

---

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

---

**O CORPO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE:  
UMA PERSPECTIVA PARA PENSAR A EDUCAÇÃO**

**JUNIOR TAVERNARD**

**RIO CLARO-SP  
2021**



---

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

---

**O CORPO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE:  
UMA PERSPECTIVA PARA PENSAR A EDUCAÇÃO**

**JUNIOR TAVERNARD**

Orientadora: Profa. Dra. Marcia Reami Pechula

Tese apresentada ao Instituto de Biociências do Câmpus de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação.

**RIO CLARO-SP  
2021**

T233c	<p>Tavernard, Junior</p> <p>O corpo na filosofia de Nietzsche : uma perspectiva para pensar a educação / Junior Tavernard. -- Rio Claro, 2021 269 p.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Instituto de Biociências, Rio Claro</p> <p>Orientadora: Márcia Reami Pechula</p> <p>1. Educação. 2. Filosofia. 3. Filosofia da Educação. 4. Filosofia Contemporânea. 5. Ciências Humanas. I. Título.</p>
-------	---

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Biociências, Rio Claro. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

**CERTIFICADO DE APROVAÇÃO**

**TÍTULO DA TESE: O CORPO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: UMA PERSPECTIVA PARA PENSAR A EDUCAÇÃO**

**AUTOR: JUNIOR TAVERNARD**

**ORIENTADORA: MARCIA REAMI PECHULA**

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em EDUCAÇÃO, pela Comissão Examinadora:



Profa. Dra. MARCIA REAMI PECHULA (Participação Virtual)  
Departamento de Educação / UNESP - Instituto de Biociências de Rio Claro - SP

Profa. Dra. LUZIA BATISTA DE OLIVEIRA SILVA (Participação Virtual)  
Universidade São Francisco / Campus Itatiba / SP

Prof. Dr. LUIZ ROBERTO GOMES (Participação Virtual)  
Centro de Educação e Ciências Humanas / UFSCar - Universidade Federal de São Carlos / SP

Prof. Dr. CESAR DONIZETI PEREIRA LEITE (Participação Virtual)  
Departamento de Educação / UNESP - Instituto de Biociências de Rio Claro - SP

Prof. Dr. ISMAEL FORTE VALENTIN (Participação Virtual)  
UNIMEP / Universidade Metodista de Piracicaba - SP

Rio Claro, 25 de maio de 2021

Ao Násser e ao Ézer Nathan. Auroras de minha  
existência.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Jesus Tavernard (*in memoriam*), que ensinou-me muitas lições, dentre as quais, a honestidade, humildade e perseverança.

À minha mãe, Maria José Tavernard, amiga, incentivadora e intercessora de todo trajeto educativo. Sem diplomação universitária, é mestre na arte da vida.

Ao meu filho Násser Tavernard, com amor e carinho, prova cabal de transmutação e de autossuperação humana, duas propostas contidas no Zaratustra.

Ao meu amado neto, Ézer Nathan, recém chegado ao mundo, fez resplandecer o semblante de todos e nos preencher com muitas dádivas e alegrias.

A todos os amigos/as do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp Rio Claro.

Ao Grupo de Estudos de “Mídia, Corpo e Educação” sob a supervisão da profa. Dra. Márcia Reami Pechula. Agradeço imensamente pela amizade, sugestões ao texto, e pelas partilhas coletivas nos livros temáticos publicados.

Aos anfitriões Márcia, Sérgio, Tales e Sofia pelo acolhimento e celebrações ao final de cada semestre. Tal qual o *Banquete* platônico, tão prazerosa quanto a comida servida à mesa, fora a qualidade dos diálogos entre amigos/as. Os risos transbordantes como vinho; as conquistas celebradas de cada amigo/a, ficarão retidas na memória. Esses banquetes semidionisíacos nos moldaram e enriqueceram nossa experiência relacional e formativa.

À amiga e companheira de educação Carol Barion, por incentivar meu ingresso no doutorado e por me inserir no contexto do Grupo de Estudos da Unesp-Rio Claro.

Aos amigos Aluísio Laurindo e Ivone Guedes, que estenderam-me às mãos na juventude. Foram minha segunda família, fornecendo-me apoio necessário para seguir os passos da formação acadêmico-universitária.

Ao Prof. Dr. Dirk Öesselmann, o alemão mais abasileirado que conheci, e foi decisivo na década de 90 para ensaiar os passos fundamentais rumo à formação integral, libertadora e humanística.

Ao amigo Prof. Dr. Ismael Forte Valentin, presente em várias etapas educacionais e por oportunizar, tantas vezes diferentes, experiências docentes em diversos espaços formativos.

Aos ex-reitores da Unimep, Prof. Dr. Almir Maia (*in memoriam*), Prof. Dr. Gustavo Jacques Dias Alvim (*in memoriam*), Prof. Dr. Elias Boaventura (*in memoriam*), e Prof. Dr. Clovis Pinto de Castro. Todos, sem exceção, foram relevantes na consecução de minha trajetória acadêmica, da graduação ao stricto sensu.

À minha amiga-irmã Joanice Casemiro, interlocutora e ouvidora de meus estados agônicos, sempre disposta a ouvir, sem avaliações prévias, o grito de meus *daimons* interiores.

Aos funcionários da Biblioteca e da Seção Técnica de Pós-Graduação da Unesp por todo apoio, encaminhamentos e orientações técnicas.

Aos professores/as do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp-Rio Claro. Em especial, aos docentes Profa. Dra. Márcia Reami Pechula, Prof. Dr. Prof. César Donizetti Pereira Leite, Profa. Dra. Raquel Fontes Borghi e Prof. Dr. João Pedro Pezzato. Imbuídos do princípio iluminista de autonomia, sempre foram solícitos, dando espaço para os pós-graduandos refletirem, expressarem suas convicções e problematizações dos temas propostos em cada encontro letivo.

Aos professores que compuseram a Banca Examinadora de Qualificação e Defesa de Tese. Trouxeram enormes contribuições para aperfeiçoamento desta pesquisa, em especial à minha orientadora Profa. Dra. Márcia Reami Pechula, Profa. Dra. Luzia Batista de Oliveira Silva, Prof. Dr. Luiz Roberto Gomes, Prof. Dr. Ismael Forte Valentin, Prof. Dr. César Donizetti Pereira Leite.

À professora orientadora Dra. Márcia Reami Pechula, que acolheu-me no Grupo de Estudos e minha proposta acadêmica, incentivando-me a fazer a pesquisa de doutorado com rigor e autonomia. Diligente, agiu todo esse período com extrema generosidade e empatia. Em meus piores pesadelos, dirigiu-me palavra serena, e seu gesto brando aplacou meu conturbado “espírito”. Intelectual de primeira linha, é humana, demasiadamente humana, como pontificou Nietzsche em seus escritos.

À minha família sanguínea, que nunca deixou de acreditar em mim: aos meus irmãos Heloísa, Lídia, Marquinhos, Alexandre, Beto, Henrique. Aos meus tios Marieta, Antônio e Roberto (*in memorian*) meu muito obrigado pela ajuda financeira, psicológica e auxílio de todas as ordens, pela convivência e acolhimento por anos. Também me dirijo a todos meus sobrinhos, indistintamente.

Aos meus amigos caninos Bob, Nietzsche, Tigrão e Hanna (*in memorian*), à Nina (*in memorian*), Nino e Black. Quantos sorrisos, lágrimas, saudades,

recordações e aprendizados. Demonstraram diferentes formas de amar e acarinhar nossa espécie humana.

Um agradecimento todo especial e carinhoso à Ivone Tavernard, cuja parceria se estende há três décadas. Sem seu apoio e compreensão irrestritos talvez não tivesse chegado tão longe. Repleto de limitações e inquietudes, sempre proporcionou-me “a terceira margem do rio”. E me fez ver, viver e con-viver mais levemente. Sou agradecido intensamente pela cumplicidade e generosidade de todo esse tempo. Sobretudo por ouvir meus lamentos e dores mais agudas. Que a vida lhe seja solícita.



## ***Í-dolos de barro***

Ídolos e seus iguais  
Suntuosos na aparência  
Niilistas na essência.

Enchem templos, lotam estádios  
Arrebatam o povo e sua devoção  
Lágrimas, frenesi, comoção.

Deuses são artefatos de barro  
Carecem de phatos, a-fetação.  
Seu crepúsculo se pode vê-lo no horizonte  
Aos ídolos falta o órgão mais dilacerante:  
Coração.

O que sucede ao eclipse dos í-dolos?  
O que nasce a partir do esvanecimento de Deus?  
O além-do-homem é o sentido da terra!  
Que homem, afinal? se o novo homem entrou em colapso  
E, também, pereceu.

[Tavernard, J.]

## RESUMO

A tese de doutorado intitulada *O corpo na filosofia de Nietzsche: uma perspectiva para pensar a educação* analisou o conceito de corpo nas obras do filósofo alemão em vários períodos de sua produção filosófica. Teve por objetivo perspectivar o conceito de corpo subsumido como multiplicidade e vontade de potência em uma interface com a educação. Delimitamos o problema da pesquisa da seguinte maneira, tentando responder a uma objeção: de que forma a compreensão de corporalidade em Nietzsche pode nos auxiliar na tarefa educativa no que concerne a uma educação do corpo, pelo corpo e para o corpo? Isto é: pensar a formação humana sem rachaduras, divisionismos, dualismos, tendo como base sua integralidade e plenificação. A pesquisa foi estruturada a partir da revisão de literatura primária e secundária. Na primária, privilegiamos a analítica dos textos de Nietzsche, a saber, *Assim falou Zaratustra*; *Genealogia da Moral*; *Além de Bem e Mal*; *Ecce Homo*; *Crepúsculo dos ídolos*; *Gaia Ciência*; além de outras referências selecionadas para auxiliar a reflexão em torno da imagem de Nietzsche afirmador do corpo, preocupado em dissolver a dualidade corpo-alma, com os rumos da cultura e com questões educacionais. Na secundária, foram mobilizados os intérpretes e comentadores do filósofo nacionais e estrangeiros. Em seus escritos filosóficos, Nietzsche critica a visão fragmentária de homem fundamentada na separação corpórea. Nas interpretações metafísicas, o corpo foi representado idealisticamente, apartado da ordem sensível e proscrito a uma condição inferior. Criticando as tradições que opuseram corpo-mente, Nietzsche sustenta [no Zaratustra] que o corpo é a *grande razão*, conceito fundante em sua elaboração filosófica. Ao retomar o problema do corpo (*Leib*), Nietzsche o concebe como multiplicidade de impulsos (*Trieb*) que lutam entre si por mais potência. Ao revalorá-lo, exalta os instintos pulsionais e expõe sua concepção de corporalidade. Concluiu-se, dentre tantas perspectivas, que a noção de corpo, na filosofia nietzschiana, implica num ultrapassamento do corpo reificado e do corpo disciplinarizado, recorrente nas práticas de socialização e nos espaços escolares. O corpóreo, tal como perspectivado por Nietzsche, nos possibilita pensá-lo, desdicotomizá-lo e ressignificá-lo na práxis educativa e na formação discente, encetando novos caminhos emancipatórios nos processos educacionais.

**Palavras-chave:** Corpo. Nietzsche. Formação. Educação

## ABSTRACT

The doctoral thesis entitled: *The body in Nietzsche's philosophy: a perspective for thinking about education*, analyzed the concept of body in the works of the German philosopher in various periods of his philosophical production. It aimed to put into perspective the concept of body subsumed as multiplicity and will to power in an interface with education. We delimit the research problem trying to answer an objection: in what way can Nietzsche's understanding of corporality help us in the educational task, concerning an education of the body, by the body, and for the body? That is: to think of human training without cracks, divisions, dualisms, having as a basis its integrality and fullness. The research was structured from a primary and secondary literature review. In the primary one, we privileged the analysis of Nietzsche's texts, namely, *Thus Spake Zarathustra*; *Genealogy of Morals*; *Beyond Good and Evil*; *Ecce Homo*; *Twilight of the Idols*; *Gaia Science*; besides other references selected to help the reflection around the image of Nietzsche as a body affirming person, concerned with dissolving the body-soul duality, with the directions of culture and with educational issues. In the secondary, national and foreign interpreters and commentators of the philosopher were mobilized. In his philosophical writings, Nietzsche criticizes the fragmentary vision of man, based on the mind-body separation. In the metaphysical interpretations, the body was represented idealistically, separated from the sensible order and outcast to an inferior condition. Criticizing the traditions that opposed body-mind, Nietzsche maintains [in Zarathustra] that the body is the great reason, which is the founding concept in his philosophical elaboration. In taking up the problem of the body (Leib), Nietzsche conceives it as a multiplicity of impulses (Trieb) that fight among themselves for more power. By revaluing it, he exalts the pulsional instincts and exposes his conception of corporality. It was concluded, among many perspectives, that the notion of body in Nietzsche's philosophy implies in overcoming the reified body and the disciplinarized body, recurrent in socialization practices and school spaces. As seen from Nietzsche's perspective, the corporeal enables us to think about it, dedictomize it, and re-signify it in the educational praxis and in the students' training, starting new emancipatory paths in the educational processes.

**Keywords:** Body. Nietzsche. Development. Education.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>1 NIETZSCHE: O CORPO-ESCRITURA</b> .....	21
1.1 Eis o homem.....	21
1.2 Um pensador de mil faces .....	28
1.3 A estilística de Nietzsche .....	31
1.4 A (des)construção da linguagem.....	38
<b>2 GENEALOGIA DO CORPO</b> .....	43
2.1 O corpo na poesia grega .....	46
2.2 Homero e o corpo paradigmático.....	50
2.3 O corpo na filosofia grega.....	53
2.3.1 O binômio corpo versus alma em Platão .....	56
2.3.2 O princípio dos opostos .....	59
2.3.3 A preexistência da alma.....	60
2.3.4 Um mundo da essência, outro da aparência .....	64
2.4 O corpo na perspectiva aristotélica.....	68
2.5 Isto é meu corpo: o refreamento do corpo na filosofia cristã .....	73
2.6 Corpo- <i>machina</i> no mecanicismo de Descartes .....	80
2.6.1 A dúvida como princípio metodológico .....	82
2.6.2 O argumento do sonho .....	83
2.6.3 Eu sou uma substância pensante: eu sou, eu existo .....	85
2.7 O monismo imanentista de Spinoza .....	89
2.8 O corpo na filosofia da ilustração e na ciência moderna.....	90
2.9 O corpo ascetizado em Schopenhauer.....	96
<b>3 O CORPO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE</b> .....	104
3.1 <i>Körper</i> e <i>Leib</i> em Nietzsche.....	107
3.2 Corpofilia.....	110
3.3 Nietzsche e a biologia.....	113
3.4 Devires corporais.....	115
3.5 Corpo como vontade de potência .....	117
3.6 Corpo nietzschiano: um <i>quanta</i> de potência .....	123
3.7 O último dos metafísicos.....	127
3.8 Os desprezadores do corpo.....	130
3.8.1 A crítica à metafísica filosófica.....	132

3.8.2 A crítica à metafísica religiosa .....	157
3.8.3 O corpo como <i>Grande razão</i> .....	179
3.8.4 A dissolução da dualidade corpo e alma .....	183
3.9 O corpo no testamento existencial do <i>Ecce Homo</i> .....	187
3.9.1 Dionísio: o deus emancipador .....	188
3.9.2 Nietzsche: primeiro genealogista do corpo.....	190
<b>4 TRANSMUTAÇÕES E RESSONÂNCIAS DO CORPO NA</b>	
<b>EDUCAÇÃO.....</b>	<b>201</b>
4.1 Metáforas da metamorfose.....	203
4.1.1 Como o corpo-espírito se transforma em <i>camelo</i> .....	205
4.1.2 Como o corpo-espírito se transforma em <i>leão</i> .....	213
4.1.3 Como o corpo-espírito se transforma em <i>Devir-criança</i> .....	217
4.2 Nietzsche e processos formativos.....	234
4.3 Por uma filosofia do corpo, pelo corpo, para o corpo .....	244
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>250</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>261</b>

## Notação bibliográfica

As citações de Nietzsche aqui adotadas seguirão as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho, Paulo César Souza e as da “Nietzsche Source” (edição eKGWB) – Digitale Kritische Gesamtausgabe, disponibilizadas na web, além de outras traduções que se fizerem necessárias. A edição eKGWB, em versão digital, segue o padrão adotado por Giorgio Colli e Manzi Montinari e reúne todas as obras de Nietzsche, corrigidas e atualizadas, por Paolo D’Iorio. Como a pesquisa acadêmica brasileira obedece às normalizações da ABNT, as referências à edição crítica ou aparecerão anterior à citação de Nietzsche, entre colchetes, ou inseridas em notas de rodapé.

### Siglas dos Textos de Nietzsche

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

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano)

M/A – *Morgenröte* (Aurora)

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência)

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra)

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

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral)

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos)

AC/AC – *Der Antichrist* (O Anticristo)

EH/EH – *Ecce Homo* (Ecce Homo)

## INTRODUÇÃO

Esta tese de doutorado intitulada – “O corpo na filosofia de Nietzsche: uma perspectiva para pensar a educação” – analisou o conceito de corpo nas obras do filósofo alemão em vários períodos de sua produção filosófica. Teve por objetivo perspectivar o conceito de corpo subsumido como multiplicidade de forças e vontade de potência em uma interface com a educação.

Nietzsche, com seu perspectivismo filosófico, nos auxilia na tarefa de refazer a árvore da indissolubilidade corporal, ao pensar o corpo não como compósito encerrado em si mesmo, mas subsumido como vida-em-relação. Em seus escritos filosóficos, critica a visão fragmentária de homem fundamentada na separação corpo-mente. Nas interpretações metafísicas, o corpo foi representado idealisticamente, apartado da ordem sensível e proscrito a uma condição inferior. Criticando as tradições que opuseram corpo-mente, Nietzsche sustenta [no Zarathustra] que o corpo é a *grande razão* (*die grosse Vernunft*), conceito fundante em sua elaboração filosófica.

Ao retomar o problema do corpo (*Leib*), Nietzsche o concebe como multiplicidade de impulsos (*Trieb*) que lutam entre si por mais potência (*Macht*). Ao revalorá-lo, exalta os instintos pulsionais e expõe sua concepção de corporalidade. Concluiu-se que a noção de corpo, na filosofia nietzschiana, implica num ultrapassamento do corpo reificado e do corpo disciplinarizado, recorrente nas práticas de socialização e nos espaços escolares. O corpo, tal como perspectivado por Nietzsche, nos possibilita pensá-lo, desdicotimizá-lo e ressignificá-lo na práxis educativa e na formação discente, encetando novos caminhos emancipatórios nos processos educacionais.

Percebeu-se ainda, dentre tantas perspectivações, o vínculo indissolúvel, no escopo do pensamento nietzschiano, entre viver e conhecer, desde o plano biológico até o sociocultural. Esse procedimento operatório implicou, preliminarmente, em uma retomada dos expoentes clássicos da filosofia, pondo em evidência as ambivalentes e convergentes conceptualizações de corporalidade.

Essa retrospectiva conceitual acerca do corpo foi impelida por alguns vetores. O corpo, numa primeira análise, não é aporia recente na história das ideias. Enraíza-se em tradições antigas e diz respeito a várias epocalidades. Disso decorre o

restabelecimento da crítica nietzschiana, na segunda metade do século XIX, a essas matrizes filosóficas ancestrais. Ao retroagir aos pensadores antigos, numa segunda abordagem, considerou-se que a filosofia do corpo, em Nietzsche, adquiriria maior plausibilidade se retomada às tradições com as quais dialogou e que lhes antecederam filosoficamente.

Deste modo, delimitamos o problema da pesquisa da seguinte maneira, tentando responder a uma objeção: de que forma a compreensão de corpo em Nietzsche pode nos auxiliar na tarefa educativa no que concerne a uma educação do corpo, pelo corpo e para o corpo. Isto é: pensar a formação humana sem rachaduras, divisões, dualismos, tendo como base sua plenificação.

Para tanto, duas principais hipóteses (ou premissas) foram aventadas. Primeira, o corpo (*Leib*) ocupa proeminência na filosofia nietzschiana, ao lado de outros conceitos fundacionais, constituindo-se em termo chave que enfeixa e abarca outros temas. Segunda, o sistema educativo hodierno, modulado por regimes disciplinares, reverbera, de algum modo, os antagonismos das tradições cognoscitivas que polarizaram corpo-mente. Esse dualismo presente ainda na educação resulta de elaborações filosóficas, metafísicas, teológicas e por certo científicas, que separam o homem em vez de integrá-lo.

Os objetivos específicos incidiram em: sumarizar a biografia intelectual de Nietzsche; analisar as representações conceituais acerca do corpo em vários períodos da cena filosófica; aprofundar os conceitos nietzschianos a respeito do corpo (*Leib, Körper*) tomando como parâmetro o Primeiro Discurso do *Assim falava Zaratustra* denominado *Dos desprezadores do corpo*; refletir sobre as transmutações e reverberações do conceito de corpo na educação com base no Discurso *Das três metamorfoses*, também ambientado no *Assim falava Zaratustra*.

A pesquisa foi estruturada a partir da revisão de literatura primária e secundária. Na primária, privilegiamos a analítica dos textos de Nietzsche, a saber, *Assim falava Zaratustra* (1883/1885), *Genealogia da Moral* (1887); *Além de Bem e Mal* (1886), *Ecce Homo* (1888); *Crepúsculo dos ídolos* (1889); *Gaia Ciência* (1882/1887); além de outras referências selecionadas para auxiliar a reflexão em torno da imagem do Nietzsche valorizador do corpo, preocupado em dissolver a dualidade corpo-alma, com os rumos da cultura e com questões educacionais. Tais obras são oriundas das fases da juventude, intermediária e da maturidade, para



subsidiar a exposição conceitual de que tratam o segundo, terceiro e quarto capítulos da tese.

São elementos relevantes na compreensão desse objeto investigativo alguns conceitos de suma preponderância em sua reflexão filosófica, como *corpo*, *vontade de potência*, *formação*, *amor fati*, *além-do-homem*, dentre outros que se fizerem necessários. Em que pese seus conceitos fundacionais, haverá uns mais centrais e outros mais periféricos. O conceito de corpo, em Nietzsche, será tomado como cardeal. Farol a partir do qual iluminará os demais.

Na literatura secundária, o trabalho contou com o subsídio de alguns comentadores (pesquisadores), nacionais e estrangeiros, estudiosos do pensamento de Nietzsche, como: Wolfgang Müller-Lauter, Eugen Fink, Rüdiger Safranski, Scarlett Marton, Vânia Azeredo, Wilson Frezzatti, Roberto Machado, Jorge Larossa, Miguel Angel de Barrenechea, Oswaldo Giacoia Junior, Mauro Araújo de Sousa, entre outros. Cada um desses comentadores adota posturas hermenêuticas plurais e distintas; mas todos engajados em perscrutar a complexa e controversa filosofia nietzschiana.

No plano metodológico, a investigação consiste em revisão de literatura bibliográfica, sendo adotado, ainda, a abordagem perspectivista e experimentalista aventada por Nietzsche em seus manuscritos e fragmentos. Essa “metodologia” de verificação privilegia a “apreensão” do objeto por meio de diversos ângulos e olhares, isto é, mediante perspectivas “sincrônicas” e “diacrônicas”. Rejeita a explicação linear e simplificadora de interpretação da realidade. Ao filósofo, nesta classificação analítica, requer uma atenção especial para o objeto, contudo sabe-se, epistemologicamente, que o objeto por si só não se mostra: necessita ser capturado, perspectivado por diversos olhares para que venha ser “des-velado” (interpretado).

Esta pesquisa, entretanto, não buscou *ipsis literis* subsumir todos os conceitos nietzschianos, tampouco reproduzir integralmente suas teses, numa espécie de cacofonia intelectual despersonalizante. Afinal, retribuímos mal a um professor, sobretudo ao professor-Nietzsche, se repetimos tão-somente suas teses, permanecendo sempre na condição de reproduzidor (EH/EH, Prólogo, § 4).

Apoiando-se em suas posições filosóficas, a tese se fundamenta numa proposta de pensar “com Nietzsche”, “a partir de Nietzsche” e “para além de Nietzsche”, como supõe o modo operatório lebruniano. Antes de determinar a “precisão” conceitual, o que sem dúvida é importante, em se tratando de um filósofo

dessa envergadura, a pesquisa é, antes, esforço reflexivo de “transgressão”. Essa premissa vale também para compreensão da educação e do corpo: pensá-los para além de seus movimentos e contornos tradicionais. Isto porque o universo filosófico nietzschiano, bem como as questões imanentes à educação, não estão encerrados em si mesmos. Seu alcance interpretativo transcenderia as linhas pretendidas por esta argumentação.

Aqui trata-se de esforço hermenêutico-exegético de captura das diversas facetas nietzschianas, ao menos uma parte desse filósofo multidimensional. Os escritos filosóficos nietzschianos, parametrizados desse modo, não encerrariam diletantismos, pois não borbulhariam de enredos metafísicos nem emergiriam de espaços lacunares. Longe de serem vagos sofismas, suas indagações filosóficas – e as possíveis soluções delas decorrentes – derivam de problemas morais, estéticos, culturais, epistemológicos e educacionais de seu tempo específico, não sendo originárias do mero acaso.

A pesquisa foi arquitetada em quatro capítulos, portanto. No primeiro, intitulado “Nietzsche: O Corpo-Escritura”, alguns aspectos mais abrangentes e biográficos do autor, de forma pormenorizada, foram propositadamente destacados. Nessa seção, traços constitutivos que singularizam o pensamento nietzschiano, a exemplo da estilística ensaística e aforismática, também são contemplados. Graças a estes recursos, os principais conceitos de Nietzsche se visibilizaram. Desse modo, concepções como *além-do-homem (Übermensch)*, *eterno retorno do mesmo*, *niilismo e valor*, *morte de Deus*, e sua relação com o cristianismo judaico-cristão se notabilizaram e ganharam preponderância em seu pensamento.

Com respeito ao estilo, cabe ressaltar, precipuamente, que os textos nietzschianos não se exaurem no aforismo e no ensaio, não se constituindo como modos de expressão únicos e privilegiados. O filósofo descortina no seu texto-escritura sua face camaleônica e pluralizada. Em diversos períodos de sua filosofia, a escritura de Nietzsche vai se expandindo e se alternando. O escopo desse capítulo, em geral, consistiu em uma apresentação sintetizada, mais panorâmica, da filosofia de Nietzsche.

No segundo capítulo, a “Genealogia do Corpo”, realizamos incursão aos principais autores que analisaram o conceito de corpo na história da filosofia, da Antiguidade à Contemporaneidade, de Platão a Schopenhauer, com vistas a fornecer roteiro conceitual, ainda que sucinto e limitado, das várias representações

sobre o corpo e de seus aspectos duais, destacando, sobremaneira, as posições antitéticas que propiciaram a emergência dos diversos dualismos na filosofia, quer na expressão metafísica grega, cujo maior expoente é Platão, quer na visão mistificada judaico-cristã, proclamada pela teologia eclesiástica, ou ainda, quer no solipsismo moderno do “eu cartesiano”, que inaugura a era da subjetividade.

No terceiro capítulo, “A Filosofia do Corpo em Nietzsche”, investigamos a relação tensional que há entre as ideias de Nietzsche sobre o corpo e os dualismos perpetrados pela tradição da metafísica. O discurso acerca *Dos desprezadores do corpo*, no *Zaratustra*, foi eleito para ser matizado, assim como outras referências do filósofo, como no estrato autobiográfico do *Ecce homo*. Ao longo do tempo, constatou-se durante a pesquisa, que o corpo foi malgrado pela filosofia, obliterado pela religião e trazido à baila, erraticamente, pela ciência moderna. A crítica de Nietzsche à dualização do corpo na filosofia, ao cientificismo da ciência e à negação do corpo pela religião, tenderam a dificultar a compreensão a respeito do corpóreo, bem como sua apropriação, subsumida por Nietzsche, nessas vertentes, como *más interpretações e más compreensões* da corporalidade.

No quarto capítulo, mais especificamente, refletimos sobre o papel da educação (*Erziehung*) e da formação (*Bildung*) à luz das “Metáforas da metamorfose”, tal como preconizadas no *Assim falava Zaratustra (Bildungsroman)*. Antes, porém, inferimos, brevemente, alguns impactos das visões dualistas corporais e suas implicações nas práticas educacionais. Se, por um lado, uma adequada visão corporal pode potencializar a formação do educando; por outro, uma distorção pode implicar numa educação deformadora e redutora. Como o título sugere, “Transmutações e Ressonâncias do Corpo na Educação”, essa última seção focalizou o corpo a partir das inferências do Zaratustra, no qual o “corpo-espírito”, segundo Nietzsche-Zaratustra, se metamorfoseará. Tais metáforas levou-nos à reflexão: de que maneira o corpo mutante pode provocar em nós, educadores e educandos, novas formas de apropriação e experimentação do corpo nos espaços formais e não formais de educação. Em que medida os dualismos podem perverter e conter elemento despotencializante para a formação.

Esta pesquisa se justifica, em nossa avaliação, pela contribuição que fornece para os estudos vinculados às áreas da filosofia e filosofia da educação, visto que o pensamento de Nietzsche possibilita a retificação do pensar filosófico, do agir docente e redirecionamento da práxis educacional. Isso porque o corpo, no âmbito

da educação, foi e ainda é regulamentado, sujeito ao controle e à dominação, dado às inúmeras interdições e (re)apropriações por que passou.

## 1 NIETZSCHE: O CORPO-ESCRITURA

Eu conheço meu fado. Um dia haverão de unir ao meu nome a lembrança de algo monstruoso – uma crise como jamais houve na terra (...). Eu não sou homem, sou uma dinamite. (Nietzsche, 2012, p. 174).

### 1.1 Eis o homem

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) foi influente filósofo alemão da segunda metade do século XIX. Nasceu num vilarejo, em 15 de outubro de 1844, na cidade de Röcken, na Prússia (atual Alemanha), pequena localidade nas proximidades de Leipzig (ABRÃO, 2004). Aos cuidados de sua mãe e de sua irmã, Nietzsche faleceu ao meio-dia de 25 de agosto de 1900, na República de Weimar, totalmente corroído por tensões psíquicas (delírios, convulsões, demência).

No princípio, Nietzsche foi moldado religiosamente pelo luteranismo, uma vez que a Alemanha, desde o século XVI, havia se tornado num polo irradiador do espírito do protestantismo germânico e não genebrino. Nesse contexto, compunha uma família estritamente tradicional, sendo filho e neto de pastores luteranos. Na infância, pretendia seguir a carreira religiosa de seus predecessores ao atingir a maioridade, pretensão infante que nunca ocorreu. Quando Nietzsche tinha quatro anos, explode a Revolução Liberal na França, em 1848, e em vários lugares da Europa, sob forte influência das ideias de Marx (1818-1883) e Tocqueville (1805-1859).

Aos cinco anos de idade, conforme Abrão (2004), sofre sucessivos golpes; primeiro com a morte do pai, Karl Ludwig Nietzsche, em 1849; em seguida, com a perda de seu irmão. Por essas razões, a viúva Franziska, mãe de Nietzsche, muda-se com a família para Naumburg, às margens do rio Saale, lugarejo em que se deu o desenvolvimento físico e a formação escolar básica do pequeno Nietzsche.

Seus amigos, na escola, o caricaturavam de “o pequeno pastor”, pelo fato de ser um aluno exemplar e comprometido com os estudos, mas também em tom de zombaria. Em 1858, com 14 anos, recebe uma bolsa de estudos para a escola de

Pforta que, àquela altura, havia ganhado fama e notoriedade depois da passagem por ela do poeta Novalis (1772-1801) e do filósofo Fichte (1762-1814), dois extraordinários pensadores alemães. Nesse recinto ginásial, passava horas lendo e estudando diversos assuntos e matérias, em razão da ausência de sua mãe e de sua irmã Elizabeth. Nesse período ainda, afloram duas grandes paixões: a música e a poesia, passando a compor e a escrever peças musicais, além do extasiamento que sentia pela filologia.

Aos 18 anos de idade, em 1864, Nietzsche vai para a Universidade de Bonn para estudar teologia. Refratário ao desejo da família, um ano depois, arruma novamente as malas e se dirige para Leipzig. Estabelecido em Leipzig, acolhe a filologia clássica como profissão. Era considerada, no século XIX, a “preferida” dos alunos, devido seu status elevado nas universidades alemães e por se tratar de uma “ciência da Antiguidade” (MARTON, 2008, p. 29).

Por seu intermédio, os alunos eram introduzidos às línguas clássicas (como o grego e o latim) e, ao mesmo tempo, esse formato educativo propugnava uma valorização aos estudos das Humanidades: “Um modelo estético e moral inspirado na antiga Grécia. O filólogo desempenha então um duplo papel: o de modelo de “cientificidade” e o de promotor de um programa pedagógico” (MARTON, 2008, p. 29).

Enquanto ciência, o papel da Filologia investigava a gênese e evolução do sentido histórico, morfológico e linguístico das palavras, sobretudo do pensamento e das instituições em que nasceram. Essa ciência o incita a desenvolver uma interpretação filosófica aos moldes da pesquisa genealógica. A genealogia, como metodologia, era análoga ao papel do arqueólogo. Consistia em escavar bem fundo, até suas raízes, e desemaranhar a origem e desenvolvimento histórico-ideológico das palavras e como elas foram naturalizadas pela cultura.

Sob orientação do renomado professor de filologia Ritschl (1806-1876), Nietzsche dedica parte do seu tempo aos estudos da literatura grega, investigando com profundidade os autores clássicos, desde Diógenes Laércio (século III a. C.), passando pelo poeta Homero (IX século a. C.) até o poeta Hesíodo (século VIII a. C.), sendo esses últimos os que plasmaram a identidade cultural da Grécia. Mas sua grande predileção era os poetas trágicos, exceção a Eurípedes, que significava, segundo ele, o declínio da tragédia ática.

Ao término da formação acadêmica, Nietzsche recebeu convite para lecionar na Universidade da Basileia. E aos 24 anos foi nomeado para assumir a cátedra de Filologia Clássica dessa conceituada universidade suíça. Sua carreira docente se estendeu entre os anos de 1869 a 1879; portanto, foram dez anos de vivência acadêmica, dividida entre leituras, publicações e aulas expositivas aos seus alunos na Universidade e no *Pädagogium*. De início, tomado por uma onda de vislumbamento, a atmosfera universitária lhe era benéfica e auspiciosa demais. Após a publicação de *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1872), sua primeira obra não-filológica, em que revisita o modelo cultural trágico dos gregos, numa perspectiva filosófica, a obra não teve recepção acalorada nos círculos acadêmicos. Seus pares de filologia nunca a receberam a contento. Seus alunos, aos poucos, foram se distanciando de suas ministrações e cursos.

Nietzsche sente-se sozinho, sem poder dialogar ou trocar impressões acerca de suas ideias. A partir desse e de outros episódios, passou a se considerar extemporâneo: tinha a impressão de não pertencer àquela época, posto que seus contemporâneos não lhe correspondiam. Sua filosofia, julgava, havia nascido póstuma.

O jovem Nietzsche vai percebendo, gradativamente, o quanto as instituições de ensino, até mesmo as europeias, haviam declinado da vocação que lhes era peculiar: inculcar e perpetuar a verdadeira cultura (*Kultur*) aos jovens, principalmente na Alemanha industrialista de Bismarck e seus centros educacionais.

Os centros de formação, para ele, haviam se degenerado. Contra a erudição livresca e o vazio das instituições universitárias será taxativo nas *Considerações extemporâneas* (obra dividida em quatro partes). Na *terceira extemporânea*, publicada em 1874, intituladas *Schopenhauer como educador* (*Schopenhauer als Erzieher*) e *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino* (*Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) Nietzsche mostra sua aversão ao modelo de educação sob o controle do Estado. Segundo as conferências proferidas na Basileia, as instituições educacionais patrocinavam o embrutecimento do espírito e promoviam um verdadeiro adestramento seletivo.

A educação nos moldes da industrialização do século XIX possuía características de adestramento e domesticação das massas. O saber, definitivamente, havia se aliado ao poder político-econômico, e este perverteu a juventude de seu tempo (como também a do nosso). Esse modelo educativo

estatizado forja um saber precário e incipiente, voltado tão-só para a produção da demanda fabril do mercado industrial capitalista. Tal “formação” tecnicista, nos moldes positivistas do século XIX, não perseguia, e muito menos difundia, a formação clássica da *Paideia* antiga, a ideia de *omnilateralidade* latina, e tampouco ensejava a *Bildung*, em curso desde as primeiras formulações de *Aufklärung* postulada pela filosofia kantiana e pelos iluministas, contra qual Nietzsche se voltará em uma outra ocasião. Este modelo educativo, refratariamente, não se centrava na formação humanística nem na corroboração do pensamento crítico, somente na tecnificação da sociedade para lotar cargos no servidorismo público. Estava engajada, isso sim, na desconstrução do sujeito e se volvia para o tecnicismo e automatização das relações.

A partir de 1879, as doenças se alastram pelo corpo de Nietzsche e as dores começam a se intensificar. Nietzsche então encerra suas atividades docentes na Basileia, notificando à reitoria com sua carta de demissão. Pelos serviços educacionais prestados, a universidade lhe concede uma pensão vitalícia anual de 4.000 francos.

Nietzsche optou, então, pela escritura filosófica e pela vida errante. Compreendera que suas obras, ainda que extemporâneas, contribuiriam muito mais para o estabelecimento da cultura elevada e para formação do “gênio”, à maneira como propõe nas *Extemporâneas*, do que a vivência empobrecida nos espaços universitários, que formava indivíduos subordinados e medíocres para cultura filisteia. Apesar de a saúde fragilizada e de todos esses percalços, Nietzsche abandona a carreira filológica e magisterial e ingressa definitivamente na história da filosofia. Será um dos pensadores seminais da contemporaneidade, assim como Marx e Freud o foram, conforme testificará a tradição francesa (Foucault, Deleuze & Guattari, Derrida).

Em linhas gerais, os comentadores da obra de Nietzsche costumam dividir sua filosofia em três momentos distintos e não estanques. O primeiro momento, conforme a classificação de Azeredo (2000; 2016; 2020), seria o pessimismo romântico. Ele começa a partir do *Nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo* e as três *Considerações extemporâneas*, primeiras obras deste período. O traço fundamental deste momento, segundo a autora, é a influência de Schopenhauer e de Richard Wagner sobre o filósofo. Herda dois principais princípios antagônicos: a distinção do mundo entendido como vontade e o mundo



compreendido como representação. Ele usa esses dois princípios para explicar a tragédia ática, desde a origem da arte grega até às tragédias, a partir de uma dualidade de opostos. A arte *apolínea* versus a arte *dionisíaca*. O dualismo entre apolíneo e dionisíaco ele abandonaria tempos depois, ao entender que tal dualismo é inexistente. Apesar de dissolver esse antagonismo, na extensão de sua filosofia, o apolíneo não teria papel tão relevante uma vez comparado com a figura dionisíaca. O dionisíaco perpassará toda filosofia nietzschiana, desde *O nascimento da tragédia* até obras cardeais, como *Genealogia da moral*, *Assim falou Zaratustra*, *Ecce homo*, entre outras. Os principais conceitos que sobrevivem, desde o *Nascimento da tragédia*, nesse primeiro período, são, na explicitação de Azeredo: o conceito de “dionisíaco”, a noção de “luta” de *Agon* (Ἀγών), e a ideia atinente aos “deuses gregos”, estes últimos interpretados por Nietzsche como substitutos das qualidades nobres do homem. Celebrado no encontro do rei Midas com o sábio Sileno, Nietzsche avalia que os gregos inverteram a máxima da sabedoria silena.

Diante do caos interior, preferiram outra forma de lidar com sua existência. Fabularam um mundo paralelo: o dos deuses, em vez de enfrentar a dureza e a frieza da realidade existencial. Ao projetar sua existência nos deuses do Olimpo, os gregos transferem aos deuses suas qualidades mais nobres. Essa premissa será utilizada por Nietzsche quando criticará, em diversificados textos da juventude e da maioridade, os fundamentos sobre os quais repousa a ideia de deus e a moralidade judaico-cristãs. Historicamente, ocorreu a oscilação desses valores, segundo avaliará Nietzsche na *Genealogia da moral*.

O segundo momento, segundo elucida Azeredo, temos um Nietzsche que se aproxima da ciência e do positivismo cientificista que pululava no século XIX. É dessa época as obras *Humano, demasiado humano* (Livros I e II), e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência* e *Aurora*. A mudança mais sensível nas ideias nietzschianas já se faz sentir neste período, mas conserva alguns conceitos como a noção de *agon* grega entre outros. Mas o que vai caracterizar mesmo a filosofia de Nietzsche, sem nenhum tipo de influência que herdou dos filósofos, músicos e das ciências de seu tempo, é a introdução do conceito de “valor”. Nietzsche verdadeiramente se torna autoral, conforme Azeredo, quando pensa toda sua filosofia orientada e perspectivada pela ideia de valor.

Essa ideia de valor da qual tratará não comportaria um sentido moral ou sistema moralizante. Trata-se, fundamentalmente, de um princípio avaliativo a partir

do qual todos os demais valores passam a ser avaliados. Nietzsche vai pensar tudo em termos de valores. A tradição filosófica e moralista que o antecede, ao se debruçar sobre os valores, de Sócrates, Platão a Hegel, pensava o valor em uma base essencialista: o valor em si, o bem em si mesmo. Tratava-se de categoria intrínseca, despida de sua constituição humana e histórica. Haveria, sob essa ótica axiológica, um bem em si (princípio essencial) e um bem para todos (princípio universal). Essa tradição, porém, sequer havia se perguntado pelo valor do próprio valor. Para Nietzsche, há valores a partir dos quais nós avaliamos. Tudo que realizamos ou desejamos comportaria carga valorativa.

Filosoficamente, a tradição até então não havia questionado a respeito da procedência dos conceitos de bom ou ruim, de onde estes derivariam. O próprio Kant com seu criticismo nunca analisou de onde partiria o valor dos valores, sequer o cogitou. Essa pergunta realizada por Nietzsche o distinguirá dos demais. Contudo, tal questionamento que empreende não o aproxima da formulação originária meramente retórica da proposição metafísica, que sempre objetou acerca do fundamento primeiro e último das coisas. Nietzsche, ao se propor avaliar os valores, o faz de uma maneira inédita e sem nenhum desiderato metafísico. Pensa o valor dos valores a partir de uma base histórico-filológica.

A moral, como todo fenômeno humano, é interpretativo e passível de assentimento e avaliação. Dirá, dentre tantas afirmações, que tais noções são construções epidermicamente humanas, demasiado humanas. Portanto, a moral não é um princípio universal, religioso ou metafísico, e muito menos diz respeito à racionalidade a priori do sujeito, como no imperativo categórico kantiano, baseado numa máxima do entendimento a se pretender juízo universal.

Ela teria uma concretude na história dos homens, e para avaliá-la o único critério de que dispomos é a vida. Somente a vida seria capaz de avaliar o valor dos valores, pois o valor da vida não pode ser avaliado. Se a vida ascende, as avaliações promovem a vida; se descende, as avaliações obstaculizam a vida. Como genealogista da moral, Nietzsche estuda a história da moral, desde os gregos, tentando localizar, em épocas remotas, o momento em que as noções de bem e mal se transformaram no decorrer da história humana.

Essa busca que Nietzsche empreende não se trata exatamente de uma busca originária, atesta Azeredo (2009). Se assim o fosse, estaria realizando a mesma operação por ele criticada em relação a tradição antiga, a saber, que existe um bem

em si e por si mesmo, posto numa esfera aural ou racional. Entretanto, adota outro tipo de criterização analítica: a análise das transformações da ideia de bom ou ruim, ou seja, reconstitui a história das mutações dos valores, em etapas históricas distintas.

Para isso, Nietzsche se valerá da etimologia, da história, da filologia, comparando nos textos os termos mais usados e em que momento houve inversão dos valores. Sabe-se que o termo bom, num dado momento histórico, passou ser avaliado como ruim, e o termo ruim, a ser avaliado como bom, como na tradição do cristianismo, no qual o sofredor, o fraco agora é o bom; e o rei e guerreiro serão avaliados como ruins. A esses dois tipos de perspectivar a moral, Nietzsche irá designá-las como “moral do senhor” e a “moral dos escravos”.

O terceiro momento do pensamento de Nietzsche, que indicaria uma filosofia da maturidade, de acordo com Azeredo (2009/2020), se constitui a partir das seguintes obras: *Assim falou Zaratustra*, o quinto livro da *Gaia ciência*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Ecce homo* e o *Anticristo*. Este momento nietzschiano se caracterizaria pela ideia de transvaloração dos valores (*Umwertung aller Werte*). Trata-se, esse conceito, num divisor de águas deste período. Isto é: quando um determinado valor se enraíza e modifica a forma de avaliar a sociedade em dada culturalidade, e precipita o declínio dos homens, deve-se operar neles uma transvaloração desses valores decadenciais. Quando os homens passam a desvalorizar a vida eles começam, ao mesmo tempo, a inverter valores, mediante perspectivas morais ou filosóficas ou mesmo epistemológicas. Se os valores potencializam a degenerescência dos homens, é porque tais valores não se coadunam mais à vida, não lhe servem mais, e, conquanto, devem ser revalorados ou transvalorados. Numa palavra: superados.

Daí que Nietzsche se estabelece na tradição filosófica da segunda metade do século XIX como aquele que haveria de dissolver a moral e seus intentos negativos. Essas perspectivas desvalorativas afetariam de tal modo a cultura que até mesmo a ideia de homem, que valoriza o que não devia ser valorizado - e esta desvalorização é fruto de uma interpretação desvalorada, deve ser superado. Tendo por base a reformulação valorativa do homem, Nietzsche anuncia, em *Assim falou Zaratustra*, a aurora de um novo tipo de homem, qual seja, o além-do-homem (*Übermensch*). Nas traduções brasileiras, os comentadores divergem quanto ao termo alemão *Übermensch*. Mais adiante, voltaremos a essa expressão. Esse novo homem

(*Übermensch*), parâmetro regulador na filosofia de Nietzsche, valorizará a terra, o corpo, a vida e tudo que torna a existência efetivamente potencializadora e potencializante.

## 1.2 Um pensador de mil faces

Seguindo o destino de todos pensadores proscritos, Nietzsche enquadra-se na moldura dos espíritos intempestivos. Seu retrato reacionário carrega a rubrica de uma persona corrosiva e póstuma. Pensador contumaz, suas obras e biografia são quimicamente siamesas: uma transluz a grandeza e a exasperação da outra. Apesar de ter pontificado no *Ecce Homo: Uma coisa sou eu, outra são meus escritos* (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons, § 1) esse refrão, contudo, não condiz com a vida daquele que o enuncia. Para quem o visita com frequência, sabe-se que esta proposição é mais uma dentre tantas a confundir o leitor desatento à sua decifração.

Simbioticamente, Nietzsche “vivia” o que escrevia e “escrevia” o que vivenciou (Za/ZA I, Do ler e escrever): “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito” (NIETZSCHE, 2004, p. 45). Quem disserta com sangue, discorre sobre as páginas da vida – a dramaturgia da existência empresta os valores e as dores ao escritor, que são compartilhadas nas linhas de sua escrituração. “Há uma gota de sangue em cada poema”, ratificou o poeta Mário de Andrade (1893-1945), reverberando, a seu modo, as ponderações nietzschianas.

Um pensador-escritor é aquele denunciador de nulidades culturais e dos vazios que marcam nossas experiências no mundo. Por tais motivos, nosso autor não cabe na imagética do escritor-fingidor. Embora aqui e ali se sirva de máscaras, como bom filólogo e eloquente escritor, a fama de embusteiro não lhe afeiçoa bem. Nele, o texto destila as ambiguidades e a intensidade existencial do narrador.

Como todo bom pensador, Nietzsche é grande investidor de suas teses. “Antes de falar aos outros, ele fala para si. Ele fala para seu modo de viver. É como se fosse uma escuta de si mesmo, uma grande escuta, uma escuta refinada, uma escuta de um corpo profundo”, um corpo-vivência intenso e intensificado (FUGANTI, 2021). Sua vida-escritura é testamento existencial dirigida, antes de tudo, para si

mesma. Se se quer revolucionar o mundo, a forma de pensar e alterar um determinado modo de existir, prescrevia Spinoza, antes, transforme-se a si mesmo. De nada valeria anunciar aos quatros cantos suas “convicções” – ainda que toda convicção seja, efetivamente, uma prisão – se o autor não está embevecido de suas ideias.

Os textos nietzschianos, sob esse prisma, são tipicamente ditirâmicos; avalanches corrosivas, visões grandiloquentes de um pensador que não se cansa de enaltecer a potência da vida e de vaticinar contra os percalços da cultura (*Kultur*) em declínio, enquanto muitos preferiram a apatia e o silêncio.

Dotado de pensamento vulcânico, tinha “o gosto e o talento para a provocação, à semelhança de São Paulo e Joseph de Maistre. Era capaz de elevar o menor problema ao nível do escândalo e do paradoxo”, como o fez notar Cioran (1911-1955), em *Exercícios de admiração* (2000). Filólogo de formação, manejava a palavra com maestria, como determina a escola de rigor de sua época; deixando um extenso rastro “tsunâmico” literário para posteridade, rico em anátemas, excessos e transbordamentos.

Ora, os textos visionários e que se perpetuam no tempo são justamente aqueles que cometem exorbitâncias: “Não existe grande personalidade que não tenda para algum exagero, escreve Maistre, pensando sem dúvida em si mesmo” (CIORAN, 2000, p.4). Nietzsche não escapa ao abalo sísmico das palavras. Razão da insurgência do *Ecce Homo* no qual trata de corrigir futuros equívocos hermenêuticos de seus textos.

Eles carregam o selo da anarquia, da onipotência e do anacronismo, tal era a extemporaneidade a que pretendiam suas obras. De uma parte, Nietzsche opera com axiomas patenteados em nome do bem, mas transmuta-se, por vezes, num *daimon*<sup>1</sup>, como se vê no *Anticristo*, reclamando para si toda imprecisão e preconceito advindo da criação dessa personagem. De outra parte, Nietzsche tem brechas salvadoras, “verdades patentes” que nos são reveladas nas reticências de sua fala.

---

<sup>1</sup> Para os gregos, o *daímon* era concebido como espécie de “divindade”, segundo os arquétipos dos deuses Olímpicos. Em outros casos, como na filosofia de Platão, passou a significar a “voz da consciência”, “demônio interior”, “espírito reflexivo”, em que a alma dialoga reflexivamente consigo mesma, como se verificam nos Diálogos platônicos da maturidade. *Theói e daímones*, como manifestações da presença divina, na literatura grega, embora se aproximem, são distintos. *Theós* manifesta-se enquanto divindade individual; ao passo que *daímon* é manifestação genérica do divino; não tendo, porém, nenhum substrato histórico de um culto dedicado a ele na história da filosofia (COSTA, 2001, p. 101).

E é justamente esse estilo camaleônico e implacável, que vincula autor à sua obra, que faz de Nietzsche um autor fundamental e, ao mesmo tempo, mal compreendido ainda em nosso tempo. Nos *Fragmentos póstumos*, na seção Hermenêutica, Aforismo 1[120], contra o dogmatismo e objetivismo na interpretação, podemos ouvi-lo: “O mesmo texto permite inúmeras exegeses: não há nenhuma exegese correta” (NIETZSCHE, 2002, p. 155, grifos do autor).

Em se tratando de Nietzsche, tal é o caráter desafiador em toda e qualquer malha interpretativa. Por um lado, o leitor deve ser o mais fiel possível às ideias do autor; pois há uma tradição canônica que o interpretou e, portanto, “blindou” o texto de deturpações; por outro, o texto é um convite à extrapolação, ou seja, pede para ser transgredido. Um texto sempre será um convite à transgressão. Em Nietzsche, o texto é também experimentação. E como tal, não pode ser absolutizado. Acrescentaria ainda outro elemento. Um texto, sobretudo o que nos induz a pensar criticamente, é convite ao silêncio. No espaço silencial, ecoam palavras desinstaladoras e desestruturantes. Um texto filosófico que não desperte o leitor, que não o coloque num dilema e encruzilhada, que não o desacomode e não produza vidas mais abundantes e nobres, não serve exatamente para mais nada.

Teríamos, por esses prismas, três possibilidades interpretativas, na minha avaliação. A *experimentação* nietzschiana, qual seja, fazer da obra um ensaio interpretativo e laboratorial permanente, já que o texto permite infindáveis interpretações, embora sintonizado com a tradição, o que não significa apego cego a ela; a *relativização*, que é o “vale tudo” em matéria de interpretação e exegese; mas isso sempre representa riscos interpretativos, pois estaria em descompasso com a tradição; e a terceira via, seria a *dogmatização* da textualidade: aí cairíamos nas garras do reprodutivismo – o texto e seu autor se petrificam e não se pode contradizer o que fora dito. Este último, salvo engano, é tudo aquilo que Nietzsche rejeitaria em matéria exegético-hermenêutica, posto que caracterizaria o fim da interpretação e da natureza polifônica de uma obra, incluindo-se a sua.

Compreendido dessa forma, são, exatamente, nesses fragmentos desconcertantes nietzschianos, nos hiatos de linguagem e nas falhas propositais de sua argumentação, para o desespero dos leitores, dos quais fazemos parte, que reside o mais perspicaz e sutil de seu experimentalismo e perspectivismo filosóficos. O professor Nietzsche toma o “discípulo” pelas mãos e ora o conduz para um estado de torpor e enlouquecimento, ora o precipita para fora do *labirinto de Ariadne*, rumo

à salvação desejada. Não se trata de beatificá-lo nem de satanizá-lo. Maniqueísmos não cabem em seu avatar anti-platônico. Mas, dependendo do modo como Nietzsche é evocado, seus escritos podem constituir-se como algo *bom* ou *ruim*, *benigno* ou *maligno*.

Nietzsche pode nos induzir ao desespero, ou, no cume do desespero (metáfora cioraniana), levar-nos à catarse, à resignação estoica ou a uma retomada da esperança, que tanto criticou. Ele pode ser um bastião da verdade ou apóstolo do paganismo. Nietzsche pode ser veneno ou antídoto. Ou representar tudo isso, simultaneamente: “Eu sou, de longe, o homem mais terrível que existiu até hoje; isso não exclui o fato de que eu venha a ser benéfico... Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o aniquilador *par excellence*” (NIETZSCHE, 2012, p. 146, grifos do autor).

Ao desenlace de cada leitura, o leitor é quem decide adentrar por uma das portas labirínticas que dão acesso a um autor tão plural e multifacetado como ele. Seus escritos – por não pretenderem a ortodoxia e absolutismo conceituais –, permitem que façamos nossas escolhas e preferências exegéticas, como há em quaisquer interpretações. Entretanto, deve-se fazer algumas ressalvas.

### 1.3 A estilística de Nietzsche

Por mais que o texto nietzschiano “comporte uma variedade de possibilidade em termos de interpretação” (AZEREDO, 2012, p. 150), não deve ser apreendido despretensiosa e levemente. Não se pode lê-lo a esmo, com o risco de deturpar sua filosofia, havendo critérios quanto à sua interpretação. Por outra parte, os especialistas atestam que a filosofia nietzschiana comporta polissemia de estilos, dado a suas múltiplas variações. Sua filosofia seria mixagem de *pluralismo*, *perspectivismo* e de *experimentalismo*, a um só tempo.

As recepções italiana, alemã e francesa, por seu turno, estabeleceram o “cânone” a partir do qual e pelo qual seus escritos devam ser lidos, com vistas a parametrizar a interpretação do filósofo. Também, para que se evite tantas malversações que foram incorporadas historicamente às suas teses, como na apropriação indevida de *Übermensch*. Só para dimensionar as diversas apropriações

de Nietzsche no Brasil, à guisa de exemplo, os principais intérpretes traduzem o termo alemão *Übermensch* diferentemente.

Machado (2001) que foi aluno de Foucault no Collège de France e de Deleuze, na Universidade de Paris VIII, traduziu *Übermensch* por “super-homem”. A escolha de Machado, segundo o próprio autor, se deve a quatro razões específicas.

Primeira, considera “super-homem” a melhor tradução para *Übermensch* porque “super” tem o sentido de “sobre”, outra forma de traduzir *über*, como no termo freudiano *Überdeterminierung* por “superdeterminação” e “sobre-determinação”; Segunda, porque é importante manter a correspondência entre “super-homem” (*Übermensch*), “super-herói” (*Über-Held*), “superespécie” (*Über-Art*) e “superar” (*überwinden*), “autossuperação” (*Selbstüberwindung*). Todos esses termos expressariam, segundo Machado, que o sentido dado pelo super-homem é o da autossuperação; Terceira, porque é mais eufônico do que “sobre-homem”, “supra-homem”, “além-do-homem”, outras formas também de tradução; Quarta, em virtude de o termo estar sedimentado na língua portuguesa.

Para Marton (2000;2001), comentadora e fundadora do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), optou pela tradução *além-do-homem* ao invés de “super-homem”, como operado por Roberto Machado. A tradução “super-homem”, alega, foi usada pelo nazismo ao se apropriar dos textos de Nietzsche. Os pensadores franceses, dentre os quais Georges Bataille, Pierre Klossowski e Jean Wahl, empenharam-se em desfazer a confusão da filosofia de Nietzsche com respeito as ideias nazistas. Mas o espírito totalitário e fascista estava a pleno vapor no partido nacional-socialista na Europa.

As implicações históricas da apropriação de *Übermensch* pelo regime todos sabemos. Fez crer na ascensão de uma nova configuração de homens fortes. Distorcendo completamente à acepção dada por Nietzsche, fomentou-se um tipo ideal de raça humana, a saber, a “ariana”. A ideia de “super-homem”, pseudamente atribuída a Nietzsche, foi aglutinada à megalomania do Führer do III Reich. E foi fundamental, enquanto teoria, juntamente com o termo *Wille zur Macht* (Vontade de Potência), a integrar a noção de *eugenia* (“limpeza étnica”, “seleção dos melhores gens”), existentes também nos estudos antropológicos e biológicos que cotejaram o evolucionismo de Darwin no século XIX. O ideal do super-homem, de uma supremacia racial, foi adotado nos programas de genocídio nazistas, atentando contra a vida de judeus, ciganos, defeituosos físicos, homossexuais e doentes, nos



campos de extermínio. Isso desdobrou Auschwitz-Birkenau, ou seja, a banalização do mal e da barbárie estrutural e sistêmica.

Outra distorção do pensamento de Nietzsche conectava seus textos a um possível antissemitismo, quando na verdade, tal postura etnocêntrica e xenofóbica, como se sabe, era proveniente de sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche, declaradamente antissemita. Essas leituras equivocadas de Nietzsche, como tantas outras existentes, são todas injustificáveis. Não é porque Nietzsche foi um autor metafórico, antissistemático, ensaísta e aforismático – e até enigmático – num dado momento, que se possa lê-lo sem adoção de um critério minimamente confiável. Desviar de certos parâmetros interpretativos estabelecidos pela tradição nietzschiana, internacionalmente consolidada, é ignorar os enormes esforços da edição crítica das obras de Nietzsche por Giorgio Colli e Manzi Montinari; as pesquisas de Wolfgang Müller-Lauter; podendo resultar na recorrência dos equívocos conceituais realizados por àquelas abordagens *non sense* e estapafúrdias.

Numa asserção: é necessário depurar e reinterpretar até mesmo as interpretações nietzschianas (MARTON, 2000; AZEREDO, 2012) – demover mesmo as que são espúrias – em se tratando do aparato filosófico de Nietzsche. A estilística nietzschiana, digamos assim, sugere outras margens interpretativas, como apontou Müller-Lauter, a indicar a “terceira margem do rio”. Houve, ainda nesse espectro, quem especulasse que os textos de Nietzsche seriam desconexos e sorvidos por um gênio moribundo e confuso.

Almeida (2005) observa que mesmo os intérpretes mais tradicionais de Nietzsche – Walter Kaufmann, Karl Jaspers e Jean Wahl – foram concordes quanto uma possível contradição e ambiguidade nos textos nietzschianos. No entanto, eles reduzem essas possíveis contradições internas denominando-as de “contradições aparentes”. Isto é: a aparente antinomia, mesmo que inconsciente, revela uma unidade filosófica, um todo coerente, um “fio condutor” que liga os textos continuamente. Aludindo a Karl Jaspers (1950), Almeida enfatiza que a autocontradição parecia ser a marca fundamental mesma do pensamento nietzschiano (ALMEIDA, 2005, p. 125).

Para Marton (2012), não existiria tal contradição em Nietzsche. Tampouco se pode dizer que nele encontramos traços de um pensador irracionalista por questionar os fundamentos da razão, ou até imoralista por desmascarar os alicerces

da moral. Ora, as querelas em torno da pergunta pela estilística de Nietzsche levou o pensador francês Jacques Derrida (1930-2004), um dos difusores de Nietzsche na França, a se mobilizar, a ponto de apresentar aos leitores do professor da Basileia o texto intitulado *Estilos de Nietzsche*. Nesta obra, o descreve a partir de um estilo eminentemente desconstrutor: “Eu queria insistir que não vou antecipar nada aqui que não pertença ao espaço liberado nos últimos [26] anos para leituras que abrem uma nova fase em um processo de interpretação desconstrucionista”<sup>2</sup> (DERRIDA, 1981, p. 18).

Conforme referência acima, o pensamento de Nietzsche conteria uma carga eminentemente explosiva. A filosofia de Nietzsche, como fizeram também notar as hermenêuticas de Foucault (1926-1984) e Deleuze (1925-1995), os “pós-estruturalistas”, comportaria espírito demolidor. Cogitou-se inclusive, mediante essa leitura, que Nietzsche acenaria como filósofo *relativista*, pós-modernista, em vista de seu pensamento “desconstrucionista”. No caso de Nietzsche, há um “sistema” em curso em sua filosofia, mas um sistema entendido como “visão de mundo” e cujo propósito seria o de construir pontes para uma nova “cosmologia”, “retomando de alguma forma o pensamento pré-socrático” antigo (MARTON, 2012, p. 31-32). Por conseguinte, não haveria motivos para rotular o filósofo com base nessas hipóteses, ficando de fora de sua abordagem as interpretações relativizadoras.

Havendo mais ídolos que realidades neste mundo (NIETZSCHE, 2008, p. 15), no parecer do próprio Nietzsche, sua tarefa filosófica consistiria na demolição de deuses e na transmutação de todos os valores erigidos culturalmente. Ao retomar os valores cristalizados pela tradição moral ocidental, pôs em xeque as “certezas” e “verdades” do Ocidente. Com sua metralhadora giratória, atacaria a moral, a religião, o conhecimento, a verdade, a filosofia, a democracia, a história, o bem, o mal. Enfim, todos os valores e arquétipos pensados ou imaginados histórica e filosoficamente os denunciaria frontalmente.

Nietzsche vocaliza contestação e resistência a tudo o que se cristaliza, se torna dogmático, e se absolutiza no tempo. Tratando os valores ocidentais como simulacros, haveria de refazer, genealogicamente, a trajetória desses equívocos conceituais, lançando bases para sua refundação. Ainda concernente ao estilo,

---

<sup>2</sup> He querido insistir em que no anticipar é aqui nada que non pertenezca al spacio liberado em el curso de estos dos últimos [26] años por lecturas que abren una fase nova en un proceso de interpretación desconstructora, es decir, afirmativa.

Derrida, na obra referida acima, destaca que Nietzsche fez adesão, num dado momento, pela escritura analógica. A alegoria é uma de suas instrumentações filosóficas mais sutis.

O poeta latino Horácio intuía que o escritor deveria reunir duas habilidades altamente necessárias, mas totalmente paradoxais. O papel do escritor se subsumia em *conciliar o inconciliável*: unir simultaneamente *brevidade* e *clareza*. Parece ser este um dos propósitos das sentenças curtas, das máximas e do aforismo. Dizer numa palavra o que mil não conseguem traduzir: tal é o poder sintetizador do aforisma, que escapa do espírito sistematizante (NIETZSCHE, 2008, p. 115).

O que caracterizaria, efetivamente, o aforisma na filosofia de Nietzsche? Quais suas pretensões? Na história da filosofia, a estilística aforística foi rigorosamente patrulhada e confiscada.

Trata-se de um estilo particularmente atraente: são escritos breves, às vezes são frases fulgurantes, brilhantes, com expressões felizes; contudo eu acho que a filosofia não aceita o aforisma; a filosofia tem uma certa resistência; porque o aforisma é como uma flor cortada, arrancada; ou seja, elimina-se a justificação – o aforisma não se justifica: o aforismo se formula, faz seu efeito, frequentemente é refulgente, excitante... mas a filosofia é essencialmente justificação (MARÍAS, 2000).<sup>3</sup>

Segundo Marías, a filosofia justifica logicamente suas afirmações; ao passo que o aforismo as torna injustificáveis. Para Türccke, o aforisma dá um toque ao pensamento sem contudo aprisioná-lo. O sistema, ao contrário, é a prisão do espírito (TÜRCKE, 2004, p. 48). Isso explica o fato de alguns dos escritos de Nietzsche assumirem a forma de fragmentos literários, tendo como fulcro o aforisma e o poema, como no *Assim falou Zaratustra*, *Gaia Ciência*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Genealogia da moral*, entre outros.

Fazendo alusão a Eugen Fink (1905-1975) e sua obra *A filosofia de Nietzsche*, Marton explicita que a saúde debilitada de Nietzsche, dado a vulnerabilidade de sua constituição física, não permitia que trabalhasse horas a fio, e

<sup>3</sup> “El aforismo es un género particularmente atractivo: son escritos breves, a veces son frases fulgurantes, brillantes, con aciertos de expresión; sin embargo yo creo que la filosofía no acepta el aforismo, la filosofía tiene una resistencia; porque el aforismo consiste como en una flor cortada, arrancada; es decir, está eliminada la justificación - el aforismo no se justifica: el aforismo se formula, hace su efecto, frecuentemente es refulgente, excitante...- pero la filosofía es esencialmente justificación”. Esse trecho é a transcrição da conferência *Los estilos de la Filosofía*, proferida pelo filósofo Julián Marías, realizada em Madri, 2000.

isso levou o filósofo a adotar o estilo aforístico. Esta escolha, inclusive, prejudicou-o na exposição de suas ideias, havendo mais dissimulação do que propriamente um “sistema” filosófico nietzschiano, alegariam outros comentadores.

Para um dos intérpretes contemporâneos mais importantes de Nietzsche, Wolfgang Müller-Lauter (1924-2001), antes de discorrer sobre o estilo aforismático, em *O desafio Nietzsche*, detecta três movimentos de interpretação em Nietzsche, tal como assinalado por outros comentadores. Compreender Nietzsche implica entender uma tripla caracterização em sua filosofia: ele seria “sismógrafo”, uma “fatalidade” ou um “campo de batalha” (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 10-12).

Como “sismógrafo”, tais oscilações nietzschianas permitem-no migrar de um estilo a outro, mas tal tarefa não é tão simples assim. Como “fatalidade”, como no título “Por que sou um destino”, grafado no *Ecce homo*, denota que a filosofia de Nietzsche contém visões projetistas, embora destine-se para o homem do século XIX. E como “campo de batalha”, como Nietzsche mesmo se autodeclarava no *Crepúsculo*: “Não sou um homem, sou dinamite”, tudo leva a crer que sua natureza intempestiva pendeu a dismantelar tudo o que contrariava os ditames da vida.

Como destaca Müller-Lauter (1993), a filosofia nietzschiana viveria de suas tensões imanentes e somente a partir daí é que se pode deduzir uma unidade. Porém, “tal unidade não pode ser encontrada como um último substrato de “verdades” subjacentes a seu pensamento, nem mesmo extraídas de seu texto” (p. 13). Fazendo referência a Walter Kaufmann, Müller-Lauter enfatiza que Nietzsche, em vez de ser um “pensador de sistemas” (*Systemdenker*), é “pensador de problemas” (*Problemdenker*) (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 13). A adoção do aforismo, conforme Müller-Lauter, se dá exatamente em oposição ao sistema totalizante dos modelos filosóficos tradicionais.

Aludindo a Gilles Deleuze, Müller-Lauter demonstra que a recepção deleuziana de Nietzsche o leva a fazer a distinção ou mesmo a oposição entre o pensamento filosófico sistemático e o pensar aforístico. Outros porém, atesta Müller-Lauter, como Karl Löwith, chegaram a falar inclusive que o aforismo, na filosofia de Nietzsche, seria seu próprio “sistema em aforismos”. Por esse modo peculiar, o aforismo exporia o “caráter sistemático” da filosofia nietzschiana (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 13).

Todavia, uma das características de Nietzsche é seu estilo polimórfico. Esse lugar multiforme e problematizante da escritura nietzschiana é atestada também por

Almeida (2005). Ele evidencia, em *Nietzsche e o paradoxo*, que o filósofo se serviu de diversos gêneros para exprimir suas ideias. Para além dos tratados filosóficos formais, foi capaz de cultivar o paradoxo e o equívoco no mais alto grau. Seu(s) estilo(s), ricos em signos e possibilidades, congregam pequenas cenas dialogadas, máximas, poesias, aforismos, autobiografia, parábola, metáfora, drama.

Para Nietzsche, o segredo de sua *arte do estilo* em geral consiste em saber *comunicar* por meio de signos, inclusive pelo andamento ou pelo ritmo desses signos, um estado de ânimo ou uma tensão interna das afecções ou do *pathos* que move e caracteriza o filósofo. Por isso há tanta diversidade e possibilidades de estilos na escrita nietzschiana quantos são os estados e as vicissitudes por que passa o seu espírito (ALMEIDA, 2005, p. 127).

O estilo adotado pela filosofia tradicional, desde sua gênese, consistiu na concatenação lógica das ideias e na fundamentação do raciocínio lógico-dedutivo. E essa estilística desde Sócrates a Schopenhauer tem sido o *modus operandi* dos sistemas filosóficos. Nietzsche sugestiona outro modo de produzir filosofia. Fugindo aos moldes dos enciclopedistas, Diderot, Voltaire, Montesquieu, encontra respaldo em Pascal, Montaigne, Chamfort e La Rochefoucauld, exímios nas máximas e pensamentos aforísticos. Sua filosofia se apoia, com frequência, como se disse, no fragmento e no aforismo.

A esse respeito, Marton é enfática: “não é porque escreve por fragmentos que sua obra é necessariamente fragmentária” (MARTON, 2004, p. 14). Podemos, portanto, situar a escritura aforística como portadora de significação. Assim sendo, “a ausência de continuidade lógica não quer dizer ausência de sentido” (ALMEIDA, 2005, p. 73). No que concerne à herança intelectual que Nietzsche deixou para o pensamento ocidental e as apropriações que ele fez e o uso que dele fizeram, se constitui numa tarefa difícilíssima: situar seu pensamento e sua filosofia têm sido objetos de estudos e reflexões ainda hoje.

Devido ao fato de fugir a uma classificação esquemática, e por ser considerado antissistemático e antidogmático, “dividir os escritos de Nietzsche em compartimentos estanques”, ainda que por imposição e exigência da metodologia, “implicaria fazer recortes arbitrários na obra e tentar aprisionar seu pensamento em camisas de força completamente exteriores a ele” (MARTON, 2012, p. 28).

Mesmo que adotemos certa periodização do pensamento de Nietzsche, no percurso desta pesquisa, entendamo-la mais como parâmetro de avaliação acerca

da “evolução” e “inflexão” conceitual que sofreu sua filosofia do que propriamente uma demarcação *stricto sensu* dos marcos de sua elaboração. O pensamento filosófico, divergente de outros saberes, não obedece a um plano retilineamente determinado: sofre digressão e progressão, continuidades e descontinuidades, fraturas e reformulações. Situaremos, assim, o pensamento do autor apenas quando isso for necessário.

#### 1.4. A des(construção) da linguagem

Se o cristianismo foi capaz de cindir a história em duas etapas distintas, o mesmo podemos atribuir à filosofia de Nietzsche. Dado sua envergadura e relevância, a filosofia pode muito bem ser classificada num antes e num depois de Nietzsche. A filosofia anterior a ele era fixista, metafísica, espiritualizada. A filosofia pós-nietzschiana é antissistemática, aforística, desenfeitada. Dirigindo-se aos pensadores que se valeram de sistemas filosóficos e princípios de pensamento convencionais, Nietzsche arrematou no *Crepúsculo dos ídolos*: “Desconfio de todas as pessoas com sistemas e as evito. A vontade de sistema é uma falta de lealdade” (NIETZSCHE, 2008, p. 21).

Nietzsche se constitui, portanto, em um divisor de águas da filosofia, como assinalou o filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969). Ele promove uma quebra e ruptura com a tradição. Mais que filósofo, era prosador e poeta. Uma coisa e outra ao mesmo tempo. Desconstrutor de Sócrates e um trovador de Zarathustra: “Nietzsche parece poeta, porque sua filosofia se dirige não só ao intelecto, mas a todo nosso ser” (CARPEAUX, 2016, p.73). Como sugere o prefaciador do *Ecce homo*: se antes predominava “o conhece-te a ti mesmo” socrático, que perdurou até Hegel, com o qual alcançou o ápice -, depois dele a filosofia se caracteriza por um profundo desengano em relação à racionalidade, pela dissolução de todos os elos e pela queda de todas as autoridades” (NIETZSCHE, 2012, p.7).

Em que pese a linguagem, Nietzsche tinha ciência de seu poder encantatório. Foi crítico ferrenho das sutilezas e artimanhas linguísticas. Ela não só fornece uma dimensão da realidade, quer generalizada ou pormenorizada da vida: ela mesma é capaz de falsificar o mundo e inverter o real, como arbitrariamente usada na seiva

da metafísica. A “linguagem-razão” é, para Nietzsche, “uma velha senhora mentirosa” [GD/CI, A “razão” na filosofia, § 5]. Nesse mesmo contexto, o filósofo estaria convencido de que a linguagem nos enganaria ao tomamos a palavra ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 75).

As peregrinações ensaísticas de Nietzsche indicam a falência da linguagem, sobretudo da metafísica<sup>4</sup> da linguagem, isto é, da “razão”, que aspira um mundo suprarreal: “Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática” (NIETZSCHE, 2008, p. 39)<sup>5</sup>. Decorre que a linguagem precisa ser depurada, numa palavra historicizada, genealogicamente interpretada. Ela comporta cenários de nossos antepassados e relatos que experienciamos na concretude da existência. A palavra não é somente emaranhado de letras. É pergaminho sobre o qual as vivências humanas são catalogadas e sobre o qual pulsam interpretações.

De acordo com Marton (2000), foi o filósofo Foucault, em *As Palavras e as coisas*, que conectou o pensamento de Nietzsche a uma crítica e reforma radical sobre a linguagem. Ainda segundo a autora, em seu legado filológico-filosófico, Nietzsche “partiria sempre da pergunta por quem interpretou. Ele não se empenharia em tratar dos significados nem se preocuparia em falar do mundo, mas se dedicaria a interpretar interpretações” (MARTON, 2000, p. 23).

No caso do cristianismo, quem criou historicamente as ideias concernentes a Deus, salvação, paraíso, alma, dentre outras? Seguindo genealogicamente a ordem do discurso, na pergunta crucial quem interpretou? – Nietzsche assinalaria que fora Paulo, o apóstolo dos gentios, que encravou a verdade e a falsidade daqueles

<sup>4</sup> Propriamente dito, não é a linguagem da metafísica, em especial, a razão e suas categorias, o alvo primordial da crítica de Nietzsche. Mas a “relação metafísica que o homem estabeleceu com a linguagem, mesmo antes do surgimento destas categorias”. Isto é: em seu conjunto, foi arquitetada, a começar por Sócrates, tendo em vista a vontade de produzir “duração” a tudo aquilo que é metamórfico, transformável, múltiplo, como supõe o dinamismo da vida e da natureza. In: Mosé, “Nietzsche e a grande política da linguagem, 2018, p. 51.

<sup>5</sup> Fica claro nesta afirmação que Deus não subsiste em si e por si mesmo. Trata-se de mera palavra, uma ideia, um discurso dogmaticamente inventado, uma verbosidade religiosa, uma construção linguística, sem nenhuma conexão com a verdade e desprovido de qualquer referência ao real. A coisa em si pode até existir, alertava o criticismo kantiano, mas caso possa existir, não temos sequer condições epistemológicas para conhecê-la, justamente porque a coisa não se mostra, não se dá a conhecer, não diz respeito ao plano da efetividade, posto que se funda numa interpretação conceitual e numa ideia abstrata.

conceitos, fundando uma ordem moral e nova forma de pensar, sublinhada por conflitos internos, fraqueza interior, sacrifício expiatório, culpa, ressentimentos, apequenamento existencial.

Por mais paradoxal que isto signifique, Nietzsche usa a linguagem contra seu aparato conceitual; emprega a racionalidade contra os abusos da própria razão. Prevaleceu-se da filosofia para combater seus excessos atávicos. Elaborou outra espécie de moralidade para fazer frente a moral judaico-cristã. Por se tratar de grande filósofo e escritor em língua alemã, sua densa formação filológica em Pforta permitiu-lhe encarar o fenômeno moral do cristianismo por meio da linguagem, a ponto de compreender que ele foi instrumentalizado para balizar não só as crenças do cristão. O cristianismo induz a uma determinada concepção de vida, aduzida mediante uma certa interpretação negativa da realidade do mundo.

Como discurso normativo, se sobrepôs a outros esquemas narrativos, como o filosófico, afirmando-se como única interpretação válida e linguagem superior às demais. Nietzsche tinha ciência de que a linguagem foi canalizada para tiranização do corpo. Durante milênios tal empreendimento obteve êxito. E fez lograr a fuga “momentânea” da existência. Ao longo do tempo, o corpo tornou-se palavra mal-*dita*, etimologicamente nefanda. Pelo recurso arbitrário linguístico o corpo foi obliquamente interpretado, soterrado ao plano do esquecimento. Pela palavra, também, o corpo pode ressurgir e ser redimensionado.

No ácido da vida, os sofismas religiosos e platônicos, assim como suas platitudes, carecem da nervura do real. Na dimensão concreta da existência, as formas divinas e idealizadas se asfixiam por excesso de fundamento. Compele ao filósofo Nietzsche a desfundamentação. Afinal, quantas sandices regidas por uma base ideal? Quantos corpos incinerados em virtude das plataformas modais? Quantos corpos diluídos, ressecados, desossados, aniquilados por códigos linguísticos e motes espirituais?

A sanha contra o corpo se reinscreveu no tempo sob diversos mantos linguísticos e nomeações. Mas nenhum projeto foi mais audacioso do que aquele que profanou o corpo se apropriando dele mesmo e subjugando-o a conceitos e definições. Para isso, a metafísica, a teologia e seus usos e abusos da linguagem. A ideia não só incorpora no corpo seus valores. Ela o modifica e o redesenha, marcando-o com novas cicatrizes. E também o aniquila se assim o desejar as estruturas de poder.



Assim se assenta, com efeito, a cultura de sublimação do corpo no Ocidente. Olhar para si mesmo, para os componentes múltiplos e potentes da corporalidade, pode representar um grande perigo para a sociedade. Por isso o olhar deve ser canalizado para fora do corpo: para os ritos, para a ascese, para expiação carnal, para o entretenimento, para uma infinidade de ídolos, dentre os quais, o consumismo e o trabalho, que subjagam, enfraquecem e alienam a potência corporal.

De certo modo, o processo cultural remove cirurgicamente do corpo sua própria língua, sendo deslocada sob a forma de objeto. Coisificado, o corpo foi escamoteado milenarmente, de modo a irreconhecer sua imagem e sua ligação parental natural. Tornou-se num corpo *Outsider*. Assim, o corpo não conseguiria mais enxergar-se a si mesmo e ouvir sua voz. Fora condenado pelos deuses da linguagem a reverberar ruídos estranhos, como o personagem mítico Eco, aquele narrado por Ovídio nas *Metamorfoses*, sentenciado a perder sua fala, dado o caráter afásico da sentença divina.

O corpo estava fadado a não ter palavra própria, apenas reproduzir as vozes, os ecos dos outros. Ecofônico, desde suas raízes mais primitivas, a fala do corpo revestiu-se de afonia, de cacofonia, unido de uma natureza afásica. Mas como calar eternamente a voz tonitruante e polifônica de Dionísio? Como cerrar-lhe os ouvidos? Como devolver-lhe voz se elas clamam insistentemente por outras vias? Como o corpo tornar-se-ia novamente protagonista de si e desatar-se-ia desses nós linguísticos e metafísicos afásicos?

O logocentrismo que abominou o corpo pode também reavivá-lo. Corpo, vem para fora! Nietzsche, efetivamente, o ressuscitaria em sua elaboração filosófica, mas fugindo dos moldes filosóficos tradicionais. Por certo Zarathustra encarregou-se deste oneroso ofício, qual seja, o de instrumentalizar a linguagem – e sua babelização linguística, que implica num movimento contínuo de confusão, dispersão e retradução de uma ideia ou conceito – para fazer ouvir a voz constitutiva e orgânica da própria corporalidade, tal como esquadrinhou o filósofo no Discurso acerca dos *Desprezadores do corpo*.

Com esse remanejo linguístico-filosófico-filológico, o filósofo almejou “inaugurar uma nova hermenêutica”, na intenção de “interpretar interpretações”. Eis, portanto, o núcleo mais ambicioso de seu projeto *antibabélico* em que reside, fundamentalmente, a inovação filosófica nietzschiana.

Ao fazê-lo, o filósofo Nietzsche concedeu voz ao gemido emudecido do corpo, amordaçado por tantas representações e linguagens. Essa atitude filosófica, por sua natureza audaciosa, não representa que sua compreensão acerca do corpo seria única e privilegiada; mas fará ver, à extensão de sua elaboração, em diversas passagens e obras, que, para além das hermenêuticas dominantes-tradicionais, haveria outras versões, como a sua, que capturam outras nuances da realidade corporal e que poriam sob suspeita as semânticas antigas e suas discrepantes assimilações.

## 2 GENEALOGIA DO CORPO

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. O corpo é uma realidade biopolítica.

(FOUCAULT, 1979, p. 80.)

São essas vozes sincrônicas e diacrônicas sobre o corpo que pretendemos escutá-las a partir de agora.

À primeira vista, tudo o que se apresenta a nós manifesta-se como fenômeno ordeiro, pacífico e resultado de forças titânicas e cósmicas. Aos poucos, essa postura passiva e naturalizante vai se esfacelando e transformando-se em olhar caleidoscópico, mais amplificado sobre a realidade. Somente a partir de exame minucioso e crítico, próprio da reflexão teórico-filosófica, é possível compreender que no corpo foi (in)corporada uma gama diversificada de representações. Tudo que encerra problematidade, a exemplo do corpóreo, requer afastamento, novo balizamento e revisão conceitual.

Nada é da ordem natural ou supranatural no que concerne à ideia de homem e seus atributos, não raro, subsumido como ser cultural. Tudo que permeia e engendra nossa complexa existência somática e psicológica derivam de mecanismos ideológicos, políticos, educacionais e sociais, esses que foram canonizados, normatizados e indexados aos processos e práticas de socialização.

O corpo, em uma germinal tentativa de apreensão, à maneira nietzschiana, congrega manifestações múltiplas, constituindo-se pluriformemente; sendo tudo o que possui consistência material-fisiológica e intelectual-psicológica. Encerra “unidade” e multiplicidade. Mas tal unidade difere do Eu-pensante do psicofisismo cartesiano e do tribunal racional como no kantismo, em que a consciência/entendimento ocupa lugar preponderante. O corpo em Nietzsche, como veremos no capítulo seguinte, é uma “inteligência viva”, em movimento, dinâmico, muito “mais complexo do que a razão”. É assim que iremos concebê-lo no contexto desta reflexão: tomar o corpo como elemento catalisador da reflexão filosófica, embora haja muitos outros modos de designá-lo.

O corpo, tal como capitulado na história das ideias filosóficas, é o cais de onde este trabalho de pesquisa pretende partir. Seguindo o lastro assinalado por este percurso, não somos apenas um corpo dentre tantos outros corpos materiais, como postulado pelo mecanicismo de Descartes nas *Meditações metafísicas*. Na via oposta, não somos somente quintessência espiritual galvanizada pela mentalidade judaico-cristã. E muito menos à mera redução a um corpo-experimento, como na tradição anatomista e cientificista modernas.

Ao lado dessas elaborações, uma multiplicidade de imagens mutantes foi esculpida e agregada ao temário do corpo no vasto horizonte que recobre o pensamento filosófico ocidental. Ambientado em diversificados cenários filosóficos, o corpo, em todos os tempos e lugares, foi submetido a um processo intenso e maciço de interpretação, dominação e controle. Todas as imagens construídas em torno dele e sobre ele, sem exceção, apontam para imagéticas díspares e, ao mesmo tempo, numa dada epocalidade, focalizam o olhar em torno de um tipo ideal de *corporalidade*. O corpo paradigmático, se o nomearmos assim, torna-se emblemático e será espriado em diversos espaços sociais e periodizações, a começar pelos gregos. Tantas visões diferentes sobre o corpo o tornam objeto complexo e atemporal. Para além do corpo biológico, há outras nuances e dimensões intrincadas, propaladas pelas tradições metafísicas e religiosas.

Pretendemos refletir, portanto, neste capítulo, sobre as convergentes e divergentes narrativas de apreensão da corporalidade, como de início afirmamos. Como todo recorte é arbitrário, uma plêiade de autores e contextos filosóficos específicos ficaram de fora desse extenso arco investigativo. Isso porque desvirtuariam o propósito desse tópico, qual seja, o de sumarizar as tendências filosóficas majoritárias e hegemônicas sobre o corpo, embora outras concepções sejam igualmente relevantes.

Como determinar o ser do corpo? Como não promover atentado contra a corporeidade sem esquartejamentos e cisões? Como efetivamente nomeá-lo sem incorrer em determinismos e espiritualizações? Como relacionar-se com o corpo sem que represente um ente estranho a nós? A propósito da fenomenologia em que se afirma: “Eu sou meu corpo”, como no ensaio do filósofo Jean-Marie Brohm, *Filosofias do corpo: qual corpo?* “Se meu corpo é inteiramente outro, a partir das intervenções da ciência e dos implantes e transplantes, a relação de ser no corpo é

transformada em relação de propriedade: tenho um corpo, não sou mais um corpo” (NOVAES, 2003, p. 14).

Até quando é possível a validade dessa afirmação? O que significa ter um corpo, mas não ser mais um corpo? Ora, nosso corpo objetivo, finito e mortal foi clivado e moldado por inúmeros processos de intervenção e subjetivação, tal como veremos nos desdobramentos dessas filosofias (genealogias)<sup>6</sup>. As intervenções conceituais, nessa categorização, seriam mais eficazes e ultrapassariam as meras modificações estético-corporais. Enquanto uma desliza a navalha sobre a carne e a remodela anatomicamente, a outra realiza cirurgia mais visceral. As ideias agem sub-repticiamente alterando o ser do corpo drasticamente: não só o corpo biológico, sobretudo o simbólico, é totalmente transformável e passível de resignificação.

Nessa incursão sobre o corpo e sua relação nem sempre explícita com a educação não há pretensão de realizar exame minucioso e exaustivo sobre a metafísica do corpo e de suas representações lógico-conceituais. Apenas fornecer chave hermenêutica, ainda que circunscrita e limitada, das principais constelações filosófico-literárias e alguns de seus expoentes que imprimiram no corpo suas digitais. Em seguida, recorreremos à analítica nietzschiana sobre o corpo ao propugnar sua reconceituação e reavaliação.

Na segunda metade do século XIX, Nietzsche propõe uma viragem conceitual e epistemológica sobre o corpo, devolvendo a ele o que temporal e filosoficamente fora-lhe sequestrado: sua corporeidade. O homem vivo, de sensações e de afeto, de carne e osso, o corpo terreno, é essa “re-carnificação” que Nietzsche re-incorpora à sua filosofia, ao propor o *amor fati* ao corpo e à sua dimensão fisiológico-natural.

---

<sup>6</sup> Genealogia era um dos procedimentos investigativos usado pelo filósofo alemão F. Nietzsche (1844–1900). O modelo genealógico, segundo Sanches Junior (2012, p. 14), “compreende a história como descontínua: ela teria algo de errante, com trechos em que as pegadas foram apagadas e a jornada reiniciada incessantemente noutras direções. A genealogia não fala em acúmulo de experiências, mas em reescrita de acontecimentos; se ela, às vezes, fala em termos de sucessão, não quer significar, com isso, desdobramentos horizontais na superfície plana do tempo, mas, bem diferente disso [...]”. Não obstante, não se pode confundir, como comumente se faz, genealogia com historiografia. O século XIX viveu a euforia da historiografia. Na contramão dos fatos, com seu olhar perspectivo, Nietzsche ressalva num fragmento de 1887: “Não há fatos, apenas interpretação”. Ele criticava o historicismo positivista de Ranke, baseado na coletânea dos fatos, como se os fatos em si e por si, falassem com fidedignidade a respeito dos objetos observáveis. O objeto não fala por si. Não se vive sob o império dos fatos. Todo fato é fato interpretado pela lente subjetiva do observador. Sujeito, portanto, a avaliações. Logo, o fato em si, o purismo factual, não existe. O que existe são interpretações, emanadas de suas diversificadas fontes. Aquilo tomado como verdade hoje pode não sê-lo amanhã.

Ainda, ao “idealizar” o corpo como conglomerado de “impulsos” e como “vontade de potência”, como verificar-se-á no terceiro capítulo, o corpo, em Nietzsche, receberá novo regime de imagens, uma nova interpretação, uma nova amostragem, em relação às lógicas corporais que impingiram martírio ao corpo tanto quanto desprezo, antagonismo e aniquilação.

Portanto, é mister ler o corpo a contrapelo como o fez o perspectivismo nietzschiano, a fim de ouvir as vozes reticentes do corpo, dado o caráter afásico proveniente de muitos silenciamentos e ocultações. A linguagem não se restringe à palavra oralizada e à textualidade apenas. Há outros dialetos e formas enunciativas, como as corporais, que clamam sem dizer coisa alguma. O corpo todo fala. Silenciosamente, emite códigos, gestos e sonoplastias não-verbais. Ouçamos, ademais, suas elocuições.

## 2.1 O corpo na poesia grega

Começemos, pois, pelos gregos, base epistemológica sobre a qual pensamos e matricial de nossa civilização. Para entender o que representou o corpo na filosofia, sobretudo na filosofia de Nietzsche, é necessário retroagir a outro domínio, reconectá-lo à tradição da mitologia. O que advém, em filosofia, ilumina a discussão que virá depois. A análise de um objeto reclama sua anterioridade. O filósofo não começa do nada, segundo o hermeneuta filosófico Paul Ricoeur (1913-2005). Em *O único e o singular*, menciona que o filósofo nem mesmo começa com a filosofia. A filosofia, nas origens, começa a partir da poesia. Como assinalavam os gregos, nada deriva do nada. Do caos é que surge o cosmos e não vice-versa.

Do mesmo modo que a filosofia é representada pelos filósofos; a poesia é mediada pelos poetas. A discussão primordial a respeito do corpo localiza-se, em princípio, na poesia arcaica. Por meio de representações não conceituais, a arte poética assume o leme explicativo dos dilemas pusilânimes que afligem o coração das sociedades antigas (REALE; ANTISERI, 1990).

Os gregos não são exceção à regra. O poeta (*aedo*) é plasmador de valores culturais daquele modelo arquetípico de sociedade. O *aedo*, ao beber da fonte das *Musas* inspiradoras, é colocado no mesmo patamar do adivinho. Vale destacar que

no diálogo *Íon*, *Sobre a poesia*, Platão mostrará aversão a esse modelo de inspiração poética. A estética platônica combaterá, renitentemente, a teoria do *poeta possesso*. Ora, se o poeta fala num estado de transe, sob influência catártica das musas inspiradoras, a legitimidade de sua fala não pode ser questionada nem modificada em hipótese alguma, já que ele fala em nome dos deuses, haurido de poderes adivinhatórios.

A poesia, segundo o esquema platônico, conteria mais elementos divinos que humanos, e isto colocaria em xeque o gênero literário da poesia, em razão de ser a representação da representação. Por isso, no Livro X, de *A República*, Platão deixará de fora os poetas de sua cidade ideal, na qual só cabem os filósofos, o rei-filósofo e os guerreiros. Fora dessa mediação platônica, mas ainda nela circunscrita, compreende-se a literatura e a poesia arcaica como fenômenos sociais e não psíquicos, portanto, não oriundas de mimesis e hierofanias divinas. A deslegitimação da poesia pela filosofia parte germinalmente desses pressupostos platônicos. A racionalidade socrático-platônica ateará fogo na pira do conhecimento do Panteão, ao negar o caráter educativo proveniente da mitopoesia homérica.

No contexto dessa mentalidade, porém, o poeta fala a partir da autoridade revelatória divina. Para isso, “confecciona” todo um arcabouço legionado por seres imaginários, deuses, heróis e semideuses. Seu ofício consiste em explicitar e dar significação à realidade sócio-histórica de seu tempo, seja pela via da oralidade, seja pelo da textualidade, com o advento da escrita. No caso dos gregos, em particular, o poeta arcaico empresta sentido (*télos*) aos habitantes das comunidades primitivas rurais.

Antes mesmo de os filósofos, os poetas detinham a palavra final em matéria de vida, morte e de tudo que perfazia a inextrincável existência humana. Admitiam, segundo seus esquemas explicativos, de contornos mágico-religiosos, que a natureza era dirigida por potestades divinas e cósmicas. As divindades se introjetavam nas relações humanas e interferiam diretamente no destino individual e coletivo da sociedade.

Segundo Homero e Hesíodo, pode-se dizer que tudo é divino porque tudo acontece e é explicado em função da ação dos deuses. Os fenômenos naturais ocorrem por ação de Nume; os raios e relâmpagos partem de Zeus no alto do Olimpo; as ondas do mar originam-se do tridente de Poseidon; o sol é conduzido pelo carro dourado de Apolo, etc. Da mesma forma a vida social dos homens, a sorte das cidades, das guerras, da paz são

relacionadas aos deuses. Esses são forças naturais personificadas em formas humanas e idealizadas (ZILLES, 1996, p. 24).

A deificação da realidade – ancorada nos deuses olímpicos – era aporte que possibilitava abrigo existencial no mundo primitivo. Nesse aspecto, podemos definir a mitologia como conjunto de fabricações “ficcionalis” carregadas de sentido; não só detentora de simbolismo, mas com dotação de “realidade”. Nesse contexto extraordinário, de fundo agropastoril, o real nem sempre é tangível, segundo a representação das cosmogonias antigas, como se vê na *Teogonia* de Hesíodo. A realidade mundana foi forjada pelos deuses, com os deuses e para os deuses.

No que concerne ao problema hermenêutico desse tipo de linguagem, Ricoeur aponta que os textos poéticos têm certamente um lugar preponderante na tradição literária do Ocidente, um lugar real entre os textos, porque são os textos que produzem sentido (RICOUER, 2002, p. 54-55). Campbell (1990), em *O poder do mito*, caracteriza a narrativa mítica “como pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”. Propõe, inclusive, a reformulação dessa concepção: ao invés de encarar o mito como busca de sentido, tenta se apropriar dele como “experiência de sentido”.

Vernant, por seu turno, em *Mito e pensamento entre os gregos* (1988), sustenta que o mito não só visava a presentificação do invisível, mas refletia os diversos estados mentais pelos quais atravessou a civilização grega. Para atingi-la, o pesquisador deve aceder à análise estruturalista dos textos homéricos. O processo de deciframento dos esquemas míticos passaria pelo estruturalismo bem como pela abordagem histórico-social daquelas comunidades, como pretendia Goldschmidt.

O mito opera, entre os autores supramencionados, como chave que fornecia segurança psicológica aos indivíduos. Na plasticidade literária que lhes era peculiar, os mitos transpareciam as características psicológicas desses grupos em que a ontologia mimetiza o suprassensível e este, paralelamente, encarnava-se na tessitura conjuntural. Afinal, no *mundo da vida* (termo habermasiano) que sentido haveria em uma experiência destituída de sentido? Ocorreria a nadificação da significação, teríamos uma experimentação desencarnada, vazia, ambígua, acarretando possível malogro ao aparato existencial e cognitivo.

Nesse quadro, o homem arcaico embarcava numa dupla viagem psicocognitiva. O homem interior em busca de sua exteriorização e a exterioridade se



apresentava como fator de modelagem e visibilidade da interioridade (imaginário) coletiva. Esse encontro imaginativo do sujeito com o objeto, na era clássica da filosofia, ao contrário, redundará em sua dissolução. A interioridade da razão colidirá com a exteriorização dos deuses do Olimpo. Logo, não haveria mais fúrias titânicas nem determinismos a girar a roda da fortuna dos seres humanos. O enaltecimento da razão pela filosofia representou, ao mesmo tempo, o aniquilamento do mito.

Entretanto, na formação iniciática do homem grego essas estruturas endógenas e exógenas ao pensamento, originadoras de produtos mentais, aparecem nos relatos míticos como funções norteadoras de elaboração psicológica do imaginário antigo. Nesse sentido, os poetas exerceram papel crucial, pois auxiliavam na preparação ética, espiritual, psicológica e cívica dos cidadãos, antes da consolidação das *polis*. Com isso, lhes foi dado, taumaturgicamente, o poder de influir sobre a realidade e governar sobre a vida das pessoas, em maior ou menor proporção.

Isso se mostra claramente nos enredos dos poemas de Homero e de Hesíodo, respectivamente, relatos inaugurais e antecessores ao nascimento da filosofia. Na Grécia arcaica, Homero e Hesíodo podem ser classificados como os primeiros educadores da *Paideia*<sup>7</sup> antiga. Os poetas (e suas comunidades) instituem formas orais (e literárias, posteriormente) que capturam a luz que atravessa a vida humana e tudo ao redor. A memória coletiva lhes serve de pano de fundo (*sitz in leben*) para fixar seus registros memorialísticos nos territórios da existência.

O texto poético é, certamente, espelhamento de certa mentalidade civilizacional. Nesse particular, há relação intrínseca entre o poeta e os outros, que são os membros de suas próprias comunidades rurais. Seus dilemas agônicos também o são de seus concidadãos.

À medida que seus relatos afetam a realidade vivencial dos demais, os poetas também sofrem afetação dos dilemas comunitários<sup>8</sup>. Para aquilatar a influência do mito sobre os gregos, e a relação que estabelecem com o corpo, nesse patamar de

---

<sup>7</sup> A *Paideia* era um “tipo-ideal” de formação entre os gregos, numa concepção amplificada e não redutora, apontava para o termo cultura civilizacional, como salienta Werner. Traços germinais desse modelo educativo se pode ver em Homero. Na fase clássica, quando os mais novos perguntavam aos anciãos o que viria ser a Grécia, respondiam: “Leia Homero!” O *corpus* homérico, portanto, é o divisor e bastião dessa culturalidade no âmbito dessas tradições.

<sup>8</sup> Lembremo-nos de Troia, das invasões estrangeiras e dos conflitos civis entre as *pólis* gregas. E como esse pano-de-fundo histórico, ambivalente e hostil rege, por assim dizer, os enredos homéricos, impregnados de uma visão e teleológica religiosas.

reflexão, tomemos como ponto de referência o pensamento poemático de Homero,<sup>9</sup> no contexto do período arcaico, nos séculos VII e VI a. C.

## 2.2 Homero e o corpo paradigmático

A primeira formulação de que se tem notícia sobre educação e corpo, no Ocidente, pode ser vislumbrada na *Ilíada* de Homero. Os poemas homéricos são, desde o arcaísmo, o começo da *Paideia* (Παιδεία) grega. Eles conferem traços singulares na formação ateniense, e muito embora essas formas educativas não estejam totalmente delineadas, como se verá no período clássico, certamente alguns aspectos mais decisivos já repercutem nesse período.

Na *Ilíada*, encontramos a base matricial sobre a qual se estrutura a noção de educação na cultura dos gregos. Tal educação previa, antes de tudo, um estatuto espiritual voltado para a ideia de *omnilateralidade* (em latim, integral, completo) dirigida à formação integral das classes sociais dominantes<sup>10</sup>. Essa percepção de homem omnilateral na mentalidade grega aparece, originariamente, no Canto IX, da *Ilíada*. Nesses versos homéricos, decodificados como interpolação tardia, o *aedo* (e o *rapsodo*) canta e faz elogio à lendária *Guerra de Troia*<sup>11</sup>.

O enredo poemático retrata os gregos que estão perdendo a batalha, e as hordas militares lideradas por Aquiles, no Canto IX, batem em retirada. Fênix,

<sup>9</sup> Referimo-nos não ao “Homero-histórico”, cuja historicidade é duvidosa pela crítica textual e historiografia modernas, mas um núcleo narrativo vinculado à tradição oral da poesia grega arcaica, que perpassou vários ciclos geracionais. Mais tarde, com advento da escrita, os relatos orais foram memorializados nos pergaminhos. O nascimento da memória, dirá Platão no *Fedro*, redundaria na morte da memória, com a fixação do texto escrito. A escrita, como memória, é *phármakon*: é remédio anestésico, mas, também, pode envenenar.

<sup>10</sup> Por mais que a ideia de formação entre os gregos esteja associada ao conceito de *Paideia* (Παιδεία), tão bem abordado e alargado este conceito por Werner Jaeger (1989); optamos pela categoria *omnilateral*, por entender que a proposta da *Paideia* grega ainda aglutina historicamente as propostas ideológicas das tendências burguesas de educação integral. Abarca somente certos grupos sociais, deixando de fora outras camadas. No tocante a isso, remeto o leitor para o trabalho de Paulo Aparecido Silva (2015) que disserta sobre esse tipo de relação.

<sup>11</sup> A *Ilíada* é uma poesia guerreira que narra o último ano do cerco bélico de Troia pelo gregos (cidades-estados) que perdurou dez anos. Tratou-se de uma guerra ficcional, entre deuses e homens, não havendo indícios que tenha realmente ocorrido. A disputa teria começado quando o príncipe Páris, filho do rei troiano Príamo e irmão do herói Heitor, sequestrou a espartana Helena, esposa de Menelau e filha de Zeus e Leda, por quem teve paixão súbita. Menelau, rei de Micenas, pede que Agamênon, seu irmão, conflague a guerra contra Troia. Ele reuniu os aqueus e gregos oriundos de diversas regiões das cidades-estados. Foi a maior tropa militar e de heróis, dentre os quais Aquiles, um semideus, vista até hoje no imaginário folclórico grego. Ao final, Troia é invadida e incendiada.

preceptor de Aquiles, é convocado por Agamenon, rei de Micenas e líder das tropas gregas, a dissuadi-lo a lutar no campo de batalha. Aquiles embainha a espada e exila-se em sua tenda, dada a animosidade entre ele e Agamenon, por causa de Criseida, tomada como espólio de guerra.

Para convencê-lo a lutar, Fênix remonta, em suas reminiscências, a duas qualidades educativas do homem antigo que não deveriam jamais faltar: a *arte do fazer* e a *arte do dizer* (MANACORDA, 2010, p. 59). Aquela versava sobre matéria da guerra, ao passo que esta, à política, à retórica, à arte de cotejar bem o *logos*, palavra discursiva e racional que gera persuasão, adesão e poder. Homero associa o falar ao agir, em sua narrativa *paidagógica*. O projeto educacional homérico congrega esses dois modelos formativos igualmente importantes e que plasmam a identidade do que viria ser o cidadão da Hélade.

A conjugação desses dois elementos fora concebida como essencial para a constituição/formação do *homem omnilateral* na Paidéia antiga. Toda educação, em Homero, concentrava-se no saber fazer (mediante o trabalho/guerra) e no futuro exercício do poder (arte do falar/retórica) regulado por normas e leis juridicamente estabelecidas. Com respeito à proposta de omnilateralidade, fundada no saber-fazer, o homem completo é o que possui o “corpo perfeito”. Eis porque o corpo de Aquiles é paradigmático. Embora o fazer, em Homero, não seja propriamente o trabalho, mas a guerra, dependia, portanto, de um corpo bem aparelhado para a execução de tarefas militares.

Nesse modelo perpetrado por Homero, os filhos das classes dominantes eram levados à escola para serem guerreiros quando jovens e governantes na velhice, conseqüentemente. Essas duas artes estrategicamente elaboradas, uma vez combinadas, fundem, por assim dizer, o protótipo do *homem completo*. A concepção homérica de educação trata, no fundo, é da supervalorização da dimensão unitária da materialidade do corpo e da subjetividade da alma, que, séculos mais tarde, serão duramente solapadas no interior da própria civilização ocidental.

Na visão de homem omnilateral homérica, não se pode separar o corpo da alma. Quer dizer: materialidade e subjetividade, corpo e mente, matéria e espírito são uma e mesma coisa. Categorização do humano que o *platonismo*, o *cristianismo*, o *idealismo*, o *solipsismo* e *cientificismos* modernos haveriam de separar e antagonizar, cada qual a seu modo. A questão problemática no campo da educação homérica é o fato de ter sido pensada tão somente para as elites

(aristocracia). Não se pode esquecer, contudo, do valioso papel reflexivo que ela exerce sobre nós, em nosso tempo em especial, merecendo sofrer outros desdobramentos políticos, sociais, filosóficos e educacionais.

Homero, segundo Diogo (2015), ao pensar sobre o corpo, antes mesmo da filosofia clássica, também fará a evocação de uma concepção triádica: *o corpo dos deuses*, *o corpo dos heróis* (semideuses) e *o corpo dos homens mortais*. Mas essa “tripartição” de corpos é usada apenas para efeitos categoriais e didáticos. Nenhuma delas indica fratura, desagregação. Nas análises de Diogo (2015) essas três figuras corpóreas demonstram, na *Ilíada*, a estima elevada que Homero possuía pelo corpo humano. Dessa trilogia corporalística, podemos inferir que os corpos dos deuses e dos semideuses sofrerão, com isso, uma antropomorfização nos relatos epopeicos e nos fragmentos agonísticos, como na *Teogonia*, de Hesíodo.

Na cosmovisão de Homero, os deuses, mesmo detentores de uma *onto-teologia*, se assemelham dramaticamente com o gênero humano. Enquanto na teológica judaico-cristã o humano é resíduo virtual da *imago Dei*, no pensamento arcaico grego, bem ao contrário, Homero e Hesíodo consagram os deuses do Olimpo com características marcadamente antropológicas. Não só traços antropomórficos serão conferidos a eles, mas também antropopáticos. Os deuses compartilham das mesmas paixões e afecções humanas (*pathos*); razão por que amam, odeiam, sentem inveja e são vingativos, à semelhança do gênero humano.

Na mesma linha de convergência tenciona o aforismo 114 de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche reconhece que “os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem a si mesmos como servos abaixo dos deuses, como faziam os judeus”. Viam apenas a imagem no espelho, “o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua casta, um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser” (NIETZSCHE, 2000, p. 94), tal era o sentimento de aparentados que nutriam pelos deuses do Panteão.

No prisma de Jaeger (1989, p. 33), “a *Ilíada* contém ideias muito mais naturalistas”, de contornos antropológicos, que se pode dimensionar. Em face disso, não é estranha a admiração contemplativa que Homero revela por um dos corpos que julga modelar, como já nos referimos, o de Aquiles. O corpo do herói, do guerreiro, do semideus contém elementos de exemplaridade ao qual se deve mimetizar.

Essa noção de corpo nos poemas homéricos e hesíodicos, todavia, será invisibilizada pelos filósofos naturalistas e pela filosofia socrático-platônica em função do embate educativo/formativo travado entre filósofos e poetas na Grécia clássica (RODRIGO, 2014), em que se duvidava do caráter magisterial, formador e pedagógico da poesia arcaica.

### 2.3 O corpo na filosofia grega

Em cada estágio do pensamento grego, do mítico (homérico) ao cosmológico (pré-socrático), do antropológico (socrático) ao século reluzente de Péricles e do aristotelismo (sistemático), a questão nuclear não se circunscrevia somente ao âmbito da educação, antes, passava pelas representações acerca do corpo. No período clássico (séculos V ao IV a. C.), se considerarmos essa “periodização aproximativa”, conforme a classificação de Watanabe (1990, p. 30-35), houve o “ultrapassamento” das narrativas arquetípicas de fundação. Menos Homero, mais Platão.

Consequentemente, a discussão erigida pela vertente filosófica dos naturalistas e, principalmente, pela tradição socrática-platônica, se colocará em oposição ao relato mitopoético. Tais perspectivas, em síntese, ancoravam-se basicamente na seguinte compreensão: o corpo (*soma*) possui um grande antagonista que é a alma. Alma (*psyché*) para o grego têm várias acepções: vida, razão (*logos*), ânimo, sopro de vida.

A ideia de supervalorização da razão (da alma) já se fazia notar nos aforismas e fragmentos dos pré-socráticos, nomeadamente em Parmênides e Heráclito. Não iremos comentá-los pormenorizadamente. Cabe mencionar, ademais, que entre os filósofos da natureza, no final do século VII e início do século VI a.C., houve a radicalização da concepção de racionalidade. Mesmo sob o predomínio da visão mistificada da realidade, os naturalistas pouco a pouco celebram uma nova interpretação acerca do *Cosmos*. A partir desse momento, a discussão na Grécia se desloca da explicação mítica para a formulação estruturada na Natureza (*phýsis*), de fundo cosmológico.

Os filósofos naturalistas mantiveram relação de continuidade e de ruptura com as estruturas antigas do pensamento poético. As cosmologias pré-socráticas, no dizer de Adorno (2006), fixam o novo cânon dessa transição. O sentimento é ambíguo e de rivalidade nessa época, oscilando a temperatura do debate de um polo a outro<sup>12</sup>. Mas, no que se refere às inovações filosóficas dos naturalistas, na percepção de Melani (2012), seus argumentos sustentavam-se em três pilares filosóficos.

O primeiro tinha por base a ideia de que a Natureza era regida por leis. Ela possuía um *nómos*, orientada por uma teleologia cósmica. Ora, não fazia sentido para eles – tampouco para nós – uma lei sem sentido. Para eles, a Natureza possui leis lógicas, causais, científicas. Ela obedece a um ordenamento universal. A reflexão sai da esfera dos deuses do Panteão e agora se dirige para as leis da Natureza e suas causas primeiras (*arkhê*).

Portanto, nesse período grego, há de se arquitetar filosoficamente seus princípios: “A origem, o desenvolvimento e a corrupção do que existe não deve ser buscado fora da Natureza, como fenômeno extrínseco a ela. Não deve ser esquadrihado nas vontades dos deuses e/ou em uma realidade numinosa ou mágica. A Natureza deve ser desvelada em sua norma ou essência” (MELANI, 2012, p. 10).

O segundo pilar alicerçava-se na seguinte crença: se a Natureza é detentora de leis, estas podem ser capturadas pela observação humana. Dessa filosofia da natureza, baseada na pura percepção, é que decorre o enquadramento do filósofo pré-socrático como homem da “ciência” antiga, dado sua inclinação à matemática, à observância dos fenômenos astronômicos, e do rigor filosófico da análise conceitual dos entes (objetos), em razão da necessidade de compreensão da estrutura lógica da Natureza.

Donde surge, em consequência, a teoria dos quatro elementos primordiais, a reger quimicamente a composição do Universo. Séculos mais tarde, o físico, astrônomo e filósofo Galileu Galilei (1564-1642) prescreveria essa fórmula editada pelos filósofos naturalistas: ao criar o *Cosmos*, Deus o faria por meio de linguagem

---

<sup>12</sup> A polarização não é fato recente. A diferença é que na Antiguidade o embate se dava por meio de discussões sólidas, do ponto de vista filosófico da argumentação das ideias, que se contrapunham mutuamente. Na atualidade, as posições dos contrários são sofisticadamente manipuláveis, muitas das quais infundadas, baseadas em artifícios retóricos, a-filosóficos, a-históricos, a-científicos e a-éticos. Discursos estupidificados pelo ódio e envernizados por uma pseudo intelectualidade.

própria. Que inscrição seria essa posta pelo grande artesão? O idiomatismo da matemática. Se quisermos de-cifrar o universo, devemos revolver suas leis e fórmulas matematizantes.

O terceiro pilar e último se firmava na crença de que para se chegar à essência da coisa observada, o papel da filosofia seria entender essa legalidade da Natureza pela reflexão teórico-filosófica e dar-lhe inteligibilidade. Desde a Grécia antiga, os pré-socráticos são os primeiros a distinguir “o conhecimento que nos é trazido pelos sentidos e o conhecimento que nos é trazido pela razão” (HARDY-VALLÉ, 2013, p. 42). São estes os primeiros a cotejar a separação mente-corpo. A razão filosófica, a partir dessa enunciação, passou a ser entronizada acima do saber mitopoético. Nesse regime pré-socrático, qual destinação os filósofos dispensaram ao corpo?

O corpo, além de fazer parte do mundo empírico, é o responsável pela experiência sensível. É o responsável pela aparência enganosa; por meio dos órgãos dos sentidos, informa-nos pelo ser que não é verdadeiro, pelo não ser. O corpo é pai do engano, da ilusão, porque muda e capta as coisas em mudança. O corpo não leva à compreensão transcendente da Natureza, mas ao inteligível. Por isso, aquilo que o corpo e os sentidos nos dizem deve ser rejeitado (MELANI, 2012, p. 15).

Com bem distinguiu Burnet (2006, p.26), os jônicos deram importância demasiada na transitoriedade das coisas. Mas há um pessimismo fundante em sua perspectiva de vida: “Os primeiros cosmólogos não podiam se contentar em ver o mundo como uma perpétua disputa entre contrários (...) É esse o verdadeiro significado do “monismo” jônico”. É aí que entra em cena a estaticidade e fixidez da filosofia de Parmênides. Na procura pelo Uno primordial, princípio causador de todas as coisas, ele condensa tudo ao princípio de não-mudança.

Segundo tal propositura, as coisas não mudam nunca. Elas são sempre iguais a si mesmas. A mudança, o vir-a-ser, precipitaria a quebra da estaticidade e do movimento contínuo do mundo. Se o mundo muda, se as coisas deixam de ser o que são, como entendê-lo? Como identificá-lo? Como conceituá-lo? Como presumir uma teoria? Não se pode compreender o ser em estado de perpétua mudança.

Essa leitura ontológica da realidade, de fundo parmenídico, derivado de sua leitura cosmológica, afetou o modo de compreensão sobre o corpo. Trata-se, portanto, do primeiro ensaio de desagregação corporal, subsumido como parte

rarefeita e deformada da alma, pois não há algo mais metamórfico no corpo que sua própria realidade corporal, sujeito à degradação natural, às oscilações da finitude e à morte. A alma, todavia, era compreendida como imóvel, de natureza eterna. Embora o corpo mude, a alma permanece sempre idêntica a si própria. Seu lugar, na verdade, não diz respeito à esfera terrena, concerne a uma outra dotação de realidade, qual seja, a eternidade.

Essa concepção subjaz até mesmo entre os atomistas. Desse substrato dualista-naturalista, podemos inferir que não há indício de correspondência entre corpo e alma na filosofia dos naturalistas. Nessa régua estabelecida pelos filósofos da *phýsis*, aquilo que antes estava *em relação* agora encerra disputa, separação e submissão. Os naturalistas discípulos de Heráclito sublinharam o fluxo do devir, a mudança das coisas, ao passo que os seguidores de Parmênides sublinharam o princípio da permanência.

Nesse jogo de forças a balança pendeu tanto mais para Parmênides do que para Heráclito (ao qual Nietzsche se apropria em suas reflexões sobre o *devir*). A alma só poderia ser afirmada se concebida como superior à proporção corporal. Reduzido a estilhaços, é delegado ao corpo um posto de menor escalão. Eis aí a primeira de muitas dilacerações sofridas pela corporalidade. A escalada dessa percepção dualista, em certa medida, será potencializada pelo realismo das ideias de Platão, sobretudo pela recepção monolítica de Parmênides, por quem tinha predileção. O corpo, na fundamentação platônica, obedecerá a uma classificação e hierarquia. Que hierarquização seria esta?

### **2.3.1 O binômio corpo versus alma em Platão**

No período clássico, de acordo com a doutrina das ideias em Platão (427 - 347 a. C.), a alma ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) reina soberanamente no ser; em segundo plano, num nível mais abaixo, localiza-se a materialidade somática. Desde a fase madura de sua filosofia, Platão hipostasia o conceito de alma, fracionando-o em três elementos distintos: a *alma irascível*, a *alma concupiscente* e a *dimensão corporal*.

No verbete *Alma*, assim o Dicionário de Filosofia define o conceito de alma na filosofia de Platão:



A alma é, portanto, a causa da vida (*Crat.*, 399 d) e por isso é imortal, já que a vida constitui a sua própria essência (*Fed.*, 105 dss.). Com essas determinações, Platão fazia nítida distinção entre a realidade da Alma, simples, incorpórea, que se move por si, que vive e dá vida, e a realidade corpórea, que tem os caracteres opostos. (ABAGNANO, 2007, p. 28).

O corpo não passa de mero invólucro macerado nessa categorização. Em Platão, o corpo assume o lócus de região inferiorizada equiparada à magnitude da consciência pensante, hipervalorada pelo filósofo em sua teoria dualista das ideias. A antropologia platônica possui equivalência com sua teoria do conhecimento. Do mesmo modo que divide o conhecimento em dois andares – o inteligível, de um lado e o sensível, do outro, Platão, por seu turno, irá desvencilhar a alma do corpo.

Enquanto o mundo inteligível reúne todas as predicções e adjetivos positivos, por inserir-se no domínio do suprassensível, o corpo (*soma*), diferentemente, é sinônimo de algo miserável, vil e desprezível, fatalmente condenado ao mundo da sensibilidade (*doxa*), da experimentação ilusória dos sentidos (*empeireia*). É nesse ambiente filosófico que se origina a velha e nova disputa entre inatismo e empirismo na teoria do conhecimento.

No Diálogo *Fédon*, mais exatamente, encontramos de maneira mais incisiva a “Teoria das Ideias”<sup>13</sup> em Platão. O debate nuclear desse diálogo visa definir a alma (*ψυχη*) cuja natureza é essencialmente imortal. O problema da relação corpo e alma já se encaminha desde o Prólogo do *Fédon* e se dá justamente no contexto da narração da morte de Sócrates. Tem como pano de fundo a doutrinação da imortalidade (*athanasía*) da alma (*psyché*) e do problema relativo à morte (*thánatos*). Platão faz notar, a todo tempo, sua preocupação pelo balizamento teórico que corrobore com sua filosofia do conhecimento (*episteme*).<sup>14</sup>

O diálogo ocorrido entre Fédon e Equécrates, Símiás e Cebes, tendo como principal interlocutor o filósofo Sócrates, lança luzes inicialmente ao modo como o filósofo deve encarar a realidade tácita da morte: não com assombro terrificante, mas com sabedoria e serenidade: “O que eu tinha sob os olhos, Equécrates, era um

<sup>13</sup> O sentido mais correto é “Teoria das Formas”. Optamos pela terminologia “Teoria das Ideias” por ser de uso corrente. Encontramos eco dessa teoria, também, nos respectivos Diálogos: *Fedro* (245 c), *República* (609 d), *Leis* (895 e), e Diálogos de épocas e cronologias diferentes.

<sup>14</sup> “Epistemologia” é termo moderno. Deriva de *επιστημη* (ciência, conhecimento) e do verbo *λογος* (discurso, palavra, razão). Obviamente, os gregos não detinham essa terminologia. Na filosofia de Platão, a *episteme* chegou à consagração. Passando a ser considerada um conhecimento potencialmente fundamentado (lógica, epistêmica e filosoficamente), divergindo da mera opinião vulgar, proveniente de uma crença do senso comum.

homem feliz: feliz, tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranquila nobreza que havia no seu fim” (PLATÃO, 1973, p. 64). O filósofo ante à aniquilação total não pode exasperar-se. Deve encará-la não como precipitação para o nada, para o não-ser e, sim, como ato de libertação do pensamento. Quem opta pela filosofia, conquanto, faz adesão pela morte. Não sem razão que Sócrates será execrado e condenado a beber da cicuta, sua pena capital. Mas não se pode extrair, obviamente, apenas esse sentido da narrativa.

O movimento filosófico de Platão, ao deslocar a reflexão da Natureza (fiscalismo) para o Homem (antropocentrismo), não privilegia a dimensão somática da experiência sensorial. Estar preso à materialidade do corpo – na esteira da problematização da morte – é encontrar-se no âmbito do senso comum (mundo sensível da doxa) e foge completamente às pretensões da filosofia do inteligível. Em vez de ser tratada como aniquilamento do ser, a morte é, antes, o grito de independitização da alma sobre seu algoz, o corpo. A morte é traduzida, no *Fédon*, como libertação do pensamento.

Esse movimento é “libertário” porque é via de separação definitiva entre corpo e alma (dualismo antropológico). Platão idealiza a *alma* (ψυχή) em sua tríplice acepção: a alma “intelectiva”, a “sensitiva” e a “apetitiva”. Essa natureza triádica da alma é acentuada na *República*, mas no *Timeu* a descreve com mais precisão – uma porção imortal e outra mortal. Uma se localiza na cabeça, a parte superior, que é a alma racional. A segunda, localizada no tronco, a parte inferior, se ramificando em duas partes. A porção torácica (situada no coração), sede da coragem, e a porção abdominal (situada no fígado), sede dos desejos (FRIAS, 2001, p. 113).

Em Platão, a alma indica princípio gerador, uma vitalidade que *anima* a vida, despida de conotação religiosa<sup>15</sup>. Não podemos reduzir simplesmente à alma a essa dimensão vital (animal). A alma racional (ou intelectiva), no *Fédon*, é superior a outras partes constitutivas porque é condição para a *episteme*, porta de acesso ao conhecimento verdadeiro. Há, portanto, na teoria das ideias platônicas uma aversão entre material e imaterial, entre corpóreo e espiritual, entre físico e metafísico (PLATÃO, 1973, p. 71).

---

<sup>15</sup> Se o conceito de imortalidade da alma tem ou não uma vinculação com o orfismo, à época dos escritos de Platão, sendo prática religiosa relativamente comum na Grécia Antiga, e se for, assim, é portadora de sentido mágico-religioso; foge ao escopo deste trabalho explorá-la por esse viés.

Emparelhada ao corpo, a alma racional está em um grau mais elevado nesse processo de hierarquia. Ela tem relevo espiritual. “Espiritual”, nesse contexto, vem a significar que a alma é imaterial: por mais que pertença ao mundo material, sua dotação essencial é a imaterialidade. Não sendo visível, ainda sim pertence à ordem da “plausibilidade”. Espiritualidade da alma vincula-se, necessariamente, à ideia de imortalidade. Nesse enquadramento, morrer é libertação da alma intelectual (metafísica) em relação ao corpo sensitivo (físico). O corpo, nessa configuração, é “estorvo” que inviabiliza sua emancipação, posto que não possui capital espiritual (PLATÃO, 1973, p.72-73).

O corpo é tão só envoltório responsável por seu aprisionamento. De acordo com a filosofia platônica, ao morrer, a alma se alforria desse invólucro (cárcere) corporal e retorna assim ao mundo ideal (ou essencial). Com o fenômeno da morte, é reservada a alma humana um duplo itinerário completamente distinto. Em parte, ela sobrevive indo além-do-corpo (a alma espiritual). Em parte, ela se esvai, se extingue, desaparecendo, em definitivo, o corpo (a alma material): “E não podemos falar do mesmo modo a propósito do que é imortal? Assim pois, se também o mortal é indestrutível, a alma não pode ser destruída, quando a morte se aproxima. Em consequência do que dissemos, a alma nem aceitará a morte, nem ficará morta (...)” (PLATÃO, 1973, p.72-73). Embora a morte seja o contrário da vida, não é o fim da vida. Esse argumento platônico da imortalidade se baseia em algumas hipóteses, sob comando do princípio dos opostos.

### **2.3.2 O princípio dos opostos**

A sobrevivência da alma é justificada, exclusivamente, pelo “princípio dos contrários” (PLATÃO, 1973, p.77-79). Platão extrai esse argumento, conforme Nunes (1973, p. 247), do “princípio dos contrários” dos físicos da Jônia, particularmente de Empédocles ou da lei denominada “lei da polaridade”, cuja versão circulava entre os pitagóricos, com os quais Platão gozava aparência intelectual.

Nesta operação filosófica, “tudo o que devém se origina do seu contrário: o grande do pequeno, o pequeno do grande, a vida da morte, a morte da vida”, valendo esse caso para todas as outras oposições conceituais. Nessa exposição,

cada coisa existente no mundo físico tem origem em seu oposto, como resultado de uma derivação, de uma alternância. Todos os seres contrários no mundo nasceriam, com efeito, dos seus próprios contrários (PLATÃO, 1973, p. 77-79). Assim, tudo o que vem a ser, só virá a ser a partir do seu oposto.

Tal equação é relativamente simples. Tudo nasce, efetivamente, do seu avesso. Segue-se que do belo ascende o feio, o maior do menor, o forte do mais fraco, o mais rápido do mais lento, a justiça da injustiça e daí por diante. (PLATÃO, 1973, p. 79). A vida, a exemplo disso, procederia da morte e esta da vida, sucessivamente, cada qual retroalimentando a outra. Na seção sobre *Os contrários*, Platão dá a entender que a realidade se organiza em sua bipolaridade: bem e mal, vida e morte são estados metamórficos de uma mesma natureza, inexistindo contradição, mas “dialeiticidade”: “Eis, pois, o que devemos examinar: será que necessariamente, em todos os casos, em que existe um contrário, este não nasce de outra coisa que não seja o seu próprio contrário? Exemplo: quando uma coisa se torna *maior*, não é necessário que anteriormente ela tenha sido *menor*, para em seguida se torna *maior*? (PLATÃO, 1973, p. 79, grifos do autor).

Aqui Platão estabelece o nexos de causalidade entre o ser das coisas. Uma coisa procede e é causa de outra coisa. Ora, se é possível este nexos causal na esfera da natureza material, tal princípio também deve valer, por consequência, para o mundo espiritual. Desta forma, argumenta Platão, ao regressar de causa em causa, a favor da natureza imortal da alma, além de demonstrar logicamente sua paridade existencial, haveria uma vida além desta vida. Isto é, uma vida para além da morte (PLATÃO, 1973, p. 80-81).

A alma possui estatuto de existência anterior ao corpo, precedendo-o no tempo e no espaço. Esse ponto é fundamental na teoria das ideias de Platão. Se a alma é superior ao corpo, é porque Platão quer defender a supremacia *da alma* no que tange aos conteúdos universais do pensamento. Tais conteúdos epistêmicos não podiam, segundo Platão, derivar da experiência ordinária, mas de uma ordem supramundana (*extraordinária*), presumida em uma vida anterior, quando a alma pôde contemplar as ideias reais (ou ideias separadas). A este fenômeno, denominou-se inatismo das ideias.

### 2.3.3 A preexistência da alma

Nesta polaridade estabelecida, a oposição que mais interessa aos objetivos do *Fédon* é esta: tanto os vivos provêm dos mortos como os mortos dos vivos, resultando na sobrevivência da alma após a degradação do corpo. Este esquema do “devir” tem um duplo alcance: de um contrário para o outro e deste novamente para o primeiro, de modo reverso. O movimento dessa alternância é cíclica: vai do nascimento à morte, da morte ao renascimento. Para que este ciclo se mantenha é fundamental que, durante a morte, as almas existam em algum lugar. Elas possuem uma geografia. O topos em que passam a habitar é no submundo. É na região inferior, no Hades, em que as almas retornam para reassumirem seus corpos, tantas vezes forem necessárias, até atingirem o cume da purificação; para, em seguida, residirem definitivamente no Hades (PLATÃO, 1973, p. 120-121).

As almas são, enquanto princípio de vida, a própria vida: elas mesmas são as causas do devir, da mudança delas mesmas. Com efeito, a “essência da alma precederia a sua existência”. O existencialismo, milênios depois, inverterá essa proposição: a existência precederia a essência. A discussão filosófica acerca da existência humana, o papel que o homem ocupa na era moderna, é infinitamente superior à preocupação pela essência da coisa. Até porque a essência da coisa, no existencialismo, é a própria coisa, não constituindo-se num ente exterior ou interior.

Para Platão, a alma já era antes de existir. Os seres humanos já são antes de serem, de nascerem. A alma já existe metafisicamente antes mesmo de existir fisicamente. Sócrates, com isso, defende a preexistência da alma: “As almas, Símiias, existiam, por conseguinte, antes de sua existência numa forma humana, separada dos corpos e dotadas de pensamento? (...) então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta a existência de tudo isso, podemos concluir que que nossa alma existia já antes do nascimento” (PLATÃO, 1973, p. 86-87).

Por conseguinte, Cebes e Símiias porão sob suspeita esse desfecho socrático alegando não ter sido “provado” ainda a indestrutibilidade da alma (PLATÃO, 1973, p. 86-87). Nesse ínterim, acerca da distinção e justificação da preexistência da alma, surge no Diálogo o que Platão definiu por reminiscência. A anamnese (αναμνησις) pressupõe grau de conhecimento da alma em uma vida anterior (PLATÃO, 1973, p. 82-87); o conhecimento humano, assim, é decorrente de um ato recordatório, proveniente de uma anamnese:

(...) Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Por conseguinte, torno a repetir, de duas uma: ou nascemos com o conhecimento das ideias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira – ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência (PLATÃO, 1973, p. 82).

Essa sentença encontra repercussão no Diálogo *Menão*, quando o filósofo ateniense propõe a discussão sobre o conceito de Anamnese (αναμνησις), não cabendo dar a esse conceito a devida atenção. Por enquanto, fiquemos somente com a acepção imediata da expressão: o conhecimento como anamnese é recordação das ideias contempladas em uma instância de vida ulterior (PLATÃO, 1973, p. 85). Destarte, se há reminiscência de coisas, é porque tais coisas já foram “vistas”, “contempladas” em uma vida antecessora.

A função da filosofia (da Dialética, sobretudo) seria, nada menos, a de conduzir o raciocínio à investigação das coisas, para que a mente recupere (rememore) as coisas percebidas anteriormente. Trata-se, assim, de reabilitar um conteúdo recordatório esquecido, fazê-lo vir à superfície, tal qual um parto (maiêutica), pelo intermédio da filosofia. A filosofia, mais especificamente a maiêutica, dialogicamente traz de volta àquelas ideias anteriormente pré-concebidas que se encontram adormecidas e eclipsadas no regime das sombras.

A transmigração da alma (seus retornos sucessivos) fundamenta a teoria da reminiscência e a do conhecimento em Platão. Essa doutrina, historicamente, também denominada metempsicose, foi referendada pelos pitagóricos. Burnet com respeito à ideia de transmigração da alma, faz alusão a um verso atribuído a Xenófanes: “Certa vez, Pitágoras ouviu um cão granindo e pediu a seu dono que não o espancasse, por ter reconhecido nele a voz de um amigo falecido” (BURNET, 2006, p.104).

Embora considerado homem de ciência, Pitágoras, no séc. V, é conhecido como pregador da imortalidade. Sabemos o quanto Platão era fascinado pelo pitagorismo, e muito embora não dê crédito a ele em seus escritos, com escassíssimas referências, as doutrinas pitagóricas são favo de mel na boca do filósofo. O problema emergente desta definição de alma seria: o que representa o conhecimento, a aprendizagem em Platão, entendido o conhecimento como anamnese? Que tipo de conhecimento é esse de que trata o exercício anamnético?

Como hipótese a essa objeção, No *Teeteto* Platão negará a tese do sofista Protágoras, de que o conhecimento é fruto da sensação, ao retomar o conceito de memória (anamnese). O filósofo dará a ele uma apropriação inatista. Em suma, nascemos com o conhecimento das coisas. É o corpo, a sensação, que inviabiliza a recordação. Parafraseando Protágoras: se conhecer deriva do sentir; se ver previamente é conhecer; ao fechar os olhos, então, não (re)conheceremos mais nada. Tudo cairá num eterno esquecimento com o fechamento das pálpebras, conforme o *Teeteto* (164b). Platão vai refutar essa objeção às faculdades mnemônicas. Ele demonstrou que a anamnese é sempre anamnese de alguma coisa e sua finalidade seria tornar presente o ausente.

O objeto ausente, pela memória, se presentificaria em decorrência de uma representação conceitual. À essa altura nós, leitores de Platão, também poderíamos perguntar-lhe hipoteticamente: que é um conceito? O conceito, pondo Platão a falar, é a *imagem mental (representacional) de um objeto* (sons, imagens, coisas, pessoas, ideias). Um conceito pode bem representar “Uma categoria de objetos, de eventos ou de situações. E pode ser expresso por uma ou mais de uma palavra. Para alguns, essa representação é mental; para outros, ela é linguística e pública” (HARDY-VALLÉE, 2013, p. 16). Em Platão, a representação conceitual é a unidade primeira do pensamento e do conhecimento. Só pensamos e conhecemos à medida que produzimos conceitos. Nesse aspecto, há conceitos específicos, particulares, e outros mais abrangentes, universais, donde provêm as dez categorias de Aristóteles.

No conhecimento enquanto anamnese, aquilo que é desconhecido se torna (re)conhecido, vem à tona novamente, emerge de uma profunda discussão dialógica que a alma trava consigo mesma, como num parto em que o que é interior é forçado a sair para o mundo exterior. A educação platônica opera pelo exercício memorial, por meio do qual o conhecimento vai sendo impresso e fixado no aparato cognoscitivo, sem o que toda tentativa de saber tornar-se-ia fracassada.

Reconhecer, nesse sentido, é ver de novo. Conhecer, ao contrário, é ver pela primeira vez. Daí o duplo da razão anamnética. Ela passa a conhecer o que ainda não viu e a reconhecer o que já viu. Não sem razão que a ideia, o *eidos* em Platão, se traduz por *forma*: a ideia é um exercício noético e interior de ver as coisas ou de revê-las. O sujeito do conhecimento lida, nas suas representações, com o conteúdo formal do pensamento, isto é, os conceitos, as ideias puras.

É nesse domínio das exposições socrático-platônicas que surge a teoria das formas (ideias) regendo o centro do capítulo IV do *Fédon*. As colunas que dão sustentação à discussão sobre a superioridade das ideias (borrando a imagem do corpo), como vimos, foram lançados no decurso do Diálogo. Por último, Platão traz à baila um argumento considerado importante em sua filosofia das ideias, qual seja, a teoria dos dois mundos.

### 2.3.4 Um mundo da essência, outro da aparência

No Livro VII da *República*, Platão faz alusão à famosa *Alegoria da Caverna*. Metaforicamente, expressa e corrobora a doutrina metafísica dos dois mundos. O mundo das aparências e o mundo das essências imutáveis, o mundo sensível e o inteligível. Dessa dualidade teórica, o corpo, por pertencer à ordem sensível, será rebaixado a uma condição menor. A teoria das ideias é a tônica nos diálogos platônicos, em virtude de perpassar quase todos, senão todos os outros temas e problematizações. Todavia, antes de analisarmos, será fundamentalmente necessário pequena regressão, bem ao modo da estilística platônica à extensão dos seus escritos filosóficos.

Fora Parmênides na tentativa de demonstrar o Ser, o primeiro a propor a tese de que o mundo físico – a ordem cosmológica – não poderia mudar, embora não negue a existência da mudança sensível. O tema do ser diz respeito à metafísica. A pergunta metafísica é sempre uma pergunta (reflexão) sobre a causa de todas as coisas. Por isso, segundo a metafísica de Parmênides, o mundo dos sentidos é uma realidade enganosa marcada pela fantasia (φαντασια) e ilusão. Muito embora as coisas temporais sejam mutáveis, deve existir nelas algo que seja inalterável, que seja determinado e fixista.

Daí a compreensão parmenidiana de que o “Ser é”, o “Não-ser” não é. Para ele, Ser é tudo aquilo que existe, o Não-ser é o que não existe, é o Nada. Para o grego, o conhecimento teria a ver com coisas reais e não irreais.<sup>16</sup> Se quisermos conhecer algo, então só podemos conhecer o que existe, sequer podemos conhecer

---

<sup>16</sup> Como fez notar CIRNE-LIMA (1997), em *Dialética para principiantes*, no que toca à oposição e reunificação dessas duas perspectivas pelo Platão da maioridade.



o que não existe no mundo. Os gregos tinham dificuldade em admitir o Nada. O Nada tampouco podia ser pensado. Quem promove essa ruptura é Heráclito.

Mas essa compreensão do ser, em Parmênides, é importantíssima para Platão pelo fato de implicar duas coisas: i) o ser, para ser alguma coisa, precisa existir; ii) para ser conhecido, não pode mudar. O ser, portanto, tem de ser imóvel, imutável, eterno. Eterno, para Parmênides, é o que não pode mudar nunca, é aquilo que é sempre. Porque, se ora o ser é uma coisa, ora o ser é uma outra coisa, nesse mundo em que tudo é Devir, como definir, identificar, determinar o ser? Essa é uma das dificuldades encontradas por Platão no *Teeteto*, em que faz uma censura ao relativismo “epistêmico” dos sofistas, cuja árvore floresce à sombra de Protágoras. Se o conhecimento deriva da sensação, e se tudo é devir, se tudo passa, se tudo está se alterando sempre, será impossível conhecer e definir. Não poderemos afirmar nem negar absolutamente nada a respeito das coisas do mundo. É quase um ceticismo epistemológico. Na lógica parmenidiana, o ser (o objeto do conhecimento) precisa ser idêntico a si mesmo sempre, conforme o princípio lógico de identidade.

De modo contrário, fora Heráclito que ventilou a tese do “Devir”, da “mudança”, da ideia de que “tudo flui”, “tudo está submerso à transformação”. Segundo Heráclito, tudo está sujeito à mutação e a sucessão: as coisas nascem, envelhecem, e morrem. O ser vai do nascimento ao desaparecimento. Tudo é e não-é. Tudo é ser e deixa-de-ser. O mundo das percepções, devido a essa efemeridade sensorial, é regido pelo tempo da relatividade, em que as coisas mudam a todo tempo, indo de um estado a outro. O que sobra dessa realidade somente é a aparência que se esvai e se contradiz sempre. Decorre que o juízo que inferimos das coisas não passam de juízos imprecisos e contraditórios das coisas que nossos sentidos apreendem e aos quais julgamos “reais”.

Na percepção de Cirne-Lima (1997), no *Fédon*, Platão parece propor a síntese entre essas duas linhas interpretativas acerca do ser, em que pese de um lado, Parmênides, e, do outro, Heráclito. Só o que o viés platônico não é ontológico e, sim, o epistemológico (gnosiológico). No entanto, o debate epistemológico em Platão encerra ao mesmo tempo um debate ontológico. Ontologia e epistemologia estão entrelaçadas em sua reflexão, muito embora o problema da epistemologia lhe seja recorrente.

No mundo cronológico (κρονος), em que predomina a alternância, o mundo de Heráclito, em que tudo é Devir, uma mudança para o estado oposto, Platão

recupera a noção de “imperfeição da natureza” (matéria), testifica Cirne-Lima (1997). Ora, se os seres materiais estão fadados à variação, então nosso juízo sobre eles serão um misto de opinião (δοξα), de crença (πιστιζ) e sensação (εμπειρια).

Conquanto, o filósofo deve se afastar do mundo material, da matéria sensível, porque o mundo empírico (εμπειρια) produz o falso (φαντασια) em vez do verdadeiro (αλετεια). A doxa no lugar da episteme, sempre será nociva em se tratando do “verdadeiro conhecimento”, pois dela não se podemos deduzir nenhum tipo de conhecimento veraz.

De modo que a filosofia platônica deverá se ater não ao mundo sensível e sim dedicar-se ao “mundo verdadeiro”, em que reina a “estabilidade”, a “identidade”, a “essência” das coisas, aquilo que sequer pode mudar, o que é eterno, o mundo de Parmênides. Dessa forma, Platão retoma a noção de “unidade” “imutabilidade”, “constância”, que deságua na ideia de “identidade”. O mundo dos conceitos, sendo invisível e acessível graças ao pensamento puro, conecta-se à ordem inteligível. Se é verdade, na teoria heraclítica, que tudo muda; deve haver, portanto, alguma coisa que não mude em meio a tanta mudança fenomênica, para que seja efetivo, e não provisório, o objeto do conhecimento.

Neste modelo platonista, o mundo é constituído de dois patamares: o Mundo Inteligível (o de Parmênides) e o Mundo Sensível (o de Heráclito). O mundo inteligível é o mundo das ideias (ειδοζ)<sup>17</sup> – ao passo que o mundo sensível designa o mundo dos fenômenos empíricos. O mundo inteligível é a ordem do ser, da constância, da permanência, é o mundo das essências, ou seja, o mundo em que cada coisa possui um nome (denominação), uma identidade. O mundo das ideias é o mundo do Ser.

O mundo sensível, paralelamente, é o universo das coisas, das cópias, das sombras e aparências. Tratar-se-ia, igualmente, do Não-ser. Esta síntese revela, no fundo, na visão de Cirne-Lima, o que tanto Platão procurava no *Teeteto*: o Mesmo e

<sup>17</sup> Os vocábulos gregos ἰδέα e εἶδος, originalmente, se traduzem por “forma”. Por se tratar de uma transliteração, mormente se traduz εἶδος por *ideia*. O que é uma deturpação do sentido originário. Na linguagem moderna *ideia* assumiu um sentido estranho à acepção platônica. A tradução exata do termo seria *forma*. Em grego, εἶδος significa “ver”. No início, era utilizada para designar a *forma visível das coisas*, uma *forma exterior*. Com o tempo, passou a indicar, por tabela, a *forma interior*, a *natureza específica da coisa*, numa palavra, a *essência da coisa*. *Idea* e *Eidos*, portanto, são usados em Platão para indicar a *forma interior*, que é a essência das coisas, capturada à maneira do inteligível. O que o *eidos* vê, portanto, só o vê graças à inteligência, aprendida pelo puro pensamento. A *forma*, portanto, não é física em Platão, e sim metafísica, como bem observou Reale (1997, p. 195-197.)

o Outro, a Alteridade e a Unidade, o Uno e o Múltiplo, o Singular e a Pluralidade. É plausível que a teoria das ideias funciona como uma mola mestra aos interesses epistemológicos de Platão, ao separar propositadamente, em vez de aglutinar, o mundo sensível do mundo inteligível. Um desses mundos só nos permite um conhecimento *aparente* do mundo, não seu verdadeiro conhecimento. As percepções e os sentidos são verdadeiros obstáculos para a alma atingir o verdadeiro conhecimento, o que só poderá obter afastando-se ou libertando-se do corpo (sentidos).

Para dar garantia e possibilitar o estatuto do próprio conhecimento, da episteme, Platão sustenta que as coisas sensíveis são cópias (sombras) das ideias que a alma contemplou no mundo inteligível. Quando a alma retorna ao corpo, traz consigo recordações destas formas (ideias inatas), transformando o conhecimento em uma recordação. Em virtude de a alma ser composta de uma natureza simples, Platão argumenta a favor da *simplicidade* da alma (PLATÃO, 1973, p. 88-112).

A alma é eterna, imutável, porque, apesar de seus correspondentes materiais se apresentarem de infinitas formas, podendo variar e mudar à guisa das percepções e dos interesses dos sujeitos percipientes, o conceito do “Belo em si mesmo”, contudo, não pode mudar nunca. Os objetos da percepção, cuja base é sensível são belos porque participam da Ideia (conceito) de Beleza ou do “Belo em si”.

Toda representação existente no mundo sensível será à imagem das Ideias inteligíveis. Uma única ideia, por exemplo, possui uma multiplicidade de cópias sensíveis. Uma prova desta participação se dá pela harmonia e organização do mundo sensível (PLATÃO, 1973, p. 114-115). Os conceitos são universais e eternos, os sentidos, relativos e mortais. Os objetos *compostos* estão sujeitos a decomposição e transição, devido serem visíveis e materiais. As coisas *simples*, como a ideia de Belo em si mesmo são imperecíveis e invisíveis, não submetidas à corrupção dos sentidos. Deste modo, Platão acredita ter fundamentado a tese relativa a eternidade da alma, ao analisar a simplicidade da alma e causa da geração e da corrupção das coisas. A alma não supõe à extinção, a morte, concluindo que a alma não está sujeita à degradação e ao perecimento (PLATÃO, 1973, p. 119-120).

Como ressaltado, Platão encontra a fundamentação filosófica que corrobore com sua teoria do conhecimento. Não por acaso que no *Fédon*, como

reiteradamente dito, a alma esbarrará em um ponto de inflexão. Ela anseia desesperadamente pela morte. Quer desprender-se definitivamente do corpo. Esse carcereiro maldito e proscrito pelo fisiologismo.

O corpo, por fim, nessa categorização dualista, é descorporificado, desprovido de sentido teleológico e estatuto ontológico, dado à opacidade sensorial e finita de sua condição. Tanto o platonismo quanto o cristianismo, para Nietzsche, pavimentam a estrada do niilismo<sup>18</sup> na modernidade, em que o corpo é tão somente receptáculo despojado de nobreza e de beleza.

Dois muros, enfim, Platão faz erguer separando aquilo que em Homero era unificado: a “essência” da “aparência”, a “corporeidade” da “consciência”, a “materialidade” da “subjetividade”, a “razão” da “sensação”. Assim, nessa nova reedição do homem e de sua corporalidade:

As essências situam-se numa instância superior e distinta de nosso mundo, pois o mundo em que vivemos é o lugar das coisas mutáveis e perecíveis. As ideias, como puras formas, imateriais, incorruptíveis e existem no Mundo das ideias ou Mundo inteligível. Assim, pela ótica idealista de Platão, o verdadeiro ser é ideia (*eidos*), essência imutável: o mundo das ideias é o mundo da ciência e da verdade. (RODRIGO, 2014, p. 103).

Essa noção fragmentada da existência não ficou restrita à gnosiologia de Platão. Será recepcionada e difundida em quase todos os períodos da tradição filosófica, com raríssimas exceções.

## 2.4 O corpo na perspectiva aristotélica

Tal qual Platão, o filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.) problematizou filosoficamente sobre a temática do corpo. Divergindo de seu mestre, não replicou integralmente a fórmula adotada pelo criador da Academia. O sistema aristotélico,

<sup>18</sup> Do latim *nihil*, diz respeito ao vazio, ao nada, a não-existência. Niilismo é a doutrina da negação, uma crítica à existência da verdade. O niilismo na teoria do conhecimento nega toda a teoria geral fixa (Eisler), Cf. CUVILLIER, Armand. *Pequeno vocabulário da língua filosófica*, p. 110. Para Abbagnano (p. 682) Nietzsche apossou-se do termo para qualificar a crença radical aos valores morais, sobretudo os que dizem respeito às crenças tradicionais metafísicas. Em termos morais, niilista é o que valoriza o Nada. Valorizar o nada quer dizer que a vida foi desvalorizada, nadificada. O niilismo é representado tanto pela figura do sacerdote, que encarnou em si o ‘ideal ascético’, como pela religião em geral, que abdica do agora em nome do além-mundo. A religião é niilista quando prefere a *transmundanidade*.

além disso, refuta a Teoria das Ideias de Platão, e conseqüentemente, esboça outra imagética do corpo em seu tratado metafísico.

Para Aristóteles, que advogava que o universo era detentor de uma ordem universal, assim como os pré-socráticos, gerida por uma inteligência superior, era inadmissível a crença platônica em que o mundo inteligível fosse apartado da realidade sensível. Em sua filosofia, segundo destaca Melani (2012), essa crença em uma Inteligência transcendental, suprema, imutável, e imortal, era responsável pelo movimento e sujeição do universo: “Aristóteles substitui a realidade inteligível platônica por essa Inteligência” cósmica.

A duplicação da realidade, para o estagirita, era desnecessária e exercício de mera elucubração. Para ele, a essência das coisas está nas próprias coisas. Cada coisa, portanto, é misto de *forma* e *matéria*. Forma, em Aristóteles, é a essência que permanece sempre idêntica a si mesma (imutável); ao passo que a matéria, como o corpo, é tudo aquilo que ocupa lugar no espaço e é acidental, como sugere a biologia da mãe-natureza. Esse princípio é utilizado no quadrado lógico aristotélico. No princípio de identidade, mesmo que a substância mude, sempre haverá nela algo que não muda jamais. Isso que não muda nunca é a forma (essência) de cada objeto; a essência é, portanto, aquilo que confere identidade ao objeto.

A forma que permanece sempre a mesma não poderia ter uma realidade independente do mundo sensível, estabelecida num plano supralunar. É pelo ato do pensamento, segundo Melani, que o ser humano poderia chegar à essência das coisas. Pela razão, o homem faz separação entre aquilo que é essencial e o que é secundário em sua constituição. Somente a racionalidade humana – e nesse ponto é coeso com Platão – é capaz dessa distinção, coisa que os demais animais não conseguem realizar.

Por essa mesma razão, uma das principais distinções que fará será conceituar alma e corpo. Na obra *De anima*, (*Peri Psikhês* - “*Sobre a Alma*”), Aristóteles define *anima* como *psyquê*. Psique, em grego ψυχή, mormente é traduzida no vernáculo da língua portuguesa por *alma*. Essa tradução até hoje é redutora e problemática. Isso porque em Aristóteles *anima* não tem vinculação religiosa e se trata do princípio animador de todos os seres vivos: “Pois a alma é, por assim dizer, o princípio dos animais” (ARISTÓTELES, 2010, p.31).

Entre os seres vivos, todo animal possui alma. Segundo o filósofo, existem seres que tem *anima* – têm vida, movimento, circulação – e outros que são

inanimados. Nessa perspectiva, a alma teria faculdades distintas: em síntese, “da nutrição, da percepção e do pensamento” (MELANI, 2012, p.23). Assim, “das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, uma delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade. Chamamos, então, faculdades, às partes nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva” (ARISTÓTELES, 2010, p.68).

Recordemos que essa posição sobre alma e corpo, na época de Aristóteles, estava bem sedimentada no pensamento grego. Encontrava eco nas afirmações dualistas de Platão, bem como nas posições dos filósofos naturalistas, em que a alma era, dentre tantas significações, entendida como substância incorpórea, de um lado, e como possuidora de natureza físico-material; do outro, como nos atomistas.

Aristóteles não se posiciona nem a favor do imaterialismo de Platão nem tampouco acopla sua concepção à visão materialista de Demócrito, para quem a alma é matéria pura. Qual seria então a relação da alma com o corpo? Que tipo de classificação Aristóteles estabelece em sua definição? Em primeiro lugar, não se pode desligar a alma do corpo. Essa é a primeira grande correção das ideias platônicas. E a grande distinção entre um e outro.

Para o filósofo, alma e corpo são elementos compostos e relacionados entre si. Em verdade, não há nenhuma disjunção ou justaposição entre os conceitos. Na seção intitulada *afecções da alma*, pelo menos é essa inferência que Aristóteles permite deduzir:

Suscitam nova dificuldade as afecções da alma, a saber: se são todas comuns ao ente que a possui, ou se existe, pelo contrário, alguma afecção exclusiva da alma. É preciso compreender isto, mas não é fácil. Na maioria dos casos, a alma não parece ser afectada nem produzir qualquer afectação sem o corpo (ARISTÓTELES, 2010, p.34).

De acordo com a descrição aristotélica, a alma só é alma por causa do corpo. Se a alma sofre, todo corpo padece também. Se uma parte é afetada, todas as partes sofrem afetação. O corpo não sofre sem a alma e vice-versa. Existindo, *pari passu*, estreitamento entre ambas categorias, uma relação próxima e medular, imperando um estado de correlação e de interdependência. A *anima* (termo latino para alma) é o princípio animador do corpo, o corpo sem alma é corpo des-

animado, des-almado, sem pulsão desejante; sendo a alma “a causa do corpo que vive” (ARISTÓTELES, 2010, p.34).

A exemplo, “encolerizar-se”, enfatiza Aristóteles, pertencente ao catálogo das paixões, “é certo movimento de certo corpo, ou de certa parte ou faculdade do corpo, suscitado por tal causa e em vista de tal fim” (ARISTÓTELES, 2010, p.34). Segundo tal raciocínio, a alma pertence ao domínio físico e não pode ser bipartida (díade) ou mesmo categorizada como tríade, como pretendiam os divisionistas. A alma sem corpo e corpo sem alma resulta não só numa cisão, mas em uma mútua aniquilação, não subsistindo um sem o outro, uma vez que formam unidade.

*Alma e corpo são, tanto quanto forma e matéria, princípios distintos, porém correlatos; tal correlação forma uma unidade entre eles. Em outras palavras, corpo e alma não são a mesma coisa; nem corpo pode ser alma e ter seus mesmos atributos, mas são duas dimensões que se completam e que trabalham juntas. Corpo é matéria e alma é a forma do mesmo, corpo é potência e a alma sua atualidade. (ARAÚJO, 2010, s/p.).*

Na filosofia aristotélica, tende-se a classificá-la a uma espécie de *vitalismo* ou *animismo* em sua concepção sobre a morte, como na expressão: a “alma está indissoluvelmente associada a um corpo vivo” (MARTINS; MARTINS, 2007, p. 410): “Por esta razão, estão corretos os que sustentam que a alma nem é corpo nem existe sem corpo. Não é corpo, mas pertence a um corpo, e por esta razão existe em um corpo, e em certo tipo de corpo, ao invés do que sustentaram nossos antecessores” (ARISTÓTELES, 2010, p.67).

No entanto, como pontifica Martins e Martins (2007), não é qualquer corpo material que pode ser vivo: “os seres vivos são necessariamente orgânicos, isto é, dotado de órgãos ou instrumentos que desempenham alguma função importante para a vida. Se um ser que estava vivo morre, ele já não possui alma, e *também já não possui mais o corpo de antes*, pois agora este corpo não tem mais a potencialidade de viver” (MARTINS; MARTINS, 2007, p. 410, grifos do autor).

Bem ao contrário de Platão, Aristóteles não cria que as almas existiriam antes de o nascimento e sobreviveriam após a morte do corpo (MELANI, 2012). Até onde se pode depreender de sua filosofia, Aristóteles dá ao corpo tratamento “não-divisível”, não constituindo-se entrave ao desenvolvimento do homem. Essa forma de tratamento se deve, no discernimento de Melani, porque a filosofia aristotélica

está mais próxima do rigor da ciência do que a veia platonista, que dava valor em demasia à teoria inatista.

Também, devido ao fato de ser eminente observador e fazer uso constante dos sentidos e observação em suas análises da natureza: “o sistema aristotélico, o conhecimento empírico (sensível) tem sua importância, porque ele é passo inicial e pressuposto para o conhecimento pela experiência sensível: a experiência, que seria adquirido pela generalização de um conjunto de percepções retidas na memória” (MELANI, 2012, p. 24).

A ciência depende, fundamentalmente, da experiência e da observação, sendo a primeira, na escala hierárquica aristotélica, superior a segunda. A ciência da Natureza (física), em Aristóteles, se coaduna com a filosofia primeira (metafísica). A experimentação e observação da natureza necessitam do a priori das leis, dos juízos analíticos, das hipóteses, numa palavra, do suporte da teoria. Apesar de Aristóteles não menosprezar o corpo, nele, a consciência, o pensamento, a razão, tem importância basilar.

Por mais que o conceito de alma tenha conotação divergente à representação mítico-religiosa e do platonismo, o aristotelismo, de certa forma, aproxima-se do resquício metafísico de Platão. Ao fazer apologia à supremacia de uma ordem dotada de Inteligência Superior (quintessência) e por entender que o pensamento poderia em algum momento existir separado do corpo (MELANI, 2012, p. 24), essas duas premissas soam como contradição no pensamento de Aristóteles.

Tais proposituras, em menor escala, o coloca no nível dos que opuseram corpo e mente na Grécia clássica. Porém, não se pode subtrair o empenho e mérito intelectual do mentor do Liceu: ele chega a estabelecer a relação, a paridade, e a não-subordinação, ao postular em certo momento uma unidade da substancialidade corpo-alma, advertência conceitual que Platão nunca realizou.

Historicamente, a Idade Média revisitará Aristóteles e Platão pelas vertentes da Patrística e da Escolástica. E tanto o agostinianismo como o tomismo irão conjurar a filosofia como a *ancilla theologiae* (“serva” da teologia). Nesse movimento pendular da história, ora o platonismo, ora o aristotelismo se revezariam na interpretação do cânon bíblico no seio do cristianismo. Por seu modo, a filosofia cristã reproduziria as aporias e compartimentalizações gregas, adaptando-as aos interesses da eclesiologia latina, emergente desde o século I da Era Cristã. A



reconfiguração do corpo na ótica do cristianismo primitivo atravessará todo núcleo de cristianização em pleno andamento no Ocidente na Alta e Baixa Idade Média.

## 2.5 Isto é meu corpo: o refreamento da carne na filosofia cristã

A interpretação religiosa de mundo, no Ocidente, perdurou um período que corresponde a mil anos, indo do V ao XV século da era cristã. Seus embasamentos são difusos, diversos e não unívocos. Na Idade Média inexistiu unidade teológica entre os diversos partidos teológicos. As nuances teológicas são inúmeras e contrastam umas com as outras. As escolas e ordens são tantas quanto o são os monastérios, os ritos e condutas espirituais procedimentais.

Começemos, a título exemplar, pelo destaque conferido ao corpo de Cristo pela lente da soteriologia e cristologia clássicas na concepção corporalística cristã. Na dogmática oficial da igreja, Jesus Cristo foi emoldurado como Messias designado para proclamar redenção. Pelo mistério da encarnação o *logos* divino se revestiu de carne – se corporificou – e assumiu historicamente seu protagonismo entre nós, conforme o esquema kerigmático joanino.

Na kenósis de Filipenses, “Deus deixou de ser Deus” e reclamou sua face identitária humana. Na literatura epistolar apostólica, o criador é formatado ao nível de suas criaturas decaídas. A deidade, na cristologia, pactua com a condição de mortal. Apesar disso, Cristo continua Deus, ou melhor, filho de Deus. É o “paradoxo cristológico” – “um homem que é Deus, um Deus que é homem” – que os conciliares, de Nicéia (325) a Constantinopla (381), de Calcedônia (451) a Éfeso, tentaram solucionar e ao mesmo tempo combater as inúmeras facções teológicas e heresias internas.

Desde o II século a barafunda cristológica em torno da imagem de Cristo estava instalada e mobilizou o posicionamento doutrinário da igreja. O *docetismo* afirmava que Jesus é somente Deus. O *arianismo* negava sua realidade ontológica e corporal. O *apolinarismo* pregava que Cristo não tinha alma. Os concílios ecumênicos, alguns dos quais convocados pelos imperadores, como Constantino, encurralaram os monofisistas e encerram o debate.

Conforme a definição ratificada em Calcedônia, Jesus, o *verbo Dei*, não possui uma só natureza, quer física ou metafísica. Ele é dotado de duas

substâncias. Cristo era composto de uma alma racional e de um corpo físico. É verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus. Ora, seguindo os passos da fórmula calcedônica, tudo levavaria a crer que o corpo encontraria respaldo teológico na Idade Média, visando reparar (e, quem sabe, superar) as antigas desagregações corporais desde os gregos. Uma vez admitida a importância teológica do corpo de Cristo (tanto no que diz respeito a sua corporificação quanto à sua ressurreição), deuse a entender que o corpo receberia a mesma tratativa.

Evidentemente, não foi esse regime de imagens que prevaleceu. Como salienta Gélis (2009, p. 19): “Existe uma outra imagem do corpo, igualmente cheia de sentido, que é a imagem do ser humano pecador. A Igreja da Contra-Reforma reforçou a desconfiança que o magistério já havia se manifestado nos séculos medievais” anteriores a esse período. Nos séculos medievais que se seguiram por mil anos, o corpo foi novamente depreciado, dada à influência da literatura rabínica em torno da figura adâmica degenerada e enraizada no solo do cristianismo. O mal das origens (*peccatum originale*), segundo tal leitura, é viral e pandêmico: foi trespassado hereditariamente a todos.

Todos carregam, por imitação, o selo genético da maldição de Adão sem distinção. O mal seria elemento essencial do homem natural na hamartiologia. Assim, a carne é fonte atrativa de toda ilicitude. As tentações espirituais, o orgulho, a soberba, espreitam o ser humano por toda parte. A doutrina agostiniana da corrupção moral (adensaremos tal assunto no terceiro capítulo) foi mais convincente e condizente aos interesses do judaísmo, nos primeiros séculos da cristandade, do que a controvérsia beligerante posta pelo pelagianismo<sup>19</sup>.

Enquanto Agostinho cria na intervenção interna da *graça medicinal*, pois as paixões e a vontade livre só podem ser reabilitadas pela graça de Cristo; Pelágio, na outra ponta, insistia no caráter externo da graça divina. O homem estaria apto a cumprir o bem, posto que sua vontade não foi afetada pelo pecado das origens. O pecado de Adão dizia respeito somente a ele e mais ninguém. A doutrina reacionária

---

<sup>19</sup> Tal doutrina esteve ligada ao monge bretão Pelágio (350–423 d.C.), segundo a qual desconsiderava ou minimizava os efeitos do pecado das origens na natureza humana. Para ele, o erro cometido pelos homens não advém do pecado adâmico. Logo, não era transmissível geneticamente. Embora o Sínodo de Cartago e Orange o tenham condenado; em 415 d.C. o concílio de Dióspolis (ou Lydda) absolveu-o das acusações de heresia. Agostinho, o bispo de Hipona, foi seu maior rival. O ponto de divergência girava em torno da graça salvífica e da liberdade humana. Em termos filosóficos, como também teológico, a disputa oscilava entre determinismo e liberdade.

do *Posse non peccare*, que é a capacidade de não pecar e fazer uso próprio do livre arbítrio, todavia, não encontrou aderência entre os conciliares.

Os concílios ecumênicos tinham de conectar o pecado advindo de uma origem (em alemão, *Ursprung*), ou seja, de uma linhagem errática adâmica, fonte corruptora e da qual derivam todos os males da Humanidade.

É tácito que os concílios de Cartago (418 d.C.), Éfeso (431 d.C.) e Orange II (529 d.C.) optaram por execrar Pelágio e enaltecer a infinita luta maniqueísta entre bem e mal, assim como a recusa da hermenêutica sobre a liberdade humana e suas reais consequências filosóficas da liberdade.<sup>20</sup>

Como em cada etapa histórica, a Idade Média é eivada de ambivalências e contradições. Nesse cenário, “uma ambiguidade atravessa<sup>21</sup> pois o discurso cristão sobre o corpo e as imagens que ele suscita: um duplo movimento de enobrecimento e de menosprezo ao corpo” (GÉLIS, 2009, p. 20). Como Gélis sinaliza, a civilização medieval é repleta de tensões e conflitos. Em um hemisfério, Deus e o homem, razão e fé, homem e mulher, campo e cidade, senhor e servo (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 10). A maior tensão, entretanto, é travada entre corpo e suas representações.

O corpo, “essa abominável vestimenta da alma”, como qualificou o papa Gregório, o Grande (504-604), serviu de palco para violências, torturas, humilhações, aviltamentos. O cristianismo fez patrulhamento ideológico e reprimiu veementemente o corpo. De acordo com esse imaginário, diante das exigências de um Cristo jungido em duas naturezas, também um corpo humano duplamente desmembrado. O corpo, nessa linha interpretativa, tem de sofrer e ser exorcizado de seus males internos.

Como frisou Gélis (2009, p. 21), “a uma interpretação pessimista do mundo, a uma abordagem negativa do corpo”. São espólios deixados por S. Paulo, Santo

---

<sup>20</sup> O homem do medievo não estava preparado o suficiente para conceber a liberdade como possibilidade e como condição. Como possibilidade porque a liberdade é resultante de nossa deliberação: a liberdade escolhe a liberdade ou sua privação. Como condição, porque estamos fatalmente condenados, como dizia Sartre, a sermos livres. A qualquer momento essa via pode ser obstruída pelos condicionamentos históricos ou por infinitas determinações sociais. A liberdade, sabe-se, é resultado de conquistas epidermicamente modernas, diferentemente do que ocorria na Idade Média.

Agostinho e Gregório Magno. Da apoteose do corpo do Cristo redentor à decomposição da corporalidade humana macerada pelo pecado original.

Essa interpretação é condição *sine qua non* no medievo. Este é um dos motivos pelos quais o corpo é tratado como anátema e “contido” pelos rígidos códigos monásticos. Até o corpo de Cristo, nessa leitura de silenciamento, haveria de padecer horrores. As chagas, o mortuário, o Santo Sudário, as relíquias, tudo isso alimenta o imaginário e as práticas sacrificiais de refreamento da carne.

O caráter ascético e o suplício carnal fazem parte da mística sacrificial medieval, como se verificam no sacrifício de Jesus e no ascetismo dos padres do deserto. Assim sendo, o corpo deve ser constantemente vigiado e coagido. Os estatutos da pureza imporão limites à potência do corpo cujo apetite é irrefreável. A disciplina severa visa sufocar/superar suas pulsões e desvios carnis desmedidos. As condutas de mortificação tornam-se padrão, instrumento jurídico dos manuais de purificação do Santo Ofício.

Entendido obliquamente, a crueldade contra o corpo se plenifica nos séculos vindouros. Nos calabouços medievais, por exemplo, essas marcas serão historicamente ocultadas e nem sempre visíveis. Como em outras épocas, o corpo é lacunar e sujeito ao esquecimento. Como destacou Jacques Le Goff e Nicolas Truong.

Por que o corpo na Idade Média? Porque ele constitui uma das grandes lacunas da história, um grande esquecimento do historiador. A história oficial era, de fato, desencarnada. Interessava-se pelos homens e, secundariamente, pelas mulheres. Mas quase sempre sem corpo (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 9).

Na abordagem de Le Goff, o historiador acabou se olvidando de pôr em relevo o temário do corpo. Até a história padece de amnésia temporal corporal. A historiografia oficial do homem? Uma longa jornada de puro esquecimento do corpo. O esquecimento do corpo acompanha sua escassa memória e recordação. Até certo ponto, o corpo medieval desdobra o dualismo dos gregos. Em virtude da helenização (alexandrinização) do pensamento antigo, a fé institucional endossará àquela noção desagregadora subscrita pelo platonismo.

Donde provém a ênfase de Nietzsche, em *Além do bem e do mal* (1885), ao associar o cristianismo ao niilismo. Ele nada mais seria do que mero platonismo adaptado (disfarçado) para as massas (JGB/BM, Prólogo). O corpo, na plataforma

cristã, é impetuosamente flagelado. Além do platonismo, o pensamento do cristianismo foi afetado, como assinala Filho (1997), pelo estoicismo de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.) e de Cícero (106 a.C. – 106 d.C.), pelo menos no que concerne à ética, modulada pelo conceito de um desejo (*epithimia*) a ser regrado pela razão instrumental.

Nesse panorama, temos a fusão de uma fé cristã platonizada, estoicizada e epicurizada concomitantemente. O cristianismo também foi afetado pela presença marcante do movimento cínico de Antístenes (445 a. C - 365 a. C.) e do filósofo helenístico Diógenes (413 a. C. - 323 a.C.), o Cão, concernente ao desapego aos bens materiais, num dado momento.

No caso dos estoicos, Filho ressalta que “os estoicos chegaram a afirmar que o desejo é a doença da alma” (FILHO, 1997, p. 22). Chauí, citando Cícero, indica que “uma alma doente sempre erra, não sabe sofrer nem resignar-se, jamais cessa de desejar” (CHAUI, 1992, p. 35). A sabedoria estoica busca a *ataraxia*, o regramento. A epicúrea busca a “imoderação”. O modelo hedonista de Epicuro diz não à castração. Nessa disputa pelo corpo no medievo, Sêneca se sobressai em relação a Epicuro. A imperturbabilidade da alma (a alma serena) só advém pelos estudos dos textos canônicos, pela abstinência sexual, pelo confinamento da vida social, pela solidão, pela contemplação e disciplina severa do corpo ao espírito.

Nada pode afligir um espírito altaneiro e contrito, no estoicismo de Sêneca. Basta restringir a paixão, refrear instintos primários e volições. A ética cristã, incontestavelmente, acolheu todas essas “influências” externas. É sobre essas bases que em parte, estabelece-se o ascetismo monástico medieval. O escapismo da vida é *santo-e-senha* da realidade corporal.

Em vista dessas interposições, quer por intermédio de Sêneca (estoicismo), de São Paulo (paulinismo), Santo Agostinho (patrística) ou mesmo de Plotino (neoplatonismo), o corpo será recepcionado fracionalmente pelo cristianismo, sendo condenado à resignação espiritual e ao ascetismo, a exemplo dos Padres do deserto; ao sacrificalismo e martírio do corpo, como na morte de Santo Estevão e dos cristãos nas arenas do Coliseu; e ao seu completo extermínio, à feitura da Inquisição espanhola de Torquemada, no século XV, que incinerou os corpos dos sodomitas e dos pagãos.

A Igreja medieval patrocinou rebaixamento do corpo como critério de salvação e subjugação ao mandamento divino. O prazer, o lazer e a sexualidade foram

embargados e sonegados pela eclesiologia e moral teologais. O corpo ora “glorificado”, ora “diabolizado”, foi submetido a um programa intensivo de higienização sacramental. E, assim, tudo que é bom para o corpo agora se torna pecaminoso e ruim:

A alegria é pecado, o riso, blasfêmia; as crianças não devem conhecer a alegria nem o riso. O amor materno é um perigo; é preciso afastar as crianças de sua mãe... É preciso que a juventude saiba que a vida é esforço; saturai-a de trabalho (em latim, *tripalium*, instrumento de tortura); saturai-a de tédio. Que seja banido tudo quanto possa despertar interesse; só é bom o trabalho desinteressado. Se nele se introduz o prazer, é a perdição. (FERRIÈRE, *apud* LOBO, 2010, p. 24).

Um exemplo típico da ingerência sobre o corpo e do patrulhamento ostensivo pelo qual passou, e por extensão, a sexualidade<sup>22</sup>, podemos encontrá-la na obra *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*, do antropólogo Luís Mott. Munido de farta documentação histórica, a antropologia de Mott refaz a trajetória seiscentista e setecentista, à época da chegada do Tribunal do Santo Ofício no Brasil, em 1586, na Bahia, e desvela os porões da igreja católica e os meios repressores dos quais se valeu para erradicar os crimes contra a moral sexual, sodomia, bigamia e a imoralidade sacerdotal.

As autoridades inquisitoriais reprimiam e caçavam os *gays*, *lésbicas* e *travestis*; a Inquisição portuguesa passa então a monitorar e perseguir com mais veemência os corpos dos sodomitas e de todos aqueles que destoam das práticas sexuais tradicionais. O amor e a atração por corpos iguais deve render-se à lógica da ortodoxia dominante, fato sobre o qual a heterodoxia das paixões livres, num primeiro momento, não consegue tergiversar.

Essas “novas” modalidades de instrumentação e uso da corporalidade, denominadas pelos teólogos de “mau pecado”, e pelos inquisidores de “nefando” e “abominável”, eram enquadrados, segundo Mott, nos crimes reais de lesa-majestade. Como consequência, os réus eram flagelados publicamente; seus bens eram sequestrados pela Coroa; eram levados ao degredo nas galés de Sua Majestade e, finalmente, sentenciados à pena capital – a temível incineração na fogueira inquisitorial.

<sup>22</sup> Não poderíamos deixar de referendar o grandiloquente discurso de *A história da sexualidade*, Volume II – *O Uso dos Prazeres* –, fruto da genial contribuição do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), exímio leitor de Nietzsche.

Mas o “pecado” não escolhe estado, etnia, gênero, nação. Aqueles que entravam em contato direto com o calor dos corpos tropicalizados desenvolveram práticas distintas de homossexualidade, independente dos instrumentos de controle heterormativos. Nas palavras de Mott:

A homossexualidade, com presença marcante nas tradições das três raças (*etnia*) formadoras de nossa nacionalidade, encontrará terreno fértil no Novo Mundo, onde a nudez dos índios e negros, o relaxamento sexual inerente ao escravismo, a frouxidão moral do próprio clero, as longas distâncias e isolamento dos núcleos habitacionais, as matas e sertões despovoados, tornaram realidade o ditado popular: "*ultra equinotialem non pecari*" — o nosso conhecido e cantado refrão "não existe pecado abaixo do Equador!"<sup>23</sup>.

Ora, se o corpo foi (e é ainda) interpretado pelo prisma religioso como espaço no qual o sagrado se manifesta (afinal, o corpo é templo do Espírito), também o corpo, por outro viés, pelo viés dos “corpos endiabrados”, tende à luxúria, à sedução, ao desejo e à prevaricação dos rígidos códigos monásticos. O corpo eroticamente estabelecido em terras *brasilis* ultrapassaria os limites dessa moral sexual exclusivamente orientada para fins de procriação.

O corpo é no Brasil dessa época (o período é “moderno” mas as práticas são culturalmente medievais) o território no qual o hedonismo dos corpos indígenas, dos negros e dos escravos subverterá essa lógica religiosa temporal. Os corpos profanos dos infames rebelar-se-iam contra seus algozes e suas listas de proibições. Nesse aspecto, e somente nesse aspecto, esses corpos foram alforriados do sistema escravocrata, libertados dessa moral famigerada eurocêntrica que ainda hoje viceja em nossa sociedade e que se quer ultrapassar. Porém, esses corpos dionisíacos são exceções e não a pedra de toque de tal problematização.

O corpo paradigmático, na filosofia cristã, transmuta-se e move-se para o mesmo lugar de sua representação medieval eurocêntrica. O “corpo de Cristo” é, portanto, o corpo por excelência, a partir do qual e para o qual todos os demais corpos devem convergir e se amoldar. Para Gélis (2009) essa representação da corporalidade congrega muitas outras acepções no domínio da fé cristã: o “Corpo magnificado” do Filho encarnado, o “Corpo glorioso” do Cristo da Ressurreição. O “Corpo torturado” do Cristo da Paixão. O “Corpo em migalhas”, martirizado dos santos. O “Corpo maravilhoso” e transformado dos eleitos no Juízo Final.

<sup>23</sup> Disponível em: <http://www.inquice.ufba.br/00mott.html>.

À exceção dessas imagens cristificadas, apenas uma imagética de corpo domina e se impõe na paisagem medieval: aquela que concebe o corpo dos homens e mulheres como perversa, pecaminosa e essencialmente má. Desse raciocínio conclui-se, inevitavelmente, que a imagem de corpo execrado e endogenamente contaminado pela semente de Adão, primeiro corpo decadente propalado pela tradição do *Bereshit* (origens), se estenderá ao cristianismo primevo no amanhecer do século I da Era Cristã, e este, por sua vez, transporá os muros eclesiásticos do catolicismo, alojando-se no imaginário da vida cotidiana em geral.

Toda(s) essa(s) moldura(s) de corporalidade(s) alimenta(m) potencialmente o regime de crmandade na pré-modernidade. Em todas elas permanece a ideia de que o corpo, o desejo e o prazer devem ser evitados e, acima de tudo, entorpecidos por meio de práticas ritualísticas dos jejuns, das orações e das penitências, para que a alma seja desobstruída e purificada. Tais imagens só serão retificadas, em maior ou menor proporção, com o Renascimento Greco-latino, com o advento da ciência e a partir de outros modos de produção do corpo na modernidade, como verificar-se-á na filosofia de Descartes.

## **2.6 Corpo-*machina* no mecanicismo de Descartes**

No mundo moderno, o corpo será desmágicizado, deslocado da esfera numinosa, e estabelecido sob a forma de corpo-*machina*. Parte desse empreendimento deve-se à visão mecanicista do filósofo René Descartes (1596–1650). No mundo desencantado moderno, a regência do corpo efetua-se agora por meio do ego transcendental e solipsista do cogito. Não mais por uma ascese religiosa de cunho moral.

Em uma carta ao Deão da Universidade da Sourbonne, Descartes apresenta a razão pela qual o levou a produzir as *Meditações metafísicas*. O objetivo da obra, tal como anuncia no Prefácio, é o de expor a demonstrabilidade lógica acerca da existência de Deus e da alma, à maneira dos geômetras, paradigma das ciências matemáticas. Esses dois conceitos medulares, problematizados na esteira da tradição metafísica, serão retomados pela filosofia cartesiana. Ao abarcar essa problemática, na verdade, o filósofo adota uma estratégia diferente de todas as outras anteriormente.



A bem dizer, a finalidade das *Meditações* cartesianas, acima das considerações metafísicas, é pôr em evidência uma ideia central em relação a qual tudo o mais se torna acessório e periférico – o conceito de *res cogitans*, a definição filosófica da substância espiritual como coisa pensante.

Às vésperas do iluminismo, Descartes parte então de uma reflexão filosófica que prescindia da teologia, ou seja, que vá além da revelação cristã. O pensamento moderno, ainda que de modo atenuado em Descartes, promove uma cisão na antiga forma de pensar, baseado em categorias teológicas de interpretação da realidade.

Com base em argumentos racionais, o filósofo opta por uma reflexão que privilegie a razão natural em oposição à metafísica de sua época. No dizer de Descartes, “a existência de Deus pode ser provada pela razão natural (...) Parece que somos advertidos de que tudo quanto se pode saber de Deus por ser demonstrado por razões, as quais não é necessário buscar alhures que em nós mesmos, e as quais só nosso espírito é capaz de nos fornecer” (DESCARTES, 1973, p. 83-84).

Ao ratificar a prova da existência de Deus e da alma, deixando-se guiar pela luz natural da razão filosófica, inaugura uma nova exposição que permita tornar claro e distinto as verdades que pretende enunciar aos seus interlocutores: “Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia” (DESCARTES, 1973, p. 83).

Na aurora da modernidade, no choque frontal entre fé e razão, a teologia torna-se insuficiente na investigação (explicação) do real. A tradição da Sourbonne e da Escolástica, de índole aristotélico-tomista, serão revisitadas e colocadas em xeque suas pressuposições. Conforme Silva (1993, p. 25), existem dois elementos igualmente surpreendentes na filosofia cartesiana: por um lado, a ambição e magnitude do seu intento e, por outro, a modéstia epistêmica de Descartes. Quanto à crítica da tradição, assinala que seu projeto metodológico em andamento, no século XVII, implica na recusa da tradição da escolástica e dos seus procedimentos filosóficos clássicos.

Em Descartes, algumas das crenças metafísicas fundamentais, como a de Deus e de imortalidade da alma, como afirmado acima, serão retratadas à luz do conhecimento filosófico. Nesse período, a religião cristã havia de tal modo se

interiorizado, se privatizado, que ainda se constituía como a portadora da palavra final no tocante as diversas matérias em relação a vida cotidiana.

Apesar de o estado ser laico, a ideologia reinante na França era dominada pelos artifícios da fé e da teologia. A teologia é o discurso “racional” sobre a fé revelada que dirige a vida dos homens. No entanto, esse novo estatuto de homem que surge emblematicamente na pessoa de Descartes é ser que reivindica para si a autonomia da reflexão, a liberdade de falar em nome de si mesmo.

Descartes é homem de ruptura e de transição, a um só tempo, buscando para si a autarquia do pensamento. Ao fazer assim, passa a adotar, sem dúvida, um método. E seu método será, nada menos, aquele ao qual os críticos convencionarão designar de “dúvida metodológica”.

### 2.6.1 A dúvida como princípio metodológico

No horizonte moderno, Descartes trilha o caminho em busca de um conhecimento seguro e certo para as ciências. Na *Primeira meditação*, a respeito das coisas que se podem colocar em dúvida, a preocupação pelo método começa a se delinear, a partir da inquirição de todas as suas opiniões e crenças antigas:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo de novo desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo firme e de constante nas ciências<sup>24</sup> (DESCARTES, 1973, p. 93).

A primeira meditação não consagra nenhuma verdade apodíctica, mas sobressalta a dúvida a desfazer-se dos *pré*-juízos normativos. Graças à dúvida metódica<sup>25</sup>, a despeito das antigas crenças e dos *pré*-conceitos sedimentados, o filósofo reconhece ser este o meio mais legítimo de assegurar ao espírito humano um conhecimento efetivo e real das coisas do mundo. Sua metodologia consiste e se

<sup>24</sup> DESCARTES, *Meditações*, § 1.

<sup>25</sup> DESCARTES, *Meditações*, § 2.

estabelece, então, naquilo que justamente do ponto de vista da epistemologia podemos conhecer com clareza.

Persegue a todo custo, por meio da dúvida hiperbólica, as melhores ideias, as mais claras demonstrações. Com sua estratégia hipotético-metodológica, Descartes afirma categoricamente o papel da dúvida. Começa por duvidar, então, até daquilo que, do ponto de vista do senso comum, não se poderia duvidar jamais: a dúvida metódica recai sobre a própria existência corpórea.

A dúvida metodológica – levada à última consequência – é capaz de duvidar do que, em tese, não se pode duvidar, visto ser o corpo inerente à concreção humana. Tal é a radicalidade da dúvida cartesiana, em sua metodologia filosófica, que ela se configura como dúvida superlativa, capaz de duvidar de tudo o que se apresenta como indubitável.

Ora, a existência é propriedade ligada à matéria; duvidar de sua natureza é pôr em suspenso as coisas palpáveis e materiais das quais a dimensão corporal faz parte. Duvidar da existência concreta, ainda que de forma conjectural, é suspender todo juízo firmado sobre a realidade percebida pelo sujeito cognoscente como real. Este, porém, é o papel da dúvida cartesiana. Sua função é heurística. Trata-se de um método de descoberta, uma maneira de desvelar e encetar novos caminhos.

### **2.6.2 O argumento do sonho**

Ainda na *Primeira meditação*, Descartes compreende a percepção, os sentidos, como empecilho para obtenção do conhecimento verdadeiro. Parte do pressuposto de que o conhecimento baseado em puras sensações apresentam o ilusório em vez do real: mostram o falso como se fosse verdadeiro: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (DESCARTES, 1973, p. 93-94).

Nesse ínterim, Descartes apresenta o argumento do sonho: “Quantas vezes não ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro do meu leito?” (DESCARTES, 1973, p. 94). O sonho, para Descartes, nos dá a sensação de

realidade mas não se trata, efetivamente, do real. Quando acordamos, percebemos que aquilo que considerávamos realidade, nada mais se tratava do que uma quimera.

Por analogia o mesmo ocorreria na vida material. A existência humana pode muito bem ser uma ilusão provocada pelos sentidos. Não se pode confiar totalmente neles. É o argumento dos erros dos sentidos. No passado, esse problema havia sido explorado por Parmênides e Platão, que sempre desconfiaram das sensações corporais.

Essa conduta racionalista o vincula ao platonismo, ao assinalar preconceito exacerbado aos objetos da percepção, ou seja, as experiências cotidianas do sujeito. Objeto da percepção, segundo o *Teeteto*, representa todos os sentidos considerados enganosos quando submetidos à experiência. A sensação atual nos dá a entender que a imaginação é sempre real. E tudo que parece real parece encerrar objetividade, verdade, portanto.

Em Descartes, o sono é modelo hipotético que servirá aos seus propósitos racionalistas:

Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos. E que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo nosso corpo, não são tais como o vemos (DESCARTES, 1973, p. 94).

Se a realidade é imaginária e ilusória, como sucede no sonho, de onde derivam os conteúdos de que falam nossos sonhos? Por que sonhamos o que sonhamos se não há nenhuma realidade exterior a eles? Qual sua origem? Na hipótese cartesiana, ele brota da realidade do pensamento. O sonho seria um devaneio do pensamento.

Ao duvidar daquilo que ontologicamente parece indubitável, a realidade material e corpórea, Descartes supõe ser o corpo, a estrutura material, resultado de um equívoco. Tal engano, para ele, poderia ser resultado de um ser enganador, talvez Deus, que de tão poderoso, ao nos criar, poderia nos enganar (DESCARTES, 1973, p. 95-96).

Mas tal atributo – o da imperfeição – não seria compatível à perfeição de Deus, ou seja, posto que a onipotência divina encerra perfectibilidade. Deus não goza do atributo da imperfeição, por conta disso, ele descarta logo essa

possibilidade. Sendo sumamente bom, e dotado de todas as perfeições possíveis, Deus jamais poderia errar e enganar a sua criação:

(...) pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas às vezes em que faço adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. Mas pode ser que Deus não tenha querido que eu seja decepcionado desta maneira, pois ele é considerado soberanamente bom...Haverá talvez aqui pessoas que preferirão negar a existência de um Deus tão poderoso a acreditar que todas as outras coisas são incertas (DESCARTES, 1973, p. 95-96).

Para Descartes, esse pretenso gênio maligno, esse “daimon enganador” pode bem representar, em sua filosofia, uma maneira didática que encontrou para superestimar o papel e a pertinência da dúvida, já que o enganar-se é próprio da atividade e imperfeição humanas. No entanto, isso não resolve o paradoxo do sono. Embora o sono seja irreal, portanto imaterial, os conteúdos que nele aparecem são reais, portanto materiais. Nem por isso ele abandona a hipótese de suspensão de todo material de conhecimento obtido pelas vias da percepção, subtraindo todo e qualquer juízo, com medo de errar em suas definições.

Em princípio, o *cogito* reluta admitir possuir um corpo. A constituição física desaparece da filosofia cartesiana. Se não existe um ser enganador, para não se equivocar, o homem deve abster-se dos sentidos. A partir dessa forma de inquirição, suspeitando de toda base empírica e material, é que Descartes chegará a certeza do *Cogito*. Ao inculcar a dúvida como método, chegará à primeira evidência do *Cogito*: a certeza da substância pensante.

### **2.6.3 Eu sou uma substância pensante: *Eu sou, eu existo***

Na *Segunda Meditação*, Descartes chegará a uma verdade que não foi clivada pela dúvida hiperbólica. Qual seria então essa realidade que passou pelo exame mais rigoroso e acurado do espírito? O próprio espírito. Para Descartes, é mais fácil conhecer o espírito (eu pensante) do que o corpo e, por extensão, a realidade. Essa conclusão é postulada na Terceira Meditação quando demonstra a existência de Deus.

Após ter fundamentado a existência do cogito irá sustentar outra semelhante – a subsistência de Deus enquanto puro pensamento. Ele parte da epistemologia para supor uma ontologia divina. Descartes retoma o famoso argumento ontológico de Sto. Anselmo (1033-1099) do *Proslogion*: se se pensa em Deus, se a ideia dele é inerente à consciência intelectual, é porque o próprio Deus implantou na consciência humana essa ideia. A ideia de Deus, no âmbito do pensamento, indica a essência de sua existência.

Dito diferentemente, a ideia de Deus não provém do intelecto puro, mas foi causada pelo próprio Deus na substância pensante (*res cogitans*). A partir desse argumento, Descartes desenvolve o argumento da causalidade – de causa em causa se chegaria à ideia de perfectibilidade e bondade divinas; excluindo a hipótese do gênio maligno proferida na Primeira Meditação. Na Quinta Meditação, Descartes fará afirmação de Deus a partir de algumas premissas da matemática, valendo-se da ideia do triângulo.

Curley, da University of Michigan, sintetizou o argumento cartesiano da seguinte forma: 1) “Tenho ideias de coisas que, quer existam, quer não existam, e quer que eu pense nelas ou não, têm naturezas imutáveis ou essências”. 2) A existência é uma perfeição. 3) Pensar Deus como não existindo é pensar em um ser sumamente perfeito que não possui perfeição. 4) Assim, a ideia (clara e distinta) de Deus que encontro em mim é a ideia de um ser cuja natureza verdadeira e imutável pertence a existência. Logo, Deus existe. Mas seria contraditório supor que um ser sumamente perfeito possa não possuir uma perfeição (CURLEY, 1997, p. 54-55).

Mas eu persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa... Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana, e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser eu alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que eu a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1973, p. 103).

Se todas as coisas matérias e corpóreas, portanto exteriores ao pensamento, não existem fora dele, uma coisa se apresenta como autoevidente: a existência do

espírito que pensa, isto é, da substância pensante: “Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso” (DESCARTES, 1973, p. 101-103). Aqui, Descartes estabelece a conexão entre gnosiologia e ontologia. O ser só é quando mergulhado em um estado contemplativo; o homem, em sua antropologia, é uma coisa que pensa provisoriamente.

Na atitude propriamente reflexiva, em que o espírito se volta para si mesmo, ao colocar-se ele mesmo como objeto a ser inquirido, a mente se defronta com uma verdade inegável. Isso com o qual se depara e que é subjacente ao *Cogito* é o próprio *Cogito*. Ao perquirir sobre as coisas, ao indagar sobre isto ou aquilo, o espírito se percebe substância meditativa, toda vez que proclama o ato fundante da dúvida. Ao indagar acerca de sua consistência ontológica, o espírito se percebe existindo. Daí a inferência cartesiana: *Eu sou, eu existo*. Penso, portanto existo! Eis aí a primeira evidência apodíctica, clara e distinta, a que chegou o *Cogito*.

Para Levy (1997), Descartes, na *Segunda Meditação*, não prova a existência do *Cogito*, o que fará na Sexta Meditação. Contudo, por mais que não evidencie logicamente ainda esta prova, demonstra, à semelhança dos geômetras, que tal substancialidade é inerente a ele. A dimensão ontológica do *cogito* é derivada de uma epistemologia. A substância pensante, em Descartes, à feitura de Deus que é puro espírito, não pensa outra coisa a não ser seus próprios pensamentos. Toda vez em que atualmente o espírito enuncia essa afirmação, *eu sou, eu existo*, logo, existirá o espírito. A existência do *Cogito* encerra sempre o momento atual. Desse modo, o *cogito* existe, porém existe enquanto uma substância pensante, ora desprovido de um corpo, ou possuindo-o, como chegará ao constatar a existência da *res extensa*, como sendo superior a esta, na última meditação.

Portanto, o conhecimento do *cogito* é indubitável porque é imediato, processado no instante mesmo em que o sujeito epistêmico faz a enunciação. No momento em que a realiza, fica patenteado, para a interioridade humana, a natureza da substância pensante espiritual. É autoevidente, verdadeiro e indubitável. O *Cogito* quando dito ou pensado se “materializa” a partir de uma enunciação. Eu sou, eu existo – trata-se de verdade irrefutável com a qual o espírito se volta e da qual não poderá mais se equivocar:

Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida (DESCARTES, 1973, p. 102).

A experiência pela pergunta fundamental cartesiana do que seja realmente a existência material o conduz ao antagonismo clássico do platonismo. O ser humano, assim, estruturar-se-ia em duas substâncias desiguais: a *res cogitans* (o espírito que cogita, que pensa) e a *res extensa* (o corpo material extenso). Nisso consiste, em síntese, o dualismo psicofísico cartesiano, reabrindo a velha polarização entre corpo e mente. Embora possamos associar seu pensamento ao de Platão, num dado momento, não significa que não haja divergências abissais entre ambos.

Uma dessas diferenciações, talvez a maior de todas elas, resida no fato de que o corpo humano, no cartesianismo, é tal qual uma máquina, ou seja, um corpo-objeto, um corpo-*machina*. A metáfora a que recorre para corroborar essa ideia é a imagem do relógio. O organismo humano seria divisível, segundo esse modelo analítico, como as peças de um relógio. Portanto, se quisermos entender a mecânica que rege seu funcionamento basta dividi-lo em partes, fragmentá-lo em pedacinhos, partindo sempre das partes de compreensão e inteligibilidade mais simples às mais complexas, de onde provém, em parte, seu mecanicismo, no qual Deus é o grande relojoeiro que criou o cosmos para, em seguida, abandoná-lo a sua própria sorte.

Esse duelo mecanicista entre forma e matéria, entre consciência reflexiva e existência corpóreo-sensorial permanecem inaugurais em seu pensamento. Na concepção do filósofo, corpo e espírito são duas entidades completamente opostas e que rivalizam permanentemente entre si: “a realidade está sempre primeiramente no *espírito*, isto é, no *sujeito*, e se apresenta na forma de ideias” (SILVA, 1993, p. 8).

A partir dessa linha interpretativa, o corpo será encapsulado em seu casulo de solidão: a *res cogitans* (a substância pensante) não se coaduna e não se comunica, de modo algum, com a *res extensa* (os objetos exteriores). E é justamente esse projeto de corporalidade, na forma de *corpo-máquina*, que servirá aos interesses da empresa capitalista industrial e fabril, em que o trabalho do operário faz parte de uma grande engrenagem que movimenta os tentáculos do maquinário teatral do deus capital.

Dessa concepção dualista de Cartesius três problemas repercutem dramaticamente na filosofia moderna:



O primeiro é que a concepção mecanicista de corpo não é suficiente para explicar o corpo que, empobrecido de qualidades, se reduz aos seus elementos mensuráveis. O corpo não é algo mais do que seus elementos mensuráveis? O segundo está relacionado à ideia de mente. A mente, como substância distinta da matéria, não pode ser explicada por propriedades do mundo físico... Como explicar a mente a partir da dissociação do corpo? Um terceiro problema relacionado aos dois anteriores é a concepção de homem. Para Descartes, o homem é um composto, mas a sua essência seria a substância pensante...O homem é sobretudo uma “coisa pensante” (MELANI, 2012, p. 56).

Portanto, o problema metafísico relativo ao dualismo mente-corpo se pereniza na tradição da filosofia. Com Descartes, os dualismos se reinstalam, na modernidade, nessa forma discricionária de conceber o corpo. Esse formato tornar-se-ia emblemático para a *ciência*, para o *estado* e para os redutos de *educação*, todos exímios na arte de punir, normalizar e disciplinarizar corpos. Essa perspectiva mecanicista de corpo será impugnada na história do pensamento filosófico, assim como as demais, tendo, por contraste, a filosofia antípoda de Nietzsche, a ser abordada nos capítulos posteriores.

## 2.7 O monismo imanentista de Spinoza

Baruch Spinoza, na *Ética*, do mesmo como os demais pensadores, também realizou imersão filosófica sobre o temário do corpo. Sua expulsão da sinagoga judia de Amsterdã não foi por acaso. Deve-se exatamente a este princípio, segundo o qual Deus é tudo e tudo é Deus, que ele defendeu durante toda sua vida.

Na Proposição XV, da *Ética* I, assim Spinoza define a existência de toda substância como modos derivativos de Deus: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (ESPINOSA, 1973, p. 97). Na Demonstração da mesma proposição, Spinoza compreende que “afora Deus, não é dada nem pode ser concebida nenhuma substância, de acordo com a proposição 14, uma coisa que em si e por si é concebida” (ESPINOSA, 1973, p. 97).

Esse postulado está na essência da metafísica spinozana. Divergente da cartesiana, para qual existiriam duas entidades substanciais, a *res cogitans* e *res extensa*, ele apresenta um modelo unívoco de substancialidade. A tal respeito, faz a seguinte afirmação no Escólio da proposição XV: “Há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e de alma, sujeito a paixões, mas das

demonstrações precedentes resulta quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus” (ESPINOSA, 1973, p. 97).

Substância é para Spinoza, tudo o que traduz a ideia de *Ser*, que tem como ápice desse pensamento a substância incorpórea divina. Seguindo o rastro metafísico aristotélico, no qual “tudo aquilo que existe é substância ou sensação da substância” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 414), Spinoza retraduz este enunciado assim: “Nada é dado na natureza além da substância e de suas sensações” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 414). A substância se faz presente em todas as coisas e inscrita na órbita do universo.

A noção de substância na metafísica antiga e na moderna, no entanto, eram diversas e possuíam uma ordem hierárquica (REALE; ANTISERI, 1990). Em Spinoza, a substância chega a sua consequência extrema: só há uma única substância, a divina, e esta está despida de multiplicidade. A esta substância monolítica Spinoza chamou-a de Deus. Em certa medida, as demonstrações espinozanas explicam a contradição de quem supõe a substância corpórea como divisível em partes.

Por conta disso, negará que o corpo é infinito e, conseqüentemente, possa pertencer a Deus. Por um lado, defende a indivisibilidade do corpo, o que se trata de uma posição interessante, pois elimina os aspectos dualísticos. Por outro, concebe o corpo como unidade, o que não é tão razoável assim, porque exclui dele a participação do múltiplo. Para o filósofo, mente e corpo encetam o mesmo identitarismo, ora a substância se apresenta como algo mental, ora apresenta-se como substância extensa, corpórea. Nietzsche também fará aderência a uma espécie de monismo e imanentismo, não no sentido posto por Espinoza, para quem entendia o monismo de maneira irrestrita.

## **2.8 O corpo na filosofia da ilustração e na ciência moderna**

Na era da Filosofia da Ilustração, ou Século das Luzes, ou Filosofia das Luzes, ou ainda Filosofia do Esclarecimento, o corpo, em sua globalidade, é novamente relegado a uma superfície inferior. Não obstante a esse tipo de tratamento, “a *ratio* assume o lugar central na sociedade esclarecida” europeia.

Enciclopedistas, pensadores liberais e filósofos estabelecem a razão e, posteriormente, a ciência, como “principal instrumento de compreensão do mundo”.

Segundo esse corolário, por meio do adorno racional o homem pode ascender a todos os níveis, evoluir social e intelectualmente, deixando para trás seu rastro obscurantista e retrógrado. Se a teologia restringiu o conhecimento somente pela via revelatória, mediante a escritura sagrada, com o Iluminismo não há haveria mais limites demarcatórios para expansão das fronteiras epistêmicas.

No século XVIII a razão assenta seu trono na Europa e o primado da racionalidade passa a governar sobranceiramente. Trata-se de uma nova modalidade de conhecimento: devido essas metamorfoses políticas, filosóficas, jurídicas, sociais; os filósofos em uníssono chegaram à conclusão de que “os sistemas metafísicos são uma limitação ao conhecimento” humano (MELANI, 2012, p. 56). Na passagem da Teologia para à Ciência abre-se um leque variado e infinito de possibilidades em se tratando da epistemologia do conhecimento.

O modelo que a filosofia iluminista adota não está mais fundado na metafísica de Descartes e de seus sucedâneos. É posta na investigação e apropriação da natureza, quer pela vida da observação, quer pela demonstração empírica dos fatos, quer em virtude da nova inteligibilidade que se instaura na nova ordem gnosiológica.

Assim, a razão iluminista não é a das "verdades eternas". É uma razão pragmática que busca conhecer os fenômenos mundanos a partir deles mesmos. Uma razão que atua sobre fenômenos observados principalmente por meio de análise, ou seja, pela decomposição (MELANI, 2012, p. 58).

Decompor significaria, na visão científica moderna, a divisibilidade do objeto em partes. A ideia de totalidade, reinante no período filosófico, vai sendo mitigada em nome da especialização do saber. A busca pela totalidade não é de todo desprezada, porém. Para se conhecer o todo, há de desmembrar suas partes, como na visão cartesiana de análise, embora Descartes não siga fidedignamente seu método. Nessa nova analítica da Natureza e das leis do universo, demonstrados à luz da razão natural, Deus fica de fora do novo arco de abordagem do real. Não há mais sentido para ele na nova Ágora do conhecimento. Deus e o homem entram, após milênios de obediência e sujeição, em consórcio litigioso.

A teologia cede lugar à Antropologia. O teocentrismo para antropocentrismo. Na filosofia da ilustração o divino, progressivamente, perderá seu espaço. Deus será eclipsado. A imanência paira sobre a transcendência. O conhecimento efetivamente válido é o saber *a posteriori* e não o apreendido aprioristicamente. Embora propugne a síntese, as três críticas kantianas ainda privilegiam o conceito de *Aufklärung*, baseada na razão especulativa pura. Na ciência moderna, causas metafísicas e teleologias são postas de lado. A concepção galilaica-newtoniana investiga a natureza a partir de causas físicas dos fenômenos observáveis. O método indutivo estabelece princípios, leis e regras matemáticas. Só o cientista pode prever ou explicar fenômenos da natureza.

Nesse regime, a era científica consagra Newton, Galileu, Bacon, Copérnico como maiores representantes da ciência moderna. No terreno da filosofia: Voltaire, Montaigne, Montesquieu, Kant, Rousseau, Hobbes, Locke, Hume, Diderot, d'Alembert. Os pensadores iluministas, mesmo divergindo entre eles, mostram-se bastante entusiasmados e abertos com o florescimento da razão ilustrada e da ciência empírica.

Nela depositam todas esperanças a partir de novos horizontes que se descortinam nesse gloriosos multiverso. Em meio a essa transição epistêmica, o corpo será revisto e impactado pelo saber imperioso da ciência. Evidentemente, “a apologia da razão e da análise estabelecida pelo Iluminismo tem consequências diretas sobre a concepção ou entendimento do corpo humano” (MELANI, 2012, p. 59). Uma das implicações mais diretas escancara a visão fragmentária de homem. A visão filosófica e totalitária de homem, intestínica na filosofia greco-latina, entra em processo de implosão e desaparecimento.

Em certa medida, a dicotomia corpo-mente estabelecida pela filosofia cartesiana se amplia. Não mais pelo viés da busca pelo transcendente divino, que, para Descartes, só poderia ser feita pela substância pensante. A distância entre corpo e mente aumenta à medida que é nesta última que se localizam os poderes intelectuais tão aclamados pela modernidade. São as capacidades mentais superiores, para usar uma expressão contemporânea, que caracterizam o homem (MELANI, 2012, p.59).

Outra concepção de corpo reverbera e prevalece a imagética mecanicista de Descartes. O corpo do homem é tal qual uma máquina. Ou um fenômeno biofísico a ser decomposto e retaliado pelos anatomistas. Desde o século XVI o corpo da

ciência, que é outro tipo de corpo, está fadado à análise dos fisiologistas. Há de ser eviscerado para dar a entender sua interioridade.

Como é o corpo endogenamente? A pergunta original dualizante desloca-se do campo da metafísica e aloja-se na arqueologia do corpo. Começa-se, pode-se dizer, outro tipo de escavação e descoberta: a dissecação de corpos cadaverizados. Interiormente, o funcionamento dos órgãos do corpo humano seriam similares aos componentes das máquinas. Isso é ilustrativo na obra do pintor holandês Rembrandt, *A lição de anatomia do Dr. Tulp*, de 1632, em que o corpo, deitado numa maca, é dissecado e estudado minuciosamente pela lupa do filósofo-cientista anatomista. O cientista é o anatomista do corpo. Portanto, músculos, tendões, nervos, coração e ossos são examinados acuradamente por esse olhar desbravador científicista: “A observação anatômica tornou-se o principal elemento do saber médico” neste período (MELANI, 2012, P. 52).

Por essa angulação, a alma é o que menos importa no corpo dissecado, objeto de mensuração clínica da medicina. “Desalmado”, o corpo-objeto, em sentido inverso, é o grande instrumento da razão e da ciência técnica. Desse empreendimento filosófico-científico deduz-se dois modelos eminentemente educativos: uma educação da razão, pelo intermédio das ciências do espírito, e uma corporal, educação física, decorrente da concepção de disciplina ostensiva do corpo: “haveria uma educação do corpo e uma educação do intelecto”, ademais. (MELANI, 2012, p. 59).

O filósofo iluminista Immanuel Kant, em *Sobre a Pedagogia*, defendera a tese de uma educação bifurcada em dois apanágios: a *educação física* e a *educação prática*. A primeira trataria dos cuidados da vida corporal; a segunda corrigiria a animalidade latente ao homem. O homem, na pedagogia kantiana, é o único animal que necessita ser educado. Numa palavra: domesticado. Em certo aspecto, o que é educação senão subjugação a determinados valores e regras civilizacionais? Para que os instintos e as paixões não prevaleçam sobre a razão há de se impingir disciplina austera sobre ele. Nem Kant escapou desse dualismo dismórfico. A filosofia kantiana conserva “a dualidade da imaterialidade da representação mental e a materialidade do objeto do conhecimento”.

Nestes termos, as capacidades cognitivas são disparadamente ressaltadas se comparadas ao tamanho e importância da materialidade do corpo. Na nova epistemologia, o homem torna-se sujeito e objeto de si mesmo. Ao corpo, cabe a ele

lugar singelo, de baixa-significação, uma vez que a razão instrumental e a técnica científicas são grandes trunfos modernos, impondo-se sobre ele com rigor e dominação.

Esse modo de olhar o corpo como máquina será perceptível no taylorismo, no capitalismo e seus modos de produção. O homem não é mais seu corpo, como vimos no capítulo dedicado à *genealogia do corpo*. O corpo moderno e ilustrado tem de adaptar-se às máquinas, tornar-se como elas, amalgamar-se, tão bem ilustrado este drama tragicômico em *Tempos Modernos* (1936). O corpo-engrenagem se unifica ao maquinário fabril e social, tornando-se quase uma e mesma coisa.

O olhar materialista objetiva um processo de homogeneização do corpo, de massificação da corporalidade por meio do trabalho manual e repetitivo. Esta visão disciplinar transporá as fábricas e se alojará nas mais variadas camadas do tecido social. O corpo tornar-se-ia não só extensão da máquina. A máquina também é sua extensão. Protetizado, o corpo do homem, no trabalho capitalista, agora é corpo alienado. Dilema para Marx e Engels solucionarem a partir da análise crítica do capitalismo e dos meios de produção.

Embora o materialismo histórico-dialético introduza nova abordagem de corpo, vendo-o não como entrave ou objeto menor, mas unidade que interage dinamicamente, nem Marx e Engels conseguiram reverter a visão fetichista, exploratória e utilitarista do corpo pela ciência, em que o corpo é explorado e tratado pura e simplesmente como cálculo e experimentação.

Em síntese, a rebelião do espírito científico moderno e contemporâneo saiu-vitoriosa graças aos seus inúmeros transformismos: “O Renascimento cultural”, anterior ao triunfo da ciência empírica, se produziu por intermédio de três paradoxos” (SÁBATO, 1993). Que paradoxo seriam estes?

Primeiro: o renascimento cultural e científico “foi um movimento individualista que terminou na massificação”, pois se caracterizava como reivindicação burguesa de direitos individuais. Segundo: “foi um movimento naturalista que culminou na maquinização”, pois a máquina serviria aos interesses da industrialização e urbanização das cidades. Terceiro: “foi um movimento humanista que terminou na desumanização” (SÁBATO, 1993, p. 20), pois as teorias racistas e a burguesia (aristocracia moderna) seletivamente elegeram alguns seres “mais evoluídos” social e politicamente (e humanamente) que os demais.

No campo político, os ideários da Revolução Francesa, sob o slogan “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”, conforme pensava Nietzsche, não passaram de reivindicações cristãs. Ou seja: são tributárias das mesmas proposituras postas pelo cristianismo. Foram promessas burlescas que nasceram natimortas. A ideia de Igualdade, por exemplo, nivelaria, segundo o filósofo, todos os humanos, planificando-os identitariamente e socialmente. Nietzsche, por seu turno, entendia que há diversos tipos de homem: os espíritos gregários, os do rebanho, os espíritos livres, os ressentidos, os rancorosos; assim, não se pode supor – debaixo das mesmas condições e regras – que todos os homens sejam iguais e queiram as mesmas coisas.

Por outro lado, nenhum ideário político conseguiria satisfazer cada uma das volições e necessidades humanas, sendo mais um mote falacioso da modernidade: aglutinar promessas tão singulares em atores sociais tão plurais e divergentes, eis uma tarefa inominável. Propor nivelamento baseado num princípio igualitário é dissipar toda e qualquer diferença. Nossa existência, fundamentalmente, é traspassada por diferenciações.

Nesse sentido, assim se expressa Zarathustra: “a mim, assim fala a justiça: ‘os homens não são iguais’. E, tampouco, o devem tornar-se! Que seria o meu amor pelo além-do-homem, se falasse de outro modo?” (Za/ZA, Das tarântulas). Ele se opõe à ideia de nivelamento e igualdade apregoada tanto pela perspectiva religiosa quanto pelo contratualismo moderno.

Nietzsche conspira a Fraternidade porque a identifica como um signo cristão. Os homens, no fundo, se odeiam. E tal radiografia acerca da natureza egóica e narcísica humana havia sido operada por Hobbes. Só que Hobbes oferece ao homem moderno uma alternativa: o Leviatã – a força e monopólio do aparelhamento estatal e jurídico tal como endossava o contratualismo do absolutismo esclarecido. A saída para o impasse gregário hobbesiano consistia na anulação da volição, numa transferência da vontade particular à vontade geral, para que o homem não sucumbisse à selvageria natural e ao estado de anomia plena.

Nas interpretações nietzschianas, a fraternidade é caricatural e artificial, neste aspecto, porque foi cunhada para assujeitar e amansar o rebanho. Fraternidade que só alguns e não todos compartilharão desse corolário filosófico-político-jurídico. Enfim, a igualdade e a fraternidade seriam motes inatingíveis e irrealizáveis pela filosofia política e pelos contratualismos, permanecendo, de alguma forma, a fissura

aberta no tecido social na qual a batalha generalizada de todos contra todos continua seu curso.

Todas essas percepções nietzschianas sobre o político não poderiam ser atribuídas a uma mente febril e totalitária? Houve quem atribuísse a ele a pecha de pensador autoritário. No entanto, doutrinas totalitárias não combinam com o espírito nietzschiano, embora nunca tenha negado simpatia pela aristocracia.

Não apenas o filósofo de Röcken, mas Pascal, Rousseau, Blake, Baudelaire, Kierkegaard, Dostoievski, “intuíram que algo trágico estava sendo gestado em meio ao otimismo” cientificista do século XIX (voltaremos a esse assunto no último capítulo). Esse ufanismo – muitos dos quais paradoxais trouxeram consequências nefastas para a educação e formação do sujeito, decisivamente. De uma formação humanística a uma *tekné* cujo valor só se realizaria se a educação se render a uma finalidade comercial e pragmática. É nesse clima de desamparo e instabilidade filosófica, política e educacional, *mutatis mutandis*, que se circunscreve o corpo no âmbito do crepúsculo civilizatório mecanicista e utilitarista moderno, retomado e atacado por Nietzsche em seus escritos filosóficos na contemporaneidade.

## 2.8 O corpo ascetizado em Schopenhauer

Na filosofia contemporânea, o filósofo Schopenhauer (1788-1860), a quem Nietzsche no início de sua trajetória se inspirou intelectualmente, também expôs sua concepção de corpo. Suas convicções sobre a corporalidade se aproximam do legado iluminista de Kant (1724-1804). Schopenhauer, inclusive, autoproclamava-se continuador da filosofia crítica. Do kantismo se servirá do aparato conceitual da filosofia transcendental relativo à coisa em si e ao fenômeno. Gradualmente dela se distancia mesmo admitindo sua filiação ao kantismo: “minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525).

Ao contemplar uma turba de escravos aguilhoados, numa visita a Toulon, na França, em 1803, esta visão dilacerante da escravidão deixa aturdida sua consciência pensante. A experiência do sofrimento do outro o leva a refletir sobre a realidade da dor. A dor, portanto, remete a uma noção de universalidade. Percebe



que a tragicidade da vida diz respeito à condição humana de uma maneira geral. Uns sofrem mais, outros menos; mas a verdade é que todos sofrem. Mais dia menos dia todos irão sofrer, em maior ou menor gradação. A experiência da dor é inescapável e atinge a todos indistintamente, seja em que continente for.

Em *Dores do mundo*, o filósofo Schopenhauer pinta uma aquarela acinzentada perpassada por um mundo sem cores, sem brilho, opaco, condenado continuamente a sentir dores de parto:

Conduz-nos a este profundo pensamento que viemos ao mundo já viciados como os filhos de pais gastos pelos desregramentos, e que se a nossa existência é de tal modo miserável, e tem por desenlace a morte, é porque temos continuamente essa culpa a expiar. De um modo geral não há nada mais certo: é a pesada culpa do mundo que causa os grandes e inúmeros sofrimentos a que somos votados; e entendemos esta relação no sentido metafísico e não no físico e empírico. Assim a história do pecado original reconcilia-me com o antigo testamento; é mesmo a meus olhos a única verdade metafísica do livro, embora aí se apresente sob o véu da alegoria. Porque a nossa existência assemelha-se perfeitamente à consequência de uma falta e de um desejo culpado (SCHOPENHAUER, 1970, p. 9).

Isso o fez voltar-se para a religião de Buda, afastando-o da perspectiva judaico-cristã. Dessa experiência deduz-se que num mundo em que predomina implacavelmente a maldade, só pode ter sido forjado por um Deus ruim, malévolos, um gênio maligno. Diferindo-se da acepção cartesiana, esse gênio é colocado num sentido que exprime total negatividade. Em que pese essa nota agônica e negativista da existência, em Schopenhauer, seria anacrônico no tempo em que viveu fundamentar a existência humana sob a perspectiva tomista do *Summo Bem*, se o que prevalece no mundo, a bem dizer, são o soluço, o gemido e a precariedade dos seres.

Diz ele, em *Dores do mundo* (1970, p. 9), “a miséria do mundo se torna uma acusação amarga contra o criador e dá margem aos sarcasmos, no segundo caso aparece como uma acusação contra o nosso ser e a nossa vontade, bem própria para nos humilhar.” Schopenhauer subscreve que a miserabilidade que se alastra pelo mundo e que impinge sobre os seres humanos, de maneira uníssonos e devastadora, atestam não a favor, mas, contra a bondade, a criação perfeita e a onipotência divina.

Mas um Deus como esse Jeová, que *animi causa*, por seu bel-prazer e muito voluntariamente produz este mundo de miséria e de lamentações, e que ainda se felicita e se aplaude, é que é demasiado forte! Consideremos,

portanto, nesse ponto de vista, a religião dos judeus como a última entre as doutrinas religiosas dos povos civilizados; o que concorda perfeitamente com o fato de ser ela também a única que não tem absolutamente nenhum vestígio de imortalidade (...). Ainda mesmo que a demonstração de Leibniz fosse verdadeira, embora se admitisse que entre os mundos possíveis este é sempre o melhor, essa demonstração não daria ainda nenhuma teodiceia. Porque o criador não só criou o mundo, mas também a própria possibilidade; portanto, devia ter tornado possível um mundo melhor. (SCHOPENHAUER, 1970, p. 9).

Se o mundo foi assimilado como dor, sofrimento e lamento, é porque pôde vivenciá-los em sua experiência concreta. Mais que um conceito, a dor efetiva-se como lugar vivencial a partir do qual o filósofo posiciona-se criticamente.

Quereis ter sempre ao alcance da mão uma bússola segura a fim de vos orientar na vida e de a encarar incessantemente sob o seu verdadeiro prisma, habituai-vos a considerar este mundo como um lugar de penitência, como uma colônia penitenciária, como lhe chamaram já os mais antigos filósofos (*Clem. Alex. Strom.* L. III, c. 3, p. 399) e alguns padres da Igreja. (Augustin. *De civit. Dei*, L. XI, 23.) (SCHOPENHAUER, 1970, p. 9).

Essa atitude de recolhimento do mundo exterior coloca-o em sintonia com o estoicismo de Sêneca. O filósofo não vê outra saída a não ser o caminho da resignação estoicizante (sublimação é o termo equivalente na psicanálise freudiana). Enquanto que Schopenhauer permanece imerso em seu pessimismo filosófico, Nietzsche, por seu modo, faz a transmigração: transita da negatividade à positividade na maneira como concebe a existência. Sua filosofia fará a transposição: dirá, pois, SIM à existência e NÃO para sua negação.

Ao fixar moradia em Dresden, Schopenhauer começa a dissertar sobre a mais importante de suas obras: *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tão sedutor e cativante aos olhos de Nietzsche, que o dissecou em uma leitura de duas semanas. Nesta obra, aparece em cena o papel da vontade mais acentuadamente em sua elaboração teórica. Percebendo a envergadura e notabilidade daquilo que seria esse escrito, Schopenhauer (apud Ramos, s/d., p.9) escreve ao seu editor:

Minha obra é um novo sistema filosófico; mas novo na inteira acepção da palavra: não apenas uma nova apresentação do que já existe, mas uma série de pensamentos inteiramente coerentes que até hoje jamais me ocorreu à cabeça de um homem. O livro que me deu o difícil trabalho de transmitir meus pensamentos de modo compreensível aos outros é um daqueles que, segundo minha convicção, há de ser a fonte e a ocasião de centena de outros livros.

E ele não estava equivocado com respeito a essa convicção. Para Ramos, o projeto de Schopenhauer consiste em uma investigação da metafísica da vontade, que terá seu desdobramento no desenvolvimento do pensamento ocidental moderno. A ideia medular sobre a qual repousa sua obra baseia-se na seguinte enunciação: “o mundo é senão aquilo que pode ser conhecido pelo sujeito: é sua representação” (RAMOS, s/d., p. 10).

No centro desta moldura ontológica, o mundo é compreendido como objeto passível de interpretação do sujeito cognoscente. A chave explicativa de toda realidade procede da vontade humana. Nesse aspecto, mostra sua filiação a Kant, mas dela destoa propositadamente. Após o suicídio de seu pai, seu interesse pelo idealismo se intensifica. Platão, Kant, Fichte e Schelling são leituras de cabeceira do filósofo, demonstrando uma inclinação para o idealismo alemão, que mais tarde se desligaria por considerá-lo diletante e verborrágico.

De Kant, ainda conforme Ramos (s/d, p. 10), absorve fundamentalmente a noção de “fenômeno” e de “coisa em si”. Na *Crítica da Razão Pura*, fenômeno é aquilo que se mostra, o que aparece, podendo ser conhecido, são os dados que podem ser captados pela experimentação e sensibilidade, ao passo que a “coisa em si” - o que existe em si mesmo - carece de determinação epistêmica. É o *nôumeno*, o *indeterminado*, impossível de se conhecer, mas que pode ser pensado ao nível do conceito, em consequência de sua natureza *apriorística*. Com efeito, os enunciados consagrados da história da metafísica – Deus, imortalidade da alma, liberdade, vontade etc. – integram o rol de premissas metafísicas inverificáveis pela ciência humana. Dizem respeito apenas à realidade do *cogito*.

Só que ambos divergirão em um aspecto. O que para Kant a coisa em si é o “indeterminado”, não sendo passível de compreensão nem de substantivação, para Schopenhauer, inversamente, pode ser conhecido e acessado. Essa regra schopenhaueriana, portanto, vale para a Vontade e outros temas correlatos. Para Ramos (s/d) esta maneira original de interpretar o *nôumeno* o distancia fabulosamente do kantismo, posto que o em si não se constitui como objeto de conhecimento, visto que comporta inacessibilidade. Sobre essa mutação conceitual instaurada por Schopenhauer, vale às considerações de Ramos (s/d, p.10-11).

A chave para a decifração do enigma está na experiência interna do sujeito. Para o autor, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece, seria impossível encontrar a significação própria deste mundo. Mas a verdade é que nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada e não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduz à essência da coisa em si, que difere dela inteiramente.

Nesse particular Nietzsche se distancia da herança de Schopenhauer, no tocante à vontade, e assume o comando de sua proposta filosófica. Em sua concepção biológica da vontade, para Schopenhauer, o mundo é reflexo da vontade. A vontade é a coisa em si, o mundo, a natureza resultante da deliberação desta vontade. Nietzsche efetua uma quebra desse paradigma, mesmo que tenha em princípio se apoiado no conceito schopenhauriano de vontade, servindo ao propósito conceitual relativo à vontade de potência (a ser considerado mais a frente).

Como salientou Melani, o corpo em Schopenhauer teve seus dias de “ascensão e queda”. Seu ascetismo elevado, a ênfase no aniquilamento do querer, posto que o querer não quer o sofrer, mas o prazer; impossibilita um projeto ético consolidado pelo regramento, de sorte que é praticamente impossível compatibilizar uma vontade infinita num corpo cuja satisfação é limitada.

A negação da vontade representa a recusa deliberada da vontade pela própria vontade: trata-se da renúncia dos prazeres e da aceitação “cândida” do sofrimento como subjacente à natureza humana. Em outros termos, se o querer busca prazer ele pode furtar-se pela via da mortificação, renegando os sórdidos prazeres corporais, responsável por suas deficiências e carências. Schopenhauer, assim como outros autores, comunga das ideias ascéticas da mística judaico-cristã e da concepção búdica de existência, para os quais o corpo é miserável, limitado e sofredor. Por isso deve ser inferiorizado: “Schopenhauer era inimigo da vida; *por isso*, a piedade transformou-se para ele numa virtude” (NIETZSCHE, 1992, p. 36, grifos do autor).

Como referendado, Nietzsche divergirá dessa apologética espiritualista. Despirá sua abordagem filosófica de toda coloração metafísica, ascética e separatista de corpo. Como proclamou no *Nascimento da Tragédia*, Dionísio, patrono do êxtase e do transbordamento corporal, superará Apolo: “Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos falta uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau” (NIETZSCHE, 1992, p. 36).

A posição nietzschiana ao constatar o fatalismo de Sileno<sup>26</sup>, que, dentre os helenos, entoou a fúnebre canção: dois pesares sobre a existência: o primeiro é *ter nascido*; o segundo, mais eloquente, é *morrer logo*; e do escapismo búdico schopenhaueriano, em que viver consiste na negação dos instintos e do prazer, Nietzsche comporá um hino de louvor à condição humana. Diante do horror e do suplício, até mesmo dos pavores que afligiram seu corpo sofredor, fará outro tipo de travessia. Sua filosofia, com diversos tipos de atravessamentos agônicos, exaltará a dimensão trágica da existência: nos estados estéticos, das experiências de agrado e desagrado, surge a necessidade do parto da tragédia: “Quem mais sofre, mais fundo aspira por beleza – ele a cria” (*Fragmentos póstumos* de outono de 1885 a janeiro de 1889, 29 [110]).

Em meio à tragicidade da vida resta, ao menos, duas alternativas possíveis: rejeitá-la asceticamente ou aclamá-la dionisiacamente. A depender da perspectiva, a negação pode ser preterida pela afirmação (*Bejahung*). Tal aceitação da condição trágica, todavia, não justifica a resignação estoicizante, pendendo mais para uma espécie de ultrapassamento. O éthos nietzschiano não recorre àquele modo recursivo. Transita, pois, na avenida da positivação da existência.

A afirmação (*Bejahung*) “é tributária de uma filosofia que não sabe separar o “dizer-sim” do “fazer o não”. De tal sorte que “a noção de afirmação assume, em Nietzsche, um significado duplamente diverso, ora indicando um posicionamento teórico-especulativo específico, ora revelando uma singular dimensão antropológico-cultural ou, quando não, um modo pessoal de vida” (BARROS, 2016, p. 103-105). Se ao homem cabe decidir-se pela via da negação, concomitantemente a isso, a ele é dado a potência da afirmação.

A negação é, segundo esse parâmetro, fundamento avaliativo tipicamente niilista. Os que dizem “não” são os que colaboraram com a morte de Deus; os que tornaram rarefeito os sentidos positivos do existir. A afirmação (*Bejahung*) é típico de uma avaliação daqueles “espíritos” “embalados por suas próprias superações e transmutações”. Não basta apenas dizer-sim, deve-se fazer-sim. Não basta claudicar

<sup>26</sup> Sileno é personagem lendário e companheiro de Dionísio. Diz a lenda que Midas, rei da Prígia, encontrando nos bosques o sábio Sileno, pergunta-lhe o que existe de mais desejável para o homem, isto é, qual seria seu bem supremo. Pressionado a responder, Sileno dispara com dose de realismo ou pessimismo: “Miserável raça de efêmeros, filhos do acaso e da pena, por que me obrigar a dizer o que não tens o menor interesse em escutar? O bem supremo te é absolutamente inacessível: é não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Em compensação, o segundo dos bens tu podes ter: é logo morrer” (MACHADO, 1999/2002, p.17).

e intuir a vida incipiente e destituída de matizes. Em vez disso, há de se instituir novas formas de existência e novos modais de valoração:

O fazer-sim a que Zaratustra nos exorta é diferente da afirmação impensada e autossuficiente do “espírito de peso”, o qual, na figura do camelo, toma sobre si tudo aquilo que espera valer como inquestionável e verdadeiro desde sempre (...) A afirmação também não deixa de condensar, em sublime exemplaridade, a atitude requerida pelo assim chamado *amor fati* (BARROS, 2016, p. 105).

Por mais absurda e paradoxal represente a existência, o mergulho radical reside no assentamento do *Amor fati*: “Não evitar nem se conformar e muito menos dissimular, mas afirmar o necessário, amar o que não pode ser mudado” (NIETZSCHE, 2004, p. 14). Segundo indica Rubira, essa fórmula desponta nas anotações nietzschianas no outono de 1881, após ter impresso o conceito *do eterno retorno do mesmo*. É uma fórmula para medir a grandeza da vontade afirmativa do homem inscritas na ordem do tempo. Ou seja: não querer nada de outro modo: seja em relação ao passado (amar tudo aquilo que já ocorreu e que não poderia ter ocorrido de outra maneira) ou ao futuro (amar tudo o que há de vir), seja em relação à eternidade (amar o instante, posto que cada momento pode repetir-se de forma idêntica, o eterno retorno do mesmo) (RUBIRA, 2016, p. 109-110).

Na *Gaia ciência* esse termo aparece no contexto do relato da “morte de Deus”. No *Ecce Homo* (EH/EH, Por que sou tão sábio, § 10) surge quando da doutrina do “eterno retorno do mesmo”. “Amar o que é necessário”, afirma Rubira, “implica, em sua radicalidade, em amar a possibilidade eterna do retorno do próprio niilismo. Concepção que anula as noções de “caos”, “contingência”, “liberdade da vontade”, “finalidade”, o *amor fati* é um dionisíaco dizer SIM ao mundo, tal como ele é, sem *desconto*, *exceção* ou *seleção*” (RUBIRA, 2016, p. 110).

*Amor fati* – amor ao destino. Ninguém escolhe seu corpo. Ninguém escolhe seu nascedouro. Ninguém escolhe nem mesmo nascer. Mas ao nascer, ao ser inserido no corpus da existência, nos é dado um corpo vivo e orgânico (*Leib*) sujeito a metamorfoses, desarranjos, vicissitudes, mas, também, acrisolado por sobrelevações.

Esse é nosso destino primeiro e derradeiro: amar o corpo, a vida e suas relações com a natureza, posto que o corpo também é natureza (SOUSA, 2014, p.27). A religião e a metafísica, opostamente, não admitem a magnitude de tanta

naturalização corporal. Pudera! Desnaturalizaram de tal sorte a natureza em nós que a vida só passa a ter sentido se conectada a um elo divino ou causal. Em Nietzsche, nada de fios teogônicos e causas teleológicas primeiras e últimas. Apenas combinações químicas, biológicas e fisiopsicológicas<sup>27</sup>.

Ora, aquilo que o corpo tem de despotencializante, em outra plataforma, numa base antinilista, tem de tonificante. A filosofia deambulante de Nietzsche, “uma vez abandonadas as seguranças, transforma-se em uma viagem constante no deserto do sem-sentido, porém, não se trata de abrigar o deserto, mas de atravessá-lo” (CRAGNOLINI, 2001, p. 22-23).

Como passar pelo deserto “pós-metafísico”, do “sem-sentido” nilista, sem que as areias do deserto se fixe em nós? Conforme Cragolini (2001, p. 22), “o viajante não encontra seu lugar “último” em nenhum local”, pois a filosofia de Nietzsche, em sua pluriformidade, indica um pensar nômade, um corpo nômade, uma vontade de potência nômade: “um nômade eu sou em todas as cidades e uma despedida diante de todas as portas” (Za/ZA II, Do país da cultura).

Como postulado enfaticamente, o filósofo afirmador da vida dirá “Sim-ao-corpo”, à potência da vida, com vistas à afirmação do mundo, e um “Não” à sua compartimentação e descorporificação: “Caso dissermos Sim a um único instante, então diremos Sim não só a nós mesmos, mas a toda a existência. Pois nada está aí para si, nem em nós mesmos e nem nas coisas” (NIETZSCHE, 2002, p. 53). Contra o antagonismo dos impulsos ideais (“mundo verdadeiro” e seu pessimismo), balizará o corpo no *Zarathustra*, e em outras obras, como *grande razão*, reposicionando-o em um mundo factível e no qual a vida energética é possível, como versaremos adiante.

<sup>27</sup> A esse respeito, Roger Kornberg, vencedor do Nobel de Química em 2006, adverte em uma matéria do jornal El País BRASIL: “As pessoas resistem à ideia, mas a vida é só química, nada mais e nada menos”. A biologia está na base de nossa caracterização filosófica e genética. Mas o cérebro humano costuma identificá-lo a significados mágico-religiosos. Quimicamente, o pesquisador pontifica, “o cérebro é uma coleção de fios e interruptores... baseados em uma combinação da nossa genética e nossas experiências”. “Tudo – desde a forma de nosso corpo aos detalhes do nosso funcionamento – é consequência da informação genética”, finaliza. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/08/ciencia/1562590067\\_810342.html?utm\\_source=Facebook&ssm=FB\\_BR\\_CM#Echobox=1624558387](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/08/ciencia/1562590067_810342.html?utm_source=Facebook&ssm=FB_BR_CM#Echobox=1624558387) Acesso em: 18/05/2020.

### 3 O CORPO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito. (NIETZSCHE, Fragmento Póstumo, Agosto-Setembro, 1885)

À guisa de introdução deste capítulo, cuja centralidade se fixará na relação conceitual e aporética entre Nietzsche e o corpo, vocalizemos algumas ponderações preliminares.

Ler um texto clássico<sup>28</sup> é tarefa que exige cartografar adequadamente o pensamento de um autor específico. Essa tarefa se torna mais emblemática ainda quando este autor é exatamente o filósofo Nietzsche. Lê-lo, equivale adentrar um campo literário, semântico, poético e filosófico extremamente dissolúvel, pantanoso e movediço. Nisto consiste o desafio hercúleo desta pesquisa. Ela requer, essencialmente, exercício hermenêutico meticoloso, dado o caminho vertiginoso e transfigurador, às vezes obscuro, fragmentário e idiossincrático, no qual se delinea as veias literárias do filólogo-filósofo Nietzsche.

Este pensador-escultor foi artífice em criar novos sentidos filosóficos e simbolismos léxico-gramaticais. Cada reticência e hiato a transbordar textualmente; cada exclamação; prosopopeia, sinonímia e metonímia; cada neologismo e galicismo nas margens da escritura; cada expressão suprimida, corrigida ou hiperbolizada; cada italicismo e idiomatismo próprio de cultor de palavras, bem como as anfibologias, foram estratégica e propositadamente calculadas na intenção de selecionar, ou mesmo confundir, seus futuros leitores, aos quais – em consonância com o próprio Nietzsche – *escrevia para todos e para ninguém*, emenda epistolar que suplementa o subtítulo do *Assim falava Zaratustra*.

Todas essas marcações textuais servem-nos de alerta. Ler Nietzsche supõe ultrapassar inúmeras barreiras e obstáculos, dentre os quais o linguístico; em razão de escrever em alemão (embora tenhamos boas traduções e comentadores), e o

<sup>28</sup> Na expressão de Ítalo Calvino - *Por que ler os clássicos?* - um clássico é uma obra que não cessou de dizer tudo aquilo que tinha para dizer, razão por que devemos recorrer a ele incessantemente, devido a atualidade e inesgotabilidade de suas reflexões. Nada mais energizante e fluorescente do que retomar um texto clássico. Quanta coisa nova um texto antigo tem a nos fornecer.



filosófico, pelo fato de escrever assistemática e fragmentariamente, deslizando na contramão de toda tradição. Ao apreendê-lo, deve-se considerar esses diversos fatores e aspectos, constitutivos e imanentes às leituras nietzschianas.

O próprio Heidegger, mestre da fenomenologia e intérprete de Nietzsche, de forma confessável, levou mais de duas décadas para assimilar a extensão e densidade do pensamento labiríntico do criador de Zaratustra. Aquilatando, ao término, o quão espinhoso significou esse oneroso empreendimento. É nesse rio caudaloso que estamos vertiginosamente adentrando.

Complexo, para além do uso comum, segundo a terminologia latina (*complexus*), é aquilo que é tecido em conjunto. O texto clássico, acrescentaria, é um *ente-em-relação*. Toda leitura consiste em apreensão, em releitura, em reinterpretção. E acrescentaria um quarto elemento: atualização. O próprio Nietzsche viveu constantemente sob a lâmina da interpretação, deslocando e reinterpretando textos trágicos, filosóficos e científicos, ora modificando-as deliberadamente, ora conservando seus sentidos de acordo com seus propósitos e modos estilísticos.

Ora, o texto, sobretudo os clássicos, como se vê na trama textualística nietzschiana, reveste-se de sentidos implícitos e explícitos que se tecem e destecem-se reciprocamente. Isso se aplica, fundamentalmente, à analítica do corpo em Nietzsche. Nele, o corpo é ponto de partida referencial de toda sua interpretação (experimentação). Ele mesmo assim o designaria: “Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito” (NIETZSCHE, Fragmento Póstumo, Agosto-Setembro, 1885).

Desse ponto de vista, quando se trata de compreender o conceito de corpo em um pensador tão denso e controverso, as posições aqui e ali são, eminentemente, dissidentes. De uma parte, para aderir o ponto de vista nietzschiano, subjacente à filosofia da corporalidade, devemos “subtrair” todos os demais pensadores anteriores a ele. De outra, para fazer emergir sua filosofia do corpo, no âmbito de suas exposições filosóficas, urge retomar, mesmo que sinteticamente, o lugar (*topoi*) discursivo em que tais doutrinas anticorpo se originaram.

As aporias suscitadas pelo conceito de corpo são marco antigo na história do pensamento filosófico ocidental. E Nietzsche compõem essa extensa linhagem. Sobre essa problemática, a tradição filosófica nos permite vislumbrar dois grandes legados distintos mas correlacionados. O primeiro, centrado no problema da alma sobre o corpo, tem como epicentro a tradição socrático-platônica. O ponto de inflexão dessa discussão filosófica, inequivocamente, é Platão, como assinalamos desde o início da pesquisa, ao sagrar a disjunção corpo e mente. Platão, indubitavelmente, está no cerne do debate nietzschiano. Mas não apenas o filósofo fundador da Academia. Essa problematização adentra o móvel do século XIX e magnetiza para o debate novas interlocuções, como destacaremos adiante.

O segundo legado, traduzido como substrato parental do platonismo, situa a tradição do cristianismo como a segunda difusora da herança grega de corporalidade. A tradição teológica judaico-cristã preconizava o corpo segregado da realidade espiritual, sendo o corpo físico condenado ao absenteísmo dos prazeres e luxúrias carnis. O corpo decadente devia mirar-se no paradigma cristológico: o corpo de Cristo é a régua, o padrão, a medida, e isto num duplo sentido. Ao mesmo tempo em que o corpo comporta a dimensão de “corpo-sofredor” ele também é “corpo glorioso”, em decorrência da doutrina da ressurreição. O cartesianismo e o positivismo científico, cada qual à sua maneira, em suas respectivas épocas, seriam versões derivativas das vertentes que radicalizaram o dualismo psicofísico desde suas raízes greco-latinas. Foi o que demos a entender nas demonstrações expostas no segundo capítulo.

Neste especialmente, após embasamento introdutório, apresentaremos as abordagens e críticas que Nietzsche dirigiu aos metafísicos, aos quais denominou *detratores do corpo*, ou usurpadores da existência, ou ainda negadores da vida em efetividade. Ademais, centraremos-nos no conceito de corpo como perspectivado pelo filósofo, em oposição àquelas modalidades corporais discutidas no capítulo anterior, tomando como parâmetro narrativo o Discurso intitulado *Dos desprezadores do corpo*, referido na Parte I do *Assim falava Zaratustra*. Outras narrativas e passagens filosóficas de outros períodos também serão mobilizadas e nos servirão de aporte conceitual e argumentativo, como o texto autobiográfico do *Ecce Homo*.

### 3.1 *Körper* e *Leib* em Nietzsche

Na língua germânica duas expressões são usadas para referir-se ao corpo: *Körper* e *Leib*. O corpo, em alemão, suscita duas significações a depender da contextualização. O vocábulo *Körper*, numa primeira significação, é compreendido geralmente como “corpo físico”. Ao passo que o termo *Leib*, noutras situações, refere-se ao “corpo vivo” ou “corpo vivido”. O primeiro sentido denota concreção; enquanto que o outro expressa “abstração”: não se trata de quaisquer corpos: apenas dos corpos vivos. Às vezes, *Körper* e *Leib* são usados como sinônimos, mas são palavras com sentidos distintos.

Essa notação sobre a tradução dos termos é importante porque nem sempre uma palavra em outra língua comporta o mesmo sentido ou a mesma equivalência semântica no vernáculo de um idioma. Na língua portuguesa, como amostragem, temos apenas uma palavra designativa para corpo: *Corpo*. Em alemão, duas - *Körper* e *Leib*. Também, em nosso vernáculo, não faz-se muita diferença entre um “corpo vivo” e um “corpo morto” ou mesmo “corpo físico”.

Em todas as referências que usamos é sempre o vocábulo “corpo” que aparece reiteradamente. Porém, quando essas ocorrências surgem empregamos palavras diferentes para referirmo-nos ao substantivo “corpo”, como “cadáver”, no caso do “corpo sem vida” e raramente usamos, se é que usamos, a expressão “corpo morto” relativo aos mortos. Tampouco utilizamos o termo “corpo vivo” para aludir a “corpos vivos”, apenas nomeamos “corpo”. E muito menos utilizamos “corpo físico”, pois fica subtendido, na palavra *corpo*, que todo corpo é físico. Todavia, *corpo* pode aparecer como figura de linguagem, metáfora ou analogia, mas tal sentido analógico dá-se a ver e será deduzido a partir da sentença e complemento frasal.

Em Nietzsche, embora os dois termos estejam presentes e às vezes subjacentes no escopo de sua filosofia, o substantivo *Leib* é muito mais frequente em seus escritos para categorizar a filosofia do corpo (*Leib*) em oposição ou superação à noção essencialística de alma (*Seele*) ou espírito (*Geist*). As traduções nem sempre levam em conta as variações terminológicas presentes em um conceito.

Essa admoestação vale também e, principalmente, para as traduções do título da obra de um determinado filósofo. A obra *Crepúsculo dos Ídolos* (*Götzen-dämmerung*), como o fez notar Kothe (2013), texto crepuscular do Nietzsche da

maturidade (1888), tem sido traduzida por “Crepúsculo dos deuses” (*Götterdämmerung*), levando o leitor a pensar, segundo o tradutor, se esta última tradução é sobre a obra nietzschiana acima referendada ou faria menção à ópera wagneriana de 1848. Parafraseando o tradutor dos *Fragmentos finais*, é simples atribuir falsidade aos deuses alheios. Designá-los de meros ídolos. Difícil admitir que seu deus, do mesmo modo, pode ser fabulação. Deuses e ídolos são termos distintos, embora complementares. Mas é preciso fazer notar tal distinção no uso da palavra mentada e grafada.

Essa mesma regra vale para o conceito de *corpo*. Em suas obras, Nietzsche tanto utiliza a expressão *Körper*<sup>29</sup>, indicando se tratar de um *corpo biológico*, de natureza orgânica – físico e não metafísico – quanto o termo *Leib* - “corpo vivo”, exprimindo que não há uma natureza espiritual imanente ao homem, uma consciência pensante à semelhança do ego cartesiano, mas é resultado de forças naturais atuantes no organismo vivo. *Leib* pode expressar, invariavelmente, a noção de “organismo vivo”, mas equidistante do “organismo maquínico” que nutria a metáfora mecanicista de Cartesius.

Ao mobilizar tais expressões, sobretudo o termo *Leib*, de uso recorrente em seus escritos, Nietzsche traz o corpo para o cerne do debate na filosofia moderna. Divergindo das tradições idealistas, em sua visão fenomênica, o corpo-*Leib* é subsumido como processo dinâmico, movimento de forças em constante mutação. Numa primeira aproximação de tal conceito, não seríamos tão-só uma mente e um corpo, uma justaposição, uma cisão, uma disjunção ou mesmo uma complementação. Somos simultaneamente conglomerado de potência, uma multidão de forças químicas, físicas, biológicas atuantes no fisiologismo.

Ou melhor: corpo(s) em processo de hibridização: “um movimento de forças em constante mudança (...) Na interpretação nietzschiana, o homem não é constituído por uma “natureza” nem espiritual nem material: sendo corpo, é um ser

<sup>29</sup> Por exemplo, em *O nascimento da tragédia* (eKGWB/GT-19 - Die Geburt der Tragödie: § 19. Erste Veröff. 02/01/1872), o vocábulo usado por Nietzsche neste parágrafo é *Körper*. *Denn die Worte seien um so viel edler als das begleitende harmonische System, um wie viel die Seele edler als der Körper sei* (cf. eKGWB/GT-19) - “Como as palavras são muito mais nobres que o sistema harmônico que a acompanha, quanto a alma é mais nobre que o corpo”. *Körper* aqui é físico. Noutro exemplo, *Leib* refere-se ao corpo vivo, como no discurso *Dos desprezadores do corpo* (Von den Verächtern des Leibes), a expressão “Leib bin ich und Seele – so redet das Kind. Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem” (cf. eKGWB/Za-I-Veraechter) – “Eu sou corpo e alma” - é assim que a criança fala. Mas o despertado, o conhecedor, diz: sou completamente corpo e nada mais”.

múltiplo e instável, regido pela dinâmica da vontade de potência (BARRENECHEA, 2017, p. 14). Na tradição clássica, corpo e consciência possuem antagonismo e relação de hierarquia e subserviência. Segundo essa concepção de homem, inscrita na célebre definição de Epicarmo, a consciência pensante seria a “inteligência que vê”, seria a “inteligência que escuta”. Todo resto sensorial seria compreendido como cego e surdo. Isto é: a verdadeira realidade não está posta no mundo exterior, é dada e processada na interioridade do espírito (pensamento). O interior dita o que é e como funciona a mecânica do mundo exterior. O reino inatista, por milênios, prevaleceu sobre a instância experimentalista. A razão, por milênios, sobrepujando e subestimando a sensação.

Em meio a essa travessia agonística do lógos (dos conceitos), em meio a esse duelo histórico-filosófico sobre a ideia de homem, entre uma posição distintiva e outra, encontrava-se recalcitrantemente o corpo. Nietzsche, na segunda metade do século XIX, refratário e crítico a toda postura dualista e maniqueísta, modificou tal propositura corporal levado a cabo pela metafísica. No filósofo alemão, a fenomenologia corporal se dará pelo reverso. Contrariando o ditame de Epicarmo, a consciência pensante não vê, a consciência espiritual, ela sim, é mouca. Ela é pura anestesia sensorial: cega, surda e muda.

Em Nietzsche, contrariando essa mentalidade, os processos sensíveis, em matéria do conhecimento e tudo o mais, se medeiam pelo corpo. O corpo é ser vivo que interpreta. O corpo é consciência pensante e experienciável. A totalidade corporal é a *Grande razão (die grosse Vernunft)*, como trataremos adiante. Nessa tipologia, em que pese o conceito de *Leib*, não haverá mais espaço para pensar o corpo como desarranjo, dicotômico, subordinado, e, sim, a prevalência da noção contínua de forças e relação.

O conceito de corpo (*Leib*) nietzschiano, como advoga Barrenechea (2017), ultrapassa tanto o idealismo quanto o materialismo. Quer ir além do idealismo porque o homem não teria uma alma substancial. Supera o materialismo porque o homem não é somente ser orgânico, dotado de matéria. Portanto, de um lado, não haveria um “eu” (*Ich*) pensante subjacente à natureza humana. De outro lado, não há um corpo no sentido lato do termo porque Nietzsche dá a entender que a existência é uma pluralidade de forças atuante nos corpos vivos.

Essas forças potencializam-se (regeneram-se) ou desintegram-se (degeneram-se) na simultaneidade dos choques e dos encontros dos corpos. Em se

tratando da vida, dos “corpos que vivem”, esses corpos são ritmados pelo fluir dos encontros nos acontecimentos da existência. Não há algo fixo aqui ou ali, nisto ou naquilo, num corpo e numa alma que não sejam afetados ou modificados pelo regime das forças.

Essa multiplicidade que se apresenta no fisiologismo, contudo, não induz a um substrato a indicar transcendência espiritual. A transcendência, em termos filosóficos, é tudo aquilo que está colocado fora da existência. E o corpo, em Nietzsche, é pura imanência – “a casa da potência”. Todo ser vivo é ser objetivante e potencializante. Eis porque o corpo nietzschiano não ser categorizado como hologramático.

O itinerário do corpo altera-se radicalmente com a introdução do conceito de *Leib* nietzschiano. *Leib* evoca a dimensão fática do corpo vivo – sendo assim, ele o é orgânico, natural e intramundano. Em sua concretude “corpórea” e “natural”, o corpo vivo se clarifica na efetividade dos encontros e desencontros, dos afetos e desafetos, no palco dos eventos e no desenrolar dos acontecimentos. Em suma, a existência corporal, por essa nova forma de compreendê-lo, não compartilha de nenhum tipo de essência transcendental, imutável e absoluta.

### 3.2 Corpofilia

Por séculos o corpo foi a tormenta da alma. A alma agora traduz-se como loucura do corpo. A alma fez historicamente o corpo adoecer e agonizar. O corpo vivo (*Leib*), filosoficamente, foi espaço lacunar preenchido artificialmente. Um território desterritorializado. Uma morada sem lugar. Não há nada mais terrível, mais dilacerante, do que ter um corpo e não possuí-lo, pertencer a um não-lugar. Um corpo cuja alma tornou-se senhora e tomou-lhe seu lugar. Esse tracejado pode muito bem ser apreendido do discurso acerca *Dos desprezadores do corpo*.

Esse discurso apresenta, sub-repticiamente, a trajetória decadencial do corpo ao longo de milênios. Os estudos até aqui convergiram e deram destaque a esses aspectos. A negação do corpóreo, a dessensualização da carne e a dissipação dos afetos foram poderosas antíteses que propugnaram “o excesso de *desprezo pelo corpo e pelos sentidos* – o *antinatural* como signo do *sobrenatural*” (NIETZSCHE,

2002, p. 135). Ele foi assaltado por diversas ondas filosóficas que suscitaram práticas e movimentos *corpofóbicos*. O sacerdote, o filósofo, usaram meios sofisticados para incutir o medo. Os homens sempre tiveram medo de seus corpos. Tanto dos seus bem como dos corpos dos outros, sobretudo daqueles corpos transgressores da moral e dos bons costumes civilizatórios. A esse fenômeno podemos designá-lo de *corpofobia*. Do que esse termo trata exatamente?

Trata-se de uma relação aporética de estranhamento e de aversão da imagem que se tem do corpo consigo mesmo. Nunca o corpo fora tão humilhado, massacrado, malgrado como nos tempos de outrora. O corpo, tão peculiar a nós, amealhado, foi sentenciado e tratado com indiferença. Mas esse movimento não apenas tratou-se de um estranhamento *corpofóbico*. O corpo como morada natural e lugar de nossa fisiologia padeceu também de uma *topofobia*<sup>30</sup>. O que seria isto, afinal. É a *aversão* ao lugar. A alma racional custou admitir que possuía efetivamente “logradouro”. Mesmo quando o reconhecia, este lugar, esse “topoi” da alma tornar-se-ia indeterminado e fugidio, entre outras palavras, um mausoléu assombrado, em ruínas, em chamas; um inquilino a ser desalojado pelo legítimo proprietário.

Quantas versões abstrusas de homem colaboraram para alimentar filosoficamente com essa *a-versão*? Quantas imagens estranhas favoreceram para o estranhamento corporal? Quantas teorias e filosofias propiciaram assentamento e solidificação dessas topofobias?

Em Nietzsche o corpo adquire seu devido lugar. Conferirá a ele plausibilidade na esfera do mundo. Nem “corpofobia” nem “topofobia”, mas o corpo implica-se em uma outra relação. Chamemos esta nova relação de *corpofilia*. Em Nietzsche o corpo é *corpofílico*. O corpo e eu somos uma e mesma coisa. Por oposição às relações inteligíveis, pautadas pelo estranhamento, nossa relação corporal é de proximidade, de amizade (*philia*) e de não-distanciamento. Assim, não há motivos para desalojar-me ou não reconhecer-me em minha propriedade e morada, na qual sou o único senhor, sem nenhum tipo de jugo ou assenhoreamento.

Em o *Andarilho e sua sombra* (1880), essa relação topofóbica do homem consigo e com a natureza é bem demarcado em *Humano, demasiado humano* [MAI/HHI, § 16], ao destacar o terreno pantanoso e enevoado sobre o qual se move o duplo conceito de culpa e castigo: “Temos de nos tornar-nos outra vez *bons*

<sup>30</sup> Expressão que aparece tanto em Bachelard, *A poética do espaço*, como em M. Unamuno, no romance *Niebla*, grafado como *filotopia*.

*vizinhos das coisas mais próximas* e não, como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção a nuvens e demônios noturnos” (NIETZSCHE, 1974, p. 150). Nos tempos remotos, o homem primitivo e das florestas, em graus distintos de civilização, viveu precariamente sob esses signos fantasmáticos oriundos de filósofos e teólogos dogmáticos (sejam idealistas ou materialistas ou realistas). O homem, nesta atmosfera, ali “*aprendeu a desprezar o presente e a vizinhança e a vida e a si mesmo - e nós, nós habitantes da campina mais clara* da natureza e do espírito, recebemos ainda agora, por herança desse veneno do desprezo pelo mais próximo em nosso sangue” (NIETZSCHE, 1974, p. 150).

À sua maneira singular, o corpo em Nietzsche terá um recorte proximal, um distintivo não-dual, recorte não-residual, uma concepção não-monolítica em sua filosofia. Por essa angulação, para combater o dualismo e o divisionismo filosófico e teológico, o corpo será catalogado não como unidade, como se poderia primariamente pensar – é, antes, pluralidade. Dessa ordem de fatores advém a problematidade, a partir dele, em desenhar os traços característicos acerca da própria identidade humana, já que nela se agrega várias tipificações e identidades, não possuidora de um “eu” (*Ich*) fixo e imutável.

Nietzsche parece rechaçar tal princípio heurístico: o eu caracterizado como “eu penso”. Começa a duvidar, por exemplo, numa tal estrutura egóica que julga pensar seus próprios pensamentos. Não há certeza imediata extraída do cogito, ele insiste. No parágrafo 16 de *Além do bem e do mal*, dirá: “deveríamos nos livrar de uma vez por todas da sedução das palavras!”. Sobretudo, a proposição “eu penso”. Ela nos induz a pensar (crer) que somos uma pessoa, um eu que pensa. Conforme o postulado cartesiano, “deve haver necessariamente algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”” (NIETZSCHE, 2005, p. 21), uma substância encerrada em si mesma.

Portanto, uma afirmação, de saída, aparece inevitável e radiante na filosofia do corpo em Nietzsche: não somos um corpo e uma alma. Somos multivocidade. Nós, corpos dessubstancializados, somos muitos. Não havendo um eu, nós *somos a soma de muitos*, como expresso no poema de Fernando Pessoa.



Sou um homem  
 Sou mulher  
 Um animal  
 Sou uno e múltiplo  
 Quem eu sou?  
 Sou vários  
 Sei lá quem sou. [F. Pessoa]

O corpo é nossa possessão e nosso guia de sabedoria. Em cada soma corporalística, uma multiplicação daquilo que somos. Em cada multiplicação, um desmembramento, uma divisão arquitetada pela tradição na longa cena do corpo na filosofia. O corpo fissurado filosoficamente, recalcado historicamente, desprezado metafisicamente, agora é *fio condutor*<sup>31</sup> [*Am Leitfaden des Leibes*] que perpassa a filosofia nômade de Nietzsche. Este novo retrato de homem – acerca desse nomadismo corporal – que Nietzsche erige e se deve, em princípio, ao lugar que as pesquisas científicas ocuparam no imaginário filosófico e poético nietzschianos.

### 3.3 Nietzsche e a biologia

O conceito de corpo, em Nietzsche, não é devedor somente de uma mente arguta e irrequieta. É devedor ainda das pesquisas biológicas em curso no século XIX, período em que a biologia é catapultada ao patamar de ciência. Há diversos estudos que estabelecem aproximação da filosofia nietzschiana à biologia de sua época. Um desses é o de Wilson Frezzatti Junior - *Nietzsche contra Darwin e Nietzsche, leitor da biologia do século XIX: dominação versus nutrição*, e os de Barbara Stiegler, *Nietzsche et la Biologie*. Embora tenha criticado a ciência de seu tempo, “especialmente a alguns naturalistas e biólogos, como Charles Darwin e Ernst Haeckel, a importância dos temas biológicos nos textos de Nietzsche é inegável” (FREZZATI JR, 2018, p. 26).

<sup>31</sup> Barrenechea (2017), em *Nietzsche e o corpo*, defende essa hipótese. Para este autor, toda filosofia nietzschiana adquire legibilidade em função do temário do corpo. O corpo é canal graças ao qual todos os demais conceitos em Nietzsche perpassariam e enfeixariam a cadeia semântica do filósofo. No entanto, há de se perguntar: tomar o corpo como “fio condutor” não enquadraria o pensamento nietzschiano numa organicidade e sistematicidade que nunca orquestrou? Não petrificaria a filosofia de Nietzsche, encerrando-a num sistema totalizante, algo que o filósofo antissistema nunca cogitou? Talvez, sim; talvez, não. Tal hipótese, sem dúvida, é-nos interessante e deve ser levada em conta no âmbito da analítica sobre o corpo que ora realizamos em Nietzsche, parametrizada por essa hipótese.

Nietzsche fora pesquisador voraz de diversos campos de estudos. Estudou “biologia, fisiologia, psicologia, física, medicina, química, antropologia”, transpondo conceitos desses campos do conhecimento para sua filosofia. Existe, inclusive, inúmeras referências diretas nas obras de Nietzsche a “Darwin”, “darwinismo”, “teoria da evolução”, e “seleção natural” (FREZZATI JR, 2001, p. 20-21). Poderíamos levantar várias ocorrências, mas valendo-nos da economia textual, os trabalhos aqui referendados valem como referências a essas linhas de abordagem.

Em *Nietzsche et la Biologie* (2001), por exemplo, a pesquisadora italiana Stiegler explora a relação da filosofia de Nietzsche com as teorias biológicas, em que os conceitos de “vida”, “forças”, “impulsos”, tais como retratados por Nietzsche, são identificados a um traço biológico ou fisiológico, como na expressão corolária do Zaratustra: “Eu sou um corpo em todos os aspectos e nada mais” em oposição à substancialização do cogito. Se para Descartes o grande marco do pensamento é sua autoevidenciação, em Nietzsche, não há elemento mais autoevidente ao homem do que sua própria extensão corporal.

Por outra via, incursionando nos movimentos científicos e biológicos do século XIX, Frezzatti demonstra, em *Nietzsche contra Darwin* (2001), como as pesquisas nietzschianas foram impactadas pelos darwinismos e lamarckismos de seu tempo. As referências e fontes das quais Nietzsche se valeu em sua pesquisa são inúmeras. Cita, por exemplo, R. J. Hollingdale, em *Nietzsche: the man and his philosophy*, Kauffman, Andler, Halévy, Dennett, Smith. Segundo Frezzatti, uns advogaram que Nietzsche acatou as ideias de Charles R. Darwin com respeito à natureza, mas não admitia a falta de sentido que elas traziam; outros afirmavam que a filosofia de Nietzsche teria sido tentativa de produzir uma explicação lógica do universo, conferindo a ele um *télos*.

A ideia do eterno retorno do mesmo teria a função de que, pela repetição dos eventos, que ocorreriam aleatoriamente, produziriam no homem uma história com sentido e significados distintos, encetando uma nova filosofia da história. Alegavam, segundo Frezzatti, que da mesma forma que Kant tinha sido despertado do “sono dogmático” pelo ceticismo de Hume, acerca do entendimento humano, Nietzsche teria sido despertado pelo naturalista inglês (Kauffman). Smith dizia que Nietzsche havia interpretado equivocadamente a teoria da evolução, era darwinista sem o saber. Outros mais, como Pena, afirmava que Nietzsche tinha tendência a destruir aqueles aos quais lhes serviram de mestre. Ao criticar Darwin, estaria ocultando

conscientemente a utilização de suas ideias. Andler indicava que Nietzsche era lamarckista no tocante à evolução biológica e darwinista no que tange ao desenvolvimento da moral. Segundo Andler, a investigação moral de Nietzsche se valeria de dois métodos analíticos: o dos moralistas franceses (Montaigne a Stendhal); e o dos evolucionistas ingleses (Darwin, Herbert Spencer e Johann K. F. Zoelner). Dennett, conforme Frezzati, incluiu Nietzsche ao lado de T. Hobbes e C. Darwin, pois segundo ele teria sido um dos primeiros sociobiólogos. Para Dennett, ainda, Nietzsche escreveu na *Genealogia da moral* uma das primeiras e mais sutis investigações darwinistas sobre a evolução<sup>32</sup> genética da moral (FREZZATI JR, 2001, p. 15-18).

### 3.4 Devires corporais

Em afinada sintonia com a ciência moderna, a doutrina da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo, duas noções basilares do *Assim falava Zaratustra*, deduz-se que também foram extraídas do campo da biologia, da física, da fisiologia e receberiam tratamento filosófico-cosmológico da parte de Nietzsche. Parte das afirmações nietzschianas sobre o corpo certamente remetem a essas referências teóricas as quais recepcionou e foram integradas ao escopo de seu pensamento filosófico. Mas não apenas tais referências.

Ora, se nos detivermos por alguns instantes na filosofia do devir corporal, outra referência filosófica nietzschiana, em marcha desde Heráclito, na estreita relação da filosofia com a biologia, no que concerne à gênese corporal, veremos que a constituição do corpo, tal como a entendemos, remonta a um tempo longínquo em

---

<sup>32</sup> Uma figura pouco aludida entre os evolucionistas, só recentemente reabilitada, é a do naturalista inglês Alfred Russel Wallace. Tão importante quanto os dados empíricos de Darwin obtidos em Galápagos foram as pesquisas de Wallace, no século XIX, no interior da Amazônia, navegando nos rios do Pará e do Amazonas, coletando peixes, aves e insetos raros e enviá-los para museus e coleções privadas na Europa. O trabalho de coletor freelancer, por quatro anos, levou-o a propor uma teoria para a origem das espécies baseado num mecanismo que ele denominou de “sobrevivência do mais apto”. Teve o zelo de compartilhar seus estudos em uma carta enviada a Charles Darwin, em 1858. A carta acelerou a publicação de uma obra que Darwin ruminava havia anos: *A origem das espécies*, baseado no mesmíssimo princípio wallaciano, mas sem dar-lhe crédito. Enquanto Darwin foi aclamado na Europa e ganhou fama e notoriedade, a figura de Wallace, em sentido reverso, tornou-se opaca e quase irreconhecível não fosse a publicação da obra lançada no Brasil e nos EUA, em 2001, “Alfred Russel Wallace – A Life”, por Peter Raby, e “Peixes do Rio Negro”, por Mônica de Toledo-Piza (USP). In: Angelo, Claudio. “O espírito de Wallace.” Caderno Mais (Folha de São Paulo), jun/2002, p. 18-21.

que o corpo era apenas vestígio corporal. Sua forma era apenas a forma de devir corporal, sem características morfológicas e epigenéticas humanas. A partir desse corpo informe, em estado de puro devir, tudo começa e se mover e a fluir: “A história do corpo não começa quando nossos ancestrais simiescos desceram das copas das árvores” (HARRISON, 2009, p. 9).

Nosso devir corporal descende há cerca de quinhentos milhões de anos, a partir do enquadramento da ciência. Nossos ancestrais mais primitivos, os peixes. Nessa escala de tempo, alguns peixes foram para os mares primitivos; outros para água doce. E começam a se espalhar. A seleção natural cumpriu seu dispendioso ofício: dos peixes surgiram os anfíbios; alguns dos quais vertebrados terrestres, os répteis; e muitos outros dos quais desenvolveram corpos. A partir daí, vieram os dinossauros, enquanto outros evoluíam para os primeiros mamíferos, ficando cada vez menores (HARRISON, 2009, p. 9).

Quando os dinossauros foram extintos, deixam como herdeiros os pássaros, e os pássaros passam a dominar o ar. Os mamíferos tomaram posse do chão e das árvores. Com o tempo, um grupo de mamíferos assumiu a posição ereta e abandonou as matas. Conforme atesta Harrison, o resto é história. (2009, p. 9-12). Mas foi esta história que deu origem a nossa história social e individual. Cada um desses organismos vivos (e não vivos), em etapas evolutivas diferentes, deixaram marcas sub-reptícias em nossos corpos. Éramos outros corpos antes mesmos de sermos os nossos corpos<sup>33</sup>. Éramos vida antes mesmo de sê-la em sua plenificação. Vida em potência, a caminho de sua efetuação. Essa sinfonia da vida parece ressoar uma nota de aristotelismo. Sim e não!

Vale reeditarmos tal sentença. Tudo começa com a potência na existência. Não exatamente na nossa existência, mas na de nossos antepassados. A “genealogia” do corpo começa na forma de um corpo sem forma. Talvez esse seja um dos grandes paradoxos da existência corporal e da vida em geral. Embora essas ideias assemelham-se às elaborações metafísicas; distinguem-se pelo fato de que sustentam-se em primados físicos e científicos e não metafísicos, desvinculadas de uma base ontológica divina.

---

<sup>33</sup> A vida levou mais de 750 milhões de anos para se desenvolver a partir de uma simples combinação química. Em seguida, de mais de 3 milhões de anos para chegar à complexidade do peixe. Depois dos peixes os anfíbios, depois os répteis, os mamíferos, os dinossauros, os humanos. Os humanos só apareceram no crepúsculo, não na alvorada.

No *Fragmento póstumo* no final de 1870 – abril de 1871 [NF-1870.7[175], Nietzsche assim se reporta a essa dimensão do corpo subsumida como corpo-devir: “Mas esse homem pode elevar-se, isso mostra que ele em nenhum momento é o mesmo, pois seu *corpo também* é um devir. É só uma vontade: o ser humano é uma ideia que nasce a cada momento [[eKGWB/NF-1870,7\[175\]](#)]. Acrescida à essa concepção de devir corporal, o autor de Zarathustra assevera ainda que o corpo é resultante de forças antagônicas, uma vontade de potência que se impõe no palco da existência dos seres.

### 3.5 Corpo como vontade de potência

Em se tratando da vida, da *Bios*, da *Zoé*, certamente Nietzsche deve ter sido afetado pelas ideias naturalistas e fisicalistas em sua filosofia. Aliás, desde os filósofos naturalistas da *phýsis*, sobretudo Heráclito, por quem tinha fascinação, até a recepção das teorias de Darwin e Lamarck; Nietzsche preferiria dialogar com os representantes das ciências empíricas aos pregadores da metafísica moderna e clássica.

Essas interferências intelectuais e científicas, marcadamente darwinistas e/ou lamarckistas, também heraclíticas, no que concerne à filosofia, influenciaram seu modo de produção filosóficas. Os conceitos “vontade de potência” e “além-do-homem”, “transmutar valores”, como nos referimos acima, certamente são rubricas nitidamente provenientes das mediações biológicas, físicas e químicas do século XIX. Afinal, o darwinismo e a física, sobretudo, apresentaram a teoria das forças a Nietzsche, embora Heráclito já a tivesse sugerido, rudimentarmente, com a ideia de *Devir*. São raras, todavia, as referências explícitas sobre a teoria das forças no pensamento do filósofo.

Ele usa, entretanto, dois termos para dar-lhe visibilidade: *Kraft* (força) e *Macht* (potência). Essas expressões, embora distintas, são intercambiáveis.

A força só existe no plural; não é em si mas em relação a, não é algo mas um agir sobre. Não se pode dizer que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade.

Tampouco se pode dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropocentrismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se. Essa concepção traduz a opção que Nietzsche fez pela energética. Contra o mecanicismo, substitui a hipótese da matéria pela da força (MARTON, 2016, p.238-240).

Na referida citação, na natureza trava-se a luta incessante dos impulsos nos organismos vivos e nos inorgânicos. E esses impulsos, querendo mais impulsos, se atraem, se nutrem e entram em conflito reciprocamente. As forças no mundo se atraem e se repelem mutuamente. Essa realidade de forças (*Kraft*) permeia toda cadeia evolutiva natural. Quer estruturas sólidas, líquidas, gasosas, rochosas, vegetais, animais, tudo no plano da natureza obedece à dinâmica das forças, nessa batalha desenfreada pela “conservação”, “sobrevivência” dos mais aptos, e em Nietzsche, por forças catalisadoras que atuam e se voltam para à *expansão* das espécies e da vida animal.

Essa tirania impulsiva, como o filósofo a retrata no aforismo 158 de *Além de bem e mal*, impõe a subordinação do impulso mais fraco ao seu oponente: “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência” (NIETZSCHE, 2005, p. 71). Em *Além do bem e do mal* (JGB/BM, § 13) ainda Nietzsche define a vida como *vontade de potência* (*Wille zur Macht*), uma força dinâmica e vivaz que pulsa por expansão: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência” (NIETZSCHE, 2005, p. 19).

O impulso de autoconservação é apenas uma consequência; como ele mesmo denomina, o postulado da autopreservação deve-se “as inconseqüências de Spinoza”, considerado, no mesmo parágrafo 13 de ABM, como princípio teleológico *supérfluo* para a vida em efetividade (NIETZSCHE, 2005, p. 19). Segundo o vocabulário espinosano, *conatus* é a força vital que não quer expandir-se, mas perseverar-se na existência, inclinação à perpetuação do ser no mundo.

Na *Ética*, [Parte III, Proposição VI] – assim o demonstrou Espinosa: “Toda a coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 1973, p. 188). *Conatus*, por essa definição, é uma potência interna do agir, presumida num princípio de autoconservação do ser em si mesmo. Nietzsche, como sabemos, avilta qualquer fundamentação inatista e conservadorista.

Potência (*Macht*), para ele, é força (*Kraft*) que busca expansão e não conservação. Mais adiante, no § 259 de *Além do bem e do mal* (JGB/BM), ao versar sobre a noção de “nobre”, na nona parte da obra, Nietzsche faz ver o conceito de vida interconectado ao regime da vontade de potência e ao domínio corporal.

Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã -, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de potência. (NIETZSCHE, 2005, p. 155).

A vida, segundo observância de tais parágrafos, rege-se pela *exploração*, pela *apropriação*, pelo *predomínio* de um organismo sobre o outro. A vontade de potência é, nada menos, do que uma “vontade de vida”. Em sentido inverso, um corpo que busca exílio, paralisia, abstenção, ou seja, conservação, traduz-se como vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência da potência corporal (NIETZSCHE, 2005, p. 154).

No *Anticristo* (AC), 6, o filósofo de Silz-Maria põe em evidência novamente o que entende por vida, ao tratar da deterioração dos instintos e da *décadence* dos valores: “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência, há declínio” (NIETZSCHE, 2007, p. 11). Esse acúmulo de forças que se chocam entre si, como não poderia ser diferente, são geradores de mais potência. Nessa mesma direção se dirige o *Fragmento póstumo* no final de 1870 – abril de 1871 [NF-1870.7[175]: “Olhamos para o pensamento como o *corpo* - porque somos vontade. As coisas que tocamos no sonho também são firmes e duras. Portanto, nosso *corpo* e todo o mundo empírico são firmes e rígidos para a vontade intuitiva [[eKGWB/NF-1870,7\[175\]](#)].

E tais fenômenos decorrentes da vontade de potência, no choque constante das forças, ocorrem de forma aleatória. Não há um programa pré-definido nem tampouco finalidade inscrita na trajetória do universo, muito menos no que concerne ao corpo. Na física ptolomaica, em sentido contrário, a natureza e o cosmos eram ordenados por uma teleologia. Fundado numa visão geocêntrica, o *nomos* guiava o destino da natureza e dos homens.

Nietzsche não acreditava na ideia de finalidade. Se na cosmologia grega havia uma ordem que explicava e conferia sentido à vida e aos fenômenos naturais, na avaliação nietzschiana, o choque de forças se dá sem uma causa primeira e última. Ele não vê nexo de causalidade na órbita dos fenômenos observáveis no mundo empírico. Essa conclusão não é resultado de especulação abstracionista.

Esse caráter a-teleológico e des-*divinizado* da natureza fica patenteado no Livro III, aforismo 109, de *A Gaia ciência*. Que é, afinal, o universo, hipoteticamente indagaria o filósofo. Como de praxe, Nietzsche parece recorrer ao primado da negação na resposta fornecida. É mais fácil dizer o que não é a coisa do que afirmar o que ela é. Conquanto, discerne Nietzsche, com respeito ao universo: “Ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem” (NIETZSCHE, 2001, p. 136).

Ademais, o universo “tampouco tem impulso de autoconservação ou qualquer impulso, e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades” (NIETZSCHE, 2001, p. 136). Em sendo assim, preceitua o filósofo: “não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra acaso” (NIETZSCHE, 2001, p. 136).

Destoando radicalmente dos eleatas, dos ptolomaicos e da física newtoniana, o “caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (NIETZSCHE, 2001, p. 136).

Como se pode verificar, Nietzsche está embevecido e em sintonia com os avanços do conhecimento científico do século XIX, muito embora teça inúmeras críticas ao desenvolvimentismo e positivismo de seu tempo. No âmbito da filosofia, dialoga com as obras de Bacon, Hume, Descartes, Kant, Schopenhauer, Pascal e uma plêiade de outros autores. Não é despropósito que tenha se valido do conceito de “causalidade humaniana” para sustentar a caotização moral e epistemológica cósmica.

Na ciência moderna e contemporânea, ao invés da ideia de ordenação metafísica, entronizou-se a figura do caos. Em Nietzsche, não haveria uma ordem inteligível por detrás das coisas. Com efeito, a ideia de uma inteligência gerindo os



seres é, no mínimo, insustentável. Há somente o caos aleatório de forças, derivado, reiteramos, das demonstrações empíricas das ciências biológicas e físicas.

Em relação ao domínio da vida, de acordo com Frezzati Jr. (2018, p.26), Nietzsche percebeu que a noção de “vida” oriunda da biologia de seu tempo estava fundamentada nas funções de “nutrição” (*Ernährung*), de “geração” (*Zeugung*) ou “reprodução” (*Fortpflanzung*). A pretensão do filósofo, nesse particular, visava substituir a noção de nutrição e de geração por *dominação*, que ele cria estar em sintonia com as características de movimento e mudança da vida e em harmonia com a doutrina da vontade de potência.

Em suas anotações e cadernos de estudos, destaca Frezzati Jr., há referências aos estudos do fisiologista e embriologista Wilhelm Roux, que o influenciou sobre a luta das partes dos animais; Haeckel, defensor do evolucionismo e sistematizador da biologia como disciplina científica; Herbert Spencer, filósofo que pretendeu dar base metafísica à biologia; Théodule Ribot (psicofisiologia francesa), segundo o qual “viver é adquirir e perder, assimilar e desassimilar”, a reprodução é apenas uma forma de nutrição.

Como mencionado anteriormente, as forças (*Kraft*) que operam nos organismos não são racionais. Sendo irracionais, não há uma inteligência cósmica (ou divina) interventora em cujo fundamento ulterior orchestra os impulsos e choques da existência. As forças que lutam entre si por mais potência o fazem sem um tólos. Trata-se de um dispositivo da natureza e nada além disso. Desse ambiente teórico-metodológico, Nietzsche deduziu a noção de *vontade de potência*, como também salientamos.

Por esse conceito, Müller-Lauter traduziu-o como *Der Wille zur Macht* - a vontade de poder. Nos estudos nietzschianos no Brasil e fora dele, as reações são bastante heterogêneas quanto à expressão. Alguns traduzem-na, como o autor citado, por “vontade de poder”. O filósofo Oswaldo Giacoia Junior segue essa mesma tradução. Scarlett Marton e Roberto Machado optaram pela forma “vontade de potência”. Em todos eles, apesar das variações de interpretação, o sentido não se modifica, embora os usos do termo, como dissemos, pode ter implicações escusas.

A *vontade de potência* [*Der Wille zur Macht*] – optamos por essa tradução – é orgânica e inorgânica e não acena nem envereda para uma discussão política no uso do termo “potência”. Isto é: não acede à tradição aristotélica, no que concerne à

doutrina do ato e potência, e muito menos a uma inflexão do poder ao modo de Maquiavel.

Dependendo do termo utilizado, acima daquilo que foi dito, a expressão pode trazer danos às interpretações da filosofia nietzschiana. Tanto a potência (Macht) como a força (Kraft) tratam-se de impulsos. Esses impulsos, na marcha gradual da seleção natural, na interpretação nietzschiana, querem *expandir-se* e não somente conservar-se, como dissemos há pouco. Tanto a expansão quanto a conservação provêm de forças antagônicas em constante efetuação. A potência na natureza constrói o ser mas também o destrói. Tudo é mudança, devir, choque, embate, conflito, transformação. Nos devires dos corpos, há corpos sendo erigidos, mas há outros sendo desconstruídos, desintegrados.

Nietzsche acreditava que nesse sistema de forças os impulsos vitais assumem o controle no âmbito da interpretação do mundo. Isso fica evidente no aforismo 110 de *A Gaia ciência*, em que reflete sobre a *genealogia do conhecimento*. A episteme, neste aforismo, seria “produto” resultante do *fisiologismo*. Não se trata de gnosiologia restrita ao domínio da pura conservação, como nas demais epistemes, como a de Aristóteles foi correlacionada. O conhecimento gera no organismo a capacidade de expandir seus impulsos e não somente perpetuar-se como espécie.

Essa regra vale tanto para interpretar o conhecimento entendido como vontade de verdade, ou mesmo para a compreensão acerca do valor. Sabe-se que Kant, na história da tradição axiológica, é o grande pensador do valor. Nietzsche, a seu modo, transfigura o imperativo categórico kantiano: do imperativo categórico pelo *imperativo-da-natureza* (NIETZSCHE, 2002, p. 122). O valor da vida é a própria vida. Não tem um a priori – um nômemo – nem uma lógica transcendental representacional dos fins.

Daí que Nietzsche será reconhecido por elaborar uma filosofia a partir dos valores. Não se trata, todavia, de aglutinar todo e qualquer valor. Isso explica o rompimento de Nietzsche com neokantismo. Ora, se em Kant o primado dos valores se estrutura a partir de uma legislação universal, em contraposição às vontades particulares, a ação moral seria devedora do aparato racional do sujeito; diferentemente, Nietzsche pensará os valores a partir da heterogeneidade dos valores. É a tese inovadora nietzschiana.

Dito de outra forma, o parâmetro avaliador da vida, para Nietzsche, passa a ser a própria vida. Tudo o que se opõe a ela e a nega deve ser superado e transvalorado. É preciso, pois, pela via nietzschiana, fazer obstrução às teses dos detratores do corpo, dos negacionistas da vida em efetividade, que se colocam acima do valor dos valores da existência.

O mesmo vale para as demonstrações lógicas. Nietzsche evidenciou que o raciocínio da lógica é um erro. Mas não no sentido do erro lógico proposto pela lógica à maneira do quadrado lógico aristotélico ou da conceitografia de Frege. A lógica é um erro em outro sentido. O pensar lógico exige muito do ser, a calculabilidade desvia a potência da vida, degradando e enfraquecendo a potência vital. Afinal, o mundo aparenta ser lógico, mas não o é: “O mundo *parece-nos* lógico porque *nós* primeiro o *fizemos* logicizado” (NIETZSCHE, 2002, p. 74). Razão por que Nietzsche optou, propositadamente, por fragmentos, aforismos, máximas e sentenças, poesias, drama, autobiografia, hipérboles, tentando tergiversar e subverter a logicização.

A razão, em Nietzsche, não é interpretativa. A interpretação do real não emana da consciência. Tanto o pensar como o interpretar, bem como o agir, são impulsos biológicos que procedem do corpo. No homem, os impulsos instintuais o levam a interpretar (avaliar). O homem, portanto, exprime potencial inteiramente avaliativo. Os corpos são sempre corpos interpretativos. E essas interpretações formam no homem perspectivas de mundo.

Tais perspectivas geram determinados estilos de existir. E, por seu turno, existem estilos cujos impulsos são de morte (pulsões de morte), e outros estilos de vida que carregam um quanta de potência (pulsões de vida). Isso se deve, em Nietzsche, em função da noção de vontade de potência cotejada dos estudos da biologia, psicofisiologia, antropologia e física do século XIX. Mas Nietzsche, inequivocamente, confere ao conceito *Wille zur Macht* (Vontade de Potência) fundamentação estritamente filosófica.

### **3.6 Corpo nietzschiano: um *quanta* de potência**

Ora, a noção de “vontade de potência” (*Wille zur Macht*) é apresentada pela primeira vez em *Assim falava Zaratustra*. A partir dele, Nietzsche passa a identificar

a vida cujo regime se dá por uma vontade de potência de origem orgânica (MARTON, 2016). Segundo corrobora Marton, o organismo do ser vivo em geral, dentre os quais o humano, são constituídos por uma rede microscópica de órgãos, tecidos, células. Cada célula no interior do fisiologismo luta entre si em busca de mais força, de mais potência. Algumas dessas forças se regeneram, outras se degeneram; de sorte que o embate gera uma tensão interminável entre elas a ponto de se formar hierarquias.

Valendo-se da biologia de sua época, como vimos há pouco, Nietzsche examina como se dá a passagem da matéria inerte à vida. No Zarathustra, ele transforma essa teoria numa teoria das forças (*Kraft*), de onde se origina o conceito vontade de potência [*Wille zur Macht*] (MARTON, 2016, p. 424-425).

Como aludido anteriormente, alguns comentadores da obra de Nietzsche usam traduções diferentes para *Der Wille zur Macht*. Scarlett Marton, Roberto Machado, por exemplo, consideram o termo “vontade de potência” mais apropriado para enfatizar a teoria das forças em Nietzsche. Müller-Lauter, especialista das obras nietzschianas, usa o termo “vontade de poder”, título de uma de suas obras: *A vontade de poder em Nietzsche*. No prefácio desta obra, Scarlett Marton traduz “a vontade de poder” por “a vontade de potência”. A escolha do termo, conforme Marton, visa erradicar a confusão entre termos. O vocábulo “poder” geralmente se associa mentalmente ao poder político, como o de Maquiavel, a exemplo. E essa não fora a intencionalidade de Nietzsche: que o conceito assumisse a forma de um conceito político.

Para Marton, *Der Wille zur Macht* se traduz como a vontade de potência na medida em que a potência é de origem natural, biológica, orgânica. Giacoia, por sua vez, tradutor da obra alemã de Müller-Lauter, traduziu *Der Wille zur Macht* como “a vontade de poder”. Essa escolha, segundo ele, se deve ao fato de que o uso do termo “potência” foi sedimentado pela tradição aristotélica. Portanto, o uso do termo “potência já tem notação filosófica que arremete à doutrina do ato e da potência de Aristóteles. Prefere, então, “a vontade de poder” em vez de a vontade de potência, para que Nietzsche não seja confundido com um metafísico.

De todo modo, mesmo havendo essas nuances e controvérsias entre os comentadores a vontade de potência é um quanta de potência ou poder (forças) atuando nos seres biológicos. O corpo, nesse registro, é a casa da potência. A

potência não é meramente orgânica. Apesar de o corpo sê-lo a potência é inorgânica.

O que são esses impulsos (*Trieb*)? Forças que atuam no homem (*mensch*) de modo a sobrelevá-lo ou enfraquecê-lo. A fisiologia em Nietzsche é instintual e impulsiva. É explicitada por relações de forças que coexistem interna e simultaneamente. Tal perspectiva encontramos na Zarathustra, em que Nietzsche avalia a vida, enquanto devir, constituída por forças imanentes em permanente tensão e confronto: “onde encontrei vida, encontrei vontade de potência; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos” (Za/ZA II, Da superação de si mesmo).

Em sua avaliação filosófica, há forças dinâmicas operando no homem, como se vê nas estruturas celulares. Há forças que o enobrecem; outras, porém, o empobrecem, mas continuam sendo forças lutando entre si por mais potência. Das lições que se pode depreender dessa teoria pulsional é que o corpo (*Leib*) não é unidade somática, mas, sim, pluralidade de forças, em que as partes mais frágeis do organismo se submetem às mais fortes, nesse tensionamento constante de forças, em que cada parte constitutiva do corpo busca supremacia (predomínio), uma sobre a outra: “Só onde há vida há vontade; não vontade de vida, mas como predico, vontade de domínio” (Za/ZA II, Da superação de si mesmo).

Estes impulsos que digladiam-se entre si, esse tensionamento perpétuo de energias, não se restringem ao domínio do organismo vivo. No aparelho psíquico, cuja natureza é corpórea, estimula modos de pensar, comportamentos e ações, pois distendem maneiras positivas de existir, posto que há formas de existência, na outra margem, que também são degenerativas<sup>34</sup>. Para o filósofo, “não há forças psíquicas desvinculadas dos processos extrinsecamente corporais. Todo pensamento é corporal” (BARRENECHEA, 2017, p. 54-55). Com efeito, “Assinalar a primazia do corpo não implica sustentar a materialidade deste. O homem, enquanto corpo, não é espírito ou alma, como na tradição idealista, tampouco é matéria”; como na

<sup>34</sup> Há um poema-fragmento belíssimo de Heráclito, do qual Nietzsche provavelmente deve ter se apropriado, que exemplifica a Teoria do Devir. Em forma de paráfrase, o poema é mais ou menos assim: “Vive-se de tanto morrer, morre-se de tanto viver” (Citação de memória). A ciência ratificou esse postulado milênios depois. As células, de quando em quando, morrem cedendo lugar ao surgimento de outras, tal é o choque permanente e tensional que se dá entre elas. Na fisiologia humana, como em outros seres, caos e cosmos convivem harmônica e conflituosamente, num fluxo contínuo de morte e renascimento.

materialista. Trata-se de relação de forças, “de jogo de forças que perfaz a vontade de potência” (BARRENECHEA, 2017, p. 55).

Inspirado nos estudos de Roux, *A luta das partes do organismo*, de 1881, acerca do conflito interno do homem, Nietzsche vai inferir que o animal humano, por consequência, (como todo animal) é resultado de uma luta incessante entre suas partes constitutivas. A ideia de luta permanente no corpo entre células, tecidos e órgãos advém do conflito intracelular e protoplasmático da biologia de Roux, em que a célula mais forte assimila a mais fraca (BARRENECHEA, 2017, p. 50).

Com base nas teorias rouxianas, Nietzsche caracteriza o corpo em três aspectos principais, conforme aponta Barrenechea, quais sejam: o *dinamismo*, a *multiplicidade* e as *relações hierárquicas* entre impulsos que mudam sem cessar. Nessa configuração corpórea, nas palavras de Barrenechea, “sempre há hierarquias”. No jogo de forças, há quem mande e quem obedeça. Daí porque Nietzsche recorre a figuras gástricas e sociopolíticas, no Zarathustra e em outras obras (as quais não iremos adentrar, pois o filósofo Barrenechea as mobiliza com maestria, em *Nietzsche e o corpo*) para fundamentar a metáfora do corpo como pluralidade orgânica (e dinâmica) sobre os processos substancializantes dualizantes.

O que vale pontificar aqui é que “o corpo é, exclusivamente, relação de forças” (BARRENECHEA, 2017, p. 51). Assim sendo, Nietzsche pode ser identificado por ter um pensamento afirmativo de existir, pontificando modos afirmativos de existência, embora reconheça que existem forças (internas e externas) que despotencializam a vida.

No entanto, até que ponto se pode insinuar que essas definições sobre o homem não condiziriam às prospecções da metafísica do sujeito realizadas em outras ontologias? Mesmo após ter vociferado contra a tradição da metafísica, que trataremos adiante, acusando-a de entificar e substancializar o Ser, por não distinguir a ontologia da epistemologia, o ser do ente, a essência da aparência, ele pode ser acusado pelo filósofo do *Dasein*<sup>35</sup> como derradeiro protagonista da metafísica? Não conteria o pensamento nietzschiano, de certo modo, componente mais biologicizante, fisicalista e menos direcionado ao domínio do incondicionado?

---

<sup>35</sup> Aqui, referimo-nos ao filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), intérprete de Nietzsche. Com sua hermenêutica filosófica, um dos principais articuladores da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), este último, rompeu com a orientação positivista científica de sua época e com a filosofia. Ambos, porém, foram influenciados por Nietzsche.

### 3.7 O último dos metafísicos

A hermenêutica heideggeriana, conforme a qual Nietzsche representaria a fase derradeira da metafísica, ao inverter a noção de alma pelo fenômeno corporal, “colocaria” limites na interpretação nietzschiana. Para Heidegger (1889-1976), nos cursos sobre Nietzsche, proferidos entre 1936 a 1946, a filosofia de Nietzsche teria esse desfecho inusitado: de trovador do Zaratustra e antiniilista a reproduzidor da metafísica da subjetividade.

De acordo com Cragolini (2001), em *Nietzsche por Heidegger: contrafiguras de uma perda*, não se pode desconsiderar que Heidegger, não obstante, inauguraria nova etapa nos estudos nietzschianos. De certa forma, Heidegger “concedeu ao filósofo, até então recepcionado fundamentalmente como literato ou como pensador algo isolado, um lugar privilegiado na história da filosofia” (p. 11). A interpretação heideggeriana de Nietzsche levaria em conta, segundo a autora, três longas etapas decisivas.

Na primeira, [Nietzsche I, de 1936 a 1937] o filósofo é interpretado como “inversor” do platonismo. Na segunda etapa, [Nietzsche II e os escritos de *Holzwege* “Gott ist tot” e “Die Zeit das Weltbildes”, escritos de 1940 a 1946], como reproduzidor e difusor da metafísica da subjetividade de Descartes. Na terceira e última fase, [Nietzsche III, a partir de 1950], Nietzsche, pela lupa de Heidegger, “já não seria o pensador do além-do-homem como “super-sujeito” representativo calculador, mas a figura do além-do-homem é aproximada à arte e à poesia” (CRAGNOLIN, 2001, p.12). Aqui temos então a metafísica do artista heideggeriana.

Invocando a expressão do Zaratustra proferida no mercado (*Za/ZA*, Prólogo, § 5), “Deve-se antes romper-lhes os ouvidos, para que aprendam a ouvir com os olhos?”, Cragolini se pergunta: até que ponto o ouvido de Heidegger estaria suficientemente “aberto” para ouvir o que Nietzsche diz e não diz ou que não necessitaria dizer. A autora critica essa via interpretativa de Heidegger, explicitando, em seu texto, os aspectos antimetafísicos e antiniilistas da filosofia nietzschiana.

O filósofo Eugen Fink (1969), em *La filosofia de Nietzsche*, retomando essa mesma perspectiva de Heidegger, endossa a cunhagem desta imagem – o retrato de Nietzsche a la metafísico. Ao trocar a alma pelo corpo, de acordo com Fink, não estaria o filósofo alemão recaído nas armadilhas metafísicas que tanto

desestruturou? Ao superdimensionar o corpo não o estaria colocando no mesmo nível antes conferido ao conceito de alma?

Consoante a ideia heideggeriana, Fink acredita que Nietzsche em seu ataque à metafísica ocidental, ele ainda está ligado precisamente a ela, tudo o que faz é invertê-la. Recolocando o problema, não vê que Nietzsche teria ultrapassado o legado metafísico, mas estaria encerrado neste: “O problema que colocamos nesta obra é se Nietzsche é apenas esse metafísico invertido ou uma nova experiência original do ser anunciada por ele”<sup>36</sup> (FINK, 1969, p. 15). Marton, contrariando tanto o preceito heideggeriano quanto o de Fink, nega haver no pensamento de Nietzsche qualquer princípio de incorporação da metafísica à sua filosofia. Tampouco abarcaria uma teoria do eu subjetivado.

Cragolini faz coro às análises de Marton. Em seus apontamentos, argumenta que se Heidegger interpretou Nietzsche como último dos metafísicos é porque não capturou a polissemia e intertextualidade contidas em sua filosofia. Em Nietzsche não haveria espaço para leituras hermético-interpretativas. O erro de Heidegger, conforme autora supracitada, se dá pelo uso inadequado das imagens nietzschianas deduzidas por seu viés hermenêutico. Contra-atacando tais imagens erráticas de Heidegger, Cragolini utiliza-se de contrafiguras derivadas da filosofia de Nietzsche.

Contra a figura heideggeriana sobre “aquele que abriga desertos”, o antítipo nietzschiano para esta figura, conforme Cragolini, seria o do “viajante que atravessa desertos”. O filósofo bem como a filosofia, no perspectivismo, em vez de se aferrar a uma crença ou ideia, deambula por não possuir morada fixa. Portanto, não acolhe desertos aquele que no deserto não se fixou. “Deserto”, de acordo com Frezzatti Jr. (2001, p. 5), pode aduzir “ausência do pensar, que na reflexão heideggeriana é causado pelo pensar unilateral da tecno-ciência”. Em Heidegger, ademais, “a vontade de potência” (*Wille zur Macht*) é compreendida como “vontade calculadora e valores” o que significa considerar o ser como valor: valor, para Heidegger, é “nada de ser”. “Teríamos, portanto, na vontade de potência, o ponto de partida para a “desertificação” total, o niilismo total” (FREZZATTI, 2001, p. 5).

Nesse estrato heideggeriano, “o discurso filosófico comportaria *um* sentido, *um* significado, que extrapola a compreensão de seu próprio autor. Compreender os

<sup>36</sup> “Em su lucha contra la metafísica occidental, está atado todavía precisamente a ella, y “lo único que hace es invertirla”. Mas el problema que nosotros planteamos em este libro es el de si Nietzsche es sólo esse metafísico “invertido” o si en él se anuncia una nueva experiencia originaria del ser”.



filósofos exigiria, assim, sempre compreendê-los melhor do que eles mesmos” (FERREIRA JR., 2012, p. 3, grifos nossos), o que soa como grande pretensão. É bem verdade que um texto, em larga medida, já o dissemos, escapa ao controle autoral do escritor. O texto perde sua legibilidade e autoria, de certo modo, decorrente das polissemias inerentes e aos processos de apropriação de sua escritura. Mas não se pode ignorar que um texto, por mais polifônico que seja, possa prescindir-se de seu autor.

Heidegger parece “violiar” essa regra. Apodera-se do texto nietzschiano à sua própria perspectiva, destoando, segundo outros intérpretes, do filósofo de Sils-Maria, que não refletiu à maneira dos metafísicos, mas em sentido oposto. Longe de estar atrelado ao mimetismo da metafísica, Nietzsche desvencilha-se dela porque nunca a ela esteve atado. Imunizando-se de qualquer contágio que desemboque num ideal racional, Nietzsche desfere contra a metafísica todo seu arsenal fundamentado na ideia de corpo ligado à concretude humana e à efetividade existencial, como dá a entender no discurso sobre *Os desprezadores do corpo*.

Barrenechea, pela mesma via, defende esse tipo de enfoque. Observa que Nietzsche não propõe inversão do idealismo ao destacar a pretensa *materialidade* do psiquismo. Sustenta, ao contrário, uma tese *monista*, na qual a consciência é considerada o resultado de forças e impulsos decorrentes exclusivamente da atividade orgânica. Não há, na tese corporal nietzschiana, segundo este autor, duas substâncias heterogêneas díspares.

O corpo é, então, uma totalidade que contém a consciência como um instrumento de sua organização (BARRENECHEA, 2017, p. 54-55). Por esse aspecto, Nietzsche não advogaria uma dada concepção biologista ou materialista para os fenômenos da consciência. O corpo, esse organismo indivisível da experiência humana, em cada partícula atômica que compõe sua totalidade “quer um a-mais de potência”.

A potência do vir-a-ser, de tempos em tempos, foi obliterada, pois cada instinto “é uma ânsia por dominar, cada um tem sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os demais instintos” (NIETZSCHE, 2002, p. 165). O impulso dominante na interpretação corporal foi o de superação a um certo tipo de corpo, ou seja, uma denegação do corpo vivencial-experimental. Como determinaram os arautos da aniquilação: é preciso destruir esse templo (o corpo) e reconstruí-lo em três dias.

### 3.8 Os desprezadores do corpo

No *Zaratustra*, (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo), a ideia de corpo como grande razão, multiplicidade corporal e como faticidade da existência ficam patenteados desde as primeiras linhas da alocução do poema-discurso.

#### I

Tudo é corpo e nada mais. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor (...)

Consideremos as referências e imagens deste discurso poemático. O corpo é apresentado, segundo a regência metafórica, como *grande razão* (*die grosse Vernunft*), em oposição à razão universal e filosófica totalitária e modelizante (voltaremos a isso mais adiante). No decorrer do discurso, outras imagens corporais vão se acoplando a estas: o corpo como *multiplicidade de forças com um único sentido*. Ou seja, o corpo é *um só* em contraposição a variabilidade de sentidos antagônicos e idílicos sustentados pelo inatismo e dualismo. No entanto, diferente de Spinoza, este corpo não é unitário. É múltiplo.

O corpo é *uma guerra e uma paz* – o corpo todo é um todo entrincheirado, harmonioso e conflituoso, concomitantemente. Células, tecidos, nervos travam constante batalha fisiológica para expandir-se e sobrelevar-se. O corpo quer expansão e liberdade, divergente do darwinismo, em que os seres são adaptáveis e pelejam unicamente pela subsistência.

O corpo é soma e multiplicação. O corpo quer a pulsão do viver e não a de fenececer, embora o morrer esteja atrelado a conflitualidade do viver. O corpo é *rebanho* e *um só pastor*. Ele é a somatória de muitos. É rebanho (multidão/diversidade/pluralidade de impulsos), mas, também, é pastor (território de um só senhor – de um impulso dominante). O corpo é uno e múltiplo, paradoxalmente. Os homens, em Nietzsche, são seres sem essências, “dessencializados”, são seres sem almas, “desalmados”. E estes seres corporais, são o que são. Corpos abrigam instintos *agonais* em conflito, em mutação, em expansão, em degeneração, em seu estado orgânico-físico e não metafísico.

Essa reformulação conceitual implica, sem dúvida, interpretações ou possibilidades que Nietzsche se utiliza para escapar das imagens tradicionais de homem na história das ideias filosóficas. A ideia de subjetividade, assegurada pelo cogito, por exemplo, se fundamentava numa essência egóica. Em Nietzsche, os corpos são dessubstancializados. O corpo físico (*Körper*) e o corpo vivo (*Leib*) dizem respeito a vida (*Bios/Zoé*) de todos os corpos, e estes carecem (ou sempre careceram) de determinante objetivado.

Refratariamente, Nietzsche não só seria pensador antimetafísico – ele mesmo com seu martelo colaboraria por sua aniquilação. As críticas ao dualismo metafísico, ao modo pelo qual o corpo foi cindido e substancializado, é recorrente na filosofia nietzschiana. Os pares binários tradicionais – a velha e nova oposição entre corpo e alma, mente e matéria, bem e mal, essência e aparência –, como destacou Derrida (2019), não têm prevalência em nossa tessitura contemporânea. O binarismo sequer se adequa à filosofia antípoda de Nietzsche.

Dentre as obras que tematizam o problema do corpo, como já destacamos, de forma muito peculiar, encontramos o texto crepuscular *Assim falava Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*). O *Assim falava Zaratustra*, escrito nos anos de 1883 a 1885, é sem dúvida um dos livros que maior controvérsia causou fora e dentro da academia. Essa obra foi produzida numa fase madura de Nietzsche, considerada por Giacoia (2000, p.86-87) como “a última fase” do filósofo ou a terceira fase como indicam outros comentadores, numa época em que suas ideias estavam mais desenvolvidas filosoficamente (MACHADO, 2001).

Na apropriação heideggeriana do *Zaratustra*, conforme Machado (2001, p.20), predominariam cinco temas cardeais: “nihilismo”, “transvaloração de todos os valores”, “além-do-homem”, eterno retorno do mesmo” e “vontade de potência”. Marton, por sua vez, retira de sua lista a “transvaloração de todos os valores” e substitui pelo tema da “justiça” (MARTON, 2000, p. 21). De todo modo, a partir da leitura heideggeriana, que associava Nietzsche como o “último dos metafísicos”, devido a inversão do platonismo, o último Nietzsche deixa patenteado que se desgrudou das garras da metafísica.

No *Zaratustra*, Nietzsche explora o evento tanatológico da “morte de Deus”, como insere-se esse declínio no âmbito da modernidade e como a humanidade acolheu o velho profeta eremita, porta-voz das teses nietzschianas. Mas Zaratustra faz menção, fundamentalmente, ao conceito de corpo (*Leib*). A crítica nietzschiana

mais contundente contra a tradição que obliterou o corpo aparece no discurso intitulado *Os desprezadores do corpo*: “O discurso filosófico sobre o corpo que Nietzsche desenvolve a partir do Assim falou Zaratustra responde a problemáticas essenciais, em particular morais e epistemológicas, que caracterizam os estudos intermediários” nietzschianos (SALANSKIS, 1916, p. 159).

### 3.8.1 A crítica à metafísica filosófica

Filósofo-poeta das alturas<sup>37</sup>, “sabemos que Nietzsche fala por intermédio de imagens”: “Assim falo convosco por imagens”<sup>38</sup> (CARDIM, 2001, p. 50). A poética de Nietzsche, no Zaratustra, é evada de imagens terrestres, minerais, sólidas. Raramente se verificam imagens aquáticas. Cardim afirma que Nietzsche não é um poeta da água (2001, p. 53-58). Na verdade, ele diz, “todo poeta se utiliza de metáforas líquidas; mas em Nietzsche estas imagens”, citando Bachelard, “não determinam *devaneios materiais*. Nietzsche não encontra na água um adversário à sua altura”.

Também não é poeta do fogo, tampouco da terra, embora a terra lhe sirva de material fecundo. É do ar a matéria poética que mais lhe inspirará. Nietzsche é um poeta do ar, ou *ascensional*, ou *vertical*. Isto se torna compreensível na medida em que propõe a escalada de uma filosofia das alturas, de um vir-a-ser infinito. Mas para chegar aos ares, deve-se passar pela terra, escalar escarpas vertiginosas. No cume também é possível se arremessar, voar, sentir cheiros, a limpidez do ar das montanhas, que recicla o ar dos pulmões e revivifica o sangue a correr pelas veias. Essa é atmosfera preferida pelo dionisismo nietzschiano. Depois, percebe que precisa ter com os homens, se planificar, horizontalizar-se, assumir a forma terrena, pois há algo muito importante a declarar à humanidade.

No *Assim falava Zaratustra*, na seção “Dos desprezadores do corpo” (*Von den Verächtern des Leibes*), Nietzsche intensifica o elemento corpóreo como mais uma

<sup>37</sup> O que faz Zaratustra subir a montanha? A busca da solidão. Fatigado da vida, depois de 30 anos, resolve descer da montanha. Embora as alturas lhe sejam reconfortante, a humanidade precisa ouvir suas proclamações e vereditos (eKGWB/Za I, Prefácio 1).

<sup>38</sup> *Assim falou Zaratustra* (Za/ZA II, Das tarântulas).

de suas imagens, talvez a mais afirmativa de todas: “Quero dizer minha palavra aos detratores do corpo” [eKGWB/Za I, Prefácio 1, Dos desprezadores do corpo]:

Eu sou todo corpo e nada além disso; a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo; o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (NIETZSCHE, 1992, p. 51).

O tom de evocação tem ar solene. A circunspeção do exórdio sinaliza que Zaratustra tem algo muito importante a dizer. É assim que ele fala aos moradores da Terra: “Eu sou todo corpo (*Leib*) e nada além disso” [Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo]. Um pouco antes, no discurso anterior, Zaratustra declarou: “Eu sou corpo e alma” – é assim que a criança fala. E porque você não deveria falar como crianças?”<sup>39</sup>

O que o Zaratustra dionisiaco parece sugerir nestas passagens, a começar pelo título em epígrafe? Ele exprime, nesse discurso, uma profunda e inquietante mudança de foco na reflexão filosófica. Trata-se de volver o olhar não mais para as alturas, para categorias conceituais espiritualizantes, como a noção de “alma” (*Seele*) ou “espírito” (*Geist*), mas em direção ao corpo (*Leib*). Eis, portanto, o primeiro imperativo “morfológico” sobre o qual se “organiza” o corpo nietzschiano: a recomposição da corporalidade, há muito fragmentada em vários recortes.

Segundo tal princípio, o fundamento ontológico do vivente está fundamentado no corpo fisiológico. O traço mais comum do viver humano é identificado, no Zaratustra, como corpo-natureza, um corpo inteiramente biológico ou fisiológico. “Eu sou todo corpo e nada além disso”. Inexiste uma alma desalojada do corpo, muito menos um espírito. O espírito, ou alma, também é corpo. Tudo é corpo: inseparável, indeligiável, um todo orgânico. Com essa imagem, Nietzsche destitui as imagéticas adornadas de componentes imateriais e fluidos.

O corpo que há, efetivamente, nas forças que operam na imanência, é corpo físico (*Körper*), o corpo vivo (*Leib*). Essa referenciação ao corpo indica que não existe nada para além daquilo que é imanente a ele mesmo. O “nada-além disso” parece caber um duplo registro. Por um lado, o corpo é corpo terrestre e não resultado de um “além-corpo”, um corpo extraterrestre. Não há um além-corpo,

<sup>39</sup> [Cf. eKGWB/Za-I-Veraechter]

dotado de supramundandade; como também não há uma alma (*Seele*) ou princípio espiritual essencial nele incorporado (*Geist*).

Numa passagem anterior à dos Desprezadores do corpo, [Za/ZA I, Dos crentes em além-mundos] Nietzsche-Zaratustra, nesse mesmo sentido, vai exasperar:

Um dia, Zaratustra elevou sua ilusão mais além da vida dos homens, à maneira de todos os que creem em além-mundos (...) Da mesma maneira projetei eu também a minha ilusão mais para além da vida dos homens à semelhança de todos os crentes em além-mundos. Além dos homens, realmente? Ai! meus irmãos! Este deus que eu criei era obra humana e humano delírio, igual a todos os deuses. Era homem, tão-somente um fragmento de homem e de mim. Esse fantasma saía das minhas próprias cinzas e da minha própria chama, e na verdade, nunca veio de outro mundo (...) Agora que estou curado, seria para mim um sofrimento e um tormento crer em semelhantes fantasmas. Assim falo aos que creem em além-mundos (NIETZSCHE, 2004, p. 38).

De acordo com essa passagem, além de um corpo projetado para fora-de-si, os desprezadores do corpo sedimentaram a existência numa concepção de vida extramundana. Essa visão extra-humana não partilha do mundo da faticidade de Zaratustra. No *Zaratustra*, o corpo não é coabitado por uma substância alimática. Nós somos inteiramente corpo. E esse corpo é físico (*Körper*). O que há de mais verificável empiricamente é o corpo vivo (*Leib*). Em se tratando do homem, o corpo é tudo o que ele tem. Ao mesmo tempo, em virtude dos negacionismos, daqueles que sonham o corpo, é tudo aquilo que não tem.

Donde advém a exortação inflamada do velho eremita<sup>40</sup>: “Eu vos imploro, irmãos, a *permanecer fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” Esses pregadores da imortalidade “são envenenadores, quer o saiba ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então!” (NIETZSCHE, 2011, p. 13, grifos do autor).

O corpo na esteira do platonismo fora pontificado a partir de um exercício filosófico ascético: o ser é ser para-a-morte; o corpo é cárcere-da-alma. Pela morte a vida regressaria ao estado ideal, a partir do qual todas as cópias imperfeitas, dentre as quais as aparências corporais, entrariam no estado mais puro e elevado de todas as formas. A trovejante posição de Nietzsche, por meio de Zaratustra, ausculta que o

<sup>40</sup> [eKGWB/Za I, Prefácio 3].

objeto da filosofia não é alma (*Seele*) nem o espírito (*Geist*) – e, sim, o corpo (*Leib*). O que realmente há de mais concreto na vida é o corpo vivo (*Leib*) e *nada além disso*. O campo do corpóreo não concede espaço para pensá-lo fora de sua concretude, como pura abstração espiritual. O que passar disso é diletantismo abstracionista.

Esta mudança categorial não significa que Nietzsche desconsidere totalmente a “consciência” ou mesmo o “espírito. Ele sabe que o homem “tem” uma “consciência”, é detentor de “racionalidade” e, portanto, é detentor de um “espírito”. Mas entende também que o corpo sempre foi o “órgão frágil”, ao passo que a consciência, o “órgão forte”: Como enfatiza Sousa, fazendo referência a Klossowski, “[...] O corpo como corpo não é mais sinônimo de si mesmo: instrumento da consciência, ele se torna, mais exatamente, o homônimo da ‘pessoa’” (SOUSA, 2013, p. 133). Mas essa questão é ainda impasse entre os comentadores nietzschianos acerca da consciência em Nietzsche.

O que importa sorver dessas passagens, por ora, é que enquanto órgão frágil a consciência conseguiu instrumentalizar o corpo como sendo ‘separada’ dele’, como se este separatismo fosse inteiramente possível e viável na relação estabelecida por Nietzsche entre corpo e consciência. Mais que isso: na filosofia do Ocidente a consciência tornou-se “dominadora”. Assim, o conceito de “consciência sente-se ‘pessoa’, sente-se ‘sujeito’, sente-se ‘espírito’, sente-se, enfim, ‘superior’” (SOUSA, 2013, p. 132-133).

A “consciência” foi absurdamente hipervalorizada, o espírito fixado como protocausa: “fazendo dela uma unidade, um ente, “o espírito”, “a alma”, algo que pensa, que quer”. O mundo acessível somente pelos fatos da consciência (NIETZSCHE, 2002, p. 86). Consequentemente, sob tal marginalização, o corpo haveria de se “rebelar” e requerer “alforria”. Essa metamorfose corpórea, após milênios de enclausuramento e negação, apareceria exatamente com a figura do filósofo Nietzsche. Talvez soe hiperbólico, mas foi o filósofo que mais o valorizou.

Ao questionar a supremacia da alma, Nietzsche ataca suas derivações: “razão”, “consciência”, “eu”. Por essas e outras, o discurso *Dos desprezadores do corpo*, nessa plataforma, incita mudança de perspectiva filosófica no olhar, além de configurar-se numa grande provocação. Quem são os detratores do corpo? Quais os signatários que difundiram tais noções? Quem operou tais disjunções? Examinar as

críticas de Nietzsche à metafísica exige reinscrevê-la no bojo de suas controvérsias histórico-filosóficas.

Evidentemente, observa Nietzsche, as tradições metafísicas foram as agências protelatórias do corpo, oscilando do platonismo ao cristianismo, do cartesianismo ao romantismo alemão e à ciência positivada: todas essas vertentes de domínio humano se imbuíram de elementos dualísticos e propuseram o rebaixamento do corpo. Todo núcleo de uma filosofia que se quer niilista se inscreveu sob o signo da negação da vida, do corpo, dos instintos.

O filósofo grego Platão, como vimos no segundo capítulo, é alvo privilegiado da crítica perspectivada de Nietzsche. Foi ele quem validou sobejamente a negação do corpo no mundo antigo. Ao se voltar contra o corpo, Platão notabilizou universalmente esta inversão: a de que o corpo denota, no fisiologismo, função inferior. A ideia de imortalidade da alma era cara demais aos seus desígnios essencialistas. “Alma”, em Platão, “é mais que razão. A alma possui razão, e uma razão privilegiada” (SOUZA, 2013, p. 40).

O corpo, na ótica platônica, “é palco de embaraços, das necessidades alimentares, das doenças, dos amores, dos receios, das cobiças, das banalidades, das guerras, do apego ao dinheiro e aos bens materiais” (MELANI, 2012, p. 21). Pelo corpo não se pode obter conhecimento verdadeiro dos objetos, pois a sensibilidade (a percepção, os sentidos) ofusca a racionalidade. Razão e sensação são um *apartheid* em sua filosofia essencialista. O corpo foi preterido em nome de um certo ideal de verdade. No binarismo platônico, as essências imutáveis não possuem correspondência com as aparências; estas últimas, simulacros do real.

No campo da matéria orgânica, o corpo é um erro, uma falha mortal. Instaura desordem, desequilíbrio e declínio. É puro mal e, como tal, deve ser combatido pela razão instrumental. Nietzsche, destoante dessa visão, caracteriza a metafísica filosófica como doutrina nociva à compreensão do corpo na longa marcha da cultura ocidental. Afinal, ela se baseia em fundamentos e ideais ascéticos, fundada na ideia de negação da vida, da supressão do sofrimento e da superação da morte.

Em versão ampliada, toda forma ideal de verdade é, na realidade, uma negação do real: um modo indiferente de lidar com o existente. Esse modo invertido de valorar a idealidade começa a partir dos gregos. Dos gregos aos modernos centros europeus, a indexação do *nihil*, dessa vontade de nada, cujo objetivo é o



ultrapassamento do mundo por formas essencializadas, permanece inalterada até aos dias de Nietzsche.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche salienta que o ideal não fez outra coisa a não ser virar às costas para a efetividade. Em suas anotações nos *Fragmentos póstumos*, seção Moral, 5 [100], Nietzsche observa que para se opor à noção de ideal deve-se agir de forma belicosa e fazer declaração de guerra a ela: “Para a crítica dos ideais: iniciá-la de tal modo que se elimine a palavra “ideal” (NIETZSCHE, 2002, p. 111). Em *Além do bem e do mal*, no capítulo 2 [O espírito livre, § 43] a “realidade” transformada em verdade, numa vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*], é causadora do dogmatismo na filosofia: “Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades”. (NIETZSCHE, 2005, p. 44).

No parágrafo 25, ainda no segundo capítulo de *Além do bem e do mal*, o filósofo sintetiza outra vez esta advertência: “Tenham cuidado, filósofos, e amigos do conhecimento; evitem o martírio! O sofrimento “pela verdade”! (...) como se “a verdade” fosse uma criatura tão inepta e inofensiva, a ponto de necessitar de defensores!” (NIETZSCHE, 2005, p. 29). Nisto repousa o dogmatismo, quer na filosofia, quer na religião: querer que uma “verdade” seja “verdade” para todos (JGB/BM, O espírito livre, § 43). Por conta disso, Nietzsche assentará a tradição da filosofia sob as mesmas bases das conjecturas religiosas. Seja no domínio do cristianismo, seja numa formatação greco-romana, a noção de verdade (*Wahrheit*), de ideal (*Ideal*), de origem (*Ursprung*), de *arkhê* perpassaria o discurso narrativo de toda tradição da metafísica.

Na contracorrente dessa tradição desvalorativa, que menosprezou o elemento corporal, nos *Fragmentos póstumos*, ao abordar o tema da *décadence* na filosofia, Nietzsche salienta que a história da filosofia não passou de uma espécie de vingança contra a realidade<sup>41</sup> material. Esse atentado contra a ordem das coisas materiais, que intenta contra o corpo físico-somático (*Körper*) e o corpo vivo (*Leib*), em específico, é resultado de uma atitude primordial e incessante na filosofia. Que atitude seria essa? A busca filosófica por uma suposta “origem” (*Ursprung*) e uma sede inesgotável pela “verdade” (*Alétheia, Wahrheit*).

<sup>41</sup> Em seus escritos, Nietzsche se vale mais do termo *efetividade* [*Wirklichkeit*] ao invés de *realidade* [*Realität*]. Segundo Nasser (2016), *efetividade* é o termo mais adequado em seu pensamento para referir-se ao mundo do vir-a-ser.

A ontologia, ao investigar o Ser, esquadrinha o princípio gerador das coisas; em busca de um fundamento primário e ordenador dos objetos. Essa busca pela causa primeira, da qual derivam todas as demais causas primeiras e últimas, tornou-se obsessão entre os metafísicos. Na Grécia antiga, recebeu o nome de *arkhê* – à sanha ao incondicionado, o *ápeiron*. O procedimento genealógico nietzschiano, bem diferente, é um retorno às origens do ponto de vista genealógico, buscando perceber, na trama dos conceitos e das normalizações institucionais, como alguns se sedimentaram e se tornaram hegemônicos no interior do Ocidente. Essa metodologia filosófica nunca esteve ligada a uma busca metafísica ou essencializada de um bem supremo originante.

No Prólogo de *Além do bem e do mal*, escrito em junho de 1885, em *Sils-Maria*, Alta Engadina, Nietzsche preceitua que a errância da filosofia baseou-se em um equívoco fundamental, qual seja, a conversão da filosofia crítica em espírito *dogmatizante*. Donde provém as clássicas oposições conceituais. O erro dogmático de Platão, mas que se aplica ao sono dogmático de Kant e à certeza do cogito cartesiano, foi o pior e mais grave dos erros: “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (NIETZSCHE, 2005, p.8).

A partir da criação de princípios apriorísticos, categorias racionais foram erguidas e revestidas por um manto sagrado de verdade. Em *Aurora*, [M/A, O preconceito do “espírito puro”, § 39], Nietzsche insiste em demonstrar o quanto a doutrina do “espírito puro” foi nociva e contribuiu fortemente para a negligência com a instância do corpo:

Em toda parte onde reina a doutrina da *espiritualidade pura*, ela destruiu com seus excessos a força nervosa: ensinava a desprezar o corpo, a negligenciá-lo ou a atormentá-lo, a atormentar e desprezar o próprio homem, por causa de todos os seus instintos (NIETZSCHE, 2013, p. 67).

Esse tipo de crença, sublinha Nietzsche, produziu “almas sombrias, tensas, oprimidas”. E toda vez que tentavam responder ao mal estar e ao sentimento de miséria que ora experimentavam, com o dedo em riste, respondiam uníssonos filósofos e religiosos – eis aí o corpo, o grande rei soberano de nossas mazelas e desgraças humanas (NIETZSCHE, 2013, p. 67).

Enquanto isso, na efetividade da vida corporal, com suas dores e conflitos, não cessava de se rebelar contra o contínuo desprezo e ataque que lhes mostravam

tais doutrinadores: “Um extremo nervosismo que se tornou geral e crônico, acabava por ser o apanágio desses virtuosos espíritos puros: eles só conheciam o prazer sob a forma de êxtase e de outros fenômenos da loucura” (NIETZSCHE, 2013, p. 68). E ele prossegue sua diagnose acerca dos impostores da efetividade: “E seu sistema atingia seu apogeu quando consideravam o êxtase como ponto culminante da vida e como critério para *condenar tudo o que é terrestre* (NIETZSCHE, 2013, p. 68, grifos nossos).

Seguindo a lógica desse raciocínio, de acordo com que preconiza *Aurora*, [M/A, Quantas forças o pensador deve reunir hoje nele, § 43], Nietzsche não está querendo dizer com isso, entretanto, que o filósofo deva prescindir e abrir mão do recurso da “imaginação, do “impulso” da abstração, da espiritualização, do sentido inventivo, da dialética, da dedução, da crítica, da reunião de materiais, do pensamento pessoal, da contemplação e da síntese” (NIETZSCHE, 2013, p. 73). Todos esses componentes são importantes para a fundamentação teórica de uma ideia, de um conceito, de uma doutrina.

No entanto, o ponto fulcral reside no fato de que na história da *vida contemplativa*, “todos esses meios foram considerados, na realidade, cada um em separado”, cujo objetivo, finaliza o filósofo, seria o de proporcionar a seus “criadores” esse gozo resplandecente que pervade a alma humana, quando é iluminada com um brilho de um bem supremo (NIETZSCHE, 2013, p. 73-74).

A embriaguez da sordidez metafísica fez nascer as mais diferentes criações visionárias e poções alucinógenas: “O comércio com seres invisíveis, imperceptíveis, intangíveis, eram considerados como existência em outro mundo *superior*, uma experiência nascida do profundo desprezo pelo mundo perceptível aos sentidos, esse mundo sedutor e mau” (NIETZSCHE, 2013, p. 73). É preciso ter olhos de águia e faro apurado para pressentir o mau agouro dessas propostas requintadas, “longe de nos seduzir, essas abstrações podem doravante nos conduzir” e fornecer pistas para alguns caminhos. Foram elas que guiaram a vida contemplativa e que instauraram, na dialética, o “ser-em-si”, “o espírito puro”, cristalino, dourado.

Esses desvios do pensamento nada mais representariam, segundo o autor, do que uma incessante “vontade de verdade” [*Wille zur Wahrheit*] (NIETZSCHE, 2005, p.9). O brilhante aluno de Pforta tenta ainda desfazer um grande mal entendido mediante sua posição ácida e corrosiva. O que interessa para o genealogista dos valores e antimetafísico não é tanto o conteúdo desses jogos

espirituais, mas são os próprios jogos que foram a “coisa superior” na pré-história da ciência (NIETZSCHE, 2013, p. 73).

Disso resulta ainda, conforme relata-nos Nietzsche, “a admiração de Platão pela dialética e sua fé entusiástica na relação necessária desta com o homem bom, liberto dos sentidos” (NIETZSCHE, 2013, p. 73). Tudo para afirmar uma tal realidade impalpável e inadmissível aos sentidos. É necessário dizer outra vez que esta propensão que nos ejeta à esfera do “em si” nela ocultou-se uma irrefreável “vontade de verdade” [*Wille zur Wahrheit*]. Vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*], para Nietzsche, é a busca desenfreada e sem limites por uma verdade essencial ou inaugural. Segundo tal noção, tudo deve passar pelo exame acurado do espírito e nisto consiste sua contradição. A busca pela verdade esconde impensadamente outra crença: a crença na verdade como um bem absoluto (NETO, 2016, p. 426).

No perspectivismo de Nietzsche “o mundo que nos “aparece” é invariavelmente um resultado de interpretações”. Incapaz de sustentar uma realidade última, a busca metafísica pela verdade soa, para ele, como projeto ousado e asoberbado. Para se autoconservar, o organismo criou a noção de “verdade” como a mais valiosa de suas aquisições. Ora, a verdade em si e por si não existe: eis outra grande ilusão, se entendida a verdade como adequação entre pensamento e realidade. Trata-se, portanto, de um elemento de crença e, conquanto, um ato de leviandade contra o próprio pensamento. Ao modo parodístico, assim sintetiza o aforismo 20 [87] dos *póstumos*: “sacra doença, a crença” na verdade (NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, outono de 1885 a janeiro de 1889).

A afirmação da verdade, no fundo, se firma num primado não-verdadeiro e não-factual. A “verdade”, seja o que esta palavra represente, é provisória, histórica e passível de modificação. O que se entende por verdade hoje pode não sê-lo amanhã: “Aspirar a todo custo a uma verdade absoluta é querer algo que não existe; é querer o nada” (NETO, 2016, p. 426). Por isso o arremate nietzschiano em uma anotação nos fragmentos póstumos [1886-1887, 7 [60]: “Contra o positivismo que permanece nos fenômenos, em que haveria somente fatos, eu diria: justamente não há fatos, apenas interpretações”.

Desde o aparecimento da ciência moderna, o reino do cientificismo se move sob o império dos fatos. Mas os fatos não falam por si mesmos. Em sua exposição, Nietzsche recusa a “existência de um significado objetivamente dado”. A designação

de um objeto ou mesmo sua extensão, por meio de um conceito ou definição, é fruto de uma interpretação (AZEREDO, 2012, 144). É necessário interlocutor que lhe forneça inteligibilidade. Entre fatos ocorridos e narrados, é preciso que lhes deem legibilidade por meio de uma explicitação factível ou teórica. Em Nietzsche só é possível falar da verdade e da mentira no sentido extramoral. Toda interpretação é apenas aproximação do real e a imposição de uma perspectiva sobre outra.

Toda saga do conhecimento humano foi pautado pela busca frenética da impositação da verdade [*Wahrheit*]. No caso da moral, não se trata da verdade em si, mas da verdade enquanto valor. O mito, a filosofia, a teologia, a ciência, todos esses arranjos humanos inventados, reivindicaram um certo modelo e um tipo ideal de verdade [*Ideal zur Wahrheit*], contendo dotação de valoração.

Em outra dimensão avaliativa, não que a verdade [*Wahrheit*] não seja possível; não que a realidade [*Realität*] seja fruto somente de uma grande ilusão [*Illusion, Täuschung*]; não que o filósofo ou cientista não possa pretendê-la. Mas perceba-se. A verdade e a realidade são processos de aquisições antropológicas e sociais. São configurações tecidas e moduladas pelos homens. Nessa direção, o que Nietzsche condena é a busca por uma verdade *Absoluta em-si* e que coincida com a própria realidade, pois dessa equação, invariavelmente, resultam valorações imprecisas e inverídicas sobre ela.

A verdade [*Wahrheit*], portanto, não é adequação entre pensamento e realidade, e, sim, artifício humano erigido socioculturalmente. Por semelhante modo, inexistem verdades divinas ou científicas. A ciência também o é limitada e provisória, como qualquer modalidade epistemológica geneticamente humana. Havendo limites estritos, a ciência não reúne condições prévias para dizer com clareza nem chegar à essência deste ou daquele objeto, até porque a essência [*Wesen*] em Nietzsche foi dissipada.

Mas a “vontade de verdade” [*Wille zur Wahrheit*], ou o “valor da verdade”, esse ímpeto presente na moral, atingiu o espírito da ciência. O cientificismo busca o que os moralistas almejam: chegar ao topo de uma tal “Verdade” indiscutível e universal. Esse processo, contudo, é característica peculiar do dogmatismo filosófico. E tal como a metafísica a ciência reproduziria erros crassos. Como referendado, só é possível falar da verdade a partir de certa temporalidade, e não como valor de verdade intrínseco. E essa busca se dá a partir de certos impulsos interpretativos dispostos no fisiologismo. A moral ressentida foi preponderante dentre

tantas interpretações instintuais do mundo. E esta base interpretativa tentou enquadrar e absolutizar, tanto quanto possível, o objeto analisado.

Apesar de Nietzsche não ser filósofo criador de conceitos, muitas de suas noções foram interpretadas como tais. A noção de “fato”, como exemplificado, é bem delineada no seu primeiro ensaio filosófico, de 1862, intitulado *Fatum e história*, escrito para a revista *Germânia*, aos 17 anos de idade. São as primeiras impressões ensaísticas acerca do tema da história. Mais tarde, quando escreve *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, aprofundará o que pensara a respeito.

Nessas obras, o conceito de “fato em si” é censurado. O que se apresenta a nós, e que mormente denominamos de fato, aparece como acontecimento ou fenômeno ao qual podemos interpretar linguisticamente. Todo fato é fato interpretável existencial e historicamente. Nietzsche, entretanto, não está pontuando que os fatos simplesmente inexistam. Esta discussão, inclusive, retroalimenta o tema da pós-verdade nos dias atuais, a saber, se isto ou aquilo é verdadeiro ou se trata de um conteúdo que sofreu falseamento do real pela linguagem e discursos políticos.

Neste sentido, o filósofo alemão não pode ser acusado de relativismo. É perspectivista. E seu perspectivismo é marcadamente seletivo. Nem todas as interpretações do mundo são válidas, por mais que se recubram de cientificidade e objetivismo ao modo das ciências naturalistas. O Historicismo alemão de Leopold von Ranke (1795-1886), cujo sustentáculo era a *Weltanschauung* protestante, teve essa intencionalidade.

O positivismo historicista, com sua metodologia histórica, logrou a capturação e objetivação dos fatos históricos como se os dados científicos retratassem, fidedignamente, dada epocalidade e testemunhassem, por si mesmos, o desvelar dos próprios acontecimentos. Nesse aspecto, cabe indagar qual o lugar das abstrações, dos conceitos, das teorias no campo hermenêutico histórico. Mesmo porque a “ciência histórica” é passível, conforme os *Annales*, de interpretação, ao esmiuçar microscopicamente as fontes, vestígios e documentos antigos.

Note-se como a noção de progresso (*Fortschritt*), impregnava a lente do historicismo, embora se distinga da percepção de progresso da lumière, do idealismo e do hegelianismo. O fazer histórico, nesse compasso, equivaleria ao fazer científico dos laboratórios, comparando-se as ciências históricas às ciências naturais. No campo da moral, coaduna-se com tal dispositivo o quinto livro de *Além*

*do bem e do mal* [JGB/BM, Contribuições à História Natural da Moral, § 186], pois tudo parece corroborar com aquela tese dita anteriormente: para retroagir à genealogia da moral deve-se avaliar as avaliações que a ela foram integradas no decorrer dos processos históricos. Mas, essa “história natural da moral” não teria a ver com o que alardeava o historicismo – a história subentendida como estanque, linear, objetivante, circunscrita a uma teleologia da história.

A fundamentação da moral, segundo Nietzsche, foi tomada pelos filósofos moralistas como algo “dado”, do mesmo modo como os historicistas “investigavam” a história: “os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente (...) Precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral - os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais”. “Em toda “ciência da moral”, enfatiza Nietzsche, “sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático” [JGB/BM V, Contribuições à História Natural da Moral, § 186].

No capítulo VII, do *Crepúsculo*, parágrafo 1, Os “melhoradores da humanidade”, Nietzsche contundentemente irá aperfeiçoar a afirmação realizada em *Além do bem e do mal* e nos *póstumos*: “de que não existem absolutamente fatos morais. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso. Crê em realidades que não são realidades. Moral é tão-só uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação” destes (NIETZSCHE, 2006, p. 31). Em uma palavra: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM IV, Máximas e interlúdios, aforismo 108).

Somente uma tipologia “histórico-filológica” aos moldes da genealogia poderia corrigir esse problema genético: tratar a moral não com um “fato acabado”, mas a ser desvelado, genealogicamente, seu fundamento. As implicações dessa discussão norteariam o bojo das reflexões teórico-filosóficas de tempos em tempos.

A crítica aos estertores do corpo, no Zaratustra, segue resolutamente e tocara nesta questão fundamental: faltaria à filosofia um forte sentimento de pertencimento histórico (não à maneira historicista, é óbvio!). Por esse mesmo motivo, ainda no terreno do *Crepúsculo dos ídolos* [GD/CI, O que devo aos antigos, § 2] Nietzsche irá duelar contra os malversadores da concreticidade: “Nada cura tão radicalmente quanto Tucídides”, pois Platão, na história das ideias, “é um covarde

diante da realidade – *consequentemente*, refugia-se no ideal” (NIETZSCHE, 1974, p. 357, grifos do autor).

Ora, enquanto Platão pensa o real a partir das nuvens do ideal, Tucídides<sup>42</sup>, que serve-lhe de modelo antagônico, plantaria os pés no chão da efetividade. A premissa nietzschiana é relativamente simples. A história mantém o pensador em conexão com o mundo efetivo. Logo, o filósofo não deveria abster-se dela. Estabelecida a filosofia dessa maneira, ao homem não é dado conhecer para além dos fenômenos psico-sensíveis. Em relação a este último juízo, deve-se acautelar. Por detrás do mundo concreto, há formas abstratas de avaliar os fenômenos, que são as ideias, as representações, os conceitos, as categorias.

De certo modo, Nietzsche não menospreza a dialeticidade do concreto. O mundo fixado, “o mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido” (KOSIK, 1969, p. 11). A divergência nietzschiana postula não haver essência por trás dos fenômenos ou da coisa aparente, um “fato em si”, a ser mostrado. Não se pode negar, com isso, que a realidade não se apresente aos homens por meio de códigos, símbolos, imagens, conceitos, ideias. Mas estas são criações suas e não “reveladas” ou “sinalizadas” pela natureza.

São estes elementos ideológicos que devem ser esquadrihados pelo filósofo, porque neles ocultam-se formas dominadoras de sujeição humana e de perspectivar a realidade em sua completude. Eis porque os conceitos devem ser interpretados partindo dos impulsos da vontade de potência, perspectivados, e não como derivados de uma alma abstrata cognoscente, mas como interposições sociais que regem, controlam, modulam a *praxis* humana, o sujeito histórico e concreto, principalmente e, sobretudo, regimentam o corpo.

Nessa ambientação as ideias, os conceitos, as representações, para os metafísicos, não estariam fora do mundo sensível, mas postos em sua concreticidade, em sua “dimensão factível”, em sua “existência real”. Com efeito, “Deus”, “imortalidade da alma”, “liberdade”, “além-mundo”, todos esses conceitos edificados pela metafísica, para Nietzsche, não são acessíveis diretamente ao

---

<sup>42</sup> Aqui, Nietzsche destaca a importância do historiador, como Tucídides. Por mais que a história seja uma coleção de fatos, ela também é uma ferramenta de interpretação do real. E portanto fala com base nas coisas que existem, ou existiram. Nesse aspecto, mais próxima estaria da realidade humana uma vez comparada as conjecturas platônicas e religiosas, que abarcariam um mundo irreal (ideal), sem conexão com a carnalidade da vida.



conhecimento humano, embora o intelecto tenha dado a eles demasiada importância. A “superação” do homem racional, no *Zaratustra*, não passa intelecto, mas pelo corpo. A razão não é detentora de rede emaranhada de saberes pedagógicos e epistemológicos. Há limites estritos também para ela. E estes são impostos pela barreira da efetividade das coisas.

Deveríamos mimetizar, segundo tal esquematismo, a potência instintual dos animais “irracionais”? Eles não pensam. Simplesmente experimentam o real. Vivem a experiência fisiológica sem conceituá-la. Sem enquadrá-la em padrões e normas valorativas. Ao passo que nós, *homo sapiens* e *homo loquens* “por natureza”, diriam os arautos do inatismo e determinismo biológico, somos cultores da razão, da linguagem e da “verdade”. Não sobreviveríamos no universo dos juízos sem estas dotações, ajuizariam os racionalistas.

“Não interprete. Experimente”, diria Deleuze na *Lógica das sensações*. Nietzsche também o diria sem hesitar. Por isso Zaratustra reorganiza-se linguística e esteticamente: “nós temos a arte para não morremos de verdade” (NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*). A vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*], ao contrário, não quer só interpretar. Quer dominar. E docilizar os corpos. Corpos assujeitados em razão de uma concepção primordial, inata, tomada como verdade essencial e final. A verdade entorpece os sentidos e anestesia a percepção. A arte pode libertar-nos da tirania da razão. A estética de Nietzsche contempla na arte o caminho para a superação e criação em sua metafísica de artista.

A filosofia pode escalar também nessa direção, mediante a estetização da existência. Façamos balanço mais ponderado. Por mais sedutora que seja a sensação não se pode viver submerso no império dos sentidos. Eis a relação ambígua e paradoxal do problema racionalismo versus experimentalismo. Por um lado, somos seres de razão. Por outro, de experimentação. Se não se pode saber plenamente, se não se pode entender exatamente, também não se pode experimentar absolutamente. Esse trilema epistêmico acompanha e faz parte de nossa índole experimental-interpretativa, uma vez que tudo está subordinado, segundo avaliação nietzschiana, aos impulsos da interpretação.

Nessa linha, não existiria uma interpretação correta ou equivocada sobre isto ou aquilo. Há versões que colidem umas com as outras, que se sobrepõem umas às outras. O que há, a bem dizer, são avaliações. Valorações em que nelas foram acopladas noções, sobretudo as de “verdade”, elaboradas no campo da moral. E

essas formulações se amalgamaram nos diversos modos de existência e nas diversas modalidades de conhecimento, alojando-se no campo da educação, já que educação e cultura em Nietzsche estão em sintonia, não sendo possível falar de uma sem a outra.

Ademais, se podemos definir a experiência (*Erfahrung*) e submetê-la a uma interpretação (*Intrepretation*), por certo a interpretação também é experimentação (*Experimentieren*). Interpretar é experimentar novas formas de criar a partir daquilo que foi apreendido. Este raciocínio se distingue da noção de vontade de verdade, porque no impulso da vontade de verdade a verdade é interpretada como valor transcendental, nunca entendida como construção social: “A vontade de verdade seria um desejo ascético por algo que está além do mundo e da vida e, por isso, ela expressaria um sintoma de *vontade de morte*” (NETO, 2016, p. 426).

Ao desmascarar a pretensão de verdade, Nietzsche esbarrou em outro dilema colocado pela metafísica: a questão da linguagem (*Sprache*). Ambas estão enlaçadas atavicamente. Porém, não se trata exatamente de eliminá-la, mas de depurá-la. Em verdade, Nietzsche se volta, no que concerne ao conceito de corpo, contra uma ideia dominante de representação corporal. Por não ter o poder e o saber para desvelar a verdade, a metafísica instituiu apenas crenças e superstições dogmatizantes para subordiná-las:

Absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da *alma*, que, como superstição, do *sujeito* e do *Eu*, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos” (NIETZSCHE, 2005, p.7).

Em *Além do bem e do mal* (1886), Nietzsche reconhece que o procedimento metafísico em torno da “coisa em si”, “da causa em si”, não encontra seu único representante no verniz platônico. Esse modo de julgar, subtendido como verdadeiro, diz respeito a todos os metafísicos que se valeram deste tipo linguístico procedimental:

[...] há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes [...]. Este modo de

julgar constitui o tipo preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos (NIETZSCHE, 2005, p.7).

Segundo o modelo de racionalidade inatista, cujo fundamento é “a coisa oculta”, a “causa primeira”, a “coisa em si”: “é a partir desta sua “crença” que eles – os senhores da metafísica – procuram galvanizar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade” (JGB/BM, Dos preconceitos dos filósofos, § 3). Essa perspectiva de *rã*<sup>43</sup>, como Nietzsche a denomina, é a causa das “avaliações-de-fachada” (*Vordergrunds-schätzungen*), de perspectivas pueris e assoberbadas dos metafísicos.

Ora, a busca pela origem (*Ursprung*) na história da metafísica, para o autor de Zaratustra, baseia-se em especulações e fundamentos imprecisos. No mais das vezes, inócuos na experiência do sujeito sensitivo. A busca claudicante pela causa primeira, a análise etérea da afirmação de outro mundo por meio de um fundamento de origem (*Ursprung*), planifica os filósofos no mesmo nível da investigação metafísico-religiosa. Esquadrinhar a origem equivale trilhar o caminho do nada.

Próprio de sua filosofia antagonista, Nietzsche deixa patente, num aforismo do *Crepúsculo dos ídolos*, (GD/CI, Máximas e flechas, I, 24) o que pensava sobre as *origens* e sobre o pano-de-fundo que encobre o historicismo: “Buscando pelas origens, o indivíduo torna-se caranguejo. O historiador olha para trás, por fim ele também *acredita* para trás” (NIETZSCHE, 2006, p. 29). O senso histórico, apesar de sê-lo importante, não poucas vezes, se extravía em sua análise retrospectiva e perde seu senso de direção objetivante (*Facta! Sim, Facta Ficta!*)<sup>44</sup>. A seu ver, “o historiador não tem que se ocupar dos acontecimentos como se passaram na realidade, mas somente como se supõe que tenham ocorrido (...) Todos os historiadores contam coisas que nunca existiram, salvo na representação” (M/A, § 307).

<sup>43</sup> A imagética da *rã* Nietzsche a empresta dos pintores. O pintor opera a partir de certa camada ou perspectiva. Quem “observa como *rã*”, só consegue capturar o objeto de “baixo para cima”, e não “de cima para baixo”. Avaliador de todas perspectivas, o filósofo deve olhar com o olhar das alturas, olhar montanhês, dos alpes suíços, como pretende a filosofia perspectivista de Nietzsche. Do alto, o filósofo contempla tanto o que está em um plano superior (o que está acima) quanto o que se passa no nível inferior (aquilo que está em baixo). A pretensão do perspectivismo nietzschiano é não deixar escapar nada de sua interpretação teórico-filosófica. Trata-se, portanto, de olhar caleidoscópico, de uma filosofia da abrangência, mesmo reconhecedor de suas limitações e impeditivos analíticos. A análise metafísica de *rã*, porquanto, só vislumbra de baixo para cima. Assim, contempla somente coisas em si e essências imutáveis, posto que seu olhar só percebe o que está na estratosfera.

<sup>44</sup> Expressão latina retirada de *Aurora*. Quer dizer: “fatos, fatos fictícios” (M/A, § 307).

Por outro ângulo, é justamente isso que inexistiria na filosofia, não seu excesso, mas a justa dosagem no uso das categorias históricas: “Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado”. Dessa feita, não captura as modulações, as mudanças do devir no tempo (MAI/HHI I, Das coisas primeiras e últimas, § 2). Portanto, finaliza a sentença, “Falta de sentido histórico é o defeito hereditários de todos os filósofos” (MAI/HHI I, Das coisas primeiras e últimas, § 2).

Um simples olhar para esta hipótese nietzschiana parece não deixar dúvida: a ausência de historicidade na reflexão filosófica, este defeito congênito do qual padecem os filósofos, os leva a devanear sem limites fronteiriços sobre dado objeto. Em estado contemplativo, apreendem o ente como se estivesse adormecido e como não mudasse temporalmente. Pois tudo *veio a ser* e os acontecimentos e a vida se alteram constantemente: “*não existem fatos eternos*, como não existem verdades absolutas – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MAI/HHI I, Das coisas primeiras e últimas, § 2).

Identificado tal problema, na longa marcha da metafísica filosófica, sobre a querela das *origens*, Nietzsche detecta outro maior ainda, camuflado na genealogia do discurso metafísico, como dissemos, o problema linguístico. Em *Nietzsche e o problema da linguagem: a crítica enquanto criação*, Marton (2014) apresenta duas questões essenciais na relação que Nietzsche estabeleceu com a linguagem. Nele a linguagem exerceria uma função *negativa e positiva*.

Ainda que moldado por sólida formação filológico-clássica, o filósofo alemão não é “um pensador que se debate aprisionado nas redes da linguagem” (MARTON, 2014, p.17). Mais que isso: ele critica a correspondência e o uso indevido que os filósofos dela fizeram. Conforme Nietzsche intuía, não há correspondência imediata entre linguagem e realidade, uma adequação entre linguagem e mundo. De outra parte, hipostasiar os conceitos ao real tal como fizeram os metafísicos é usar inapropriadamente o aparato linguístico. De sorte que toda experiência filosófica é, nada menos, experiência imersivamente linguística.

Todo construto de linguagem, entremeado por signos, significantes e significados, ocorre de maneira arbitrária e convencional. O signo não tem valor em si e por si mesmo. Ele é aquilo que representa algo para alguém. Somos nós que definimos os seres, que expressamos valores, que dizemos o que é e o que não é a coisa, por meio da lógica das significações e das simbolizações. Se o conceito trata

de definir o objeto, o signo é o círculo que liga significante e significado. Com efeito, cada coisa existente no mundo (e até exterior a ele) recebe uma *denominação*. Denominar, por essa etimologia, é a arte de dar nomes aos objetos. Ora, a denominação da coisa significaria que o conceito e coisa são termos unitários? Comungam da mesma identificação? Palavra e coisa são uma e mesma coisa?

A palavra só é cabível no interior de uma comunidade linguística. Por ser de natureza artificial, sua condição é não-imanente, não-parental e antinatural. Assim, a linguagem não pode ser tratada como fetichismo. É sobre o funcionamento dessa mecânica que Nietzsche se debruça ao criticar a metafísica e, por extensão, a linguagem. O conceito não torna o real mais factual. Não torna seres imaginários em entidades legítimas. O mundo não é idêntico nem se conformaria à linguagem. A linguagem confere ao mundo certa significação, mas é apenas e tão somente representação.

Pensar metafisicamente até seria logicamente possível, conhecer metafisicamente jamais. Portanto, *palavra* e *mundo* não se coadunam nem se interpenetram; não sendo cópulas uma da outra, inexistindo correspondência mútua entre elas. Essa modificação nietzschiana é essencialmente importante. A partir dessa crítica, rompe-se com as cadeias formais dos círculos linguísticos, bastante comuns e próprio nas metafísicas idealistas. Encarada como procedimento “alquímico”, metafórico, Nietzsche percebe que a linguagem abriga um conjunto requintado de fabricações e alegorias. Seu poder é o da ilusão. E isto num duplo sentido: ela conteria, no parecer dos metafísicos, dotação de plausibilidade e descreveria a realidade tal como ela é.

Note-se que o “tal como é”, em Nietzsche, soa inconsistentemente. Tomada em si mesma, a ideia, a palavra mentada e projetada, nada é. O que existe, verdadeiramente, são formas linguísticas que se reportam a um dado da realidade e que não é, sob qualquer aspecto, a própria realidade. Nesse mesmo sentido, Marton (2014) esclarece que a crítica nietzschiana à linguagem, ligada a moral burguesa, não se extrai diretamente da natureza das coisas. Em *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, a moral, assimilada idealisticamente, é conceito forjado socioculturalmente. Por conta disso, possui elementos e desdobramentos marcadamente político-ideológicos.

Nenhum discurso é neutro, muito menos o moral, o educacional e o científico. Como Nietzsche desnaturalizou-a, a ideia de pureza linguística é inexistente no arco

dos saberes humanos, principalmente nas ciências do espírito (humanas). Dessa forma, nenhum ser de linguagem é portador de neutralidade epistêmica, política, jurídica e filosófica. O lado positivo da linguagem, em Nietzsche, acenaria para um tipo de linguagem capaz de formular novos valores e paradigmas construídos também artificialmente.

Todavia, tais valores só podem ser emanados por meio de uma linguagem humana capaz de perceber suas idiossincrasias. Isto porque o conceito sofre evoluções, involuções e incrementos. Os mecanismos ocultos na linguagem obscurecem, invariavelmente, seu poder de criação. Sabe-se, em Nietzsche, que ao mesmo tempo que a linguagem exerce um papel emancipatório revela, também, componente alienante e anestesiante.

Eis porque Nietzsche se dirige, inexoravelmente, aos metafísicos e seus jogos de linguagem. Insistem num grande equívoco ontológico, epistemológico e agora linguístico. Cotejam seres irrealis como detentores de objetividade. Usam a palavra como se palavra e coisa fossem geminadas. E opõem realidades indissociáveis, as quais não se podia jamais separar, como na dissociação *corpo-mente*. Ou seja, fazem uso negativo do aparato linguístico. Conforme descrição nietzschiana, mediante uso abusivo do conceito de origem (*Ursprung*) os filósofos tornaram-se negadores da vida e da faticidade do real:

O ser humano busca um princípio, a partir do qual ele possa desprezar os seres humanos – ele inventa outro mundo, para poder caluniar e sujar este mundo aqui: de fato, ele apela para o nada como o “Deus”, como a “verdade” e, em todo caso, como juiz e condenador desta existência aqui...” (NIETZSCHE, 2002, p. 82).

E Nietzsche acrescentaria: “Os filósofos nunca vacilaram em afirmar um mundo, desde que ele contradissesse este mundo aqui, desde que lhes desse a oportunidade de falar mal deste mundo aqui” (NIETZSCHE, 2002, p. 82). Para esses usurpadores da existência, Nietzsche irá chamá-los de caluniadores. Por que os filósofos são tomados como profanadores da existência? As anotações do fragmento 14 [134], de 1885 e 1889, redarguem. Por causa da “pérfida e cega hostilidade dos filósofos contra os *sentidos*. Não são os sentidos que enganam! O nosso nariz (...) nenhum filósofo nunca falou com respeito, é, entretanto, o instrumento físico mais

delicado que existe”, muito mais apurado que um espectrógrafo, incapaz de perceber oscilações (NIETZSCHE, 2002, p. 81-82).

A volúpia insidiosa da alma desejan-te, a ânsia por um mundo indescoberto verdejante flameja e lhe inflama os sentidos: “Melhor morrer do que viver *aqui*” (MAI/HHI, Prólogo, § 3). A filosofia, por seu turno, é a grande *escola da calúnia*. A semântica filosófica opera similarmente a das estruturas religiosas. Estabelece, no plano gnosiológico, axiomas que não podem ser vislumbrados nem enlaçados pela lente do real. Graças a empresa filosófica é que aprendemos a respeito de “verdades” morais, “valores supremos”, que a nossa “existência humana é baixa é imoral”. Em tom jocoso, Nietzsche dispara em *A filosofia na época trágica dos gregos*, de 1873, [PHG/FT]: “Outros povos possuem santos, enquanto os gregos, por sua vez, possuem sábios” (NIETZSCHE, 2008, p.36).

A Grécia socrático-platônica está na raiz da controvérsia metafísica. O logocentrismo socrático está na base de todos os demais niilismos. “Sócrates foi responsável pela introdução do homem teórico na filosofia. Isto é, por colocar os conceitos, a teoria e a definição dos conceitos atrelados a uma “verdade” pré-existente como principal meio para se atingir uma vida virtuosa” (SOUSA, 2014, p. 6).

O desafio nietzschiano consiste, com seu martelo, em desconstruir a imagem de Sócrates, máscara de Platão nos Diálogos. O que também significa na superação do pensamento dicotômico-dualista, arraigado na ideia imobilista e identitária do ser enquanto ser na ótica parmenídica – estático, imóvel e eterno. Sócrates fez surgir, conseqüentemente, a moral, o homem “virtuoso”, dando margem “para todo tipo de *moralina* - expressão nietzschiana que indica esse tipo humano teórico e moralista em sentido pejorativo” (SOUSA, 2009, p. 6).

Recusando o idealismo metafísico, anunciador de platitudes e essências transcendentais, apenas Heráclito e os poetas trágicos escapam da malha mortuária nietzschiana. No comentário introdutório de *A filosofia na era trágica dos gregos*, Barros entona a seguinte reflexão: “Com Heráclito, ganha terreno o pensamento da instabilidade, sendo que dois seriam os passos dados para alcançá-lo: primeiramente, o filósofo teria denegado a ideia de dois mundos distintos entre si e, num segundo momento, mais arrojado e temerário, teria suprimido o ser em geral” (NIETZSCHE, 2008, p. 15).

Não só a ideia de “luta” (*agon*) é tomada de Heráclito por Nietzsche em sua concepção do *vir-a-ser* e na doutrina da *vontade de potência*, mas fundamentalmente ela integra sua “teoria das forças”. De Heráclito de Éfeso, herda a compreensão de que nada no mundo é fixo e imutável, posto que tudo está submerso aos fluxos (e refluxos) do *devir*. Heráclito propõe o não-fixo, a infixidez. O devir é movimento não-retilíneo, não fixado, que ocorre em diversificados tempos históricos e kairóticos.

Nietzsche, propositadamente, se insurge contra a pretensão transcendental dos conceitos metafísicos. Fixista, a metafísica instiga o pensamento a crer na existência de algo para além do existente, uma onto-realidade desprovida de materialidade, nos arremetendo para um certo princípio fundador *originante* (*Ursprung*), aquilo que os gregos naturalistas, já o dissemos, batizaram de *arkhê*. Essas concepções originárias defendidas pelos metafísicos são imprecisas e inverídicas na percepção de Nietzsche. Por conseguinte, a ideia de “eu” (*Ich*), de “consciência” reflexiva, de “substância” pensante, de “razão” noética, na metafísica da linguagem, trata-se de um “fetichismo grosseiro” sem precedentes na história da filosofia (NIEZTSCHÉ, 2008, p. 38).

No *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), [GD/CI, A razão na filosofia, § 1] Nietzsche projeta mais luz a esses postulados danosos e propensos a equívocos. Da crença no “eu” (*Ich*), conseqüentemente, a metafísica dá saltos e projeta tal conceito transcendental para todas as demais esferas e categorias. O passo seguinte é inevitável: “Cremos na vontade enquanto causa geral, cremos no “eu”, no eu enquanto ser, no eu enquanto substância, e projetamos a crença, a substância do eu sobre todas as coisas” (NIEZTSCHÉ, 2008, p. 38).

As premissas metafísicas, fundadas na ideia do bem em si, no corolário do eu pensante, na causa primeira, foram arbitrariamente usadas para canonizar axiomas ontológicos e lógico-epistemológicos. Por tabela usaram esse parâmetro na forma de avaliar as noções morais. Nietzsche percebe que tais ideias encontram-se destituídas de pertencimento histórico. Os filósofos metafísicos padecem de um *egipcismo* crasso, tal é “seu ódio contra a ideia de devir” e dos fluxos e contrafluxos da natureza (NIEZTSCHÉ, 2008, p. 38).

Ao modo criativo nietzschiano, o neologismo *egipcismo* quer dizer ideia ou conceito mumificada. Essa expressão aparece no *Crepúsculo dos Ídolos*. As ideias, os valores, as tradições não são eternas e imutáveis. O filósofo deveria capturar o



movimento dos devires, do vir-a-ser infinito, marcado por fissuras, continuidades e rupturas. Essa é a marcha das transformações do homem na história. A analogia compara as tradições metafísicas às tumbas faraônicas. Todo pensar que se absolutiza, se cristaliza, se petrifica, numa palavra, mumifica-se. Não se deve preservar *ad eternum* uma determinada tradição conceitual ou valorativa. Perenizá-la, idolatrá-la, é o mesmo que embalsamá-la. Pensamento filosófico não condiz com eudeusamento e ritos mortuários. Sua marca distintiva é a criação, a experimentação, a desconstrução, a recriação e não absolutização, o que torna o saber filosófico num pensamento vivaz e não dogmático. Caso se permita seduzir por aquele caminho obscuro e petrificante, a filosofia será convertida em estátua de sal.

Operando em sentido oposto ao de Nietzsche-Zaratustra, o pensar metafísico-filosófico patrocinou o engessamento dos conceitos. Nietzsche bem o demonstra, ainda no *Crepúsculo*, que os saberes dos filósofos *egipcistas* são idolátricos e desencarnados. Os filósofos, em geral, idolatram conceitos. Assim, tudo o que produzem são achados fossilizados, pensamentos idiossincráticos, “pensamentos-múmia”, embalsamados e vitrinizados nos anais de suas complexas doutrinas desistoricizadas.

Suas filosofias são rarefeitas e não condizentes com os dramas vivenciais no palco da existência real e histórica: “Tudo o que os filósofos manipularam durante milênios foram múmias conceituais”. Portanto, “esses senhores idólatras de conceitos, quando adoram, eles matam, eles empalham, eles se tornam uma ameaça à vida para tudo quanto eles adoram” (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 1). Nada sai vivo de suas mãos congelantes. Deve haver uma aparência, uma forma enganadora, que não permite compreender o *Ser*. Onde esconde-se este daimon enganador? “Acho-los!”, gritam esses fanáticos entusiasmados. “É a sensualidade. Esses sentidos enganam-nos acerca do mundo verdadeiro” (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 1).

Ser filósofo, ser múmia, representar o ‘monotonoteísmo’ com mímica de coveiro! — E, sobretudo, fora com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real!... (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 1).

O corpo, de modo adstrito, não é algo que se possa capturar pelo olhar estático da metafísica da linguagem. A hostilidade ao corpo deve-se categorialmente aquela versão contra a qual Platão e as escolas socráticas tanto combatiam. A verdade não pode se dar no corpo, mas decorrente dos impulsos da razão. O corpo, na filosofia de Nietzsche, escapa das malhas rígidas da duplicação e dos conceitos filosóficos.

Em todas as análises nietzschianas o corpo é compreendido como não-idêntico, não-divisível, desindentificado, sujeito “a mudanças, contingências, acidentes, produz efeitos inesperados sobre as mesmas causas”. Parafraseando o filósofo, a natureza dos conceitos metafísicos nos engana. A crença no corpo como unidade não se sustenta, do mesmo modo que a ideia de “eu” (*Ich*) [*Fragmento Póstumo*, outono de 1881 11 [7]].

Como referendado, a consciência, o entendimento, o intelecto, é mais um adendo na estrutura corporal, embora se trate de elemento importante; mas não tanto quanto aquele ocupado pelo corpo em sua filosofia corporal. Em meio a tanta fabulação espiritual uma delas se sobressaiu às demais: “nós somos uma multiplicidade que se imaginou uma unidade” [[eKGWB/NF-1881,11](#)]. A consciência, o intelecto, serve como meio com a qual “eu” (*Ich*) “me” engano a mim mesmo”, diz Müller-Lauter, ancorando-se em um Fragmento póstumo de 1888 (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 79).

Em *Humano, demasiado humano*, seguindo essa trilha contestatória, Nietzsche irá combater “as interpretações metafísicas que se apoiam na postulação de um bem em si” a partir de um sujeito. Segundo explicita Itaparica (2002, p. 29), “o ponto de partida do empreendimento teórico inaugurado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* é a eliminação de qualquer componente transcendente nas explicações das ações morais”. A moral, como toda forma de criação humana, tem superfície histórico-conceitual. Portanto, não é metahistórica e atemporal e, desse modo, a fenomenologia moral não advém de um estrato divino.

Isto fica patenteado na *Genealogia da moral* (1887) e *Além de bem e mal* (1886). Para entender o espectro da moral, e de seus impactos na história do Ocidente, Nietzsche recorreu ao procedimento genealógico. Nesse ínterim, devemos elucidar o termo *genealogia*, à maneira como Nietzsche o prescreve. O termo aparece tardiamente em *Genealogia da moral* (*Zur Genealogie der Moral*), em 1887, numa fase mais madura de sua filosofia. O autor a define hermeticamente.

O procedimento genealógico parte de algumas determinações próprias (WOTLING, 2011). Numa primeira apropriação, o termo genealogia se opõe e se afasta da busca tradicional essencial da metafísica. Não verifica nem busca a essência eterna e imutável de um valor ou ideia filosófica em si mesma. Traduz-se muito mais como filosofia da interpretação, uma interpretação da interpretação dos valores morais, substituindo a problemática da “verdade” pela do “valor”, tendo dupla caracterização.

Por um ângulo, “a genealogia pode ser entendida como “investigação regressiva” que visa a identificar as fontes produtoras de determinado valor ou de uma interpretação (moral, religiosa, filosófica ou outra) as pulsões que lhe deram origem” (WOTLING, 2011, p.43). Por outro, é investigação do valor dos valores detectados. O primeiro momento não é o objetivo da investigação, é a condição que torna possível o segundo. Sua função, na filosofia de Nietzsche, aplicadas ao domínio da moral, é diagnosticar, localizar as origens distintas de valores diferentes do par axiomático bem e mal. (WOTLING, 2011, p.43).

A genealogia permite entender ainda como se forma a base das projeções essencialistas. Os conceitos, sejam morais ou metafísicos, são substancializados e os entes suprassensíveis hipervalorados: eles se tornam absolutos e incondicionados. Dessa forma, “quando proferimos o “eu quero”, estamos evocando uma unidade chamada eu como soberano, causa do nosso próprio querer, pensamentos e ações. Assim os metafísicos concebem o “eu” como o princípio, o fundamento, o senhor de nossas atividades, o agente de toda ação” (JACUBOWSKY, 2011, p. 1).

A monadologia leibniziana, o mundo verdadeiro (o das ideias perfeitas) em oposição ao mundo sombrio de Platão (o das cópias imperfeitas), a vida moderada de Aristóteles, o imperativo categórico kantiano, tudo isso, para Nietzsche, são idiosincrasias e verborragias do espírito. No *Crepúsculo dos Ídolos* [A “razão” na filosofia, *História de um erro*, § 6] Nietzsche salienta como o “verdadeiro mundo”, alcançável pela religião, pela moral ou pela consciência, acabou por se tornar fábula: “O “verdadeiro” mundo – uma ideia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória – uma ideia que se tornou inútil, supérflua, *consequentemente* uma ideia refutada: expulsemos-la! O verdadeiro mundo, nós os expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez? ... Mas não! *Com o verdadeiro*

*mundo expulsamos também o aparente* (NIETZSCHE, 1974, p. 340-341, grifos do autor).

Até mesmo os materialistas, dentre os quais destacam-se Demócrito, Tales e Pitágoras, exaltadores dos resplendores da *phýsis*, se curvaram ao poder alucinógeno das abstrações lógicas que engendram a mecânica da matemática sobre a natureza. O racionalidade filosófica produziu e cultivou equívocos: “Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros” (NIETZSCHE, 2001, p. 137), afirma Nietzsche no Livro III de *A Gaia ciência*, em que aborda aforisticamente a árvore genealógica do conhecimento [FW/GC, Origem do conhecimento, aforismo 110].

No *Zarathustra* e em outras obras esse caráter errático é acentuado. O homem é concebido como criatura em relação ao Criador, mas depois inverte-se os valores: o homem deve ser senhor de si, criador de sua própria existência: “os valores criados pelos homens desvalorizam a Terra, depreciaram a vida, desvalorizaram o corpo. É preciso, pois, combatê-los, para que surjam outros. É preciso denunciar que se forjou a alma “para arruinar o corpo, que se inventou o “*mundo verdadeiro*” enquanto “*nosso atentado* mais perigoso contra a vida”, que se fabulou a noção de Deus como “a máxima *objeção* contra a existência” (MARTON, 2001, p. 72). Portanto, que se promulgue a “guerra a todos os pressupostos a partir dos quais se tem fingido um mundo verdadeiro” (NIETZSCHE, 2002, p. 59).

A crítica de Nietzsche à metafísica filosófica não se restringe a uma determinada época; engloba diversos período que perfaz a Grécia à modernidade. Nietzsche pontifica que a filosofia quando não se afastou diametralmente do objeto corporal, interpretou-o erraticamente. Isso fica evidente em *A Gaia ciência* [FW/GC, Prólogo, § 2]: “E frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão do corpo*” (NIETZSCHE, 2001, p. 12).

Invertendo a máxima de *Sísifo*, para o qual o único e assaz problema filosófico seria o suicídio, o problema filosófico efetivamente agudo, em Nietzsche, focalizaria a dimensão do corpo. Mas não se trata de qualquer tipo de interpretação sobre ele: “Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem *más-compreensões* da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras” (NIETZSCHE, 2001, p. 12). Quando

não foi denegado, apagado dos rastros da memória e do pensamento, a filosofia corporal persiste mal interpretada continuamente.

Nesse modo quixotesco de compreensão da vida pode-se ver “todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência” (NIETZSCHE, 2001, p. 12). Se se entende filosofia como a arte da transfiguração, no sentido de que possibilita transcendência e autossuperação humana, à maneira da filosofia de Nietzsche, “a nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito” (NIETZSCHE, 2001, p. 12-13). Feito esse primeiro balanço, voltado contra a metafísica filosófica, passemos à segunda crítica nietzschiana, agora endereçada à metafísica judaico-cristã.

### 3.8.2 A crítica à metafísica religiosa

A segunda crítica ao dualismo metafísico, nos *Desprezadores do corpo*, direciona-se ao cristianismo. Vale mencionar que essa crítica Nietzsche havia declarado no *Anticristo*. Souladié (2015) em *L'Antichrist de Dostoïevsky*, retoma o artigo “Der Antichrist”, de Jörg Salaquarda, de 1973, e reenfatiza, logo nas primeiras páginas, o que defendera Salaquarda em seu texto. A crítica nietzschiana de *O Anticristo* não pode ser entendida como negativa e nem se dirige unicamente ao cristianismo. *O Anticristo* é um trabalho positivo, referindo-se a Salaquarda, na medida em que a “maldição” lançada contra a religião cristã acaba sendo dirigida a uma *maldição* originada pelo próprio cristianismo”.

Somente essa primeira maldição, conforme alega, deve ser considerada negativa, na medida em que nega o mundo terrestre, os corpos como uma vontade de potência e os valores nobres (*vornehm*). Então, a maldição do *Anticristo* sobre o cristianismo é positiva, porque é apresentada como uma negação da negação. Dessa forma, Salaquarda, na leitura de Souladié, tentou “reabilitar o *Anticristo*, demonstrando que Nietzsche não queria somente negar e criticar, mas afirmar e glorificar uma concepção de mundo próxima à dos trágicos gregos. O Anticristo é, não obstante, homônimo de Zaratustra.

Zaratustra dá a entender, no discurso *Dos desprezadores do corpo*, que não somente o platonismo operou o corte visceral entre corpo e alma. No medievo, a

espiritualidade judaico-cristã reforçou novamente esse embate e neoplatonizou essa discussão.

Por meio das três ramificações do cristianismo, cada uma a seu modo, exorbitaram a problemática do corpo dividindo-o em categorias atomizadas. Na abordagem teocêntrica de mundo, a ortodoxia e eclesiologia reinantes elegeram o “além-mundo”, o “supramundano”, a “vida eterna”, “o paraíso celestial”, como categorias ideais por excelência. Mais que isso: divinizaram essas abstrações, esses filosofemas “abstrusos”, na linguagem ceticista de David Hume (1711-1776), assentando sua crença no melhor – e mais (im)provável – dos mundos possíveis.

Evidentemente, não se pode universalizar todas as vertentes cristãs concedendo-as o mesmo regime estatutário. As percepções dualizantes sobre o corpo são heterogêneas e dissonantes no pluriuniverso dos movimentos religiosos. Entretanto, pesa sobre esses grupos simetria conceitual: a crença de que a alma tem relevo transcendental e possui mais valor teológico do que a dimensão corporal, fonte emanadora de vícios e iniquidades. Foi essa imagem esmaecida de corpo que se perpetuou e se tornou majoritária nas eclesiologias oficiais, sendo prevalecente até nos dias que correm.

Nessa ciranda de fragmentação do humano, a vida mundana, desancorada no agora, é tão somente rota de fuga escatológica para a vida verdadeira que virá. O pensamento judeu-cristão superestimou a vida contemplativa, de fundo ascético, em que o corpo é seu arquirrival: “os instintos corporais, os prazeres ligados aos sentidos e à carne, as emoções são vistas como empecilhos para a alma que busca o bem” (MELANI, 2012, p.21).

O corpo é danoso ao espírito e suscetível às paixões eróticas e ao pecado: “O cristianismo deu a Eros veneno para beber – ele não morreu, é verdade, mas degenerou em Vício” (JGB/BM IV, Máximas e Interlúdios, aforismo 168). Desde suas raízes primitivas, o corpo na teologia judaico-cristã não tem valor intrínseco, pois se trata de um corpo derrotado, manchado pela semente hamartiológica adâmica. Essa semântica antropológica negativa foi fortemente incorporada pela filosofia da patrística pré e pós-nicena.

Os Pais da Igreja, defensores dos dogmas cristãos e da ortodoxia latina dos primeiros séculos da *Eclésia*, se apropriaram da clássica ontologia platônica: “o mundo sensível, em Platão, está longe de representar efetivamente o ser. Em antítese, o mundo inteligível explicaria e conteria, portanto, a pureza, a perfeição, e a

eternidade condizentes com o ser – o *lógos* (SANCOVSKY, 2012, p.127). O que Platão chamou de *lógos*, unidade perfeita e sintetizadora do espírito; os padres da igreja traduziriam por *Verbum*, correspondente ao termo *Dei*. Em Sto. Agostinho: “O mundo legítimo está na esfera do inteligível”: *lógos* e *Verbum*, a um tempo, são a “fórmula racional para a compreensão do ser divino” (SANCOVSKY, 2012, p.128).

A metafísica do espírito atravessa várias obras agostinianas, principalmente o *Livre-Arbítrio*, *Solilóquios* e *Confissões*. Esta última traduz mais claramente a dissidência entre alma e matéria e a superioridade do homem interior: “Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: “E tu, quem és?” E respondi: “Um homem.” Tenho a minha disposição um corpo e uma alma. O primeiro é exterior e a outra é interior. A qual dos dois deverei perguntar pelo meu Deus? Através do corpo já o procurei (...) Mas a parte interior – a alma – é superior ao corpo (AGOSTINHO, 1997, p. 276).

A dualidade interioridade versus exterioridade, homem carnal versus espiritual, cidade de Deus versus cidade dos homens, é revivescida na filosofia de Sto. Agostinho: “Tu, alma, digo-te que é mais importante que o corpo, sem dúvida, pois és tu que lhe dás a vida, e nenhum corpo pode fazer o mesmo a outro corpo. Mas o teu Deus é também a vida da tua vida” (AGOSTINHO, 1997, p. 277). Essa imagem conspurcada de corpo é tão arraigada nos escritos do bispo de Hipona que assim inicia o Livro I, (1) das *Confissões*: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousar em ti” (AGOSTINHO, 1997, p. 19).

Nas reminiscências agostinianas o humano anseia ardentemente reencontrar-se com seu Senhor. E este retorno se dá mediante imersão no espírito do homem, uma vez que viver na carne é prolongar o pecado, o afastamento da beatitude e prolongamento da insatisfação e sensação de vazio interior. Duas visões delimitam a história do cristianismo antigo. A de uma vida despedaçada (desesperançada); a de uma vida restaurada (beatificada), mediatizada pela graça divina. Essa premissa não valeria para o corpo. O corpo só terá protagonismo no dia do juízo final, em que toda carne se revestirá de imortalidade.

No Livro X das *Confissões* Agostinho parece sancionar essa ideia. Para se chegar a Deus, é necessário romper com o sensível (AGOSTINHO, 1997, p. 277). Afinal, os sentidos são os causadores das concupiscências da carne, da cobiça dos olhos, da ambição do mundo. Ao homem perdido é-lhe concedido apenas um único itinerário: dirigir-se a Deus mediante conversão e quebrantamento. Este ato supõe,

inevitavelmente, a irrupção da graça divina e da adesão da liberdade humana (AGOSTINHO, 1997, p. 19). A volta para Deus diz respeito a um movimento de autoconhecimento da interioridade humana.

Mas nesse circuito espiritual, que requer reflexão e interiorização da alma, ao invés de o homem reencontrar-se consigo mesmo, como na versão grega do Templo de Delfos, quanto mais baixo e introspectivo for o homem interior, mais irá se deparar com seu Criador: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!” (AGOSTINHO, 1997, p. 299).

Se o homem quer ter um encontro com Deus, não o encontrará em estruturas exógenas. Sua geografia localiza-se no recôndito da alma humana: “Não se conhece Deus diretamente, salvo exceções resultantes de êxtases místicos, como ocorreu com Paulo (Saulo) em Damasco. Vale salientar que não somos nós que encontramos o superior, é Ele que nos encontra e se revela, dado que Ele é a base de nossa atividade cognitiva” (SCHERER, 2006, p.38).

Dessa superioridade do espírito, concluirá Agostinho, que *Deus é mais interior a mim do que eu em relação a mim mesmo*. De acordo com o mote agostiniano, nosso self é desvelado em contato com o substrato divino. Deus é luz e sua emanção não pode ser vista por olhos naturais. Pelo contrário: a carne é fonte primeira de onde derivam todos os vícios. A iluminação espiritual é dada tanto pelas Escrituras como pela visão íntima da própria decadência humana.

Esse juízo da condição humana moribunda, que miopiza a “visão”, é tão impactante no desenrolar das ideias filosóficas que Blaise Pascal (1623-1662), nos *Pensamentos*, se curvaria a ela. “O exemplo mais lastimável”, afirma Nietzsche — a corrupção de Pascal, que acreditava na corrupção de sua razão pelo pecado original, quando ela fora corrompida apenas por seu cristianismo!” (NIETZSCHE, 2007, p. 10). A metafísica pascaliana haveria de reproduzir e fazer aderência ao pessimismo agostiniano e jansenista, concebendo o homem sem Deus como ‘ser miserável’, e em cuja miserabilidade repousa sua frágil contingência corporal e humana. O homem, para ele, “é o nada do infinito”<sup>45</sup>. Pascal levou adiante o ideal atávico do cristianismo.

<sup>45</sup> Para Brum (2000), em *Pascal e Nietzsche*, a figura de Blaise Pascal provocou em Nietzsche uma reação ambígua de admiração e repulsão. Pascal “é o expoente religioso da *negação metafísica do mundo*”. Em *Aurora* (1881) Nietzsche atribuiu a Pascal “um exemplo mórbido de como um intelecto



A tradição pessimista agostiniana-paulinista, desde o IV século d. C., inculcou e foi pioneira na difusão dessa natureza humana falida, fracionada, cindida, que insistia na divisão antropológica (bipartição ou tripartição) da alma. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche declara guerra a esse inimigo implacável e que considera mortal ao corpo: “a necessidade atomista”, ele diz, levada a cabo pelo cristianismo, “a mais decantada necessidade metafísica” a ser erradicada (JGB/BM, § 12).

O que isto realmente significa? Nas palavras do filósofo, trata-se de liquidar com uma espécie de atomismo, designado por ele de *atomismo da alma*. Por esse termo, quer indicar que durante séculos perdurou a “crença na alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (NIETZSCHE, 2005, p. 18). Noutras palavras, a única coisa que existe são os corpos, corpos vivos (*Leib*), “tudo é corpo e nada além disso”, até mesmo a razão, a própria filosofia, se entendidos como organismo, um sistema interpenetrante, interligados a tudo e a todos, dependentes um do outro.

A supremacia da alma sobre o corpo foi tão latente na representação cristã que percorrerá toda à extensão das tradições greco-latinas. O pecado das origens foi tão terrificante, em tal imaginário, que afetaria o ser do homem por inteiro: “a razão humana”, segundo essa crença, não pode chegar a compreensão de Deus completamente. O homem espiritual padece de uma cegueira generalizada.

Em Agostinho, como em toda e qualquer tradição religiosa do Ocidente, só há um caminho para a beatitude e redenção da visão: compele ao homem somente crer n’Ele! Lançar-se a Deus em total submissão e compromisso. Como dissemos, a criatura cindida não tem como voltar ao Criador a não ser pelo intermédio de uma interpelação divina. Não diferente de outras análises, o corpo, na metafísica religiosa, é receptáculo de todas as modalidades da paixão, da sedução, da tentação corporal. Em função disso, o corpo será banido e proscrito por uma série de preceitos e interdições.

Destoando dessa leitura maniqueísta, no qual o corpo é palco na luta entre bem e mal, encontra-se, séculos depois, o Afresco renascentista de Masaccio (1401-1428), *A Expulsão de Adão e Eva do Paraíso*, pintado na Capela Brancacci da Igreja

---

brilhante deixou seduzir-se pela visão cristã do mundo”. Mas Nietzsche, conforme Brum, compartilha com Pascal certas afinidades espirituais: 1) O *estilo*. Ambos são mestres na estilística aforística. 2) Partilham da visão do *ceticismo*, “diferente mas às vezes coincidente”. 3) Elegem o *perspectivismo* como forma necessária de conhecimento humano e da formação de valores. 4) São reticentes ao papel da razão moderna e combatem seu ufanismo (racionalismo).

Santa Maria del Carmine, em Florença. Ele apresenta, estética e confessadamente, o *banimento da carneação*. O pecado repercutiu tão dolorosamente na carne que a arte lhe dará, igualmente, representação. Se a entrada do pecado no mundo se deu pelo corpo, na tentação originante, não haveria mais lugar seguro para ele na cadeia do elo perdido. Só lhe resta o remédio amargo da expulsão do paraíso edênico. A imagem do casal pranteando, no afresco de Masaccio, revela a angústia, vertigem e dores nauseantes advindas do castigo divino.

Contrariando outras pinturas renascentistas, as partes íntimas de Adão e Eva estão descobertas. Via de regra, segundo a moral teologal tradicional, a nudez corporal deveria estar coberta por ramagens, conforme o imaginário folclórico rabínico. Masaccio nos apresenta uma representação de corpo não-Apolíneo para a lenda bíblica de Adão e Eva. Seus corpos apresentam-se agonicamente “dionizados”. Estão nus, à flor da pele, na forma como surgiram ao mundo.

A imagem da compleição apolínea de Adão e Eva desaparece em Masaccio. Sob o olhar da Renascença, que é uma retomada da antropologia filosófica greco-latina, o corpo mortal deve ser reapreciado, reconduzido ao seu devido lugar original, o paraíso terrestre, mesmo que sua nudez pudica esteja à mostra. A imagem “ideal” de homem, na arte de Masaccio, se anuvia. Fica apenas a caricatura de um homem “natural”. É esta imagética, marcadamente moderna, que se sobressai. Isto é uma grande novidade nesse período da história, que comunga ainda com alguns fragmentos dos ideais medievais.

Numa referência invertida, na mística de corpo presente no judaísmo tardio e na teologia da Idade Média, contrariamente à visão de Masaccio, não somente o corpo é mau e merece ser punido. O mundo também é caotizado e sombrio. É topos de carência e indeterminação. Aquilo que era “bom” e “puro” desde o princípio se corrompeu com o pecado das origens. A carne corrompeu o mundo e o mundo tornou-se fonte da degeneração carnal.

Essa moldura antropológica (derivada de uma teologia negativa que enxerga o mundo como mal), por tabela, levou à produção de uma ordem teologal superlativa, para além da sensível. Uma justaposição, e porque não dizer como Feuerbach, uma outra projeção de mundo será feita pela teologia. Religião, antropologicamente, é projeção. Tudo aquilo que o homem não é, tudo aquilo que deseja ser e ter, todas as qualidades que lhe faltam, virtualmente são projetadas para fora de si, em um ser superior.

De posse da hermenêutica fatalista de mundo, e da negação de si, outra tela é teologicamente moldada: a de um mundo benevolente, um além-mundo, habitado por um outro tipo de corpo, não o corpo material corrompido, mas um corpo ideal, angélico, sobrenatural. Um corpo ressurreto, glorificado, redivivo, uma nova dimensão corporal, como faz ver a escatologia e a doutrina da ressurreição.

Ao projetar a vida em outro plano, o pensamento teológico apostatou sua condição de mortalidade. A vida projetada, trata-se, a bem dizer, de uma vida desencarnada. Fragmentada por inúmeros regulamentos, cortes e proibições. Em nome de uma ideia de vida no *além*, evita-se a plenitude de vida no *Aquém*. Em nome do paraíso celestial, recusa-se submergir à vida temporal. A vida eterna é, em termos psicanalíticos, a fixação de todo cristão. O cristianismo chama à existência o que se encontra fora dela (as crenças essencializadas); expulsa para fora da experiência humana o que faz parte dela (a corporalidade, o desejo, a sexualidade), eis um dos grandes paradoxos da cosmovisão cristã.

Assim, enfatiza o filósofo no § 8 do *Anticristo*: “Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a efetividade. Somente *causas* imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “espírito”, “a vontade livre” – ou ainda “a não livre” (NIETZSCHE, 1974, p. 357). Imbuído de uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, o “Juízo Final”, “a vida eterna”), como discerne Nietzsche, “esse puro *mundo* de ficções distingue-se muito em seu desfavor, do mundo dos sonhos, por este último *espelhar* a efetividade, enquanto *ele* falsifica, desvaloriza, nega a efetividade” (NIETZSCHE, 1974, p. 357).

A pedra angular dos estudos de neurociência cognitiva tocaria, hoje, num ponto nevrálgico. As representações ficcionais, guiadas por “interpretações-crença”, tem a doce ilusão de tornar realidade aquilo que é sonho. “Uma ficção pode ser próxima ou distante da exatidão, da realidade ou de uma verdade exterior. Isso não afeta em nada seu estatuto original de ficção, quer dizer, de matéria para interpretação” (NACCACHE, 2007, p. 22). Elaborações ficcionais podem condizer, mas estar além ou à margem da realidade. A questão fulcral é que mesmo desalinhada do real tais representações, nomeadamente as metafísicas, atuam, redesenham, guiam as ações humanas e terminam por modificar a própria realidade.

Nietzsche teceu críticas severas à assimilação e uso restrito dos conteúdos do devaneio. Para ele, durante milênios, o homem acreditou conhecer no sonho e pelo sonho um *segundo mundo real*. Eis a origem de toda edificação metafísica. Isso

se aplicaria à decomposição do corpo e da alma e se relaciona à antiquíssima concepção de sonho, onde os deuses, e seus espíritos, apareciam nos sonhos dos devotos. “Sem o sonho”, sentencia, “não teríamos achado motivo para a divisão do mundo” (MAI/HHI, Das coisas, § 5). A duplicação da realidade tem a ver com tal noção, não resolvida e mal esclarecida, entre sonho e efetividade.

Graças a estes recursos os metafísicos detiveram-se prolongada e demasiadamente em sustentáculos espirituais sem um mínimo de dotação de materialidade! Eis o movediço das incursões interpretativo-metafísicas. Causas finalísticas e primárias estão na base desse glossário nebuloso, obscuro, cinzento. Que causas seriam estas? As causas *incausais*. A causa sem causa fez jus ao modelo aristotelismo-tomista. Em conformidade ao léxico do nietzschianismo, causas incausais seriam, nada menos, que *fundamentos invertebrados*. Dessa elaboração conceitual adviriam corpos arenosos, dessedimentados, desrevestidos de concreticidade.

O altar do mundo espiritual é, portanto, incorpóreo, totalmente desprovido de elementos maciços. O cristianismo, desde suas matrizes neoplatônicas, estabeleceu-se em contraposição a tudo aquilo que é da ordem carnal e natural, renunciando a estrutura de solidez do corpo. Na recusa dos fluxos contínuos da natureza “aquele inteiro mundo de ficções tem sua raiz no ódio contra o natural (– a efetividade! –), é a expressão de um profundo mal-estar com o efetivo” (AC/AC, § 15).

O aspecto crítico desse mecanismo de abjeções se traduz na condensação de princípios naturais a sistemas puramente transcendentais. De tal sorte que este “ódio” ao natural, essa barreira contraposta à dimensão da vida efetiva, na medida em que instaura o abandono do corpo, precipita o homem religioso para a *askêsis*, para a negação das pulsões e dos instintos. Suposições metafísicas – “tudo o que as criou é paixão, erro e autoilusão”. Estes redutos programáticos “foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas”. Essa metodologia revelou não o além; mas sua insuficiência e precariedade, “que é o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes” (MAI/HHI, Das coisas, § 9).

A repulsa ao corpo natural labutou a serviço de uma dotação linguística supracorpórea. Desse glossário repulsivo ao âmbito material, coligido pela metafísica cristã, em especial, logrou-se o declínio da vida em efetividade. De

maneira antagônica, subvertendo tal distorção da percepção e de linguagem, compreenderá, pois, Zaratustra: “Vós olhais para o alto, quando aspirais por elevação. E eu olho para baixo, porque estou elevado. Quem de vós pode ao mesmo tempo rir e estar elevado?” (Za/ZA I, Do ler e escrever).

No Zaratustra, o olhar padece de uma reorientação, de uma reconexão com a efetividade do mundo, dessemelhante ao que transcorre nos movimentos sectários religiosos. Trata-se, diríamos, da reconfiguração do olhar, em que o homem possa se apreender como corpo em sua plenitude e não meramente como projeção ou virtualidade. A propósito da metáfora do olhar, tanto a tradição racionalista quanto a empirista, a *visão*, esse órgão por excelência, os *olhos (ophthalmoi)*, figurou como analogia preferida dos filósofos de várias tendências.

Para os filósofos gregos a parte mais sublime do corpo era a cabeça. O aparelho cerebral foi colocado, assim, num nível superiorizado. Se a mente é o lugar mais elevado e representativo do ser no corpo, vamos então desmembrá-lo. Essa desarticulação analógica separou o pensamento do corpo-sensação. Ademais, entre as faculdades sensíveis, a visão, e também a audição, são magisteriais e exemplares para ilustrar o poder abrangente da inteligibilidade.

No filósofo Epicarmo, por exemplo, deparamo-nos com a seguinte afirmação: “É a inteligência que vê, é a inteligência que escuta, todo resto é cego e surdo”. Em Platão, no *Timeu* e no *Teeteto*, a visão é essa potência (*dynaméis*) sensível que transporta para a mente as coisas, capaz de tudo ver, tudo iluminar, tudo enxergar, ao distinguir as sombras opacas da verdadeira realidade. Aristóteles, na *Metafísica*, Livro Primeiro (A), 980a – 25, diz-nos: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações...e amam, acima de todas, a sensação da visão”.

A visão, parafraseando Aristóteles, seria a “mãe das sensações”: dos órgãos do sentidos, ela parece capturar melhor a totalidade da realidade do que outros órgãos do corpo humano. As ações, as intenções, as sensações, os movimentos e uma numerosa diferença de coisas são mais perceptíveis aos olhos (*ophthalmoi*), do que a outros órgãos sensoriais. (REALE, 2002, p. 4).

Nietzsche mostra-nos a partir de Zaratustra a re-dirigir adequadamente o olhar. Aqui, a visão não se trata de uma metáfora da razão, como nas tradições anteriores. Trata-se de um olhar puramente sensível, corporal, carnal, sem nenhuma conexão cerebral. De fato, parece que de tanto a gente vir a coisa, a gente não

enxerga mais a coisa. Nossa visão ficou turvada, ensandecida, atrofiada de tanto “olhar”. De tanto sentir, ficou-se dessensibilizado. De tanto perceber, entrou-se em torpor e intoxicado pelas experiências percipientes.

O mal do século XX e XXI, como descreveu Umberto Eco, é a cegueira generalizada. É o mal da visão. O mal da razão. Assim identifico o mal estar de nossa civilização e condição “pós-humana”: *cegos de tanto enxergar*. Ora, “*de tanto vir a Baía da Guanabara já não consigo mais enxergá-la*”<sup>46</sup>, diz o refrão da canção-poesia.

Zaratustra, o sábio que instrui metamorfoses, quer fazer ver a seus leitores, a todos e ninguém, vestibulandos do século XIX e dos séculos vindouros, a *reocularização* do olhar. Podemos também conectar essa passagem à cena da assunção de Jesus nos *Atos dos Apóstolos*: “Varões galileus”, conta-nos o registro apostólico, “porque estais olhando para o alto?” (At. 1, 11). Parece se tratar da mesma frase impostada na voz de Zaratustra. Enquanto os discípulos de Cristo olham para cima, para sua ascensão, Zaratustra-Nietzsche ensina outra metodológica do olhar: “olhar para baixo”, para a esfera humana, terrestre.

Em Zaratustra, não se trata de olhar como quem olha das alturas, como no Prólogo em que o profeta sobe a montanha e encapsula-se na solidão gélida dos alpes. O olhar nesse novo movimento sugerido por Zaratustra deve se reorientar. Ele quer fazer ver o que os olhares das tradições anteriores não mais percebiam: o corpo (*Leib*), a vida em efetividade, o vir-a-ser, a busca pelo sentido existencial na terra dos viventes.

Mas a busca racional, a escavação pela “Verdade ideal”, torna o erudito, seja filósofo, cientista ou sacerdote, uma pessoa séria, triste, pesada. Assim se sente Zaratustra ao subir e descer a montanha no prelúdio de sua jornada. Quando sente esse fardo sobre si, foge, busca oxigenar sua existência. A partir daí buscará a dança, o canto, o poetar nas alturas, o movimento corporal. Tentar compreender o abissal da vida guiado unicamente pelo pensamento, de fato, é como aranha que fica presa em sua própria rede de criações. Zaratustra não tem espírito ressentido nem quer carregar fardo pesado – é homem alegre, constante mudança psicológica e fisiológica.

<sup>46</sup> Refere-se a bela canção-poema *O Estrangeiro* de Caetano Veloso ao se dirigir à Baía da Guanabara: “Sou cego de tanto vê-la, de tanto tê-la estrela”.

A questão determinante para Nietzsche é a seguinte. A metafísica carrega sobre si um fardo insuportável. É o retrato de Sócrates pintado por Nietzsche no *Crepúsculo* [A razão na filosofia]. O superdimensionamento racional exauriu as forças socráticas, tornando-o decadente, moribundo e cansado. O mundo inteligível da metafísica religiosa, sucessora de tal legado, opacizou da mesma forma o corpo sensível.

O paraíso cristão elidiu a única realidade cabível e possível aos sentidos, a vida em efetividade e todo seu dinamismo. O cristianismo, sobretudo o constantinopolitano, ergueu imagem sofredora da fé cristã, advinda dos tormentos de Jesus e dos primeiros mártires, em que deve-se viver uma vida sacrificial, abnegada da felicidade, da luxúria e do riso. Essa rítmica ascética está bem longe dos propósitos de Zaratustra.

Eis porque Zaratustra reivindica o riso e a alegria do poeta. Nossa maior perversidade, constata, consiste no fato de rirmos pouco demais, de nos alegrarmos sem um mínimo de entusiasmo: “desde que os homens existem, sempre o homem se alegrou pouco demais: é somente este, meus irmãos, o nosso pecado original!” (Za/ZA II, Dos compassivos). A noção de culpa e castigo removeram dos lábios todo contentamento e sorriso. Corrosivamente, introduziu perspectiva de vida séria, carregada, oprimida. O primeiro casal foi o primeiro e o último a se alegrar efetivamente. Mas isso anterior ao relato da queda. O corpo haveria de ser banido do reino da festividade e alegria. O corpo-*maculado* pelo pecado propugnou a ruína humana pelo excesso de vontade livre e pelo “mau uso” das paixões avassaladoras.

Em sentido oposto ao de Zaratustra, a infelicidade e a culpa foram dois desses “valores” que orientaram as condutas cardinais dos religiosos. Por essas e outras, a ofensiva nietzschiana ao mundo inteligível, na filosofia cristã, será perceptível também nos espólios do último período produtivo do filósofo, escritos entre o outono de 1885 e janeiro de 1889, como se vê nos *Fragmentos* 14 [103] 2): “É de cardinal relevância que se liquide o *mundo verdadeiro*. Ele é o grande questionador e redutor do valor do *mundo que somos*: ele tem sido até agora o nosso mais perigoso *atentado* contra a vida” (NIETZSCHE, 2002, p. 59, grifos do autor).

O enredamento da crítica nietzschiana à moral é, ao mesmo tempo, a crítica a toda forma de ideal, particularmente centrada nos ideais ascéticos. Os ideais ascéticos não se esgotam em seus próprios termos. Em todo ideal ascético se

embute a ideia de uma transcendência, de um deus, ou de uma essência oculta, que vem à tona mediante a filosofia ou pela meditação. Na compreensão de Nietzsche, as “tradições ascéticas”, dentre as quais o cristianismo e budismo, são regidas por uma base dualista e “que se manifestam em determinadas filosofias como na de Sócrates e na de Platão”. Nelas o homem é composto de duas partes: “um elemento de natureza corpórea e outro de natureza espiritual (NETO, 2016, p. 125-127).

No idealismo ascético, veiculado pelo sacerdote, induz-se a crença de que a mortificação do corpo acarreta a elevação espiritual e sua redenção post mortem. Porta-vozes do além, sacerdotes e pitonisas tornar-se-iam peritos na arte de macular, redimir, salvar, melhorar o mundo, nem que para isso recorram ao simulacro e à falsificação (AC/AC, § 12): “Que importa a ciência para um sacerdote? Ele está muito acima disso! — E o sacerdote *dominou* até agora! Ele *determinou* os conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro”!...” (NIETZSCHE, 2007, p. 16).

No Prólogo do *Ecce homo* (EH/EH, Prólogo, § 2) Nietzsche recapitula essa crítica mordaz à noção de ideal, duplicadora de mundos e que propõe a subtração do mundo em efetividade: “*Privou-se a realidade de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade, no mesmo grau em que se mentiu um mundo ideal... O “verdadeiro mundo” e o “mundo aparente” – em alemão: o mundo mentido e a realidade. A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade*” (NIETZSCHE, 1974, p. 373, grifos do autor).

A realidade procrastinada, malograda – essa inversão explica, para Nietzsche, o desprezo do corpo pelo cristão. A afirmação da alma implica em sua antítese: a negação do corpo e sua desvalorização. Em Nietzsche percebe-se que esse movimento procrastinatório propiciou a renúncia explícita do corpo, da vida em geral. Nessa ordem, o cristão aspira um corpo que não possui. Seu corpo material está em desarranjo com o corpo idealizado, o espiritual. O cristianismo promoveu menosprezo ao corpo mortal e depreciou a *vida finita*.

Em sendo assim, que se declare guerra ao *instinto* de teólogo que há em toda parte (de outrora e de agora) – ele é a forma mais dissimulada, mais decadente, “a forma realmente mais *subterrânea* de falsidade que há na Terra” (NIETZSCHE, 2007, p. 13-14). A conclusão desse argumento nietzschiano soa inevitável: “o que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso” (NIETZSCHE, 2007, p. 14). No discurso teológico se materializa a mais verossímil taumaturgia, que é o milagre da adulteração da mundanidade.



Em sua essência, a religião cristã aspira a infinitude do gozo perene. Enquanto a tradição judaico-cristã promete a vida eterna, ao apregoar a instalação do Reino de Deus (*Basileia tou theou*) vindouro, Nietzsche-Zaratustra estabelece a concreção do reino do agora: “a vida acaba onde o ‘reino de deus’ começa”, é enfático no *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI, Moral como antinatureza, § 5).

A crença de que a vida plena é alcançável em outra vida, para o filósofo, se constitui como escapismo, degeneração do corpo e sintoma de vontade de morte: “A vida é finita e não tem um sentido além dela mesma”. A vida termina quando se ancora em outro modelo que não o seu próprio. De modo adverso, Zaratustra convida os homens a apreciarem tudo o que é humano e terrestre: “a sua felicidade deveria cheirar a terra e não ao desprezo pela terra” (Za/ZA II, Dos seres sublimes). Ao fazer o alerta sobre a vida fugidia difundida pelo cristianismo, Zaratustra obstinadamente irá interpelar: “permaneçais fiéis à terra, meus irmãos [...] Isso eu vos rogo e imploro” (Za/ZA II, Da virtude que doa).

A admoestação nietzschiana desvela que não se deve cair nas garras dos engodos retóricos das teologias fluidas e que endossam a não-efetividade do mundo. Tais observâncias do Zaratustra, no discurso *Dos desprezadores do corpo*, reverberam em outras narrativas, como se pode ver em *O Anticristo* [AC/AC, § 43], em que o além-vida procrastinou a vida efetiva. Ora,

Se se põe o centro de gravidade da vida, *não* na vida, mas no “além” - no nada -, tirou-se da vida toda gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza que há no instinto – *tudo* o que é benéfico nos instintos, que propicia a vida, que garante futuro, desperta agora desconfiança. Viver *de tal modo*, que não tem mais nenhum *sentido* em viver, esse se torna agora o “sentido” da vida (NIETZSCHE, 1974, p. 361, grifos do autor).

Essa reflexão, cimentada pelo Nietzsche da maturidade, indica que a vida efetiva foi esvaziada por “valores” metafísicos, que vão destituindo, aos poucos, seu efetivo valor. O julgamento dos valores teológicos estão postos de cabeça para baixo: “os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos. O que é mais prejudicial à vida chama-se *verdadeiro*. O que a realça, eleva, afirma, justifica e a faz triunfar chama-se *falso*...” (NIETZSCHE, 2007, p. 14).

Nos *Fragmentos Póstumos*, aforismo sobre niilismo [Nihilismo, 2(153),] o filósofo da imanência insiste na impossibilidade de demonstração de deus e da

carência de fundamentos primeiros e finais metafísicos. Só há uma saída para a crença no além: o ateísmo e ceticismo epistemológicos: “NB. A partir do mundo que conhecemos é impossível *demonstrar* o Deus humanitário [...] Ele não *nos é demonstrável*: ceticismo gnosiológico [...] Vós vos fixais em vosso Deus e inventais para ele um mundo que *não nos é conhecido*” (NIETZSCHE, 2002, p. 49).

Ora, talvez a ausência de provas seja a prova mais cabal de que outra realidade imaterial não exista, porque tudo o que existe, se existe, enquanto existência, deixa rastros, marcas, pegadas, vestígios. Nietzsche chama essas avaliações metafísicas de interpretações falsificadoras do mundo ou interpretações moralizantes do mundo.

A interpretação científica tenta interpretar o mundo a partir do que o mundo “é”. Em maior ou menor proporção, o discurso científico satisfaz o arcabouço de uma racionalidade que controla esses impulsos interpretativos orientando-os para a terra. O discurso predominante no mundo moderno respalda-se na interpretação científica, não baseada na mera especulação teocêntrica medieval. Então, se Nietzsche tiver que aderir entre impulsos interpretativos oriundos da religião e os da ciência, obviamente fará aderência a esse último vértice.

Destarte, quando assevera que deus morreu, no *Zaratustra* e na *Gaia ciência*, é porque o conceito de deus metafísico deslocou-se do panorama teológico e moral para o saber da ciência, inclinada a explorar o mundo humano e não o extramundo. Tal pressuposto valerá para o tema dos valores. Se deus fora sustentador de uma ordem moral, ao “morrer”, outros valores devem ser propalados. A religião, no âmbito da secularização do pensamento, se interioriza: ela pertence, após a entronização da ciência, a parte privada do sujeito. Ela perde credibilidade no terreno público na modernidade.

A crítica de deus à metafísica é intensa; a morte de deus é a descrença nas doutrinas cristãs e esvaziamento das fundamentações metafísicas. Deus desocupa o eixo interpretativo das reflexões do mundo moderno. Este mundo que se apresenta efetivamente, em Nietzsche, é *vontade de potência* e nada além disso. Mas trata-se de vontade de potência sem nenhuma pretensão transcendente, mas imanente ao próprio homem.

Nós *Fragmentos Póstumos*, ainda, Nietzsche replica com avidez aquela censura à metafísica religiosa operada no contexto de *Zaratustra*: “E se vós quereis livrar-vos a sério “do além”: temo que não haja outro meio senão vos decidir pelo

*meu* “além” (*Fragmentos póstumos*, outono de 1885 e janeiro de 1889, 5 [6]). No bojo desta afirmação, o *meu* “além” do qual Nietzsche trata, na verdade, pode ser entendido como o “aquém”. Ora, esse alguém oferece outra possibilidade, outro “além” ao homem: “o além-do-homem”, o *Übermensch*, a superação do velho homem, tal como vigorosamente proclamado por Zaratustra. A afirmação de outro mundo é contrassenso epistemológico e colide com a proposta de ultrapassamento de homem na filosofia nietzschiana.

Não se pode afirmar um extramundo sem ao menos possuir indícios. Por outra análise, colhendo essas pistas nietzschianas, somente no *Aquém* é que outro mundo pode ser afirmado. Não se pode afirmar algo para além de sua base existencial concreta. Novamente, Nietzsche ratifica seu alicerce epistemológico “empirista” e “naturalista” próprio da cultura positivista de seu tempo. Não se pode conhecer, muito menos demonstrar, à maneira inatista, o mundo-em-si. Só se pode conhecer o ser – físico e não metafísico – pelo corpo sensitivo. A extramundandade é, a bem dizer, escapismo intramundano.

A pergunta subjacente a essa questão desdobra outro problema epistemológico: somente o que pode ser demonstrado é interpretado como “verdadeiro”? Nos *Póstumos*, Nietzsche reformula essa objeção: “Essa é uma fixação arbitrária do conceito de ‘verdadeiro’, mas *que não se deixa demonstrar*” (NIETZSCHE, 2002, p. 64). Já o dissemos: a verdade, em sentido humano, seja o que venha a representar, é jogo de signos, variantes e inconstantes valorações.

Mas a força inventivo-gramatical dos “artistas da abstração”, avalia Nietzsche, elevou às categorias espirituais ao nível do demonstrável. Ora, o que pode ser afirmado no pensamento não significa que será demonstrado na concreção. Não é porque o existente diga: “existe”, que aquilo que nomeio existir, a partir de certas premissas, conclua necessariamente sua existência ontológica e epistemológica (NIETZSCHE, 2002, p. 64). O vírus da linguagem, na história do pensamento, contaminou a todos, sobretudo pela operância religiosa.

Nesse território, a igreja cristã assume a cátedra da filosofia da antiguidade clássica; partindo, obviamente, de outra escala de valores. Herdeira da tradição essencialística, “envenenou toda a concepção de mundo”, como Nietzsche a descreve nas anotações póstumas. Seguindo o lastro doutrinador dos teólogos, ela “acredita em coisas que não existem”. Em “almas”, por exemplo. “Ela acredita em efeitos que não existem, em intervenções divinas; ela acredita em situações e

circunstâncias que não existem, em pecados, em redenção, em salvação da alma. Por toda parte ela fica presa à superfície” (NIETZSCHE, 2002, p. 131).

Conferindo exegese arbitrária à realidade, a religião cristã se utiliza de metodologia de falsificação psicológica dos valores. Seu temor aos sentidos, como legitimadora fiel do platonismo, *dissolve* e *soterra* todos os instintos autênticos (NIETZSCHE, 2002, p. 131). Seus ensinamentos refinados, por meio de gestos, símbolos, palavras, levam o homem a encarar as suas raízes como virulentas e imorais. Não é paroxismo acentuar, mas a perspectivística judaico-cristã impede o caminho para o conhecimento humano.

Segue-se, a par dessas considerações, que é mais fácil derivar uma epistemologia corporalística, refutando o cristianismo e o cartesianismo, do que fundamentar o espírito (ou noção de alma), fruto de uma elaboração psicológica intimista: “a crença no corpo é mais fundamental do que a crença na alma: essa última nasceu das aporias da visão não-científica do corpo” (NIETZSCHE, 2002, p. 64). A dificuldade insurgente é que a partir da especulação do nome de coisas – “substância”, “sujeito”, “objeto”, “ser”, “devir” –, os “poderosos” gênios metafísicos cunharam leis e categorias (NIETZSCHE, 2002, p. 65).

O exame crítico ao esboroamento do mundo e da vida em efetividade, no entanto, se espria em outros textos nietzschianos. A *Gaia ciência* [FW/GC, III, 130], aforismo 130, sanciona a mesma ideia contida no Anticristo e no Zaratustra: “*Uma decisão perigosa* – A decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim” (NIETZSCHE, 2001, p. 151, grifos do autor). No fragmento subsequente, aforismo 131, o filósofo alemão associa a ânsia do suicídio a uma propensão cristã. O que é o suicida, afinal, senão aquele que perdeu o brilho pelo viver? O que é o cristianismo, para Nietzsche, senão aquele que faz do viver um eterno sofrer (pela não aceitação do sofrimento contingencial no mundo). O que projetou o viver do homem (sem corpo, sem carne, sem sangue) em um viver sem brilho.

O cristianismo fez da enorme ânsia de suicídio, que havia no tempo em que nasceu, uma alavanca para o seu poder: deixou apenas duas formas de suicídio, revestiu-se de suprema dignidade e elevadas esperanças, e proibiu de forma terrível todas as demais. Mas foram permitidos o martírio e o prolongado auto aniquilamento físico dos ascetas (NIETZSCHE, 2001, p. 151).

Essa configuração acentuadamente ascética é, segundo aforismo citado, indutor de outra espécie de suicídio. Demover do corpo aquilo mesmo que é do corpo é deixar o corpo paulatinamente perecer (mediante repressão da sexualidade, castração dos instintos primordiais). Ensejando dar sentido à vida a teologia cristã, ao represar o corpo e seus instintos, consistiu na produção de nenhum sentido. Laborar a serviço da necessidade *antiinstintiva* foi o grande tributo das representações anticorporais religiosas, doadoras de lendas subterrâneas e jardins secretos edênicos.

Não há conflito mais delituoso do que destituir do humano sua própria humanidade (ou animalidade). Em relação ao corpo, não há maior comprometimento (dano) a ele do que confiscar a potência de sua corporalidade. Os impulsos que operam no homem conservam um estilo de vida por vezes decadente. Trata-se de um estilo que foi abrangido pela moral do rebanho, que nega determinados impulsos para se conservar, embora a força do impulso, como contraponto, conduza o corpo a sua expansividade.

Como vimos, há impulsos que ascendem a condição humana e leva-nos à expansão e dominação, e há impulsos decadentes que conduzem à degeneração dos instintos. Na teoria dos impulsos, ou forças, não se trata de imprimir avaliação moral adjetivante. É constatação da seleção natural dos organismos vivos. Uma folha que cai, que apodrece, vai se degenerando, no processo natural do devir. E este não tem a ver com forças ou potestades cósmicas. É a dinâmica imposta pela natureza, sem casuísmos.

Impulsos dentro de um organismo reagem de múltiplas formas. Num corpo de um sacerdote a degeneração de impulsos pode ser mais recorrente. Tende a “extinguir” as forças ascendentes em razão do acúmulo de repressão. O dogma, portanto, é uma visão moral do mundo que gera impulsos degenerativos, e conserva determinado estilo de vida. Que padrão seria este? O da negação, gerando uma legião de depreciadores, dentre os quais, os *negadores* do corpo.

E esse estilo de aversão ao corpo pode ter sido originado de uma potência decadencial. Não se trata de avaliar como fazem os moralistas se tal atitude é boa ou má. É uma avaliação que Nietzsche faz com base nas evidenciações dos diversos saberes que estudam a dinâmica da natureza fisiológica. Nietzsche credita na conta do cristianismo o rapto daquilo que, no homem, é próprio de sua animalidade: sua potência instintual.

A cultura decadente – esse é o outro mal estar da civilização – é a vestimenta que transforma o animal humano instintivo num “homem civilizado”. Primeiro o rebaixa; em segundo, planifica-o por meio da religião e da moral, implodindo a noção de pulsão e de diferença. Inexistindo animalidade no homem, sobra apenas sua “humanidade”, subsumida como sinônimo de pertencimento aos valores de um determinado sistema sociocultural.

A metafísica religiosa, é acerca disso que estamos versando, essa espécie conspurcada de platonismo para o povo, solidifica a inversão de Platão. O mundo substancial, conforme diagnóstico de Zaratustra, vale mais que o aparente. Nos *Desprezadores do corpo*, “quem se despreza, ainda preza a si mesmo como desprezador” [JGB/BM IV, Máximas e interlúdios, aforismo 78]. Zaratustra investe, contrariamente, na hipossuficiência do corpo, no além-do-homem, no surgimento do homem afirmador, e tal qual assinalamos, invalida a marcha abominadora da desprezabilidade corporal, editada desde os gregos e cooptada pela filosofia judeu-cristã.

Numa última asserção, outro termo metafísico que Nietzsche coloca sob suspeita é o da “Esperança”. O paulinismo e o agostinianismo desviaram o termo. A tal respeito, cabe-nos uma digressão. Dois modelos arquetípicos coexistem e narram a saga da *esperança*. Uma versão é hebraica; a outra, de matiz grega. A primeira reporta-se à lenda bíblica do Êxodo.

Este relato nos coloca frente a um dos momentos epopeicos da narrativa<sup>47</sup>. Trata-se, pois, do *exodus* espetacular do povo hebreu do cativo egípcio. A visão do hagiógrafo é dantesca e cinematográfica. Em uma extremidade, a barreira intransponível do Mar Vermelho, que impossibilita a caminhada do povo. De outra margem, o exército raivoso de faraó buscando saciar sua sede de vingança, devido às imprecções divinas sobre o Egito. O povo hebreu não consegue ir para frente; tampouco consegue voltar atrás. Em termos militares, está entrincheirado. Há de se adotar uma estratégia para sair desse impasse.

Este clima de incerteza deixa o povo atemorizado. Diante da lâmina inimiga, não resta outra coisa a fazer a não ser recorrer a sua liderança, para pedir, ao menos, conselhos de sabedoria, face à iminência da aniquilação. Ao ser interpelado, Moisés também fica atarantado. Num átimo de segundo o grande líder revela postura reticente, frágil, humana. A grande figura mosaica, superestimada nas

<sup>47</sup> Esse drama encontramos-lo no seu décimo quarto episódio [Êx. 14, 1-31].

tradições veterotestamentárias, é desnudada pelo texto canônico, fazendo emergir outra faceta da personagem. Moisés está amedrontado. Próprio das experiências monoteístas extáticas, distancia-se do povo e se derrama em súplicas orantes. *Clama* pela intervenção rápida e onipotente de *lahweh*. Mais do que justo, em razão de *lahweh* ter libertado os exilados justamente para prestar-lhe culto no deserto, rumo a afortunada terra prometida de Canaã, terra dos cananeus onde transbordava leite e mel.

Na Septuaginta, versão grega do Antigo Testamento, o verbo *clamar* é traduzido por “bradar” (*hiketéria*). A Bíblia de Jerusalém (BJ) conservou o sentido “clamar” presente na versão King James (KJV) e na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Numa ou noutra acepção, resguarda-se o termo “bradar”. Em outros termos, “gritar”. O grito<sup>48</sup> é ato de desespero quando se é surpreendido por algo que é atemorizante. As benesses de *lavé*, nessa perícopie, não se darão à base da gritaria. Moisés altera a voz e nada se altera. De nada adiante berrar neste pergaminho bíblico.

O texto massorético, na sequência, apresenta a insatisfação divina: “*lahweh* disse a Moisés: Por que clamas a mim?” (Êx 14, 15). A versão na Linguagem de Hoje (BLH) traduziu esses versos fugindo do *modus operandis*: “Por que você está me pedindo ajuda?” Ao suplicante pede-se para não rogar-lhe súplicas. Na tradição semítica do AT, *lavé* foi interpretado como aquele que escuta o grito dos oprimidos. Essa tipologia hermenêutica foi defendida, no século XX, pela teologia e filosofia latino-americanas.

Os teólogos dessas vertentes (Gutierrez, Boff, Comblin, Segundo, Dussel, Assmann, Alves) associaram as experiências libertárias do êxodo como primeiro ensaio de libertação no âmbito das estruturas narrativas do Pentateuco. Criaram, inclusive, metodologia para fazer frente a leitura fundamentalista das escrituras: Ver-Julgar-Agir. Esse método foi aplicado no contexto dos países latinos que lutavam por mais liberdade, independência e democracia, e que se opunham à invasão cultural e ideológica estadunidenses. Nessa chave, *lavé* é tipificado como o que escuta o gemido do povo e sai em seu socorro. Entre dominadores e dominados, *lavé* opta, preferencialmente, pelos espoliados. Na perícopie em apreço, como as intervenções

<sup>48</sup>Recomendo a leitura do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, especialmente *Temor e tremor*, em que narra o sacrifício de Isaque no contexto do patriarcado abraâmico. Encenada em diversos atos, é tácito a angústia do patriarca e fundador das três grandes religiões monoteístas. Diante do inefável, só resta ao fiel se curvar de terror e tremor.

divinas haviam ocorrido, lavé conclama ação da parte de Moisés e do povo, paralisados pelo perigo.

A oração suplicante não faz menor sentido nesta passagem. “Dize aos filhos de Israel que marchem” (Êx 14, 15). Assim se encerra a petição bíblica, na linguagem da Bíblia de Jerusalém (BJ). Ao término da narrativa, percebe-se que *lahweh* responde ao clamor mosaico não respondendo absolutamente nada. A não-resposta, entretanto, se configura como resposta. Se o humano não agir em situações extremas, nada alterará sua condição. Nem mesmo a epifania divina virá ao seu encontro. *lahweh* espera que o povo pare de esperar. Essa é a grande lição da novela bíblica veterotestamentária. Fim da primeira regressão.

A outra versão sobre *esperança* (ελπίδα) remete-nos aos gregos. Encontra eco na “Caixa de Pandora”. De modo similar ao judaico (mas nem tanto), o mito desvela uma visão negativa sobre ela. A esperança, entre os gregos, é tão poderosa e ardilosa que é considerada como “o mal dos males” (κακό των κακών). Deve, portanto, ser esquecida dentro de uma caixa. Segundo o relato mitológico:

Pandora é a primeira mulher criada por Hefesto. É feita de água e de barro. Certa vez Zeus, deus dos deuses, querendo vingar-se de Prometeu, que roubou o fogo divino para entregar aos homens, arquiteta um plano sórdido para castigá-lo como também aos homens. Prometeu foi acorrentado a uma montanha. Condenado a passar a eternidade preso numa rocha. As aves de rapina viriam devorar-lhe as entranhas. Mas toda noite seu fígado se regenera para ser devorado no dia seguinte. Para vingar-se dos homens, Zeus ordenou que o Deus das Artes, Hefesto, fizesse uma mulher parecida com as deusas. Ele então lhe apresenta uma linda estátua. A deusa Atena soprou em suas narinas o fôlego da vida, a deusa Afrodite lhe deu a beleza, o deus Apolo, uma voz suave e serena, e Hermes deu-lhe a persuasão. Assim, a criação de Hefesto recebe o nome de Pandora: aquela que tem todos os dons. Pandora fora enviada para Epitímio, que já tinha sido alertado por seu irmão a não aceitar nada dos deuses. Agindo de forma precipitada, vai ao encontro da bela Pandora e fica extasiado com sua beleza. Nas mãos, Pandora traz consigo uma caixa fechada (na verdade, um jarro), um presente de casamento a Epitímio. Epitímio pede para que Pandora não abra a caixa. Mas tomada pela curiosidade, não resistiu. Ao abrir a caixa na frente de seu marido, Pandora liberta os males que até hoje flagelam a humanidade, como as doenças, desentendimentos, guerras de todas as sortes. Ela ainda tentou fechar a caixa, e a única que ficou presa foi a Esperança. Desde então, Pandora está associada a um mal que não pode jamais ser desfeito.

O que tem esse mito de tão terrível? Em *Humano, demasiado humano* [MAI/HHI, Contribuição à História, § 71-72] Nietzsche propõe outro desfecho para o relato mítico: “Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem por outros



males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (NIETZSCHE, 2000, p.63-64).

Depreende-se dessa hermenêutica que a esperança é uma maneira anestésica de *tornar feliz os infelizes*. Ora, não seria melhor conceder a morte a um condenado que deixa-lo viver sob falsas promessas de vida? A espera pelo além não se revela como esperança desesperançada? Movido pelo juramento sagrado de amortizar e extinguir a dor intrínseca à realidade da vida, as doses patogênicas inoculadas pelo cristianismo apenas as intensifica. Essa é uma das muitas sequelas deixadas por tais dispositivos “analgésicos”.

Nos dois registros, a esperança não balsamiza nem torna mais suportável a existência. Com frequência, inviabiliza a potência da vida, equivalendo-se a uma modalidade de suicídio. Esperar é um não-viver. É procrastinação do tempo da vida. É render-se aos caprichos do destino. Esperar, como categorizou o filósofo Comte-Sponville, é a expressão mais íntima de um desejo: mas de um desejo mal sucedido – “é desejar sem poder, é desejar sem saber, é desejar sem gozar”. Ao esperar, nunca se sabe ao certo se o que se espera irá se materializar.

Esperar é cair nas garras da inação, é ausência de movimentação, inércia plena. Para Nietzsche, em contraposição, a vida é regida por impulsos, e estes, puro devir, movimentos contínuos na marcha da vida. Em conformidade com tal percepção, no parágrafo 274 de *Além do bem e do mal* [JGB/BM, O problema dos que esperam], o filósofo alemão deixa essa inquietação mais evidente: “... Em todos os cantos da Terra *existem aqueles que esperam*, mal sabendo em que medida esperam, e menos ainda que *esperam em vão*” (NIETZSCHE, 2005, p. 170, grifos nossos). A esperança, não raro, continua sendo poderoso estimulante que atenta contra a vida, posto que seu fim último é, entre outros termos, supressão da potência e estagnação da ação. Fim da segunda regressão.

Retornemos ao Zarathustra. Em nenhum momento dele nos afastamos, porém. O mesmo, assim como o diferente, se traduz de distintas formas de avaliar. Nas tradições metafísicas, como sustentamos, o homem denegou sua condição finita e natural (animal) e reivindicou deificação e imortalidade (sobre-humanidade). Os únicos valores que importam estão postos fora do circuito da existência. Deus, a alma, o além-vida, a vida futura, possuem mais peso valorativo do que a vida no mundo do agora. Nesse universo, o conceito cristão de “Deus”, assevera Nietzsche

no § 18 de *O Anticristo*, é a mais sutil e corruptora das ideias religiosas que já existiu: “Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito”.

Todos esses conceitos são apreciações degeneradas, em rota de colisão com o formato da existência. Encontram-se “em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida!” “Deus”, finaliza o filósofo, “é a fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada! ...” (NIETZSCHE, 2007, p. 22).

A religião, em Nietzsche, pode ser concebida como temerária pelo excesso de admiração e êxtase que nutre pelo vazio, procedente de significações ilógicas de mandamentos e catecismos fiduciais. Assim, essa “vontade orientada para a verdade”, mirabolou artigos de fé e consagrou altares repletos de relíquias e penduricalhos. De joelhos, o corpo do homem tornou-se febril, decrépito, entregue a mais completa lassidão. Implacavelmente, “os *instintos de regressão* apoderam-se dos *instintos de progressão*. A vontade *voltada para o nada* se apoderou da *vontade voltada para o viver* (NIETZSCHE, 2002, p. 59).

A platonização da realidade, bem como a cristificação da vida, são reducionismos que, segundo Nietzsche, acachapam a existência, enaltecendo conceitos que não partilham com a órbita do sensível. Tais vertentes metafísicas incorreram na desagregação mente-corpo ao privilegiar a alma (*Seele*) e seus sucedâneos (Deus, a esperança, o bem supremo, a coisa em si, a vida além-mundo, a origem, o mundo verdadeiro em oposição ao falso) atribuindo consistência ontológica ao que não há, efetivamente, no plano natural das coisas.

Nietzsche, propositadamente, acusou todo esse arcabouço metafísico em cujo projeto absolutista e antirrealista fez surgir (ou ressurgir) representações que menosprezam e negam o território corporal: “desvalorizando-se este mundo em nome de outro, que seria essencial, imutável e eterno, a cultura socrático-judaico-cristã é niilista desde a base” (MARTON, 2016, p. 12).

As teses negacionistas do corpo, ou niilistas, como reiteradamente aludimos, atravessaram gerações; instalando-se na mentalidade moderno-contemporânea. Inescapavelmente, a visão dualista e redutora do corpo atingiu diretamente o coração da educação (*Erziehung*) e da formação (*Bildung*) pois acaba por esvaziar, ou desconsiderar, a potência do corpo, como abordaremos no último capítulo deste trabalho.

É preciso, conforme aquiescência de Zaratustra, regressar ao corpo, valorizá-lo, fortalecê-lo, dar a ele e à vida a devida imponência, o mesmo estatuto e cultivo dado a tudo aquilo que é terreno e demasiado humano e que milenarmente foi degradado: “Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano!” (Za/ZA II, Da virtude que doa).

Zaratustra em *Os desprezadores do corpo* concatenará à mesma terminação que caracteriza as notas críticas nietzschianas de todas as fases. Fará preponderar a *efetividade*, a consistência *fisiológica*, a *entronização do corpo como senhor e não servo*, como *aferidor* da subjetividade, projetando-o ao grau mais sublime, enobrecido, elevado.

### 3.8.3 O corpo como *grande razão*

Com efeito, na divergência nietzschiana das metafísicas tradicionais, conforme apreciação anterior, o corpo (*Leib*) figura na filosofia nietzschiana subsumido como *grande razão (die grosse Vernunft)*. Nesse espectro, o corpo (*Leib*) tornar-se-á conceito-chave na filosofia de Nietzsche. Em todo seu percurso, sua filosofia navega contra a correnteza de toda as tradições que dualizaram corpo e mente. No filósofo de Röcken, a dimensão do corpo terá deslocamento filosófico e conceitual. Será parametrizado em bases puramente orgânico-experimentais. Conforme Jacobowski, Nietzsche “inverte” tal valor dominante em outras dicotomias.

O essencial é o corpo, que é a grande razão que se utiliza da consciência para comparar, subjugar, conquistar e destruir. É ele o fundamento, o soberano ou o princípio de nossas ações, ou seja, toda atividade, seja consciente ou não, é produto do corpo, é interesse do corpo, instinto, é corpo em processo constante de incorporação (JACUBOWSKI, 2011, p. 143).

Nada existe e subsiste sem o corpo. Segundo esse esquematismo, o corpo (*Leib*) torna-se “fio condutor” (*Am Leitfaden des Leibes*) da filosofia nietzschiana, “de sua ética, de sua política, de sua educação” (BARRENECHEA, 2017, p. 9). A

grande razão (*die grosse Vernunft*), para Nietzsche, não apoia-se na *ratio* moderna e, sim, no corpo (*Leib*), regulado pela sensibilidade.

O corpo nietzschiano é antípoda aos modelos anteriores de representação conceitual, vilipendiado pelas vertentes filosóficas e religiosas em questão. O homem, no sentido posto por Zaratustra, não é uma alma (*Seele*). E, sim, um homem carnal, um corpo (*Leib*) encarnado e integral, não sendo dotado de várias substâncias como advogava o idealismo e a tradição judaico-cristã.

Ele obedece à dinâmica própria da espacialidade e da temporalidade: o corpo humano nasce, floresce, fica senil e morre como qualquer corpo animal (não necessariamente nesta ordem). Além de tudo isso, como afirmado por Zaratustra, o corpo é detentor de uma grande sabedoria: “Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo).

O corpo do humano é elemento da terra (natural) e não do céu (sobrenatural). Nietzsche rejeita tanto o materialismo quanto o idealismo em sua concepção filosófica. Ultrapassando as dicotomias solidamente instaladas, fundamentadas no binarismo eu/outro, sujeito/objeto, essência/aparência, dentro/fora, bem/mal, idealismo/materialismo, corpo/alma, Nietzsche apresenta outra forma de resituar e reposicionar o corpo na modernidade.

Ao pensá-lo, reflete-o a partir de uma visão monística, mas de um monismo formatado em uma unidade-multiplicidade. Buscando novas formas de existir, Nietzsche permite compor uma nova imagem de homem no qual o corpo congrega uma pluralidade de forças, como já salientado. Infere-se, a partir daí, que das análises fragmentadas de corpo, Nietzsche vislumbrará um corpo reintegrado.

O itinerário que Nietzsche-Zaratustra adere é totalmente outro. No lugar da filosofia da transcendência, opta pelo da imanência. O estatuto da filosofia da imanência retroage aos pré-socráticos e se estende ao tempo de Nietzsche. Enquanto que a filosofia transcendental privilegia a consciência (trata-se, na verdade, de uma filosofia da consciência); a da imanência, por seu modo, valoriza a experimentação e aproximação do homem com a natureza, fomentando a experimentalização, como nas modernas ciências empíricas. Imanência é tudo aquilo que é intrínseco, e não extrínseco, ao corpo: um devir orgânico. Transcendência, o que é exógeno a ele.

O grande problema do pensar metafísico não está no fato do ato próprio de pensar; reside justamente em uma forma de pensar que desloca, ou mesmo prescinde, das categorias de historicidade de apreensão da realidade. Essa é outra lição que Nietzsche tem a nos ensinar. A filosofia sem mediação histórica é geradora de filosofemas abstrusos, apartada das questões tangíveis e dos problemas reais.

A consciência histórica e crítica é tão arraigada em Nietzsche que discorre sobre ela na *Segunda Consideração Extemporânea* e no *Humano, demasiado humano*. Nesta última, se aproxima do historicismo e promove uma crítica avassaladora contra a compreensão metafísica do mundo. “Mediante o uso da história, encontra a chave capaz de demover o suprassensível e considerar o valor da história nas pesquisas filosóficas. Porém, isso não representa que não a tenha contra atacado. Ao longo da obra, ele rejeita a noção de história do historiografismo oitocentista” (AZEREDO, 2016, p. 256-257), século denominado por Thierry (1820) como “o século da História”.

Nietzsche traz para a terra o elemento corporal pela via da história. Eis porque o papel importante e essencial da genealogia e da história e de outros saberes em sua filosofia. Não se pode mais balizar o corpo pelas vias da subjetividade. Esses passos dados por Nietzsche, segundo Barrenechea (2017), levam o a formular uma concepção totalmente singular e não-substancial de corpo. Não sendo o homem dividido em duas substâncias heterogêneas, como pretendia a tese cartesiana, uma razão pensante e um corpo extenso, Nietzsche concebe uma ideia *monista* de homem.

A filosofia do sujeito, na teoria cartesiana, levava em consideração duas substâncias dissociadas e que podem subsistir cada qual apartada da realidade da outra: “Duas substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra” (DESCARTES, 1991, p. 252). Entre outros aspectos, o filósofo alemão sustenta uma *unidade-plural* do ser humano, não havendo hiato entre homem e mundo, como faz ver no Livro V, § 346, de *A Gaia Ciência*:

Toda a atitude “homem contra mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso... ao ver “homem e “mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha “e”! (NIETZSCHE, 2001, p. 239).

Em *Além do Bem e do Mal e Crepúsculo dos ídolos*, obras da fase mais tardia do pensamento de Nietzsche, ele se voltaria contra o conceito solipsista de subjetividade cartesiana, como também aduzimos. A psicologia do “eu” (*Ich*), em Descartes, seria um problema ao qual Nietzsche denominaria de “fetichismo da linguagem”, também contra-atacado em diversas obras e passagens. Nos *Desprezadores do corpo*, contra a ideia cartesiana de *self*, Zaratustra vai retrucar: “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo).

No caso de Descartes, em um *Fragmento póstumo* de Agosto/Setembro de 1885, Nietzsche se move contra a ideia fundamentada na autonomia do sujeito pensante, ou seja, centra-se em duvidar da subjetividade do eu (*Ich*), mais uma das seduções da lógica e da gramática filosófica:

Sejamos mais cuidadosos que Descartes, que se manteve preso à armadilha das palavras. Cogito é decididamente apenas uma palavra: mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós grosseiramente o deixamos escapar, na boa fé de que seja Uno. Naquele célebre cogito se encontram: 1) pensa-se, 2) e eu creio que sou eu que pensa, 3) mesmo se admitindo que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro 'pensa-se' contém ainda uma crença: a saber, que 'pensar' seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um 'isto' deva ser pensado - além disso o ergo sum nada significa!<sup>49</sup>

Na descrição corporal de Zaratustra é mais fácil admitir a totalidade corporal do que afirmar o eu (*Ich*), o espírito (*Geist*). Essa roda girando sobre seu próprio eixo, a razão especulativa centrada em si mesma, é o alerta que Zaratustra faz ressoar: “Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós. E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo).

Desprezadores do corpo e da vida terrena. O homem carnal, segundo Zaratustra, tergiversou histórica e filosoficamente de seu corpo, alocando-se em regiões estranhas e triviais. O homem, portanto, deve tomar posse do que é seu e

<sup>49</sup> KSA Vol. 11; 40 (23), p. 639 s. A tradução desse póstumo se deve à lavra de Oswaldo Giacoia Junior, In: *Fragmentos póstumos* Friedrich Nietzsche. Revista Trans/Form/Ação, Nº 13, São Paulo, 1990, p. 139 – 145.

que lhe foi tomado pelas ideologias e tradições subjetivantes: seu próprio ser multidimensional. Nesse aporte, o corpo em Nietzsche é multifacetário. Diz respeito à vontade de potência, às forças vitais que operam no homem, cuja multiplicidade de forças atua sobre o corpo querendo expandi-lo e não interdita-lo. A noção de corpo, nesse patamar da reflexão, está equidistante das representações clássicas e das perspectivas metafísicas duais. Nietzsche se opõe a todo e qualquer recorte idealista. Desse modo,

O corpo apresenta-se, na interpretação nietzschiana, como o mais efetivo e o mais seguro para abordar todas as questões relevantes da vida humana. Trata-se de um “milagre dos milagres”, no qual a consciência e todas as atividades consideradas espirituais não são mais do que instrumentos dessa “prodigiosa síntese dos seres viventes” que a totalidade orgânica. (BARRENECHEA 2017, p. 47).

O recorte epistemológico que o autor empreende na filosofia do corpo e suas representações conceituais busca reconciliação (ou não) com a proposta de globalidade pretendida na formação humana: sem fraturas, dualidades ou cisões. Formação centrada na perspectiva da *Bildung* (formação), mas de uma *Bildung* enquanto experimentação (WEBER, 2011), calcada numa moral para “além de bem e do mal”, que acolhe a corporeidade com toda sua carência, perplexidade e frustração.

#### 3.8.4 A dissolução da dualidade corpo e alma

Nessa reviravolta conceitual estabelecida por Nietzsche, que contribuição trará pelos discursos proferidos pelo profeta iraniano Zaratustra, tentando dissipar àquelas imagens escarnecidas dos metafísicos? A novidade consiste num tratamento diferente ao conceito de *alma* (*Seele*) ou espírito (*Geist*). A “pequena razão”, na descrição do Zaratustra, diz respeito à consciência noética socrático-platônica, ao espírito pensante do cogito cartesiano, à monadologia de Leibniz, da ideia de alma espiritualizada do cristianismo.

“A “grande razão” (*die grosse Vernunft*), o corpo (*Leib*), esse conceito tão especial na história das ideias filosóficas, recebe outro tratamento. É ela agora, a racionalidade, no pensamento nietzschiano, a sofrer *apequenamento*. A grande

razão (a totalidade orgânica), segundo o filósofo Barrenechea, “é ela que enxerga longe, vê muito além da consciência, quais as necessidades da comunidade de impulsos. O corpo emprega a consciência para a realização de seus fins” (BARRENECHEA, 2017, p.118-119).

Na filosofia moderna, não se pode mais exaltar o que está em declínio. A bem da verdade, a razão instrumental iluminista e científica mostraram-se falíveis na história do Ocidente. As duas grandes guerras e, sobretudo, Auschwitz, são provas explícitas da proporção e magnitude desse colapso. Sob o discurso ufanista da razão científica e da técnica, Nietzsche, antevê seu fracasso iminente e vaticina.

De modo análogo, o filósofo Rousseau, no apogeu do iluminismo (e mesmo sendo iluminista) também demonstrou descrença quanto ao tribunal triunfalista da razão. Em sua crítica filosófica à modernidade, destaca que não se pode confiar cegamente no escrutínio decisório do intelecto. A razão, à feitura da mitologia e da religião, produziu barbáries. Na outra margem do rio, os metafísicos, defensores fiéis da tradição escolástica-idealista, superestimaram os conceitos racionais e teológicos. “Consciência”, “alma”, “espírito”, todos foram substancializados e justapostos ao corpo.

O corpo deixou de ser corpo em decorrência dessas várias reificações. Ao mesmo tempo, esses conceitos foram dogmatizados, canonizados de tal sorte que foram absolutizados e colocados em um patamar hierárquico aéreo. Em Nietzsche, o “eu” pensante, essa substância misteriosa e enigmática da metafísica, sofre rebaixamento: “é reduzido a um instrumento, um meio, algo de pouco valor, superficial, não importante” (JACUBOWSKI, 2011, p. 143).

O poder da razão logocêntrica se esfarela em Nietzsche e perde viabilidade. Zaratustra pavimenta, pois, caminho inverso ao proposto pelos desprezadores: “Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o além-do-homem!” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo). Nesse mesmo discurso, antes de dar o desfecho, Zaratustra vai considerar: “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo).

A alma (*Seele*) universal é apenas e tão somente uma ideia religiosa, neoplatonizada, diga-se, estéril e de nenhum valor, a que os primeiros filósofos, ateus e cristãos, agarraram-se a ela feito talismã. “Deus”, “o outro mundo”, “a



*verdadeira vida*”, “nirvana”, “salvação”, “bem-aventurança”, como diria Nietzsche no *Anticristo*, todas essas palavras são vazias, verborragias do espírito. Interpretadas como reais, antes, são símbolos do inexistente, ideações do imaginário febril e delirante do instinto de crença. As palavras metafísicas ocultam a realidade e assombream o real. Toda filosofia especulativa, fundada em abstrações idealistas, não passa de teologia disfarçada, e toda teologia espiritualista, disfarçada por ares filosóficos, não passa de *ratio* baseada em querelas surreais.

Herdeiro de Heráclito, filósofo monista do devir, Nietzsche, começou a negar a dualidade de dois mundos: “Ele negou o ser em geral. Ou antes, o próprio ser; aquilo que Platão procurou no mundo das Ideias reside, para ele, neste mundo do devir. A essência da realidade é ser devir” (HÉBER-SUFFRIN, 1991, p. 107). Nessa convergência de pensamento, Nietzsche nunca renegará sua afinidade heraclítica.

Se Nietzsche foi taxado de metafísico, o último deles talvez, como na exposição de Heidegger; sua “metafísica”, todavia, não desvaloriza o sensível, o devir, em nome de uma inteligibilidade imutável. Ao contrário, eleva o devir sensível à condição de essência inteligível. A metafísica do *eterno retorno*, por exemplo, é a metafísica dos que ficaram “fiéis à terra” (HÉBER-SUFFRIN, 1991, p. 112). Conforme a doutrina do eterno retorno, se o homem tiver que regressar infinitas vezes, é para Terra e não para o céu que retornará. Essa dinâmica vale efusivamente para o corpo, obviamente.

A consciência, a “pequena razão”, historicamente, julgou-se senhora, superiora, em separado do corpo. O desperto, o sábio, o não-dualista, o devir-criança, reformulará e refutará tal menosprezo: “Corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo). Como grande razão (*die grosse Vernunft*), divergentemente, Nietzsche estabelece o corpo como o *próprio*, o *soberano*, como *sábio* condutor de todas as forças impulsivas do homem (BARRENECHEA, 2017, p. 120).

Há nos *Desprezadores do corpo* uma clara hierarquia organizacional corporal, acentua Barrenechea. O corpo governa; não a consciência. O corpo dela se utiliza para agir com determinação sob o comando das forças orgânicas. A razão é um lego, uma peça secundária que perfaz a pluralidade do corpo. A totalidade orgânica age de tal modo sobre a consciência que acata suas ordens, agindo como

instrumento, simples brinquedo orquestrada por essa *grande razão* (BARRENECHEA, 2017, p. 121).

O “espírito” (a “razão”, ressalta Nietzsche) “é apenas um meio e um instrumento a serviço da vida mais elevada, da elevação da vida” Na seara interpretativa de Platão (e depois dele o ideal do cristianismo), “o espírito parece-me ser um princípio até mesmo perigoso à vida, depreciador da vida, negador da vida” (NIETZSCHE, 2002, p. 199). Outrossim, “Nada é mais perigoso que uma deserabilidade contraposta à essência da vida” (NIETZSCHE, 2002, p. 52). A isso Nietzsche chamou *Nihil*.

Compreende-se, em consonância às proposições aqui fundamentadas, que a “revolução natural” chegou ao seu esgotamento temporal e que vivemos sob o domínio da “revolução artificial” do homem, derivado da fusão (ou da absorção) da animalidade instintiva pelos desejos da cultura, da reapropriação das demandas do capital e pela incorporação (dominação) tecno-científica. O corpo foi substituído pela mutação robótica e computacional, redundando num homem imagético cibernético.

O corpo, em Nietzsche, trata-se de um fenômeno mais rico da existência orgânica, regido por multiplicidade de forças hierárquicas, tensionais e recíprocas que configura a complexa “natureza humana” (instintiva, biológica, naturalística). Em sua reflexão, não elimina os elementos preponderantes da cultura e dos meios de produção que alteraram o curso do corpo e sua fisiologia. Pelo inverso: o homem é um centauro moderno (“pós-moderno”): híbrido de humano e de inumano. Metade do homem aspira natureza e outra metade resulta das experimentações metafísicas, culturais, cibernéticas, protéticas, científicas, educacionais, ideológicas. Quem vai dominar quem? Os impulsos da cultura sobre a natureza ou a rebelião dos instintos contra sua castração?

É óbvio que o problema, para Nietzsche, não está centrado naquilo que obruamos do ponto de vista de nosso empreendimento cultural, e, sim, em relação aquilo ao qual se dirige nossas produções e arquétipos. Talvez a intenção da concepção nietzschiana de corpo aponte para “reanimalização” do homem, intentando anular a desfiliação com o natural (e a natureza, em geral) em nós que tem sido a fonte de nosso afastamento e declínio. Embora perceba que o natural foi diluído no homem, sua filosofia resgata o “órgão” mais importante ao longo dessa mutação cultural e genética: o corpo. Encerrou-se o período do homem no seio da cultura e das máquinas? Talvez. Mas Nietzsche insiste nele e quer reanimá-lo.

Valorizando-o sobremaneira, dissipa as ambiguidades, a dicotomia, a superioridade da alma sobre o corpóreo, na fase mais tardia de seu pensamento, como se vê no Zaratustra e em outras obras. Do ponto de vista formal, o conceito de corpo no filósofo são proposições reflexivas, perspectivas multidimensionais, e não doutrinas, como fabula no testamento autobiográfico do *Ecce homo*, em que o livro termina com reticências, sugerindo que toda ideia e que todo autor são e estão inacabados.

### 3.9 O corpo no testamento existencial do *Ecce Homo*

A concepção de corpo em Nietzsche segue outros deslocamentos, além do pontificado no Zaratustra e outros registros. No *Ecce homo*, ganha novos relevos e formatações.

“Eis o homem!”<sup>50</sup>, em latim, *Ecce homo*, em alusão à frase de Pôncio Pilatos ao entregar Jesus Cristo para ser martirizado, marca a abertura da autobiografia testamentária de Nietzsche. Trata-se de obra crepuscular do filósofo, de 1888, quando o filósofo alemão tinha 44 anos<sup>51</sup>. Foi gestada no “limiar temporal entre a razão e a loucura” – é o canto autobiográfico que Nietzsche proferiu na primeira pessoa. No texto que carrega a tintura da própria caligrafia, Nietzsche fala através de si mesmo. No *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), Nietzsche terceiriza seu discurso por meio de seu boneco ventríloquo, a saber, o profeta iraniano Zaratustra, personagem nuclear dessa obra.

No *Ecce homo*, diferentemente, escrito em poema e prosa, Nietzsche fala sem atravessadores e intermediários. Por meio dessa estilística, passa em revista suas obras, tentando corrigir quaisquer deturpações que destoassem de suas análises na futuridade. Historicamente, sabe-se que esse projeto sofreu sabotagem. Sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche, foi a primeira a distorcer os conceitos fundacionais das obras filosóficas do irmão, a exemplo do conceito alemão “*Vontade*

<sup>50</sup> Conforme evangelho de S. João 19,5.

<sup>51</sup> O *Ecce homo*, na verdade, começou a ser escrito quando Nietzsche tinha 40 anos. Em uma carta endereçada a seu amigo Heinrich Köselitz (Peter Gast), Nietzsche comenta sobre sua obra autobiográfica. Conforme Itaparica (2016), não se pode entendê-lo como autobiografia comum. Trata-se de uma autobiografia intelectual, à luz dos conceitos que haviam sido difundidos em outras obras. Nesta, Nietzsche faz o recenseamento de seus escritos e se põe na posição de avaliador e de avaliado, ao mesmo tempo, sua “persona” se desvela dado “à necessidade de não ser confundido com aquilo que ele não é”.

de potência” (*Wille zur Macht*), traduzido erraticamente por ela por “Vontade de poder” (*Wille von Macht*), perverso entendimento originante da expressão (NIETZSCHE, 2002).

O *Ecce homo*, por alguma razão, escapou ao malogro comercial e ganancioso de Elizabeth. O título e o subtítulo do livro revelam o gênio criativo do autor alemão. *Eis o homem! Como a gente se torna o que a gente é*, como aponta o tradutor e prefaciador Backes: “Além da referência crística - *Ecce homo* - há a citação pindárica do subtítulo: *como a gente se torna o que é*. O *Genoio hoios essi*: (“Torna-te aquilo que tu és”) de Píndaro fascinou Nietzsche desde os tempos de colegial” e juventude (NIETZSCHE, 2012, p. 10).

Há, explicitamente, neste substrato autobiográfico “uma lógica “dionisíaca” que perpassa a tessitura do texto, um desafio constante e emergente de “autossuperação” do sujeito do conhecimento. Ao articular o lema pindárico – *Torna-te quem tu és*, Nietzsche deixa transparecer a noção de *amor fati* e sua preocupação em afirmar o corpo e a vida.

### 3.9.1 Dionísio: o deus emancipador

O tom emancipatório de Nietzsche reverbera em diversas obras graças ao conceito *Übermensch* (além-do-homem), como se vê no *Zarathustra*. No prólogo do *Ecce Homo*, o filósofo destruidor de imagens e semeador de paradoxos vale-se agora desta formulação: “Sou discípulo do filósofo Dionísio”. Mais à frente, Nietzsche arrematará: “Sou um *phatos* agressivo”. Essas duas expressões paradigmáticas, somadas ao título e subtítulo, acentuam a proposta filosófica do *Ecce Homo*. Analisemo-las sucintamente.

“Sou um discípulo do filósofo *Dyónisos*, e preferiria antes ser um sátiro do que um santo” (NIETZSCHE, 2012, p. 16, grifos do autor). Esse pensamento soa, no mínimo, como propositura dilacerante, tão ao gosto de sua filosofia “desconstrucionista”. Isto porque Dionísio, na mitologia grega, não é filósofo, mas um deus. O mito, na apreciação nietzschiana, tem outra racionalidade, que não a filosófica. O romantismo alemão, no século XIX, irá pensar a arte a partir de uma nova concepção da Grécia clássica: a dos excessos, dos *instintos* vitais, da

*imoderação*, não mais alicerçada no pilar apolíneo e sim no elemento dionisíaco. Nietzsche fará filosofia a partir da arte, da estetização da realidade. O que quer nos dizer a corolária expressão: “sou discípulo do filósofo Dionísio”.

Nietzsche, nessa passagem, se identifica a um deus, não qualquer deus, mas ao deus Dionísio. Ora, Nietzsche era filósofo, Dionísio, um deus. Por que razão, então, Nietzsche se identifica com Dionísio? Por que se coloca no mesmo patamar de uma divindade antiga? Por causa da alegria do vinho, do teatro, da arte trágica (dramática). A arte dramática, na Grécia, se dava pelo canto. O canto do artista cantando a tragédia de Ésquilo e Sófocles. E o canto, a música, a dança, o vinho, os cultos orgiásticos, a desmedida, a imoderação, a desmesura, todos esses elementos são representativos em Dionísio, o deus da embriaguez, da loucura, do travestimento. No Zaratustra, Nietzsche dirá que só acreditaria em um deus que pudesse dançar. Um deus dançarino, capaz de fazer rir e saltitar.

Para Nietzsche, o filósofo é tal qual um poeta, um músico, um esteta, numa palavra, um deus: “Para viver só é necessário ser um animal ou então um deus – afirma Aristóteles. Falta o terceiro caso: é necessário ser um e outro, é necessário ser – filósofo” (NIETZSCHE, 2008, p. 17). Essa primeira identificação no *Ecce Homo* o coloca no mesmo nível de Dionísio. A filosofia primeira para Nietzsche não provém da razão e, sim, da ordem da sensibilidade. Ele trata de reabilitar, no *Ecce homo* e, principalmente no *Nascimento da Tragédia* (1872), a sensação, a arte, e visa destronar Platão, o mago da racionalidade, como fizemos notar insistentemente aludindo outras obras.

Com esse giro filosófico, Nietzsche elege Dionísio como deus da *corporeidade* e tudo aquilo que o corpo quer expressar. A arte é a grande arquiteta das expressões sensoriais: a representação cênica, a palavra, o teatro, a dança, a música, todos esses elementos polares, circulares, geométricos, assimétricos da arte trágica, na Grécia arcaica, emanam do corpo, tem a ver com o corpo, com o deus Dionísio, com o deus da desproporção, do transbordamento, do travestimento, da criação e, também, com Nietzsche. Dionísio implica “na necessidade da destruição, mudança, vir-a-ser”.

Na seção intitulada “Porque escrevo livros tão bons”, § 5, encontramos a segunda identificação posta no *Ecce Homo*: “*Que do fundo dos meus escritos fala um psicólogo sem igual, talvez seja a primeira constatação a qual chega um bom*

leitor” (Nietzsche, 2012, p. 78). Por que Nietzsche se intitula *o primeiro psicólogo da Europa*? O que é ser psicólogo em Nietzsche? Quais suas pretensões?

### 3.9.2 Nietzsche: primeiro genealogista do corpo

Entendamos psicologia, em Nietzsche, não como *psique*, “a ciência da alma”, “ciência” que interpreta fenômenos psíquicos, mas psicologia, para Nietzsche, é genealogia. Nietzsche se considera o primeiro genealogista. Genealogista do corpo. Explorador do corpo. Admirador do corpo. O psicólogo, na clínica terapêutica, visa o melhoramento e o reencontro do paciente consigo mesmo. A última coisa, contudo, que Nietzsche enseja é a melhoria da humanidade, *melhoria* em sua acepção moralizante. No entanto, o filósofo quer que o homem moderno atente para aquilo que ele é: corporalidade.

Aliás, o reencontro consigo mesmo, nas formulações antigas, era lapidar no Oráculo de Delfos e na máxima socrática do “Conhece-te a ti mesmo”. Em Nietzsche, o conhecimento de si é, na verdade, um desconhecimento. Não há criatura mais enigmática que o ser humano. Em vez de propor “o lema socrático do “conhece-te a ti mesmo”, pontifica o “tornar-te quem tu és!”. São propostas diametralmente divergentes. Os labirintos do ser nem sempre ebulem e se dissolvem na terapêutica. Conhecer-se é sempre um processo também de desconhecimento.

Nietzsche entroniza a *vivência (Erlebnis)* ao invés da essência em suas concepções e análises. Como esclarece Itaparica (2016, p. 91), “Nietzsche tem consciência de que sua filosofia nada tem a ver com a filosofia moderna e suas preocupações metafísicas e éticas (...) Sua filosofia se aproxima mais de uma ética da virtude (...) e da busca pelo cuidado e pelo cultivo de si”. Daí a extensa lista de hábitos alimentares, localidades e climas, uso adequado do tempo livre, no que tange à preocupação integral da existência corporal.

Esse cultivo de si se resume na máxima do *amor fati* – amor ao destino, que atravessa todo núcleo do *Ecce homo* vinculado à proposta de transvaloração dos valores, que surge no final do capítulo (“Por que sou tão inteligente”), mas de “valores pós-cristãos ou anticristãos, valores que respeitariam a vida terrena, em sua imanência e corporeidade” (ITAPARICA, 2016, p. 93). A transvaloração pode ser traduzida como autossuperação, fundada numa concepção dionisíaca de mundo.

Quanto à ideia de melhoramento, No Prólogo do *Ecce Homo*, §2, Nietzsche se distancia de qualquer indício de higienismo: “A última coisa que eu me prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não terei de erigir nenhuns novos ídolos... Derribar ídolos (*a minha palavra para ideais*) – isso sim é que faz parte de meu ofício” (NIETZSCHE, 2012, p. 16). Por essa perspectiva, o autor critica a ciência, a religião e a moral simultaneamente. Afinal, qual a finalidade da ciência, da moral e da religião?

Segundo o mote positivista, a ciência ensaiou o melhoramento (progresso) da humanidade, legenda expressa nas grandes revoluções. A religião, segundo a tradição judaico-cristã, perseguiu resolutamente a conversão da alma e a despaganização dos indivíduos; a moral, por fim, à padronização de valores tradicionais e perpetuação de regras sociais estabelecidas e costumes, ancoradas em uma perspectiva dualista de bem e mal. Progresso (*Fortschritt*) e ascensão modernas em Nietzsche são sinônimos de regressão e de aniquilação do indivíduo enquanto indivíduo emancipado e autônomo. Essa crítica a justificou no *Anticristo*:

A humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma idéia (sic) moderna, ou seja, uma idéia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento (NIETZSCHE, AC/AC, § 4).

A humanidade moderna, a bem da verdade, erigiu dois motes fantasmáticos: a crença no melhoramento do mundo pelo intermédio da deusa-razão, a crença exasperada no melhoramento do mundo por meio da ciência e da técnica. Todas essas crenças, moduladas por um tipo ideal de racionalidade, se esboroaram. Nenhuma delas se consumou integralmente, não sendo capazes de aprimorar e corrigir o espírito humano à maneira como foram apregoadas. Todas as grandes promessas iluministas do passado naufragaram. E Nietzsche as trata como epitáfios da modernidade.

Tanto a ciência, como a razão, sobretudo a religião, são expressões de uma mesma moralidade que se quer superar, posto que todas elas objetivam, inequivocamente, um sujeito melhor. A ideia de “melhorar” a humanidade, quer dizer, no fundo, que a humanidade está doente, decrépita, em fase terminal. O *Phatos* da

razão é a desrazão, não é a negação da razão, é a acusação feita ao seu excesso e transbordamento.

Na história universal: “Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas” (NIETZSCHE, 2006, p. 31). As técnicas moralizadoras visam “o *amansamento* da besta-homem como o *cultivo* de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”: somente esses termos zoológicos exprimem realidades — realidades, é certo, das quais o típico “melhorador”, o sacerdote, nada sabe — nada *quer* saber...” (NIETZSCHE, 2006, p. 31).

Com efeito: “Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada”. Para Nietzsche, o tipo “melhorador” do mundo é justamente aquele que o piora; não “melhora” absolutamente nada: “Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou — mas reivindicou tê-lo “melhorado” ...” (NIETZSCHE, 2006, p. 31-32).

Na percepção do filósofo imoralista, quem precisa de cura, tratamento, remédio, é o moribundo, interpretado pela medicina asséptica e religiosa como *decadente*. Todo discurso que proclama que a sociedade está doente, que a família está em crise, no fundo, prega seu melhoramento mediante assepsia, doutrinação e submissão a determinados padrões ético-normativos.

Nesses termos, Nietzsche, enquanto psicólogo (genealogista) da cultura, traça esse tipo de panorama: a cultura é degenerescência pura e em fase de ser superada por novos valores. Zaratustra, por conseguinte, proporá a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werte*), uma vez que os antigos valores niilistas caducaram. O ofício do filósofo não-moralista, do pensador i-moralista, nas palavras de Nietzsche, consiste na demolição desses ídolos de barro: os ídolos da moral, da ciência e os da religião:

Aqui não fala um fanático, aqui não se “prega”, aqui não se exige fé: os ensinamentos caem de uma abundância inesgotável de luz e felicidade profunda, gota a gota, palavra por palavra – uma lentidão suave é a velocidade dessa conversa. (NIETZSCHE, 2012, p. 18).

Esse procedimento demolidor, como por vezes afirmamos, ele o adota no *Crepúsculo dos ídolos*. Com sua marreta, combaterá os ídolos da moral e da razão.



Dei a entender de que modo Sócrates fascina: parecia ser um médico, um salvador. Será necessário mostrar ainda o erro que sua crença continha na razão a qualquer custo? – é uma ilusão de si próprio por parte dos filósofos e dos moralistas imaginar sair da decadência movendo-lhe a guerra. Escapar dela está fora do seu poder: aquilo que escolhem como remédio, como meio de salvação, é apenas outra expressão da decadência. O caso de Sócrates foi um mal: toda moral de aperfeiçoamento, inclusive a moral crista, foi um mal-entendido. (NIETZSCHE, 2008, p. 32).

Dentre as inúmeras agências de “aperfeiçoamento” do humano, a maior perspicaz de todas estas, não esgota-se na moral do cristianismo. Recai, antes de tudo, nos veios do platonismo<sup>52</sup>. Um dos ídolos a ser combatido e quebrado é o socratismo. Por que o filósofo grego Platão, do V séc. a.C. deve ser *desidolatrizado*? Porque Platão, sob a investidura de Sócrates, é criador da moral, da metafísica enquanto tal. Ele cria o mundo ideal, o mundo das virtudes, o reino das essências imutáveis, em oposição ao mundo real, como vimos recorrentemente.

É justamente a metafísica platônica que realizara as clássicas oposições. Apartará o corpo da alma, a razão da sensação, o mito da filosofia, a doxa da episteme, o falso do verdadeiro, o bem do mal – “reconheci em Sócrates e em Platão sintomas da decadência, instrumentos da decomposição grega, pseudogregos, antigregos. (...) Todos esses grandes sábios – não só teriam sido decadentes, mas ainda não teriam sido realmente sábios?” (NIETZSCHE, 2008, p. 28).

O *Sócrates moribundo*, retratado no § 340 de *A Gaia ciência*, ousou proferir a Críton, seu discípulo, que devia um galo a Asclépio. No âmago, Sócrates queria dizer: “Ó Críton, a vida é uma doença”. Sócrates, remata Nietzsche, era pessimista e sofreu pesaroso com a vida! E ainda por cima se vingou dela. Temos de superar também os gregos! (NIETZSCHE, 1974, p. 216).

Pelas mesmas razões outro ídolo de barro, no *Ecce Homo*, a ser quebrado é o cristianismo paulino, que endossou as ideias de platonização do helenismo antigo. Qual a necessidade de desmascarar o cristianismo? Pelo fato de que a religião também opera uma mutilação nas potencialidades do homem. Ela inverte o real a partir da irrealidade religiosa. O cristianismo paulino mistificou a moral e contaminou a materialidade profana: “o que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa

<sup>52</sup> Platão soa mais ameaçador para Nietzsche do que a doutrina judaico-cristã paulina, embora venha a contra-atacá-la no Anticristo (1888). E isso se dá por uma equação simples: a metafísica cristã só existe em razão do platonismo. Se inexistisse Platão, inexistiria, por consequência, o cristianismo paulino. Por isso, seu alvo primeiro é o platonismo e não o paulinismo, sendo este, apenas, substrato daquele.

compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo...” (AC/AC, § 2). Deixai crescer exponencialmente a vontade de potência. “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza (AC/AC, § 2).

Os ataques de Nietzsche ao cristianismo, em sua cosmovisão anticristã, não são despropositais e sem fundamento. Visam abolir o ideal cristão e não propriamente sua inadequação à realidade terrena, isto porque “até agora a mentira do ideal tem sido a maldição da realidade” (EH-Vorwort-2). Todos os mitos são projeções humanas, sejam políticos, religiosos ou morais.

No *Crepúsculo dos ídolos* e no *Ecce homo* são ídolos forjados, “criados pelo homem e para o homem”. Em Nietzsche, “esses ídolos estão em seu crepúsculo: serão rejeitados, banidos e eliminados da vida do homem” (NIETZSCHE, 2008, p. 10). Todos esses deuses de argila não lhe pertencem. Foram-lhe jungidos. Enxertados por tradição de fundo orgiástico grego, por uma fé de fundo cristão, por uma política de fundo escuso e opressor (NIETZSCHE, 2008, p.10). Os ídolos renegam a vida a um andar inferior, tornam o homem servil e executor autômato de tarefas morais; enfraquecem a potencialidade da vida, que deveria caminhar numa direção superior.

Ora, se perante o umbral do Oráculo de Delfos, no qual predominava a psicologia do *gnōthi seauton* (γνωθι σεαυτόν), o transeunte era instado ao “desvendamento de si mesmo”, atitude indispensável ao processo de autoconhecimento, na ótica psicológica grega; agora, nesse vértice nietzschiano, preconizado no *Ecce homo*, a busca é pelo *tornar-se quem se é*. Tão complexo e difuso é este imperativo valorativo que nos impele reconhecer, antes de qualquer coisa, que as forças culturais, políticas, educacionais e econômicas precisam ser desmanteladas, revistas, posto que são essas forças que perpetuam nosso martírio e neutralizam qualquer possibilidade de emancipação de nossa condição.

A proposta emancipatória do *Ecce Homo*, em *tornar-se o que se é*, não passa necessariamente por um exercício espiritual e ascético. Não significa tornar-se noutra coisa, noutra ser: num ser galvanizado, aperfeiçoado, nirvanizado, como determinam os códigos de conduta e filosofias espirituais atitudinais. Este vir-a-ser heraclítico, nietzschiano e pindárico, no fundo, é (re)tornar do ser aquilo que do ser foi negado.

O que, afinal, do homem foi sonogado? O que dele foi expropriado? Seu corpo. Seus afetos, sua *dynameís*, seu ser por inteiro, aquilo mesmo que do homem comumente e cotidianamente é sequestrado. *Torna-te quem tu és* contempla, sem dúvida, a dimensão da corporeidade e sua emancipação ante os ditames da sociedade disciplinar e modeladora. O ser é corpo, mas precisa tornar-se corporeidade. Este corpo que chamamos “nosso”, trata-se de um corpo despedaçado: seccionado pela via da razão, fragmentado pela via da ciência, mortificado pela via da religião e por tantas outras representações educativas, jurídicas e políticas. Nosso corpo precisa ser corpo “desideologizado”, um além-do-corpo, desenclausurado.

*Torna-te quem tu és...* Tal afirmação nietzschiana e pindárica só pode ser feita por um corpo, graças ao corpo, não importa seu ritmo e composição. O corpo é a última trincheira a ser conquistada, uma batalha móvel de vida e morte, que engloba emancipação e ultrapassamento. Mas por que o corpo? Porque ele é a expressão mais cabal de nossa “plurisubjetividade”, não cabendo nenhuma divisão ou supressão. Acaso exista algum traço de subjetividade em nossa individualidade, “o sujeito – o eu – existe somente encarnado; nenhuma distância pode se constituir entre ele e seu corpo. Todavia, o corpo transcende o eu a toda hora no – ou pelo – sono, na fadiga, na possessão, no êxtase, na morte (CORBIN, 2009, p. 7-8).

A propósito da sentença atribuída a Maine de Biran, “estou no meu corpo e não posso deixá-lo”, essa co-presença constante do corpo consigo faz da corporalidade a base inextrincável sobre a qual nossa potência e impulsos haverão de se manifestar, nesse arranjo/desarranjo (in)conspurcável que é o corpo.

O *Ecce Homo*, esta obra testamentária nietzschiana, nos apresenta uma vida repleta de escolhas e dilemas. No circuito dos acontecimentos existenciais, são tantos os rótulos, estereótipos e definições esdrúxulas que pouco a pouco nos distanciamos do que somos ou daquilo que pretendemos nos tornar. Foram tantas manipulações e produções orquestradas em nossa imagem, sobretudo em nossa imagem corporal, que, por vezes, vamos nos descolando de nós mesmos de tal maneira que chega um momento em que não nos reconhecemos mais, à semelhança da serpente que muda de pele a cada estação.

Uma coisa é transformar-se a si mesmo a partir daquilo mesmo em que se quer se tornar; outra, bem distinta, são as mutações adstritas e operadas em nós sem nossa adesão e assentimento. O que fazer, então, com o que fizeram de nosso

corpo? Como aspirar nossos desejos corporais sem desejar os anseios capitalistas? Eles não foram contaminados pela mídia, pela religião, pela filosofia, pela ciência, pela cultura em geral? Como apoderar-se de nosso corpo se este tornou-se território de muitos legisladores e conquistadores? Como desconstruir as imagens espúrias esculpidas em nós e fazer o retorno para nós mesmos? Como transvalorar tais imagens? Como humanizar, pela educação, um corpo tão padronizado e automatizado e renunciar sua origem e espécie? Como reconectar-me ao meu corpo se no ciberespaço é virtualizado, dissolvido, desligado, bastando acionar uma tecla, entrar no modo *off*, para me desconectar?

Ao mesmo tempo, como posso ser o que sou se na cultura digital eu posso ser muitos, uma pluralidade de muitos “eus” digitais? Como ser corpo se sou apenas uma imagem residual? Como sedimentar o corpo no incorpóreo do pluriuniverso ciberespacial? Como libertar meu corpo se se vive na era da exploração corporal? Como se sentir bem em meu corpo se se vive no regime da metafísica do corpo ideal? Podemos inferir ainda: “isto é meu corpo”, propriedade do eu? uma vez que pertencemos a um corpo simbólico e social? Se nos movemos no reino da linguagem, como reagir aos discursos normativos e repressivos no âmbito da corporalidade sexual?

Invertendo a fórmula de Píndaro, o que seria o homem, o corpo, afinal, nesse emaranhado de fatores, combinações e representações? Muitas foram as definições possíveis (nem sempre cabíveis). O homem como *orthologikó zóo* (vivente racional), como *zoon politikon* (vivente político), como *homo loquens* (ser de linguagem), como *homo faber* (homem do trabalho) e uma infinidade de conceituações antigas e contemporâneas. Todas essas afirmações se sustentam, são ainda legítimas? Todas elas assinalam o que somos nós? Quem afinal eu sou?

Quem sou eu além daquele que fui?  
Perdido entre florestas e sombras de ilusão  
Guiado por pequenos passos invisíveis de amor  
Jogado aos chutes pelo ódio do opressor  
Salvo pelas mãos delicadas de anjos  
Reerguido, mais forte, redimido,  
Anjos salvei  
Por justiça lutei  
E o amor novamente busquei

Quem sou além daquele que quero ser?  
Puro, sábio e de espírito em paz

Justo, mesmo que por um instante,  
 Forte, mesmo sem músculos,  
 E corajoso o suficiente para dizer “tenho medo”  
  
 Mas quem sou eu além daquele que aqui está?  
 Sou vários, menos este.  
 O que aqui estava, jamais está  
 E jamais estará  
 Sou eu o que fui e cada vez mais o que quero ser  
 Mudo, caio, ergo, sumo, apareço, bato, apanho, odeio, amo...  
 Mas no momento seguinte será diferente  
 Posso estar no caminho da perfeição  
 Cheio de imperfeições  
 Sou o que você vê...  
 Ou o que quero mostrar.  
 Mas se olhar por mais de um segundo,  
 Verá vários “eus”,  
 Eu o que fui, eu o que sou e eu o que serei. [Florabela Espanca]

*Tornar-te quem tu és!* Torna-te efetivamente teu corpo! Torna-te efetivamente ser humano! Torna-te efetivamente senhor e não servo. Esse apelo é convite anti-Socrático. Anti-Délfico. Anti-Protagórico. Não conhecer-se. Não ser medida de nada. Desmedir-se. Desconhecer-se. Extraviar-se. Num modo simplificado, é tácito detectar aquilo que se arruinou em nós; difícil reaver o que fora disjuntado. Agora, porém, eu vos ordeno: “perder a mim para vos encontrardes; e apenas *quando todos vós tiverdes me renegado*, é que terei de querer voltar a vós...” (NIETZSCHE, 2012, p. 20).

*Torna-te quem tu és!* clamor desconcertante, tonitruante, potencializante, que somente o indivíduo na primeira, segunda e todas as pessoas que perfazem sua “natureza”, “seu corpo”, “sua existência”, podem reivindicar. Ninguém pode dizer “eu no meu lugar”. Até mesmo porque este “eu” desidentificado, encapsulado, não habita nenhum receptáculo ou lugar. E muito menos ocupa a filosofia do corpo em Nietzsche. Logo, haveria muitos “eus”, muitos de “nós” a partir de nós mesmos.

Mas os espectadores e anunciadores do além-corpo comumente proferem: “Assim e assim *deveria* ser o homem!” (NIETZSCHE, 2006, p. 24). E, de fato, “houve moralistas consequentes, que queriam o ser humano de outra forma, isto é, virtuoso, queriam-no à sua imagem, isto é, santarrão: para isso *negaram* eles o mundo!” (NIETZSCHE, 2006, p. 24-25). Trata-se de enorme ingenuidade. Esquecem-se ou mesmo não compreendem, esses moralistas filosóficos e religiosos, que “a realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e

alternância de formas: e algum pobre e vadio moralista vem e diz: “Não! o ser humano deveria ser *outro!*...” (NIETZSCHE, 2006, p. 24). Ao contrário destes, “Nós, imoralistas, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento (...). Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*” (NIETZSCHE, 2006, p. 25). Há, decerto, uma impostura na fala, quando se fala, quando se pensa, quando se age em nome de alguém – “quem fala em nome dos outros é sempre um impostor” (CIORAN, 1989, 25).

No *Ecce Homo*, Nietzsche sinaliza o “regresso” ao aspecto “natural” e “orgânico”: ou seja, que o homem seja efetivamente um homem ou animal-humano. Além disso, que reconheça que o corpo é tudo aquilo que de mais íntimo e valioso ele tem. Embora reconheça o embate de impulsos, sugere o encontro das forças, no tocante ao exercício das expressões criativas do homem. Esse potencial criativo e emancipatório pode e deve ser engendrado pela educação, o que não significa que este seja o único caminho. Há outros como a estetização da vida pela arte em seus diversificados domínios.

Mais do que qualquer outro tempo, em que nossas potências estão exauridas, quase despotencializadas (*depotenziert/depotenzia*), reprimidas por tantos reagentes tóxicos – quer políticos, jurídicos, psicológicos, normativos, quer virais – as forças apolíneas e dionisíacas necessitam ser reconciliadas e reposicionadas. Nietzsche reflete a reunião dessas forças criativas no homem que a tradição da filosofia, da religião e da ciência moderna e contemporânea antagonizaram; deslegitimando a manifestação das forças intempestivas nos corpos desvalorados. Disso procede o caráter da errância nos momentos de travessia e de atravessamentos corpóreos. O pensar nômade pode resultar na transmutação de nossos saberes e fazeres, assim como nossos corpos, sempre interligados, necessitando constantemente repotencialização.

A educação (*Erziehung*) e, conseqüentemente, a formação (*Bildung*), devem servir de pontes (usando a imagética do Zarathustra) na corda bamba interposta entre nós e os abismos educativos que nos circundam. No âmbito da educação, especificamente, a reflexão não pode nulificar a experiência; na proporção em que a experiência não pode prescindir da inteligência. No entanto, não nos esqueçamos: o corpo é a *grande razão* em se tratando do quadro educativo pintado por Nietzsche. Sem corpo, não há sequer vida, sequer existirá articulação, memória, inteligência, educação.

O corpo é multiplicidade: a morada da linguagem, do conhecimento, dos afetos, da ludicidade, da sexualidade, da racionalidade, dos instintos, da vontade de potência, da pulsão de interpretação. Nós somos muitos em um e em um somos muitos. A educação deve abarcar todos esses elementos aporéticos na relação ensino-aprendizagem, sem o que não haverá potencial formativo que satisfaça as exigências plenas do homem. Deve prevalecer, ainda nesta abordagem, a simultaneidade educativo-formativa que mobilize ao mesmo tempo *razão-sensação-experiência* – tudo num bloco só. Como a pesquisa demonstrou, Nietzsche não fazia distinção e separatismo: hoje é tempo da sensação; amanhã o da razão, em seguida, o da experiência.

Só há um tempo realmente existente: o tempo da vivência presente que incorpora todas essas dimensões kairóticas (momentos oportunos de aprendizagem) e acontecimentos. O que Nietzsche nos ensina, à extensão deste trabalho, condizente à sua filosofia da realidade corpórea, e que nossas experiências educativas, sejam elas quais forem, tudo aquilo que obramos em sala de aula e fora dela, seja usando palavras, o intelecto, nossas expressões sensoriais, nossa capacidade manual, requer a mobilização de tudo o que está à nossa inteira disposição, que é nosso corpo, nossa mente, nosso coração, nossa afetividade, nossa memória, nossas características estéticas, desejos, sonhos, frustrações. Enfim, tudo o que nos perfaz e tudo aquilo que nos atravessa, tudo o que nos constitui, e, por isso mesmo, faz sempre de nós um ser integral e completo, que se dá, ininterruptamente, totalmente por inteiro.

Pensar a formação como elemento isolado, restrito ao ato cognitivo, é reproduzir e insistir em tal proposta educativa fragmentária. Os educando aprendem fora do arco cognitivo, ou seja, a aprendizagem vai além do aspecto intelectual. Portanto, só se pode pensar numa educação autônoma e formativa aquela que contempla o educando como ser inteiro. O que viria a ser um ser por inteiro?

No romance *Mágico de Oz* (1900) há um diálogo intrigante que realiza essa inquirição. Dorothy, personagem medular da obra, encontra pelo caminho três figuras diferentes: o espantalho, o homem de lata e o leão. Cada qual se sente impotente frente aos dilemas da vida. Revolvem problemas que aparentemente não podem ser superados: o espantalho, *pensa* que não tem cérebro; o homem de lata, *sofre* por não ter coração; o leão, se *ressente* pela ausência da coragem. Dorothy, nesse momento, se apresenta a eles e os convida a uma caminhada peripatética. E

mesmo não possuindo poderes taumatúrgicos e poções encantadas, com suas rumações existenciais e filosóficas, vai dissolvendo cada um dos dilemas ditos insuperáveis.

O que é necessário, afinal, para que o ser seja, efetivamente, um ser por inteiro? Para ser um ser por inteiro, interpelou Dorothy, é necessário *pensar*, é necessário *sentir*, é necessário *agir*. Pensar, sentir, agir – é o caminho sugerido por Dorothy a ser decidido em cada situação. Assim, nessa caminhada peripatética, cada qual vai percebendo que levavam consigo aquilo que julgavam não possuir jamais: inteligência, coração e coragem. Três valores que necessitavam ser afirmados no âmbito de suas jornadas existenciais e formativas. O mais intrigante ainda é que somente diante do mágico charlatão, é que os três personagens percebem a falta lacunar e buscam, fora de si mesmos, o que possuíam em abundancia dentro deles.

Pensar. Sentir. Agir. Todos esses gradientes dizem respeito ao ser que deseja ser um ser inteiro, sem fraturas, separações ou cisões. No reino da vida, tudo se dá por simbiose, por osmose, num processo de integração-repulsão-in-corporação. Trata-se, pois, de pensar a realidade educativa como univocidade do ser e como pluralismo e polifonia. Orquestrada por um coral de múltiplas e infinitas vozes. Uma harmonia-desarmônica, em que todos as partes se integram com a totalidade do movimento das ondas sonoras, instrumentos e acordes.

Eis o legado luminoso, claro e distintivo, ocupado pelo corpo na composição antibinária, antimetafísica, e antimoralista do universo filosófico de Nietzsche. E tais imagens têm repercussões diretas e indiretas no campo da educação (*Erziehung*), bem assim nos processos formativos, como bem o demostram os textos nietzschianos que aludimos, como também, relacionam-se às metáforas da metamorfose, no *Zarathustra*, abordadas no capítulo a seguir.



#### 4 TRANSMUTAÇÕES E RESSONÂNCIAS DO CORPO NA EDUCAÇÃO

*Vou dizer-vos as três metamorfoses do espírito: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente em criança.*

(Nietzsche, Assim falava Zaratustra)

*A vida é como crisálida. Quando penso que tudo acabou, chegou a hora de abrir asas. Quando penso que tudo se fixou, a vida borboleteou.*

(Tavernard, J.)

As teorias filosóficas que acabamos de expor, ao mesmo tempo metafísicas, filosóficas, teológicas, científicas, têm implicações diretas nas sociedades em que foram geridas. Convém observar, antes de tudo, que tais teorias e suas respectivas aporias possuem desdobramentos que ultrapassam os liames do tempo em que foram gestadas. Atravessando milênios, Chronos não consegue mitigar o rastro eruptivo de um conceito ou de uma teoria sobre as coletividades. Essa é a primeira advertência a se considerar.

A segunda, não menos oportuna, é fazer notar que toda teoria, em certo sentido, é portadora de determinada inteligibilidade. Ela pereniza certa mentalidade epocal operando, não raro, feito texto palimpsesto. Mesmo que se queira apagar seus vestígios internos, reescrevendo centenas de vezes sobre os textos originais, sob a lupa de um especialista, as marcas e rubricas antigas borbulham à superfície pluriformemente. Um texto é sempre pretexto de determinado contexto social, proclama o bordão. Nenhuma escritura é neutra, posto que suscita re-leituras, re-interpretações e in-finitas abordagens.

As teorias insurgem-se e se reinscrevem nas dobras do tempo, alojando-se na consciência coletiva de cada temporalidade. Acima de tudo, e sobretudo, naturalizam-se. Aquilo que fora tomado teoreticamente (in)corpora-se às vivências e práticas cotidianas. A teoria possui, em maior ou menor grau, finalismo que lhe é “inerente”, dado à recepção e teleologia de cada geração.

Por essa mesma linha, não se pode fazer alusão ao corpo sem levar em consideração as implicações das concepções teórico-corporais que de algum modo afetaram – e ainda afetam – o campo da educação, de modo abrangente, e da formação do sujeito do conhecimento, de maneira restrita e particular. Cada modelo

educativo ao recepcioná-las, fará “usos”, “desusos” e “reusos” dos conceitos de corpo de acordo com os interesses e destinações econômico-político-sociais que lhes parecerem peculiar.

Por outra linha de raciocínio, aquela trilhada por Nietzsche, não se deve supor exclusivamente que o sujeito é somente um mero repositório das ideias dominantes de uma época. E aí que reside o pacto nietzschiano na pacificação (não unificação) entre cultura e natureza. A virtude humana consiste exatamente em modificar a cultura; o homem pode efetivamente pensar sua própria existência e experiência e produzir a partir delas novas visões e manifestar novos comportamentos (SOBRINHO, 2012, p. 22).

Entre outras palavras, o homem possui poder criador e emancipatório. Não é só mantenedor da ordem vigente e reproduzidor de mentalidades; é capaz de suplantar períodos de incerteza e projetar transformações. Como a cultura não possui um tólos, deve-se atribuir a ela uma destinação e um sentido. Em parte, isso pode decorrer do campo da educação. Mas, de uma educação desatrelada de interesses privativos e estatais, se isto for plenamente plausível. Uma educação que efetivamente forme (*Bildung*) os indivíduos e não simplesmente os prepare tão-somente para o mundo tecno-profissional.

De tudo que se disse até agora podemos fazer aqui inferências e extrair algumas consequências diretas das proposições de corporalidade que emigraram para outros territórios da vida humana e se inseriram, principalmente, no campo da educação. Pensar as corporalidades no domínio educativo pressupõe avaliar em que medida as teorias sobre o corpo ensejam recrudescimento, emancipação ou adestramento seletivo dos corpos.

Neste último capítulo da pesquisa, portanto, far-se-á balanço das teorias corporais em dialogia com a “filosofia da educação” de Nietzsche, com vistas a aquilatar os impactos de suas teses no contexto educacional, muito embora essa diagnose já tenha sido feita, de forma incipiente, no segundo capítulo da tese. Feito isso, aventaremos possíveis reflexões ou problematizações contempladas ou intuídas por Nietzsche no *Zarathustra*, no Discurso denominado *Das três metamorfoses*.

Como o pensamento nietzschiano não abstrai, usaremos o termo espírito (*Geist*) hifenizado e como cópula da palavra corpo (*Leib*). Posto assim, no transcurso do texto a seguir designaremos as metamorfoses “espirituais” do *Zarathustra* como

transmutações do “corpo-espírito”, pois o ser humano, como destacado, foi perspectivado como indivisível, multiplicidade, vontade de potência, em embate e transformação contínua, tal como sugerem os textos nietzschianos até aqui explorados.

#### 4.1 Metáforas da metamorfose<sup>53</sup>

Na primeira parte do *Zaratustra* (Za/ZA I, Das três metamorfoses) Nietzsche apresenta as três mutações sofridas pelo homem ao longo do marco civilizatório. Neste poema discursivo, retrata a passagem evolutiva do espírito humano e como ele se gradua em camelo, como o camelo se transmuta no leão, e, finalmente, como o leão se converte numa criança. São as denominadas *metáforas da metamorfose*; em nossa analítica, metáforas de emancipação e autossuperação do sujeito em sua aventura existencial, moral e formativa<sup>54</sup>.

Essa tese de Nietzsche-Zaratustra encontra fundamento na superação valorativa do homem, no ultrapassamento dos valores morais tradicionais e das pseudo verdades científicas (positivistas) e religiosas, bem como acautelar-se dos instrumentos educacionais normativos e reguladores. Por esse liame interpretativo, os discursos metamórficos devem ser deduzidos como imagens, símbolos, perspectivas, possibilidades, que nos incitam compreender a dimensão formativa, errante e deambulante da existência.

Logo, não esperemos encontrar, nele, perspectivistas atomizadas, agendas reformistas educativas, antídotos epistêmicos ou métodos salvacionistas educacionais. Ao referir-se sobre a educação, sobretudo no que toca à educação do século XIX, o filósofo alemão posiciona-se não a seu favor, mas contrário a ela. Digamos, de forma preambular, que o filósofo é refratário ao sistema educativo alemão positivista, colocando-se na contramão da escola tradicional e de seus

<sup>53</sup> Contestando a cultura racionalista, cuja efígie designa fé e poder absoluto da razão, Nietzsche opta pela metáfora, pela poesia, pelo canto ditirâmico, pelo provérbio, pelo aforismo, pela máxima, pela paródia, pela alegoria, à extensão de seu *Zaratustra*.

<sup>54</sup> Obviamente, esta interpretação não se quer única, completa e definitiva. Mesmo porque inexiste um Nietzsche único ou um *Zaratustra* empedrado em um único sentido. Também não se defende uma leitura relativista, pois podem existir interpretações estapafúrdias e totalmente incompatíveis ao “corpus nietzschiano” que encadeia diversos temas e problemas em sua filosofia.

ditames nada formativos. Educação, por sinal, que almejava apenas e tão-somente o aperfeiçoamento econômico, tecnológico e profissional da Alemanha de Bismarck.

Por conseguinte, o filósofo, na clássica definição nietzschiana, é qualificado como uma “má consciência de seu tempo”. Por seu turno, o exercício filosófico consiste em entrar em perpétua disputa e contradição com as ideias dominantes e hegemônicas de sua época. Desde os tempos da juventude, o filósofo-professor Nietzsche, nos tempos de cátedra na Universidade da Basileia, no período entre 1869 a 1879, em diversas aulas expositivas e nas *Conferencias no Gymnasium* e no *Pädagogium*, tratou do temário da educação e congêneres de maneira estritamente crítica e contundente, como não poderia sê-lo diferente. Ele utiliza-se da educação (*Erziehung*) contra a própria educação em curso na Europa do século XIX.

Em princípio, delineia-se na veia professoral de Nietzsche, nesse primeiro período e no tardio, não somente aspectos formativos-educativos, mas, fundamentalmente, civilizatórios. É na cultura (*Kultur*) que se medeiam os processos educacionais que determinam certos modelos ético-normativos e tipos de cultura formativo-escolar. Pelo menos é assim que podemos subsumir algumas das dimensões analógicas que impregnam os discursos metamórficos de Zaratustra (*Za/ZA I, Das três metamorfoses*) aplicadas ao contexto formativo (*Bildung*).

O percurso ideológico-cultural do Ocidente, segundo a sabedoria legendária do velho Zaratustra, se pautou e desdobrou-se em três grandes períodos: um espírito que se transformou em camelo, um camelo que se modulou em leão, e um leão que se transmutou em criança. Em sua escala “evolutiva” (não no sentido de inferior a um superior, pois o homem como espécie não representa a mais elevada), o homem passaria por essas três gradações ou escalas valorativas, se pensarmos que a filosofia de Nietzsche se move e se situa, em cada momento, focalizando o campo da moral.

Como enunciado no *Zaratustra*, o *além-do-homem* (*Übermensch*) deve sobrepujar arquétipos antigos, mas isso só será possível com o anúncio de que deus morreu, feito na *Gaia ciência* e no *Zaratustra*. E de que os homens encontram-se à beira do precipício existencial, moral e epistemológico. Somente após as transmutações do espírito, no “ideário pedagógico” nietzschiano, e com a chegada do *Übermensch*, é que o homem pode afirmar incondicionalmente sua existência na terra, conforme a proposta de abertura do *Assim falava Zaratustra*.

#### 4.1.1 Como o corpo-espírito se transforma em camelo

Nietzsche esposa a ideia segundo a qual, no desenrolar do processo civilizatório, ao homem foi “dado” o poder de fazer ultrapassagens ou transfigurações, uma vez reconciliadas suas forças criativas, quais sejam, as forças apolíneas e dionisíacas.

Com efeito, no Primeiro Discurso do Zaratustra, (Za/ZA I, Das três metamorfoses), assim o profeta-poeta Zaratustra vai asseverar [[eKGWB/Za-I-Verwandlungen](#)]:

Três metamorfoses vos cito do espírito: como o espírito se torna um camelo, e o camelo se torna um leão, e, finalmente, como o leão se torna uma criança.

Ora, toda representação de corpo, do espírito, supõe um percurso entre natureza e cultura, entre ser e parecer, entre o tempo da formação e o da barbárie. O corpo sanciona sua integridade, não aceitando depressões, limites e interdições. O corpo-espírito em Nietzsche adquire novas modelagens pelos processos de fusões, transmutações e metamorfoses. Uma dessas, em nosso entendimento, passa pelo caminho da educação (*Erziehung*), da formação (*Bildung*) e da cultura (*Kultur*).

As metamorfoses do corpo-espírito são construções hipotéticas, “proposições educativas”, que abrangem cenários utópicos (e porque não distópicos?), na medida em que o martelo demolidor nietzschiano, como assegurado no *Crepúsculo*, se pretende desconstrutor de velhos alicerces e antigas formas de pensar a filosofia, a moral, os valores, possibilitando repensar a educação e suas cadências formativas.

Os estágios metamórficos, embora não retílineos, abrem caminhos para refletir a educação e a práxis educativa. Também essa transmutação do “espírito”, ou “estados espirituais” são figuras que se reportam à condição humana, aos valores pré-estabelecidos. De certa maneira, significam modos de existir, de pensar a realidade efetiva, formas de encarar e ressignificar a existência.

Como nos demais escritos, Nietzsche tornou o Zaratustra perito em operar materiais explosivos. O homem que pretendeu-se dinamite a vida toda agora tece críticas com respeito à formação humana à maneira poética novelesca da

*Bildungsroman*. Não nos esqueçamos, porém, “que a dinamite não serve só para destruir, mas para *abrir terreno para novas construções* (MORAES, 2013, p. 1, grifos do autor). Nietzsche não é só dinamitador, é arquiteto na erupção de novos valores. A partir dessa premissa, julgamos poder catalisá-las para pensar a educação e os embates formativos, que se dão sempre em tensão e confronto.

Esta regra vale, de modo semelhante, para a potente figura de seu martelo. Esse instrumento de uso manual e corriqueiro não serve unicamente para dismantelar objetos concretos. Nas mãos de um esteta, de um inventor, de um criador, de um artista é capaz de esculpir de um bloco de pedra uma raríssima imagem. Na *Gaia ciência*, § 58, o escultor-Nietzsche declara urgente diluir o mundo ilusório, pois “somente enquanto criadores podemos destruir” (NIETZSCHE, 2001, p. 96).

Se replicarmos esse mesmo raciocínio, educação, conforme a regência desses princípios, suporia “destruição”, “aniquilação”, “revisionismo”. Como *tékhné*, é forjada na sociedade e para a sociedade, sendo assim, trata-se de uma técnica, uma maestria, uma arte, jamais um programa meramente educacional ou sistema disciplinar a modelar os jovens.

O camelo, o leão e a criança, respectivamente, como asseverado acima, são figuras de linguagem que expressam instâncias culturais a interferir na moldura formativa/valorativa da pessoa humana. Nossa civilização, num quadro sintetizado, “passou primeiro pelo domínio do “tu deves”, quer dizer, pelo primado da moral e da religião; esta primeira etapa do espírito cede seu lugar ao domínio do “eu quero”, que designa o eclipse do mundo do dever e a liberação da vontade; enfim, o “eu quero” supera-se no “eu sou”, uma nova relação do indivíduo com sua existência (ABRÃO, 2004, p. 412).

Devemos, pois, nos fixar atentamente na grandeza dessas imagens, a das metamorfoses, antes de tecer mais adiante, algumas perspectivas e reflexões para pensar a educação e os processos formativos. Passemos, então, em revista a primeira imagética romanesca do *Zarathustra*. A passagem transformatória do “espírito” em “camelo”. Em nosso olhar, tocam em duas questões subjacentes: como é a educação de um homem em cujo espírito repousa a condição de camelo? E como ele se transforma em leão?

A educação, *sob a forma de camelo*, é gregária e destinada à formação do rebanho, ou seja, centrada num modelo educativo cujo propósito é fazer o homem

obediente, torná-lo cativo, escravo de alguém que o tutele; desprovido de si e de sua potência corpóreo-cognitiva. Educação, numa palavra, heteronômica. Tal tarefa educativa reside em converter o espírito humano em um dócil “animal do rebanho” (*Heerdenthier*). Trata-se, conquanto, de uma educação (*Erziehung*) docilizada, bancária, reprodutivista. Além disso, tal educação é castradora, podendo muito bem ser utilizada para fins de domesticação (*Zähmung*), se entendermos esse ato de educar como análogo ao de adestramento.

O adestrar, via educação, é quando esta se vale de meios pedagógicos cerceadores e condicionantes do corpo-espírito destinada a conter a fúria desse ser que se lobificou, desse “animal perigoso” por excelência que é o animal humano. Do passado ao período mais recente, o homem sempre foi identificado como uma besta-fera. Não à toa que Hobbes o qualificou como um lobo devorador do próprio homem - *homo homini lupus*.

Como toda espécie natural, o homem, detentor de paixões e instintos, é também animal. E como tal, pode representar ameaça a si mesmo e à sua própria espécie. Desse modo, a função de uma pedagógica repressora consistiria na operação sistemática e domadora de corpos. Corpos amestrados, sujeitos que, endogenamente, são contidos dado à sua bestialidade ameaçadora e destrutiva. Nesse mesmo sentido, o corpo é visto como mal, e, para tanto, tem de ser controlável pedagogicamente.

Para entendermos a lógica de tal processo de rebaixamento do espírito, e de seu encarceramento, no controle e submissão dos corpos, a ponto de ter se fixado sob a forma de camelo, é mister operarmos uma análise digressiva. O princípio do “mal” (e da “violência”)<sup>55</sup> parece inaugural e perpassaria toda nossa condição humana. Desde a manjedoura até os momentos finais a vida humana é entrecortada por atos e gestos grotescos. Na sala de parto, como exemplo, inicia-se um ritual de violências obstétricas, paramentada por um sofisticado corpo médico.

Ao nascer, cada bebê é “arrancado” do conforto intrauterino para o colo da mãe; em seguida, o corte umbilical final. Todas essas cenas são remissivas e manchadas de sangue. O último gesto violento ocorre somente no ato final. Conforme a ritualística, o infante recebe “leve palmada” da equipe neonatal. Tal

---

<sup>55</sup> Em *Ensaio acerca do homo violens*, Dadoun (1998) analisa a travessia do gênero humano desde sua gênese primordial e faz à seguinte conclusão. A violência, enquanto mal primordial, está na gênese de nossa condição.

procedimento, alegam os médicos, é para verificar se realmente o infante está bem. Aos prantos, a criança sinaliza que tudo está bem.

Outros atos análogos sangrentos a esse ocorrerão. Da sala de parto às salas de aula, a violência cavalgará por toda sociedade, desaguando nos espaços formais e não formais de educação. Na sala de aula as técnicas do “mal” e as práticas violentas também são inúmeras. Usa-se da “palmada” física ou simbólica, da violência verbal e não-verbal, e de diversos mecanismos de poder, para aferição e correção da aprendizagem.

O maquinário da violência contra o corpo são muitos na história da educação. Nesse cenário, entra em ação o componente teórico-pedagógico que reforçará ou dissipará tal relação de dominação. A educação em todos os tempos e lugares pode apontar cerceamento, recrudescimento, suspensão e retenção, embora aglutine potencial emancipatório.

Seu repertório linguístico, em princípio, estaria mais próximo da semântica penitenciária do que propriamente dos espaços escolares. Dito de outra forma: a escola adota e se apropria de uma linguagem quartelizada, normalizada, militarizada, permeada de contornos policiaescos que visam patrulhamento ostensivo e repressão dos que circulam em seus espaços. Não obstante, a racionalidade punitiva da escola e seus verbetes “suspender”, “reter”, “privar”, “reprovar”, “aprovar”, “expulsar”, tende a alijar o educando de seu potencial formativo.

Como instituição repressora, a escola se vale de uma *grade* curricular e não de uma *matriz* pedagógica. De fato, a escola possui várias grades. Em alemão, o termo “retenção” [*Zurückbehaltung*] equivale ao termo “prisão” [*Gefängnis*]. O repertório escolar, aqui e alhures, em nada se parece ao que deveria ser uma escola. Nas instituições disciplinares, Michel Foucault, em *Vigiar e punir*, ilustrou bem esse controle dos corpos pela figura do *Panóptico*. O controle do espaço em que se encontram os corpos é constantemente vigiado. Trata-se, na clássica definição de Jeremy Bentham, de um espaço geométrico, um recinto ideal, no qual os prisioneiros, por todos os ângulos e campos de visão, não escapam do olhar onisciente e punitivo dos vigilantes, sem o saber que estão sendo patrulhados desde o centro.

A escola por vezes opera de maneira similar. Ela deveria alterar sua relação espacial, primariamente, seu vocabulário, seu material pedagógico e linguístico. Mas



todo esse arcabouço exerce uma função específica na epistemologia do conhecimento: o patrulhamento ostensivo dos corpos. Para que a “alma” (a mente) aprenda, o corpo deverá submeter-se a certas lições e obedecer a determinadas normas. E uma dessas passa pela mediação espacial e da linguagem.

Outras fatores limitantes podem ser deduzidos da disrupção corpo-mente tal como assinalamos no segundo capítulo da tese. Em parte, tais referências disruptivas, na relação entre mente e corpo, podem ser extraídas da filosofia de Schopenhauer. Vale dizer, contudo, que ainda estamos submersos na análise nietzschiana do *espírito* transformado em *camelo*, o primeiro desses estágios em ascensão no Discurso das três metamorfoses.

O primeiro grande impacto teórico-pedagógico que se pode avaliar da relação entre teoria e vivência está intimamente relacionado à dimensão da dor suscitadas nas teses schopenhauerianas, as quais Nietzsche se afastou absolutamente. O modelo teórico de Schopenhauer se deve à compreensão de que o mundo contém elementos essenciais de maldade. A maldade está no útero da mundanidade, segundo sua avaliação. Em sua filosofia negativa, o Mal é imanente à condição natural. No mundo caótico, só há sofrimento, privação, horror e injustiça.

O mal “era produto da vontade cega da natureza” (SOBRINHO, 2012, p. 22). A solução para este problema leva Schopenhauer acionar dois gatilhos possíveis. Ou negar o viver pelo querer ou resignar-se asceticamente. O ascetismo não é só negação do querer, é aceitar o sofrer como parte objetivante do viver humano. Essa é a primeira derivação do consequencialismo antropológico de Schopenhauer para educação. Educação, nesse regime, vem marcada pela castração da volição e dos impulsos orgânico-corporais.

A segunda consequência alicerça-se na crença de que o sofrimento possui componente magisterial e educativo. Se o homem foi encerrado em sua cadeia trágica de existência, restando-lhe apenas nirvanizar a dor mediante a negação da vontade, o flagelo pode ser impingido ao corpo como instrumento normativo de correção e rendição do espírito.

Em conformidade a esse “modelo educativo”, o ato punitivo e o castigo corporal cumpririam a tarefa de educar o mal da incorrigível natureza humana. Exercem, na filosofia de Schopenhauer (e não somente nele), função pedagógica por excelência – o sofrimento, em última instância, teria componente fortemente “educativo”. Essa controvérsia suscitará algumas questões no seio escolar.

As representações e práticas de correções corporais, decorrentes desse arquétipo de corporalidade, não são ineditismo dos tempos escolares atuais. A historiografia do Brasil, em particular, demonstra como as normalizações disciplinares eram utilizadas como “métodos educacionais”. Nos anos de 1800, no Brasil imperial, e anterior a esse período, no colonialismo, o castigo tinha como meta penitenciar o mau comportamento dos educandos e erradicar suas dificuldades de aprendizagem.

Nesses períodos a normatividade punitiva verificava-se com frequência em diversos arranjos formais e não formais de aprendizagem. As práticas de representação e correções corporais por parte de agentes escolares, familiares, gestores e professores saltam aos olhos. Para educar a criança e o jovem, nesse modelo disciplinador, seria necessário manter a ordem e disciplina, à maneira como se dão nos quartéis. As práticas de castigos corporais “acabaram por denunciar uma sociedade impregnada de práticas violentas, sendo comuns não apenas no universo escolar, mas em todo o processo que envolvia relações humanas” (ARAGÃO; FREITAS, 2012, p. 18).

Os tempos de hoje são espelhamento dos tempos de nossos marcos coloniais. Na atual conjuntura brasileira, a violência institucional, por parte do Estado, de maneira ampliada, e a violência escolar, por parte de instituições escolares, de forma particularizada, são multifatoriais e requereriam outras análises que fugiriam ao propósito desta pesquisa.

Porém, não se pode esquivar da seguinte apreciação. A cultura educacional é violenta em virtude da herança cultural e educacional terem suas bases assentadas em teorias pedagógicas igualmente violentas. A *Ratio Studiorum*, a despeito dos “benefícios” que trouxe ao país, foi exemplo disso de que estamos tratando. Esse modelo programático perpetrou a exclusão, a desigualdade étnico-racial, a superioridade de uma cultura escolar hegemônica sobre outra.

O apartheid educacional antecede ao social, sendo um derivação do outro, ou se dão concomitantemente, se encaradas processualmente. Há vários registros e documentos que apontam para o silenciamento não só das almas dos indígenas e dos negros, mas para o esvaziamento e aniquilamento de seus corpos. A educação jesuítica levou em conta, como todo modelo educativo, a castração e a reprodutibilidade. O modelo pedagógico colonizador, num primeiro momento, e o do regime imperial, num segundo, impuseram um regime educativo austero.

Esse padrão modelar se intensificaria com a implementação do sistema escravocrata, que passou a aguilhoar os corpos, submetendo-os a maus tratos e ao extermínio. Vidas secas e sem alma que não se curvaram ante o rosário e o crucifixo. Qualquer ato de rebeldia corporal devia ser reprimido e sufocado.

As objeções que emergem desse fenômeno de modelagem lusitano são inúmeras. Os estudiosos dividem-se pró ou contra a pedagogia jesuítica. Após sua expulsão pelas reformas pombalinas, a Companhia de Jesus deixou, ao que tudo indica, um legado com marcas profundas que repercutem até hoje em nossos centros de educação, fazendo ressoar as seguintes perguntas.

A punição possuiria algum tipo de elemento efetivamente educativo? É possível falar numa pedagógica voltada à erradicação do erro? A natureza errática do sujeito só pode ser aperfeiçoada mediante técnicas de submissão e correção dos corpos? As práticas de memorização, repetição, correção e disciplinação dos corpos não teriam outras pretensões? Não seriam apenas instrumentos e mecanismos de poder do estado para vigiar, amansar e punir os corpos que tendem a subverter a norma?

Angulado por esse prisma, esse modelo educativo nada teria de formador, pois tratar-se-ia de uma educação ressentida e inclinada a perpetuar valores burgueses da superestrutura, tendenciosa a marginalizar o corpo e torná-lo servil aos interesses do maquinário capitalista e fornecer quadros para aparelhamento do Estado. Nesta etapa educativa, do *espírito* enquanto *camelo*, inexistiria formação cultural em sua integralidade, pelo menos à maneira da *Bildung*, da *Paideia* grega ou equivalente ao conceito de *omnilateralidade* latina.

Ao mesmo tempo – como não poderia ser diferente – inexistiria educação despojada de valores, de uma moral antimetafísica a indicar o caminho inaugural ao homem, sobretudo nessa primeira etapa condicionante da trajetória humana assinalada por Zaratustra. A condição nietzschiana de ultrapassamento mobilizará outras mudanças na esteira educativa mirando este ser informe: (o homem) – talhado de forma bruta e que se quer formar. Logo, o homem-camelo, malgrado sua condição “servil”, deve ser sobrepujado pela forma do homem-leão.

A imagem do camelo suscitada pelo filósofo-mestre dá a entender que se trata de um animal resistente, “que sobrevive bravamente na penúria desértica”. Provavelmente se trata, no campo da educação, do indivíduo que foi domesticado desde a infância por meio de uma educação castradora, severa e hermética. Por

outro viés analítico, essa transmutação do espírito pode muito bem desvelar ou indicar a potencialização<sup>56</sup> das forças em Nietzsche: “Se o camelo, animal de carga, busca ‘o mais pesado’ é exatamente para avaliar suas forças, para experimentar sua potência, o que na perspectiva nietzschiana só pode se dar no próprio efetuar-se das forças” (FERRAZ, 2012, p. 159). Assim, o camelo não busca o mais pesado a fim de expiar uma culpa, martírio ou penitência, mas para provar sua força, para exercê-la e afirmá-la (FERRAZ, 2012, p. 158).

Nenhuma das mutações se dão sem o auxílio da outra, pois, como tem-se sustentado, não há dissociação ou separatismo no pensamento nietzschiano, de sorte que o camelo suporta todo tipo de contingência desértica. Transporta intensamente cargas pesadas em longuíssimas travessias; enfrenta oscilação do sol causticante até à gelidez das baixas temperaturas; passa destemido pelas tempestades de areia e, com intrepidez, sai incólume da fúria do *siroco*.

Esse *pathos* “camelídeo” é peculiar à condição panorâmica e orgânica do ser-camelo: seu *topoi* natural é o *deserto*. Antes de tornar-se “senhor”, com a mutação do leão, o camelo não nega de todo sua origem. Estes animais não são antinômicos. Isto é, “não se opõem de um modo simplista, como pode parecer à primeira vista, por se tratar, por um lado, de um animal de carga que “renuncia” e é respeitoso”, e por outro, de um animal de rapina, que se aferra ao querer “ser senhor” (FERRAZ, 2013, p. 159).

Em nossa leitura, o que importa é fazer notar, nesta primeira metamorfose, que este animal está totalmente adaptado ao seu “habitat” primordial. Assim, como exigir uma travessia nunca antes realizada – não aquela que na qual o fez cruzar mansamente o deserto infinitas vezes – mas uma mudança de rota muito mais perigosa e arriscada, que o conduza ao uso de suas forças não para servir ao outro, mas para servir-se a si, vir-a-ser um outro? Transmudar-se, como será possível tal façanha, já que só reconhece a paisagem repleta de indivíduos mansos, domesticados? Como forjar a saída da condição de camelo para a de leão já que as mutações estão imbricadas?

<sup>56</sup> Refiro-me à instigante interpretação das metamorfoses apontada por Maria Cristina Ferreira Vaz, em *As metamorfoses da interpretação*, In: Azeredo e Silva, “Nietzsche e a interpretação”, Humanitas/CRV: Curitiba, 2012. Neste, a autora assinala não haver empedramento interpretativo ou univocidade, mormente conferida à essa passagem de Zaratustra.

#### 4.1.2 Como o corpo-espírito se transforma em leão

Como as imagens não são unívocas nem possuem estabilidade no Zaratustra, diante das limitações “naturais” e “impostas” ao homem-camelo, num dado momento de sua travessia, perceberá a emergência de transfigurar-se. A segunda imagem, ademais, introduzida por Zaratustra é a passagem do *homem-camelo* para a condição de *homem-leão*. De alguma forma, e acreditamos que seja pela via de uma formação (*Bildung*) emancipatória, o camelo assume outra aparência, uma outra composição. É a imagética proposta pela segunda metamorfose.

O leão, como se sabe, é animal feroz, forte, sobranceiro, e considerado rei das savanas e das florestas. O homem-leão, mesmo ultrapassando a linha fronteira da primeira fase do homem-camelo e desobstruindo alguns valores ético-tradicionais, perpetrados pela cultura, ainda não é criativo e suficientemente forte, pois é incapaz de criar nada de si mesmo, de forjar valores, uma nova cultura e identidade.

No entanto, algo deve ser elogiado neste novo homem plasmado em leão. O leão, como ditado por Zaratustra, atingiu um certo grau de liberdade. Mesmo não alcançando o pináculo da vontade livre, pois a liberdade, segundo apreende o filósofo, é sintomatologia da *décadence*, “uma prova a mais de degeneração dos instintos” (CG/CI, § 41), ele rompe com os grilhões impostos sobre os ombros do homem-camelo. Diferindo-se de Atlas, sente-se mais leve, depois de o peso do mundo sair-lhe das costas. Usa a potência de suas forças para efetuar-se e expandir-se. De posse de novo retrato, o homem-leão jubila e exhibe orgulhosamente seu porte glorioso. Acena triunfantemente sobre o umbral do novo mundo que se descortina diante dele.

Os sonhos terríveis da providência divina agora cedem a outra determinação mais consciente, fiável pela razão prática e pelos bons costumes civilizatórios. Com isso, o bando de homens-leão, em assembleia, ordenam novo tipo de governança, fundado em posturas e gestos eminentemente democráticas. A ela deram o nome de liberdade. Uma multidão de homens-leão agarraram-se a ela como estivessem devorando sua presa, tão saborosa e palatável essa carne se torna em sua nova gastronômica. Garras afiadas sofrem empoderamento. A ferocidade do homem-lobo

não condiz com a pacificidade das leis e acordos políticos devidamente deliberados. A guerra de todos contra todos diz respeito ao mundo dos selvagens, dos canibais. A antropofagia é posta de lado.

O homem-leão vibra com a derrocada da tirania na história e convoca às massas para celebrar a vitória. Liberdade! Igualdade! Fraternidade! Finalmente as regras de convivência e de pacifismo recobrem todos os leões dessa imensa floresta. E deste modo, as savanas organizam a liga das Nações. Guerras, violências, regimes escravocratas são resquícios de selvageria leoninas. Qualquer leão que infrinja as regras contratuais do novo reino dos leões será exilado, banido para fora do habitat do bom-mocismo selvagem. Acaso queiram deliciar-se com os restos de seus irmãos, que tenham o destino das hienas, que tripudiam e gargalham sobre as carcaças estilhaçadas dos mortos. O reino dos leões deseja celebrar a vida e não sibilar com a morte.

O homem-leão adentra definitivamente o móbile do século moderno. Leis. Máquinas. Fábricas. Carros e locomotivas a vapor. Constituições. Estados-Nação. Finalmente o homem-leão deixa soterrada aquela caverna obscura e inóspita que emparedava seus sonhos e as projeções de seus ideais inconscientes, naquela fria e lúgubre realidade cavernosa. Ainda bem que tudo não passou de uma quimera, um sonho, um devaneio do pensamento. Ainda bem que o homem-camelo foi abandonado e deixado para trás. Que se estabeleça então o reino do homem-leão, do homem forte e destemido.

O homem-leão é despertado para a consciência. Certamente agora soubera a distinção clássica entre sonho e realidade, entre determinismo e liberdade. A razão triunfa sobre a ignorância escolar no círculo dos mais jovens. Do alto dos prédios, o rei-leão ruga bravamente e, tal qual Zeus, sua imagem portentosa faz chover raios e trovões flamejantes para outros animais que o contemplam obstinadamente.

Em cada esquina, vilarejo e comércio, os homens-leão demarcam com urina e consagram, pouco a pouco, seus novos territórios, expansíveis a cada conquista celebrizada. A selva de pedra está agora devidamente territorializada. O rei-leão, forte, guerreiro, inexpugnável, glorioso, livre, é ovacionado.

*Leão! Leão! Leão!  
Rugindo como o trovão  
Deu um pulo, e era uma vez*

*Um cabrito montês.*

*Leão! Leão! Leão!  
És o rei da criação!*

*Tua goela é uma fornalha  
Teu salto, uma labareda  
Tua garra, uma navalha  
Cortando a presa na queda.  
Leão longe, leão perto  
Nas areias do deserto  
Leão alto, sobranceiro  
Junto ao despenhadeiro*

*Leão! Leão! Leão!  
És o rei da criação!  
Leão! Leão! Leão!  
Foi Deus quem te fez ou não  
[...] Vinicius de Moraes*

Em vez de matar um leão por dia, cuide cada qual do seu, escreveu Schürmann. No extrato metafórico das três metamorfoses, Nietzsche daria sentido totalmente contrário. Se não matarmos o leão, não será possível tornar-se criança. Isso porque até os fisicamente mais dotados, os fortes, os mais robustos, os mais arrojados social e educacionalmente - como os leões -, podem ser iludidos e manipulados por conteúdos educativos, promessas políticas burlescas, milagres religiosos e regras disciplinares.

Nietzsche aposta na transcendência da imanência em meio a essa travessia vertiginosa e agônica. Mas não se trata daquela transcendência cujo sentido era dado pelo mistério divino. Ele não admite a significação e objetivação do real como previamente dados. Antes, os interpreta como imposições humanas, inclusive a ideia iluminista de liberdade. Embora fundamental ao novo reinado dos leões, o homem-leão não tem clareza para discerni-la em sua inteireza.

Se o homem é livre, é responsável, por consequência, pela arquitetura de sua realidade, bem como a de seus concidadãos. Como é possível, porém, a premissa da liberdade se o homem crê ainda em fantasmas e determinações numinosas? Como é possível a vontade livre se tudo nos impede de seguir adiante? Como ser livre se regras, impostos, convenções e leis nos coíbem e nos impedem do exercício

da liberdade se, porventura, não seguirmos seus ditames? Na Primeira dissertação da *Genealogia da moral*, I, § 13, lemos:

Por um instinto de conservação, um instinto de afirmação de si, que santifica todo engano, essa espécie de homens têm necessidade de crer num 'sujeito' neutro, livre para escolher. O sujeito (ou, para falar de maneira mais popular, a *alma*) foi, talvez, até o momento o melhor artigo de fé que existiu na terra, pois ele permitiu à maior parte dos mortais, aos fracos e aos oprimidos de toda espécie, se enganar com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim com *mérito*. (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

O mundo seria efetivamente livre se não houvesse nenhuma sanção ou barreira. As fronteiras existem para lembrar que não somos plenamente livres. Acaso venham a ruir, talvez possamos imigrar para novas localidades e territórios. Ora, apesar de ter rompido os fardos culturais antigos, o homem-leão não se dá conta ainda que a tradição deve ser reinventada, pois ela também é metamórfica, sujeita a processos de renovação e transformação constantes.

De igual forma, o aluno e o professor "leoninos", conforme o registro metafórico, não conseguem nesse estágio compreender que a mudança ética e cultural, nos processos formativos, se dão gradualmente e em função dessa herança antiga que se quer ultrapassar.

Para desvencilhar-se desse e de outros fardos, o homem-leão, como ser "livre", não consegue livrar-se de tudo o que foi construído historicamente, sob pena de ruptura radical com os marcos fundacionais, estes que dão suporte e que possibilitam a insurgência do novo. Se se tira alguns pilares culturais e que dão fundamentação à educação e à vida, há de se colocar outras vigas nos espaços lacunares. Do contrário, a marcha niilista na educação ou em outro domínio seguirá irresolutamente, ao propor o nada em vez de o homem livre e criativo. Mas destruir é mais fácil que quaisquer projetos de reconstrução.

Destarte, torna-se insuficiente e precário apenas uma ideia de liberdade que compreenda a abertura e mobilidade dentro deste mundo aparente e determinado. Esse homem que age livremente, ou que pensar agir assim, Nietzsche o chamará de um animal não-fixado. Nietzsche mobiliza então a terceira metamorfose, a mais afirmativa, leve e emancipatória de todas, a qual podemos chamar de o ápice da formação do espírito humano. Eis porque o homem-leão deve fazer a passagem. Fluir para o estado de *Devir-criança*.



#### 4.1.3 Como o corpo-espírito se transforma em *Devir-criança*

Trata-se agora da mutação do bravo “homem-leão” para a dimensão cândida do “homem-criança”. Embora Zaratustra não se refira à criança do ponto de vista empírico, nem preceitue o regresso à infância idílica ou ao estado de natureza – a criança, sob diversas perspectivas, é concebida como ser mais aberto à mudança e à criação (*Schaffung*) e transvaloração de novos valores (*Umwertung aller Werte*). Ela é ainda “tábula rasa”, papel em branco a ser rascunhada, isenta de ressentimentos e livre de pré-conceitos. Ela não elabora juízos de valores a priori nem codifica mandamentos de salvação.

Nietzsche deixa clarividente, neste estágio, sua predileção pelo *Devir-criança*. Aqui se delinea um novo roteiro conceitual acentuado por Zaratustra: “Inocência é a criança e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (Za/ZA I, Das três metamorfoses). Que imagem bachelardiana adorável que Nietzsche-Zaratustra invoca – a infância, imagem preferida no vocabulário desconcertante de Zaratustra (Za/ZA II, Prólogo): “Zaratustra se transformou, Zaratustra tornou-se criança, Zaratustra é um acordado: o que você quer agora com o sono?” [[eKGWB/Za-I-Titelblatt](#)].

Infância: paraíso dos devaneios e das fantasias criadoras advindas do imaginário. Para criar qualquer coisa, o homem deve ser efetivamente livre: como uma educação genuína é possível quando não há liberdade da vontade? (NIETZSCHE, 2012, p. 263). Toda criação (*Schaffung*) de uma nova cultura nasce de espíritos livres (*freier Geist*). E não há ser mais livre, mais despojado, mais audacioso do que a criança. A criança fará sempre a afirmação de sua jornada existencialista: dirá “sim” à vida, ao corpo, à sua condição humana.

Zaratustra, nessa última etapa metamórfica, faz revivescer o *Devir-criança*. Efetivamente, a tradição educacional é que imprime na criança suas marcas, esmaecendo o olhar sorrateiro, brincalhão, alegre e criativo desse espírito curioso por natureza. Não sem razão que a tradição da filosofia associou o filósofo à figura contemplativa, livre, e curiosa da criança, resplandecida e colocada num estado catártico ante à contemplação das coisas.

Conforme a sentença de Zaratustra: é preciso pois ter a inocência transvalorada (*Umwertung*) da criança. Ela tem o poder de criar (*Erschaffen*) valores, de transmutá-los. Sai o peso da servidão do camelo e o exaurir de suas forças, a soberba beligerante do rei-leão, e entra em cena a malemolência da criança. Não que as duas imagens anteriores devam ser ignoradas. As duas primeiras metamorfoses são eminentemente simbólicas; a última, também, mas possui um quê de concreção e parentalidade. A reflexão salta da esfera do simbolismo e se agasalha na experiência cotidiana da infância.

Todos já fomos criança e ainda abrigamo-la: ela é parâmetro a partir do qual e para o qual temos de nos reorientar, como cogita a última metamorfose. A criança emerge no texto não como antítese, mas como “meta”, como processo de derivação e potencialização das forças, o grau “último” de sua efetuação. O *Devir-criança*, sob essa ótica, não é convite ao regresso da infância em sua dimensão física, factual, e, sim, experimental. A criança simplesmente, no Zaratustra, é associada a um estado de *devir*, de abertura e desprendimento, que não foi seduzida e capturada por crenças, leis ou deuses hipotéticos e imaginários.

Como *ser-devir*, a criança é criadora e destruidora ao mesmo tempo. Se a metafísica dualista e niilista consagrou a separação corpo e espírito, hierarquizando o inseparável; em Nietzsche, como vimos no penúltimo capítulo desta pesquisa, o homem é ser híbrido, que congrega diversificados aspectos de uma plurinatureza, reunindo o “anjo e a besta”, como salientou Pascal.

Nesse compasso, a criança é ser ambíguo, imperfeito, incompleto. Todavia, ela não despreza a si mesma, seu corpo plurifacetado, o ser que ela é. Ela aceita sua condição terrena de criança e adere ao jogo da vida, ao lúdico, à brincadeira do *vir-a-ser*: a vontade afirmativa, nela, toma o lugar da vontade da negação que caracteriza uma posição de mundo dualizante. Na realidade, a horizontalidade dessa última transmutação repousa na aceitação do ser o que se é, de um profundo dizer “sim” à existência, à mudança e à renovação, enquanto que o niilismo, seu contrário, diz frequentemente “não” ao corpo, à terra, propondo sortilégio e maledicência à sua condição (*Za/ZA II, Do espírito de gravidade*).

Zaratustra está à caça de homens elevados, superiores, cuja inspiração é o *Übermensch*, seres autônomos e afirmadores da vida: “Vede, sou anunciador do raio, uma gota pesada dessa nuvem. Mas o raio se chama além-do-homem” (*Za/ZA, Prólogo*). Debaxo das escamas da moral, esconde-se um intenso medo do corpo.

Em razão disso, os metafísicos voltaram-se contra o corpo e erigiram seus deuses: o “eu”, o “deus crucificado”, “a alma” imortal, da ordem do mais profundo, circunspecto, subjetivo, encapsulado (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo). O *Übermensch*, tal qual criança, admira o corpo (*Leib*), exalta sua potência ativa e emancipadora, e celebra a efetividade do mundo.

A criança alude, ainda, à capacidade de ser autônoma, de deixar-se guiar por seus instintos, suas próprias inclinações, gostos e preferências. O mundo da criança, de fato, se trata, na realidade, de outro mundo: não-dualista, não-sobrenatural, sem ordenanças criterizadas e marcos convencionais universais. A partir desse último transmutar-se no Zaratustra, do leão plasmado em criança, podemos inferir que a criança é um hieraclítico, eterno e inocente jogo de forças, como enfatizou Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*: “Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente intacta, possuem apenas o jogo do artista e da criança” (NIETZSCHE, 2008, p. 67).

Alçada ao patamar do artista, a criança tem o poder de inventar, de reinventar, de brincar com sua criação: “Zaratustra está transfigurado, Zaratustra fez-se criança” (Za/ZA, Prólogo, § 2). O *Devir-criança*, por isso mesmo, é pura criação. É pura desconstrução. É pura imaginação. Trata-se de criador de uma nova cultura, criador de novos valores, nem tampouco socrática e muito menos cristã. Seus valores são a-religiosos, amorais, a-filosóficos: suas elaborações estéticas enobrecem este mundo em vez de denegri-lo e apequená-lo.

Em termos epistemológicos, a criança, ao contemplar o mundo, este mesmo que será assim para sempre (mutante/imutável), ela o observa como algo *Inaudito*. Ela se aproxima das coisas como se fosse a primeira vez. Esse seu olhar com que olha para os objetos é o olhar sereno da descoberta, do re-des-cobrimto. Tatilmente percebe mil vezes o objeto (e aqui nos referimos à criança empírica), e este sempre será visto e tocado com o mesmo entusiasmo e admiração quando da primeira vez. Os adultos, ao contrário, se cansam de tanto olhar o mesmo e suas variações. Seu olhar já não mais brilha e não contempla as diferenças. O globo ocular não contém mais aquela tocha incandescente que aquecia e iluminava sua visão, aquela brandura que acariciava, de início, sua pele.

Em termos axiológicos, a criança ainda não tem noção de bem e mal, de certo e errado, de paraíso e inferno. Para Nietzsche, a criança pode criar valores para a

vida. Em germe, são intuitivas e infinitamente criativas. É a imagem de Zaratustra, que venceu o espírito de gravidade (*Geist der Schwere*), o fardo da existência sob a forma do homem-camelo, e ultrapassou a suposta “liberdade” adquirida pelo homem-leão. A liberdade que ora Nietzsche emprega ao usar da figura hipotética da criança é a liberdade de espírito e do espírito de liberdade, próprio de um coração imaculado, puro.

Eis o motivo do brado de Zaratustra: “Amo o que tem espírito livre (*freier Geist*) e livre o coração”. Ora, a imagem do Devir-criança é a imagem de um coração desobstruído, que aglutina as propostas desse coração cândido e maleável. Pois este modelo de liberdade não se trata mais da liberdade intelectual e pura do pensamento racionalista, irradiada desde Platão, Descartes e Kant. Também não se trata de uma liberdade que libertaria o espírito do corpo, ou mesmo o que libertaria o pensamento da influência dos instintos.

Esta liberdade provém do corpo, a grande razão sensorial, como exarado na quarto discurso de Zaratustra (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo). E quem melhor poderia se contentar e sentir-se plenamente confortável em seu corpo senão o corpo de uma criança? Ela não julga segundo nossas medidas. Não faz metrificações incabíveis. Suas ações e posturas não baseiam-se em escalas morais ou padrões estéticos. Ela desfruta completamente das sensações corporais. E as percepções são a melhor forma de ela se sentir viva. O vento, o calor, o frio, o suor, o arrepio, os sons, as lágrimas, o medo, o alívio.

E esse repertório sensório que Zaratustra toma de empréstimo da criança em cujo modelo nosso espírito deveria se tornar, purificado e demasiadamente humano e desimpedido. Ora, é exatamente isto que foi obstruído na engenharia das modificações corporais: o conceito de alma (*Seele*) ou espírito (*Geist*) tornou delgado o homem por inteiro, retesando sua multiplicidade corporal. Todos os instintos que não se efetivam plenamente, como dirá Nietzsche no § 16 em *Para a genealogia da moral*, “que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é isto que denomino a interiorização do homem (...) aquilo que mais tarde se denomina sua alma” (NIETZSCHE, 1974, p. 318). A moral condiciona o corpo a desviar-se de seu constructo animal, fazendo esquecer a descrição imanente inscritas em seus corpos pela natureza. A segunda natureza, ou seja, a cultura, tende a eliminar (ou represar) a substancialidade da primeira, resultando no embate entre forças culturais e instintuais, que caracterizam intrinsecamente o indivíduo.

Disso borbulhou a origem, conforme o filósofo, da “má consciência” entre os indivíduos – os instintos quando não descarregam suas pulsões retornam de forma avassaladora contra o próprio homem – “O homem que, por falta de inimigos e resistências externas, encerrado à força em uma opressiva estreiteza e regularidade dos costumes, dilacerava, perseguia, roía, espreitava, maltratava impacientemente a si mesmo” (NIETZSCHE, 1974, p. 318). O corpo pulsional tornou-se um grande impeditivo para a consecução da repressão moral religiosa.

Pelo assalto e destruição dos instintos, Zaratustra, mestre das sensações e afirmador da vida, se inclinará, num emocionante jogo de dados, ao balanço da “grande criança” de Heráclito. A vida é feita de sensações e afetações. Só se pode sentir a partir de vivências (*Erlebnis*) e experimentações (*Versuch*) no decurso da existência. Enquanto a vida exalta os excessos, a morte decreta o fim das sensações. Só os mortos não sentem exatamente nada. A metáfora do *devir*-criança pode indicar o além-do-homem, o *Übermensch*, a potência do devir, que instaura no *Zaratustra* e na *Gaia ciência* uma nova metafísica de vida, que se opõe àquela de inspiração niilista e que aparta o corpo da alma.

O conceito de alma (*Seele*) é algo sem sentido e que deveria ficar para trás. Como afirmado no capítulo primeiro de *Humano, demasiado humano* (MAI/HHI, Das coisas primeiras e últimas, § 80), a explicação pneumática da natureza, operada na história das ideias filosóficas, fez esvaziar a própria natureza. Daí, a advertência de Zaratustra: “O homem é corda estendida entre o animal e o além-do-homem. Perigosa a travessia, perigoso o percurso, perigoso olhar para trás” (NIETZSCHE, 2004, p. 27).

Com a introdução da “má consciência” nas configurações morais, a anarquia dos sentidos perdeu terreno para esse animal humano abatido, ferido, enredado contra as barras de sua própria jaula cultural. Amansado, esse animal perigoso desde sua “infância-inocência” passou privações e foi devorado pelo saudosismo do deserto, experimento “que de si mesmo tinha de fazer uma aventura, uma câmara de suplício, uma insegura e perigosa selva, esse parvo, esse nostálgico e desesperado prisioneiro, foi o inventor da “má consciência” (NIETZSCHE, 1974, p. 318-319). De quem fugiria constantemente os homens, afinal? De si mesmos! De sua condição *in natura*. Quais seus maiores algozes? A moral, a religião, as projeções futuras, o Ideal! Ou seja: seus artefatos intangíveis e apanágios culturais.

São as certezas, os absolutos universais, os ídolos, os conceitos, os reais carcereiros que enjaulam a potência livre e criadora do animal humano.

Submersos em uma cultura narcísica e dualista, “Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivissecação da consciência e auto-sevícia de milênios” (NIETZSCHE, 1974, p. 319). Dissecado em partes, aí reside todo ímpeto e perversão de nosso gosto (entenda-se: “mau” gosto): “O *homem* considerou por demasiado tempo suas *propensões naturais* com “maus olhos”, de tal modo que, nele, elas se irmanaram finalmente com a ‘má consciência’” (NIETZSCHE, 1974, p. 319). Nietzsche, na linha do *Devir-criança*, *Devir-criação*, propõe ensaio contrário ao fenômeno das propensões *desnaturadas*. Segundo a visão do filósofo, é preciso, pois, reconciliar-se com suas forças *desnaturalizadas*: “não se pode “*dénaturer la nature*” (*Fragmentos póstumos* de outono de 1885 a janeiro de 1889, Anti-Darwin, 4 [133]).

Para atingir este alvo, duas condições estariam imbricadas. Antes de tudo, o alvorecer de uma *outra* espécie de “espíritos” (NIETZSCHE, 1974), espíritos livres (*freier Geist*) e emancipados, como o corpo-espírito modelar e transgressor dos infantes, cujos corpos sejam autênticos, os quais se jogam na aventura da existência e que não temam correr perigos e enfrentar dores. Seria necessário, portanto, na avaliação nietzschiana, uma “grande saúde” (*grosse Gesundheit*), que favoreça o surgimento do “espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à-parte e de todo além, a solidão” (NIETZSCHE, 1974, p. 320).

Esta “solidão” da qual trata não se trata da negação da efetividade. A solidão é compreendida como um *mergulhar*, um *aprofundar-se* na efetividade, para um dia, quando o homem solitário vier à superfície, trazer luz, ser a causa mesma da *redenção* da efetividade, como fez Zaratustra ao escalar o pico da montanha. O homem do futuro haverá, de acordo com tal perspectiva, de redimir a efetividade<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Em seus textos, Nietzsche se utiliza com frequência do termo “efetividade” (*Wirksamkeit*) em vez de “realidade” (*Realität*). A efetividade é o que é, o que existe, o existente, sem nossa anuência e intervenção; a realidade, mormente, fruto de uma convenção, de uma vontade, de uma invenção conceitual, isto é, uma representação. A realidade, por vezes, não passa de engodo, uma fabulação linguística, um constructo espiritual, como nos relatos míticos e crenças psicoteológicas. Em certo sentido, tais crenças abordam e tocam no tema do real, mas de uma realidade que se quer imaginária, lendária, inatingível, desprovida da mais completa efetividade. Esse postulado é bem nítido no primeiro capítulo, § 9, de *Humano, demasiado humano*: “pois do mundo metafísico nada poderia se afirmar além do seu ser-outro, uma para nós inacessível, incompreensível ser-outro (...). Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para os navegantes em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (NIETZSCHE, 2000, p. 20).

Precisamente após milênios de fuga e alienação da “realidade”, dessa impostura e seriedade excessiva dos negadores do real, se deve fazer a transposição conceitual e desfazer-se desses ludibriantes e sinuosos percursos. O plano da efetividade, mil vezes malogrado, como o corpo, em Nietzsche terá outro balizamento. De modo afirmativo (*Bejahung*), é preciso “redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela”. É esse homem do futuro “que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo *que teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade do nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão” (NIETZSCHE, 1974, p. 320).

Em nosso olhar avaliativo, é esse transmutar-se, próprio da condição camaleônica do *Devir-criança*, deste ser cri-ação, que tudo absorve e que tudo repele e confronta, “que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia*”<sup>58</sup> (NIETZSCHE, 1974, p. 320).

A imagética da criança, poeticamente aludida por Zaratustra, atenta para o fato de que ela não precisa esvaziar-se de nada, desvencilhar-se de Deus, de crenças metafísicas, de ídolos ou fórmulas conceituais esvoaçantes. Ela o é espírito leve e livre sem a carga pesada e domesticadora da tradição do camelo. Eis porque seu “espírito livre” (*freier Geist*) não tem do que se libertar porque não há algo que a aprisione. É a cultura, os hábitos, a tradição moralizadora, sub-repticiamente, que vai amansando (educando), adornando e incutindo deveres, tornando séria e pesada esse ser livre e “indomesticável” por “natureza”. Como os fenômenos morais e educativos são “enigmas”, se um ser humano é habituado desde a infância é muito provável que nunca chegue a desabituar (NIETZSCHE, 2002, p. 119).

De maneira semelhante, “ao contrário do espírito aprisionado à tradição e às crenças, um espírito se torna livre justamente ao liberar-se do que é tradicional” (CORBANEZI, 2016, p. 203). Os espíritos mais elevados, ou melhor, “os “grandes espíritos”, como afirmou Nietzsche, “são céticos”. “Zaratustra é um cético. A força, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito *prova-se pela sképsis*” (AC/AC, § 54). O ceticismo se impõem demasiadamente alto perante às convicções morais ou religiosas. A criança também é, originalmente, descrente. Ao chegar a esse

<sup>58</sup> Para além da *genealogia da moral*, neste aspecto, se complementa às aspirações do *Assim falava Zaratustra*, ao tematizar a transvaloração dos valores (*Umwertung aller Werte*). Só se pode transvalorar, efetivamente, quem não se fossiliza culturalmente, aquele cujo existir se vê embebecido de metamorfoses; cuja vivência não se absolutizou nem empedrou valorações.

mundo, vem desvestida de todo conhecimento ou crença. Então! “Cuidado com as mãos infantis. As crianças não conseguem viver sem nada quebrar...” (NIETZSCHE, 2002, p. 223). Por esse aforismo se pode compreender a dotação de “singeleza” e “fortaleza” subjacente ao ser-infância. Para desvendar os mistérios da realidade precisam destruir, reconstruir, remodelar. Suas mãos criadoras-destruidoras desconhecem a arte de dissimular. Crianças implodem e desmontam tudo que veem pela frente. Não é Nietzsche, conquanto, o homem-dinamite. São as crianças. O filósofo simplesmente mimetiza em seus textos a potência explosível oriunda da inventiva infantil.

A liberdade, premissa fundante de toda criação, prescinde da convicção, da convicção como *causa*, da convicção como *meio*, da convicção como *fim*: “o homem da crença, o “crente” de toda espécie, é necessariamente um homem dependente – um homem que não é capaz de propor fins a partir de si. Toda espécie de crença é em si mesma uma expressão de privação de si, de estranhamento de si” (NIETZSCHE, 1974, p. 366). Dessa fórmula nasce o abnegado, o contrito: de ardor flamejante, de delírio contagiante, de carência de si e de pego demasiado a uma ideia, aquela capaz de nirvanizar as dores do mundo.

O que Nietzsche faz ver que é, infinitamente, mais simples criar, construir ou mesmo destruir quando não se tem apego a nenhuma crença ou ideal. Essa proposição repousa fundamentalmente na imagética do Devir-criança. Criança alguma possui dogmas ou convicções. O que são convicções? Convicções são prisões. Para Nietzsche, “um espírito que quer algo grande, que quer também os meios para isso, é necessariamente cético” (NIETZSCHE, 1974, p. 365). Aos detentores de convicções se dirige o aforismo 483 de *Humano, demasiado humano*: “Convicções são inimigas mais perigosas da verdade que as mentiras” (NIETZSCHE, 2000, p. 265). Os convictos, ao invés de serem amigos, como geralmente se atribui, são grandes inimigos da verdade.

Sim! Todo espírito messiânico, toda grande doutrina de salvação, todo exército de convertidos, exala vício por todo lado, uma servidão voluntária incontida, um espírito de escravidão não confessável. Essa patologia da crença faz do convicto um animal ameaçador e fanático por natureza. Nisto consiste a genealogia do fanatismo – doar fôlego de vida às ideias-crença. Porque “em si mesma, toda ideia é neutra ou deveria sê-lo; mas o homem a anima, projeta nela suas chamas e suas demências. Impura, transformada em crença, insere-se no tempo, toma a forma de



acontecimento: a passagem da lógica à epilepsia está consumada” (CIORAN, 1996, p. 11).

De tal operação resultam as guerras, os conflitos, as farsas sangrentas: “Só se mata em nome de um deus ou de seus sucedâneos: os excessos suscitados pela deusa Razão, pela ideia de nação, de classe ou de raça são parentes dos da Inquisição ou da Reforma” (CIORAN, 1996, p. 11). De fato, os verdadeiros criminosos são os que estabelecem uma ortodoxia no plano religioso ou político (CIORAN, 1996, p. 12).

O condicionamento patológico de sua ótica faz do convicto um fanático tresloucado (NIETZSCHE, 1974, p. 366). O espírito do crente adora a ficção, a mitologia, a ideologização: “Sua capacidade de adorar é responsável por todos seus crimes: o que ama indevidamente um deus obriga os outros a amá-lo (...) As épocas de fervor se distinguem pelas façanhas sanguinárias” (CIORAN, 1996, p. 11). Por isso, até mesmo “o diabo empalidece comparado a quem *dispõe* de uma verdade, de *sua* verdade (...) Não existem seres mais perigosos do que os sofreram por uma crença” (CIORAN, 1996, p. 11).

A esse traço nocivo e armamentista, dos espíritos imbuídos de crenças-ídolos, difere-se potencialmente o espírito livre (*freier Geist*) e criativo nietzschiano. A criança de Zaratustra é portadora de exponencial salvo conduto. Está imunizada de todo tipo de leviandade da linguagem e da crença. “Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon – o tipo oposto ao espírito forte, tornado *livre* (...) os fanáticos são pitorescos, a humanidade prefere ver gestos do que ouvir *razões...*” (NIETZSCHE, 1974, p. 366).

Em matéria de crença o princípio de toda grande arquitetura se fixa justamente no nivelamento, rebaixamento, fundamento, numa palavra, *destruição*. Assim surgiu S. Paulo, destruidor da cultura helênica, desagregador dos instintos, cujo ímpeto redentorista se voltou contra à carne e contra à animalização dos excessos de Dionísio. Esta é, na realidade, a espinha dorsal sobre a qual se revestiu a ortodoxia cristã paulinista: a caminho de Damasco, ebuliu em seu espírito atormentado a máscara da conversão, do martírio e do espírito vingativo.

Ao recuperar os olhos (não a “visão”), Saulo de Tarso achou-se imbuído de grande missão: a despaganização e restauração do mundo antigo. Peregrino do mediterrâneo, alterou definitivamente a rotação da vida graças à cirúrgica da falsificação. Esse célebre “moedeiro falso”, como Nietzsche o denomina, esse

legítimo falsificador de moedas (*Falschmünzerei*) e devoto contumaz do farisaísmo de Gamaliel, percebeu o quão talentoso era na arte de dissuadir e seduzir as massas. Sua consciência ressentida “tinha *necessidade* da crença na imortalidade para desvalorar “o mundo”, que o conceito “inferno” ainda se tornaria senhor sobre Roma”. Esse projeto assoberbado paulinista teve êxito e mostrou-se sagaz.

Com a ideia do “além”, outra coisa não fez este apóstolo de rapina a não ser “liquidar”, “arruinar”, “matar a vida” (*Nihilist und Christ*) em efetividade. Para dar sentido superior ao plano Verdadeiro, o “não-verdadeiro” tinha de ser executado: “Pode-se estabelecer entre *cristão e anarquista* uma perfeita equação: sua finalidade, seu instinto, visa somente à destruição (...) Aqueles santos anarquistas se fizeram uma “devoção”, de destruir “o mundo, isto é, o *imperium Romanum*” (NIETZSCHE, 1974, p. 366-367).

Pela focagem de Zaratustra, o testamento filosófico nietzschiano nos apresenta o quão fundamental e valioso, somado aquele atributo do espírito livre da criança, possuir resistência como a anatômica do camelo; ter fisiologia saudável e combativa como a fúria imperiosa do leão; e livre e criativo o suficiente, ultrapassando o limite fronteiro da crença, como os infantes, para fazer frente ao mal estar cultural que se alastra debilitando os instintos e comprometendo o corpo inteiro:

Todas aquelas aspirações ao além, contrário aos sentidos, contrário ao instinto, contrário à natureza, contrário ao animal, em suma, todos os ideais até agora, que são, todos eles, ideais hostis à vida, caluniadores do mundo, como a má consciência (NIETZSCHE, 1974, p. 320).

Por negar os instintos, eis que surge seção especial na filosofia nietzschiana dedicada à efetividade corporal e aos impulsos: “noutros tempos a alma olhava o corpo com desprezo, e então nada havia superior a esse desdém; queria a alma um corpo fraco, horrível, consumido de fome! Julgava deste modo libertar-se dele e da terra” (NIETZSCHE, 2004, p. 25-26). Assim procedeu o platonismo, o paulinismo, o agostinianismo. Nietzsche-Zaratustra modula então uma elegia à corporalidade, à exaltação da instintualidade, dos impulsos, do fluir das forças somáticas.

O corpo (*Leib*) é, nele, a *Grande razão*; a alma (*Seele*), pequeno instrumento do corpo, na realidade, na história filosófica oficial, verdadeiro atentado contra a dimensão corporal (Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo). Se o *corpo-devir* é a

grande razão, o aparelho cerebral, a “cabeça não passa de vísceras para seu coração”. Essa modificação conceitual de Zaratustra é urdida também no parágrafo 3 de *A Gaia ciência* [FW/GC, § 3]: invariavelmente “o coração lhe toma o lugar da razão”. Quando isso acontece, quem fala são as entranhas, as paixões (NIETZSCHE, 2001, p. 56). Nietzsche faz ilustração reversa citando o caso de Fontenelle. Perguntaram-lhe, certa vez, impondo as mãos em seu coração: “o que você tem aqui, meu caro, também é cérebro” (NIETZSCHE, 2001, p. 56).

Nesse ponto, Nietzsche e Pascal comungam de uma mesma parecença filosófica: o coração conhece razões/desrazões que a própria razão desconhece. Não seria viver num estado de embriaguez e loucura acaso a sociedade adultocêntrica fosse aprendiz das metamorfoses inscritas pelos corpos dos *Devires-criança*? Qual cultura estaria predisposta a ouvi-la? Quem, afinal, aprenderia com a pedagógica infantil? Que editora estaria aberta a publicar sua sabedoria experimental (*Versuch*) e sensitiva? A quem, efetivamente, seu ensinamento se prestaria? Que tipo de crença nasceria de um espírito totalmente desprovido de crença?

Nesse interregno reflexivo, vale referendar uma vez mais. Em que pese o domínio formativo, ou a educação emancipa o corpo-espírito, tira nossas vendas cognoscentes e proporciona o voo livre e criativo, ou domesticará posturas, consciências e sensações. A educação pode operar uma terceira via ao que tudo indica. Compele a ela promover, quiçá, discussão de um saber que ainda não se sabe. Erigir um saber de um não-saber.

Aqui, particularmente, somos transportados ao mundo de Ernesto, um conto de Peter Handke, tão belamente narrado por Larossa (2019) para clarificar o poder influente da formação (*Bildung*) ou dos romances de formação (*Bildungsroman*) como propunha o neo-humanismo do séc. XIX, ambientado num contexto solidamente educativo. Nietzsche, ao tempo do colégio e universidade, entre 1858 e 1868, escreve anotações e esboços autobiográficos, quase sempre resultaram em um romance de formação (*Bildungsroman*) (SAFRANSKI, 2017, p. 19).

O *Zaratustra* pode ser entendido também dessa forma, ainda que se trate de um romance crepuscular, do Nietzsche da maturidade, em que suas ideias estão todas desenvolvidas e emancipadas filosoficamente. Nesse universo da *Bildungsroman*, a atenção do leitor, do aprendiz, se volta, quase sempre, para o reino das letras, das humanidades, das artes, da literatura, que constituem o núcleo

do ensino das narrativas de formação. A *Bildungsroman* do Zaratustra faz eclodir essa terceira e última metamorfose.

O devir-criança do Zaratustra é “o espírito de criança” ou “o espírito que se torna criança”. Daí a referência sugestiva da ideia de formação em Handke ao aludir-se, implícita e explicitamente, ao Zaratustra - *Do espírito de criança à criança de espírito* (LAROSSA, 2019, p. 57). Esse epíteto de Peter Handke nos permite captar um duplo movimento na arte de interpretar e ser interpretado. Trata-se de abandonar pois a ingenuidade infantil, “abrir mão do espírito de criança”, de nossa inocência pueril, e permitir que “nosso espírito se torne efetivamente uma criança”. Pois, não é a criança, literalmente, alguém que não fala, que é carente de palavra? Não é a criança um sem-pessoa, literalmente um sem-máscara, um não cultivado, e um mini selvagem? (LAROSSA, 2019, p. 58).

O lugar da formação tem a ver com nossas indeterminações, com nossas carências, com as reticências e linhas abertas que possibilitam que se escreva algo a mais nesse “espírito livre” (*freier Geist*) e aberto, que é a escritura de nossa vida. Para isso, devemos fechar os olhos feito criança e brincar de esconde-esconde. Fingir por alguns minutos que não pertencemos ao mundo esclarecido da razão. Às vezes, devemos nos perder nas trevas de nossa ignorância, no pântano de nossa desrazão; noutras situações, necessitamos de alguém que saia em nosso socorro com sua lanterna e seja nosso guia.

E como Diógenes, o cão, devemos dizer aos imperadores, como Alexandre, que nunca poderão nos privar de algo que nunca nos restituirão. Não me retires o que não me podes dar! sentencia Diógenes a Alexandre, o Grande, ao projetar sua sombra sobre o filósofo cínico. A experiência do mundo num olhar da infância faz tudo perder e tudo calar: vai do amorfo, desordenado, caótico, ao mundo das formas e regras bem definidas pela cultura e suas normas ancestrais. É sempre do caos donde se origina o cosmos: “é preciso ter caos dentro de si para poder gerar uma estrela piscante”. Eu vos digo: ainda tendes caos dentro de vós” [Za/ZA, Prólogo, § 5].

Na experiência formativa/conflitiva de Ernesto se dá mais ou menos desse modo. Em suma, tudo o que Ernesto aprendeu ele aprendeu – pasmem! – fora da escola. Na escola compreendera que mesmo não sabendo aquilo que diziam que ele não sabia, ele já o sabia de antemão pela suas vivências (*Erlebnis*).

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, deve-se entender que nem tudo o que se deseja abranger se compreenderá total e formalmente. Em traços educativos-pedagógicos, o “não-saber”, o “não-compreender” faz parte dos processos de construção da aprendizagem. Toda aventura do conhecimento parte sempre do desconhecimento, da ignorância do entendimento. Todo saber implica em um não-saber, em princípio. Esta primado, aliás, não foi impresso pela pedagogia socrática, acerca da qual só sabemos que nada sabemos, e que o conhecimento (*episteme*) é gradual, oscilando entre o desconhecido (*doxa*) ao que se tem domínio e clareza?

Na esteira do processo exploratório da ciência, tal premissa não significa que haveremos de saber tudo: “Vê! Estou saturado de minha sabedoria, como a abelha que acumulou demasiado mel, anseio por mãos que se estendam” (Za/ZA, Prólogo). Esse jarro transbordante, “esta taça quer se esvaziar de novo e Zaratustra quer voltar a ser humano” (Za/ZA, Prólogo).

É esse o apelo do *Devir-criança* e marca o ponto central de seu projeto de rehumanização. O homem deve voltar a ser humano. E entender que a razão o priva disso e que, por vezes, ele não precisa entender praticamente nada. Não somente não entenderemos tudo aquilo que queremos abranger. O projeto racionalista-iluminista, em Nietzsche, terá seu poder interdito. Não dá para saber tudo o que queremos apreender justo porque não somos oniscientes (que congrega todo saber), nem podemos realizar todo fazer porque não se é onipotente (que congrega todo poder).

Nossos poderes e saberes são finitos, provisórios, contingenciais, em virtude da limitação de nosso corpo-intelecto. Ao fazer esse exame da insuficiência do razão, Nietzsche-Zaratustra condena os empiristas, por um lado, e os racionalistas, por outro. O conhecimento humano é síntese de impressões de conteúdos particulares e da estrutura universal da razão, preconizava Kant. O filósofo de Königsberg propõe a síntese, embora se perca no emaranhado de sua filosofia transcendental. Nietzsche é concorde quanto ao uso desmedido da vontade, e o uso comedido da razão, gerando a tal da desproporção cognitiva. Temos uma vontade infinita de conhecer que habita um corpo-intelecto finito. Isto é: não se pode saber tudo aquilo que se deseja saber. É o resultado final dessa assimetria. Disso redundam os juízos equivocados, falhos e limitados sobre a realidade exterior. O que

sobram são apenas fenômenos, impressões, aparências. Em Nietzsche, impressões e crenças, derivados de nossa fisiologia interpretante.

O professor na linha do *Devir-criança*, proclamado por Zaratustra, não deve ensinar o que não pode ser ensinado. Há saberes “intransmissíveis”. Ele não poderá também transmitir conteudismo e repetição da tradição. Deve “ensinar” problemas, perplexidades, paradoxos, contradições. E indicar novos caminhos. E para isso deve assegurar o papel da liberdade do corpo-espírito no âmbito educativo. Emancipação da razão sem liberalidade do pensamento é reprodutibilidade técnica. E esta liberdade cognoscente começa por desapropriar-se do conceito de autoridade professoral vertical.

Quanto de nós ensinamos o poder da mudança na educação e pela educação, mas somos reticentes a ela. Quanta contraprodução há em nosso agir docente. Ensinamos tanto o “novo”, falamos exaustivamente em criação e mudança na educação, mas não alternamos nossa visão sobre a relação ensino-aprendizagem e práxis docente. Tais questões devem ser repensadas, e todas estas suscitadas pela nova realidade conjuntural na qual nos inserimos, que é o ensino remoto e as diversas problemáticas advindas da crise pandêmica transcorrida em 2020 e 2021.

Ancorado em bases pedagógicas domesticadoras, o mestre ignorante pensa na emancipação do outro sem que, antes, ele mesmo se autoemancipe. Educar o outro exige sempre a tarefa precípua de educar a si mesmo. Saindo da esfera de Zaratustra, essa exigência Nietzsche o faz na *Terceira extemporânea*, que tem como espíritos modelares Goethe e Schopenhauer, que são para ele educadores *par excellence*. No caso deste último, educação em Nietzsche e Schopenhauer não coincidem. Mas por que ele usa Schopenhauer como exemplo? Na realidade, trata-se de um não-exemplo, um contraexemplo a não ser seguido por Nietzsche (BRANDÃO, 2008, p. 115). Schopenhauer como educador não contempla a proposta do *vir-a-ser*, somado a outros requisitos formativos.

O educador Zaratustra não é só destilador de sabedoria. Ao contrário do que se supõe, Zaratustra é um desencaminhador: ele não haveria de ser um “sábio”, um “santo”, um “salvador do mundo” ou outro *decadent* qualquer”. Zaratustra ele mesmo não apenas fala diferente, ele *também* é diferente...” (EH/EH, Prólogo, §4). A diferença se faz, na tarefa educativa, sendo ininterruptamente diferente, não

indiferente. Mas também Zaratustra conclama a imagética do mestre ignorante, como intuiu a pedagogia de Rancière.

Pela simples proclamação da liberdade, o *Devir-criança* começa desmontando o dispositivo pedagógico da explicação. Essa exigência é distintiva segundo essa “tendência” edu-cativa ensinada pelo *professor-Devir-criança*. Explicar representa, na linha do *Devir-criança*, calar a voz do estudante. É prendê-lo numa cadeia inominável (e insuportável) de monofonia e repetição. Com isso, perde-se os múltiplos sentidos das polifonias dissonantes na educação em se tratando do conhecimento. Trata-se de duas lógicas pedagógicas em questão: “o que faz pensar e o que transmite o já pensado” (LAROSSA, 2019, p. 158).

A escola, por conseguinte, não é só espaço de saber. É espaço de um não-saber. De um saber que se sabe não-saber. Mas também é espaço das metamorfoses e da pluralidade dos corpos e das diferenças. Por seu tempo, a escola não é só espaço de poder. É espaço de alteridade. Da brincadeira. Da corporalidade. É aí que deveria entrar em cena o *Devir-criança*, nosso devir-infância, jubilado e experienciado a partir de novas experimentações, a vida vivível dentro e fora do tubo de ensaio, dentro e fora do espaço da escola.

Desde os gregos, a escola foi majoritariamente elitista. E a própria pedagogia não escapou dessa roda aristocrática. Quem aprende são discípulos; quem ensina, os mestres, os sábios. Mas educar no Zaratustra, no *Devir-criança*, não significa educar os outros. Embora historicamente a imagem da criança articule-se à ideia tradicional de “ser conduzida” (não é isto, etimologicamente, a palavra *Pedagogia*? *Paidagogos*: um escravo que tutelava, guiava, a criança aristocrática?), no Zaratustra, bem diversamente, a criança é o “guia”. Ela é farol que ilumina os corpos desbussolados. Novo paradigma educacional do ementário civilizatório de Zaratustra.

Longe de presumir que ela tem algo a nos ensinar, do ponto de vista formal do conhecimento, ela está aí para nos mostrar a viver a vida e sermos mais humanos. A figura da criança existe e subsiste por meio de gestos e expressões sensoriais, para nos apontar os caminhos. Inversamente ao que aspira os centros de formação, ela não ensina por meio de conteúdos programáticos e matrizes curriculares. Ela nos educa por meio de sua própria existência concreta e significação vivencial. O *Devir-criança* quer nos falar do Corpo-infância. Esse corpo desprezado e que pulsa por mais potência, liberdade, criação, expansão.

Com base nesses pressupostos nietzschianos, urde ser artífice de si mesmo: de seu corpo, de sua história, de sua vida. A maior maestria reside na tarefa de educar o educador e educando a serem criadores de si próprios. Serem cultores de sua própria form-ação. É isto o que a *Bildung* alemã significa ou deveria denotar na abordagem de Nietzsche com o personagem Zaratustra. Um ser em transformação, em expansão, uma experimentação, em regime aberto de profunda movimentação. A formação (*Bildung*), seja escolar, estética, filosófica, é apenas instrumento e não um fim em si mesma.

Não sem motivo, como sugerem as notas biográficas de Safranski (2017), o Nietzsche da juventude elege o Lord Byron como “paradigma da formação”. Ele via na figura de Lord Byron a encarnação do *Übermensch*<sup>59</sup>. Lord Byron, para Nietzsche, seria a expressão material de seu projeto de fazer do homem um homem. Mais tarde, Nietzsche substituiria Lord Byron por Zaratustra. E por fim, nessa linha contínua do devir, haveria de transformar Zaratustra na imagem do *Devir-criança*.

Se por uma via Nietzsche precisa proteger Hölderlin contra os professores de sua época, atesta Safranski, que não tinham interesse pelos *pensamentos do demente*, louvando a musicalidade de sua prosa, numa sublimidade que lembra mais os deuses; Lord Byron não precisava mais de defensores. Ele usa uma expressão sobre ele que consagraria o termo na história da filosofia - Lord Byron é a “personificação” do *além-do-homem* que Nietzsche tanto procurava. Era seu canto pós-sirênico, era o acorde de sereia que tanto desejava ter entoado no *Nascimento da tragédia*. E que muito tempo depois apareceria fulgurante no *Assim falava Zaratustra*.

Mas, o que Lord Byron tem de tão atraente? O que o torna modelar na veia formativa e no olhar “despretensioso” do jovem Nietzsche, então professor clássico em Basileia? Em *Richard Wagner em Bayreuth*, de 1876, o professor Nietzsche nos fornece algumas pistas. Para que um evento seja grande, duas coisas precisam acontecer, devem estar sincronizadas: o grande senso de quem o realiza e o grande senso de quem o vivencia [eKGWB/WB].

Assim, “todos que veem um evento se aproximando ficam preocupados se aqueles que o vivenciam serão dignos dele” [eKGWB/WB]. Lord Byron reúne todos

<sup>59</sup> O conceito *Übermensch* não é utopismo nietzschiano, embora haja quem o considere assim. Trata-se de alguém que rejeitou os desígnios metafísicos e que passou a ser afirmador da vida e do corpo, indo contra o niilismo e a vontade do nada.



esses predicativos nietzschianos. Ele é, aos olhos de Nietzsche, esse grande evento, esse grande acontecimento, esse fenômeno na história que não ocorre muitas vezes, um cometa que leva décadas ou centenas de anos para irromper na órbita estelar. Ao mesmo tempo, ele encarna a tenacidade de uma *vida que vale a pena ser vivida* do ponto de vista filosófico.

Lord Byron conduziu sua vida como quem conta uma história em si e a partir de si mesmo. Era como se fosse um livro mágico, no qual as pessoas folheiam e, ao término da leitura, da grande obra que era sua vida, saem maravilhadas, extasiadas, tal era o poder transformador de sua cativa imagem, adornando seu círculo encantado de pessoas como personagens de um romance ou conto de fadas (SAFRANSKI, 2017, p. 27).

O que Nietzsche mais admira em Lord Byron é essa sua capacidade de contracenar na própria dramaturgia da existência, a ponto de transformá-la em uma obra de arte. Desde os tempos juvenis Nietzsche tinha fascinação pelos imortais da academia, pela alma dos poetas trágicos, essas almas “geniais”, como dirá insistentemente na *Terceira extemporânea*, ao tratar do professor-formador do seu(s) “eu(s)”, que faz resplandecer sua imagem a todos em sua volta.

Esse educador é espelho não porque apenas cativa e interpela pelo que ensina, mas, fundamentalmente, pelo que vive (SAFRANSKI, 2017, p. 27). Mais uma vez Nietzsche toca no tema essencial da vivência (*Erlebnis*) e da vida (*Leben*) como experimentação. De certo modo, ninguém pode oferecer aquilo que não pode dar. Se porventura a criança, última das metamorfoses, não tem nada a oferecer ao reino do adulto, diante do altar da existência, ela apresenta apenas sua vida em si mesma, ladeada de experiências e vivências infantis. É óbvio que não se deve ideologizar a infância, nem candidamente romantizá-la. Ora, se somos devedores ao corpo, a esse corpo mortal que foi re-carnificado por Nietzsche; do mesmo modo, devemos estar abertos e aprender com os “ensinamentos” da criança. E nela temos de nos metamorfosear.

A proposta de autoformação do Zaratustra é fazer de nós, vestibulandos do século XXI, e de todos os séculos, como o dele, engenheiros de nossa própria história, autores de nossa própria existência. Em conformação ao imperativo de autoformação, o homem é aquilo que ele faz de si mesmo. Reverter ou transformar aquilo que fizeram com ele, para que não incorra no erro de autodespedaçamento do corpo-espírito.

Pela magnitude desta empreitada, cada autor de si deve exigir os direitos autorais de sua obra. Mas tornar o homem arquiteto de sua própria vida, condutor de sua própria história, exige-se um pensamento crítico que “intervenha, que projete, que construa, até mesmo um pensamento *na desmedida e no excesso* (SAFRANSKI, 2017, p. 27). Em outras palavras, um pensamento anti-socrático e contraprotagórico, que seja não a régua, mas o despadrão, a linha fora da curva, a desmedida de todas as coisas. Somente de tal modo os corpos-devir assumirão sua condição de *Devir-criança*.

A escola que está posta precisa ser revista, desconstruída, re-formada. Invariavelmente, tem sido lugar de *reprodução*, não de transformismo. Reproduz o modus operandis da sociedade do capital. Urge desconstruí-la, não destruí-la, mas aprimorá-la. Desconstruir só por desconstruir não nos conduzirá a lugar algum sem um determinado propósito.

A escola, como *Zaratustra*, como o *Devir-criança*, deve sofrer metamorfoses. Deixar de ser lugar da reprodução para que se torne a escola da criação. Pensar a escola como espaço inventivo, não reprodutivismo. Nós educamos para mera repetição. É necessário refletir e pensar a escola como *criadora*, em que a vida do educando se torne, a partir de si mesmo, de seu corpo, de sua mente, de suas sensações, de suas infinitas habilidades, seu experimento e sua própria obra de arte. Daí, a importância dos processos formativos, sobretudo os de cunho autoformativo, nos espaços escolares, ou mesmo naqueles que estão para além da fronteira escolar, a englobar pessoas de todas as idades, seja nos estabelecimentos de ensino e para além destes espaços.

## 4.2 Nietzsche e processos formativos

Zaratustra, ícone e mestre-educador em Nietzsche, pretende demover valores antigos que se anacronizaram. Nesse patamar educativo do corpo-espírito, como fizemos notar, só faz sentido pensar em uma educação superior nestes moldes. Ela necessitará de etapas que englobem autonomia formativa e autossuperação do sujeito do conhecimento e não sua mera intenção reprodutora de preparação profissional.

A tríade as quais nos referimos anteriormente, a do camelo, a do leão e o *Devir-criança*, são propositivas e provocativas simultaneamente. De um lado, Nietzsche, sobretudo o da juventude e da fase intermediária (e certamente o da maturidade) acusa aquilo em que se transformou os círculos educacionais da Europa da segunda metade do século XIX. São instituições castradoras da inventividade do espírito e agências formadoras de sujeitos-camelo, ao decretar o fim da formação (*Bildung*).

De outro lado, o filósofo dionisíaco abre espaço para que se conceba a ideia de autoformação do espírito, etapa decisiva para que o homem-camelo se transforme num espírito altivo como o do leão. Mas este, como observamos, fez a transição e passagem ao Devir-criança.

Esse tipo de proposição educativa desvelado no Discurso das metamorfoses, nos reportará, sem dúvida, ao primeiro Nietzsche, que nas *Extemporâneas* e nas Conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, de forma mais contundente, traçou o panorama e à crítica da formação cultural de sua época. Parafraseando a iconoclastia nietzschiana: *uma educação de bárbaros para bárbaros*. É exatamente isto que configuraria a cultura (*Kultur*) do século XIX, na visão educacional polemista do filósofo.

Afinal, o que caracterizaria a distinção nietzschiana da barbárie alemã comparada aos bárbaros de outras épocas? Que tipo de elevação do espírito foram atingidas pelos ideais iluministas tão regozijados? Desde cedo Nietzsche poria sob suspeição esse tipo de formação. Ele quererá ver a educação europeia em outros círculos e patamares. Mas longe de contemplar sua assunção, ele mesmo enumeraria a lista de seu declínio.

Antagonicamente, ele cria na visão filosófica na qual o ser humano carecia assumir o protagonismo do mundo, como fez ver nas *metamorfoses*. Assumir, definitivamente, o leme de sua existência, na repactuação de suas forças, libertar-se de amarras ideológicas e sociais, para Nietzsche, era mais que um programa de emancipação. Tratar-se-ia, a bem da verdade, de uma agenda de autossuperação, e esta passa, inevitavelmente, pelo campo da educação (*Erziehung*) e da formação (*Bildung*)<sup>60</sup> do sujeito.

<sup>60</sup> Para Larrosa (2005), o conceito de *Bildung*, em Nietzsche, sofre três oscilações: a) desenvolvimento histórico-filosófico do espírito; b) formação pedagógica; c) e como *Bildungsroman*, romance de formação. Esta última acepção ele o declara recorrentemente no *Assim falou Zaratustra*,

Não exatamente nesta ordem, evidentemente, posto que nem sempre a educação abarca os elementos genuinamente formativos. Sendo assim, há de se lançar a seguinte objeção: somente a escola é detentora deste saber transformador? É disseminadora da verdadeira e genuína formação (*Bildung*) e cultura (*Kultur*)? É possível ter elevada formação sem passar pelos processos formais escolares? Também como abordamos, nas transmutações, Nietzsche acreditava que isso seria presumível.

A formação em Nietzsche, no entanto, não deve ser subsumida tal como advoga a Escola de Frankfurt<sup>61</sup> (formação geral e análoga à *Paideia* grega), mas da *Bildung* enquanto vivência (*Erlebnis*), enquanto *experimentação* (*Experimentieren*), enquanto *romance de formação*<sup>62</sup>. Se nos processos culturais e educativos a *Bildung* não for contemplada, o homem continuará preso às armaduras das normas valorativas e aos códigos de salvação.

Cada experiência educativa nos convida à reinvenção do que somos e do que anelamos ser. O *torna-te quem tu és*, como assinalamos no capítulo anterior da pesquisa, ancorada na autobiografia testemunhal de *Ecce homo*, acena para um crescimento contínuo do ser, um *Vir-a-ser* (*Werden*) infinito, não-imóvel, não-idêntico, em germinação. Todo processo formativo (ou educativo) que padroniza *um* sujeito, que diz como o sujeito deve ser, nele, se amalgamou uma formação negativa, uma fratura cognitiva, desviando-se de seu potencial corporal-espiritual formativo, como Zarathustra nos desvelou.

Certamente é isto que Nietzsche condena nas instituições de ensino de seu tempo: o esvaziamento de seu capital cultural e formativo. No itinerário histórico-ideológico da educação propalada na Alemanha do século XIX<sup>63</sup>, Nietzsche se posicionou veementemente contra esta razão instrumental em declínio. Naquele

---

em que denota o alvorecer de um novo tipo de homem: o *além-do-homem*. Nietzsche, com isso, rejeita os dois primeiros, e opta por este último sentido do conceito *Bildung*.

<sup>61</sup> Aqui nos referimos à primeira geração dos pensadores da Escola de Frankfurt, em que se nutria um retorno às experiências estético-culturais aos moldes da *Paideia* Antiga. O conceito *Bildung* para os frankfurtianos sofre variação e tensões ao longo de sua retomada conceitual, sobretudo pelas gerações seguintes, não havendo consenso para a terminologia.

<sup>62</sup> Essa é uma das ideias defendidas por Weber (2011), em *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. O homem, em Nietzsche, é ser que se coloca como experimento, e como tal, se faz e se refaz constantemente pela via educativa.

<sup>63</sup> Esta análise foi realizada em minha dissertação de mestrado, intitulada: *Nietzsche, a educação, e a crise da formação do sujeito*. In: TAVERNARD, J. Piracicaba, SP: Universidade Metodista de Piracicaba, 2011. [Dissertação de Mestrado]. As reflexões sobre a filosofia educativa de Nietzsche, aludidas de agora em diante, refletem, parcial e sinteticamente, alguns dados exploratórios desta pesquisa.

tempo, a educação alemã havia sucumbido ao materialismo positivista, abdicando da formação cultural em nome da ascensão econômica e do progresso tecnocientífico.

O Nietzsche da juventude e de outros períodos fatalmente percebe a cultura em estágio de degenerescência, em função da proposta utilitarista da educação levada a termo pelo Estado alemão. No *Crepúsculo dos ídolos* [GD/CI, § 5] já se verificam os sinais dessa crítica e insatisfação com respeito aos espaços formais de formação: “O que as ‘escolas superiores’ alemães sabem fazer de fato é um adestramento brutal para tornar utilizável, explorável ao serviço do Estado uma legião de jovens com uma perda de tempo tão mínima quanto possível. ‘Educação superior’ e legião – aí está uma contradição primordial” (NIETZSCHE, 2008, p. 70).

O autor constata a cisão entre razão e sensibilidade, entre cultura científica e cultura humanística, estética e filosófica. O conhecimento, na percepção nietzschiana, é um todo interligado: não pode desvincular-se de outras esferas epistêmicas e, principalmente, está a serviço da vida. Tampouco pode ser concebido como produto ‘sofisticamente’ manipulável. Ainda que a educação esteja historicamente atrelada à ideologia reinante e subordinada aos ditames do capital, ela se volta, em germe, à expansão, à criatividade e à correção do pensamento. A educação não elide com adestramento e domesticação da consciência. O cerceamento do pensar através de cartilhas normativas e educativas equivale a seu esmaecimento.

Paralelamente, Nietzsche também condena a erudição vazia e livresca de seus contemporâneos, denominada de “cultura filisteia”, que superestima a racionalidade técnica, e está apartada dos instintos primordiais e da valorização da vida. Vida apreendida como valor supremo, o valor dos valores, o maior dos bens a ser preservado e cultivado. Embora critique a cultura de seus conterrâneos, a perspectiva filosófica de Nietzsche vem eivada de extemporaneidade. Portanto, não se situa às margens filosóficas daquele contexto, posto que transborda as barreiras do temporal. Sua crítica dialoga e se insere em quaisquer realidades sócio-histórica, política e educacional.

Nietzsche classificou a educação alemã como perspectiva rígida, estanque e atomizada. Ao delinear as discrepâncias na educação e o empobrecimento cultural de sua época, mesmo numa fase de euforia e efervescência socioeconômica, podemos de igual modo correlacionar os problemas educacionais que marcaram

aquele determinado tempo histórico, no qual está submerso o filósofo, à realidade conjuntural na qual se insere a educação brasileira, no exato momento em que o país desmonta o complexo fenômeno educativo, submetendo-as às ideologias de extrema-direita, e celebra a nova ordem de governança estatal, marcadamente a-filosófica, a-histórica, anti-educacional.

Se recuperamos a experiência docente do pensador-professor Nietzsche, enquanto cátedra de Filologia Clássica na Universidade da Basileia, na Suíça, entre os anos de 1869-1879, veremos que, à medida que desfere críticas contundentes contra o sistema de ensino e à cultura de uma maneira radical, característica marcante de sua filosofia, vai se perfilando *pari passu* a imagem de um Nietzsche-educador.

É o futuro destas instituições alemãs que nos deve reter, quer dizer, o futuro da escola primária alemã, da escola técnica alemã, do ginásio alemão, da universidade alemã: fazendo isso, renunciamos provisoriamente a qualquer comparação e a qualquer julgamento de valor, como se as condições que são as nossas, em relação às de outros povos cultos, fossem modelos universais jamais superados. Basta que sejam escolas onde adquirimos a cultura. (NIETZSCHE, 2012, p. 50-51).

Ao assumir a postura de antagonista, deixa entrever sua reflexão filosófica para a área da educação. Elabora uma perspectiva educativa que navega contra a correnteza de todas as certezas positivistas – “uma pedagogia a golpes de marretada”, seu maior legado e contribuição. Uma pedagogia desconstrucionista, demolidora de velhas e novas crenças educacionais. A inspiração nietzschiana, nesse ínterim, como angulado no Zaratustra, se serve do exemplo dos grandes mestres do passado. Estes, por mais que não tenham sido moldados por processos formais de educação, foram almas criativas, autênticas, revolucionárias, formadoras de si, efetivamente livres, na maneira própria como rubricaram suas ideias acerca das questões pungentes e universais que circundam a realidade da vida.

Em sua verve pedagógica, manifesta preocupação com a formação (*Bildung*) das crianças, dos jovens alemães e dos educandos das próximas gerações. Também no prefácio, em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, numa frase simples mas profunda, Nietzsche deixa vazar sua posição a respeito dos centros de educação: “*basta que sejam escolas onde adquirimos a cultura*” (grifos

meus), pois a cultura, citando Goethe, “é o material doméstico dos nossos antepassados” (NIETZSCHE, 2012, p. 51).

A cultura ancestral clássica (sobretudo a tragédia ática) é o *sitz in leben* (lugar vivencial) a partir do qual pensa a educação e o papel formativo da escola. A cultura é o canal de estreitamento e de comunicação por onde passa a tradição e seus valores, que ora são assimilados, internalizados e reproduzidos (ou atualizados) de geração a geração. Educação superior da humanidade: eis portanto a tarefa essencial da filosofia nietzschiana, não se restringindo à formalidade da ciência pedagógica. Percebe-se em suas leituras que o autor não oferece respostas plásticas, mirabolantes e definitivas. Suas teses dão margem a novas interrogações e interpretações sobre o tema da educação e congêneres.

Ora, pensando ter recebido o bastão iluminista do Esclarecimento (*Aufklärung*), o agente escolar alemão, e todo seu prédio educacional, continuava rachado, mergulhado totalmente no caos e na selvageria do medievo. O homem-leão ainda estava preso às malhas condicionantes do homem-camelo. Na Alemanha de Bismarck, a cultura foi tão dilacerada que Nietzsche se pergunta quais eram as bases sobre as quais essa educação “genuinamente alemã” se assentava. Esse modelo educativo alemão enaltecia ou embrutecia os espíritos alemães? Em que estágio da formação humana se encontravam? Na do camelo, na do leão ou no *Devir-criança*?

No *Crepúsculo dos ídolos*, deixemos Nietzsche vociferar: “Talvez eu conheça os alemães e talvez tenha o direito de lhes dizer algumas verdades”. “Não se trata de uma alta cultura que se pôs a dominar com ela... Custa muito chegar ao poder: o poder embrutece... Os alemães – eram chamados outrora de um povo de pensadores: eu me pergunto se, de uma maneira geral, pensam ainda hoje? [GD/CI, O que os alemães estão na iminência de perder, I].

Vejamos ademais, partindo desse raciocínio, como a educação brasileira, em pleno andamento no século XXI, sob um regime político de extrema-direita, se assemelha em gênero, número e grau ao sistema político-educativo alemão de meados do século XIX que Nietzsche tanto criticou: “a política devora toda a seriedade que se poderia introduzir nas coisas verdadeiramente espirituais”. Ou seja, não se preocupa com as ciências do espírito, as ciências humanas, as artes, a literatura, a sua própria língua, suas tradições e patrimônio cultural acumulado não são valorizados.

Acerca da ausência do espírito crítico e da necessidade de educadores que cultivem a autoformação, Nietzsche assim se posiciona na referência abaixo.

O que há de essencial no ensino superior da Alemanha foi perdido: a *finalidade* bem como o *meio* que leva à finalidade. Que a educação, a própria cultura sejam a finalidade – e não o império – que para essa finalidade sejam necessários *educadores* – e não professores de colégio e sábios de universidade – é isso que foi esquecido... seriam necessários educadores eles próprios educados, espíritos superiores e nobres que saibam afirmar-se a cada momento, pela palavra e pelo silêncio, seres de uma cultura madura e suavizada – e não grosseiros sábios que o colégio e a Universidade oferecem hoje como ‘enfermeiros superiores’ (NIETZSCHE, 2008, p. 70).

Sobre a rarefação das ciências humanas nas universidades alemãs e ausência de formação (*Bildung*) elevada entre professores, Nietzsche manifesta seu mais completo despreço: “Faltam educadores, abstração feita para as exceções das exceções, condição primeira da educação: *daí* o rebaixamento da cultura alemã”. A exceção a que Nietzsche se refere é seu “venerável amigo Jacob Burckhardt, de Basileia” (sic), é uma dessas exceções raras entre todas: é a ele que Basileia deve, em primeiro lugar, seu predomínio, nas ciências humanas” (NIETZSCHE, 2008, p. 70).

Pelo inverso, o estado alemão, estrategicamente, investia naquelas áreas e saberes técnicos que proporcionavam modernização de seu parque industrial e ascensão socioeconômica, como aventava o utilitarismo de Jeremy Bentham e Stuart Mill. Nietzsche já antevia em meados do XIX (antes mesmo de os frankfurtianos arrematarem no XX) a ausência de uma cultura (*Kultur*) elevada, a falta de elementos formativos baseados no cultivo de si e na produção de almas mais nobres e elevadas, esse espírito ressentido e semiformativo (*Halbbildung*), essa formação despotencializada e despotencializante, baseada em interesses ideológico-estatais mercantis, levaria a Alemanha a produzir Auschwitz.

Hoje, nosso ideal como professores, é formar educandos para que Auschwitz não se repita, como mostrou Adorno. A respeito do que foi acima considerado, observemos, atentamente, o lema programático nacionalista germânico que Nietzsche tanto golpeava com seu martelo: “*Alemanha, Alemanha acima de tudo (Deutschland, Deutschland über Alles)*”<sup>64</sup>. Temo que isso tenha sido o fim da filosofia

<sup>64</sup> Segundo Souza (2006), este primeiro verso da hinoologia alemã refere-se à *Canção dos alemães (Lied der Deutschen)*, do poeta Heinrich Hoffmann von Fallersleben (1798-1874), adotada como hino



alemã” [GD/CI, O que os alemães estão na iminência de perder, I]. A ascensão do nacionalismo significou, ao mesmo tempo, a execração e fim das Humanidades. O que poderia ser o espírito alemão (*deutscher Geist*)<sup>65</sup>, indagava-se Nietzsche com frequência, dando a entender que tanto esta formulação como a resposta sugerida eram profundamente dolorosas:

Há filósofos alemães? Há poetas alemães? Há *bons* livros alemães?” – “Essas são as perguntas que me fazem no exterior. Fico vermelho, mas com a bravura que me é própria, mesmo nos casos desesperados, e respondo: “Sim, *Bismarck!* Tinha eu portanto o direito de confessar que livros são lidos hoje? ... Maldito instinto de mediocridade! [GD/CI, O que os alemães estão na iminência de perder, I].

O espírito cultural alemão, no fundo é isso que Nietzsche quer dizer, tem a ver com almas ressentidas, valores adormecidos, espíritos embrutecidos e anestesiados. Por conta disso, todo esse apanágio cultural e ressentido se refletirá no âmbito da educação. Seja no ginásio, nas escolas preparatórias, nas universidades, todas as instituições de ensino, pondera Nietzsche, estavam contaminadas por uma atmosfera anticultura e servil.

O pathos alemão havia se transformado neste *espírito de camelo*, mas deixava transparecer que estava no degrau do leão. Com efeito, a paixão alemã pelas coisas do espírito, ou seja, pela arte, pela filosofia, pelas línguas clássicas, pela literatura, pela poesia, pelos trágicos, aos poucos vai se esboroando e diminuindo, perdendo seu brilho, pois a educação, atrelada à cultura capitalista, havia se afastado de suas raízes clássicas. Razão pela qual Nietzsche vocifera contra o pseudo academicismo de seu tempo.

De vez em quando me aproximo das universidades alemães: que atmosfera reina entre esses sábios, que espiritualidade vazia, satisfeita, esmorecida! Há dezoito anos não me canso de pôr às claras a influência *deprimente* de nosso cientificismo atual sobre o espírito. Haveria de se enganar profundamente quem quisesse me objetar aqui o atual estado da ciência alemã – seria mais uma prova de que não foi lida nenhuma linha minha (NIETZSCHE, 2008, p. 68).

nacional alemão em 1922. O refrão *Deutschland, Deutschland über Alles* foi símbolo utilizado na propaganda nazista e ultranacionalista de Joseph Goebbels.

<sup>65</sup> A palavra alemã *Geist*, conforme nota de Paulo César Souza no *Crepúsculo* (2006), possui campo semântico alargado e significa mais que “espírito”, podendo representar “mente” e “intelecto”.

Tanto o jovem Nietzsche como a da fase intermediária, como se vê no *Crepúsculo*, não se cansa de denunciar o declínio decadencial da cultura alemã: “Não é só evidente que a cultura alemã está em decadência, mas ainda as razões suficientes para que isso ocorra não faltam” (NIETZSCHE, 2008, p. 68). A cultura estava carregada de programas culturais fragmentários, não encontravam-se mais educadores à altura das expectativas nietzschianas, leitor voraz dos clássicos.

Em vista disso, a cultura foi capaz apenas de produzir “humanidades híbridas” “espíritos fragmentários”. Toda a Europa, conforme Nietzsche, já começa a percebê-la. As universidades transformaram-se, apesar de seu histórico impecável, em “verdadeiras estufas para esse gênero de enfraquecimento do espírito em seus instintos” (NIETZSCHE, 2008, p. 68).

Nesse aspecto, a metáfora do espírito-camelo refere-se ao educando e ao educador, reféns de um programa educacional utilitarista, que não consegue emitir noções próprias sem recorrerem a juízos ou marcos epistemológicos sedimentados. É necessário, nessa primeira transmutação do “corpo-espírito”, em meio ao verniz cultivado dessa pseudocultura germano europeia, que o *homem-camelo* seja “educado” de tal forma que nele seja despertado o senso crítico, a potência do vir-a-ser e o inconformismo, dado à incapacidade de transmutar-se isoladamente.

Essa primeira etapa de travestimento do corpo-espírito, como vimos, é vital para que o sujeito moral e epistêmico avance para outros estágios da formação humana. O peso da tradição epistemológica e valorativa, no entanto, é tão onipresente em cenários educacionais condicionantes, como Nietzsche bem retratou nas *metamorfoses*, que este momento talvez seja o mais decisivo para outras gradações que virão. A ruptura com o “homem-camelo” tornar-se-á imperiosa e imprescindível para a consecução dos demais estágios evolutivos e emancipatórios, também analisados, dando vazão ao transbordamento de suas forças.

Neste estágio, segundo nos indica Nietzsche, deve pulsar o devir-ação. Ora, é necessário coragem para romper com a tradição escolar, mas não no sentido de ignorá-la. A tradição valorativa e educacional sempre fizeram parte dos processos culturais na formação humana, seja na Alemanha de Bismark, seja em nosso solo latino-americano. Não se trata simplesmente de desdizê-la, de soterrá-la, tratá-la com indiferença, pois queiramos ou não elas estão postas todas aí e compõe o cotidiano da cena educativa.

Porém, como o espírito de camelo é dependente e adestrado a suportar pesos insuportáveis, é bem provável que o homem-camelo resista ao fardo de sua existência sem incomodar-se com as penosas exigências de seus senhores e das vicissitudes desérticas da cultura, o que nos leva àquela consideração mencionada no final do segundo capítulo e vinculada às críticas do *Anticristo*. Como atravessar o deserto (talvez referência nietzschiana ao “homem-camelo” das transmutações) sem que as areias do deserto (a tradição moral, cultural, religiosa e educacional, entre outras) fiquem arraigadas em nós?

Uma das tarefas do professor-formador, em Nietzsche, talvez consista em desfazer esses laços culturais antigos, ou atualizá-los, ou levar em consideração apenas os condicionantes que foram úteis para autonomia do pensamento. Mas uma coisa é certa: é premente cortar o nó valorativo que prende o corpo-espírito tornando-o modelar e subserviente. O corpo-espírito no estado de “homem-camelo” não permite-se romper as amarras e tornar-se no ser que se é. Apenas em outros estágios, baseados numa educação emancipatória e no cultivo de si, que este imperativo colocar-se-ia em evidência, principalmente na última fase das metamorfoses do corpo-espírito, em que se transforma no Devir-criança. Mas para isso é necessário o confronto, a ruptura valorativa, a separação epistêmica, a aderência a outros estágios dos processos formativos.

À medida que o tempo vai passando, este ser em form-ação, em trans-form-ação, transporta docilmente todo o peso valorativo do conservadorismo que a tradição impôs sobre ele, ao qual não consegue romper nem desvencilhar-se se não for submetido a um discernimento crítico e suficiente de sua condição para desincorporá-la. É aí que entra em cena a imagem do “professor libertador” na concepção nietzschiana, a fim de que homem se torne em leão e, finalmente, em criança.

O lugar da formação, em Nietzsche, aponta para três marcas distintivas: é um *aprender a desaprender*; é um aprender a *voltar-se para si mesmo*; é *conduzir o ser até a si próprio*, posto que o conceito formação (*Bildung*) não quer dizer aprender algo fixo, mas encontrar-se aberto, como numa aventura, numa viagem em que a qualquer momento tudo pode acontecer a qualquer momento (LAROSSA, 2019, p. 65-67). Trata-se de uma formação (*Bildung*) como *vivência (Erlebnis)*, como *experimentação (Erfahrung)*. A experiência formativa é, pelas razões esboçadas,

sempre uma viagem interna, externa, aberta, mutante, uma autoformação do corpo-espírito.

### **4.3 Por uma filosofia do corpo, pelo corpo, para o corpo**

A dualidade corpo e mente ainda se mantém viva nos espaços escolares. Prevalece, latentemente, o primado da lógica cartesiana e seu esquematismo binário. Ou a mente, ou corpo. Ou isto, ou aquilo. Ou educação formadora, ou educação redutora. Ou concepção de corpo alargada, ou uma visão compartimentada.

Pelas análises realizadas, o corpo é considerado estrutura menor, tem sido relegado a segundo plano, sobretudo, na sala de aula. A educação racionalista, historicamente, inclinou-se à mente e seu poder de decifração. Mas, uma educação que se quer formativa pressupõe educar o ser em sua globalidade. Educação também o é educação do corpo, pelo corpo e para o corpo, sendo impossível articulá-la sem essa macro compreensão.

Nisto se revela o percurso conceitual e metodológico ora realizado desde o início desta pesquisa: cartografar e avaliar as disjunções corpo-mente na história das ideias filosóficas e apontar, à maneira perspectivista de Nietzsche, as discrepâncias e a nulificação da experiência corporal, como apontadas nos *Desprezadores do corpo* e outras passagens. Ao mesmo tempo, tentamos realçar, na filosofia de Nietzsche, o homem concebido como ser em potência, em estado de devir, enfeixado por uma unicidade-multiplicidade. Em sua exposição conceitual, o corpo ocupa um lugar especial na filosofia nietzschiana.

No interior dessa discussão, como também constatado em várias proposições, sem a estrutura corporal, que engloba todos os aspectos constitutivos do ser humano, da “natureza humana”, tais como a mente, a percepção, os sentidos, a memória, a imaginação, o desejo; a educação jamais seria viável e possível fora desses contornos orgânicos.

Ao menos nesses aos quais, reiteradamente, nos referimos na pesquisa. Com o advento do corpo na modernidade, ou melhor, sua re-descoberta, isso não sinaliza dizer que ele teria valor preponderante e universalizante. A educação que acena no

horizonte moderno teria recortes fragmentários desde seu embrião, com o desmembramento dos saberes no século XIX. A filosofia também sofreu espécie de descentramento. Se antes era a “rainha das ciências”, no moderno ela não passa de uma serviçal. E esse juízo normativo se arrasta desde a escolástica tomista do século XI.

Em nossa analítica, o homem ainda é retalhado cientificamente pelas ciências particulares e no contexto educacional. Nisto resultou, de igual modo, a formulação baseada em uma educação que se quer estanque, tecnicista, engessada, disciplinar e separatista: o corpo encontra-se ainda apartado da dimensão espiritual (mente). E quando a junção reaparece, surge apenas para atender as expectativas das determinações empíricas e fundamentar a soberania dos sentidos sobre a razão, o que efetivamente não se deu plenamente. A veia dicotômica que separa razão e sensação permanece aberta e inalterada aos dias atuais: ora prevalecendo a hegemonia da mente sobre o corpo, ora, invertidamente, de maneira rarefeita, a supremacia do corpo sobre a inteligência.

Nietzsche dissemina o fim desses retalhos do corpo e a superação das antinomias corporais. Ora, se insistirmos em negar as partes fundamentais do constitutivo humano como haveremos de fazer o resgate da plenitude do corpo em nossa sociedade atual? Como promover formação voltada à integralidade do ser se o ser ainda o é pela metade? Como formar cidadãos integrais se os preparamos apenas para uma determinada função? Como educar os corpos se contemplamos apenas a dimensão intelectual? Ou reversamente, se privilegia-se apenas a estrutura corporal?

A escola, em primeiro plano, talvez devesse reconhecer a envergadura desses problemas no tocante à educação da corporalidade, porque ela é o lugar por excelência em que centenas e milhares de corpos circulam cotidianamente no ambiente escolar. Deveria repensar, fundamentalmente, a maneira pela qual tem encarado a problemática relativa ao corpo e os modos para solucioná-lo. O docente pode vir a ser agente desinstalador, mas as condições sistêmicas devem aparelhá-lo consistentemente.

O corpo não deve ser interpretado como corpo pedagogizado. Encerrado em grades, disciplinas, normas comportamentais, instado a uma con-vivência marcada pela relação de mando-obediência. Em tempos em que predominam a frieza dos corpos e a rigidez dos relacionamentos, endurecidos por lógicas burguesas, em que

reina a personalidade narcísica, que a dureza da escola recrudesça e ela se torne em um ambiente mais ameno e amistoso. Acaso essa frieza educacional e militarizada se arraste na esfera escolar, a escola se tornará em espaço desumano, desigual e incapaz de lidar com as tensões internas, com a violência e com o pluralismo dos corpos na trama social.

A escola tem de pensar, sentir e agir diferente na dissolução dos conflitos para que não incorra na completa indiferença. Ela precisa ser um lugar humanístico. Ensinar acerca de nossas origens corporais e tratar das nossas humanidades, as nossas, bem como rememorar a de nossos antepassados. Nossos corpos estão atados aos corpos daqueles que não existem mais, como possuem estreita vinculação com os corpos do tempo presente e com os corpos que ainda serão.

Finalmente, as escolas deveriam também assegurar, pedagogicamente, um cuidado maior para o corpo, não através de uma única disciplina modeladora, a exemplo da educação física, o que não significa denegar sua importância, pois ela não daria conta de abarcar e subsumir a extensão de toda essa problematidade. A escola talvez pudesse assegurar em todas as etapas educativas, uma educação voltada para o corpo, mobilizando as disciplinas em geral, entrecortando o temário do corpo e sua relação com os corpos dos demais sujeitos escolares. Isso circunscreveria, nos arraiais escolares, sem dúvida, uma pedagogia do corpo, voltada a problematizar e discutir essas questões emergentes e experienciais.

De todo modo, em qualquer linha de atuação ou abordagem educativa no ambiente escolar, a escola deveria demonstrar, na pluralidade conjuntiva das disciplinas, os termos que foram designados e as categorias histórico-filosóficas que se referem ao corpo na história das ideias. Orientar-se por esses vieses metodológicos certamente fariam sobressaltar as categorias corpo-mente como fenômenos biológicos, linguísticos, convencionais, ideológicos, e que subrepticiamente, ocultam uma acirrada luta de poder, bem como camuflam a divisão de uma sociedade piramidal, dividida em interesses de classes.

Nessa ordem, em qualquer operação de classificação, na analítica sobre o corpo, há de se fazer este tipo de reflexão e amostragem. Que o corpo, e os modos em que foi arquitetado, é fruto de representações, e que ele faz parte de um controle biopolítico, nessa enorme diversidade de esquemas e conceitos nas relações de poder.

Compele, pois, ao professor-formador, verificar qual seria o conceito menos danoso na relação educativa do homem consigo mesmo no que se refere à potencialização de sua formação (*Bildung*). Enfim, o corpo pedagógico, talvez devesse dedicar uma disciplina inclinada ao corpo, pelo corpo e para o corpo sem deixar escapar nenhum resíduo deste fenômeno complexo e plural que é o ser humano. O intrincado fenômeno corporal, e suas múltiplas formas de expressão e linguagem, exige-se que as perspectivas filosóficas sobre o corpo sejam inseridas no bojo das reflexões e práticas escolares, quer numa dimensão educativa pública, quer numa formatação privada.

Rousseau, no *Emílio* (1762), dizia que eram três os meios pedagógicos pelos quais aprendia: com a natureza, consigo mesmo e com outros. Esses são os três mestres do ser humano. Nas páginas que se seguiram, na trajetória desta travessia corporalística agonística, tentamos seguir os passos de três pegadas. As do poeta-filósofo Nietzsche; as de Zarathustra que se fez criança; e minhas próprias impressões digitais, em que nós adultos, às vezes, “nos vestimos de poeta-criança”<sup>66</sup> e nos imbuímos, hipoteticamente, do “ser-infância”.

Algumas luzes brotaram dessas outras vozes e de seus *corpus* testemunhais. Outros ecos surgiram de meus registros escriturísticos e vivenciais. E nessa mixagem, composta de rítmicas intensas, promulgamos os vários sentidos de nossa existência experimental, assessorado pela natureza das coisas, pelos outros e por nós mesmos.

Em algumas partes desse testamento-escritura registramos, mediante palavras, que elas, os vocábulos, os signos, os conceitos, as metáforas, os verbos, são também “testemunhas de nossos corpos-infância. A educação é sempre um exercício pedagógico de se colocar no lugar do outro”<sup>67</sup> – em nosso caso, exercício escriturístico de nos re-vestir da pele do outro, de adentrar nos corpos dos outros, naqueles corpos que foram e são ainda marcados com brasas de tempos em tempos.

Cada corpo é um corpo, mas todos corpos comungam de uma mesma corporalidade, de uma mesma multiplicidade de forças corporais, as potências ativas e reativas que habitam e povoam nossos corpos. Assim, tentamos ver com o

<sup>66</sup> As reflexões por mim realizadas inspiraram-se, em parte, em uma belíssima dedicatória endereçada ao poeta Manoel de Barros, inseridas em *Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança por outras pedagogias dos corpos*.

<sup>67</sup> Idem “dedicatória a Manoel de Barros”.

coração e não apenas com a razão. Melhor: enxergar por meio de nossos corpos os corpos dos outros: olhar os corpos “com olhos de criança, com o coração e o corpo inteiro de uma criança”<sup>68</sup> porque em nós, e mesmo contrário a nós, a criança que um dia foi persiste em nossa memória, em nossos gestos, em nossos sonhos, em nossos devaneios, em nossos a-fetos e des-afetos.

Inconscientes, toda essa multidão de afecções lateja e grita dentro de nós. Pois ela é tudo aquilo que somos, tudo aquilo que fomos e haveremos ser. Ser o que se é – ser que ainda é o mesmo, mas que já é um outro, um eu-outro, marcado por fissuras, aberturas, cicatrizes e metamorfoses de todas as ordens. Somos seres em perpétua mudança, em profundo *devenir*. A pedagogia poderia usar a força desse *devenir* imagético heraclítico-nietzschiano: educar o corpo, pelo corpo e para o corpo. Olhar o ser que se é em sua integralidade, pluralidade e dinamismo. Em meio a tanta mudança, há algo em nós que persiste ser o mesmo, que continua sendo igual, que resiste ao sopro da transição e transbordamento, que armou sua tenda na fixidez de Parmênides.

Ora, “como adultos que fazemos ciência, assumimos o dever ético e estético de entrar na pele do outro e, como educadores, fazer exercício de alteridade político-pedagógico pela via da corporalidade”<sup>69</sup>. Procurando “sentir o que sentem as crianças e o que dizem elas, fazendo uso de suas sábias palavras corpóreo-verbais proferidas nas tramas lúdicas e doce-amargas”<sup>70</sup> de suas existências. Com isso, desejamos não somente pensar, porque podemos nos perder nos labirintos da abstração da razão. Desejamos não somente sentir; pois podemos ficar seduzidos pelo sensualismo. Ao lado desses desejos, queremos não apenas pensar, não apenas sentir, mas, fundamentalmente, agir.

Um texto pode ser prelúdio à revolução. Revolução de corpos em mutação progressiva e continuada. Nada de reprovação. Nada de reter a ação. Nada de retenção. Corpos mutantes na educação, sendo modificados e modificando a estrutura rígida dos corpos amorfos e cadaverizados, que sofrem de egipcismo corporal. Não se trata de escrever na carne do outro aquilo mesmo que é nosso, inteiramente nosso. Esse movimento seria desnecessário, deseducativo, despedagogizante. E,

---

<sup>68</sup> Ibidem “dedicatória a Manoel de Barros.

<sup>69</sup> Idem “dedicatória a Manoel de Barros”.

<sup>70</sup> Ibidem “dedicatória a Manoel de Barros”.



sim, auxiliar o ser humano, o educando, a fazer sua própria travessia existencial e educacional, sermos a ponte de re-conciliação de si consigo mesmo.

Bem o sabemos que tudo isso é fruto de desejos educacionais e utopismos formativos. Mas, sabe-se, que toda mudança, cada ebulição na história das transformações corpóreo-educativas, nasceram de corpos-desejo, de corpos desejantes, de corpos-dionisíacos reacionários. Sigamos, pois, a trilha contestatória desta revolução e emancipação dos corpos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta pesquisa de doutoramento pensei em seu não-fechamento, em seu não-encarceramento, em sua inconclusão. Em se tratando de um temário controvertido e paradoxal como o corpo, sobretudo na filosofia de Nietzsche, é de bom alvitre que a questão permaneça insolúvel. Em vez disso, abriremos espaço às reticências... às linhas abertas... aos campos hermenêuticos fluidos e nada fronteiriosos.

Como demonstrado, cada modelo cultural produziu uma *ideia*, uma *noção*, um tipo-*ideal* de corporalidade, como retratado à extensão do trabalho. De igual maneira, perpetuaram-se mecanismos filosóficos, religiosos e simbólicos de patrulhamento e contenção das modalidades dissonantes de corporalidade, que escapavam do modelo dominante em cada periodização. Como até agora sustentamos, a visão filosófica socrático-platônica antagonizou corpo e mente, preponderando a discussão e superestimando as faculdades racionais. Com isso, enveredou por execrar os elementos sensíveis da corporalidade. Ao corpo caberia a imagética de terceiro escalão, carcereiro maldito proscrito pelo fisiologismo no essencialismo de Platão.

O imaginário cristão, por seu modo, fez deslizar tal modelo binário e antitético de corporalidade, ao pôr em relevo a prevalência da substância imaterial, alimentando a ideia substancial de alma ou espírito. Tornando abjeto, nefando, vil, o corpo foi retomado e sobrepujado pelo conceito de alma. Pelas instituições de refreamento da carne, no medievo, o corpo foi privado de suas pulsões, paixões e desejos, mediante ascese, vigilância, abstinência, oração e negação dos instintos.

Em ambas dessas ramificações metafísicas, o corpo foi rejeitado, macerado, espiritualizado, importando apenas a luz emanada da razão natural, no caso da metafísica filosófica, ou a clareza da revelação sobrenatural, em se tratando do pensamento judeu-cristão. Essas determinações das pulsões corporais, em todas as estações, foram arquitetadas, segundo Nietzsche, com vistas ao despotenciamento e enfraquecimento do ser do corpo. As potencialidades criativas do homem, sua ludicidade, sua sexualidade, seu aparato corpóreo e integral, foram neutralizadas e catalisadas pelos sistemas hegemônicos e modelares para fins de amansamento e subordinação.

A reintegração do corpo tornou-se empreendimento oneroso, um abismo interposto entre o homem, seu corpo e a cultura filosófica e religiosa em questão, na medida em que uma tradição retroalimenta a outra e vice-versa. Nisto resultaria a dissonância entre corpo *real*, este núcleo material e constitutivo da singularidade humana, e corpo *ideal*, aquilo mesmo que fizeram do corpo dado as muitas modificações filosófico-representacionais. O corpo ideal, como também fizemos notar, tem prevalecido nos dias que correm: ele desconfigura o real e designa o fluxo das novas abordagens. O maquinário social confere ao corpo sua “real” expressão e “verdadeira” imagem. Na cibercultura, o corpo é hologramático ao tornar-se imagem residual. A materialidade do corpo se esvai em meio a tantos recortes identitários e perfilações.

A filosofia de um modo particular e a religião e o estado, de uma forma universal, haveriam de propagar o dualismo Eu/Outro, já que a imagem que temos do corpo, em grande medida, advém da relação que se estabelece em cada sociedade complexa, composta de cadeia de imagens que ditam o formato e o rumo dos corpos em construção, como o destino daqueles que serão desintegrados.

Perspectivado dessa forma, o homem perderia o monopólio de seu corpo, de seu ser, como bem distinguiu a escritora Kehl, ao observar que o corpo não é mais propriedade do “Eu”. Na era moderna, apogeu das subjetividades, o corpo-singularizado possuiria novas marcações pelo intercruzamento com os aparelhos ideológicos do Estado. Indo além dessa declaração, o corpo já não é mais *um* corpo desde os primórdios da civilização. Sob o signo da cultura, o corpo foi visceralmente *desnaturado*. A humanidade despediu-se de sua “natureza in natura” ao ser inserida no útero cultural.

A cultura passou a ser a nova natureza do homem; adornando o animal racional com novas roupagens. O corpo outra coisa não seria, nessa intersecção, do que uma rede polifônica de representações. Esse processo de desaparecimento do natural foi exemplarmente intuído na pitoresca sentença do teatrólogo Nelson Rodrigues: de fato, o homem passou a ser homem depois dos instintos e contra os instintos.

Em *Aurora*, Nietzsche deixa tácito o elo essencial entre tradição cultural e os costumes, que perpetuam valores de autoridades indiscutíveis. Essa cadeia deve, no mínimo, ser rompida uma vez que este ser subterrâneo, o homem, no dizer de Nietzsche, deve reemergir livre e criativamente. Da barbárie à civilização, resta

agora o ditame da cultura e de seus valores axiomáticos sobre a natureza: ora, se a cultura possui algum efeito modelador sobre os indivíduos, quando se diz: eis o corpo de “alguém”, na verdade, se quer dizer: eis aí portanto um corpo de “ninguém”, tal é poder deformador resultante desse fator cultural modelador. Em sua análise sobre a cultura, Nietzsche percebeu que alguns tipos de homens são modelados de tal maneira que é permitido à sociedade fazer isto ou aquilo com eles, desfigurando totalmente suas imagens.

Segundo tais pressupostos, a identidade dos corpos individuais (se é que existiu um dia essas identidades) sucumbiram, ou mesmo desapareceram, face a plasticidade aglutinadora e desagregadora dos regimes totalizantes corporais. Tudo foi ideologizado, até mesmo o corpo, e nada resiste ao poder modelador e sistematizante dos *corpus operandis social*. O Eu sem o Outro, cartesianamente encapsulado, morre a partir mesmo de seu florescimento. O corpo social e abstrato moderno ultrapassou a visão do indivíduo, tornando-o diminuto tal como um ponto esquecido na tela do radar.

De uma época à outra, dos gregos aos modernos, o corpo foi nulificado. Com a matriz baconiana e copernicana de ciência, o corpo material e fisiológico parecia reabilitado. Todavia, o corpo reapareceu coisificadamente, cartesianamente retomado por meio da imagética corpo-objeto, corpo-*machina*, corpo-fábrica.

Sabe-se que uma das funções da ideologia é totemizar os corpos, tornar uno aquilo que é múltiplo; dando unicidade à multivocidade dos corpos. Esse totemismo sistêmico, parafraseando Artaud, diferirá dos sistemas totêmicos que veneravam animais, pedras e plantas. Sob a ação das vertentes filosóficas, o corpo se liquefaria, nesses sofisticados jogos de linguagem em que foram criados. Em conformidade às lógicas unificadoras e unificantes, a realidade corporal foi se des-materializando, deslocando-se de seu eixo “natural” e tornada artifício da cultura.

O corpo, finalmente, converte-se num fenômeno controverso e abissal. De um lado, adquire nova atribuição e estatuto; de outro, não é passível mais de tradução, em vista das muitas camadas e incorporações hermenêuticas a ele jungidas. Por pertencer ao universo do simbólico, o corpo do homem não mais lhe pertence. O fator pertencimento se deve agora ao Outro, à teia social da qual emerge e do qual faz parte. De fato, o corpóreo é parametrizado pela linguagem, pela filosofia, pela educação, pelo estado, pelos discursos normativos, dependendo do lugar social em que estes corpos habitam ou venham a coexistir.

À medida que o homem não é mais seu corpo, nem mais seus instintos, posto que possui estatuto social, o corpo social também não satisfaz plenamente os desejos do corpo individual do homem. Conseqüentemente, o corpo se insurgirá contras todos os aparelhamentos de dominação e controle biopolítico. Mas o corpo não é só formatado pelas ideias. É também um código, um signo, uma escritura, é pura linguagem. Disso depreende-se que o corpo deve ser reinterpretado pela linguagem, pois nele não existe nenhum grau de pureza ou natureza pura, desde os primeiros ensaios de civilização, pois até o biológico, como a noção de homem e mulher, macho e fêmea, está impregnado de traços marcadamente político-culturais.

Toda interpretação permite-nos diversas experimentações. E esta passa inevitavelmente pelo canal da cultura. Este trabalho é, portanto, mais uma dentre tantas perspectivas sobre a filosofia de Nietzsche e sua percepção de corporalidade. A compreensão de um autor, em parte, tem a ver com as minhas capturas. O texto captura-nos e por nós é capturado. Toda ato de interpretar é, de certo modo, simbiótico, provisório e ensaístico, como Nietzsche o fez constantemente. “Nunca interprete, experimente” – intuícia Deleuze na *Lógicas das sensações*.

Se os pós-nietzschianos designavam capturas com respeito às interpretações, Nietzsche chamou essas capturas de *perspectivações*. Indo mais além, perspectivas são experimentações e não-só interpretações. A experimentação envolve o poder da criação, da simulação e o da falsificação. Compor um texto a partir do composto é ato de criação. O fenômeno interpretativo conduz-nos ao terreno da criação e re-criação; forja uma ideia, um novo olhar, um conceito novo, um novo modelo de relação com o real. Se se empresta um sentido unívoco a um autor, ou a uma obra, ele está irremediavelmente condenado à calma e ao silêncio.

O experimentalismo filosófico, ao retomar o pensamento de Nietzsche, nos permite pensar o fenômeno educativo e corporal como processual, instintual e dinâmico, mas também cultural. Não raro, ainda que Nietzsche tenha sido nossa referência autoral, mantivemos o esforço intelectual de “pensar com ele, por ele e para além dele”, como sinalizou o dispositivo lebruniano na introdução.

Talvez seja isso o que Nietzsche tanto vicejou: que suas ideias não fossem transformadas em ídolos aos quais resolutamente rechaçou. De nada adianta desconstruir ídolos e erigir outros em seu lugar. “Quem quiser me seguir, que siga a si mesmo”, talvez dissesse Nietzsche a nós leitores (reprodutores e manipuladores de

suas ideias). Ele combateu ídolos, anjos e demônios, inclusive os seus, a fim de que ele e nós tivéssemos vidas mais vivíveis a partir de nós mesmos.

Portanto, segundo nossa avaliação, à luz de tudo o que mencionamos, o corpo em vários recortes e perspectivas aqui tratadas, sofreu inúmeros *desmembramentos*. Esses *esquartejamentos* os quais o corpo sofreu, em todas as eras e periodizações, Nietzsche, na segunda metade do século XIX, se colocou no papel de *fármaco* da cultura, ao adotar uma filosofia cuja tarefa residiu na *desfragmentação* dos corpos. Para ele, a cultura toda está doente, e é no corpo que se percebe nitidamente o mal-estar dessa degenerescência cultural.

Em sua filosofia, que comporta vários estilos, o filósofo alemão passa em revista a ideia de corpo e tenta “reunificá-lo”, juntando os cacos que sobraram do corpo fragmentado ao longo da tradição, se é que restou alguma coisa desse corpo fraturado. Decifrador de enigmas, mas também seu formulador, faz exame minucioso e deixa o corpo confessar suas próprias mazelas, como no discurso dedicado aos *Desprezadores do corpo*, como vimos no *Zaratustra*. Ao reinscrever o corpo na história da filosofia moderna e contemporânea, ao filósofo Nietzsche caberia o epíteto de reacionário, por não aceitar a submissão do corpo a qualquer regime filosófico totalitário.

Desse corpo estilhaçado na cena filosófica, Nietzsche sugere algumas imagens que colidem com a imagética da tradição. Uma delas – a mais simples e por isso a mais poderosa de todas – é aquela que traz o homem para a Terra e que o afaste do céu. Nietzsche traz para o centro do debate filosófico aquilo que sempre esteve fora dele: o corpo. O corpo, tão íntimo a nós, recorrentemente, foi atomizado e conceituado como algo apartado de nossa realidade (efetividade) material.

Nos *Fragmentos póstumos*, Nietzsche estabelece o corpo como um dos seus parâmetros de “interpretação”: “Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. Se a maior parte de nossas convicções são crenças, a crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito” (NIETZSCHE, agosto-setembro 1885, 40 [15]). Ele opera a reversão do socratismo e cartesianismo, que viam no tribunal da razão o critério último de verificação e demarcação da realidade das coisas.

A pergunta que se impõe ao “término” da pesquisa é: como desdicotomizar o olhar sobre o corpo, sobre a vida, sobre os impulsos vitais, entendendo corpo e mente não em oposição, mas como multiplicidade? Isso significa, preliminarmente,

reconhecer que não há um projeto acabado e sistemático no que concerne à educação e à ideia de corpo na filosofia de Nietzsche, nosso autêntico e derradeiro autor, restando somente colher pistas, caminhos, reflexões.

Nessa imersão nas aporias do corpo e suas representações, tentamos de alguma forma identificar em que medida os discursos sobre o corpo podem afetar nosso campo de visão, atrofiar nossa consciência e agudizar ou apaziguar a relação que temos com o corpo, com nosso corpo material, em especial. Ao longo desse percurso, vimos teorias que negaram, separaram, alienaram, opuseram mente e corpo, ora enaltecendo o substrato da racionalidade, ora detratando o da corporalidade. Vivemos em uma época de incertezas, contradições, retrocessos e idiosincrasias.

Tudo nos convida à repetição do passado, ao mesmo e à inaptidão em lidar com coisas tão próximas a nós, como nosso corpo, como se ele se tratasse de uma entidade abjeta, patológica e anormal. Em última instância, a corporalidade deveria ser pensada como relação, interdependência e sistemicamente; pensar a existência do corpo como autopoiesis, como autocriação e autoformação de si, como sugere Nietzsche em seus escritos pelo intermédio de Dionísio e Zaratustra.

Desprezar o corpo equivale mesmo à negação da vida, ao ser o que se é: ser da terra e não de outra realidade qualquer. Mas as filosofias idealistas criaram um mundo imaginário e suprarreal; em nome de um mundo sobrenatural, rejeitou-se o natural; em nome de uma vida no além, recusou-se a vivência do projeto do agora. Essa vida que nós possuímos é única, irrepetível, inigualável. E ela só pode ser vivida neste corpo material e não numa dimensão supracorpórea. O corpo faz parte da Gaia. Gaia é a mãe Terra. E pela Gaia que deduzimos a ciência humana. *A Gaia ciência* tem muito a nos ensinar: em seu terreno horizontalizado, temos de aprender nela, com ela e por ela.

Não somos apenas adendo, uma parte *dela*, nós somos natureza. Por mais que artifícios culturais tenham se integrados a nós, em decorrência de tantas processos culturais e imagéticos, nosso lastro continua sendo a Terra. O gênesis usa a imagem do barro para falar dessa nossa condição parental primordial. Trata-se de imagem sugestiva. O judaísmo, porém, não aprendeu com essa metáfora e cortou abruptamente os laços, uma vez que o homem foi concebido como coroa da criação. Somos à feitura do barro, quimicamente irmãos, e não carregamos substrato de qualquer ser divino. Temos, ademais, uma relação íntima e vital com os seres vivos

e com os microorganismos em geral, até com os que julgamos nocivos, como os vírus pandêmicos letais, como ora experienciamos no século XXI com a propagação do Sars-Cov 2.

Os vírus não são bons ou ruins em si e por si. Apenas cumprem sua “meta” na cosmologia do universo. Eles também querem sobreviver, se expandir, mais força e mais potência, da mesma forma que mirabolamos fórmulas, imunizantes e vacinas virais para combatê-los. Um organismo querendo dominar e aniquilar o outro. E não há nenhum fatalismo ou inteligibilidade nessa tensão recíproca de forças internas e externas. Simplesmente estão aí sem sabermos os seus “sentidos”.

No contexto da pandemia que assola o mundo no século XXI, o corpo ganha nova relevância, pois sua potência física e mental são as mais exauridas e detratadas neste “novo momento” educacional, neste “novo normal” viral em que milhões e milhares de vidas foram perdidas, ceifadas. E outros tantos corpos a cada dia mais despossuídos, apequenados, inválidos do ponto de vista do mercado. Se apenas continuarmos a superdimensionar o intelecto, a razão instrumental, o capital, o trabalho explorado, perderemos a visão do todo, a dimensão do humano, desse ser por inteiro.

Eis porque Nietzsche e seu perspectivismo nos apresentou a teoria da forças. Quem sabe assim o corpo não adquira uma melhor compreensão. O homem seria, nessa navalha interpretativa, uno e múltiplo simultaneamente. “Muitos mundos nos cabem. Muitos mundos nos fazem.” É a nova relação do homem (ou deveria sê-lo) consigo mesmo e com a natureza na visão multiculturalista do pensamento antropoceno. O homem é natureza. É plurinatureza. É multinaturalista. É multiculturalista. Em cada vida humana que pulsa a *dynameis* predomina a tensão de forças apolíneas e dionisíacas. Se o homem é a medida de todas as coisas, na sentença protagórica, agora o homem é a desmedida de todas as coisas, numa sentença contraprotagórica. Somos muitos em um e em um cabem muitos.

Mas os gregos pensavam como Protágoras. O judaísmo acreditava num modelo de homem acima e superior às demais espécies. E a ciência antropocêntrica, por seu modo, organizou o mundo a partir de princípios lógicos e metodológicos de segregação, tornando o homem simplesmente num experimento médico, um corpo-objetificado pelas lentes de análise. A natureza foi apenas e tão somente instrumentalizada para fins econômicos, utilitaristas e comerciais.



Na agenda hodierna, o corpo não pode ser classificado como bi ou tripartição, posto que a corporalidade é, ao mesmo tempo, multiplicidade. No entanto, o corpo encontra-se desfigurado, à semelhança da estátua de Glauco, em razão desses inúmeros processos imagéticos de desintegração. Daí a pertinência deste trabalho: trazer a lume várias perspectivas, dimensões e olhares sobre o corpo, num diálogo aproximativo com a poesia antiga, com a filosofia e com a educação.

Nietzsche ao pensar o homem não vislumbrou um formato que seja sobre-humano ou extra-humano tal como pensavam os dualistas: somos humanos e não humanos. Estamos aqui, mas não somos daqui. Estamos no mundo, mas não pertencemos a ele. O mundo verdadeiro está no porvir. A realidade presente é terrificante e ruim.

Essas escatologias escapistas, em Nietzsche, foram demolidas, mas não de todo superadas. Fazem parte ainda de nossa realidade conjuntural contemporânea. A filosofia do corpo nietzschiana pensa a existência para além dessas configurações sobre-humanas. O *além-do-homem* não se trata de um super-homem com poderes alados, ilimitados e sobrenaturais. O *Übermensch* trata-se de um modo de ser, de existir, de se colocar frente à existência, sugeridas pelas transmutações do corpo-espírito, em que cada estágio da humanidade o gênero humano se põe numa posição de elevação ou de rebaixamento de sua condição.

Também seu pensamento não desponta para um anti-humanismo ou anti-iluminismo. Nietzsche não é adverso ao homem. Volta-se contra as representações conceituais deturpadas sobre ele e contra o ufanismo otimista da razão. Simplesmente diz, pelo sábio Zaratustra, que o velho homem precisa transmutar-se. Ser substituído por uma nova forma de concepção de homem (*Übermensch*), que seja devoto da terra, do corpo e de sua relação com a natureza.

A tarefa educativa mais premente (dos centros de formação, sobretudo) seria a de fazer do homem, efetivamente, um humano porque o homem, histórica e filosoficamente, já deu provas de que pode se desumanizar, monstrificar-se, converter-se numa besta-fera. O mesmo princípio axiomático vale para o corpo. O(s) corpo(s) precisa tornar-se corpo(s), pois o(s) corpo(s) pode se des-corporificar. Essa foi a intencionalidade de Nietzsche ao dimensionar o conceito de corpo (*Leib*): pensa-lo não como compósito mas em sua potência totalizante, marcado pelo *corpo-Devir*, ondulado pelo fluxo contínuo da vida, à semelhança da imagem alegre e

saltitante simbolizada pela criança, nessa desenfreada dança da vida terrestre, como assinalado na passagem *Das metamorfoses*.

Por essas e outras, a principal tarefa do genealogista dos valores é dessencializar o corpo e desantagonizá-lo, transformando-o numa *grande razão*. Quem diria, afinal, que o corpo – sede das volições e das paixões irracionais – tornar-se-ia na grande razão pensante e pensável. É o corpo sensório e não as categorias do entendimento que pensa, é o corpo que sente, é o corpo que age e reage às experimentações e interpretações: o corpo é potência viva em busca de movimentação e expansão. Mesmo parado o corpo dança, como os raios de luz e ondas sonoras que atravessam o universo: “as veias pulsam, o coração dá o ritmo, os olhos piscam em contra-canto, a melodia dos órgãos não é ouvida porque passamos a vida inteira imersos em sua sinfonia. E talvez esse seja o problema, nos esquecemos de nós mesmos. Não está na hora de nos procurarmos?”

Tal perspectiva exploratória soa desconcertante e impensável para um filósofo racionalista, para um religioso fundamentalista, para um cientista positivista ou mesmo para um educador tradicional que segue a cartilha da cartesianidade de pensamento.

A educação pode reverberar esse conceito e até amplificá-lo; irrompendo com conceito de corpo potente e macrorrelacional. Os conceitos nascem de problemas postos pela vida, na tarefa de formar humanos a serem efetivamente humanos, comprometidos com a realidade carnal. Decerto que esta travessia não é simples. Como professores, é nossa sina e condição orquestrá-la. Urge, portanto, educar tendo como marco o *Devir-criança*, como nos ensinou Zaratustra. Um ser leve, aberto, transparente, livre de preconceitos e rumo ao crescimento permanente, um ser aprendente pelo corpo e com o corpo sem fazer nenhum tipo de separação.

Por último, este trabalho não teve a pretensão de abolir outras reflexões e disciplinas de cunho prático, a exemplo da educação física, que lida com a problemática do corpóreo. Muito pelo contrário, pretende-se subsídio filosófico para pensar a ação praxiológica e formativa, e tudo o que, na esfera da educação, mobiliza e se volta para a dimensão corporal. Isso se faz necessário para que a reflexão sobre o corpo ganhe novos sentidos e novas valorações, fora dos modelos éticos em que tradicionalmente são pensados.

Como Nietzsche nos ensina, o corpo comporta em si mesmo uma sabedoria, diferente daquela forma de conhecimento que partia primeiramente do primado da

razão. Destarte, propõe uma perspectiva filosófica inovadora, que nos permite pensar com o corpo a partir do jogo de forças, da potência e dos impulsos instintuais e dos afetos. Dessa parte, concebe a filosofia não como unidade derivativa do pensamento, mas, para além das abstrações conceituais, ela se torna algo que pode ser vivida e experienciada na corporalidade.

Quando se filosofa, é o corpo que emite, antes mesmo da consciência, suas primeiras experiências, impressões e percepções acerca da realidade. Noutras palavras: o corpo vive e sente antes de interpretar determinada experiência. O corpo sensível, filosoficamente interpretado como elemento de ilusão e engano, em Nietzsche, é revalorado e tipificado como poderoso aliado da existência.

Ao fazer afirmação do corpo, exalta concomitantemente as potências da vida. Desta forma, e somente assim, toda modalidade de conhecimento deve estar a favor da vida e não refratária a ela. Toda ciência que não produz amenidades na existência desencadeará exasperações. A filosofia, assim como a educação, deve apontar para uma forma de saber-viver bem a existência.

De nada adianta todo acervo epistemológico acumulado e inventado se se vive mal e precariamente a existência. Para isso, as disciplinas que lidam diretamente a respeito do corpo devem servir de barreira entre o corpo sensorial e seus abismos nessa longa estrada niilista pavimentada por muitos requintes teóricos e interpretações. O mais importante, contudo, é viver a vida e não equacioná-la, embora ela, invariavelmente, demande posições. A vida, em suas múltiplas formas, camadas e perspectivas, ultrapassa todos os liames de interpretação. Viver ultrapassa toda forma de entendimento (Lispector).

Esta tese talvez seja um poema dedicado ao corpo. Sobretudo aos corpos vulnerabilizados, silenciados socialmente, como o das crianças, idosos, mulheres, indígenas, estrangeiros e tantos corpos espoliados, tantos corpos desmaterializados.

Talvez, um delírio construído sobre grandes erosões e miragens. Ou quem sabe, uma maneira de dar visibilidade ao que é invisível. Carnificar o que ainda é tratado como espírito. Foram muitas suas intenções. Algumas dadas e outras sem marcas tangíveis.

Quem sabe ainda esta pesquisa tenha nascido daquele desejo inconsciente e otimístico, a supor que a teoria pode encarnar-se... corporificar-se... ganhar vida... e transformar-se num poderoso arsenal de guerra. E por intuir, talvez, que toda teoria pode ser também um grito! Em todo caso, um convite à insurreição e carnificação, a

re-tomada de nossa homo-animalidade e reconquista de nossos corpos. Como dissemos a todo tempo, o corpo é a última fronteira a ser desambiguada, palco de tantos embates e duplicações.

Talvez, ainda, o desafio maior tenha sido este. Revelar a heterogeneidade dos corpos. Exumar corpos soterrados pela filosofia, pela história, pela educação, pela segregação étnico-racial e ideológica; e despadronizar o discurso normativo e homogeneizante de corpo modelar.

Como o corpo pode repotencializar-se? Nietzsche fornece a chave para a esta indagação: pela vivência, pela experimentação, no despertar para o mundo, nas relações, no atrevimento de viver a vida com tudo o que ela nos fornece e nos dá incessantemente e, às vezes, precariamente. Um coração que bate. O ar que enche os pulmões. O Sol que nos aquece a pele.

Nietzsche-Zaratustra por certo tivera “razão”. O corpo é a grande razão de nossa experiência psicofisiológica. O *além-do-homem* – nosso *Devir-criança* – estava perto de nós, encravado em nós mesmos, compondo o DNA de nossas entranhas. E, paradoxalmente, guiados pela ilusão de nossas verdades essencialistas – morais, religiosas, metafísicas e científicas, cômicos ou não, fomos buscá-lo para além de nossa condição humano-corpórea.

Se a vida foi avaliada por Nietzsche como vontade de potência, o corpo sensório e a terra são as únicas vias para sua real e completa manifestação. Digamos, pois, como operado por Zaratustra, o *Devir-criança*, “sim” ao corpo, ao seu transbordamento de forças, à sua expansão e transformação, e um “não” ao represamento de sua potência e à sua desvalorização.

## REFERÊNCIAS

- ABRÃO, B. S. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5.ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Maria Luiza J. A. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALMEIDA, R. M. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo. – Loyola, 2005
- ARALDI, Claudemir Luís. **Nietzsche, a educação e a crítica da cultura**. In: Nietzsche: filosofia e educação. Organizadora Vânia Dutra de Azevedo, Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008, Col. Nietzsche em perspectiva.
- ARAGÃO, M., FREITAS, A. G. B de. **Práticas de castigos escolares: enlaces históricos entre normas e cotidiano**. Revista Conjectura. v. 17, Nº 2, p. 17-36, mai/ago, 2012.
- ARAÚJO, Hugo F. de. **Relação corpo e alma, no De anima, de Aristóteles**. Revista da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras. Vol. 1, Nº 1, 2010.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução Ana Maria Loio. Vol. III, Tomo I. Edição: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional da Casa da Moeda, Lisboa, 2010.
- ARROYO, M. G., SILVA, M. R (Org.). **Corpo-infância: exercícios tensos de ser criança: por outras pedagogias dos corpos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- AZEREDO, V. D. de, SILVA JUNIOR, Ivo da (orgs.). **Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto**. Curitiba: CRV, São Paulo: Humanitas, 2012. Col. Nietzsche em perspectiva. Vol I.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral. Um escrito polêmico**. In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.
- BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: Ed. 7letras, 2017.
- BARROS, F. R. de M. **A maldição transvalorada: o problema da civilização em o Anticristo de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Afirmção (Bejahung)**. In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Introdução”. In: **Nietzsche, a filosofia na era trágica dos gregos**. Organização e tradução F. R. M. São Paulo: Hedra, 2008.

- BURNET, J. **A aurora da Filosofia grega**. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC, 2006.
- BRUM, T. J. **Pascal e Nietzsche**. Cadernos Nietzsche. São Paulo, n. 8, p. 35-41, 2000.
- CARPEAUX, O. M. **Nietzsche e as consequências**. Cadernos Nietzsche. Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n.3, out/dez, 2016.
- CHAUÍ, M. **Laços do desejo**. In: NOVAES, Adauto (org.). O desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CIORAN, E. **Breviário de Decomposição**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1989  
\_\_\_\_\_. **Exercícios de admiração**: ensaios e perfis. Prefacio e trad. de José Thomaz Brum. – Rio de Janeiro: Rocco, 2000
- CIRNE-LIMA, C. **Dialética para principiantes**. 2ª ed. Col. Filosofia – 48. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- CORBIN, A. et al. **História do Corpo: da Revolução à Grande Guerra**. 3. ed. Tradução João Batista Kreuch e Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009
- CURLEY, E. **De volta ao argumento ontológico**. In: Revista Analytica - Descartes: os princípios da filosofia moderna. Questões da física e da metafísica cartesiana. Vol. 2, Nº 2 - Rio de Janeiro: FAPER, 1997.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. 6ª ed. rev. Tradução Maria T. R. C. Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athenas, 1990.
- CRAGNOLINI, M. B. **Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda**. Cadernos Nietzsche. São Paulo, Nº 10, 2001.
- CARDIM, L. **Nietzsche e a matéria poética**. Cadernos Nietzsche. São Paulo, Nº 10, 2001.
- DERRIDA, J. **Espolones, Los estilos de Nietzsche**. Traducido por M. Arranz Lázaro. Valência-Espanha: Pre-textos, 1981.
- DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1973.  
\_\_\_\_\_. **Objecções e respostas**. Trad. J. Guingsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores)
- DIOGO, J. E. **Cartografia da humanidade: o corpo em Homero**. Revista Filosófica de Coimbra, n. 48, 2015.
- FINK, E. **La filosofia de Nietzsche**. 2 ed. Madri: Alianza Editorial, 1969.
- FILHO, N. N. **Eroticamente humano**. 2. ed. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1997.

FOGEL, G. **Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar**. Cadernos Nietzsche, Nº 13, São Paulo: USP/UNIJUÍ, 2002.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 17. ed. Organização e tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRIAS, I. **A relação corpo e alma no Timeu em função do binômio saúde-doença**. Cadernos de Atas da ANPOF, nº 1, 2001.

FREZZATTI JR, W. **Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida**. Cadernos Nietzsche. São Paulo, Nº 10, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche** leitor da Biologia do século XIX: dominação vs. Nutrição e Reprodução. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 25-42, jul. /10. 2018

FERREIRA JR. W. J. **Nietzsche: o último metafísico? Limites e possibilidades na interpretação heideggeriana**. In: Prometeus – Ano 5 – Nº 10, jul/dez, 2012.

FERREIRA, Sofia H. G. **A origem do conhecimento em Nietzsche**. 2005, s/p.). Disponível em: [seer.unirio.br/index.php/Morpheus/article/view/4747](http://seer.unirio.br/index.php/Morpheus/article/view/4747). Acesso em 10/08/2020.

GÉLIS, J. **O corpo, a igreja e o sagrado**. In: Corbin, Alain et al. História do Corpo: da Renascença às Luzes. 3. ed. Tradução Lucia Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GINGRICH, F. W.; Danker, F. W. **Léxico do N.T. Grego/Português**. Tradução Júlio Zabatiero. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2004.

GIACOIA, J. O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos Friedrich Nietzsche**. Revista Trans/Form/Ação, Nº 13, São Paulo, 1990, p. 139 - 145.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução Haroldo de Campos. Vol. I. São Paulo: Mandarim, 2001.

HARDY-VALLÉE, B. **Que é um conceito?** Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2013.

HARRISON, K. **Você: o peixe que evoluiu**: a incrível história sobre a teoria da evolução de Charles Darwin e o futuro do homem. Tradução Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Cultrix, 2009.

ITAPARICA, A. L. M. **Ecce Homo. Como tornar-se o que se é**. In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2002

JACUBOWSKI, F. R. **Nietzsche: o discurso de Zaratustra contra os desprezadores do corpo**. Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia, Vol. 03, nº 6, 2011.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. São Paulo: Paz e Terra, 1969.

LARROSA, J. **Nietzsche e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**. 6 ed. rev. e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LEVY, L. **Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo**. In: Analytica, "Descartes: Os Princípios da Filosofia Moderna: questões da física e da metafísica cartesiana", Vol. 2 – N. 2, 1997, p. 161-186.

LE GOFF, J. Le, TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução Marcos F. Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOBO, Y. **Cecília Meireles**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 2010.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

\_\_\_\_\_. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MANACORDA, M. A. **História da educação: da Antiguidade aos nossos dias**. 17ª ed. Tradução Gaetano Lo Mônico. São Paulo: Cortez, 2010.

MARTINS, R. A.; MARTINS, L. A. P. **Uma leitura biológica do De Anima de Aristóteles**. Revista Filosofia e História da Biologia, v. 2, p. 405-426, 2007. Disponível em:

[https://www.academia.edu/1589481/Uma\\_leitura\\_biol%C3%B3gica\\_do\\_De\\_Anima\\_de\\_Arist%C3%B3teles](https://www.academia.edu/1589481/Uma_leitura_biol%C3%B3gica_do_De_Anima_de_Arist%C3%B3teles) MARTINS Roberto de Andrade MARTINS Lilian Al Chueyr Pereira Acesso em 20.jun.2020.

MELANI, R. **O corpo na filosofia**. São Paulo: Moderna, 2012.

MARTON, S. **Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. **Claustros vão se fazer outra vez necessários**. In: Nietzsche: filosofia e educação. Organizadora Vânia Dutra de Azevedo, Ijuí: UNIJUÍ, 2008. Col. Nietzsche em perspectiva.



\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a cena acadêmica brasileira: exame e avaliação de um trabalho intelectual.** In: Nietzsche e a interpretação. Curitiba: CRV, São Paulo: Humanitas/2012. Col. Nietzsche em perspectiva. Vol I.

\_\_\_\_\_. **O eterno retorno do mesmo: a concepção básica de Zaratustra.** In: Cadernos Nietzsche. Guarulhos/Porto Seguro. V. 37, Nº 32, p. 11-46, jul/set, 2016.

\_\_\_\_\_. **Dionísio (*Dionysisch*).** In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **Vontade de potência (*Wille zur Macht*).** In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **Força (*Kraft*).** In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. **O Desafio Nietzsche.** São Paulo: Discurso Ed., 1993, p. 7-29.

MARÍAS, J. **Los estilos de la Filosofía.** Madri: 2000. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mp2/mriasnz.htm>. Acesso em: 15 fev.2020.

MOSÉ, V. **Nietzsche e a grande política da linguagem.** Petrópolis: Vozes, 2018.

MOTT, L. **O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição.** Campinas, SP: Papyrus, 1988.

\_\_\_\_\_. **Sodomia na Bahia: o amor que não ousava dizer o nome.** Inquice – Revista de Cultura on-line. Disponível em: <http://www.inquice.ufba.br/00mott.html>. Acesso em 10 fev.2018.

MEUNIER, B. **O nascimento dos dogmas cristãos.** Tradução de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2005.

MORAES, E. C. **Além da metafísica e do nihilismo: a cosmovisão trágica de Nietzsche.** Goiânia, 2013, 168 p. [Dissertação de Mestrado].

NACCACHE, L. **A tecnologia pode nos aproximar das bestas.** In: Pós-humano: o desconcertante mundo novo. São Paulo: Revista Caros Amigos (Especial), Ano XI, Nº 36, 2007.

NIETZSCHE, F. **Digitale Kritische Gesamtausgabe.** Werke und Briefe, Paolo D'Iorio (org.). Paris: Nietzsche Source, <http://www.nietzschesource.org/eKGWB> 2009.

\_\_\_\_\_. **Obras Incompletas.** Coleção “Os Pensadores”. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

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

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra.** Tradução Mário da Silva. São Paulo: Linoart, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo: ensaio de uma crítica ao cristianismo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo.** Tradução de Rubem Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Col. Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo.** São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo.** Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2012.

\_\_\_\_\_. **Breviário de Citações** [Fragmentos e Aforismos]. São Paulo: Princípio Editora, 1996.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral.** São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiadamente humano:** um livro para espíritos livres. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Gaia ciência.** São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida.** Tradução André Luís M. Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos finais.** Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre política.** (Vol. I e Vol. II). São Paulo: Loyola / Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2007.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar a marteladas.** Tradução Paulo César L. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar a marteladas.** Trad. de Antonio Carlos Braga. 2.ed. São Paulo: Escala, 2008.

NUNES, Carlos Alberto. **Marginália platônica.** Col. Amazônica Farias Brito. Belém: UFPa, 1973.

NOVAES, Aduato. **A ciência no corpo.** In: NOVAES, A. (Org.) O homem-máquina: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NETO, Alfredo N. **Nietzsche: a vida como valor maior.** São Paulo: FTD, 1996 (Col. Por outro lado).

NETO, J. E. T. **Vontade de Verdade.** In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton]. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

PLATÃO. **Fédon.** Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **O Banquete – Fédon – Sofista – Político.** Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **A República: ou sobre a justiça. Gênero político.** 3ª ed. rev. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teeteto. Crátilo.** 3ª ed. rev. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PIVA, P. J. L. **Odium Fati: Emil Cioran, a hiena pessimista.** Cadernos Nietzsche, Nº 13, São Paulo: USP/UNIJUÍ, 2002.

PARRAZ, Ivonil. **O existencialismo em Pascal.** Revista eletrônica TRANS/FORM/AÇÃO. Vol. 26, N. 1, Marília, 2003.

RAMOS, F.C. **Uma filosofia Pessimista: a teoria da negação da vontade viver.** IN. Revista Mente & Cérebro & Filosofia, Ed. N 3 s/d.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer: vida e obra. Uma visão desencantada da existência.** IN. Revista Mente & Cérebro & Filosofia, Ed. N 3 s/d.

REALE, G. **História da Filosofia: do Humanismo a Kant.** – v. 2. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990

\_\_\_\_\_. **Para uma nova interpretação de Platão.** São Paulo: Loyola, 1997.

RICOUER, P. **O único e o singular.** Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed. UNESP; Belém, PA: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.

RODRIGO, L. M. **Platão e o debate educativo na Grécia clássica.** Campinas, SP: Armazém do Ipê, 2014.

RUBIRA, L. **Amor fati**. In: Dicionário Nietzsche. [Editora responsável Scarlett Marton. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

SÁBATO, E. **Homens e engrenagens: reflexões sobre o dinheiro, a razão e a derrocada de nosso tempo**. Trad. de Janer Cristaldo. Campinas-SP: Papyrus, 1993.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. 4. ed. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editora, 2017.

SALANSKIS, E. **Corpo**. Dicionário Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **História**. In: Dicionário Nietzsche. Editora responsável Scarlett Marton. GEN – Grupo de Estudos Nietzsche (Col. Sendas e Veredas). São Paulo: Loyola, 2016.

SANCOVSKY, R. R. **Unidade, coerção e desvio na literatura patrística pós-nicena: a ontologia moral e a condição judaica no pensamento de Agostinho de Hipona**. Revista Topoi, Vol. 13, N. 24, jan-jun, 2012.

SANCHES JUNIOR, C. A. **Genealogia e biopoder**. Dissertação [Mestrado], Universidade Estadual Paulista, 2012.

SOULADIÉ, Y. **L'Antichrist de Dostoïevsky**. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/SN/souladie-2015> Acesso em: 29 jul. 2020.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como Vontade e como Representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dores do mundo**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

SILVA, F. L. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

SILVA, P. A. **Omnilateralidade e as concepções burguesas de educação integral**. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, nº 65, out/2015.

SCHERER, F. C. **Memória e interioridade nas Confissões**. Revista Controvérsia – v.2, n.2, jan-jun, 2006.

SOBRINHO, N. C. M. “Apresentação”. In: Nietzsche, **Escritos sobre educação**. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 6.ed. São Paulo: Loyola/Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2012.

SOUSA, M. A. **Alma em Nietzsche: Conceção de espírito para o filósofo alemão**. São Paulo: Leya, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche viver intensamente, tornar-se o que se é**. São Paulo: Paulus, 2009.

SPINOSA. **Ética**. In Coleção Pensadores – São Paulo: 1ª ed. Abril cultural, 1973.

TAVERNARD, J. **Nietzsche, a educação e a crise da formação do sujeito**. Piracicaba, SP: Unimep, 2013. [Dissertação de Mestrado].

TÜRCKE, C. **Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa**. In: Ensaio frankfurtianos. ZUIN, A.S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. (Orgs.). São Paulo: Cortez, 2004.

WEBER, J. F. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.

WOTLING, P. **Genealogia**. Vocabulário de Friedrich Nietzsche. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

WATANABE, L. et al. **Aspectos da história da filosofia**. 8. ed., São Paulo: Brasiliense, 1990.

ZILLES, U. **Fé e razão no pensamento medieval**. 2 ed. Col. Filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.