



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

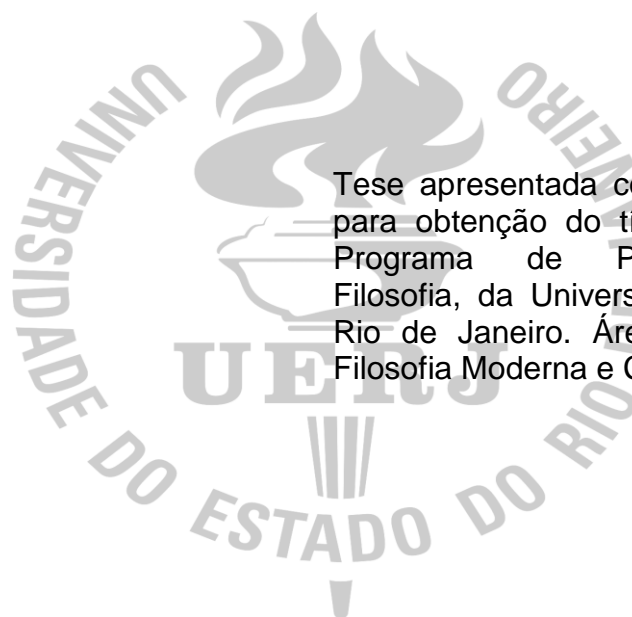
Joseane de Mendonça Vasques

**A corporificação do pensamento em Friedrich Nietzsche**

Rio de Janeiro  
2017

Joseane de Mendonça Vasques

**A corporificação do pensamento em Friedrich Nietzsche**



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Dias.

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

V335 Vasques, Joseane de Mendonça.  
A corporificação do pensamento em Friedrich  
Nietzsche / Joseane de Mendonça Vasques. – 2017.  
147 f.

Orientadora: Rosa Maria Dias.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Corpo  
e mente – Teses. 3. Pensamento – Teses. 4. Crítica –  
Teses. 5. Estética – Teses. I. Dias, Rosa Maria. II.  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 159.9.016.1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Joseane de Mendonça Vasques

## **A corporificação do pensamento em Friedrich Nietzsche**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 27 de outubro de 2017.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Dias (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Iracema Maria de Macedo Gonçalves da Silva  
Instituto Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Marly Bulcão Lassance Britto  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros  
Instituto Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

## DEDICATÓRIA

Para meu marido, Luiz Leonardo.

Para minha avó, Eunice.

Meus amores,  
na Terra e no Céu.

## **AGRADECIMENTOS**

A Rosa Maria Dias, mestra, orientadora e amiga, pela incansável colaboração ao longo de uma década e infalível compreensão em todos os momentos da trajetória que nos trouxe até aqui.

Aos Professores e colegas que compõem esta banca, Alexandre Cabral, Iracema Macedo, Marly Bulcão e Tiago Barros, pela parceria, pelo auxílio, pelas sugestões e críticas de valor inestimável.

A todos os meus alunos do Ensino Médio, que me reensinam cotidianamente o espanto primordial e me fazem ver a Filosofia do modo mais significativo.

Aos meus pais, Berenice e José, pelo profundo amor e irrestrita abertura de possibilidades, dentro de nossa modesta realidade, ao longo da vida.

Ao meu amor, Luiz Leonardo, por ser e estar aqui, no coração e todo dia.

Aos meus irmãos e familiares, pelo carinho e apoio.

Aos meus queridos amigos, entre os quais incluo todas as pessoas acima mencionadas. Pois, segundo Nietzsche, “um bom escritor (das palavras ou da vida, acrescento eu), não tem apenas o seu próprio espírito, mas também o espírito de seus amigos.”

Também sei fazer conjeturas.  
Há em cada coisa aquilo que ela é que a anima.  
Na planta está por fora e é uma ninfa pequena.  
No animal é um ser interior longínquo.  
No homem é a alma que vive com ele e é já ele.  
Nos deuses tem o mesmo tamanho  
E o mesmo espaço que o corpo  
E é a mesma coisa que o corpo.  
Por isso se diz que os deuses nunca morrem.  
Por isso os deuses não têm corpo e alma  
Mas só corpo e são perfeitos.  
O corpo é que lhes é alma  
E têm a consciência na própria carne divina.

*Alberto Caeiro*

## RESUMO

VASQUES, J. M. *A corporificação do pensamento em Friedrich Nietzsche*. 2017. 147 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta tese aborda a problemática do corpo na obra de Friedrich Nietzsche. Objetiva compreender em profundidade a consistência do conceito nietzschiano de corpo, apresentado de modo mais preciso no livro *Assim falou Zaratustra*, mas partindo, sobretudo, de uma investigação mais extensa e detalhada acerca da hipótese de um processo de elaboração paulatina, antecedente à referida formulação, que livremente nomeia como ‘corporificação do pensamento’. Este processo, que teria se desenvolvido através da filosofia de Nietzsche desde seus primeiros trabalhos, culminaria na proposta de radical transformação do pensamento filosófico ocidental – de cunho predominantemente espiritual – num pensamento essencialmente corpóreo. Em seu percurso, o presente trabalho procura acompanhar a peculiaridade do modo de construção do pensamento nietzschiano, esta entendida como um sinal evidente do corpo que a cada momento se adensa e se assume pensante, descortinando os diversos sentidos da corporeidade ressaltados ou elaborados ao longo da crítica nietzschiana ao pensamento e à cultura ocidentais, em especial na Modernidade. Seu foco principal incide sobre os livros escritos por Nietzsche entre os anos de 1870 e 1885, por considerar situarem-se neste período os principais momentos de apercepção crítica por parte do filósofo em relação à noção tradicional de corpo; além do desenvolvimento das bases para a construção propositada de um novo conceito e de um novo modo de operação para o próprio pensamento e a filosofia em geral.

Palavras-chave: Corpo. Corporificação. Pensamento. Crítica. Criação. Estética.



## ABSTRACT

VASQUES, J. M. *The embodiment of thought in Friedrich Nietzsche*. 2017. 147 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This thesis broaches the body issue in Friedrich Nietzsche work. It intends to deeply understand the consistence of *Nietzschean concept of body*, presented more precisely in Thus Spoke *Zarathustra* book, starting from a longer and detailed investigation over the theory of a gradual creation process, prior to the mentioned formulation, which freely defines that as ‘embodiment of thought’. This process, which would have been developed through Nietzsche philosophy since his early works, would culminate in the radical transformation proposal of Western philosophical thought – which has, predominantly, a spiritual character – in a bodily thought, essentially. In its totality, this work attempts to follow the peculiarity of *Nietzschean* thought construction method, understood by a body clear signal, that every moment densifies and assumes itself as able to think, disclosing multiple meanings overall that concerns to the body, prominent or created along *Nietzschean* critics of Western thought and culture, especially on Modernity. The main focus of this work is on Nietzsche books, written from 1870 to 1885, for considering the fact of they are situated on this period, the most important moments of critical apperception from the philosopher related to the traditional idea of body; furthermore the basis development for the purposed construction of new concept and operation method for the thought itself and the philosophy in general.

Keywords: Body. Embodiment. Thought. Critics. Creation. Aesthetic.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>A PROCURA PELO PRINCÍPIO INSTÁVEL</b> .....	21
1.1	<b>Contextualização inicial da problemática do corpo em Nietzsche: uma perspectiva possível</b> .....	21
1.2	<b>Corporificação do pensamento: primeiros traços de um corpo que se insinua</b> .....	30
2	<b>EVIDENCIAÇÃO DO PENSAMENTO CORPÓREO</b> .....	48
2.1	<b>Corporeidade e extemporaneidade</b> .....	48
2.2	<b>Memória e esquecimento: a plasticidade corporal da história</b> .....	53
3	<b>CORPO E CULTURA: LIMITES E POSSIBILIDADES</b> .....	75
3.1	<b>Nietzsche e a crítica à moralidade: tradições e limites do corpo</b> .....	75
3.2	<b>A concepção moral nietzschiana: imanência, corpo e singularidade</b> .....	92
3.3	<b>Conhecimento e saúde: a dor e a alegria da sabedoria corpórea</b> .....	102
4	<b>ZARATUSTRA E O PENSAMENTO CORPORIFICADO: IMAGINAÇÃO, CRIAÇÃO E MOVIMENTO</b> .....	114
4.1	<b>A proclamação do corpo como “grande razão”</b> .....	114
4.2	<b>Do conceito à imagem, o corpo se comunica: “Das cátedras de virtude” e o niilismo moderno</b> .....	119
4.3	<b>Corpo em ápice. O riso em Assim falou Zarathustra: impulso, expressão e enigma</b> .....	127
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	140
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	145



*A tentação de Santo Antão – Salvador Dalí*

## INTRODUÇÃO

A partir das observações reunidas por nossa pesquisa, no intuito de estabelecermos um ponto de apoio ou diretriz para a leitura do presente trabalho, podemos de antemão propor uma espécie de enunciado básico sobre a consistência do conceito de *corpo* na filosofia nietzschiana, se nos ativermos especificamente às formulações mais explícitas desta noção, dadas por Nietzsche a partir do que normalmente se considera como a segunda fase<sup>1</sup> de sua obra. Para o filósofo, o *corpo* é um conjunto dinâmico de forças hierarquizadas que incessantemente alternam relações de domínio e sujeição entre si; um complexo vivo configurado pela sucessão de arranjos e rearranjos de impulsos, com caráter sempre plural e provisório, que se exprime, **para nós**, de modo psicofisiológico – a princípio, através de instintos, sensações e afetos –, mas que não se esgota, absolutamente, com esta expressão.

Ao buscarmos em nosso referencial bibliográfico de apoio, dicionários, comentários e interpretações especializados, esclarecimentos sobre esta noção capital na obra nietzschiana, encontramos o endossamento da caracterização supracitada. Destaca-se a recorrência de alguns aspectos apresentados nos trechos selecionados a seguir: 1) O distanciamento das visões tradicionais, dicotômicas em geral, sobre os elementos ‘espiritual’ e ‘material’: “Nietzsche não concebe [o corpo] de modo substancialista ou materialista. O corpo é uma organização pulsional hierarquizada, que obedece à lógica da vontade de potência, e não é menos psicológica do que fisiológica.”<sup>2</sup>; 2) A construção de um conceito de tipo muito peculiar: concreto, dinâmico e inacabável, cuja compreensão lançaria luz sobre o conjunto da obra nietzschiana, assim como novas possibilidades para a filosofia em geral: “O corpo é, no pensamento de Nietzsche, um significado central e uma espécie de chave, com cujo auxílio é possível encontrar um acesso à sua filosofia e à sua interpretação do homem. [...] Pois o corpo seria, comparativamente, o

---

<sup>1</sup> “O leitor precisa saber que existem, ao menos, três [Nietzsches], pois assim se divide a obra na maioria absoluta dos estudos mundo afora – três fases independentes; [a segunda iniciada com a publicação de *Humano, demasiado humano I*, em 1878; a terceira, iniciada com a publicação de *Assim falou Zaratustra*, redigido em quatro partes entre 1883 e 1885]”. Cf. BURNET, Henry, *Para ler O nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.9.

<sup>2</sup> GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p.159.

‘fenômeno mais rico, mais evidente e mais inteligível’.”<sup>3</sup>; 3) A proposição de um novo modo de operação para o pensamento, mais inclusivo e adequado no que se refere à pluralidade constitutiva do real, aos componentes da vida negligenciados até então pelas lógicas filosóficas tradicionais: “O reconhecimento do primado do corpo não traduz então uma simples inversão de prioridade, como é o caso de um pensamento materialista, mas muito mais radicalmente uma modificação de lógica.”<sup>4</sup>

Podemos dizer, portanto, que há análises e definições consagradas suficientemente esclarecedoras sobre a consistência básica do conceito de *corpo* no pensamento nietzschiano, referentes, em sua maioria, à parte da obra em que ocorre a assunção mais evidente desta dimensão – mais precisamente, ao livro *Assim falou Zaratustra* (1883-1884), além de outros escritos do mesmo período cujas questões centrais tangenciam o tema. Contudo, a presente tese propõe, mais que reunir os dados já apresentados e referendados pelos mencionados estudos ou esmiuçar as formulações mais precisas presentes na fase tardia da obra de Nietzsche, elaborar uma investigação ampla acerca da possibilidade de uma configuração paulatina do conceito de *corpo* ao longo da produção desta obra – desde os escritos do ‘jovem Nietzsche’ até o *Zaratustra*, que pode, de fato, ser considerado um ponto consensual no que diz respeito à culminância da assunção do *corpo*, viragem conceitual e expressão decisiva de um novo modo de conceber o pensamento e a filosofia.

Além disso, o trabalho visa compreender os principais sentidos de que se reveste a corporeidade neste trajeto tão prolífero quanto controverso ao longo do qual se constitui e expressa o pensamento de Nietzsche. Não que acreditemos haver na filosofia nietzschiana univocidade ou linearidade relativas ao conceito de corpo e suas implicações (nem a qualquer outro conceito, dada a peculiaridade móbil e multifacetada desta filosofia, tenazmente reivindicada pelo filósofo). Mas, de modo mais complexo e frutífero, ao nosso ver, levantamos a hipótese de uma apercepção precoce por parte de Nietzsche – ao intuir, já nas reflexões que ensejam seus primeiros trabalhos, uma corporeidade fundamental e viva, ávida por manifestar-se propriamente, e, em algum momento, ‘dar-se conta’ do *corpo*, filosoficamente falando. Consideramos, a partir de então, a ocorrência de um

---

<sup>3</sup> NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p.113-114.

<sup>4</sup> Livrentemente traduzido de: DENAT, Céline & Wotling, Patrick. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses.

processo cíclico de desconstrução, (auto) investigação e elaboração teórica, imanente à própria constituição do conjunto da obra nietzschiana, em que, afinal, o *corpo* assume posição central.

Procuraremos também, com a presente investigação, perscrutar as intenções mais importantes de Nietzsche, subjacentes a este processo que aqui chamaremos de *corporificação do pensamento*. Tal objetivo parece-nos crucial na medida em que detectamos no desdobramento da filosofia nietzschiana um elemento ainda mais urgente que qualquer reformulação conceitual ou sistemática: a adesão deliberada, crescente e irrevogável a um projeto de ‘invenção do *corpo*’ enquanto suporte de uma crítica radical ao *status quo*. Faz-se essencial, ao nosso ver, enxergar na incansável dedicação do filósofo, estendida e notável por todas as áreas e épocas de sua vida, à construção de uma filosofia assentada sobre valores não reconhecidos – em que se incluem os valores relativos ao corpo, no que nos compete – um ato de profundo inconformismo do qual decorre uma proposta verdadeiramente revolucionária.

É somente a partir de uma efetiva decisão pela corporeidade como frente de luta que Nietzsche passa a empenhar-se progressivamente, por assim dizer, na construção inusitada de uma expressão nova para um conteúdo também reinventado, em franca oposição aos esquemas tradicionais de pensamento; a dedicar-se à criação existencial-filosófico-artística (e, certamente, política, embora num sentido muito próprio) que traz consigo todas as dificuldades de um pensar não estritamente lógico ou artificialmente ‘válido’, porque voltado sobretudo à consideração do *vivente*. É admitindo, pois, tais ideias e atitudes do filósofo como pressupostos que buscaremos identificar o nexos que talvez permeie a trajetória de produção de sua obra, atestando a persistência de um propósito norteador com profundas implicações sobre o pensamento, a cultura e a vida.

A partir do exposto, julgamos importante para a correta compreensão das considerações a serem aqui apresentadas que se leve em conta desde já as diferenças entre o que a tradição filosófica e cultural construiu e, enfim, definiu como sendo o ‘corpo’, quase sempre em oposição ao que foi igualmente convencionalizado como sendo o ‘espírito’ ou a ‘alma’ – concepção frequentemente referenciada por Nietzsche e, conseqüentemente, também pelo presente trabalho –, e o conceito de *corpo* que será paulatinamente elaborado ao longo da obra nietzschiana, desde sempre atenta à complexidade corporal – que consiste em um de nossos principais

objetos de investigação. Tal diferença, embora marcante, não implica necessariamente, em todos os momentos, a completa exclusão entre as duas concepções e, mesmo por isso, nem sempre será imediatamente nítida, já que Nietzsche parte, de certo modo, de uma acepção ‘comum’ ou convencional de corpo e utiliza-se em muitos de seus textos da palavra corpo – obviamente carregada de significados e pré-conceitos – sem nenhuma discriminação vocabular mais evidente. Sobre a relação entre a diferenciação entre tais concepções e o uso terminológico adotado por Nietzsche (cuja análise é aplicável aos textos originais, e que não pode ser imediatamente considerada a partir das traduções para o nosso idioma, em função de especificidades da língua alemã que não encontram correspondência na língua portuguesa), o *Léxico de Nietzsche* apresenta-nos uma explicitação bastante didática:

Se o corpo (*Leib*) alude à totalidade da pessoa corpórea, que não é disponível para uma objetivação e nem como um instrumento, o corpo (*Körper*) consiste no lado material do homem: seu organismo funcionando bioquímico-fisicalista e fisiologicamente. Mesmo que Nietzsche não atente rigorosamente à diferenciação terminológica entre corpo (*Leib*) e corpo (*Körper*), ela se encontra, em todo caso, em sua obra. Assim é que Nietzsche se volta [no aforismo 86 de *Aurora*] contra a “interpretação cristã do corpo”, que não interpreta o corpo (*Leib*) em um sentido abrangente como uma unidade de razão-alma-corpo, mas sim o reduz (o corpo, *Leib*) a um corpo (*Körper*) e, com isso, a uma máquina.<sup>5</sup>

Não há dúvidas de que o filósofo inicia seu projeto com a identificação e o repúdio do subjugo tradicional da corporeidade, ou seja, de todos aqueles atributos comumente associados ao corpo (como a sensualidade, a perecibilidade, a inconstância, etc.). Do mesmo modo, no desdobramento de sua crítica, frequentemente lançará mão de imagens e metáforas corporais para sublinhar o caráter da nova forma de pensamento que começa a erigir – como na notável recorrência de expressões emprestadas do campo da fisiologia. Porém, ao longo de sua trajetória, vão se tornando cada vez mais presentes e distintas as formulações que apresentam sua construção, muito original, de um novo *conceito de corpo*.

Surge daí, para nós, uma certa dificuldade em demarcar linguisticamente no texto da presente tese a que ‘corpo’ nos referimos a cada momento – se à noção ‘comum’, tradicionalmente forjada, ou se já ao conceito nietzschiano. Numa tentativa de indicar a prevalência de um dos sentidos, tornando deste modo nossas ideias

---

<sup>5</sup> NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 113.

mais claras, utilizamos ao longo do trabalho o termo ‘corporeidade’ sem nenhuma marcação (de aspas, ou grifo) em referência às diversas faculdades ou aptidões que podem ser atribuídas ao que, via de regra, costumou se chamar de corpo (humano) – material, vivo, orgânico e sensível – de acordo com o pensamento moderno, e ainda, em larga medida, com a longa tradição metafísica; utilizamos o termo ‘corpo’, igualmente sem nenhuma marcação, para falar do corpo convencionalmente concebido (mais ou menos no mesmo sentido da ‘corporeidade’), ressaltando um ou outro aspecto desta concepção em função dos diferentes contextos abordados; por fim, utilizamos o termo *corpo* grifado em itálico (assim como a noção daí derivada de *pensamento corpóreo*) para ressaltar o pressentimento, a indicação ou a formulação própria do conceito de *corpo* construído por Nietzsche em sua obra.

No encaço dos objetivos acima apresentados, pretende-se em termos metodológicos manter a cronologia apenas como fio condutor – ao abordarmos os livros de Nietzsche na ordem crescente de suas datas de publicação, iniciando nossas análises pelo seu primeiro livro publicado – mas sempre com a liberdade dos avanços, retrocessos e articulações que possam enriquecer nossa interpretação e revelar novas facetas da problemática investigada, buscando assim a consonância com aquela ‘irregularidade’ proposital característica da filosofia de Nietzsche. Mesmo porque, vale frisar, nosso ponto de partida e nossa meta coincidem de forma inusitada ao localizarem-se, simultaneamente, no discurso zaratustriano “Dos desprezadores do corpo”, escrito num momento tardio da obra.

Isto significa que, em primeiro lugar, nossa reflexão procede da leitura de um texto da fase madura de Nietzsche (a primeira parte de *Assim falou Zaratustra*) para, em seguida, saltar de volta até os escritos da primeira fase e, a partir de então, desenrolar-se cronologicamente – assumindo, pois, ao menos num certo sentido, um olhar inevitavelmente retrospectivo. Por outro lado, esta mesma reflexão se nutre de articulações aparentemente desordenadas, movimentando-se, talvez, de um modo cíclico, por assim dizer, em torno da obra nietzschiana, e admitindo que momentos distintos e não necessariamente ligados pela cronologia podem iluminar-se mutuamente. O impacto da novidade radical proclamada tardiamente por Zaratustra é, sem dúvida, o que irresistivelmente estimula nossas investigações, mas segundo uma dinâmica muito peculiar, cujos resultados, se alcançados a contento, ensejarão uma compreensão mais profunda sobre a filosofia nietzschiana como um todo –



inclusive (e principalmente) sobre aquelas mesmas ideias motrizes, ora convertidas em alvo.

Sob esta perspectiva, o primeiro capítulo procurará delinear os indícios do *corpo* que se impõem já a partir de *O nascimento da tragédia* (1871), a despeito do fundo reconhecidamente metafísico deste livro inaugural. Tais indícios surgem, por exemplo, na tematização do problema *estético* como problema *principal*; na concepção da *arte* como princípio *vital*; na forte valorização da cultura grega – notadamente corporal, da *physis* à *paideia* –; na cunhagem das noções de “apolíneo” e “dionisíaco”, que se exprimem, segundo Nietzsche, em *fenômenos fisiológicos*. Estes primeiros lampejos do *pensamento corpóreo* adquirem ainda maior força quando cotejados com a enfática crítica nietzschiana à parcialidade e à insuficiência dos fundamentos da tradição filosófica ocidental, encontrada em alguns trechos de *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873), escrito no ano seguinte ao da publicação de *O nascimento da tragédia*. Nietzsche ergue-se, então, de modo muito claro e incisivo, contra a depreciação do corpo introduzida no pensamento ocidental pelo pré-socrático Parmênides (V a.C.), pensador que representa um dos principais alicerces da metafísica platônico-socrática posteriormente assimilada e propagada por diversas das mais importantes vertentes da filosofia ao longo da história.

Prosseguiremos, no segundo capítulo, com a abordagem das noções de “memória”, “esquecimento” e “força plástica”, elaboradas por Nietzsche na *Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), que nos parecem de certo modo retomar a consideração nietzschiana da relação de tensão e complementaridade, imanente às forças naturais e diversas, anteriormente estabelecida entre os impulsos “apolíneo” e “dionisíaco” combinados na composição lapidar da tragédia grega. Na *Segunda extemporânea*, o filósofo empenha-se novamente na explicitação quanto à indissolubilidade e ao potencial inerente à afirmação dos vínculos entre forças comumente vistas como contrárias e apartadas, mas voltando-se agora muito mais para o âmbito da vida e da cultura de seu tempo ao identificar esta oposição na forma do par memória-esquecimento e conceber a possibilidade de equilíbrio entre estas faculdades como um resultado da aplicação adequada do que chamará de “força plástica” – conceito de claro acento corporal, conforme veremos.

Com efeito, a memória, superestimada pela cultura moderna, remete-nos à luz e à forma, à inteligibilidade – “apolíneas” por excelência –, cruciais na configuração e na elaboração do conhecimento do mundo que percebemos e sobre o qual atuamos conscientemente. Por seu turno, o esquecimento evoca a indistinção e a obscuridade – próprias do “dionisiaco” –, igualmente essenciais, propulsoras da existência, mas depreciadas pela mentalidade predominante, de viés exclusivamente teórico-científico. A problemática perpassa, portanto, os campos da cultura e da formação, da ciência e do trabalho, cruciais na efetiva conformação da vida prática, nos quais Nietzsche enxerga os malefícios do efeito anestésico provocado pela hipertrofia de um saber meramente cumulativo e reprodutor. Para o filósofo, trata-se de uma questão de *saúde* a aplicação da correta dosagem da história e do saber, sempre ponderados pela faculdade do esquecimento, segundo o tamanho da “força plástica” de cada indivíduo ou de cada povo, da capacidade de *incorporação* do conteúdo da memória a favor da vida – algo comparável à compreensão que temos, mesmo por simples vivência, de uma ‘boa digestão’ ou rica ‘nutrição’, se pensamos em termos empírico-fisiológicos.

Pretendemos, no capítulo seguinte, analisar alguns tópicos concernentes à importante relação entre o corpo e a cultura a partir da concepção nietzschiana de moral e da consideração dos modos predominantes daquela relação ao longo da história e da cultura ocidentais mais recentes – fortemente marcadas pela herança platônico-cristã de repressão dos instintos, lentamente forjada ao longo dos séculos precedentes. Observaremos os problemas acarretados pelo domínio da mentalidade dualista-racionalista, da qual participam de maneira peculiar a cultura cristã e seus dogmas, incluídas as questões referentes à constante pressuposição da transcendência das leis morais (fundadas em Deus ou na razão espiritual); à culpabilização moral do corpo; à punição corporal moralizante; à preconização da ascese espiritual como forma de purificação. Cabe já frisar que, a partir de um dado momento da obra de Nietzsche, a moral torna-se um dos temas de maior relevo (se não o mais relevante, sob uma nova perspectiva, mais abrangente) e que a denúncia da hipocrisia da moralidade moderna reflete uma intensa preocupação do filósofo com os efeitos nocivos da crença na veracidade e na incondicionalidade dos valores morais sobre a vida e a corporeidade em suas mais diversas experiências: a sensualidade; a sexualidade; a expressão; a produção da vida material, o exercício do poder político.

Trataremos deste tópico a partir da investigação de aforismos contidos nos livros *Humano, demasiado humano* (1878) e *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (1881), entre os quais se encontram numerosas passagens elucidativas sobre a construção dos costumes, a noção (espiritual ou racionalmente concebida) de dever e a sujeição moral do corpo pela alma em nossa cultura (pensada especialmente a partir de seu fundamento cristão), por exemplo. Buscaremos compreender as diversas formas pelas quais se efetivaram, segundo Nietzsche, o julgamento, a condenação e a interdição da corporeidade ao longo da história ocidental, assim como a profundidade das consequências deste esquema de renitente depreciação do corpo, tendo em vista, ainda, a identificação de possíveis alternativas pensadas pelo filósofo para a condução do impulso avaliador, tão inerente ao humano, sob a perspectiva da inclusão e, mais que isto, do protagonismo corporal.

No mesmo capítulo, abordaremos ainda alguns problemas pertinentes à esfera epistemológica – que, obviamente, segundo o olhar nietzschiano, não se desliga da esfera moral (nem da estética, nem da política...). Analisaremos a denúncia e a crítica por Nietzsche da moderna primazia do intelecto em estreita conexão com seu projeto de criação de uma sabedoria corporal. Pensaremos as dificuldades acarretadas pela adesão à univocidade de um modo de *conhecimento* que se pretende identitário, estático e universal, porque prioritariamente ‘espiritual’, além das limitações impostas às manifestações do corpo quando a vida é norteada exclusivamente por este tipo de saber – em contraste com a proposta nietzschiana de resgate do *pensamento* pluralista, dinâmico e singular, porque corpóreo. Será focalizado neste ponto o livro *A gaia ciência*, de onde podemos já destacar, no livro III, o valor de aforismos como 110 e 111, em que, por exemplo, Nietzsche afirma que “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de *incorporação*, em seu caráter de condição para a *vida*”<sup>6</sup>, dando provas do teor essencialmente corpóreo de sua proposta e do intuito desconstrutor de sua crítica, bem como de seu objetivo de transformação radical dos modos de pensar e conhecer, num resgate das conexões necessárias entre estas atividades e a vida – e o *corpo*.

---

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012. p.128.

Pretendemos, por fim, na consideração mais detida de alguns escritos da fase tardia da obra, em especial o *Zaratustra*, identificar algumas formas de aplicação do *pensamento corpóreo* por Nietzsche, de posse agora dos elementos apreendidos da análise realizada ao longo dos capítulos que compõem a presente tese. Objetivamos compreender esta efetivação do *pensamento corporificado* no momento preciso da trajetória nietzschiana em que ocorre a assunção máxima de seu conceito de *corpo*, além de marcantes inovações na forma de sua composição teórica – seja pela clara e definitiva ampliação dos domínios da estética e da arte para os campos da moral, do saber, e para a existência como um todo; seja pela cunhagem e assimilação da noção de “vida como obra de arte”; seja pela assunção da criação de valores como motor de um pensamento que se quer dançante e ridente; ou ainda pela dedicação à construção de uma poética filosófica zaratustriana, entre outras possibilidades a vislumbrar. Retornaremos, pois, conclusivamente, ao ponto de partida do presente trabalho – o livro *Assim falou Zaratustra* –, ao momento em que consideramos que Nietzsche alcance o ápice do que aqui chamamos de *corporificação do pensamento*, precisamente através de sua grave proclamação: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”<sup>7</sup>.

É, pois, pela reinterpretação dos discursos de Zaratustra, enriquecida pelas observações extraídas dos tópicos descritos ao longo desta introdução, que procuraremos apresentar, em síntese, o caráter próprio do que o filósofo enfim estabelece como sendo o *corpo* – o “si mesmo”, a “grande razão” –, procurando responder às questões norteadoras da presente tese, quais sejam: ‘Em que consiste o *corpo*?’, ‘Em que consistem, para Nietzsche, o projeto, a construção e o exercício de um pensamento que se assume como essencialmente *corpóreo*?’, ‘Qual o significado e quais as implicações deste projeto para o pensamento e a cultura em geral?’

\*\*\*

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. (Dos desprezadores do corpo). p. 34-35.

## OBJETIVOS

### OBJETIVO GERAL

O objetivo geral desta tese consiste na elucidação quanto aos aspectos fundamentais da construção de um conceito original de corpo ao longo da obra nietzschiana, visando à confirmação da subjacência de um processo que aqui chamaremos de 'corporificação do pensamento'. O trabalho defende, pois, a hipótese de um processo de desconstrução e reinvenção do pensamento, levado a efeito por Nietzsche a partir de uma reapropriação crítica da tradição filosófica ocidental, hipótese a ser corroborada mediante a investigação das diferentes questões relativas ao corpo e à corporeidade e dos diferentes sentidos atribuídos aos mesmos no decorrer da obra nietzschiana até o ponto culminante da explícita formulação pelo filósofo de um conceito de corpo próprio e peculiar.

### OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- 1) Posicionar a problemática do corpo na filosofia de Friedrich Nietzsche em sua relação com a tradição filosófica - identificando possíveis origens, referências, aproximações e distanciamentos;
- 2) Compreender esta problemática em seu nexos interno – seus fundamentos, configurações e desdobramentos no seio mesmo da filosofia nietzschiana;
- 3) Mapear os momentos (textos, livros, ideias, etc.) do pensamento nietzschiano em que a noção de corpo é esboçada, abordada ou desenvolvida, selecionando os pontos mais relevantes a serem abordados, buscando determinar o foco e o direcionamento do trabalho;
- 4) Estabelecer, quando necessário, a contextualização histórica e filosófica de obras e ideias, ressaltando os principais eventos influentes no pensamento do filósofo;

- 5) Investigar e delinear os diferentes sentidos atribuídos à noção de corpo ao longo da construção do pensamento nietzschiano;
- 6) Desenvolver e conceber a hipótese de um processo de "corporificação do pensamento", cuja culminância se daria na filosofia nietzschiana;
- 7) Identificar o papel da corporeidade no âmbito da crítica nietzschiana à racionalidade moderna;
- 8) Explicitar a relação entre o desenvolvimento da noção de corpo em Nietzsche e o aprofundamento/ampliação desta crítica;
- 9) Identificar os efeitos da reformulação filosófica empreendida por Nietzsche, não apenas no tocante aos desdobramentos da filosofia propriamente dita, como no que diz respeito ao pensamento e à vida como um todo;
- 10) Investigar as possibilidades suscitadas por esta reformulação no tocante aos problemas da atualidade, tanto no campo teórico / filosófico, quanto no prático / social.

\*\*\*

## 1- A PROCURA PELO PRINCÍPIO *INSTÁVEL*

### 1.1 Contextualização inicial da problemática do corpo em Nietzsche: uma perspectiva possível

*É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais. – Entretanto segue crescendo na profundidade a “ideia” organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente conduz de volta dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. – Constrói uma após outra as faculdades auxiliares, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre “fim”, “meta”, “sentido”.<sup>8</sup>*

O trecho acima, extraído de *Ecce Homo*, livro tardio em que Nietzsche empreende uma peculiar revisão de sua vida e obra, ressalta o caráter superficial da consciência, além de apontar para a profundidade de uma espécie de ‘inconsciência dominante’, propondo deliberadamente – provocadoramente – uma inversão da atribuição tradicional de profundidade à consciência, assim como, por consequência, da superficialidade ao corpo. Que não se interprete, todavia, tal inversão de modo precipitado ou simplista. Dizer que a consciência é superfície, não significa, com isso, ‘rebaixá-la’ ao nível do corpo, mas sugerir que ela mesma seja *também corpo*: superficial, portanto, num sentido muito especial. Do mesmo modo, afirmar a profundidade da corporeidade não é o mesmo, obviamente, que identificar o corpo a uma interioridade sem superfície. Veremos, na presente tese, o quão complexa e subversiva é esta proposta nietzschiana de ressignificação, que ultrapassa largamente o modo de pensar dicotômico e categorizador predominante na tradição filosófica ocidental.

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p.46.

É no mesmo sentido que Nietzsche recomenda cautela diante dos “grandes imperativos” e do entendimento, e revaloriza as faculdades em que estes se alicerçam (ou em que se convencionou que se alicercem) como “secundárias” e “auxiliares”. Com este conselho e com esta avaliação, o filósofo remete-nos quase que imediatamente aos grandes pilares do pensamento filosófico moderno – Kant e Hegel<sup>9</sup> são exemplos, se os quisermos nomear – mas sem a pretensão de apresentar qualquer doutrina ou sistema similar que os substitua. A construção do que aqui chamaremos de *pensamento corpóreo* é um fruto muito original desta renitente disposição subversiva nietzschiana com relação a uma tradição de pensamento predominantemente metafísica, que reflete também, de certo modo, a abrangência e a solidez dos modos tradicionais de consideração do corpo. O *corpo* insurge na filosofia nietzschiana, a princípio, através de um movimento de desconstrução radical; passando então a valer como uma espécie de fio condutor, mas bastante distinto dos parâmetros estabelecidos pelos grandes sistemas filosóficos precedentes. É, ao mesmo tempo, tal qual abismo e feixe, abertura em grande parte desconhecida e insondável a uma infinidade de possibilidades de modos de pensamento e de vida, obviamente (e felizmente) inesgotadas pela obra nietzschiana.

O presente trabalho parte da identificação da profundidade e da relevância do problema da corporeidade nesta obra e se desenvolve na tentativa de acompanhar a trajetória do desenvolvimento de suas consequências e possíveis respostas sob a condução de Nietzsche, mas sem eximir-se de sua perspectiva própria, da compreensão dos limites desta perspectiva, assim como, por outro lado, das possibilidades de reinvenção e intervenção inerentes a esta como a toda *verdadeira* leitura. Num convite inicial à reflexão, sugerimos a consideração de uma breve passagem extraída das *Meditações* de René Descartes – pensador que bem representa o marco moderno do domínio metafísico sobre o pensamento sintetizado na preconização da racionalidade e da subjetividade abstratas em detrimento da corporeidade. Tal passagem, que parece resguardar na filosofia cartesiana, ainda que timidamente, um lugar para o corpo e a natureza, indica-nos claramente a íntima conexão entre o espírito e seu ‘recipiente’ na imanência:

---

<sup>9</sup> Consideramos que as referências a Kant e Hegel se evidenciam pela alusão feita por Nietzsche aos “grandes imperativos”, tão próprios da filosofia moral de Kant, em que se destaca a proposição do célebre ‘Imperativo categórico’; à própria consciência e ao ‘processo de desenvolvimento da ideia’, numa quase paródia dos principais elementos preconizados pela dialética hegeliana.



A natureza me ensina, por intermédio dos sentimentos de dor, fome, sede etc., que não apenas estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que formo com ele um *único todo*<sup>10, 11</sup>.

O trecho não deixa de nos surpreender, pois mesmo a breve consideração das ideias predominantes ao longo da história da filosofia ocidental, em geral, e de sua Modernidade, em particular, parece-nos suficiente para identificarmos alguma estranheza nas palavras proferidas por Descartes. Isto porque a tradição racionalista à qual pertence o autor, considerada especialmente a partir do pensamento socrático e de sua consolidação na prevalente metafísica platônica, teve sua construção e solidez asseguradas pelo menosprezo e pela exclusão da dimensão corporal<sup>12</sup> – posição que se radicaliza ainda, de modo emblemático, com a filosofia cartesiana<sup>13</sup>. E, no entanto, este mesmo filósofo, consagrado pai da Modernidade, defensor por excelência do dualismo racionalista, parece no texto supracitado como que suspeitar de uma sabedoria natural, através da qual se descortinaria aos sentidos do homem sua *essência* ou, mais precisamente, sua *existência* irrefutável: a fusão originária e indissolúvel entre subjetividade e corporeidade, ou entre o espírito<sup>14</sup> e o corpo.

A presente tese assume por pressuposto a crescente preeminência do lugar do corpo ao longo do trajeto desenhado pela filosofia de Nietzsche, esta compreendida por nós como o momento oportuno para a emergência de tudo aquilo que a tradição, acima representada por Descartes, procurou evitar ou represar: o mistério insolúvel e a potência imensurável inerentes à corporeidade. Será, portanto, necessário, em muitos de seus momentos, que se reporte àquela mesma tradição, pois, conforme afirma Giacoia,

---

<sup>10</sup> Grifo nosso.

<sup>11</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural: 1999. p. 323. (Sexta Meditação)

<sup>12</sup> Ainda que as filosofias empiristas tenham atribuído um lugar privilegiado à sensação, não chegaram a constituir especificamente uma investigação acerca da corporeidade em si.

<sup>13</sup> “A tradição filosófica quase que inteiramente - com raras e honrosas exceções, como a de Spinoza - se construiu sobre a base da negação e aviltamento do corpo”. GIACOIA, Oswaldo Jr. “Resposta a uma questão: O que pode um corpo?” In: LIMA, Daniel & GADELHA, Sílvia (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 199.

<sup>14</sup> Neste trabalho, não traçaremos uma completa distinção entre as noções de “espírito” e “alma”, mesmo porque tal distinção não é especificamente abordada por Nietzsche. Limitamo-nos a acompanhar o uso dos termos pelo autor e, onde nos caiba a opção, associar predominantemente o termo “alma” às concepções de caráter mais religioso (incluída a da “alma racional” platônica), e o termo “espírito” às leituras dualistas feitas pelo racionalismo moderno e às concepções de viés mais científico.

parte significativa do esforço despendido por Nietzsche na tarefa crítica e negativa de sua filosofia consistiu justamente na tentativa de reverter a depreciação tradicional do corpo, desconstituindo o primado atribuído à alma pela cultura ocidental, primado que tinha por base o dualismo metafísico entre espírito (mente) e corpo.<sup>15</sup>

Contudo, nosso intuito procura ultrapassar a esfera da simples constatação do reposicionamento corporal ou do mero reconhecimento dos alvos visados pela crítica nietzschiana, firmando-se na busca de respostas para uma grave questão pontual: *como se faz possível e de que forma se consolida, no seio mesmo de uma tradição predominantemente metafísica, uma perspectiva tão diversa quanto a de Nietzsche: que concede ao corpo um novo estatuto, à noção ou conceito de corpo uma nova configuração, à vivência do corpo uma novíssima proposta?* Parece evidente que os conceitos, as ideias, as noções, ou mesmo o questionamento destes, especialmente no âmbito filosófico, não surjam, no mais das vezes, de modo imediato, incausado ou involuntário, feito iluminações gratuitas do pensamento. Tais concepções requerem o deliberado empenho na reflexão e a construção cuidadosa a partir dos recursos de que se dispõe, atendendo a necessidades específicas. Como situar e compreender, deste modo, no contexto particular da filosofia de Nietzsche, o esforço de desconstrução de todo um arcabouço conceitual sedimentado e, no que sobretudo nos compete, de ressignificação e reavaliação de um elemento em especial – o corpo?

Reconsiderem-se aquelas mesmas palavras de René Descartes, acima citadas. Elas, talvez, forneçam-nos algumas pistas ao permitir a entrevisão de um lugar ainda difuso e indefinido, mas reconhecido como pertencente à corporeidade. É no mesmo sentido que o menosprezo do corpo pela tradição filosófica pode sugerir algo para além da superficialidade ou da ingenuidade, já que, nas palavras de Nietzsche, “o fato de desprezarem constitui o seu prezar”<sup>16</sup>. É certo que pensar o corpo em sua complexidade nunca deve ter sido fácil, mas ainda mais difícil é crer na efetividade da subestima e da insuspeita de toda a sua riqueza pela maior parte da tradição. Dito objetivamente, é supor no complexo panorama configurado pelas diversas filosofias precedentes à de Nietzsche uma espécie de preparação de um caminho (contraditório, não há dúvidas) através do qual o pensamento pôde e

<sup>15</sup> GIACOIA, Oswaldo Jr. “Resposta a uma questão: O que pode um corpo?” In: LIMA, Daniel & GADELHA, Sílvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 201.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. (Dos desprezadores do corpo). p. 36.

precisou chegar à sua *corporificação* – galgada por sobre as lacunas do suposto menosprezo e da negligente indefinição.

Esta *corporificação do pensamento* será aqui compreendida: (1) como a assunção pelo pensamento de seu fundamento estritamente corporal e, por consequência, de seu caráter propriamente corpóreo; (2) como a tematização e a investigação filosóficas da real consistência do corpo bem como de suas capacidades (um re-conhecimento, em verdade, diante de tantos pré-conceitos e pré-juízos solidamente sedimentados); (3) como a construção, apresentação e aplicação de um novo conceito de *corpo*, muito original e exigente do desenvolvimento de um também novo modo de filosofar. Com efeito, não teriam sido mesmo necessários e irrecusáveis, tanto em termos filosóficos quanto existenciais, uma tal assunção e um tal desenvolvimento? Sobre este ponto, salienta Casanova:

O pensamento nietzschiano é essencialmente marcado pelo acontecimento de uma crise. Esta crise não envolve apenas a mudança superficial de um conjunto de traços contingentes em uma determinada conjuntura, mas aponta para uma transformação radical no próprio coração da realidade como um todo. A partir da experiência inexorável de um esgotamento total dos próprios modos de constituição da existência por meio de padrões metafísicos de reflexão, os homens encontram-se repentinamente diante de um mundo desprovido de seus pontos cardinais de estruturação e uma vez mais infinitamente aberto em suas possibilidades de realização.<sup>17</sup>

Certamente, não caberia aqui a investigação detalhada acerca do status e das implicações dos conceitos de corpo forjados e sancionados ao longo da tradição referenciada e criticada por Nietzsche, que constituem os “padrões metafísicos de reflexão” acima mencionados. Esta seria uma tarefa por demais extensa e distante dos propósitos do presente trabalho. O que se sugere, contudo, é a busca por princípios e possibilidades interpretativas para o corpo e a corporeidade, restringindo, onde possível, o objeto visado ao âmbito da filosofia nietzschiana, mas sem desconsiderar suas principais interlocuções, articulações e desdobramentos externos.

Afinal, em que consiste esta culminância do corpo a partir da qual se produz uma verdadeira revolução do pensamento cuja profundidade já há algum tempo podemos dimensionar pela profusão de filosofias e vertentes sucessoras claramente influenciadas por Nietzsche? A presente tese é construída em torno de uma resposta hipotética à questão formulada. Postula-se, em primeiro lugar, a existência

---

<sup>17</sup> CASANOVA, Marco. Zaratustra ou o ponto máximo da integração: “o que pode o corpo?”. In: *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011. p. 187.

de uma certa ‘direção’ e de uma espécie de ‘processo’ de aparecimento e desenvolvimento paulatino do *corpo* desde o início da produção filosófica nietzschiana, fomentado pelo diálogo crítico com a tradição. Dito noutras palavras, é como se o filósofo pudesse, então, construir um ‘*corpo* filosófico’ – segundo a própria natureza corpórea, convém frisar, sempre inacabado e sujeito ao rearranjo – ou, melhor, dar-lhe enfim uma expressão suficiente e adequada, mediante a retomada crítica de alguns dos pontos fulcrais do pensamento ocidental – pois sabemos, por exemplo, que “Nietzsche sempre considerou o essencial de seu empreendimento filosófico como consistindo na *Umkehrung* do platonismo”, e que “a refutação da suposta evidência inabalável do *cogito* cartesiano constitui uma peça chave no programa antiplatônico e antidogmático de Nietzsche”. (GIACOIA, 2002. p. 205; 201.)

Ao mesmo tempo, e de modo complementar a esta relação entre a filosofia nietzschiana e seu ‘exterior’, supomos que seu desenvolvimento ocorra também, a cada momento, em função de uma *maturação* própria, de uma coerência e de uma constante rearticulação internas. Assim, seria possível delinear a presença e o caráter do corpo já a partir dos primeiros trabalhos de Nietzsche e, ao mesmo tempo, compreender os traços específicos da corporeidade em função das características próprias de cada ponto de sua obra. Podem-se citar como exemplos desta especificidade momentânea do pensamento nietzschiano algumas características atribuídas pela grande maioria dos estudiosos à sua primeira fase, em que se destacam, além da constante e apaixonada referência aos gregos – curiosamente, neste momento inaugural da obra, com os pioneiros da filosofia ocidental –, o importante legado das ideias metafísicas de Arthur Schopenhauer, e a forte influência das concepções artísticas e culturais de Richard Wagner, traços que se podem facilmente identificar em algumas passagens textuais explícitas, como no prólogo a Richard Wagner, de *O nascimento da tragédia*, em que Nietzsche declara solenemente “que, segundo uma convicção profunda, a *arte* é a tarefa mais alta e a atividade *essencialmente metafísica* da vida [...]”.

Parece claro que o tema do corpo em seus mais diversos aspectos seja objeto constante de investigação e (re)construção na obra de Nietzsche. Contudo, é mais frequente vê-lo associado aos escritos produzidos a partir da segunda fase de seu pensamento – fato que se explica, sem dúvida, pela localização de um conjunto de conceitos e questões mais explicitamente vinculados à problemática corporal e à

sua formulação conceitual que, segundo uma das hipóteses aqui levantadas, encontram-se ainda em parte latentes, ou incipientes, nos primeiros trabalhos. Com efeito, é só bem posteriormente a *O nascimento da tragédia* que Nietzsche chega a desenvolver, com maior propriedade e mais clara intenção, a expressão de suas ideias relativas ao *corpo* e à corporeidade. É somente na primeira parte de *Assim falou Zaratustra* que o filósofo parece alcançar o ápice de seu intento ao apresentar poeticamente as trajetórias de *transformação do espírito*, e em seguida conferir ao *corpo*, definitivamente, lugar capital em sua filosofia.

Nossa intenção de compreensão do *corpo* em Nietzsche, porém, parte da necessidade de elucidação quanto a sua gênese e seu desenvolvimento desde os primeiros lampejos, firmando a originalidade da presente tese no sentido que procura atribuir a este processo ao sugerir que a cunhagem do conceito de *corpo*, assim como a relevância que este progressivamente assumirá no conjunto da obra nietzschiana, constitui precisamente o auge de um processo de expansão da estética (ressignificada) para o âmbito do conhecimento, da moral e, em última análise, para a vida como um todo, e que a concepção deste conceito se dá, em Nietzsche, em atendimento às demandas e peculiaridades da própria corporeidade – que deve, obviamente, ser compreendida de modo muito distinto daquele preconizado pelo pensamento conceitual abstrato. Pretende-se aqui, portanto, acompanhar a *vitalidade* do conceito de *corpo* desde seus estágios mais iniciais (em estreito vínculo com a concepção metafísica e com expressão artística *stricto sensu*), passando pelo processo de aquisição de sua complexidade, até o estabelecimento de sua forma mais plena – tendo sempre em vista, sobretudo, sua condição de inacabamento e possibilidade.

Que não se desconsiderem, entretanto, as dificuldades deste tipo de abordagem globalizante, por assim dizer, principalmente quando se trata de uma obra notadamente assistemática e heterogênea, que impede quaisquer interpretações restritivas, como é o caso da obra nietzschiana. À guisa de validação e esclarecimento da proposta defendida, recorreremos a um dos princípios fundamentais da interpretação de Karl Jaspers, em sua *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche* – filosofia na qual, segundo o teórico:

Mostra-se um *todo* que não é de qualquer modo alcançado, mas que impele para a frente como a questão cada vez mais aguda acerca do centro uno e substancial desse pensar conjunto através de todas as suas fases. Não se trata de um conceito, nem de uma imagem de mundo, nem de um sistema, mas da paixão da busca pelo ser no desenvolvimento em direção ao propriamente verdadeiro e, aí, da crítica implacável oriunda de uma superação incessante. [...]

Somente com base em tais interpretações realizadas com vistas ao todo é que se pode conquistar a partir de Nietzsche mesmo o critério de medida, segundo o qual suas sentenças podem ser estabelecidas nas ordens hierárquicas características de seu peso, de seu caráter essencial ou mais incidental, de suas modificações pertinentes ou mais dissonantes. O fato de Nietzsche não ter sempre presente com o mesmo caráter decisivo aquilo que lhe é essencial é incontornável. Todavia, é preciso conquistar os pontos de vista, a partir dos quais se pode seguir o movimento de Nietzsche com a crítica que é própria a ele mesmo.<sup>18</sup>

É tomando de empréstimo tal princípio, que empreenderemos aqui uma leitura retrospectiva, polissêmica e crítica, auxiliada pelos índices fornecidos pelo próprio filósofo, em busca dos fundamentos do *pensamento corpóreo* e dos sentidos de que se reveste o corpo na filosofia nietzschiana como um todo, até o alcance de sua expressão lapidar: a formulação zaratustriana apresentada no discurso “Dos desprezadores do corpo”.

Em que pese a profunda novidade trazida a lume pela filosofia de Nietzsche, e seus efeitos – que ultrapassam largamente as implicações em seu estrito âmbito –, parece-nos crucial, para além do campo filosófico, a reflexão sobre o corpo e o *pensamento corpóreo*: complexo e inevitavelmente dificultoso, porque *vivo*. As consequências desta mutação, não podemos ainda perceber com plena nitidez já que, assim como o filósofo, sentimo-nos (ou ressentimo-nos) ainda, em grande medida, como herdeiros da tradição metafísica ocidental. Com efeito, Nietzsche foi um dos primeiros pensadores a, muito mais que detectar, tentar resolver honestamente a profunda contradição imanente às reiteradas tentativas de verdade – às custas da realidade, da vida – empreendidas por um racionalismo intransigente, de acordo com o qual precisaríamos

nos desprender inteiramente de toda ligação sensível com o mundo, mas não temos absolutamente nenhum meio de levar a termo este desprendimento. [Precisaríamos] cunhar um caminho metodológico adequado para este conhecimento [(da verdade)], mas sempre acabamos por inserir sub-repticiamente neste caminho a marca de nossa própria constituição empírica.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Trad. De Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 13-14.

<sup>19</sup> CASANOVA, Marco. Zaratustra ou o ponto máximo da integração: "o que pode o corpo?". In: *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011. p. 191.

Entender o significado desta contradição sob a perspectiva nietzschiana, bem como da transformação que daí emerge, torna-se grave na medida em que nos apercebemos, sem mais disfarces e irreversivelmente, de nossa *natureza* e de nossa ignorância constitutiva. Se a concepção correta do que Nietzsche denomina “corpo” a cada ponto de sua ousada trajetória é condição *sine qua non* para a compreensão da totalidade de seu projeto, tal nos parece ainda mais radicalmente necessária na compreensão da dinâmica de pensamento que a ele se sucede, cujos efeitos ainda nos são estranhos pois, como ressalta Giacoia,

somos ainda rigorosamente ignorantes daquilo que nos é mais próximo. Nosso mais seguro solo de realidade, apenas tateamos às cegas, nas bordas de um si mesmo que nos permanece estranho. Para Nietzsche, há muito tempo o homem vive em profundo desconhecimento do corpo; e o que é pior, somos tão profundamente ignorantes desse estranhamento de nós mesmos, que sequer chegamos a senti-lo.<sup>20</sup>

Enfim, a ampliação dos questionamentos para além do horizonte puramente teórico revela o impacto deste desconhecimento do corpo sobre a vida como um todo. Ora, a adoção duradoura de uma concepção do real que tinha em um de seus pilares a renitente desvalorização da corporeidade, a despeito de sua evidente e condicionante presença, parece ter sido preponderante na instituição da cultura contemporânea da manipulação, da degradação e do descarte do corpo, bem como de toda a esfera estética (para além dos limites do convencionalmente artístico). Este corpo que, pretensamente, não possuiria qualquer valor em si, inseparável de nós, teve, em verdade, seu aparente abandono como garantia de eficazes controle e utilização. É sob esta ótica que se espera encontrar nas transformações desencadeadas a partir de Nietzsche a possibilidade de reorganização do pensamento e da vida, a vida de um *corpo* íntegro, saudável e *criador*.

---

<sup>20</sup> GIACOIA, Oswaldo Jr. "Resposta a uma questão: O que pode um corpo?" In: LIMA, Daniel & GADELHA, Sílvia (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: O que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 199.

## 1.2 Corporificação do pensamento: primeiros traços de um corpo que se insinua

*Nosso pensamento, como toda a entidade viva, nasce para se vestir de fronteiras. Essa invenção é uma espécie de vício da arquitetura: não há infinito sem linha do horizonte. Desde a mais pequena célula aos organismos maiores, o desenho de toda a criatura pede uma capa, um invólucro separador. A verdade é esta: a vida tem fome de fronteiras. É assim que se passa e não haveria nada a lamentar. Porque essas fronteiras da natureza não servem apenas para fechar. Todas as membranas orgânicas são entidades vivas e permeáveis. São fronteiras feitas para, ao mesmo tempo, delimitar e negociar. O “dentro” e o “fora” trocam-se por turnos.<sup>21</sup>*

Seguindo a proposta de análise da obra nietzschiana na sequência cronológica de sua publicação, iniciamos propriamente nossas investigações pelo primeiro livro publicado por Nietzsche, *O nascimento da tragédia no espírito da música – ou helenismo e pessimismo* (1871). Buscamos aí detectar e elucidar os elementos possivelmente vinculados à emergência da corporeidade no pensamento filosófico ocidental, que encontram terreno oportuno na filosofia nietzschiana, acompanhando deste modo o princípio da trajetória através da qual cremos se desenvolver o processo que aqui chamamos de *corporificação do pensamento*, efetivado pelo filósofo segundo uma de nossas hipóteses principais.

Não restam dúvidas de que *O nascimento da tragédia* apresenta uma concepção original de problemas bastante peculiares, pertinentes, em sua maioria, ao campo da produção artística entendida num sentido mais estrito. Trata-se, portanto, de uma obra sobre um objeto definido ou uma problemática delimitada, com propósitos igualmente específicos, não obstante a abrangência e o caráter fundamental de algumas das teses aí contidas. Entretanto, distanciando-nos um pouco das leituras mais frequentes, que tendem a enfatizar o componente puramente estético na abordagem das questões centrais – como as relativas às noções de

---

<sup>21</sup> COUTO, Mia. “Repensar o pensamento”. In: *Pensar a cultura: compilação de entrevistas, conferências e outros textos*. Santa Maria: Arquipélago Editorial, 2012.



“apolíneo” e “dionisiaco”, à função da tragédia ou ao problema do gênio, quase sempre vistas, não sem razão, sob um prisma acentuadamente artístico –, gostaríamos de aqui propor algumas diferentes interpretações e articulações entre este componente artístico fundamental e outros elementos que, ao nosso ver, podem sintomatizar ainda mais claramente a presença e a importância do corpo, sugerindo, inclusive, o prenúncio ou a prefiguração de um significado corporal mais amplo no bojo de um pensamento ora fortemente marcado pelo ideário metafísico da tradição.

Esperamos revelar, através da adoção deste viés um tanto incomum, a amplitude do alcance e das consequências das formulações propostas pelo jovem Nietzsche para outros campos do pensamento e da vida, bem como a importância destas primeiras noções e de suas conexões com o conjunto da obra nietzschiana – sem que, com isso, desconsideremos seu fundamental teor estético, convém frisar. Tal nos parece perfeitamente lícito, já que em seu tratado inaugural, em que pesem seu ponto de partida e objetivos mais evidentes, diretamente associados ao projeto teatral wagneriano, Nietzsche logra ultrapassar os limites da arte comumente concebida ao oferecer-nos bem mais que observações e conclusões pontuais acerca da tragédia na Grécia antiga e de suas possíveis ressonâncias sobre a música alemã do século XIX. Para além da produção e do produto artísticos convencionais (presentes no contexto do qual parte a reflexão nietzschiana), Nietzsche visa a Natureza – artística, sem dúvidas, mas em sentido muito mais amplo – enquanto substrato do real, ao mesmo tempo em que identifica nuances da existência que, embora se revelem propriamente na arte, inerem à própria dinâmica da realidade, e cuja compreensão filosófica mais profunda pode gerar uma verdadeira ampliação do pensamento em geral, em sua ligação necessária com a vida. *O nascimento da tragédia* não é, portanto, um livro ‘apenas’ sobre a arte.

Dentre as já mencionadas influências marcantes sobre o pensamento nietzschiano em seu momento inicial, cumpre ressaltar a importância da filosofia de Arthur Schopenhauer, em cujo âmago reside a concepção, frequentemente descrita em termos bastante pessimistas, do mundo em que vivemos e de nossas próprias vivências como uma *mera* representação ilusória – portanto, carente de sentido e de valor em si mesma, este é um ponto importante a considerar – de um fundo real agônico autocrático e perene: a vontade.<sup>22</sup> A adesão do jovem Nietzsche a algumas

---

<sup>22</sup> Ainda assim, é interessante notar o lugar relativamente privilegiado do corpo na filosofia de Schopenhauer, ao menos no que se refere à possibilidade de todo e qualquer conhecimento e

das ideias schopenhauerianas (que carregam fortes ecos da filosofia kantiana e, mesmo, da Teoria das Ideias de Platão) parece-nos ser o principal traço que o vincula ao espírito filosófico de seu tempo, como também à conservação de alguns aspectos do passado recente e da tradição filosófica metafísica. Vínculos tais que, de certo modo, se convertem numa espécie de horizonte provisório, por assim dizer, dentro do qual se circunscreve o pensamento nietzschiano primevo.

Não por acaso, vemos no título deste primeiro livro – “O nascimento da tragédia no *espírito* da música” –, na utilização de um termo tão caro ao pensamento metafísico (especialmente em sua versão alemã moderna), o “espírito”, a marca deste pertencimento nietzschiano a um contexto próprio. Entre a Idade Média e o século XIX, filosofar era, na grande maioria das vezes, praticamente o mesmo que especular acerca do espírito ou, no mínimo, através do convicto (e pretense) uso exclusivo do mesmo. Nietzsche, de imediato, não destoará inteiramente deste padrão. Muito embora, com relação a este dado, seja já interessante sublinhar os sentidos inteiramente diversos que o espírito assumirá posteriormente no decorrer da produção da obra nietzschiana – de sua ácida crítica ao Espírito racional implicado por todo idealismo moderno, até a apresentação poética das “metamorfozes do espírito” zaratustrianas, onde “espírito” passa a poder ser considerado um nome para algo no próprio corpo<sup>23</sup> –, não se pode negar que, ao menos num primeiro momento, será, de fato, como pensador de abstrações e da incorporeidade que Nietzsche se apresentará (ou pretenderá se apresentar).

Por outro lado, seu olhar fascinado sobre a Antiguidade grega em plenitude de força e beleza oferece-lhe a visão dos “séculos em que o *corpo*<sup>24</sup> florescia e a alma estuava de vida”<sup>25</sup>, que irreversivelmente o desperta para novas possibilidades de consideração e moldagem da existência. Possibilidades estas mais potentes e

---

vivência humanos e mundanos: O corpo é “considerado como um objeto imediato, isto é, como a representação que serve de ponto de partida para o sujeito no conhecimento; ela precede, com efeito, com todas as suas modificações diretamente percebidas, o emprego do princípio da causalidade, e fornece-lhe, assim, os primeiros dados aos quais ele se aplica. A essência da matéria consiste, já o mostramos, na sua atividade. Ora, só há ação e causalidade para o entendimento, sendo esta faculdade apenas o correlativo subjetivo da ação e da causalidade. Mas nunca o entendimento entraria em atividade se não encontrasse um ponto de partida em outra coisa que não ele mesmo. Esta outra faculdade é a sensibilidade propriamente dita ou consciência direta das mudanças que se produzem no corpo e fazem dele um objeto imediato.”

<sup>23</sup> “Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.” NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

<sup>24</sup> Grifo nosso.

<sup>25</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p.15.

afirmadoras, que assumem um claro contraste com o *ethos* moderno, já que o vislumbre da “mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais *seduziu para o viver*<sup>26,27</sup> torna patente aos olhos de Nietzsche a mediocridade do homem de seu tempo e, num certo sentido, também de si mesmo – daí, talvez, o clamor permanente de seu impulso de autossuperação.

Todavia, esta exaltação de uma cultura em que inegavelmente se ressalta o singular caráter físico, agônico e *ativo* pode parecer contraditória com aquela primeira perspectiva estética metafísica assumida pelo filósofo, que preza pela arte ‘pura’, passiva e desinteressada e busca como resultado maior da simples *contemplação* – e não da atividade plena – o “consolo metafísico”<sup>28</sup> para o inarredável sofrimento constitutivo da existência humana. Ao falar de forma depreciativa sobre o que chama de “artista subjetivo”, aquele sobre o qual atuaria algum desejo ou paixão individual, arraigado, pois, à particularidade e à imanência da própria existência, Nietzsche deixa clara esta sua assunção, replicando alguns dos principais traços das teses estéticas/metafísicas que predominaram ao longo dos séculos precedentes:

[...] só conhecemos o artista subjetivo como mau artista e exigimos em cada gênero e nível da arte, primeiro e acima de tudo, a submissão do subjetivo, a libertação das malhas do “eu” e o *emudecimento de toda a apetência e vontade*<sup>29</sup> individuais, sim, uma vez que *sem objetividade, sem pura contemplação desinteressada*<sup>30</sup>, jamais poderemos crer na mais ligeira produção verdadeiramente artística.<sup>31</sup>

Podemos aqui anteciparmo-nos e dizer, a partir de uma comparação retrospectiva, que tais afirmações atestam o caráter assumidamente transitório da filosofia nietzschiana como um traço marcante de um pensamento que, conforme veremos, não preconizará a ‘identidade’ tão própria das construções prioritariamente lógicas e abstratas. É sabido por certo que, embora não tenha se tornado em nenhum momento posterior de sua biografia um defensor da subjetividade na arte nem em qualquer outro campo da experiência – tendo sido, ao contrário disto, um tenaz crítico da noção de sujeito por diversas razões e em diversos sentidos –

<sup>26</sup> Grifo nosso.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p.11.

<sup>28</sup> Idem. p.52.

<sup>29</sup> Grifo nosso.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p.40.

Nietzsche mudou completamente seu posicionamento no que tange a necessidade, e mesmo a possibilidade, de emudecimento ou anestesia da vontade. Além disso, passou a questionar de modo enfático as noções de ‘objetividade’, ‘pureza’ e ‘desinteresse’, tão caras ao pensamento filosófico/científico moderno. Isto não quer dizer, contudo, que na expressão de suas primeiras ideias o filósofo já não deixasse transparecer a uma análise mais atenta seu pressentimento sobre a força da corporeidade, sobre a subsistência de uma potente dimensão corpórea com caráter bastante distinto daquele então predominantemente reputado como o mais nobre e valioso: o caráter da razão pura, neutra e inerte.

Se, com alguma liberdade, tomamos de empréstimo da interpretação de Deleuze sobre o pensamento nietzschiano a ideia de que uma força emergente precisa inicialmente vestir a máscara das forças que a precedem<sup>32</sup>, podemos dizer, em favor de nossa leitura, que no Nietzsche de *O nascimento da tragédia* já é possível detectar a verve do filósofo pulsional, afirmador e corpóreo de obras posteriores, ainda que sob a ‘casca’ do filósofo metafísico que precisa habilmente utilizar-se do ideário dominante como uma espécie de instrumento na árdua tarefa de ocupação de seu território filosófico. Na passagem abaixo, aparecem com evidência alguns traços desta mistura ainda indecisa e aparentemente contraditória presente na primeira filosofia nietzschiana entre elementos da estética metafísica moderna, herdados principalmente de Schopenhauer, e os de uma nova estética corporal insurgente, inspirada em grande medida por um profundo apreço referente à cultura grega muito em função de suas características de tragicidade e vitalidade (corporais). Nas palavras de Nietzsche:

*O consolo metafísico* – com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa – de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea<sup>33</sup> como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer, indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos.<sup>34</sup>

Em *O nascimento da tragédia*, além da relevância do teor corporal no conteúdo textual, expressa principalmente pelo repetido enaltecimento do povo

<sup>32</sup> “Ora, a lei das forças é que elas não podem aparecer sem se cobrirem com a máscara das forças pré-existentes.” DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1965. p. 18.

<sup>33</sup> Todos os grifos presentes na passagem são nossos e visam sublinhar o contraste entre as duas distintas concepções.

<sup>34</sup> Idem p.52.

grego e de sua cultura, que parece como que balbuciar um sentimento de avidez por outros modos de vida e pensamento, também a forma da escritura nietzschiana permite entrever a ascensão de forças que muito se distinguem da tonalidade ‘espiritual’ própria do pensamento racionalista/idealista predominante na filosofia moderna. Muitos dos termos empregados por Nietzsche, muitas das imagens que através destes o filósofo procura evocar, o timbre expressivo predominante em sua redação, parecem de fato querer falar de outra coisa.

O melhor exemplo encontra-se na utilização frequente de expressões e imagens relacionadas à fisiologia e aos processos orgânicos que nos remetem insistentemente à presença e atividade corporais. Sobre esta característica e sua persistência no conjunto da obra nietzschiana, cumpre esclarecer, acompanhamos ao longo de todo o presente trabalho a compreensão dada por Wotling a respeito do constante recurso de Nietzsche a *imagens* fisiológicas: estas não devem ser erroneamente tomadas como referências rigorosas ou propriamente científicas à Fisiologia enquanto tal, mas vistas tão somente como *imagens*, metáforas abertas que, por um lado, ressaltam indubitavelmente a importância da corporeidade como fundamento e condição da existência e, ao mesmo tempo, suscitam propositalmente um sem número de interrogações inerentes a um corpo que, desconhecido, se oferece à interpretação e moldagem pelo pensamento e pela ação. Segundo Wotling:

Convém, então, distinguir com cautela dois pontos de vista: a fisiologia concebida como explicação da verdade dos processos orgânicos e a fisiologia concebida como linguagem simbólica, como interpretação, isto é, necessariamente como falsificação, simplificação, assimilação, que busca dominar os fenômenos orgânicos, esse domínio sendo obtido, por fim, através da elaboração de uma representação desses fenômenos que são arrancados da esfera do misterioso e do absolutamente desconhecido. E é esse segundo ponto de vista, e apenas esse, que interessa a Nietzsche [...]<sup>35</sup>

Sendo assim, consideramos que em *O nascimento da tragédia* o uso de palavras como procriação ou geração (*Generation*); sexo (*Geschlechter*); manifestações fisiológicas (*physiologischen*); estrutura corporal (*Gliederbau*), que compõem o vocabulário recorrente ao longo de todo o livro, já não se deva a um mero recurso estilístico do filósofo a metáforas comuns e despretensiosas, especialmente se atentamos à sua explicitação dos *impulsos* “apolíneo” e

---

<sup>35</sup> WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013. p. 122.

“dionisiaco”: noções de importância capital incontestes, ricamente ilustrados por meio de analogias com os *fenômenos fisiológicos* do sonho e da embriaguez, respectivamente. O sonho, representação do apolíneo, corresponde, segundo Nietzsche, à faculdade humana plasmadora das formas que compõem o mundo fenomênico. Esta efusão de imagens oníricas que nos afeta fisiologicamente baseia a interpretação artística da vida, assim como o exercício para a vida, ressaltando a ordem e a beleza das formas que a condicionam e possibilitando a produção da arte. A embriaguez, por seu turno, exprime o componente dionisiaco mediante a sensação da perda dos limites individuais, da comunhão do homem com a Natureza e com o todo e da euforia animalesca e irracional, denotando a presença da força inconsciente e brutal que também condiciona a vida.

Se consideramos, além disso, o declarado esforço de Nietzsche na aproximação, ou apropriação, da arte e da cultura trágicas gregas tendo em vista uma profunda renovação da arte e da cultura alemãs de seu tempo, torna-se ainda mais plausível a subjacência de uma intenção ao uso insistente de um vocabulário tão peculiar. Isto porque, desde o início de sua produção filosófica, Nietzsche assume o propósito de resgate da riqueza da experiência do grego trágico, e é amplamente reconhecido que esta experiência, esvanecida ao longo dos séculos, incluía irrecusavelmente o corpo (numa concepção e num contexto inteiramente distintos dos modernos), ou, ainda melhor dizendo, partia sempre do corpo e contemplava sempre os seus instintos, a sua vitalidade e o seu cuidado. Sobre esta relação entre a tônica corporal na linguagem de *O Nascimento da Tragédia*, inspirada nos gregos, e a consideração nietzschiana do contexto (artístico/cultural/filosófico) alemão no século XIX, são bastante esclarecedoras as palavras de Burnet:

A redenção pela arte [defendida a em N.T.] passava por um tipo de respeito aos instintos. Algo muito caro num mundo [europeu, moderno] onde o primeiro ensinamento social era o da contenção da natureza desses instintos. Depois de quase dois séculos de ensinamento cristão, depois do idealismo alemão, nada restava aos olhos de Nietzsche senão um retorno alegórico a uma vida imaginada: a prática humana assentada na dimensão trágica. Isso significava também uma nova guinada, que exigia um novo sentido para o trágico.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> BURNET, Henry. *Para ler O nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 10.

Diante de traços tão diversificados e ricos de significação, no intuito de validação da presente suposição sobre a ocorrência de um processo de corporificação do pensamento já a partir de *O nascimento da tragédia*, propomos a seguinte indagação: seriam de fato, para Nietzsche, mesmo neste momento, a exuberância da aparência; a expressão do âmago da natureza através do sentimento; todos os fenômenos estéticos e suas ricas explicitações em imagens; enfim, a arte trágica propriamente dita e seus efeitos sobre a existência meras ilusões menos valorosas que um ‘em si’ verdadeiro e perene que se oculta e se isenta deste ‘nosso mundo’? Ou, ainda, as ideias nietzschianas de fato confirmam um posicionamento de plena adesão à perspectiva estético-ontológica de caráter prioritariamente metafísico? Cremos que a trajetória ulterior da filosofia de Nietzsche responderá às questões com um não incontestável. Por ora, contamos com fortes sinais textuais de que Nietzsche então já se dispunha a uma efetiva renovação filosófica e preconizava a elaboração de ideias que apresentassem um honesto impacto sobre a ação. Consideramos, portanto, que os lampejos corporais observados em *O nascimento da tragédia* não sejam gratuitos, acessórios ou inócuos, mas marquem definitivamente na história da filosofia o despertar de uma potência que apenas parecia adormecer, de uma dimensão certamente desconhecida e de difícil tradução, assim como o início de um ousado projeto filosófico transformador e inventor, que se tornará cada vez mais claramente identificável na obra de Nietzsche.

Ressaltemos, como complemento às considerações precedentes, a própria opção nietzschiana pela arte como origem e meta de sua elaboração teórica inaugural, tendo em conta o grande diferencial de suas concepções no que tange a abrangência do fenômeno artístico e a gravidade de seus propósitos, como mais um traço peculiar indicativo da busca por um outro modo filosófico de visar a realidade – a partir do corpo. Isto porque é certo que a arte, segundo qualquer interpretação assumida, no mínimo supõe a atividade e a fruição *estéticas*, partindo inegavelmente da corporeidade. No caso do drama musical grego, preconizado por Nietzsche, ela exige ainda muito mais do que isto: exige uma exuberante *vitalidade*. Esta consideração nietzschiana da arte (vinculada inextricavelmente aos sentidos e ao corpo) como objeto mais importante, possível em sua forma mais perfeita somente a partir de uma vida afirmadora, pode conduzir (como, de fato, conduzirá) ao resgate da dignidade do corpo e ensejar o desmonte de uma tradição de primazia da ‘alma

racional', ou, se preferirmos, da razão teórica abstrata. Corroboram nossa leitura as palavras de Burnet:

O estatuto elevado da arte – como dimensão que dá acesso às questões fundamentais da existência e da sociedade – era a busca de Nietzsche por uma alternativa que fizesse frente à metafísica clássica e à hegemonia da ciência, principalmente da filologia então em voga. Em todo o percurso de seu pensamento essa ideia permaneceu: a de que a arte tem tanto ou mais valor que a ciência por aproximar-se mais da vida.<sup>37</sup>

Por certo, a visão inicial de Nietzsche acerca da arte e da estética não denota ainda explicitamente uma conexão mais íntima com o corpo, e nem o corpo assume, então, toda sua força e importância – mesmo em função daquela preocupação expressa pelo filósofo com o alcance do *essencial* (metafísico) pela arte, de um fundo primordial situado muito além da vivência humana e mundana, ou ainda de sua proposta de redenção da vida pela arte e de justificação da existência pela *aparência* artística (ressalte-se no uso dos termos a manutenção da oposição clássica entre essência e aparência). No entanto, ao discorrer sobre o teor daquele fundo primordial: essencialmente agônico, contraditório, criador e pulsante; assim como sobre sua forma artística mais acabada, a tragédia: obra de arte integral, visual, sonora, gestual e rítmica, plenamente expressiva e afetiva sobre os sentidos do ator/espectador, Nietzsche parece trair as próprias intenções inicialmente assumidas, trazendo à tona novas e imprevistas forças. De fato, será só muito posteriormente, na *Tentativa de autocrítica ao Nascimento da tragédia* (1886), que o filósofo ressaltará com todas as letras este caráter incerto e misterioso de sua problemática primordial, em que uma “nova alma” se anunciava, além de enfatizar a inadequação, ao seu ver, da forma expressiva então utilizada. Afirma o autor no referido texto:

[...] havia aqui um espírito com estranhas, ainda inominadas, necessidades, uma memória regurgitante de perguntas, experiências e coisas ocultas, à cuja margem estava escrito o nome de Dionísio mais como um ponto de interrogação; aqui falava – assim se dizia com desconfiança – uma espécie de alma mística e quase menádica, que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em uma língua estranha. Ela deveria cantar, essa “nova alma” – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!<sup>38</sup>

<sup>37</sup> BURNET, Henry. *Para ler O nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 13-14.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. “O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo: tentativa de autocrítica”. In: *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 14.



Igualmente reforça esta ideia o trecho de *O nascimento da tragédia* em que é descrito o caráter do ditirambo dionisíaco onde é possível notar uma vez mais a preeminência dos atributos corporais como ‘símbolos’ da natureza essencial, muito mais adequados, segundo Nietzsche, que a palavra – suporte da poesia épica – ou que o conceito – suporte da filosofia. Nas palavras do filósofo:

Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo *corporal*<sup>39</sup>, não apenas o simbolismo *dos lábios, dos semblantes*<sup>40</sup>, das palavras, mas o *conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros*<sup>41</sup> em movimentos rítmicos.<sup>42</sup>

Com efeito, julgamos ser perfeitamente possível afirmar a presença e preeminência da corporeidade em *O Nascimento da tragédia*, bem como a insinuação de uma nova ‘ideia’ nietzschiana de corpo. Ideia esta que, certamente, apresenta neste momento feições e força bastante distintos daqueles que virá a assumir posteriormente. Mas, se em *Assim falou Zaratustra*, após o profícuo desdobramento da maior parte de sua obra, Nietzsche pode designar o corpo como “si mesmo” ou “grande razão”, tal se deve em grande medida ao fato de que desde seus primeiros diálogos com os gregos trágicos e a tradição o filósofo se permitiu canalizar a manifestação da dimensão da realidade negligenciada pela herança de uma filosofia de cunho exclusivamente espiritual/teórico/científico, tendo, além disso, em seguida optado por abraçar o projeto do *corpo* (ou do *pensamento corpóreo*) em toda sua força e complexidade.

A compreensão do modo pelo qual, segundo Nietzsche, os impulsos “apolíneo” e “dionisíaco” se relacionam – relação cuja expressão lapidar é a tragédia teatralizada – fornece-nos mais um importante elemento na prenúnciação do processo de *corporificação do pensamento*. A concepção nietzschiana desta relação dual, que pode até sugerir, em princípio, uma simples repetição da oposição clássica entre aparência sensível e essência inteligível, revela-se em verdade como algo muito mais rico e complexo, como um novo momento da história do pensamento ocidental no que diz respeito à consideração da realidade e de seus fenômenos, com caráter inteiramente diverso das dicotomias metafísicas. Isto porque Nietzsche,

---

<sup>39</sup> Grifo nosso.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 32.

além de afirmar a conexão indissolúvel e a alternância perene – mesmo a co-pertinência – entre aqueles impulsos, procura delineá-los e caracterizá-los em termos muito distintos dos que definiam e separavam aparência e essência segundo a tradição.

Se o impulso apolíneo gera a aparência, diretamente ligada aos sentidos do corpo (e, ao menos neste ponto, Nietzsche se aproxima da concepção tradicional), é também somente ele quem estabelece, ao mesmo tempo e pela mesma operação, a ordem do mundo fenomênico, configurando assim tanto a imagem (estética) quanto o conceito (intelectual) – e, o que é mais peculiar, sem absolutamente se desvencilhar das entranhas da vida. O apolíneo é a condição da individuação e da definição, e, assim, tanto da bela forma, quanto da inteligibilidade; tanto da arte, quanto da filosofia. Complementarmente, ainda que o impulso dionisíaco esteja associado à ‘realidade em si’, ao fundamento e à verdade última da Natureza, seu caráter em nada se assemelha àquela estabilidade gélida, própria da verdade teórica defendida por boa parte da tradição (ou da verdade sagrada defendida pela religião). Muito pelo contrário, o ‘essencial’ possui, para Nietzsche, caráter originariamente dinâmico, potente e sub-reptício, sendo muito mais aparentado aos processos normalmente entendidos como corporais.

Os trechos abaixo citados nos parecem não deixar dúvidas sobre a grande diferença existente entre a formulação das noções nietzschianas, e de suas mútuas e indissociáveis implicações, e a concepção tradicional do binômio aparência x essência, sedimentada a partir do paradigma socrático:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, *incorpórea*<sup>43</sup> espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida e se pergunte com qual filtro mágico no *corpo*<sup>44</sup> puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida [...].<sup>45</sup>

\*\*\*

---

<sup>43</sup> Grifo nosso.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 32-33.

Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e falar, está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez.<sup>46</sup>

Primeiramente, na descrição da cultura olímpica, de predominância do impulso apolíneo, em contraposição a leituras equívocas que para ali pretendam transplantar qualquer pureza ou moralização descabida que acentue seu suposto deslocamento do mundo dos instintos e afetos, o filósofo declara de modo enfático a altivez do corpo e da vitalidade na “opulenta existência”, tornando patente a indissociabilidade entre a harmonia da bela forma (característica inegável da cultura olímpica) e as pulsões vitais. Do mesmo modo, mais abaixo, na descrição da incorporação do entusiasmo dionisíaco, experiência em que se manifesta o ‘em si’ metafísico e perene, Nietzsche apresenta com clareza irrefutável o surpreendente teor desta Natureza primordial – genuinamente alegre, dinâmica e sinestésica.

A atenção à configuração do drama grego encenado propriamente dito, enquanto forma e expressão artística mais acabada desta complementaridade agônica entre as forças acima explicitadas, permite-nos notar mais um sintoma do *corpo* que já se apresenta em *O Nascimento da Tragédia*. Na elucidação sobre o contraste e, simultaneamente, a integração entre os dois componentes indispensáveis do espetáculo trágico: a música dionisíaca do coro trágico: inabarcável, intensa, transcendente, e a fala/imagem apolínea constitutiva da cena: plástica, harmônica, sensorial, Nietzsche reafirma a necessidade da conjugação entre tais ‘tipos’ de manifestações, já que somente por meio desta realizam-se a configuração do cenário, o desenrolar da ação, a promoção do entusiasmo, em suma, o funcionamento eficaz do conjunto harmonioso em que consiste propriamente ao drama musical.

Isto quer dizer que a realização bem-sucedida da obra artística mais plena, única justificadora da existência porque tradutora da essência em aparência, segundo Nietzsche, somente decorre da afirmação e da conjugação daquelas forças vitais antagônicas e complementares, artificialmente estancadas e engessadas pelas interpretações filosóficas tradicionais. Parece-nos, assim, que já neste momento

---

<sup>46</sup> Idem. p. 28.

Nietzsche propõe a superação da aparente cisão entre o ‘corpo’ e a ‘alma’ através da realização da obra de arte, e indica, sutilmente, dada a posição teórica privilegiada e o valor existencial atribuídos à arte, a necessidade desta superação também nos outros âmbitos da vida. Pois é pela canalização plástica e afetiva da dualidade, da diferença, da dinamicidade conjugadas possibilitada pela cena trágica, que se exprime aquela busca da “unidade primordial”: o coração da realidade. Nietzsche fala-nos desta mescla plural e agônica que aflora de ambos impulsos e que, devidamente organizada, promove a superação e a beleza pela harmonia constitutiva da obra de arte:

Por isso distinguimos na tragédia uma radical contradição estilística: linguagem, cor, mobilidade, dinâmica do discurso entram, de um lado, na lírica dionisíaca do coro e, de outro, no onírico mundo apolíneo da cena, como esferas completamente distintas de expressão. As aparências apolíneas, nas quais Dionísio se objetiva, não são mais “um mar perene, um tecer-se cambiante, um viver ardente”, como é a música do coro, não são mais aquelas forças apenas sentidas, incondensáveis em imagem, em que o entusiástico servidor de Dionísio pressente a proximidade do deus: agora lhe falam, a partir da cena, a clareza e a firmeza da configuração épica, agora Dionísio não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero.<sup>47</sup>

Não há tragédia sem coro, não há teatro sem representação, e da conexão entre ambos emerge o impacto profundo da obra de arte sobre o humano, assim como a justificação de sua existência. Além disso, no mesmo sentido, é muito interessante observar o alcance pela encenação trágica do máximo de aproveitamento da expressão corporal. Ao dar vazão à ‘corporeidade em geral’, por assim dizer, ao representar as forças fundadoras do mundo corporal percebido por nós, a tragédia solicita artisticamente a incorporação plena por parte de todos os seus atores: o uso da voz, da mímica, da dança, além da imersão de um público cuja fruição não se encerra na postura passiva do ‘espectador’ conhecido por nós desde a fundação do teatro moderno.

De volta ao contexto da Modernidade, *O nascimento da tragédia* prenuncia, em muitos de seus aspectos, o ataque nietzschiano ao edifício da cultura moderna ocidental: cultura desprovida de qualquer genuína sensibilidade artística; prioritariamente científica e mercantil; inócua e decadente aos olhos do filósofo; derivada diretamente da supremacia forjada da racionalidade teórica que se estabeleceu em detrimento do corpo. Além disso, a relevância da corporeidade para

---

<sup>47</sup> Idem. p. 59-60.

o jovem filósofo adquire maior força e nitidez quando se leva em conta sua concepção de cultura bem como o alto posto ocupado pela mesma em seu pensamento: a cultura é gravemente definida por Nietzsche como *expressão vital*, “unidade de estilo *artístico* em todas as manifestações da *vida* de um povo”<sup>48</sup>. Assim, tanto em suas bases quanto em suas implicações e conseqüências, *O Nascimento da Tragédia* extrapola nitidamente o campo da arte *stricto sensu*, sobretudo por considerar a arte como um modo de produção e expressão da natureza, da vida, que vai muito além dos objetos ditos artísticos, das regras, convenções, biografias, enfim, dos limites dentro dos quais a cultura ocidental insistiu em aprisioná-la.

No que diz respeito aos fundamentos da arte (base, também, da cultura), Nietzsche reporta-os à Natureza em geral, identificando-os ao ‘uno primordial’ subsistente, fonte produtora da vida, e poderíamos com isso até mesmo dizer que o filósofo propõe o alcance do *Ser* pela arte, a despeito do caráter heterodoxo de suas especulações. Quanto às conseqüências de suas teses, estas impactam diretamente o olhar humano e sua relação com a vida, através da introdução de um projeto artístico e cultural que francamente se opõe, em seu sentido e em seu valor, àquelas já mencionadas tendências modernas de hiper-racionalização, mercantilização e superficialização da existência. Do mesmo modo, as elaborações teóricas mais originais presentes em *O nascimento da tragédia*, de inegável importância para o pensamento contemporâneo, também dizem respeito à vida como um todo e aos múltiplos e possíveis modos humanos de configuração e atribuição de sentido à existência.

Como acabamento deste primeiro enfoque sobre a filosofia nietzschiana em suas primeiras proposições, consideramos pertinente a inclusão de algumas considerações extraídas de mais um texto da primeira fase de sua obra que fornecem um importante reforço à nossa interpretação dos traços através dos quais o corpo emerge. *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873) consiste, não por acaso, num livro inteiramente dedicado à filosofia pré-socrática, sabidamente influente e valorizada por Nietzsche, em seu pensamento como em sua vida. Situada num contexto anterior ao marco socrático-platônico de construção da racionalidade teórica e da metafísica que, segundo o filósofo, acarretariam no declínio da concepção trágica da existência e da consideração integral da vida, a

---

<sup>48</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Consideraciones intempestivas*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 30.

produção filosófica pré-socrática, ao menos em seus aspectos mais frequentes e persistentes, representa o pensamento vivo, ainda fundido à experiência vital, seja pelo objeto principal de sua investigação, a *physis*, natureza global e dinâmica; pela ousadia e inventividade das diversas hipóteses levantadas; ou pelo caráter dinâmico de muitas das ideias elaboradas. É, pois na exaltação desta verve trágica pré-socrática, que vemos se repetir a procura pela reconexão entre pensamento e vida, assim como por aquele equilíbrio agônico defendido a partir de *O nascimento da tragédia*, pois, conforme afirma JAEGER:

Naquela época e nas suas criações apareciam ainda maravilhosamente equilibradas as forças do “apolíneo” e do “dionisíaco”, que Nietzsche empenhava-se por unificar. A alma e o corpo eram ainda nessa altura uma e a mesma coisa. A famosíssima harmonia grega, que no entanto os epígonos interpretavam num sentido muito vulgar, era ainda naquela época matinal o espelho sereno das águas sob as quais espreitava a profundidade imperscrutável e perigosa. Ao conceder a primazia ao elemento apolíneo-racional, Sócrates destruiu a tensão entre esse elemento e o dionisíaco-irracional, quebrando assim a própria harmonia. Com isso, o que ele fez foi moralizar, escolasticizar, intelectualizar a concepção trágica do mundo da Grécia antiga.<sup>49</sup>

Além da temática abordada e do significado da mesma sob uma perspectiva mais geral, *A filosofia na idade trágica dos gregos* contém, entre os comentários originais sobre as teses pré-socráticas, um dos tópicos mais elucidativos e valiosos para este momento de nossa investigação. Na avaliação nietzschiana da icônica tese de Parmênides a respeito do Ser, destacam-se o teor crítico e a clara denúncia dos profundos problemas acarretados desde a instituição das bases da tradição dualista metafísica, na cisão entre corpo e alma. Para Nietzsche, ao inaugurar o esquema de separação radical entre *doxa* e *episteme* – opinião sensorial (aparente) e verdade intelectual (essente) –, Parmênides abriu o longo e danoso caminho seguido pela filosofia ocidental, marcado pela hipertrofia do pensamento lógico-científico e pela persistência do ideal de conhecimento verdadeiro (tido como superior à própria vida, afinal), pela desqualificação das impressões provenientes dos sentidos, e, conseqüentemente, pela desvalorização e despotencialização do corpo.

É muito interessante observar, no início da passagem, a repetida menção aos órgãos e aos sentidos do corpo, nos termos da crítica racionalista parmenideana –

---

<sup>49</sup> JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins fontes, 2013. p. 495-496.

“Não acreditais nesses olhos estúpidos”<sup>50</sup>; “Não acrediteis nos ouvido barulhento ou na língua”<sup>51</sup> –, em expressões que tornam explícito o teor depreciativo de uma construção teórica formulada em resposta às dificuldades na lida com a instabilidade do conteúdo acessado pelo corpo imediatamente (sem a mediação do raciocínio). Parece então escapar a Parmênides o fato de que sem estes mesmos órgãos, constituintes inextricáveis do aparelho humano de conhecimento, não há qualquer vivência que legitime o próprio conhecer. Vale muito a transposição de extensa parte do texto em que se ressalta a denúncia inflamada como amostra comprobatória do apreço de Nietzsche pela integralidade do pensamento (pelo pensamento *corpóreo*) e de sua irremediável desconfiança com relação à perspectiva dualista/racionalista então fundada:

Assim [Parmênides] realizou a primeira crítica ao aparelho do conhecimento – crítica extremamente importante, embora insuficiente e nefasta nas suas consequências: ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre «espírito» e «corpo» que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia. Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, fornecem apenas ilusões; e a sua ilusão principal é precisamente fazerem-nos crer que também o não-ser existe, que o devir também tem um ser. Toda a multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido, a mudança das suas qualidades em mudança, a ordem que regula o fluxo e o refluxo, tudo isso é rejeitado sem piedade como pura aparência e ilusão; nada há aí para aprender, por isso todo o esforço que se faça por este mundo mentiroso, totalmente fútil, que é pura ilusão dos nossos sentidos, é desperdiçado. Quem julga o conjunto das coisas, como Parmênides, deixa de investigar a natureza no seu pormenor; desaparece gradualmente o interesse que tem pelos fenómenos, forma-se mesmo uma espécie de ódio contra este engano eterno dos sentidos, ao qual não se pode escapar. A verdade já só pode habitar nas generalidades mais pálidas e usadas, nos invólucros vazios das palavras mais indefinidas, como numa casa de teias de aranha: e o filósofo está agora sentado ao lado desta «verdade», exangue como uma abstracção e completamente enredado em fórmulas. A aranha quer o sangue das suas vítimas; mas o filósofo parmenideano odeia precisamente o sangue das suas vítimas, o sangue da realidade empírica por ele sacrificada.<sup>52</sup>

A importância maior do trecho para os nossos objetivos reside na nitidez cabal do posicionamento original de Nietzsche com relação ao corpo e ao clássico problema epistemológico da dicotomia entre os sentidos (corpóreos) e a razão (espiritual), mesmo num momento em que é reconhecida, conforme já explicitado, a

<sup>50</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 65.

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 65-66.

influência de algumas concepções metafísicas sobre seu pensamento. Nenhuma interpretação deixa brechas para dúvidas ou ambiguidades, fica definitivamente claro que Nietzsche defende de modo visceral o lugar da corporeidade na vida real, assim como sua importância mesmo no âmbito do conhecimento consagrado pela tradição como prioritariamente espiritual.

Vale ainda ressaltar, na pluralidade de vertentes e ideias filosóficas abordadas em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, o intuito de ampliação da temática visada pelo filósofo, indo agora muito além do âmbito puramente artístico. Nietzsche passará doravante a confrontar os pontos nevrálgicos do constructo de valores e concepções que constitui a filosofia ocidental, predominante a partir da consolidação do pensamento metafísico na Grécia clássica, cujas bases se assentam justamente naquela visão parmenideana. Os danos à vida acarretados por uma tal concepção vão se tornando a partir de então cada vez mais nítidos ao filósofo, ao mesmo tempo em que se tornam mais urgentes a elaboração de uma crítica potente e a proposta de reformulação da filosofia e da cultura como um todo. Consequentemente, poderemos observar doravante a crescente atenção dedicada por Nietzsche à corporeidade de modo mais explícito, acompanhada pelo empenho de elaboração de uma forma de pensamento que traduza propriamente este corpo que se impõe.

Todos os elementos acima apresentados parecem-nos testemunhar de modo inquestionável o aparecimento do corpo na filosofia nietzschiana, donde se desencadeará o movimento que, a cada novo texto de Nietzsche, tornará mais claro e intencional seu esforço de composição filosófica sobre uma matéria-prima que se impõe, transbordante, exigindo adequadas canalização e moldagem. Procuraremos compreender de que maneira este 'corpo ganha corpo', ou, dito de outro modo, adquire uma organicidade filosófica adequada às suas demandas, fruto do atendimento à urgência de reconfiguração do pensamento sobre o real, como também de um esforço deliberado de criação *artística*, já que, ao conferir ao corpo lugar central, Nietzsche torna irrecusável a assunção plena da natureza estética da vida.

Certamente, sob esta perspectiva, a arte será também pouco a pouco ressignificada e redimensionada, em função da complexificação da filosofia nietzschiana, ultrapassando os limites que, em princípio, a definiam como fenômeno artístico de modo mais estrito (de acordo com a tradição). Se, enquanto modo de



expressão específico, circunscrito ao contexto convencional da feitura artística, a arte carregava o selo de “tarefa suprema desta vida”<sup>53</sup>; mais tarde, ela assumirá um novíssimo estatuto, permeando e mesmo determinando em larga medida, para Nietzsche, a totalidade (e a tonalidade) das vivências humanas, conforme veremos.

\*\*\*

---

<sup>53</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 23. (Prefácio para Richard Wagner)

## 2- EVIDENCIAÇÃO DO *PENSAMENTO CORPÓREO*

### 2.1 Corporeidade e extemporaneidade

*[...] Quero romper com meu corpo,  
quero enfrentá-lo, acusá-lo,  
por abolir minha essência,  
mas ele sequer me escuta  
e vai pelo rumo oposto.*

*Já premido por seu pulso  
de inquebrantável rigor,  
não sou mais quem dantes era:  
com volúpia dirigida,  
saio a bailar com meu corpo.<sup>54</sup>*

Numa primeira mirada sobre a série dos quatro textos – *David Strauss, o devoto e o escritor* (1873); *Das utilidades e desvantagens da história para a vida* (1874); *Schopenhauer educador* (1874); e *Richard Wagner em Bayreuth* (1875) –, intitulada *Considerações extemporâneas*, já o fato de Nietzsche proclamar, antes de tudo e com notável destaque, sua própria “extemporaneidade” leva-nos a considerar com atenção seu deliberado distanciamento dos principais elementos que caracterizaram sua época e o pensamento de sua época.

No início da *Segunda extemporânea*, o filósofo tem o cuidado de explicitar o propósito comum atribuído ao conjunto de escritos e ressaltado pelo referido título, que consiste em “atuar [sobre nossa época] de maneira [extemporânea] – ou seja, contra o tempo, e, com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”<sup>55</sup>. Com efeito, é amplamente reconhecido o empenho de Nietzsche, não apenas por ocasião da escritura das *Extemporâneas*, como ao longo de toda a sua obra, na distinção e na crítica das grandes correntes filosóficas, culturais e políticas que marcaram a Modernidade ocidental: não por acaso, todas comprometidas – em

<sup>54</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. “As contradições do corpo”. In: *Corpo: novos poemas*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

<sup>55</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 7.

maior ou menor grau, de maneira explícita ou dissimulada – com a exclusão, a sujeição ou o enfraquecimento do corpo, dado que nos interessa sobremaneira.

O Racionalismo, com a fundamentação exclusiva da verdade absoluta na razão espiritual; o Cristianismo, com a repressão corporal constante como forma de punição e, ao mesmo tempo, via de acesso aos céus da bem-aventurança; o Idealismo, com a suposição da perenidade de ideais superiores, perfeitos somente porque incorpóreos; o Cientificismo, com a concepção predominante do corpo como mero objeto de manipulação e controle; o Mercantilismo, com o uso e o abuso do corpo como simples meio para a produção e o lucro; o Nacionalismo, com a sujeição do corpo em prol de uma entidade política abstrata e alienante são todos cristalizações, em diferentes facetas, de uma mesma tendência de negação da vida identificada por Nietzsche, e que assumem alternadamente o lugar de alvo em seu projeto de radical desconstrução da cultura ocidental moderna, iniciado mais propriamente com as *Considerações extemporâneas*. E se pensarmos na atual relevância de tais questionamentos – para além da época de Nietzsche, num outro possível desdobramento de sua extemporaneidade – , vale ressaltar o fato de que aquelas vertentes negadoras da vida e do corpo legaram, em função de seu vasto e duradouro predomínio, profundas (algumas, visivelmente nefastas) consequências para o pensamento e os modos de vida contemporâneos, continuando, ainda hoje, a influir de maneiras diversas e muitas vezes cerceadoras sobre nossa mentalidade e nossas ações – em última análise, sobre o nosso *corpo*.

Sob esta ótica, notam-se no conjunto das *Extemporâneas* duas características recorrentes que muito interessam aos propósitos do presente trabalho por delinearem, ao nosso ver, o caráter do *pensamento corpóreo* que então começa a se impor. Em primeiro lugar, tratam-se de textos declaradamente críticos, “integralmente guerreiros”, na expressão do próprio Nietzsche<sup>56</sup>, que assumem, quase de modo temerário, uma atitude combativa diante do *status quo*. Além disso, orbitam, cada um a seu modo, sobre os principais e diversos (mas não desconectados) tópicos que compõem o programa cultural da Modernidade: a religião; a ciência; o conhecimento; a educação institucional; a arte, buscando, a partir da análise de elementos do contexto alemão, atingir criticamente os bastiões

---

<sup>56</sup> “As quatro *Extemporâneas* são integralmente guerreiras. Elas demonstram que eu não era nenhum ‘João Sonhador’, que me diverte desembainhar a espada – e talvez também que tenho o punho perigosamente destro.” NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008. p. 64.

da cultura ocidental como um todo, exprimindo-se assim numa espécie de polifonia pela abordagem diversificada de tantos e tão variados temas.

As *Extemporâneas* intentam combater concepções correntes, elaboradas pela filosofia e pela ciência, sancionadas e sedimentadas pelo senso comum, predominantes no ideário europeu – matriz da mentalidade ocidental moderna. Ao mesmo tempo, se lidas com o devido apuro, permitem a detecção de esboços de propostas, “em favor de um tempo vindouro”, relativas à produção cultural – esta entendida por Nietzsche de modo tão profundo quanto complexo, já que, para ele, a cultura (sempre, de alguma forma, vinculada à arte: à sensibilidade corporal e à criatividade estética), em suas várias manifestações, é a expressão direta da vida, podendo ser também o seu estimulante, conforme os valores que venha a criar e promover.

Partir desta dupla compreensão sobre o conjunto das *Extemporâneas* – como um projeto acentuadamente *bélico* e caracteristicamente *polissêmico* – na investigação retrospectiva da construção do *pensamento corpóreo* na filosofia nietzschiana é para nós especialmente enriquecedor. Em primeiro lugar, por autorizar o pressentimento, por assim dizer, de um dos sentidos do conceito nietzschiano de *corpo* mais importantes entre os posteriormente propostos pelo filósofo. A saber, o de *uma espécie muito peculiar de campo de batalha, agônico e instável, em que forças lutam não apenas entre si (conforme a concepção convencional de corpo delimitado, encerrado e individual), mas, desde que irrevogavelmente inseridas num contexto muito mais amplo, em prol de sua própria vitalidade e persistência, também contra os velhos dogmas*<sup>57</sup>, obstáculos – de ordem religiosa, filosófica, científica e política – à potência criadora da vida, que de maneira perversa se converteram nos principais motivos de orgulho do homem moderno: aferrado ao próprio conhecimento, à própria história e personalidade; afeito à comodidade e ao conformismo com os ‘fatos’; desmantelado entre um conteúdo supersaturado e uma sensualidade banal; apartado, pois, segundo Nietzsche, de sua natureza mais genuína.

Ainda com relação a este caráter essencialmente belicoso do conceito nietzschiano de *corpo* e sua prefiguração nas *Extemporâneas*, consideramos o timbre – por vezes pessimista, por (muitas) vezes incisivo – predominantemente

---

<sup>57</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. (“Dos desprezadores do corpo”).

adotado ao longo dos quatro textos como comparável a um intenso sintoma corporal ou incômodo fisiológico provocado pela emergência de forças naturais, ou físicas – no sentido forte da *phýsis* –, que não mais toleram o subjugo e a exclusão e querem doravante afirmar-se, tanto no âmbito prático, quanto no teórico – que Nietzsche considera inseparáveis. Referimo-nos aqui a forças vitais que, para nós, em primeiro lugar, afloram e afetam os sentidos do corpo, sendo, pois, impulsos ‘sensíveis’ num sentido mais trivial; mas que, também, mesmo por isso e para além disso, implicam sua própria compreensão como constitutivas do fluxo da realidade e pertencentes a uma totalidade *vivente*. Decorre daí a necessária consideração das mesmas pelo pensamento, posto serem forças originárias e cujas relações dinâmicas de conflito e composição dão-se de modo onipresente (e instigante). Entre os aspectos que, segundo JAEGER, aproximariam mais a *phýsis* grega do que hoje chamaríamos de ‘metafísica’, devido a sua abrangência e força propulsora do pensamento, tomemos de empréstimo aquele que explicita precisamente o que queremos ressaltar na abordagem nietzschiana das forças corporais: “no conceito grego de *phýsis* estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica, do que deriva daquela origem e existe atualmente.”<sup>58</sup>

A efusão de tais forças ou ‘sintomas’ corporais marca ainda, no pensamento e na cultura europeus, o momento crítico de desmascaramento irreversível do caráter relativo e supérfluo dos saberes tidos por espirituais, aos quais, ora revestidos por uma aura científica (ou política, em função da figura ascendente do Estado moderno), insiste em se agarrar vaidosamente, no fundo, desesperadamente, o homem moderno em sua vontade de verdade. Marcam o momento de consolidação e nítida percepção da intensidade dos efeitos provocados pelo complexo processo filosófico, histórico e cultural – compreendido, mais ou menos, entre a Renascença e as Luzes – de desmantelamento da maior parte das crenças e dos valores que por séculos nortearam e asseguraram (como também cercearam) os passos da humanidade<sup>59</sup>. As palavras de Zaratustra no discurso “Dos desprezadores do corpo”

<sup>58</sup> JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 196.

<sup>59</sup> É a culminância do que Nietzsche chamou, mais tarde, de “niilismo europeu”, no qual situou o fenômeno da “morte de Deus”. O “niilismo” é um dos mais importantes e estudados temas da filosofia nietzschiana, mas não será especificamente abordado neste momento, apesar da necessária referência

valem para corroborar nossa interpretação através da apresentação objetiva do sentido nietzschiano de *corpo* acima referido:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. [...]

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.<sup>60</sup>

A citação parece-nos igualmente confirmar a pertinência do segundo ponto que, a partir da leitura aqui sugerida, demonstra com evidência os fortes vínculos existentes entre o projeto das *Extemporâneas* e o incipiente processo de *corporificação do pensamento* trazido a lume por Nietzsche, segundo nossa principal hipótese de trabalho. Tal ponto reside na identificação, já a partir deste momento, do claro empenho nietzschiano na construção de uma filosofia irrenunciavelmente ‘multidisciplinar’ como mais um inegável traço corporal. Pois se, a cada um de seus textos, ao abordar diferentes objetos ou mirar diferentes alvos, Nietzsche, sem dúvidas, dá mostras da grandeza de sua ambição filosófica, tal se deve também, e principalmente, ao fato de que um *pensamento corpóreo* não poderia realizar-se de outro modo. *É sempre o corpo em sua natureza plural, enquanto substrato da existência em todas as suas formas de manifestação, que se desdobra, por exemplo, em religiosidade, arte, ciência, conhecimento, educação, política.*

Sobre este aspecto, é importante diferenciar, desde o início e muito precisamente, o projeto nietzschiano de crítica e reconstrução do pensamento (e de seus efeitos sobre a ação), assentado, segundo acreditamos, sobre bases corpóreas – atento, pois, à pluralidade constitutiva do real, e que se flexibiliza, modificando-se sempre que necessário, conforme as peculiaridades de cada ‘faceta’ apresentada – dos grandes sistemas universalizantes e uniformes típicos do pensamento metafísico – que procuraram (e precisaram) sujeitar os componentes da realidade (incluída a espontaneidade corpórea) a fórmulas fixas ou modos de funcionamento ‘previamente’ dados pela razão. O *corpo* é, para Nietzsche, por natureza, uma multiplicidade mutante, e um pensamento que se pretenda propriamente *corpóreo*

---

constante a muitos de seus aspectos, inerentes, segundo o filósofo, à própria experiência humana. Por ora, à guisa de esclarecimento e contextualização, cabe a definição básica dada por VOLPI, que considera Nietzsche o “primeiro grande profeta e teórico do niilismo” que: “constitui uma situação de desnortamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana.” VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 8.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p. 35.

somente se institui ao não se furtar a lida honesta com tal natureza, sem artifícios nem tentativas de ‘superação’ da mesma por meio de sínteses ou generalizações de cunho puramente intelectual, por exemplo.

Falar da produção da cultura em seus diferentes desdobramentos é, portanto, para Nietzsche, como falar das ramificações do *corpo*; assim como pensar a partir do *corpo* será, para o filósofo, ainda mais claramente adiante, necessariamente pensar e dialogar com todas as manifestações da vida (considerada não apenas no estrito âmbito da humanidade), em que pesem a robustez e a dificuldade da tarefa. Este é um traço que, inaugurado com as *Extemporâneas*, persistirá ao longo de toda a obra de Nietzsche, convertendo-se numa das distinções de sua filosofia, que se dirige, por diferentes questões, linguagens e formatos, frequentemente e sem reservas, a uma variada gama de temas, sendo por vezes considerada (em alguns casos, num sentido até mesmo depreciativo) como assistemática e de difícil classificação quanto à especialidade – do ponto de vista da lógica dos sistemas filosóficos tradicionais. Na verdade, o que o filósofo intencionalmente procura é dar vazão às forças vivas que constantemente emergem, em si mesmo e no mundo, naturalmente diversificadas e em constante transformação, portanto, irrotuláveis, através de uma articulação entre campos e discursos que muito mais se aproxima da dinâmica da realidade vital.

\*\*\*

## 2.2 Memória e esquecimento: a plasticidade corporal da história

*Al caer, perdió el conocimiento; cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales. Poco después averiguó que estaba tullido. El hecho apenas le interesó. Razonó (sintió) que la inmovilidad era un precio mínimo. Ahora su percepción y su memoria eran infalibles.<sup>61</sup>*

<sup>61</sup> “Ao cair, perdeu o conhecimento; quando o recobrou, o presente era quase intolerável de tão rico e nítido, e também as memórias mais antigas e mais triviais. Pouco depois percebeu que estava aleijado. O fato apenas lhe interessou. Pensou (sentiu) que a imobilidade era um preço mínimo.

A expansão e o adensamento do domínio corporal nesta primeira fase do pensamento nietzschiano tornam-se ainda mais claramente perceptíveis a partir da *Segunda consideração extemporânea*, de subtítulo “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”. O texto trata do saber histórico como um dos principais componentes do conhecimento humano em geral, fator particularmente determinante no modo de vida característico da Modernidade europeia em que amplamente se reconhecem a profusão e a influência das teses e dos estudos históricos como um traço distintivo. Podemos de antemão ressaltar a importância atribuída por Nietzsche nesta *Extemporânea* a determinadas questões e formulações – claramente vinculadas à vida, à saúde, à criatividade, por exemplo – que podem muito bem ser concebidas como expressões próprias do *pensamento corpóreo* insurgente. Destacamos, do mesmo modo, a presença de diversos elementos, alguns sutis, mas persistentes, que nos parecem indicar a relevância a partir de então crescentemente adquirida pelo *corpo* – já neste momento compreendido ou, pelo menos, fortemente pressentido pelo filósofo como fundamento e meta da realidade (ou da vida) e, como consequência, como fundamento e meta também de sua filosofia. Por tais razões, esta será, dentre as quatro *Extemporâneas*, a que aqui analisaremos mais detidamente a partir dos parágrafos que se seguem.

Na *Segunda extemporânea*, Nietzsche utiliza-se de uma abordagem mais abrangente – ao descrever, por exemplo, os diferentes modos de consideração da história pelo ser humano – não dirigindo sua crítica ou reportando sua proposta a um interlocutor pessoal específico, como no caso dos outros três textos, mas a um conjunto de questões cujas raízes e implicações ligam-se diretamente à existência ‘em geral’, atestando, portanto, o valor fundamental das mesmas. Além disso, o filósofo sublinha insistentemente a importância capital da *vida* – acima de qualquer conhecimento sobre a vida –, extraindo desta afirmação reiterada o pressuposto *sine qua non* de toda cultura e de todo saber efetivos ao seu ver: o favorecimento da vida. Por fim, o que consideramos neste momento um dos aspectos mais relevantes para os objetivos do presente trabalho pelo que representa na determinação de um propósito claramente associado ao corpo, bem como na demonstração de uma



primeira preocupação conceitual consonante ao *pensamento corpóreo* no âmbito da filosofia nietzschiana: na *Segunda extemporânea*, é formulada e proferida, brevemente, porém com importância inegável, uma das primeiras noções-chave para a compreensão da transformação do pensamento que ora se enseja e que, supomos, culminará em sua *corporificação*: a noção de “força plástica”, sobre a qual falaremos com profundidade mais adiante.

Já na epígrafe do livro, a citação de uma frase de Goethe deixa clara de antemão a mais firme intenção de Nietzsche: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente *vivificar a minha atividade*”<sup>62</sup>. Uma das tônicas da *Segunda extemporânea* será justamente a crítica ao comportamento do instruído, porém apático, homem moderno: devotado ao ‘conhecimento pelo conhecimento’ entendido como a coletânea e o registro irrestritos, mesmo dos dados mais irrelevantes e das minúcias mais infrutíferas, relativos aos acontecimentos e objetos que compõem seu trajeto histórico, sem junto a isto propor qualquer sentido maior atinente à vida em sua amplitude, à superação das próprias misérias ou à criação de modos de vida mais potentes e afirmadores, por exemplo.

É no mesmo sentido que Nietzsche denunciara a universalização da instrução (um dos ambíguos elementos da democracia, diríamos) como instrumento de anestesia, massificação e utilização do pensamento e dos corpos, com efeitos diretos e drásticos (ou eficazes, dependendo do ponto de vista) sobre as ações dos indivíduos, na construção de um grande maquinário educacional cujas principais metas são, na verdade – a despeito dos discursos supostamente defensores da emancipação e da autonomia – a suplantação das singularidades, a universalização de uma postura submissa e de modos de vida empobrecidos, assim como, sobretudo, a manutenção de determinados poderes instituídos. A passagem abaixo torna bastante evidente o teor da crítica nietzschiana a este caráter antinatural da educação moderna:

[...] a cultura só pode crescer e florescer a partir da *vida*, enquanto ela foi abandonada pelos alemães como uma flor de papel ou lançada sobre eles como uma cobertura de açúcar e, por isto, deve permanecer sempre mendaz e infrutífera. Todavia, a educação da juventude alemã parte justamente deste conceito falso e infrutífero: sua meta, pensada como pura e elevada, não é de maneira alguma o homem culto livre, mas o erudito, o

---

<sup>62</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 5.

homem de ciência, e, em verdade, o homem de ciência, o mais rapidamente útil, *que se separa da vida a fim de reconhecê-la clara e distintamente*; seu resultado, visto de modo empírico-comum, é o filisteu da cultura histórico-estética, o tagarela precoce e sabichão que não para de falar sobre o Estado, a igreja e a arte, o *sensorium* para uma miríade de estímulos, o *estômago* insaciável que, porém, não sabe o que é uma *fome* e uma *sede* honestas. Que uma educação com tais metas e com estes resultados seja *antinatural*, isso sente apenas o homem que ainda não foi formado nela, que sente apenas o *instinto* da juventude porque esta ainda tem o *instinto da natureza*<sup>63</sup>, que só é rompido artificial e violentamente por esta educação.<sup>64</sup>

O que Nietzsche pretende a partir das *Extemporâneas* é, acima de tudo, resgatar a *unidade vital*, os vínculos perdidos ou esquecidos entre pensamento e vida, ressaltando a prioridade originária e a importância capital desta última. No mesmo sentido, pretende retomar a soberania da vida frente a qualquer tipo de conhecimento – demonstrando, inclusive, que é a própria vida adoecida quem se exprime na forma de doença do conhecimento, e que um conhecimento doentio ou o uso doentio do conhecimento só podem alimentar uma vida enferma. Poderíamos traduzir estes intuitos em termos ainda mais próximos de nossa problemática motriz ao dizer que o filósofo, desde o início de sua obra, pretende resgatar os vínculos, que de fato nunca se diluíram, tendo sido apenas encobertos, entre a ‘interioridade’ espiritual preconizada por séculos de um racionalismo míope e a ‘exterioridade’ corporal consequentemente negligenciada ao longo deste mesmo período; entre a ‘alma’, desnorteada pelos excessos, e o ‘corpo’, debilitado pela falta – se preferirmos utilizar as concepções canônicas, convencionadas desde o início da tradição filosófica metafísica.

Nietzsche evidencia, então, os sérios problemas atrelados ao que nomeia como “cultura histórica”<sup>65</sup>, apontando para a cisão e o desequilíbrio modernamente estabelecidos entre duas faculdades igualmente indispensáveis à vida humana: a “memória” e o “esquecimento”. Diagnostica no frenetismo intelectual da sociedade à qual pertence uma verdadeira *hipertrofia* do saber histórico, da memória e da racionalização dos acontecimentos, uma onipresente “doença histórica”<sup>66</sup> que se reflete nos mais diversos âmbitos do saber e da ação – desde a insaciedade

<sup>63</sup> À exceção do termo latino “sensorium”, todos os grifos são nossos.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 91.

<sup>65</sup> Idem. p. 17.

<sup>66</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 94.

informativa do jornalismo mais trivial, até a erudição superestimada nos ambientes acadêmicos – e sob cuja nocividade o ser humano degenera, enfraquecendo-se. Isto porque se, para Nietzsche, tanto a memória quanto o esquecimento são essenciais ao que *se constituiu como humano*, em se tratando da *vida* (do corpo, da reprodução, da saúde, da atividade, e sobretudo da criação), para além dos limites do estritamente racional, o filósofo afirma ser perfeitamente “possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como mostra o animal; mas absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento”<sup>67</sup>.

Cabe esclarecer que todos os componentes daquela esfera ‘puramente racional’, que supostamente fundamentaria o mundo humano, histórico e cultural (em que se inclui a memória) – e, mais que isto, o próprio mundo real, sob a vaidosa perspectiva antropocêntrica – revelam-se como não mais que constructos *a posteriori*, mesmo contingentes e acessórios, se consideramos honestamente a vida em sua amplitude e primitividade, tal como nos é sugerido por Nietzsche. Portanto, nossa felicidade, possível apenas segundo o modo de ser e as limitadas aptidões humanas e inquestionavelmente assentada sobre a corporeidade, depende em grande medida do esquecimento, já que, para o filósofo, devido a nossa precariedade e fraqueza, não somos capazes de tolerar, mantendo plenas vitalidade e sanidade, o peso total das lembranças dos acontecimentos e conhecimentos acumulados ao longo de nossa existência – tanto menos o de todos os acontecimentos e conhecimentos acumulados ao longo das existências daqueles que nos precederam, como pretende a ciência histórica.

Mesmo apesar de todo o exposto, o homem passou, a princípio sob a justificativa filosófico-religiosa, posteriormente, sob a científica, a cada vez mais negligenciar sua dimensão pulsional, suas capacidades de ímpeto e imprevisão, bem como a lida necessária com o lado misterioso e imponderável da realidade – que, de uma forma ou de outra, sempre persiste, latejante, nos subterrâneos da vida – em nome de um conhecimento viciado e despropositado, chegando ao ápice moderno da distorção artificial de uma existência voluntariamente sujeitada ao predomínio de um saber historicizante e pretensamente absoluto, ainda que vão. Convém ressaltar serem, para Nietzsche, justamente a impulsividade, a inventividade e o desconhecimento os motores naturais (essencialmente corpóreos)

---

<sup>67</sup> Idem. p. 9-10.

da ação efetiva e audaz, da mudança e da criação sempre possíveis e necessárias ao pensamento e à vida, que, atrofiados, tornaram o ser humano desnaturado e dependente de uma suposta regularidade dos fenômenos.

É muito importante compreender, desde o início, a originalidade e a profundidade desta defesa nietzschiana do ‘natural’, bem como sua insistência na aproximação entre suas noções de ‘natureza’ e ‘criação’, algo que poderia sugerir ao leitor desavisado a proposta de uma espécie de ‘resgate da natureza humana’, ou do caráter humano da natureza, ou mesmo a admissão de uma completa cisão opositora entre a construção do ‘mundo racional-cultural’ e uma ‘natureza espontânea’, tendo por base a perspectiva antropocêntrica. Consideramos legítimo, no esclarecimento desta questão, o recurso ao aforismo 17 de *Aurora*, onde, um pouco posteriormente às *Extemporâneas*, Nietzsche lançará um olhar bastante crítico sobre semelhantes concepções, revelando seu caráter relativo e, ao mesmo tempo, sinalizando a distinção de sua proposta:

Primeiro os homens projetaram-se na natureza: em toda parte viram a si mesmos e seus iguais, isto é, suas características más e caprichosas, como se estivessem contidas entre nuvens, temporais, animais de rapina, árvores e plantas: naquele tempo inventaram a “natureza má”. Depois veio a época em que novamente se imaginaram fora da natureza, a época de Rousseau: estavam tão fartos uns dos outros, que quiseram possuir um canto a que não chegasse o homem e seu tormento: inventaram a “natureza boa”.<sup>68</sup>

Na verdade, ao denunciar a ‘desnatureza’ ou a artificialidade do homem moderno, Nietzsche não pretende absolutamente propor algo que se assemelhe a qualquer projeção da humanidade sobre a natureza; ou o romântico retorno a um ideal de natureza perdido; nem muito menos dizer que o ser humano é ou tornou-se, devido a sua racionalidade, algo efetivamente distinto e apartado do mundo natural. Mesmo porque de acordo com a sua concepção de natureza tais proposições sequer fariam sentido, já que o empenho maior do filósofo é dirigido justamente ao orgulho racional, à desconstrução das perspectivas dualistas, bem como à plena afirmação de uma totalidade natural-corpórea, situada aquém dos ideais e das conceitualizações. Na filosofia nietzschiana, todas as coisas passam a ser consideradas manifestações naturais, desdobramentos da própria natureza – tanto as ‘sensíveis’ quanto as ‘inteligíveis’, tanto as saudáveis quanto as enfermas – mas num sentido muito peculiar.

---

<sup>68</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 23.

Deve-se evitar, igualmente, os equívocos que propiciem qualquer confusão entre a proposta transfiguradora de Nietzsche e uma simplista inversão de prioridades: algo como uma reação de hipervalorização do corpo e proporcional depreciação da razão decorrentes da constatação dos malefícios acarretados pela suplantação da natureza imanente por uma transcendência de fato ‘sobrenatural’ – com teor sagrado ou puramente racional. O pensamento nietzschiano consiste, em verdade, numa abertura ao movimento natural e insaciável *do pensamento e do corpo* (ou, mais precisamente, *do pensamento corpóreo*) fomentado somente pela afirmação do enigma fundamental, do caráter profundamente misterioso e desconhecido que inere à vida, ao qual o homem insiste em se opor numa estratégia dissimulada de auto-afirmação racional. É dentro de uma tal proposta que também a criação assume, para o filósofo, seu papel tão crucial quanto propositalmente indefinido, substituindo, de certa maneira, o valor supremo atribuído ao conhecimento – confortável e potencialmente paralisante – pelo valor relativo do desconhecimento – nauseante e desestabilizador. Jaspers fala-nos de modo esclarecedor sobre esta incógnita persistente, cujo lugar é resguardado pela noção de criação na filosofia de Nietzsche:

Permanece necessariamente indeterminado o que seria criar. Trata-se de um daqueles conceitos que se tornaram um sinal distintivo da filosofia de Nietzsche [...], para os quais o nosso pensar conflui, seja porque ele se perde no vazio ou se compreende mal em meio a uma simplificação, seja porque ele se traduz positivamente em um impulso real e efetivo. Em todo filosofar, essas intangibilidades derradeiras ocorrem, que são tocadas com uma palavra, mas não dominadas por ela. Nietzsche trata o criar sempre como óbvio e não o tematiza quase nunca diretamente. Não é desdobrado o que ele seria. Não se trata de maneira alguma de uma meta possível da vontade. Mas as fórmulas têm a capacidade do apelo ainda indeterminado para lembrar e apreender o que propriamente é.<sup>69</sup>

Acrescente-se ainda à moderna tendência de ‘afastamento’ da natureza criadora no sentido acima descrito: em favor do conhecimento e do controle a qualquer custo, enquanto pretensas provas da ‘superioridade’ humana, já por si só bastante prejudicial, a invenção e a promoção – não assumidas enquanto tais, mas supostas como deduções absolutamente verdadeiras – do ‘otimismo histórico’: ideia de fundo filosófico-científico que identifica no homem moderno a meta do desenvolvimento e da autoconsciência racionais, assim como no mundo moderno, que seria, sob este mesmo prisma, o reflexo direto da aplicação da racionalidade, o

---

<sup>69</sup> JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 209.

auge da organização material e da sofisticação cultural. De acordo com a crítica nietzschiana, estas últimas teriam sido, apenas pretensamente, alcançadas a partir do estabelecimento eficaz do que tendenciosamente foi-se concebendo e difundindo como sendo os melhores costumes e as melhores maneiras de viver – massivamente acatados pelos indivíduos sob a forma bizarra de um conformismo racional gregário que teria tornado, por fim, a vida controlada, previsível, segura, confortável e, no fundo, ironicamente triste.

Este pseudo-otimismo da racionalidade histórica, aliado à forja da noção de progresso difundida pela mentalidade geral ao longo dos séculos (que remonta à visão ascética presente na dialética já desde seus primórdios), mascararia perniciosamente, aos olhos de Nietzsche, em primeiro lugar, o lado sombrio e doloroso constitutivo da vida, na manutenção daquela enfraquecedora ilusão de controle e superioridade humanos frente à natureza. Além disso, podemos pensar nos muitos interesses e intenções que conscientemente se favorecem com a manutenção do *status quo* garantida pela postura apática de homens conciliados com o momento atual e envaidecidos pela crença na própria participação na suposta culminância da marcha gradual da história que fatalmente os teria tornado melhores, mais refinados e esclarecidos que todos os seres de todas as eras. Contra este vigor absoluto da história, sua otimista pretensão de veracidade e progresso e os efeitos paralisantes decorrentes de uma tal concepção, Nietzsche propõe:

Pensada como ciência pura e tornada soberana, a história seria uma espécie de conclusão da vida e de balanço final para a humanidade. A cultura histórica só é efetivamente algo salutar e frutífero para o futuro em consequência de uma nova e poderosa corrente de vida, do vir a ser de uma nova cultura, por exemplo; portanto, só se ela é dominada e conduzida por uma força mais elevada e não quando ela mesma domina e conduz.<sup>70</sup>

Defendemos com convicção que esta expressão nietzschiana de uma “força mais elevada” se refira já precisamente ao *corpo*, numa prévia, ou num lampejo, de sua acepção mais ampliada, a ser formulada pelo filósofo tardiamente. Com certeza, tal força não poderia ser espiritual, ao menos nos termos da tradição metafísico-religiosa ou da vigente concepção filosófica da histórica – cujas bases se assentam sobre a filosofia do Espírito hegeliana<sup>71</sup>. O homem moderno, entretanto, imerso em

<sup>70</sup> Idem. p. 17.

<sup>71</sup> “Uma tal forma de consideração acostumou os alemães a falar em ‘processo do mundo’ e a justificar a sua própria época como o resultado necessário deste processo; uma tal forma de consideração colocou a história – na medida em que ela é ‘o conceito que realiza a si mesmo’, ‘a

seu orgulho e ânsia de controle, em substituição ao perdido milagre do espírito divino, quer crer no milagre do espírito racional. Quer crer que seja possível e louvável uma espécie de perene insônia, a onipresença do conhecimento e do registro humanos sobre cada detalhe da história, não apenas em seu aspecto exterior como em sua significação mais profunda – mesmo porque esta, caso fosse de fato plenamente racional, não seria também mais do que um espelhamento de nossa própria humanidade –, daí um dos motivos da ênfase e da insistência da crítica nietzschiana.

Chega-nos a ser confusamente surpreendente – já que também nós, em alguma medida, assentimos com este legado da Modernidade – que o ser humano pareça absolutamente não se importar com o fato de que sua frenética busca por um tal estado de ininterrupta atenção do ‘espírito’ lhe tenha custado o alto preço da atrofia da vida, da atrofia do corpo, e se convertido, contraditoriamente, sob um outro ponto de vista, numa anestesia semelhante à do sono profundo, mas de um triste “sono sem sonhos”<sup>72</sup>. O conhecimento frio e (pretensamente) total atua sobre a existência como uma espécie de ‘dissecação do morto’ ao preocupar-se tão somente com a dissolução dos eventos, antes vivos, em meros objetos cognoscíveis e com o levantamento e a posse dos mesmos enquanto dados inertes que, assim entendidos e ordenados, como peças isoladas e catalogadas, perderam completamente sua força e vitalidade, tornaram-se como que fantasmas do passado: sem vida, sem sangue, sem corpo. Do mesmo modo, o homem que se doa e se curva diante de uma tal faculdade de conhecer assim tão conformada, perde a riqueza das tantas outras experiências e formas de acesso e compreensão do real oferecidas por sua existência – como o que ocorre na atualmente comum situação do rebaixamento da arte que, por não poder se adequar às fórmulas epistemológicas, é tantas vezes reduzida a uma forma de mero entretenimento ou distração.

---

dialética do espírito dos povos’ e o ‘tribunal do mundo’ – no lugar dos outros poderes espirituais, a arte e a religião, como a única força soberana.

Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história.” NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 72.

<sup>72</sup> Numa referência ao discurso Zaratustriano “Das cátedras da virtude”: “Para todos esses louvados sábios de cátedras, a sabedoria era o sono sem sonhos: eles não conheciam sentido melhor para a vida.” NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p. 31.

Além disso, o devassamento dos acontecimentos históricos pela insaciável e despersonalizada análise destrói, segundo Nietzsche, o potencial mobilizador originalmente contido nos mesmos, já que o valor destes acontecimentos pretéritos para a vida atual residiria, segundo o filósofo, na inspiração para a ação que pudesse resultar, não de sua correta decifração ou fidelidade historiográfica, mas de uma outra forma de abordagem, ativa e seletiva, proposta através da aplicação de uma das principais ferramentas do seu filosofar: a *interpretação*.

Deleuze, em seu livro *Nietzsche*, apresenta-nos uma sucinta e esclarecedora definição deste lugar e desta função da interpretação no pensamento nietzschiano. Afirma o teórico: “ao ideal do conhecimento, à descoberta do verdadeiro, Nietzsche substitui a *interpretação*, [a qual] fixa o «sentido», sempre parcial e fragmentário, de um fenômeno”<sup>73</sup>. Interpretar seria, portanto, de acordo com a explicitação deleuziana e, por ora, no âmbito do saber e do registro históricos estimados por Nietzsche, ressaltar ativamente do conjunto apreensível em que consiste *para nós* um acontecimento histórico, na plena ciência de seu caráter inevitavelmente parcial, aquilo que nele pode haver de mais valioso e potencializador para a atualidade, para a ação, para os propósitos vitais, ferindo inclusive, se necessário e sem melindres, aquela veracidade científica – tão ‘inventada’ e incompleta quanto a própria interpretação – preconizada pelos excessos teóricos característicos da cultura histórica.

Na *Segunda extemporânea*, o teor corporal aparece também, ainda com maior nitidez, na descrição das implicações da moderna supremacia da memória, bem como do poder ‘terapêutico’ sobre a mesma inerente ao discernimento acerca da correta dosagem de esquecimento, conforme a prescrição de Nietzsche – reforçando a validade de nossa proposição sobre a apercepção precoce do filósofo da urgente necessidade do estabelecimento de um *pensamento corpóreo*. Esta nova dinâmica de pensamento começa a se configurar e expressar mais propriamente através da tematização crítica da relação entre o homem e o conhecimento, então aprofundada por Nietzsche. Sobre este aspecto, o *Dicionário Nietzsche* apresenta-nos uma elucidativa explicitação da noção de esquecimento, referida a um momento posterior da obra nietzschiana (é importante frisar) mas que parece perfeitamente se adequar às formulações apresentadas pelo filósofo já por ocasião da *Segunda*

---

<sup>73</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965. p. 17.



*extemporânea*, ao sublinhar o componente psicofisiológico da dinâmica vital que envolve a recordação e o olvido:

[Nietzsche entende o esquecimento] como uma força orgânica que possui o papel de promover uma espécie de assepsia psíquica nos seres vivos. O esquecimento teria, portanto, um papel profilático, pois evitaria o acúmulo excessivo de lembranças desnecessárias que prejudicariam o normal funcionamento do organismo. O ato de esquecer seria, nesse sentido, sinônimo de saúde e vitalidade. No caso específico do homem algo de diferente teria, contudo, acontecido. Neste animal, uma faculdade oposta teria sido desenvolvida, a saber, a memória. Esta capacidade de reter lembranças, que teria sido forjada por meio de castigos infligidos ao homem durante seu processo de socialização, teria o poder de suspender momentaneamente o esquecimento. Em suma, enquanto o esquecimento consistiria numa força orgânica espontânea, a memória seria um fenômeno posterior produzido pelo sofrimento.<sup>74</sup>

Ressalte-se, ao final do trecho, o esclarecimento genealógico quanto ao caráter secundário da memória e sua raiz corporal. Segundo esta teoria, admitida por Nietzsche, a memória humana, organizada, estável e duradoura, teria sido culturalmente ‘inventada’ como resultado de castigos *físicos* sistemáticos. Partindo deste dado, podemos, com alguma liberdade, conceber o ‘espírito’ racional moderno – devotado ao conhecimento que se alicerça na memória – como fruto de um longo e árduo processo, anterior à própria história da filosofia e da própria civilização, de ‘espiritualização do corpo’ num sentido claramente oposto àquele em que Nietzsche conduz seu pensamento e que aqui investigamos: o da *corporificação*. Com isto queremos dizer que somente pela insistente moldagem corporal, um tipo de artifício cultural, pôde-se paulatinamente construir, à custa de inegável sofrimento, algo como o que posteriormente se concebeu como o ‘espírito racional’ e que, por fim, na culminância de uma supersaturação, converteu-se, segundo o filósofo, em deformidade.

É, pois, na busca pelo restabelecimento do corpo desvirtuado pela hipertrofia unilateral de um atributo – próprio, mas ‘artificialmente’ amplificado e direcionado –, que Nietzsche proporá uma completa reavaliação do espírito. Por ora, afirmando a necessidade de distanciamento seletivo do ser humano com relação às suas lembranças e problematizando a atribuição de qualquer inteligência preexistente como causa espiritual intrínseca à sucessão dos acontecimentos que constituem a história – cujo acesso, cabe sublinhar, nos é permitido sempre e unicamente a partir do presente, do agora. Como exemplo, citamos a crença na lógica da História

---

<sup>74</sup> MARTON, Scarlet. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 204. (GEN – Grupos de estudos Nietzsche)

universal, unívoca, contínua, verídica e definitiva (ou na Providência Divina, o que dá quase no mesmo): em verdade, um mero postulado humano oriundo de sua vontade de conhecimento e controle sobre os fatos.

Parece claro e assente, contudo, que só a partir daquela construção da memória e de alguma forma de registro constituiu-se o mundo que podemos chamar de humano: cognoscível, ordenado, previsível, *histórico*. Com algumas vantagens, seguranças e confortos (corporais, inclusive) que não se podem negar e dos quais, certamente, não se pretende abdicar. Esclareçamos quanto a isto que, longe de propor o completo abandono da racionalidade pelo homem – algo que seria, além de absurdo, impossível – Nietzsche nos recomenda a correta *dosagem* do esquecimento e o abandono, este sim, dos fardos excessivos e inúteis pertinentes à memória e ao saber; a assunção do desconhecimento em relação à maior parte do real como condição mesma de nossa humanidade e desejável estímulo à inventividade. Neste sentido, o filósofo prescreve-nos a abertura a um estado que denomina como “a-historicidade”. O “a-histórico” é então definido como o “poder esquecer”, a capacidade de se “instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado”, ou ainda como algo “similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera”<sup>75</sup>. Este é, para Nietzsche, o único estado que possibilita ao humano a efetiva ruptura com o estabelecido, com o passado e o habitual, e, de modo impulsivo, ‘semi-irracional’ e fugazmente liberado dos fardos históricos, a criação para além de si. Isto porque, nas palavras do filósofo:

A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isto depende, tanto nos indivíduos como no povo, de que haja uma linha separando o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido; que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso *instinto* quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.*<sup>76</sup>

Ainda no que diz respeito à necessidade da combinação adequada entre a memória e o esquecimento, sugerimos aqui uma espécie de continuidade ou, melhor dizendo, uma espécie de consonância entre esta ‘polaridade natural’ cuja assunção

---

<sup>75</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 9-12.

<sup>76</sup> Idem. p. 11.

é defendida na *Segunda extemporânea* e aquela estabelecida por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* através da apresentação do potencial intrínseco à relação harmoniosa entre os impulsos artísticos “apolíneo” e “dionisíaco”. Não que julguemos haver por parte do filósofo a intenção de retomar na *Extemporânea* exatamente o mesmo problema metafísico anteriormente formulado em termos artísticos; ou de replicar tais e quais aquelas categorias prioritariamente estéticas (à ocasião, concebidas num âmbito mais estrito), mas agora sobre os problemas da história e do conhecimento.

Diferentemente, sob a perspectiva da construção paulatina de um *pensamento corpóreo*, sugerimos que ocorra *novamente*, mas agora com maior nitidez e amplitude e novas implicações, a detecção filosófica por Nietzsche de uma cisão artificial e persistente (e, em alguns sentidos, eficiente) entre esferas complementares imanentes ao real, detecção esta apreendida num primeiro momento do domínio da arte, e agora associada aos domínios do conhecimento e da cultura modernos – que, na visão nietzschiana, não excluem absolutamente a estética, mas a reincorporam. Com isto queremos dizer que o filósofo, desde suas primeiras análises, observa e estima com rigor os prejuízos para a vida acarretados pela compartimentação do saber e agravados pelo privilégio exclusivo de alguns de seus ramos, denunciando a nocividade que fatalmente acompanha a repetida expressão da suposição racionalista de exclusão mútua entre forças, potencialidades e experiências – que, devidamente compostas, poderiam enriquecer-se de modo recíproco –, meramente em função de suas diversidades e conflitos naturais.

A observação de tal consonância interessa à presente tese na medida em que autoriza-nos, para além da suposição da ocorrência de um processo – precisamente, a hipótese do processo de *corporificação do pensamento* –, a consideração de uma direção deste processo, claramente estabelecida e sinalizada pela revisitação de determinados ‘nós’ identificados por Nietzsche nos problemas renitentes ou similares que surgem ao longo do trajeto do pensamento e da cultura ocidentais, em especial na Modernidade. Cremos que o objetivo filosófico desta insistência vá muito além do desatamento de tais ‘nós’ pela elucidação quanto ao seu significado – mesmo porque, segundo a perspectiva nietzschiana, também este significado não poderia ser unívoco nem absoluto.

Ao que parece, Nietzsche estaria ainda mais preocupado com a denúncia dos prejuízos acarretados por tal recorrência e com a demonstração de outras possibilidades para as formas de configuração e aplicação do saber. Nisto, permitindo-se continuamente a reformulação do próprio pensamento, entendido pelo filósofo de maneira sempre provisória, num movimento de alternantes desmanche e reurdadura dos fios que, sempre entrelaçados, constituem a realidade. Interessa-nos, pois, sobretudo, identificar os significados mais profundos desta busca, cada vez mais explicitamente intencional e *orgânica*, pela integralidade do pensamento, em que se constitui o amplo projeto nietzschiano de reavaliação e recomposição de *um corpo* – que só pensa porque vive – a partir de sua própria natureza e complexidade, assim como as possíveis mudanças acarretadas por tal projeto para o pensamento filosófico em geral.

Foi por ocasião da análise da composição da tragédia grega – obra de arte integral, exemplar mais acabado do impulso artístico natural, justificador e estimulante da vida –, que Nietzsche afirmou pela primeira vez a necessidade da assunção plena da coexistência ou, mais que isto, da combinação harmoniosa entre um lado sombrio, indefinido e desconhecido da natureza e sua parte luminosa, definida e ordenada. Na *Segunda extemporânea*, por sua vez, ao considerar a relação entre o humano, sua história e seu conhecimento, o filósofo expressará novamente tal necessidade a partir de uma situação análoga, reiterando sua proposta afirmativa da *unidade vital* através da reflexão crítica e da construção teórica acerca das noções de esquecimento – afirmadora da obscuridade, da indefinição, do desconhecimento – e memória – afirmadora da clarividência, da definição e do saber. Isto porque, distanciado e, ao mesmo tempo, debruçado sobre seu tempo, Nietzsche consegue identificar no âmbito da cultura moderna, no favorecimento feroz da memória e do conhecimento inconsequente, um dos mais sólidos obstáculos à ação, à mudança e à criação, uma força impeditiva da construção de efetivos saberes que favoreçam a vida, mantenedora, por consequência, de modos de vida ‘descarnados’: conformados, entorpecidos e tristes.

Referimo-nos aqui já algumas vezes à importância atribuída por Nietzsche a esta *unidade* primordial: no equilíbrio entre a clarividência e o instinto, que reflete a *unidade* natural entre Apolo e Dioniso; na cultura efetiva, concebida por Nietzsche como a *unidade* do estilo artístico em todas as manifestações populares; na ponderação entre a memória e o esquecimento como chave para a estimulação da

atividade vital através da história. A sintomática recorrência da procura nietzschiana por esta *unidade*, apresentada em diferentes contextos, revela-se como mais um elemento muito próprio do pensamento nietzschiano, e chama-nos a atenção por exprimir a preocupação do filósofo com a fundamentação de sua filosofia, com a busca por um princípio para o pensamento – mas de natureza inteiramente distinta da dos princípios anteriormente firmados pelas ontologias e epistemologias de viés metafísico-racionalista.

É como se Nietzsche, tal qual um filósofo pré-socrático, também reclamasse a subsistência de uma *arché* original, por assim dizer. Mas, além disso, de pleno acordo com a singularidade *corpórea* de sua filosofia, Nietzsche faz questão de que esta *arché* não precise absolutamente apartar-se da vida, de que não negue as diferenças naturais para afirmar-se enquanto tal; exige um princípio indefinido e flexível, revestido da própria instabilidade vital. O filósofo parece-nos querer muito mais ressaltar nesta unidade essencial (ou, talvez, melhor dizendo, *existencial*) o poder instigante – provocador do primeiro espanto, mobilizador da indagação inocente com a qual deveria despontar todo o filosofar, a cada momento, em todos os tempos. Isto porque percebe, da diluição artificial desta potência ao longo da história, o reflexo nocivo sobre todos os campos da existência e do saber, em especial sobre a filosofia que, confinada em seu patamar ‘espiritual’, não mais consegue, na maior parte dos casos, apresentar quaisquer sinais de efetividade ou vitalidade, tornando-se isolada, insípida e inócua. Ao falar sobre a distinção e a originalidade da filosofia pré-socrática segundo a consideração nietzschiana, Deleuze oferece-nos uma valiosa explanação acerca da unidade que se teria abandonado e que é permanentemente buscada pelo pensamento de Nietzsche:

O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador dos velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Esta qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida. Unidade complexa: um passo para a vida, um passo para o pensamento. Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver. A vida *activa* o pensamento e o pensamento, por seu lado, *afirma* a vida. Já nem sequer temos ideia desta unidade pré-socrática. Só temos exemplos em que o pensamento contém e mutila a vida, tornando-a sensata, e em que a vida desforra, perturbando o pensamento e perdendo-se com ele.<sup>77</sup>

A formulação conceitual mais aprimorada desta *unidade* preconizada por Nietzsche em seus primeiros textos é alcançada, ao nosso ver, na *Segunda*

<sup>77</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1963. p. 17-18.

*extemporânea* com notável precisão, através da sua concepção do que nomeia como "força plástica" – noção em que imediatamente nos chama a atenção a clara alusão ao corpo pelo uso dos termos 'força' e 'plástica'. Consideramos este um dos sinais mais evidentes da validade de nossas hipóteses na medida em que indica de modo incontestável no mínimo a latência de um importante componente *corporal*, já em sentido mais ampliado, bem como o teor *corpóreo* da construção e dos possíveis usos, utilidades e desvantagens da história. Muito embora não seja extensamente desenvolvido ao longo do texto, tal conceito apresenta-se, ao nosso ver, como uma espécie de 'pista' preciosa, forte demarcação de que, para Nietzsche, residirá no *corpo* a possibilidade daquela unidade fundamental do real (ou da vida), assim como a potência transformadora do pensamento e da cultura. Abaixo, a transcrição da passagem do texto nietzschiano em que a noção de "força plástica" é descrita de modo mais específico:

[...] *há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura.*

Para determinar este grau e, através dele, então, o limite, no interior do qual o que passou precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar o coveiro do presente, seria preciso saber exatamente qual é o tamanho da *força plástica* de um homem, um povo ou uma cultura; penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas.<sup>78</sup>

Em função de seu caráter unificador, estimulante e ao mesmo tempo enigmático, parece-nos perfeitamente plausível associar a concepção nietzschiana de "força plástica" ao sentido que mais tarde o filósofo proporá para o *corpo* como "grande razão". Ainda mais, se contrastamos esta força seletiva e dinâmica com a concepção tradicional da (pequena) razão: rígida conhecedora e categorizadora dos estáveis 'objetos do conhecimento'; fragmentária e fechada ao indefinível e imponderável, inapta à unidade das diferenças – como a que se alcança plasticamente pela composição, assumidamente interessada, entre o que é lembrado e o que se esvai na escuridão do esquecimento. "Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de 'espírito', meu irmão, um pequeno

---

<sup>78</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 10.

instrumento e brinquedo de tua grande razão”<sup>79</sup>. Para Nietzsche, a “pequena razão”, espírito, ou intelecto, é parcial e empobrecida, embora pareça sempre se assoberbar pela gaguejante tentativa de conceitualizações fossilizantes, de uma vez por todas precisas e irrevogáveis: sobre o que seja o corpo, ou o que seja a alma; sobre o que seja a natureza insipiente e rudimentar, sempre oposta à sofisticada humanidade racional.

A adoção desta perspectiva racional tradicional nos sugeriria, quase de modo imediato, a identificação entre o esquecimento e a cegueira do corpo, o silêncio irracional dos instintos, nossa abominável porção animalesca; do mesmo modo que automaticamente apontaria para o vínculo entre a memória e a luz da razão, considerando, a partir de então, tais esferas como dissociadas e mesmo excludentes. O que há de mais problemático nesta leitura, para além da mútua exclusão e limitação entre conceitos opostos, reside na sujeição do que é vital (corporal) por uma pretensa pureza racional.

Nietzsche cedo vislumbra a necessidade de superação da estreiteza e do engessamento desta convenção, e procura alcançá-la mediante a cunhagem da noção que parece livremente inaugurar uma nova posição e uma nova capacidade para o *corpo*, enquanto força e plasticidade: a de regente de toda e qualquer produção de saber, fonte da razão, do intelecto memorioso, entendidos como desdobramentos da própria corporeidade, sempre submetidos ao crivo do interesse e da saúde vitais. Segundo sua ótica, a um corpo maximamente são e forte seria permitida até mesmo a onisciência do pleno acesso às memórias, tanto as recentes, quanto as longínquas, mesmo as mais duras e perigosas, excedentes ou supérfluas – simplesmente porque ele seria capaz de as digerir. Por outro lado, o moderno corpo-objeto, fragilizado e suscetibilizado por um pensamento castrador, requer com urgência a seletividade como ‘medicação’; sua força escassa não se pode mais esbanjar no esforço vão pelo que não consegue incorporar, e há sempre o risco de manter em si, nocivamente, os pesos mórbidos e contagiosamente paralisantes dos saberes rígidos e estéreis que não vivificam.

Afastando-se de uma das mais desonestas crenças cultivadas pelo ‘espírito racional moderno’ – a crença no desinteresse e na neutralidade da razão que visa ao verdadeiro conhecimento –, Nietzsche não hesita ao afirmar que a história, assim

---

<sup>79</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 35.

como qualquer outro conhecimento, deve possuir uma ‘utilidade’. Que fique claro não se tratar da defesa de nenhuma concepção meramente pragmática ou utilitarista que reduza a busca pelo saber aos benefícios materiais ou políticos ordinários que dela se possam extrair. Nietzsche refere-se, de fato, à necessidade de interpretação seletiva e potencializadora, e sua consequente utilidade *para a vida*: para a afirmação e a transformação. Neste sentido, podemos mesmo nos antecipar e dizer que, para Nietzsche, o uso mais adequado da história deve atender às necessidades *corpóreas*, já num sentido ampliado do *corpo*, enquanto vitalidade e transbordamento – pois que, segundo o filósofo, a aptidão para a suportaçãõ da memória, pelo indivíduo ou pelo povo, se dá na medida mesma da sua capacidade de *incorporação* do passado, de conversão do re-sentimento, potencialmente paralisante, em estímulo vital, em alimento, em “sangue”<sup>80</sup>.

Uma história corpórea, plástica, é capaz de conferir novo movimento, como um sopro de vida, àquilo que, segundo uma leitura estritamente registradora ou repetidora, estaria inerte, morto – ainda que definitivamente ‘verdadeiro’. Somente a plenitude orgânica do *corpo*, digestivo, nutriente, traz para a atualidade vivente o que se cristalizou no passado, na proporção mesma da fecundidade com que se vive o presente. A subjacência da corporeidade à “força plástica” torna-se ainda mais evidente mediante a explicitação dada pelo próprio Nietzsche:

Quanto mais a *natureza* mais íntima de um homem tem raízes fortes, tanto mais ele estará em condições de dominar e de se apropriar também do passado; e se se pensasse a natureza mais poderosa e mais descomunal, ela se faria reconhecer no fato de que não haveria para ela absolutamente nenhum limite do sentido histórico que possibilitasse a sua *ação* de maneira sufocante e nociva; aquele homem traria todo o passado para junto de si, o seu próprio passado e o que dele estivesse mais distante, *incorporaria* a si e como que o transformaria em *sangue*.<sup>81</sup>

Considere-se na expressão nietzschiana desta capacidade de “apropriação do passado” em função da estimulação do presente mais uma possível analogia com os processos fisiológicos, tal como ocorria em *O nascimento da tragédia*. A aplicação da “força plástica” é facilmente comparável a funções orgânicas como ‘alimentação’ ou ‘digestão’, assim como a expressiva metáfora da “conversão do dano em sangue” remete-nos imediatamente à capacidade de resiliência do corpo

<sup>80</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 10.

<sup>81</sup> Idem.



após situações de moléstia física, como na propensão à auto-cura das feridas pelo organismo bem alimentado ou no período de convalescência após correta medicação. Tais imagens fisiológicas trazem a corporeidade para o primeiro plano da elaboração teórica, assim como introduzem elementos e questões constitutivos da proposta de um novo modo de operação para o pensamento.

Podemos sublinhar uma vez mais a preeminência do componente artístico – com significância transformada e expandida desde *O nascimento da tragédia*, mas conservado em seu valor de fundamento. Desta vez, a arte é evocada pela possibilidade (que é também, paradoxalmente, uma necessidade) permanente de *moldagem* das vivências e memórias através da interpretação, favorecida pela alternância entre memória e esquecimento. Esta ideia, que permeia todo o texto, contemplada pelo rico e enigmático conceito de “força plástica”, enquanto faculdade ativa, incorporadora e criadora a favor da vida, pode ser compreendida como uma forma de expressão do impulso artístico natural, de maneira análoga à atuação do gênio. De acordo com a perspectiva estética nietzschiana, pelo menos em sua primeira acepção, o gênio é definido por sua capacidade de canalização da força criadora da natureza: pela apropriação de uma matéria prima ordinária (por vezes mesmo desprezível) – as vivências humanas singulares, e, no caso da tragédia, em especial o sofrimento mundano –, sua moldagem e reapresentação numa forma nova – potente e afirmadora da vida.

A “força plástica” opera de modo semelhante ao incorporar os eventos fatalmente dados e, num certo sentido, encerrados, e convertê-los numa nova versão estimulante. Além disso, se, com Nietzsche, admitimos a proximidade entre arte e criação (enquanto atribuição de um novo sentido ou de um novo valor à realidade), e compreendemos como principal função da “força plástica” a transmutação do peso da memória em atividade renovada da vida, podemos dizer, afinal, que esta última é uma força criadora. Parece ser este o significado proposto por Deleuze ao afirmar que “criar é aligeirar, é descarregar a vida, inventar novas possibilidades de vida.”<sup>82</sup> Cabe ressaltar que a adoção deliberada, entendida mesmo como estratégica, de uma perspectiva 'não racional', mas 'corporal' ou 'estética', confere a Nietzsche ainda o distanciamento crítico necessário, autorizando a radicalidade da desconstrução, pois o problema da ciência não pode ser

---

<sup>82</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70: 1965. p. 19.

reconhecido no terreno da ciência. Dito noutras palavras, tudo indica que Nietzsche não teria se contentado em realizar mais uma crítica da razão pela razão e, de modo inovador e original, de modo *artístico* na mais plena acepção da palavra, tenha escolhido *criar* para além de si um corpo, ou, se preferirmos, uma “grande razão”<sup>83</sup>

Ao final da *Extemporânea*, destaca-se o desenvolvimento mais detalhado de uma de suas questões norteadoras, reafirmando alguns importantes aspectos em que se baseiam nossas interpretações, acima propostas. Trata-se do problema identificado por Nietzsche como a “falta de cultura” dos alemães (problema extensamente desenvolvido nos seus escritos sobre educação) em função da já elucidada carência de *unidade* desta vez apresentada na separação entre o que convencionalmente se concebeu como ‘interioridade’ e ‘exterioridade’. Na análise apresentada em “O/Os ‘conceitos’ de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla dissimulação”, Kofman traduz de modo sintético esta problemática:

O postulado da cultura artificial é o de uma ruptura do homem em duas partes; ela privilegia ora uma parte, ora outra. Quando chama a atenção sobre o exterior, é para dissimular a pobreza do interior: ela esconde, pelo véu, que não há nada para esconder. Quando invoca a interioridade, é para fazer crer que aquele cuja natureza é muito frágil para se manifestar no exterior, possui todavia um rico interior: nos dois casos a cultura exerce a função de um fetiche. [...] A cultura, longe de ser a expressão direta e ingênua da natureza, é um suplemento que se acrescenta a ela, um acréscimo que pretende ser independente: poderíamos nos desfazer da cultura colocando-a no vestiário, e a natureza permaneceria intacta.<sup>84</sup>

Observa-se uma vez mais na formulação nietzschiana a crítica ao estabelecimento artificial de uma oposição, ou polarização, conforme já apontado anteriormente. Sobre este ponto, a definição de “verdadeira cultura”, segundo Nietzsche, à mesma época, mostra-se assaz esclarecedora: tal verdadeira cultura revela-se na “*unidade do estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo*”. A importância atribuída pelo filósofo à *unidade*, não no sentido de uma uniformidade convencionada e insípida, mas de uma harmonia entre todos os componentes da vida, principalmente entre aqueles tidos como ‘interiores’ e ‘exteriores’, aponta para a organicidade tensa, mas harmônica, do próprio corpo. Note-se, além disso, a necessidade da *visibilidade* e da *vitalidade* da “verdadeira

<sup>83</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. (Dos desprezadores do corpo). p. 35.

<sup>84</sup> MARTON, Scarlet. “O/Os ‘conceitos’ de cultura das *Extemporâneas*”. In: *Nietzsche hoje?* Brasília: Brasiliense, 1985. p. 85.

cultura” – uma cultura manifesta, ativa, em que naturalmente se refletiria a integralidade do pensamento preconizada por Nietzsche.

A força crítica deste diagnóstico nietzschiano sobre a carência de cultura dos alemães se acentua quando lembramos o caráter correntemente atribuído à cultura e, especificamente, à filosofia alemã ao longo dos séculos precedentes: a introspecção, a especulação, a ‘espiritualização’ e a ‘pureza’ marcam o que foi por muitos considerado como o ápice do desenvolvimento de uma racionalidade cujos fundamentos remontam à concepção fundamental do espírito moderno e, em última análise, às próprias origens do pensamento metafísico. Não por acaso, é a Descartes que Nietzsche prioritariamente se refere com ferocidade, numa de suas passagens mais enfáticas sobre a debilidade do homem moderno, ao fim da *Segunda extemporânea*:

Esfacelado e despedaçado, decomposto no todo em um dentro e um fora, de maneira semimecânica, coberto com conceitos como com dentes de dragão, produzindo dragões conceituais, sofrendo, além disto, de uma doença das palavras e sem confiança em qualquer sensação própria, que ainda não esteja selada com palavras, como uma tal fábrica de conceitos e palavras sem vida, e, entretanto, estranhamente ativa, talvez ainda tenha o direito de dizer de mim *cogito, ergo sum*, mas não *vivo, ergo cogito*. O “ser” vazio, não a “vida” plena e verdejante me é garantida; minha sensação originária assegura-me apenas, que sou um ser pensante, não de que sou um vivente, de que eu não sou nenhum animal, mas no máximo um ser *cogitante*.<sup>85</sup>

O trecho é valioso, servindo-nos, por um lado, como um rico resumo dos principais pontos da crítica elaborada ao longo da *Segunda extemporânea*, remetendo-nos ao corpo pretérito – delimitado pela tradição e cuja concepção Nietzsche pretende doravante abolir – mediante a grave referência ao *cogito cartesiano*, ideia basilar do pensamento racionalista, mecanicista, conceitualista e especulativo. Por outro lado, é muito interessante também observar o modo quase poético através do qual Nietzsche aponta para um *corpo* futuro, ao introduzir, por exemplo, a simbólica expressão “dragões conceituais” (que, inclusive, conforme veremos, ressoará posteriormente no discurso zaratustriano “Das três metamorfoses do espírito”) e levantar a questão da animalidade vivente em que se alicerça a humanidade. Animalidade humana, vivente e espontânea, precedente a qualquer

---

<sup>85</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p.94.

elaboração intelectual como a toda regulamentação restritiva pela moralidade, assunto a ser desenvolvido especificamente no próximo capítulo deste trabalho.

\*\*\*

### 3- CORPO E CULTURA: LIMITES E POSSIBILIDADES

#### 3.1 Nietzsche e a crítica à moralidade: tradições e limites do corpo

*É que só corpo expressa a alma  
 Nele vemos feições  
 É pelo corpo que sinto a pele  
 Que sinto na pele  
 Que sinto na alma  
 Que a alma sente na pele  
 Que a pele filtra pra alma  
 Que a alma pede,  
 Encarecidamente ao corpo  
 Que não demonstre  
 Mas não obedece  
 É que alma é forte  
 O corpo não<sup>86</sup>*

Neste capítulo, prosseguiremos com nossa proposta investigativa acerca do processo de *corporificação do pensamento* na filosofia nietzschiana guiados através de uma análise específica das relações entre o corpo e a moralidade, utilizando para tal, como principal base teórica, o livro *Aurora*, publicado por Nietzsche em 1881. *Aurora* consiste numa série de aforismos dentro dos quais são apresentadas prioritariamente as “reflexões [nietzschianas] sobre os preconceitos morais” – iniciadas pelo filósofo já a partir de *Humano, demasiado humano* (1878), mas agora claramente associadas à problemática da sujeição do corpo pelo espírito e da desvalorização das manifestações da corporeidade, predominantes na tradição do pensamento e da cultura ocidentais, de acordo com o filósofo.

Julgamos importante a princípio sublinhar a adoção do formato aforístico a partir dos dois livros acima citados como um resultado claro da procura de Nietzsche pelo desenvolvimento de formas de expressão heterodoxas (se consideradas dentro do domínio da tradição racionalista) visando a adequação de sua composição

---

<sup>86</sup> Poesia de Thamiris Maciel: jovem compositora, poeta, fotógrafa e minha ex-aluna.

filosófica ao funcionamento do *pensamento corpóreo* que se vem paulatinamente configurando no seio de sua filosofia. Tal recurso formal denota, ao nosso ver, em primeiro lugar devido à brevidade e decisão características, a urgência impulsiva e expressiva do *corpo*. Além disso, abre espaço à pluralidade e à mobilidade, próprias das forças *corpóreas*, em função da fluidez interpretativa, por assim dizer, favorecida por uma certa indefinição inerente a este formato. Observemos abaixo um exemplo preciso de um aforismo nietzschiano, em que tais características apresentam-se com máxima nitidez:

48. “*Conhece-te a ti mesmo*” é toda a ciência – Apenas no final do conhecimento de todas as coisas o homem terá conhecido a si mesmo. Pois as coisas são apenas as fronteiras do homem.<sup>87</sup>

Esta introdução por Nietzsche de novas e inusitadas formas de registro no âmbito da filosofia será uma das principais marcas da instituição, intencionada e incisiva, de um novo caráter, essencialmente perspectivístico, para o pensamento filosófico, abrindo as portas, a partir de então, para um entendimento mais flexível e leve sobre o que seja propriamente o filosofar. Diferentemente das idiossincráticas dissertações e dos extensos tratados, mediante os quais a maioria dos pensadores desde da Idade Média obteve a sanção e o reconhecimento da comunidade filosófica, o aforismo nietzschiano é uma insólita sentença breve, objetiva, num sentido muito especial. Uma máxima de impacto imediato que, tal como um gesto, uma feição ou um toque corporal, ao mesmo tempo em que parece urgentemente convocar à ação, permanece aberta a outros significados e estimulações possíveis, assim interferindo, interrogando e instigando múltiplas interpretações. Num aforismo, não há prévia contextualização, pertencimento ou posição fixa de conceitos determinados dentro de um sistema linear e acabado; não há desenvolvimento explicativo nem conclusões esclarecedoras: quase tudo é incerteza e, por isso mesmo, movimento. Num aforismo, intencionalmente coexistem o conhecido e o desconhecido – assim como a própria realidade aparece *para nós*.

Em sua basilar leitura da obra nietzschiana, Deleuze explicitou esta íntima conexão entre as opções estilísticas do filósofo (por ora, o aforismo e, em outros momentos, o poema) e as capacidades interpretativa e avaliativa através das quais se move o pensamento humano – que, segundo cremos, são fundamentalmente

---

<sup>87</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. p. 41.

assimiladas por Nietzsche na construção do que aqui chamamos de *pensamento corpóreo*. Retornemos ao trecho, já parcialmente referenciado em nosso capítulo anterior, agora inserido numa transcrição mais extensa, que delinea e esclarece tal concepção nietzschiana de uma nova filosofia com caráter essencialmente interpretativo e avaliativo, assim como aponta para sua natureza *corpórea* ao identificar no filósofo os papéis do fisiólogo e do artista. Cabe atentar desde já para a importância que esta postura inaugurada por Nietzsche assumirá, especialmente, quando aplicada à compreensão e à proposta de intervenção (por parte do filósofo “legislador”) sobre a esfera moral, conforme veremos nos parágrafos que se seguem:

Nietzsche integra na filosofia dois meios de expressão, o aforismo e o poema. Estas mesmas formas implicam uma nova concepção da filosofia, uma nova imagem do pensador e do pensamento. Ao ideal do conhecimento, à descoberta do verdadeiro, Nietzsche substitui a *interpretação* e a *avaliação*. Uma fixa o «sentido», sempre parcial e fragmentário, de um fenômeno; a outra determina o «valor» hierárquico dos sentidos e totaliza os fragmentos, sem atenuar nem suprimir sua pluralidade. O aforismo, precisamente, é ao mesmo tempo a arte de interpretar e a coisa a interpretar; o poema é ao mesmo tempo a arte de avaliar e a coisa a avaliar. O intérprete é o *fisiólogo* ou o médico, aquele que considera os fenômenos como sintomas e fala por aforismo. O avaliador é o artista, que considera e cria «perspectivas», que fala pelo poema. O filósofo do futuro é artista e médico – numa palavra, legislador.<sup>88</sup>

Torna-se, portanto, evidente a grave intencionalidade inerente ao uso nietzschiano do aforismo (e do poema) em sua denúncia do caráter relativo e eletivo de quaisquer conceitualizações ou valorações, mesmo a despeito de eventuais tradicionalidade ou supremacia que as distingam dentro de determinada cultura – como no caso das interpretações sobre as quais se erigem leis morais que depois passam a inadvertidamente viger de maneira dogmática como se fossem, desde sempre, verdades absolutas. Para Nietzsche, conceitos de toda espécie são sempre construções instituídas arbitrariamente ao longo da trajetória do pensamento humano, que se impõem à força da afirmação repetida e sistemática (que pode se utilizar de instrumentos os mais variados) de seu pretense caráter absolutamente verdadeiro ou universal.

Dentre as capacidades distintivas de nossa humanidade ao longo desta trajetória – constituintes, de fato, do mundo tal qual se desenvolveu e designou como humano, mas adquiridas ou inventadas em função de necessidades e

---

<sup>88</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965. p. 17.

circunstâncias particulares e, muitas vezes, casuais, segundo Nietzsche –, talvez a de maior impacto sobre o modo como concebemos e conduzimos nossos corpos e suas manifestações seja nossa capacidade de elaboração e imposição de normas morais.

De forma básica, podemos compreender tal capacidade a partir da definição geral dada por Jaspers em sua *Introdução à filosofia de Nietzsche*, de acordo com a qual “as morais significam as leis, às quais os homens se submeteram em seu fazer e em seu comportamento interno, de tal modo que eles somente aí se tornaram o que eles são”<sup>89</sup>. Apoiados nisto, digamos ainda um pouco mais: que a moral pode ser compreendida como a capacidade de relativas auto-condução e transformação do homem, através do estabelecimento e da expressão no âmbito coletivo de leis oriundas de sua aptidão seletiva diante das diferentes situações e oportunidades de ação com as quais se depara em sua existência. Leis estas que, embora variáveis em seu conteúdo, uma vez estipuladas e enquanto vigentes, passam a permanentemente influir sobre o comportamento humano e, por fim, sobre as próprias avaliações humanas relativas ao mundo, à sociedade e a si mesmo, em função de seu caráter ordenatório e das constantes relações entre os indivíduos submetidos a um mesmo regime.

Se considerarmos de modo específico o permanente impacto da moral sobre a corporeidade humana ou, indiferentemente, o corpo humano como o lugar privilegiado de contínua expressão da moral, podemos afirmar que cada cultura apresenta uma amostra muito significativa de seus valores morais – ou seja, do teor de seus critérios sobre o que seja preferível ou lícito, desprezível ou proibido, e, a partir destes, do modo de avaliar a vida e direcionar a existência defendido e conservado pela mesma – através da maneira como se exprimem, se comportam e produzem os corpos dos indivíduos que dela participam. Referimo-nos aqui à expressão, ao comportamento e à produção dos corpos considerados em si mesmos, ou seja, àqueles traços, gestos e marcas que os corpos, quase que inconscientemente, carregam consigo e que apresentam um significado intuído muitas vezes antes mesmo de qualquer ação mais complexa ou intelectualmente elaborada por parte dos indivíduos ou dos grupos sociais.

---

<sup>89</sup> JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 191.



Um exemplo bastante simbólico desta expressividade moral do corpo, que pode ser depreendido do contexto cultural ocidental moderno em que se ressalta a herança da legislação moral cristã, é o exemplo da nudez: condição *a priori* do corpo humano, simples e sensível presença, culturalmente convertida em pecado, crime e vergonha em função dos julgamentos e das condenações morais. No mesmo sentido, é pelo modo como cotidianamente se veste – ocultando ou adornando seu corpo – que o ser humano oferece importantes indícios, por vezes, até mesmo admitidos como provas suficientes, tacitamente convencionados e codificados pela sociedade, de sua eminência, de sua rebeldia ou de sua santidade, por exemplo, chegando até mesmo ao cúmulo de ser em função disto louvado, execrado ou condenado. Contemporaneamente, o significado e o efeito da nudez humana preservam ainda surpreendentes traços daquela condenação corporal moderna decorrente de normas cuja obsolescência remonta crenças firmadas na Antiguidade. Não por acaso, a nudez é atualmente utilizada como um dos mais contundentes instrumentos de protesto, justamente devido às suas capacidades de impacto e constrangimento que vivamente rememoram a violência dos interditos morais à espontaneidade corporal praticados ao longo da história da cultura e do pensamento ocidentais.

Consideremos ainda, em acréscimo a esta primeira apresentação, o imenso potencial corporal de ação e transformação efetivas sobre o mundo, concretamente atuante através dos diversos tipos de atividades humanas: 1) em um nível mais elementar, pela procriação e seus efeitos sobre o povoamento e a exploração dos territórios, pela produção material, a organização do trabalho e seus efeitos sobre o ambiente, a economia e a estrutura social; 2) em um nível afetivo e interpessoal, pela sexualidade e a passionalidade; 3) ou ainda, de modo mais sofisticado, por assim dizer, pela intervenção artística e seus efeitos sobre a cultura, pelas organizações coletivas e sua força (física, inclusive) de reivindicação e revolução. Vemos com isso que os possíveis desdobramentos da ação corporal são múltiplos, assim como seus impactos imensuráveis e imprevisíveis.

Tal consideração não apenas torna evidente o lugar central do corpo humano e de sua *práxis* na elaboração do mundo, na modificação da paisagem e dos arranjos culturais e sócio-políticos, como parece subliminarmente sugerir-nos a suspeição sobre a constância de implícitos interesses na condução de tal potencial, dada sua magnitude. Interesses tais que podem se favorecer com o estabelecimento

de determinadas convenções e normas morais que – em nome da religião, da política, da coletividade ou mesmo da própria razão – sancionem ou, principalmente, proíbam as manifestações e condutas do corpo, direcionando de maneira escusa sua força de ação para os objetivos que pretendam alcançar. Na história do pensamento ocidental, tais interesses, sanções e proibições vincularam-se, predominantemente, a uma mesma concepção fundamental: a orgulhosa suposição da superioridade, em termos ontológicos, epistemológicos e religiosos da ‘espiritualidade’, seja esta concebida como racional ou creditada como sagrada, sobre a ‘vil corporeidade imoral’.

De acordo com a interpretação nietzschiana, esta pressuposição de superioridade não se deriva, em verdade, de nenhuma capacidade ou característica que a pudesse legitimar enquanto tal, senão de uma tendenciosa superestima da simples capacidade, organicamente adquirida pelo ser humano, de inventar – de maneira apenas parcialmente consciente, cumpre ressaltar – diversos modos de vida e pensamento, que prevalecem sempre em função do favorecimento daquilo que num dado momento se impõe como força dominante, não possuindo, pois, nenhuma ‘verdadeira razão’ de ser, e sendo perfeitamente substituíveis por outros modos, mais adequados a novas circunstâncias. Muitos dos importantes ‘contra-argumentos’ nietzschianos dirigidos àquela visão (racionalista ou religiosa) superestimativa do espírito baseiam-se na aproximação proposta pelo filósofo entre o que a tradição estabeleceu e separou como sendo propriamente ‘humano’ e o que, a partir daí, classificou e condenou como ‘animalidade’.

Nietzsche empenha-se, pois, no desvelamento das raízes instintivas de nossa moral, a despeito de sua pretensa pureza – tanto no sentido de ‘castidade’, quando encarada sob o prisma da sacralidade religiosa, quanto no sentido de ‘essencialidade’ ou ‘independência da experiência’, quando observada do ponto de vista de sua fundamentação racional. Nos aforismos 26 e 31 de *Aurora*, por exemplo, o filósofo desconstruirá esta ideia sobre a pureza espiritual do homem lançando mão da aproximação entre humanidade e animalidade, ou, mais precisamente, do desvelamento de uma animalidade originária sempre presente e indissociável do *ethos* humano, num embate frontal com as tradições filosófica (metafísica) e religiosa (cristã) ocidentais:

26. *Os animais e a moral.* – [...] Os primórdios da justiça, assim como da prudência, da moderação, da valentia – em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de *virtudes socráticas* é *animal*: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos. Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no *tipo* da alimentação e na ideia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal.<sup>90</sup>

\*\*\*

31, *O orgulho pelo espírito* – O *orgulho* do homem, que se opõe à teoria da sua descendência de animais e situa um grande hiato entre natureza e homem – esse orgulho tem seu fundamento num *preconceito* quanto ao que é espírito: tal preconceito é relativamente *jovem*. Na longa pré-história da humanidade pressupunha-se o espírito em toda parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem. Tendo-se feito do espiritual (juntamente com todos os impulsos, maldades, inclinações) uma propriedade comum e, portanto, vulgar, não se sentia vergonha em descender de animais ou árvores (as linhagens *nobres* viam-se honradas por essas fábulas) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza, não o que nos separa dela. Assim o indivíduo educava-se na *modéstia* – de igual modo, em consequência de um *preconceito*.<sup>91</sup>

A referência de Nietzsche às “virtudes socráticas”, no primeiro aforismo, nos faz recordar que, historicamente, foi Sócrates quem, a partir do século V a.C., deu início à reflexão filosófica – entendida como elaborada, intencionada e abrangente – específica sobre as questões morais, estabelecendo as bases do que posteriormente se desenvolveria como o pensamento moral ocidental. Não por acaso, a crítica ao pensamento socrático será um dos notáveis elementos persistentes ao longo da trajetória do pensamento nietzschiano, e não apenas no que diz respeito à moralidade, mas a todo o conjunto ideológico e suas implicações sobre os diferentes campos do saber e da existência – mesmo porque Nietzsche compreende todo este conjunto como um grande complexo dinâmico sob permanente e inevitável influência da moralidade.

Contudo, devemos sempre compreender cautelosamente este posicionamento radical de Nietzsche – com relação a Sócrates, como a qualquer outro de seus ‘adversários’ (o já mencionado David Strauss ou, posteriormente, Richard Wagner são exemplos). Primeiramente, e em especial no presente caso, em função da enorme importância do lugar do pensamento socrático na formação do pensamento ocidental em geral: importância esta que torna mesmo necessária a proporcional ênfase crítica por parte da filosofia nietzschiana, já que a ruptura com a tradição e a efetiva mudança, visadas por Nietzsche, exigem o emprego de alguma

<sup>90</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. p. 28.

<sup>91</sup> Idem. p. 31.

agressividade direcionada aos seus alicerces como condição para um resultado minimamente eficaz. Além disso, deve-se sempre pensar nas formulações críticas nietzschianas enquanto elementos necessariamente inseridos numa proposta muito específica que, conforme já visto, não recorre à veracidade dos ‘fatos’ nem à objetividade entendida em um sentido comum, e se constitui, sempre de acordo com seu modo próprio de reflexão e elaboração teórica, em função de objetivos peculiares, relacionados à vida sobretudo – portanto, enquanto interpretações e apropriações deliberadas que fazem parte de um processo de (des)construção muito original. O próprio Nietzsche, num momento tardio de sua obra, procurou esclarecer este caráter distinto de seus ataques aos diversos alvos cuidadosamente eleitos no decorrer de seu percurso filosófico (que, afinal, se confunde com a sua própria biografia):

[...] nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. [...] atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim.<sup>92</sup>

É, portanto, somente sob uma tal perspectiva que Nietzsche se ergue contra Sócrates ou, mais precisamente, contra a herança do pensamento socrático (também reinterpretada e apropriada pelas diferentes épocas, convém frisar) tal qual se firmou durante a construção do pensamento ocidental que tem sua culminância na Modernidade, denunciando como um dos principais problemas de sua concepção moral a defesa de uma raiz exclusivamente racional combinada à hipervalorização da racionalidade espiritual. E que não se perca de vista que esta oposição nietzschiana se deve, sobretudo, à consequente e perniciosa suposição da necessidade de sujeição da realidade viva e imanente (corporal), vista socraticamente como mera aparência, pelas verdades ideais suprassensíveis e inteligíveis. Sócrates coroou a existência perene (já prefigurada por alguns filósofos que o antecederam, como no caso mais célebre do já referido Parmênides de Eleia) de conceitos essenciais impalpáveis e originários, absolutamente verdadeiros e acessíveis exclusivamente à razão, e, juntamente a isso, a imutabilidade e a eternidade inerentes a determinados modos de ver e avaliar, algo que, para Nietzsche, não seria apenas teoricamente contraditório ou inviável, dada a

---

<sup>92</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 30.

mutabilidade experimentada no mundo natural e vital, mas, principalmente, nocivo à vida porque restritivo, condenatório e paralisante.

Para Nietzsche, num desvantajoso contraste com boa parte dos filósofos precedentes, os “fisiólogos” pré-socráticos – cujo apreço pela natureza enquanto integralidade vital, além da consideração fundamentalmente trágica da existência e da ousadia no levantamento de hipóteses inovadoras são frequentemente reverenciados –, Sócrates acabou por uniformizar e adormecer o pensamento em sua natureza mais potente, multifacetada e dinâmica, separando-o da vida. Ao mesmo tempo, volatilizou as experiências humanas, que a partir da prevalência de suas ideias passaram a ser estimadas quase sempre numa comparação desleal com seus supostos ideais etéreos, matrizes tomadas como absolutamente verdadeiras, situadas num pretense plano suprassensível e exclusivamente inteligível. Sócrates teria, assim, abandonado a dinamicidade e a tragicidade próprias da natureza e da existência corporal em prol da superioridade do conhecimento racional de essências que, ao seu ver, determinariam toda a realidade – inclusive, ou principalmente, a esfera moral, tão profundamente mundana aos olhos de Nietzsche –, desencadeando com isso o longo e contraditório processo histórico-filosófico-cultural de desenvolvimento do pensamento racionalista entendido pela filosofia nietzschiana como um processo de decadência do pensamento no que diz respeito mormente à sua vitalidade e ao favorecimento da vida:

A degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates. Se definimos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada e do pensamento, uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem...<sup>93</sup>

Em sua crítica à moralidade ocidental moderna, além do fundamento filosófico socrático, Nietzsche tomará por alvo a forte herança da dogmática cristã proveniente dos séculos de domínio da Igreja Católica sobre a Europa, mesmo a despeito da profunda crise moderna de valores, já aqui mencionada, devido à qual entraram irreversivelmente em declínio muitas das crenças e convicções oriundas do Cristianismo. Isto porque a consolidação paulatina do ideário e das leis estipulados pela Igreja ao longo do período que se seguiu à institucionalização do Cristianismo

---

<sup>93</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965. p. 19-20.

no Ocidente (após o c. IV) fez com que enfim prevalecesse no mundo ocidental, de modo efetivo ou sob a forma de uma memória persistente, a perspectiva moral cristã, que, afinal, segundo Nietzsche, não se distingue assim tão profundamente, ao menos em seus efeitos danosos sobre a vida e o corpo, da perspectiva moral socrática – inclusive, muito em função da assimilação pelos Padres da Igreja de importantes ideias originárias do pensamento platônico, normalmente compreendido em vários de seus aspectos como um desdobramento da filosofia de Sócrates.

Muito embora a depreciação do corpo não tenha ocorrido de maneira unânime ao longo de toda a história do Cristianismo, o ataque nietzschiano parece dirigir-se prioritariamente à força deste legado socrático-platônico, assim como à de outros traços do pensamento cristão cuja atuação repressiva ou punitiva sobre a corporeidade se manifestou com maior frequência findando por perdurar na cultura europeia moderna (e chegando-nos, mesmo que de uma maneira torcida ou disfarçada, até os dias atuais), atestando o predomínio da tendência de negação do corpo pelo Cristianismo. Contudo, à guisa de exemplificação e esclarecimento sobre esta variação na apreciação do corpo pelo pensamento cristão e valendo-nos, ao mesmo tempo, de uma forma de confirmação da tese nietzschiana sobre a relatividade e a contingência de todos os conceitos e valores instituídos, é muito interessante observar o contraponto em que se situa pelo menos uma parte do pensamento medieval (católico) de acordo com a explicação dada por Costa:

[...] o mundo da tradição filosófica (e artística) medieval alçou o corpo à condição de centro da Criação divina. Embora tenham recebido da Antiguidade, como herança filosófica grega (platônica), a *negação do corpo* – o corpo com cárcere, prisão, tolhimento da alma – os medievais contrapuseram a essa tradição o corpo como *entrecruzamento das linhas de linhas de força do Universo*, microcosmo do mundo.

O exemplo medieval mais famoso do *homem-microcosmo* é a imagem que a monja Hildegarda de Bingen (1098-1179) teve, em uma de suas visões. Na obra *Liber divinatorum operum* (*O livro das obras divinas*, c. 1163-1173), a estrutura do Universo tem uma direta correspondência com a fisiologia humana. Nessa perspectiva, os atos humanos repercutem e cooperam (ou não) na ordem do cosmos.

*O livro das obras divinas* é dividido em três partes. A primeira (“O mundo da humanidade”) dedica uma seção ao homem – *A natureza humana*. O homem é o centro da Criação divina. [...] <sup>94</sup>

Sabemos, entretanto, que, posteriormente, com a forte tensão entre a fé e a razão, mais uma vez amplificada pelos avanços no conhecimento secular e pela

<sup>94</sup> COSTA, Ricardo Silveira da. “A estética do corpo na filosofia e na arte da Idade Média”. In: *Trans/Form/Ação*. Marília: Unesp, 2012. v. 35. p. 162-163.

consequente instabilidade sentida pelo poderio da Igreja, o corpo voltou a ser duramente penalizado em nome de uma sacralidade transcendente e invisível – e, portanto, mais facilmente creditada como ‘superior’. O terror da tortura e do extermínio público do corpo promovidos pela Santa Inquisição podem ser considerados exemplos contundentes da sujeição e do aniquilamento corporal como formas de retaliação e reafirmação do poder adotadas pela Igreja visando, através do escarnecimento da corporeidade, a manutenção do controle sobre a vida pulsante e inconformável.

Ainda relativamente à importância, declarada ou não, do papel do corpo no universo religioso cristão, vale a pena lembrar do intermitente recurso à estética utilizado pela Igreja na sua atuação em frentes diversas, mesmo durante os períodos de obscura repressão corporal, através, por exemplo, da arquitetura e da arte sacra nas suas variadas formas – das quais ainda hoje é possível encontrar suficientes amostras em qualquer consulta aos importantes museus ao redor do mundo, apinhados de imagens da sacralidade, ou em qualquer visita às cidades históricas que tenham pertencido ao domínio cristão, onde solidamente se ergue com imponência ímpar a representação arquitetônica do poder divino. Do mesmo modo, é sempre notável na prática confessional o impecável apuro gestual e indumentário por parte dos líderes e sacerdotes, complementando os referidos dados que parecem-nos atestar de forma irrefutável a constante apropriação pela Igreja, numa intensão sedutora, perceptível a poucos, de vários elementos prioritariamente sensíveis cujo impacto (visual, sonoro ou tátil) teria contribuído decisivamente para a promoção e o reforço constantes do poderio da doutrina cristã. Nietzsche não é indiferente a este uso religioso do corpo e da estética pelo Cristianismo (nem à contradição que inevitavelmente o acompanha) e ressalta-o, assim como a sua influência e o seu poder:

60. *Todo espírito vem a ser visível no corpo* – O cristianismo absorveu todo o espírito de incontáveis homens ávidos de sujeição, de todos os broncos ou sutis entusiastas da humilhação e devoção, e assim transformou-se, de uma rudeza campesina [...] em uma religião bastante *rica de espírito*, com milhares de pregas, reservas e subterfúgios no semblante; tornou os homens europeus aguçados, não só teologicamente astutos. Nesse espírito, e aliado ao poder e, frequentemente, com a mais profunda convicção e honestidade de devoção, ele *esculpiu* talvez as figuras mais refinadas que já houve na sociedade humana: as figuras do mais alto, do altíssimo clero católico, sobretudo quando elas provinham de uma linhagem nobre e traziam de antemão uma inata graça de gestos, olhos dominadores e belas mãos e pés. Nelas a face humana atinge a espiritualização que é gerada pelo contínuo fluxo e refluxo das duas espécies de felicidade (do sentimento

de poder e do sentimento de submissão), depois que um ponderado modo de vida domou o animal que há no homem; nelas uma atividade que consiste em bendizer, perdoar pecados e representar a divindade mantém desperto na alma, e *também no corpo*, o sentimento de uma sobre-humana missão; nelas prevalece o nobre desprezo pela fragilidade do corpo e o bem estar que vem da sorte, próprio dos soldados natos; encontra-se *orgulho* na obediência, algo que distingue todos os aristocratas; vê-se na enorme impossibilidade da própria tarefa a sua desculpa e seu idealismo. A poderosa beleza e finura dos príncipes da Igreja sempre demonstrou, para o povo, a *verdade* da Igreja. [...]<sup>95</sup>

Mas o que parece ter permanecido do ideário cristão na mentalidade e na prática dos homens modernos, tendo inclusive chegado até nós, na atualidade, foi, de fato, seu acento negador do corpo. No estabelecimento de uma moral submetida ao crivo religioso marcado por este traço, substituiu-se a originária crença metafísica socrática na ascensão moral através da prevalência do exercício racional e do proporcional distanciamento do mundo sensível pelos dogmas cristãos da ‘eternidade da alma’, do ‘pecado da carne’ e da ‘Encarnação do Cristo’ – que somente pela tentação, pelo martírio e pelo padecimento do corpo pôde ascender aos céus e assim expiar os pecados da humanidade, abrindo também aos homens as portas da vindoura salvação incorpórea. Esta concepção moral, igualmente enfraquecedora da corporeidade (mesmo apesar da sacralidade do corpo do Cristo), é então corroborada pela paixão que acompanha toda fé, assim como pelas formas de apropriação da passionalidade supostamente apaziguadoras, refletindo-se deste modo de maneira intensa e duradoura sobre o comportamento dos homens e tornando-se visível nos resultados do renitente empenho cristão no apaziguamento da corporeidade, mui precariamente alcançado mediante os jejuns, as abstinências e os castigos característicos da prática confessional – entendidos por Nietzsche como práticas essencialmente promotoras do poder da Igreja, como se poderá constatar em sua insólita análise sobre a relação entre *o cristianismo e o suicídio*:

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-as de suprema dignidade e elevadas esperanças, e proibiu de forma terrível todas as demais. Mas foram permitidos o martírio e o prolongado autoaniquilamento físico dos ascetas.<sup>96</sup>

Segue ainda pelo mesmo caminho da depreciação e do entorpecimento corporais a reconhecida estima cristã da nobreza da alma, já que somente devido à

<sup>95</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. p. 46.

<sup>96</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 141.



imersão no mundo físico e na vivência corpórea – muitas vezes irrefreável e despótica em sua instintividade – o ser humano é sujeitado à tentação carnal, à dor e à morte. O trecho abaixo, extraído da *História do corpo*, de Corbin, torna bastante clara esta concepção demonizadora do corpo e de suas manifestações, tão característica do Cristianismo:

O corpo que [...] torna o ser humano partícipe da divindade, da mesma maneira que a Encarnação constituía a base da humanidade de Cristo, é visitado pelo demônio e por suas tentações. Após o pecado, pela concupiscência, ele escapa à força da vontade. Ele se manifesta, fora mesmo de qualquer assentimento do ser em seu íntimo, como mostra a automaticidade da ereção e de outras manifestações do desejo. Portanto, é preciso dominá-lo, desapegar-se dele, e acolher o Espírito Santo – esse é o sentido do Sacramento da Confirmação – a fim de libertar-se, sobretudo, dos pecados do orgulho, da gula e da luxúria; os dois últimos sendo uma ameaça, na verdade, de que o ser humano seja relegado ao *status* de animal. A ingerência do demônio aninhado no interior do corpo pode chegar até a possessão. Ora, esse mesmo corpo, às vezes, é escolhido como lugar privilegiado dos milagres. Por meio de uma cura que parece acontecer fora das leis e da natureza, Deus se manifesta com a maior evidência.<sup>97</sup>

Ressalte-se uma vez mais, a partir do trecho acima, a aparente contradição entre a concepção do ‘corpo de Cristo’ enquanto Sagrada Encarnação, presença divina entre os homens e única via para a remissão dos pecados humanos e, por outro lado, a reprovação do corpo humano efetivo, vivo e pulsante como tentador, subversivo, que deve ser cuidadosamente, virtuosamente, inferiorizado e sujeitado pelas leis espirituais. Tal incongruência parece-nos, em verdade, uma grande conveniência, em função de seus efeitos altamente desejáveis do ponto de vista da necessidade de controle efetivo dos fiéis e da manutenção dos poderes por parte da Igreja. No aforismo 39 de *Aurora*, nomeado “O preconceito do ‘puro espírito’”, é a vez de Nietzsche apresentar-nos a sua leitura e o seu repúdio referentes a esta concepção e suas consequências, nefastas ao seu ver:

Em toda parte em que predominou a doutrina da *pura espiritualidade*, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos; ela gerou almas ensombrecidas, tensas, oprimidas – que acreditavam, além disso, conhecer a causa do seu sentimento de miséria e poder talvez eliminá-lo! “Ela tem de estar no corpo! Ele ainda *floresce* em demasia!” – desse modo concluíram, enquanto, na verdade, ele elevava protestos e protestos, com suas dores, contra o seu perpétuo escarnecimento.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> CORBIN, Alain. *História do corpo*. Tradução de João Batista Kreuch; Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 60.

<sup>98</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016. p. 36.

As 'dores corporais', mencionadas pelo filósofo ao final da passagem, remetem-nos de imediato ao literal sofrimento físico do corpo que, em alguma medida, todos conhecemos e normalmente tememos. Sua provocação sistemática, pela privação ou pelo castigo, tanto na prática religiosa, quanto na maior parte das práticas educativas adotadas na cultura ocidental, tem sido uma constante em nossa história, e demonstra mais uma vez, conforme já dissemos relativamente à memória, a necessidade da forja na carne viva do corpo, pelo ferimento e pela cicatriz, do conteúdo espiritual que se pretenda instituir. Além disso, parece-nos sempre elucidativo e verdadeiramente educativo ressaltar a arraigada presença em tais práticas, tenham sido as mesmas superadas ou não por nossa cultura, daquele componente de animalidade inerente ao humano, que Nietzsche tanto faz questão de ressaltar. Não podemos desconsiderar o fato de que também se deve em larga medida a esta 'moldagem corporal' pela dor a invenção de uma consciência culpada – que no Cristianismo passa a acompanhar toda infração moral (e mesmo seu mero vislumbre) pelo homem cristão virtuoso, constituindo mais um dos perniciosos efeitos acarretados à vida pela moralidade cristã.

Apesar de toda a importância ideológica da assimilação dos dogmas e da valorização do cultivo espiritual, através da oração e do resguardo da 'interioridade', por exemplo, parece-nos muito mais importar à avaliação cristã a visibilidade da obediência corporal, isto porque também parece-nos, por certo, muito mais importar o poder do julgamento externo e da decorrente punição do que a intenção ou o caráter que se perdem numa interioridade insondável – pelo menos do ponto de vista do exercício do poder institucional pela Igreja. Deste modo, será sobre o corpo e a existência imanente que principalmente incidirá o peso da culpa, com a insistente tentativa de controle sobre os impulsos e instintos através da qual se efetiva e impõe a moral cristã: na submissão à sacralidade espiritual; no temor a Deus e no afastamento do pecado através do cumprimento de leis que se refletem diretamente sobre o comportamento dos homens. No aforismo 13 de *Aurora*, Nietzsche prescreve-nos a erradicação da punição, estendida pelo olhar cristão, enfim, até o cúmulo dos limites da existência humana, bem como de seus efeitos deletérios sobre esta última:

13. *Para a reeducação do gênero humano.* – Vocês, homens prestativos e bem-intencionados, ajudem na obra de erradicar do mundo o conceito de punição, que o infestou inteiramente! Não há erva mais daninha! Ele não apenas foi introduzido nas consequências de nossas formas de agir – e como já é terrível e irracional entender causa e efeito como causa e punição! –, mas fez-se mais, privando de inocência, com essa infame arte interpretativa do conceito de punição, toda a pura casualidade do acontecer. A insensatez chegou ao ponto de fazer sentir a existência mesma como punição – é como se a educação do gênero humano tivesse sido orientada, até agora, pelas fantasias de carcereiros e carrascos!<sup>99</sup>

Diante da moralidade de seu tempo, Nietzsche observa e denuncia, ainda, para além dos apresentados aspectos enfatizados pelos pensamentos socrático e cristão, a amplificação e hipervalorização de um traço em especial: a incondicionalidade – já presente entre os aspectos citados como em muitas outras filosofias precedentes, mas muito mais característico da mentalidade racionalista predominante na Modernidade tardia, em função da renitente busca dos homens pela legitimação científica de todas as suas ações e produções em todos os campos do saber, inclusive na moral. A defesa da necessidade da incondicionalidade como forma ideal de acesso do homem aos fenômenos e acontecimentos, de análise e condução das suas ações seria, segundo a ótica moderna, a principal garantia de alcance tanto da verdade objetiva e universal como da ação justa, neutra e equânime, então preconizadas. Na explicação a seguir, Jaspers ressalta com precisão o grande valor deste componente dentro dos diferentes âmbitos formadores do panorama em que se funda a moralidade moderna, assim como seu peso depreciativo sobre a existência presente:

a moral, que levanta *incondicionalmente* suas exigências e declara seu conteúdo como *universalmente válido*, é a moral que Nietzsche tem diante de si sob a forma religiosa e filosófica. A moral é fundamentada de maneira *cristã* sobre o mandamento de Deus: “O Cristianismo pressupõe que o homem não sabe, não pode saber o que para ele é bom, o que é mau: ele acredita em Deus, que é o único a saber. A moral cristã é um comando, sua origem é transcendente; ela se encontra para além de toda crítica; ela só tem verdade, se Deus for a verdade – ela se alça e cai em sintonia com a crença em Deus” (8,120). *Filosoficamente*, a moral se funda sobre si como uma faculdade da razão; ela não se fundamenta na dedução a partir de um outro, mas na apercepção pensante de sua origem no ser suprassensível do homem. Com isto, ela não ouve a lei como mandamento de Deus, mas como a sua própria exigência, na qual ela concorda consigo mesma e com todo e qualquer ser racional; não é a existência do homem como ser natural em sua configuração, que é necessariamente assim, mas é a sua origem transcendente que vem à tona na moral.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Idem. p. 20.

<sup>100</sup> JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 195.

Se, de fato, é principalmente com a crescente preeminência da ciência e a tentativa de aproximação do pensamento filosófico dos métodos e propósitos científicos que a valorização da incondicionalidade se intensifica, não se pode deixar de sublinhar como importante alvo das investidas nietzschianas contra a moral moderna o projeto transcendental kantiano – uma das capitais elaborações teóricas que melhor representam este afã científico próprio da filosofia moderna. Com sua *Crítica da razão prática* e sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Immanuel Kant tornou-se um dos grandes pilares iluministas (o mais importante, talvez) da reflexão moral, sobre o qual se apoiaram muitas das vertentes do pensamento moral moderno e contemporâneo preconizador da incondicionalidade da vontade e da ação humanas como principal critério de justiça, entendida abstratamente e inquestionavelmente como um bem ‘em si’.

O teor da abordagem moral kantiana, amplamente influente sobre a reflexão moral moderna, é também, segundo a análise nietzschiana, profundamente danoso à vitalidade corporal, já que, para Nietzsche, toda e qualquer ação humana possível origina-se do corpo, partindo, portanto, da singularidade natural dos arranjos de forças que o compõem, permanecendo sempre entranhada na vida e submetida à permanente e agônica atuação de um impulso vital seletivo sobre tais arranjos. Este seria como que o ‘modo de ser’ próprio da realidade e do humano, e qualquer tentativa de atribuição de valor ou ampliação da validade das ações humanas só poderiam ser concebidas como processos ulteriores, mediatos e meramente convencioneados, portanto sem qualquer direito à pretensão de verdade ou universalidade incondicionais.

Para Nietzsche, a filosofia moral de Kant consiste em mais um elemento que se acresce aos demais, herdados do socratismo e do cristianismo, numa conjugação de forças aplicadas no constante cerceamento e na despotencialização do corpo – um corpo que, assim debilitado, mais e mais contribui com a manutenção do valor e do poder da mesma ideia de verdade objetiva e universal que intelectualmente e moralmente sujeita-o, na manutenção de uma espécie de círculo vicioso. Sobre este ponto, para que compreendamos melhor o questionamento nietzschiano dirigido à moral kantiana e a quais de seus aspectos prioritariamente se reporta, cabe a revisitação do “Imperativo Categórico”, máxima proposta por Kant como formulação

ideal, dada pela razão pura e transcendental<sup>101</sup>, ordenatória da ação verdadeiramente e universalmente justa:

[...] Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imeditamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição, seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da *moralidade*. [...]

O imperativo categórico é pois um só, que é este: *age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*<sup>102</sup>

Igualmente contrário a esta proposição, Nietzsche entenderá a codificação moral como sendo semelhante a toda e qualquer construção cultural: uma forma, absolutamente mundana e encarnada, de elaboração interpretativa e expressiva da dinâmica hierarquizante natural primária – que não pertence exclusivamente ao humano, convém ressaltar – e não um conteúdo específico de valor absoluto, preexistente ao mundo humano no sentido de uma transcendência que, sobrenaturalmente, teria determinado leis verazes à revelia da percepção e da elaboração racional, tal qual propunham as leituras socrática e cristã. Muito menos a admitirá como fórmula abstrata racional universalizante, negligente no que tange à singularidade dos impulsos que condicionam a existência humana, como pretendeu Kant. Isto porque, para Nietzsche, viver é, desde a primitividade orgânica até a modulação racional, avaliar, ou seja, de modo dinâmico, particular e sempre provisório, eleger e sobrepor – primeiramente forças orgânicas e inconscientes, depois afetos sensíveis e, por fim, valores intelectualizados.

A partir do exposto, constatamos que a radicalidade do ataque nietzschiano à moral ocidental se estenderá a todo um complexo resultante nos sentidos predominantes da existência, do corpo e da vida, segundo a avaliação moderna. O ataque de Nietzsche dirige-se, pois, impiedosamente, tanto às concepções quanto às formas de construção, efetivação e manutenção das normas e leis morais –

<sup>101</sup> De acordo com o *Dicionário Kant*, “[...] forma de conhecimento, não dos próprios objetos mas dos modos como somos capazes de conhecê-los, ou seja, as condições da experiência possível.” “todo o conhecimento que está ocupado não tanto com os objetos quanto com o modo de nosso conhecimento de objetos, na medida em que esse modo de conhecimento é possível *a priori*.” Pretendemos ressaltar com o uso do termo a crítica nietzschiana à pretensão (presente na filosofia kantiana) de conhecimento pleno pela razão dos fundamentos da moralidade, bem como à compreensão deste enquanto garantia da aplicabilidade universal das leis morais.

<sup>102</sup> KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 203-10. (Os Pensadores)

tradicionalmente vistas como fórmulas universais. Desta feita, como não poderia ser diferente, o filósofo não se permitirá a brandura nem o conforto de uma simples reformulação, mas exigirá do próprio pensamento a elaboração de uma proposta que se equipare à gravidade dos problemas diagnosticados, preconizando a completa extirpação do veneno com que a civilização ocidental, no modo pelo qual se desenvolveu, acabou por embeber toda estimação sobre a vida. Veremos a seguir de que principais maneiras o filósofo procurou alcançar este objetivo com a estipulação de uma concepção moral inteiramente nova: sediada no *corpo*, pensada como bálsamo contra os danos provocados pela antiga moral e estimulante na reinvenção de novas culturas e possibilidades vitais.

\*\*\*

### 3.2 A concepção moral nietzschiana: imanência, corpo e singularidade

*[...] Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um enorme fardo de má consciência deve ser eliminado do mundo – tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos os homens que buscam a verdade!<sup>103</sup>*

A originalidade da concepção moral nietzschiana é perceptível já desde sua formulação, digamos, embrionária em *O nascimento da tragédia* – quando do estabelecimento de uma estreita aproximação entre a moral, já entendida, num sentido bem distinto do tradicional, como o produto humano do impulso configurador e da seletividade *naturais*; a estética, então gravemente defendida como o fundamento dinâmico constituinte da realidade; e a arte, vista como expressão plástica deste fundamento no âmbito humano e justificativa suprema da existência.

<sup>103</sup> Idem. p. 113. (§164. *Talvez prematuro.*)

Tal proximidade, que se evidencia principalmente no desenvolvimento das caracterizações dos impulsos “apolíneo” e “dionisíaco”, pode ser nitidamente vislumbrada, por exemplo, no seguinte trecho referente à cultura grega olímpica, de predominância do impulso “apolíneo” segundo o filósofo:

[O] endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece *uma* lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. Apolo, *como divindade ética*<sup>104</sup>, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim, *corre, ao lado da necessidade estética da beleza*<sup>105</sup>, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros.<sup>106</sup>

Esta proposição precoce por Nietzsche do que podemos compreender como uma espécie de ‘moral artística’ muito interessa à presente análise, especialmente porque de alguma maneira antecipa o que agora, diante das reflexões mais específicas do filósofo com respeito à esfera da moralidade, podemos chamar de ‘corporificação da moral’. Na defesa da íntima conexão entre a expressão do impulso avaliador natural no humano – de cuja elaboração decorre a fundação das regras morais, e que desempenha, assim, um papel crucial no estabelecimento da cultura como moldagem de diferentes modos de vida e pensamento – e o corpo em um de seus aspectos mais elementares – o da estética como plasticidade, criatividade e sensibilidade –, é como se o jovem Nietzsche de algum modo pudesse pressentir o que somente mais tarde viria a explicitamente proclamar, apresentando as bases do que posteriormente assumiria específica e intencionalmente em contraposição a toda concepção que define a moral como um fenômeno essencialmente espiritual ou puramente racional, como, de fato, fazem as concepções pressupostas por ambas perspectivas cristã e socrática, assimiladas pela maior parte das filosofias morais modernas.

Na elucidação daquela primeira compreensão da moral por Nietzsche, bem como de seu intuito claramente opositor diante das morais predominantes no seu contexto de seu tempo, vale a pena recorrer uma vez mais à passagem, já citada no início deste trabalho, em que o filósofo descreve a cultura grega olímpica e ressalta,

<sup>104</sup> Grifo nosso.

<sup>105</sup> Idem.

<sup>106</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras: 2007. p. 37-38.

na irrestrita afirmação da corporeidade e da vida que a caracteriza, além do caráter relativo da moral – enquanto forma de *possíveis* apropriações dos conteúdos vitais pelos homens –, a vibrante tonalidade resultante da assunção da mistura indissociável entre a dinâmica impulsiva da vida e os processos, temporariamente estabilizadores, de valoração e hierarquização dos componentes da existência que fundam a moral. No trecho, citado abaixo, destaca-se ainda o deliberado contraste proposto por Nietzsche entre esta verve entusiástica, afirmadora do corpo e da vida, cultivada pelos gregos antigos e o teor dos julgamentos restritivos e negadores da existência posteriormente efetuados pela moral de cunho cristão, alvo da crítica nietzschiana:

Quem, abrigando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, *incorpórea*<sup>107</sup> espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau. E assim é possível que o observador fique realmente surpreendido ante essa fantástica exaltação da vida e se pergunte com qual filtro mágico no *corpo*<sup>108</sup> puderam tais homens exuberantes desfrutar da vida [...].<sup>109</sup>

Reafirmamos, por conseguinte, ora apoiados em novos motivos complementares à nossa leitura anterior, que em sua constante revisitação aos gregos, apenas iniciada em *O nascimento da tragédia* e renovada ao longo de todo seu trajeto de produção filosófica, Nietzsche encontrou a mais profunda e persistente inspiração: a corporeidade. Esta, primeiramente delineada e preconizada na unidade artística entre os impulsos “apolíneo” e “dionisíaco”, veio a posteriormente se converter no fundamento não apenas da arte – inicialmente valorizada como tema principal e atividade prioritária, mas vista como um âmbito específico da produção cultural –, como da totalidade das construções e expressões humanas, confirmadas por Nietzsche, após o aprofundamento de sua proposta, como elaborações fundamentalmente estéticas em um sentido mais amplo: a história “plástica”; o conhecimento e a ciência enquanto construções interpretativas e avaliativas; e, enfim, a moral *corpórea*, cujo conteúdo fora até então suposto como intocável em sua transcendência pelas tradições religiosa e filosófica, conforme já

<sup>107</sup> Grifo nosso.

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 32-33.



podemos claramente observar. No *Léxico de Nietzsche*, Niemeyer parece autorizar-nos tal interpretação através de seu esclarecimento sobre a ‘derivação’ moral a partir do fundamento vital estético, na forma defendida pela primeira elaboração nietzschiana:

Em *O nascimento da tragédia*, a crítica da moral é um produto derivado da “ciência estética, que, em vez de como uma ontologia ou teoria do conhecimento, se apresenta como *prima philosophia*. “Existência (*Dasein*) e mundo” são uma coisa só como “fenômenos estéticos [...] eternamente justificados”; assim, o posicionamento da moral está bem, nesse momento, [na esfera da] percepção, cuja criatividade hermenêutica é avaliada a partir da “óptica do artista”. A proximidade entre ética e estética, entre avaliação necessária à vida e percepção que ocorre na esfera fenomenal permanece, a partir daí, a orientação que conduz o pensar de Nietzsche.<sup>110</sup>

O mundo moral, conforme o conhecemos e vivenciamos, é analisado por Nietzsche de modo mais específico e evidente a partir de *Humano, demasiado humano* (1878). O filósofo o concebe, em síntese, como um resultado da sofisticação – não necessariamente benéfica –, da (tentativa de) racionalização e da posterior comunização na forma de regras que exprimem uma organização hierárquica, de priorizações e interditos originados de impulsos muito básicos de predileção e rejeição, ligados primariamente à autoconservação e à natureza em seu estado mais elementar. Ou seja, humanamente buscamos, através da moralização, como que legitimar a prevalência de forças que, de maneira prévia, inconsciente e arbitrária, se sobrepuseram e persistiram, segundo interesses primordialmente orgânicos e mui particulares de favorecimento a certas situações. Tais prevalências, que surgem, pois, primeiro no indivíduo e de modo totalmente ilógico, visando ao benefício circunstancial, quando aliadas à impressão de semelhança que, devido ao nosso modo específico e parcial de perceber o mundo, atribuímos erroneamente aos próprios fenômenos; à crença na recorrência dos mesmos, própria de nosso olhar racional sobre a realidade; e à tendência gregária, tão característica de nossa humanidade, adquirem, com a insistente repetição, uma aparência de estabilidade. É dada pelo GEN, no *Dicionário Nietzsche*, uma conveniente explicitação acerca deste funcionamento da produção da moral, por assim dizer, nos âmbitos fisiológico e social:

---

<sup>110</sup> NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 379.

Operando, aparentemente, em um duplo registro, Nietzsche entenderia, por um lado, a moral como a regulamentação que se processa em profundidade enquanto ordenação fisiológica entre os impulsos e, por outro, como regulação das valorações humanas no âmbito social. Contudo, da compreensão das condições fisiológicas dos impulsos do homem, emerge, para o filósofo, o entendimento de seu mundo valorativo enquanto promoção ou obstrução da vida. Efetivamente, não há uma oposição entre as dimensões fisiológica e social da moral, porque a moral conceptualizada expressa a hierarquia entre os múltiplos impulsos e a tentativa de manter ou ultrapassar essa hierarquia, desde uma condição moral enquanto imposição de perspectiva.<sup>111</sup>

Tal dinâmica seletiva da natureza que se manifesta e processa de modo humano desenvolve-se e firma-se posteriormente na coletividade pelo costume – igualmente arbitrário, sem qualquer origem transcendente, caráter necessário ou validade universal, cabe frisar –, passando a configurar uma coletânea de hábitos e normas que caracterizam e submetem dada comunidade. A partir daí, no constructo cultural, o costume imiscui-se nos diversos campos do pensamento e da prática humanos, tais como a religião, a política e mesmo a filosofia, sempre à medida em que determinados valores (aquilo que é reputado como o melhor) sobrepujam outros, de modo análogo ao daquele funcionamento inicial: como forças que se impõem e prevalecem, segundo interesses de favorecimento que, por fim, sob a máscara da racionalidade ou da veracidade sagrada, cristalizam-se na forma de leis a serem obedecidas e conservadas. Neste ponto, os homens já há muito se esqueceram daquele componente de irracionalidade sobre o qual se assentam todas as suas normatizações, já que, nas palavras de Nietzsche, “todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável”<sup>112</sup>.

Diferentemente da moral originária, entendida como simples aptidão orgânica seletiva, o sentimento conservador da moralidade que acompanha as tradições culturais é, segundo Nietzsche, um resultado mais problemático, ou prejudicial, da capacidade de avaliação humana. Isto porque enquanto esta última a princípio simplesmente ordena hierarquicamente e relativamente os objetos e ações a partir da experiência vital no mundo imanente, das pulsões de atração e repulsão fundadas na vida, aquele sentimento colateral de conservação, por sua vez, em nome de uma tradição em especial, pretende imperativamente *fixar uma moral* –

<sup>111</sup> MARTON, Scarlet. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 309-310. (GEN – Grupos de estudos Nietzsche)

<sup>112</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2016. p. 15. (§ 1. *Racionalidade a posteriori*.)

convertendo as regras estabelecidas e obedecidas por costume em leis tidas por absolutas e autônomas, existentes por si mesmas numa posição superior à do mundo humano, impedindo, assim, o quanto possível, mediante uma distorção da função seletiva, a ruptura e a transformação. É o que torna clara a explicação dada pelo filósofo no aforismo a seguir:

19. *Moralidade e estupidez.* – O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido.<sup>113</sup>

É, portanto, num duplo sentido, especialmente no caso em que se constituiu a cultura ocidental, que podemos considerar a moralidade enquanto pretensão conservadora como um dos principais impeditivos da plena expressão da corporeidade e, conseqüentemente, como uma força de resistência ao processo de *corporificação do pensamento* no qual, ao nosso ver, Nietzsche tenazmente engaja sua filosofia. Primeiramente, em função de sua natureza mesma de sentimento mantenedor – afeito, pois, à conservação e à imobilidade – que frontalmente se opõe à pluralidade procriadora e móbil imanente ao corpo; em segundo lugar, por, no caso em questão, o sentimento da moralidade ter-se firmado na defesa da veracidade de costumes que especificamente se erigiram baseados em valores prioritariamente ‘espirituais’ ou transcendentais, sempre em detrimento da corporeidade. A partir de uma tal perspectiva moralizante de fundo racionalista, e, posteriormente, também religioso, inscreveu-se sobre o corpo uma miríade de imposições, sujeições, interdições e sentimentos internalizados, componentes de uma cultura que se pautou em ‘realidades suprassensíveis’ e insistentemente se reportou, através de suas mais diversas vertentes, a ‘instâncias superiores’ tidas por detentoras das ‘verdadeiras avaliações’ acerca do que seja lícito ou condenável, que reiteradamente se contrapuseram à afirmação plena da natureza corpórea a partir da hipervalorização da alma, do espírito ou da razão.

É muito interessante observar como ao longo deste processo de afastamento humano da natureza e desvalorização da corporeidade ou, melhor dizendo, em termos nietzschianos, de abandono pelo homem da “unidade natural entre o

<sup>113</sup> Idem. p. 25. (§ 19. *Moralidade e estupidez.*)

pensamento e a vida” – que se teria iniciado no Ocidente, segundo Nietzsche, com o marco socrático e o fim da perspectiva grega trágica – as diversas expressões referentes ao ‘espírito’ ou à racionalidade aparecem frequentemente ilustradas por ou associadas com alguma forma de movimento ascensional. Na filosofia, a princípio, tal associação torna-se nítida já a partir de Sócrates, sendo mais precisamente ilustrada por seu discípulo Platão na afirmação da existência real de um plano *superior* transcendente, racionalmente alcançável através do método dialético *ascendente*. Sua imagem exemplar, tornada célebre e presente na maior parte dos estudos básicos de filosofia, encontra-se exposta na *Alegoria da caverna*: no percurso através de uma subida íngreme que parte do obscuro mundo inferior das ilusões sensíveis até o alcance do real mundo superior, externo à caverna, iluminado pela luz do Sol enquanto representação da Verdade e do Bem. Também na simbologia própria da religião cristã, a onipresente imagem do ‘céu’, do alto do qual nos chegam as Leis divinas, lugar sagrado para onde ascendem o Cristo ressuscitado e todos os Santos e futura morada de etéreo apaziguamento dos cristãos redimidos, conota a consideração do espírito como a parte do ser humano naturalmente propensa à elevação.

Na filosofia moderna em seu período mais tardio, marcado pelo viés acentuadamente científico, a mesma ideia é sugerida com a recorrência de noções como a do aprimoramento inerente à espiritualidade racional ou a do necessário *progresso* inerente ao real: o espírito é visto como essencialmente evolutivo desde suas manifestações mais rudimentares até o *cume* de sua autoconsciência e de seu aprimoramento racionais. Podemos, portanto, afirmar que, segundo as concepções prevalentes nas várias correntes de pensamento afiliadas à tradição no Ocidente, caberiam ao espírito prioritariamente a perfectibilidade e a elevação. Por fim, não sem alguma surpresa, ainda nos dias atuais, mesmo que de maneira assimilada e retorcida – por um lado, pelo consolidado e onipresente poderio científico-tecnológico e, por outro, pela objetificação mercantil de todas as coisas, inclusive dos corpos –, podemos ouvir os ecos (talvez bem altos, mas indiscerníveis à maioria) daquela reiterada afirmação sobre a precariedade intrínseca à existência corporal e terrena. É o que Hannah Arendt pareceu salientar, em meados do último século, nas suas considerações sobre os eventos ocorridos em torno do alcance pelo homem do campo extraterreno mediante o até então inédito envio ao espaço de satélites artificiais:

Em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis da gravitação que governam o movimento dos corpos celestes [...] e lá ficou, movendo-se no convívio dos astros como se estes o houvessem provisoriamente admitido em sua sublime companhia.

[...] o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro “passo para libertar o homem de sua prisão na terra”.

[...] pois embora os cristãos tenham chamado esta terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham visto o próprio corpo do homem como a prisão da mente e da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a terra como prisão para o corpo dos homens nem demonstrado tanto desejo de ir, literalmente, daqui à Lua. *Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?*<sup>114 115</sup>

Consideramos, pois, sob o prisma da ascensional espiritualidade e da decorrente depreciação do corpo e do mundo imanente, que também a moral, quase sempre concebida como um ‘produto do espírito’, tenha sido ao longo da história do pensamento ocidental majoritariamente compreendida como um esforço humano de ‘elevação’ espiritual e afastamento necessário dos estados tidos como inferiores ou baixos – não por acaso, a impulsividade, a instintividade e tudo o quanto se vincule diretamente ao plano corporal e terreno –, seja através de ações orientadas pela crença no aprimoramento moral racional; seja pela procura de aproximação da santidade celestial mediante a repressão do corpo; ou do negligente abandono de nosso componente telúrico em nome da aspiração da conquista científico-tecnológica de outras naturezas, supostamente mais aprimoradas. E isto sem falar na conservação do espectro da culpa condenatória ou “má consciência” permanentemente vinculado aos atos humanos e, afinal, a toda a existência enganosa e pecadora, especialmente a partir do advento da era cristã.

Nietzsche, muito diferentemente disto, ao debruçar-se de modo propositado e enfático sobre nossa corporeidade e animalidade mais primitivas em seu empenho de compreensão específica do fenômeno moral, inverte deliberadamente e por completo o sentido comumente atribuído ao espírito e à racionalidade pela tradição do pensamento ocidental em geral. Sua estimação da filosofia e da moral tradicionalmente instituídas como sendo produtos típicos de um processo de

<sup>114</sup> Grifo nosso.

<sup>115</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 9.

contínua decadência da “pequena”<sup>116</sup> e impotente razão parece-nos reforçar tal inversão de ponto de vista, bem como o teor subversivo pertinente à sua proposta crítica.

É no mesmo sentido que podemos considerar, numa antecipação útil ao esclarecimento e à orientação das presentes investigações, a elaboração imagética apresentada pelo filósofo no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, quando, ao designar a jornada de retorno do profeta aos homens como um *ocaso*, estabelecendo como início para a mesma o percurso *descendente* a partir do cume de uma montanha, torna, por fim, *ao mesmo tempo* teórica e esteticamente patente o significado de um dos principais objetivos visados por sua empreitada: o regresso da filosofia à vida terrena e ao corpo. Cabe a transcrição do poético trecho em que o diálogo entre o sábio Zaratustra e o Sol chega mesmo a sutilmente sugerir-nos uma espécie de paródia da célebre alegoria platônica, mormente no que se refere à finalidade última da filosofia, que, segundo Platão, residiria indubitavelmente no ápice do alcance racional do conhecimento verdadeiro:

Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam.  
Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza.  
Para isso devo baixar à profundidade: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ò astro abundante!  
Devo, assim como tu, *declinar*<sup>117</sup>, como dizem os homens aos quais desejo ir.  
Então me abençoa, ó olho tranquilo, capaz de contemplar sem inveja até mesmo uma felicidade excessiva!  
Abençoa a taça que quer transbordar, para que a água dela escorra dourada e por toda parte carregue o brilho do teu enlevo!  
Olha! Esta taça quer novamente se esvaziar, e Zaratustra quer novamente se fazer homem.”  
– Assim começou o declínio de Zaratustra.

Sobre a pertinência de nossa articulação entre o trecho supracitado e a problemática moral, que talvez não seja imediatamente explícita, cabe a consideração de parte da nota feita pelo tradutor Paulo César de Souza, a respeito dos sentidos do termo “declínio” no original alemão, que esclarecem e reforçam nossa interpretação: “‘declinar’: no original, *untergehen*, assim como o verbo

<sup>116</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 35.

<sup>117</sup> Vale a consideração de parte da nota feita por Paulo César de Souza a respeito dos sentidos do termo em alemão que reforçam nossa interpretação: “‘declinar’: no original, *untergehen*, que, assim como o verbo português, pode ter significado físico (ex.: o sol ‘se põe’, um navio ‘afunda’) ou moral (um indivíduo ou um povo ‘decai’). [...]”

português, pode ter significado físico (ex.: o sol ‘se põe’, um navio ‘afunda’) ou moral (um indivíduo ou um povo ‘decai’). [...].

Coerentemente com seu projeto de radical reformulação filosófica (cultural, e, em última análise, vital), Nietzsche conceberá, portanto, também a moral de um modo muito distinto daquele preconizado pela tradição – seja esta considerada em sua vertente racionalista ou cristã – que invariavelmente proclamou a preexistência e a perenidade de certos conceitos ou critérios norteadores da ação humana, supostamente assentados sobre a espiritualidade sagrada ou sobre a transcendência racional, e que sempre se opuseram, de um modo ou de outro, à espontaneidade e à particularidade próprias dos impulsos e instintos vitais, cerceando a vida e o corpo sob a alegação da necessidade do cumprimento de leis autônomas, racionais ou divinas, incondicionais ou apodíticas – justamente porque supraterras ou, para utilizar um termo propriamente nietzschiano, “trasmundanas”<sup>118119</sup>.

A contínua e impaciente radicalidade do pensar de Nietzsche sobre a moral deve-se a uma inversão da perspectiva tradicional. Como a Ética filosófica “clássica” desdobra-se na forma de uma reflexão sobre a moral, Nietzsche pressupõe um modo de pensar que em sua base é já constituído moralmente. O pensar fundado em uma moral não pode mais, por isso, fundamentar uma moral.<sup>120</sup>

Portanto, a filosofia moral de Nietzsche – se é que podemos pensá-la de modo específico ou isolado dos outros campos da reflexão, como a filosofia da cultura, da religião ou do conhecimento –, ao que nos parece, aproxima-se, em verdade, muito mais de uma espécie de procedimento estratégico, re-estimulante de nossa capacidade moral natural, ou seja, de nossa adormecida aptidão natural seletiva que pode sempre a cada instante se renovar na proposição de novas morais. Sendo assim, o filósofo não nos oferecerá uma concepção moral em sentido estrito, nem muito menos indicará os valores ideais no favorecimento da vida, mas

<sup>118</sup> Idem. p. 31.

<sup>119</sup> Seguimos a tradução de Paulo César de Souza, a respeito da qual cabe a transcrição de parte da nota feita pelo próprio tradutor em *Zaratustra*: “trasmundanos’: *Hinterweltler* – nas versões consultadas: ‘trasmindanos’, idem em espanhol [...]. [...] na Coleção Os Pensadores, Rubens Rodrigues Torres Filho prefere ‘ultramundanos’ – que é sinônimo do termo aqui empregado, assim como ‘ultramontano’ equivale a ‘trasmontano’ – e chama a atenção, numa nota, para a ascendência grega do conceito, pois os trasmundanos são os metafísicos (de *meta*, ‘atrás de’, e *physis*, ‘natureza’). Ele também recorda a semelhança fonética entre *Hinterweltler* e *Hinterwäldler*, ‘os que vivem atrás ou no fundo da floresta’, ou seja, indivíduos rústicos e alheios ao mundo.

<sup>120</sup> NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 379.

valorizará, sobretudo, nossa capacidade, em parte instintiva, de identificação das necessidades vitais e decorrente seleção (ou 'invenção') dos parâmetros que possam conduzir-nos às metas assim eleitas. Isto porque, num sentido diametralmente oposto ao das anteriores concepções superestimativas do espírito ou da razão, que invariavelmente supunham a existência de mundos superiores e ideais imutáveis, Nietzsche não enxerga a moral como um conteúdo dado, mas tão somente como um processo inerente à vida, isento de valor, mas, incessantemente, criador de valores.

\*\*\*

### 3.3 Conhecimento e saúde: a dor e a alegria da sabedoria corpórea

*Nosso conhecimento não era de  
estudar em livros.*

*Era de pegar de apalpar de ouvir e  
de outros sentidos.*

*Seria um saber primordial? [...]*

*Eu sonhava de escrever um livro  
com a mesma inocência com que as  
crianças fabricam seus navios de papel.<sup>121</sup>*

O tema do conhecimento, tal como ocorre com o tema moral, constitui uma ampla e complexa problemática que perpassa de diversas formas e em diversos momentos o conjunto da obra de Nietzsche, tornando-se mais evidente a partir da segunda fase de sua produção e passando então a figurar, predominantemente associado à crítica da moralidade, na quase totalidade dos textos nietzschianos tardios.

---

<sup>121</sup> BARROS, Manoel de. *Menino do mato*. São Paulo: Alfaguara, 2015.



Visto que a presente tese elege como objeto principal de sua análise o processo de transformação do pensamento, compreendido por nós como uma *corporificação*, ocorrido no âmbito da filosofia nietzschiana sob o fio condutor da constituição filosófica do conceito de *corpo*, trataremos aqui de alguns tópicos relativos à problemática epistemológica em sua conexão com a corporeidade, segundo o modo através do qual esta problemática é predominantemente abordada nos textos sobre os quais incide o foco das presentes investigações. Ao mesmo tempo, nos apropriaremos também daqueles tópicos como uma forma de introdução ao *pensamento corporificado*, que consideramos já quase plenamente evidente nesta fase da obra nietzschiana. Priorizaremos, assim, segundo a diretriz da cronologia, alguns aforismos que versam sobre o conhecimento, presentes principalmente no livro *A gaia ciência* (1876), em que o pensamento filosófico, bem como sua expressão própria, sob a condução e lapidação de Nietzsche, já se apresenta com notável clareza e intencionalidade em seus mais peculiares traços *corpóreos*, modificando dramaticamente todo o entendimento acerca dos significados relativos ao ato e aos propósitos de conhecer, que passam a ser vistos, a partir de então, como irrefutavelmente imiscuídos nas considerações morais e existenciais.

Neste ponto da trajetória nietzschiana, embora ainda não identifiquemos a evidência de uma formulação específica sobre a consistência do *corpo* (que virá somente um pouco mais tarde, em *Assim falou Zaratustra* - 1883-1884), já não se faz necessário tanto esmiuçar o conteúdo do texto na procura por 'pistas' e 'indícios' corporais – tal como requeriam os primeiros escritos, devido à forte influência então exercida pela perspectiva metafísica e pelas convenções formais da filosofia acadêmica. As características do pensamento *corpóreo* parecem agora como que saltar aos olhos com facilidade e adequação, assim como Nietzsche parece já ter-se dado conta plenamente da iminência de uma efetiva transformação da filosofia, em forma, conteúdo e propósitos, tornada viável justamente a partir de sua deliberada apropriação da corporeidade, bem como de suas elaborações teóricas audazes na constante busca pelo favorecimento e pela potencialização da vida. Deste modo, o filósofo permite-se doravante, com maior liberdade e fluidez, compor e comunicar suas ideias a partir de novos parâmetros, bem distantes do cânone acadêmico-científico em que se pautava a maioria das elaborações teóricas da filosofia moderna. Vê-se, já no prólogo do referido livro, numa de suas mais graves

proclamações, a expressão da clarividência e do impacto de uma tal (auto) compreensão:

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo.<sup>122</sup>

Neste mesmo sentido proposto pelo filósofo para uma filosofia declaradamente vital, cabe-nos atentar ao fato – amplamente reconhecido como uma profunda distinção do caráter do pensamento nietzschiano – de que o filósofo em nenhum momento de seu percurso demonstrará qualquer pudor na mistura entre os diferentes âmbitos de sua biografia e de sua bibliografia. Muito pelo contrário, posto que um de seus objetivos capitais é o resgate da unidade primordial entre o pensamento e a vida, Nietzsche procurará fazer desta mescla a própria matéria prima de sua elaboração filosófica, entendendo que à experiência humana é vedada a decifração do real de forma isenta ou independente da parcialidade moral. Segundo Nietzsche, nossas vivências são responsáveis em larga medida por muitas de nossas aptidões, opções e produções intelectuais e científicas – frequentemente, sem que nem mesmo nos apercebamos disto. Da mesma forma, nossos conhecimentos e os sentidos que atribuímos aos mesmos refletem-se inarredavelmente sobre nossas experiências mais íntimas e mesmo orgânicas.

Numa primeira contextualização do problema do conhecimento no panorama moderno, sob esta ótica nietzschiana da integralidade vital, julgamos sumamente importante situar a função e o valor do conhecimento e da ciência a partir da ocorrência da profunda crise moderna de valores (já anteriormente mencionada) que teve sua culminância marcada pelo fenômeno desestabilizador que Nietzsche nomeia como “morte de Deus”<sup>123</sup>. Tal acontecimento consiste, em linhas gerais, na “constatação do niilismo da modernidade, [no] fato de que ‘a fé no Deus cristão deixou de ser plausível’; é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à

<sup>122</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 12.

<sup>123</sup> Idem. p. 126. (§ 108. *Novas lutas*.)

moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência.<sup>124</sup>

Apesar de seu teor eminentemente moral – ou mesmo justamente por causa disso –, a “morte de Deus” acarretou profundas e irreversíveis consequências para o âmbito dos saberes intelectuais e científicos, elevados a partir de então a um patamar nunca antes alcançado. Isto porque após a dissolução da força e da solidez antes pertencentes à ideia da divindade, restou ao homem moderno, ora desnortado em função da perda de seus referenciais transcendentais, a ansiosa, e, segundo Nietzsche, malfadada, tentativa de preenchimento do vazio deixado mediante a promoção máxima do valor das produções humanas, tais como a Ciência, o Estado e o Mercado – já há muito estimadas pelos homens como ‘superiores’ em função de seu pretenso ‘parentesco’ com a espiritualidade (ou, na verdade, de acordo com o filósofo, de sua concepção desnaturada, alienada da vida e do corpo) e agora finalmente adoradas como verdadeiras deidades mundanas.

No aforismo 108 de *A gaia ciência*, Nietzsche introduz o problema da “morte de Deus”, sublinhando a necessidade da instituição e da submissão a um poder tido por superior como um traço profundamente humano e detectando, como uma decorrência desta condição, a incontornável dificuldade que acompanhará os homens na lida com o abismo existencial acarretado pela “morte de Deus”.

108. *Novas lutas.* – *Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.* – *Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!*<sup>125</sup>

No que diz respeito ao conhecimento, a passagem nos atinge de modo especial, já que nela Nietzsche parece sugestivamente acenar para o impacto do agravamento da carência e da voluntária sujeição do homem moderno, decorrente da “morte de Deus”, também sobre a esfera intelectual e científica (e, em última análise, sobre a própria compreensão da vida como um todo) através do uso peculiar das imagens da “caverna” e das “sombras”, tão carregadas de significado histórico-filosófico (na sempre inevitável alusão a Platão) e geralmente revisitadas por Nietzsche com uma conotação crítica ou paródica. É o que acontece, por

<sup>124</sup> MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. p. 47.

<sup>125</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 126.

exemplo, no já mencionado prólogo de *Assim falou Zaratustra* e no aforismo 164 do mesmo *A gaia ciência*, igualmente citado a seguir, onde Nietzsche se apropria da metáfora da “caverna”, num sentido talvez mais próximo do habitual, sem abdicar, contudo, do tom provocador e de uma certa ironia que tão bem o caracterizam, ao implicar expressamente o problema do conhecimento – ou do desconhecimento daqueles que o buscam – e antecipar algumas importantes ideias a serem posteriormente desenvolvidas no discurso zaratustriano “Das cátedras da virtude” (a ser abordado em nosso próximo capítulo):

164. *Os que procuram repouso.* – Reconheço os espíritos que buscam repouso pelos muitos objetos *escuras* de que se rodeiam: quem quer dormir, torna seu quarto escuro ou entra numa caverna. – Uma indicação para aqueles que não sabem realmente o que mais buscam, e gostariam de sabe-lo!<sup>126</sup>

Parece-nos, portanto, suficientemente claro que com a apresentação imagética do problema da “morte de Deus” Nietzsche pretende também frisar, para além do aspecto propriamente moral, de inegável relevância, a marcante influência dos poderes cultuados como extrínsecos e superiores pelos homens sobre suas concepções intelectuais e científicas acerca da realidade e a decorrente construção de seus diversos saberes, parecendo sinalizar, pela própria possibilidade de uma dupla leitura – moral e intelectual –, a natureza peculiar daqueles mesmos poderes: um misto de moralidade e de conhecimento:

Se Deus está morto, juntamente com sua morte entram em colapso os valores, as normas e diretrizes por tradição atreladas à finada figura da divindade. Entretanto, apesar disto, ou mesmo como decorrência disto, persiste a sombra de sua imponente figura na caverna, mantendo-nos, segundo nossas próprias carências e necessidades de guias externos, da crença em verdades enfraquecedoras e alienantes, sob o mesmo regime anterior de prisioneiros das ilusões tomadas como realidades. Tal significa que com a ocorrência da “morte de Deus” *um* conteúdo (pretensamente) espiritual sem dúvida se esvai, mas a ‘fórmula’ espiritualizante, por assim dizer, – a estrutura dicotômica, opressiva e abstrata em que se conformou a realidade, forjada pelo pensamento metafísico – se mantém, preenchida agora pelos saberes humanos, e isto com a anuência ou, mais, com a fervorosa expectativa de homens habituados à mutilação. Como não poderia ser

<sup>126</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 151.

diferente, Nietzsche enxergará neste novo panorama configurado nos diversos ramos da cultura pelo fenômeno da “morte de Deus” um aumento dos danos à vida (anteriormente provocados pelo saber *conjugado* à religião), justamente devido à agora completa irrestrição do poder da razão teórica e do modo operatório estritamente científico de conhecer e enxergar a vida, que podem doravante se expandir soberanamente por sobre todos os recônditos da existência.

Ao trazer a corporeidade para o primeiro plano da filosofia, da ciência e da experiência vital, Nietzsche objetiva algo muito diverso e mesmo contrário a esta prevalência unilateral e definitiva de um elemento – moral, religioso ou científico – em detrimento de todos os outros que compõem a existência humana. Isto porque o *corpo*, múltiplo que é, constitui-se e afirma-se justamente em função de sua complexidade, de sua fluidez e de sua insondabilidade próprias. O conhecimento *corpóreo*, que a cada vez com maior discernimento e mais clara intenção vai sendo proposto por Nietzsche, será somente aquele que se assuma vivo e, desta feita, submetido de modo inevitável à incessante dinâmica vital de forças: convertidas em impulsos e instintos, traduzidas em afetos e sensações, hierarquizadas em valores, diluídas em ideias e conceitos. Será, também, somente aquele que se construa honestamente assentado sobre seu irreduzível componente moral em sentido mais profundo – o da seletividade, da parcialidade, da suscetibilidade –, que, segundo Nietzsche, inere à vida em todas as suas expressões. Proclamar o corpo será, portanto, necessariamente proclamar a dinâmica mutante e imprevisível de uma realidade agônica e multifacetada.

Grande parte dos problemas diagnosticados e atacados por Nietzsche, seja no campo do conhecimento, como no da arte, no da cultura, da história, da moral ou da filosofia, são percebidos como resultados de alguma espécie de desequilíbrio em que se desencadeia uma tendência irrefreável ao domínio irrestrito, exclusivo e definitivo por determinada força ou por uma única forma de condução de determinadas forças. Por exemplo, a atuação excessiva do impulso dionisíaco pode ser tão degradante para a vida quanto a do apolíneo; a supervalorização do conteúdo em detrimento da forma, típico da mentalidade moderna, não é capaz de conduzir a uma “verdadeira cultura”; a memória deve ser sempre ponderada pela força plástica, em função da saúde do indivíduo ou do povo; a seleção de uma ação diante de determinadas circunstâncias não pode pretender à universalidade sem que haja prejuízo para a vitalidade; enfim, o ‘espírito’ (ou a razão), em seu rígido e

definitivo *modus operandi* não pode prevalecer absolutamente sobre todas as outras formas de composição e elaboração do saber – muito mais ricas, por sinal. Mas é justamente a ânsia do conhecimento que se torna a mais voraz, a que não mais se detém diante de nenhuma migalha, como diante de nenhum colosso – tudo quer absorver, tudo quer dominar:

249. *O suspiro do homem do conhecimento* – “Oh, minha avidez! Nesta alma não existe abnegação – mas sim um Eu que tudo ambiciona, que mediante muitos indivíduos gostaria de ver como com seus *próprios* olhos e agarrar como com suas *próprias* mãos – um Eu que também recupera todo o passado, que nada quer perder do que lhe poderia pertencer! Oh, essa chama da minha avidez! Oh, que eu ainda renascesse em milhares de seres!” – Quem não conhece por experiência este suspiro, também não conhece a paixão de quem quer conhecer.<sup>127</sup>

Os principais questionamentos de Nietzsche referentes ao conhecimento racional, especialmente na forma como este se construiu de acordo com a mentalidade racionalista ocidental – como um tipo de saber parcial que se pretende total, refratário à consideração de tudo o que escapa às suas fórmulas –, dirigem-se justamente ao seu caráter anômalo e à sua tendência à irrestrita expansão mesmo a despeito das mais graves descobertas, incongruências, necessidades e diversidades com as quais se depara em seu caminho. O conhecimento racional fez-se rígido e desde então busca se impor e impor sua rigidez paralisante sobre tudo o que assim não seja, através de meios artificiosos e com a nefasta consequência da debilidade vital. Neste sentido, a produção e a imposição do saber muito se assemelham às pretensões da moral, conforme visto, e, ao longo da história do pensamento ocidental desde Sócrates, ambos frequentemente caminharam lado a lado, a despeito dos constantes conflitos e tensões, como formas de exercício e manutenção de poder que tantas vezes se reforçaram mutuamente: com a razão ou o espírito dizendo, do alto de sua cátedra, o que são as coisas, e a moral, ao seu lado, dizendo como as coisas devem ser, de uma vez e para todo o sempre – numa repetida alternância da função de eficiente e discreta ‘auxiliar’.

A ânsia febril pelo conhecimento e, sobretudo, pelo conhecimento das causas últimas da realidade é uma forma inventada pelo homem de escape à fatalidade corporal, de cultivo de um orgulho fingido pela pretensa inatingibilidade do saber espiritual ou científico pelo sofrimento e finitude pertencentes a toda natureza encarnada, que acaba por configurar, em verdade, uma espécie de círculo vicioso

---

<sup>127</sup> Idem. p. 162-163.

de efetivo desconhecimento sobre o que da vida nos é permitido experimentar e conceber com maior propriedade: nossas vivências mais íntimas e *corpóreas*. Quanto mais conhecimento (abstrato e supérfluo), menos vivência efetiva; quanto menos vivência efetiva, maior o temor e a necessidade de subterfúgios que nos distanciem de nosso real desconhecimento. O conhecimento pautado pela espiritualidade, seja direcionado a qualquer um dos campos da existência, também sempre anseia e crê numa finalidade, numa meta fixa, num ponto de conclusão. Isto se dá, segundo Nietzsche, porque o homem anseia pelo repouso da vida por ele negada em sua consistência plena – negada na dor e na paixão, no movimento e no conflito, negada no risco e na fatalidade. É esta a doença do corpo, convertida em doença do espírito, a degeneração da vontade de vida em inconsciente e, ao mesmo tempo, astuta vontade de morte:

[...] sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.<sup>128</sup>

O conhecimento *corpóreo*, pelo contrário, é aquele que, justamente por se assumir vivo, se assume também como sabedor de sua própria suscetibilidade à doença, assim como desde sempre reconhece seu fado irrelutável ao padecimento – e, justamente por isso, opta por afirmar-se na plena vitalidade instantânea e possível. Uma outra maneira muito original encontrada por Nietzsche para frisar a indissociabilidade entre os propósitos e produtos do conhecimento e a vida em toda a sua amplitude, bem como a consequente impossibilidade de isenção por parte de qualquer saber no que tange à influência da seletividade dos impulsos e da particularidade das necessidades e sensações corporais, reside na associação entre o âmbito epistêmico – tradicionalmente concebido como uma zona neutra, descarnada e despersonalizada – e a saúde em suas mais diversas modulações, por assim dizer.

Consideramos que este seja um recurso muito favorável ao exercício do pensamento *corpóreo*, sobretudo por deslocar as questões do conhecimento para o

---

<sup>128</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 11.

amplo campo da experiência vital, pela (re)apresentação de um conteúdo já desgastado e enfraquecido pelas tantas e monótonas abordagens epistemológicas. O conhecimento, ora inserido num novíssimo contexto, reveste-se de um novíssimo sentido e de uma novíssima eficácia. Além disso, conceber o conhecimento como um sintoma é, acima de tudo, reafirmar seu valor secundário e relativo a um fenômeno muito mais importante: a saúde ou a doença do *corpo*, ou da alma, ou do espírito entendidos como *partes do corpo* e, com isso, sempre avaliá-lo a partir de um ponto de vista corporal.

As considerações nietzschianas sobre o saber e a Ciência, agora sob a luz da novidade *corpórea*, empreendem uma retomada de diversos aspectos os quais o filósofo já havia delineado por ocasião da *Segunda consideração extemporânea*, analisada no segundo capítulo da presente tese. Em que pesem os adensamentos e ampliações claramente perceptíveis no conteúdo e no formato de sua elaboração, persiste o cerne de uma concepção que precocemente vislumbrava a inseparabilidade entre saber e vida, acenava para o teor essencialmente corporal da relação entre o homem e o conhecimento, e, no que sobretudo nos compete, percebia no caráter excessivo e supérfluo da ciência moderna algo como uma ‘doença’ do conhecimento (a ‘doença histórica’, naquele contexto).

Em *A gaia ciência*, Nietzsche volta a assumir o papel de “médico da civilização” e novamente aborda o problema do conhecimento sob a ótica da saúde, empenhando-se na prescrição de um “antídoto” eficaz para os malefícios provocados à vida pela hipertrofia da espiritualidade. Caminhando, pois, na contramão da convencional volatilização racional, comum entre as várias vertentes da metafísica, o filósofo busca, enfim, francamente *corporificar* a sabedoria, sublinhando em vários momentos da apresentação de suas ideias a preponderância dos instintos e dos processos orgânicos sobre a consciência, naquilo que sumamente importa: o favorecimento da vida. Do mesmo modo, Nietzsche evidencia o papel fundamental do ‘erro dos sentidos’<sup>129</sup> na construção da verdade racional, assim como a natureza essencialmente ilógica da lógica – consagrada pela filosofia

---

<sup>129</sup> Fazemos aqui uma livre alusão ao primeiro argumento cartesiano, exposto nas *Meditações metafísicas*, que lançava mão da falibilidade sensorial para desqualificar e excluir o corpo do acesso ao conhecimento verdadeiro: “Até o momento presente, tudo o que considere mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez.” DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural: 1999. p. 250. (Primeira Meditação)



ocidental como o instrumento racional *par excellence*, preciso e irrefutável, no acesso ao conhecimento verdadeiro. É o que o filósofo torna patente na seguinte passagem a respeito da origem orgânica de tudo o que posteriormente se concebeu como pensamento lógico:

[...] a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”. Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida. Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo – não tivesse sido cultivada com extraordinária força. O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo.<sup>130</sup>

No encaixo deste conhecimento de raiz *corpórea*, Nietzsche lançará mão de uma estratégia muito semelhante à já utilizada na desconstrução da pretensa pureza moral, mediante o empreendimento de uma espécie de genealogia orgânica do conhecimento, buscando a origem fisiológica dos componentes corporais que teriam favorecido o desenvolvimento e a prevalência da racionalidade, sobre os quais se assenta o conhecimento humano. Uma das coisas mais importantes a se considerar na compreensão do problema do conhecimento sob a perspectiva da crítica nietzschiana (e da *corporificação do pensamento*) é a importância atribuída pelo filósofo às capacidades de (auto)equilíbrio e regulação – distintos do que julgamos como uma ‘ordem racional’, cumpre esclarecer – entre as forças que compõem o real e que se manifestam de diversas maneiras na natureza, alternando-se espontaneamente na configuração dos vários cenários vitais. A constituição do dito ‘mundo humano’ se dá a partir da relativa aptidão de interferência neste funcionamento natural elementar, que se exprime, principalmente na constante tentativa de ‘organização’ da natureza sob os moldes racionais – organização esta que poderá ser mais ou menos saudável, ou seja, mais ou menos sintonizada com as necessidades e os movimentos ‘naturais’.

<sup>130</sup> Idem. p. 130. (§ 111. *Origem do lógico*.)

A abordagem do conhecimento sob a ótica da saúde acaba sendo também uma maneira muito apropriada de afirmação da singularidade corporal, especialmente quando se compreende que Nietzsche, ao priorizar a saúde, não pretende prescrever um estado ideal, físico, mental ou psicológico que pudesse ser exclusivamente designado como saudável e aplicável a todos os indivíduos em todos os casos. Este teria sido, em verdade um dos problemáticos intuitos e aplicações do conhecimento científico sobre a vida ao pretender determinar, colocando-se fora do âmbito da vitalidade e, portanto, da saúde e da doença, o que seria a 'normalidade' patológica. Nietzsche entende a saúde como um estado de equilíbrio agônico ou saciedade relativa, por assim dizer, a necessidades mui particulares. Além disso, incorpora o próprio fazer epistêmico – os métodos, propósitos, teorias, e *valores* produzidos no âmbito filosófico-científico – como parte indissociável da dinâmica vital – que, deste modo não pode pretender determinar nem legislar sobre o 'material' pelo que ele próprio é constituído e condicionado.

Cabe considerar, por fim, o impacto propriamente estético desta apresentação nietzschiana: o incômodo ou a estimulação, provocados pela abordagem das ideias, dos métodos e conceitos, comumente vistos como frios e inertes, quando estes passam a ser expressos em termos fisiológicos. Falar em saúde, doença, convalescência, dor, apetite, fraqueza, restabelecimento como elementos determinantes e mesmo constitutivos do processo de conhecer parece-nos algo muito mais instigante ao pensamento e à ação do que simplesmente dizer que algo é verdadeiro ou falso, lógico ou inválido, do ponto de vista meramente intelectual. Vale observar em tal associação a intenção explícita de Nietzsche em apresentar o seu próprio experimento filosófico, permeado pela doença e pela saúde, construtivo de *uma* saúde. A assunção de sua própria filosofia como inevitavelmente imiscuída nas suas vivências físicas, afetivas e pessoais – e, nisso, não como um resultado óbvio e previsível de estados patológicos categorizados, mas como a constante possibilidade de rearticulação, subversão e reinvenção, da própria saúde e da própria doença, em meio à complexidade e ao desconhecimento. Por fim, o seguinte trecho condensa de forma lapidar, ao nosso ver, os propósitos nietzschianos acima interpretados:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do

corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. [...] Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida.<sup>131</sup>

\*\*\*

---

<sup>131</sup> Idem. p. 11-12.

#### 4- ZARATUSTRA E O PENSAMENTO CORPORIFICADO: IMAGINAÇÃO, CRIAÇÃO E MOVIMENTO

##### 4.1 A proclamação do corpo como “grande razão”

*La Iglesia dice: El cuerpo es una culpa.*

*La ciencia dice: El cuerpo es una máquina.*

*La publicidad dice: El cuerpo es un negocio.*

*El cuerpo dice: Yo soy una fiesta.<sup>132</sup>*

Voltemo-nos, enfim, sobre o texto de Nietzsche que em primeiro lugar mobilizou as investigações que constituem esta tese e que aqui parecem de alguma forma se consolidarem: o discurso zaratustriano “Dos desprezadores do corpo”. Podemos iniciar nossa interpretação estabelecendo como ponto de apoio a identificação dos destinatários da mensagem discursada por Zaratustra, algo que, além de parecer-nos esclarecer consideravelmente o enigmático teor do discurso, já se nos apresenta, neste momento, de maneira bastante evidente e firme, já que nossa compreensão sobre o tema se deu, de certo modo, previamente, ao longo de nossa procura pelo *corpo* no âmbito da crítica nietzschiana, em todos os capítulos do presente trabalho.

“Desprezadores do corpo” são, portanto, todos aqueles que, em alguma medida, acataram ou contribuíram com a manutenção da “pseudo-cultura”, fragmentária e adocida pela hipertrofia da razão, que se estabeleceu no Ocidente. Estes são especialmente representados, na obra de Nietzsche, pelos personagens e pelas instituições que, com maior destaque, deram voz ao ideário de tal “pseudocultura”: Sócrates, Platão, o Cristianismo, o Racionalismo, Descartes, Schopenhauer, Hegel, Kant, a Ciência Moderna, o Estado, o Mercado – todos submetidos, vale lembrar, ao crivo interpretativo do filósofo, sempre direcionado ao favorecimento vital. Pensemos, pois, na relevância e na abrangência dos significados do discurso em questão primeiramente a partir do lugar de seus interlocutores na história do pensamento, assim como da grandeza dos objetivos firmados por Nietzsche.

---

<sup>132</sup> GALEANO, Eduardo. “Ventana sobre el cuerpo”. In: *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.

Muito embora todo texto curto e rico em metáforas possa suscitar qualquer dificuldade interpretativa em seu leitor – agravada, talvez, neste caso, pela deliberada e firme intenção do autor – encontramos em “Dos desprezadores do corpo” alguns elementos que explicitamente se conectam aos resultados já apreendidos de nossa análise sobre a trajetória em que julgamos se constituir o processo de *corporificação do pensamento*, empreendida nos capítulos precedentes. A partir de tais articulações, procuraremos aqui apontar para possibilidades interpretativas do discurso assim como de outros elementos de *Assim falou Zaratustra*, mormente os que serão posteriormente abordados. Procuraremos também introduzir nossa compreensão sobre o modo peculiar de ‘funcionamento’ do *pensamento corpóreo*, a ser ilustrado mais detalhadamente nos próximos subtópicos deste capítulo. Cremos que uma tal compreensão, por mais básica e assumidamente sugestiva que seja (talvez de acordo com a fluidez prescrita pelo próprio Nietzsche), nos permitirá o encaminhamento de algumas conclusões sobre este extenso, complexo e inacabável projeto, desde sempre em alguma medida vislumbrado pelo filósofo.

O discurso “Dos desprezadores do corpo” situa-se bem no início da primeira parte do livro *Assim falou Zaratustra* (1883), algo um tanto incomum nos textos filosóficos de formato convencional, que normalmente se estendem em longas introduções ou argumentações prévias até a apresentação de suas teses principais. Esta não nos parece ser, portanto, uma localização meramente casual, já que desta forma Nietzsche consegue frisar o caráter de uma opção formal muito própria e distinta das convenções, ao mesmo tempo em que introduz uma das formulações capitais de sua filosofia com o devido impacto *corpóreo*: de forma tão abrupta quanto enigmática.

Além disso, há no discurso, aderente às imagens e à inovadora elaboração filosófico-poética de Nietzsche, traços de um novo tipo de superioridade, por assim dizer, mesmo de um certo desprezo quase benevolente, por parte do personagem Zaratustra: algo que nos sugere a assunção, ou a conquista, por parte de Nietzsche, de um ponto de vista também novo e muito original. Em lugar de sua habitual tonalidade de crítico mordaz, predominantemente expressa em seu trajeto através do ataque direto e agressivo, entra em cena a beleza poética de um discurso repleto dos indícios de uma iminente superação. Algo já esboçado em alguns aforismos

presentes em *Aurora* e *A gaia ciência*, mas que aparece agora, em *Zaratustra*, nas suas mais plenas originalidade e nitidez, ao nosso ver:

Aos desprezadores do corpo *desejo falar*. Eles *não devem aprender e ensinar diferentemente*<sup>133</sup>, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo – e, assim, emudecer. [...]

\*\*\*

Teu si mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. [...]

\*\*\*

Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o super-homem! [...]<sup>134</sup>

Como se pode observar nos trechos acima, Zaratustra reporta-se aos “desprezadores do corpo” (aos quais indiretamente se referirá, noutros pontos do discurso, usando a sugestiva expressão “meu irmão”) sem traços de reatividade ou laivo de ressentimento. O profeta simplesmente “deseja lhes falar” e proclamar sua ativa sabedoria *corpórea* – repleta de mistério e de esperança viva e claramente oposta à debilidade dos que querem perecer por não mais serem capazes de criar para além de si<sup>135</sup>, mostrando assim que ao pensador da *corporeidade* já não se fazem necessárias a prevenção nem a agressividade, tantas vezes disfarçadas, no âmbito da filosofia, pelo recurso da rígida arquitetura de justificativas lógicas ou do empenho na minuciosa análise crítica.

A partir de agora, torna-se viável, e mesmo preferível, ao “desperto sabedor”<sup>136</sup> da persistência do profundo mistério do *corpo* um outro tipo de composição, francamente sintonizada à corporeidade: plástica, prioritariamente imagética, quase oracular; assim como uma outra forma de ‘persuasão’: prioritariamente afetiva, *corpórea* – tudo isso, não sem antes ter trilhado um longo caminho de experimentações do espírito, da alma, do *corpo*, como pudemos até aqui acompanhar. Quanto aos que insistem em desprezar o corpo, seu renitente apego a convicções mortificantes, sejam elas metafísicas, religiosas ou científicas (sintomas também do corpo, enfermo e enfraquecido), tende a conduzi-los espontaneamente até seu próprio fim, como decorrência natural da doença

<sup>133</sup> Grifos nossos.

<sup>134</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 34-36.

<sup>135</sup> Idem. p. 36.

<sup>136</sup> Idem. p. 34.

entranhada em seus modos de vida e pensamento. Desta forma, propositalmente insólita, Nietzsche nos introduz quase que imediatamente, sem aviso ou preparação, tal como nos ocorre numa intuição propriamente artística, à sua mais valiosa e contundente invenção: o pensamento enfim *corporificado*. Destacamos, abaixo, a formulação zaratustriana do ‘conceito’ de corpo, já apresentada no início da presente tese:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.  
Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.  
“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.<sup>137</sup>

Neste momento, o que mais nos chama a atenção na proposta nietzschiana para o ‘conceito’ de corpo é a designação principal do mesmo através de um dos termos mais caros (e, aos olhos de Nietzsche, controversos) à tradição filosófico-científica: Zaratustra afirma de modo categórico que *o corpo é razão*. Por um lado, esta opção vocabular do filósofo dilui possíveis confusões a respeito de sua filosofia tratar-se ou não de uma forma equívoca de ‘irracionalismo’. Parece-nos claro que a assunção do corpo no pensamento nietzschiano não se confunde com a proposta de abolição do uso da razão na filosofia. Contudo, trata-se sem dúvida da defesa de uma razão reinventada e includente, da preconização de novos sentidos para a racionalidade, muito distintos do sentido clássico e quase unívoco – prioritariamente ou exclusivamente intelectual – defendido pelos racionalistas.

Em lugar da supremacia disto que o filósofo chama de “pequena razão”, abstrata, neutra, veraz e perene, Zaratustra defende a ideia e, principalmente, o exercício de um pensamento aberto à natureza da “grande razão” *corpórea*: vivo, agônico, camaleônico, em uma palavra: múltiplo. O corpo é a assunção do movimento e da multiplicidade. Portanto, o *pensamento corporificado* há de ser um pensamento móbil que, se em algum momento precisa se adaptar e conservar, em função de sua organicidade ou em decorrência das circunstâncias, sempre de novo permite-se regressar a sua condição de inadaptabilidade, para, assim, poder “criar para além de si”. Giacoia descreve-nos com notável apuro estes traços que, de todo modo, sempre apenas nos insinuam uma consistência corporal a partir do todo

---

<sup>137</sup> Idem. p. 35.

insondável e imensuravelmente potente que é o *corpo*, assim como sua imensa superioridade diante da estreiteza do intelecto:

[...] Para esse ‘milagre dos milagres’ a consciência é justamente apenas uma ‘ferramenta’ e nada mais, de igual modo que o entendimento, o estômago, são uma ferramenta. A luxuriante ligação em conjunto da mais múltipla vida, a coordenação e subordinação entre atividades superiores e inferiores, a miríade de obediência, que não é nenhuma obediência cega, menos ainda mecânica, porém seletiva, perspicaz, ponderada, até mesmo uma obediência, que não é nenhuma obediência cega, menos ainda mecânica, porém seletiva, perspicaz, ponderada, até mesmo uma obediência que resiste – todo esse fenômeno ‘corpo’, considerado segundo uma medida intelectual, é tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, nosso pensar, sentir, querer conscientes, como a álgebra o é sobre o um mais um.<sup>138</sup>

Ressalte-se aqui um outro importante aspecto do discurso zaratustriano, que reside na patente desconstrução da primazia do “Eu” que podemos tanto compreender, de um modo mais simples, como a consciência, no sentido de percepção e reconhecimento do mundo e de nós mesmos, nossa modesta fresta de acesso à realidade, ou ainda associá-lo à(s) noção(ões) filosófica(s) de subjetividade, tão cara às especulações do pensamento moderno, elaborada e reelaborada pelas diversas vertentes do Racionalismo – aclamada, criticada, mas sempre presente enquanto estatuto privilegiado e condição mesma do próprio filosofar. Sob a ótica do *pensamento corpóreo*, que não ‘apenas’ pensa, mas sobretudo vive, o sujeito é um simples recurso do órgão auxiliar em que consiste a consciência, perfeitamente prescindível à magnitude vital e mesmo à maior parte do funcionamento de nosso aparelho corporal – justamente a que primeiro garante nossa sobrevivência.

Gostaríamos ainda de frisar a clara explicitação dada por Nietzsche em “Dos desprezadores do corpo”, relativa a seu persistente intuito de ultrapassamento dos dualismos, enfim consolidado por Zaratustra, que tanto procuramos clarificar ao longo do presente trabalho através da reafirmação e da revisão da constante busca pelo filósofo daquela unidade natural entre pensamento e vida – que deve refletir a unidade plural em que se constitui o próprio *corpo*. Uma passagem específica torna evidente o resultado desta procura nietzschiana, ao equiparar, em função e valor, os sentidos físicos e o espírito intelectual:

---

<sup>138</sup> LIMA, Daniel; GADELHA, Silvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002. p. 199-215.



Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os *olhos do sentido*, também escuta com os *ouvidos do espírito*.

O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.

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.<sup>139</sup>

Ao apresentar o *corpo* como um “Si-mesmo” soberano, como o fundo, a natureza e o comando de tudo o que há *para nós*, persistente “por trás” de nossos sentidos, sentimentos e espírito, e em grande parte insondável, Zaratustra revela o alcance por Nietzsche daquela ansiada unidade primordial, de seu ‘princípio instável’ e lacunar, sempre aberto a alguma medida de invenção. Muito mais que uma ‘definição’, portanto, o conceito de corpo zaratustriano resgata o fundamento do próprio filosofar, pois que somente o desconhecimento pode mover-nos em direção a algum saber e que qualquer filosofia, numa acepção genuína, é sempre estimulada pelo *pathos* da vibrante curiosidade despertada pelo impacto corporal do mundo sobre nós. Nos seguintes tópicos, tentaremos também nós apropriarmo-nos deste afeto e desta instabilidade e inventivamente propor alguns sentidos agregadores à proposta nietzschiana. Ilustraremos, assim, a importância da imagem através de uma livre leitura do discurso “Das cátedras da virtude” e, em seguida, interpretaremos o fenômeno do riso, à luz do pensamento nietzschiano *corporificado*.

\*\*\*

#### 4.2 Do conceito à imagem, o corpo se comunica: “Das cátedras da virtude” e o niilismo moderno

*Si es bueno vivir, todavía es mejor soñar, y lo mejor de todo, despertar.*<sup>140</sup>

<sup>139</sup> NIETZSCHE, Friedrich. W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p. 35.

<sup>140</sup> Antonio Machado – “Proverbios y cantares”

Qualquer tentativa de compreensão de *Assim falou Zaratustra* que se detenha a fragmentos, focalizando elementos isolados, corre o risco de resultar injusta para com as intenções mais próprias do autor. *Zaratustra* é, sem dúvida, um livro complexo e indivisível, um conjunto orgânico de imagens que se implicam e iluminam mutuamente e que, deste modo, exigem a atenção a seus múltiplos contextos, bem como a consideração da totalidade dos mesmos. Com efeito, esta necessidade imposta pela unidade da obra é já indicada por Heidegger, em sua análise do subtítulo – *Um livro para todos e para ninguém*, ao advertir não ser este um livro “para nenhum da horda dos curiosos de toda parte adventícios, que se embriagam e se extasiam com passagens isoladas, com frases e ditos [...] e assim caem em delírios e vertigens cegos”<sup>141</sup>.

Contudo, por outro lado, há sempre a possibilidade de, sem perder de vista o “caráter orgânico” da obra e a plena ciência dos limites inerentes a qualquer interpretação parcial, apropriarmos-nos de alguns de seus “momentos” na exploração dos sentidos emergentes de suas imagens. Pois, vale lembrar, Heidegger também afirma ser *Zaratustra* um livro “para cada homem enquanto homem; para cada um, sempre e à medida que este se faz, em sua essência, digno de ser pensado”<sup>142</sup>. É, portanto, num duplo intuito de perscrutação e de proposição que no presente capítulo procuraremos interpretar “Das cátedras da virtude” como alegoria para o niilismo moderno, visando identificar neste discurso as principais características dos modos de vida e pensamento predominantes na modernidade, sabidamente alvejados pela filosofia crítica de Nietzsche e ressaltar a expressividade imagética doravante utilizada por Nietzsche em sua plenitude como expressão prioritária do pensamento corporificado.

Este é o segundo discurso de Zaratustra, também situado logo no início da trajetória do personagem, após sua descida da montanha e seus primeiros contatos com o povo depois dos dez anos de reclusão. Neste ponto, com vistas à melhor compreensão do contexto em que se insere a passagem a ser investigada e em favor dos objetivos aqui almejados, faz-se necessário ressaltar alguns dos elementos apresentados no “Prólogo”, quais sejam: a anunciação da “morte de Deus”, a postulação do “super-homem”, a caracterização do “último homem”, a incompreensão e a rejeição dos ensinamentos de Zaratustra por parte do povo.

---

<sup>141</sup> HEIDEGGER, Martin. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?” in *Ensaio e conferências*. p. 87.

<sup>142</sup> Idem.

Primeiramente, a anunciação da “morte de Deus” permite-nos automaticamente relacionar os primeiros discursos com uma das principais problemáticas da Modernidade, na medida em que esta se configura justamente a partir do declínio do poder da Igreja e dos valores erigidos pelo Cristianismo. Com relação a este aspecto específico é interessante notar que em “Das cátedras da virtude” o saber não se encontra diretamente vinculado à ideia de Deus, nem mesmo é possuído ou pronunciado por algum tipo de sacerdote religioso em sentido estrito, cuja função seria a de mediador do poder divino. Diferentemente, quem aqui detém a verdade é um ser humano, ou mais precisamente um sábio, vivo e profano, reputado a Zaratustra como exímio conhecedor do *sono* e da *virtude*. Assim, seria possível identificar nesta preeminência do saber humano sobre o divino a condição, moderna por excelência, de “substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre”.<sup>143</sup>

Mas, se a força da ideia de Deus e sua efetivação no poder exercido pela Igreja impunham sua legitimidade através da promessa de uma bem-aventurança na além-vida eterna – expressão da negação da vida presente, corpórea e mutante, é importante frisar – pode-se dizer que, em termos essenciais, muito pouco se altera com a substituição da sabedoria divina pela humana. Isto porque o mesmo homem que “mata Deus” procura assumir seu papel negador da vida, estabelecendo “novos” valores “superiores”, como a ciência ou o Estado, por exemplo, diante dos quais deve se submeter. Perceba-se, pois, o caráter de uma tal substituição que, longe de instituir uma efetiva transformação, finda por corroborar as forças prejudiciais ao movimento vital. Não por acaso, a virtude defendida pelo sábio aparece ladeada por uma imagem de rico acento corporal que bem parece assinalar esta continuidade da negação da vida: a imagem do *sono*. Muito mais que isto, o *sono* aparece como o elemento determinante de toda virtude humana, como finalidade e diretriz da vida presente. É certo que esta metáfora pode sugerir diversas interpretações, dentre as quais, segundo os objetivos da presente análise, convém destacar: as ideias de repouso, passividade ou entorpecimento; a ideia de finalidade, já que o *sono* é o que se espera, em geral, para *depois* da jornada de um dia; a ideia da morte como

---

<sup>143</sup> Ibidem, p. 48.

“descanso eterno” ou compensação pelos sofrimentos da vida. Note-se, portanto, na importância atribuída ao sono, a persistência de um valor extrínseco como propósito máximo da existência humana, assim como do enaltecimento da “morte” em detrimento da vida.

Sem dúvida, torna-se nítida a prevalência do homem como proclamador da verdade e da virtude, mas este mesmo homem procura agora, *reativamente*, ocupar a lacuna deixada pelo esvaziamento dos valores antes “estabelecidos por Deus”, dando continuidade à tendência negadora da vida promovida anteriormente pela religião. Sendo assim, muito embora a constatação da “morte de Deus” revele a decadência dos valores sobre os quais se assentava a moral cristã, é interessante observar a relevância dada à *virtude* enunciada pelo sábio – a quem “muitos respeitavam e remuneravam”, e diante do qual “todos os jovens se aglomeravam”. Esta virtude não mais se relaciona, obviamente, com a velha noção de “pecado” norteadora das ações do homem cristão, mas continua a ter seu norte num elemento transcendente, ainda que disfarçado, representado pela metáfora do sono que indica a insistência da negação da vida, pela anestesia do corpo, em função de uma pretensa recompensa futura.

As prescrições do sábio insinuam a presença de um outro traço característico da sociedade moderna, na qual os homens procuram afanosamente pela comodidade e pelo bem-estar. Pois sua sabedoria diz:

Dez vezes és obrigado a reconciliar-te contigo mesmo; pois é penoso vencer-se a si mesmo e dorme mal o irreconciliado.

Dez vezes cumpre-te achar durante o dia; de outro modo, ainda procuras verdades durante a noite, pois tua alma ficou com fome.

Dez vezes deves rir, de dia, e estar alegre; do contrário, à noite, te incomodará o teu estômago, esse pai das aflições.<sup>144</sup>

Talvez seja possível traçar um paralelo entre o teor destas prescrições e o caráter do “último homem”, apresentado no “Prólogo”. Zaratustra desce da montanha e torna aos homens porque quer presentear-los com o ensinamento do “super-homem” e, com isto, indicar a necessidade de superação do homem, a premência do estabelecimento de uma meta superior em direção à qual se possa conduzir afirmativamente a vida, em favor da criação de novos valores. Mas os homens que encontra na cidade não são receptivos a sua dádiva justamente por não serem capazes de enxergar para além da própria “mesquinha satisfação”. Zaratustra

---

<sup>144</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*, “Das cátedras da virtude”.

tenta, então, demovê-los pela caracterização do “último homem”, ápice da decadência para o qual ruma a humanidade, mas, para sua decepção, este que seria o mais desprezível dos homens passa a ser desejado pela multidão. A apresentação do “último homem” nos interessa, porquanto parece permitir a aproximação entre a personalidade deste tipo e o modo de vida apregoado pelo sábio em "Das cátedras da virtude". Melhor dizendo, mesmo que os ouvintes do sábio não sejam ainda os “últimos homens”, há nos ensinamentos por eles recebidos a clara indicação de um caminho a ser divisado por aqueles que procuram, sobretudo, “pequenos prazeres para o dia e pequenos prazeres para a noite; mas respeitam a saúde.”<sup>145</sup> A exposição feita por Zarathustra torna suficientemente clara esta afinidade:

A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextirpável como o pulgão; o último homem é o que tem vida mais longa.

‘Inventamos a felicidade’ – dizem os últimos homens, piscando o olho.

Abandonaram as regiões onde era duro viver: porque o calor é necessário.

Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: porque o calor é necessário. [...]

De quando em quando, um pouco de veneno: gera sonhos agradáveis. E muito veneno, no fim, para um agradável morrer.<sup>146</sup>

A virtude proclamada pelo sábio parece intencionar um modo de vida semelhante ao descrito e, para além disto, a interpretação da situação retratada em "Das cátedras da virtude" pode ser ainda aprofundada a partir da análise do caráter do “último homem”. Admita-se como um dos sentidos da expressão utilizada – “último homem” – o de término da humanidade, que pode ser remetido a duas concepções constantemente atacadas por Nietzsche: a ideia de fim dos tempos, de juízo final, pertinente à mentalidade cristã, e seu correlato na modernidade, a ideia de acabamento da razão, personificada no exemplar humano mais desenvolvido, mais justo, perfeito: o homem moderno. A crítica nietzschiana à cultura moderna fundada nestas duas concepções tem como um de seus desdobramentos a denúncia da crença no “encanecimento do homem”, segundo a qual este, no limite de seu desenvolvimento, é alçado ao posto mais alto da escala evolutiva, terminando por conformar-se com sua ‘senilidade’ e esperar pelo próprio fim, já que nada mais tem a criar.

---

<sup>145</sup> Ibidem, prólogo, § 5.

<sup>146</sup> Ibidem.

Se, com alguma liberdade, aproxima-se esta crença moderna na “velhice humana” da ideia de “último homem” apresentada em Zaratustra, e se, ao mesmo tempo, considera-se o fato de os ouvintes do sábio das cátedras da virtude serem notadamente *jovens*, pode-se concluir não ser este *ainda* o tempo do “último homem”. Mas, por outro lado, conforme já mencionado, é possível vislumbrar na virtude apregoada pelo sábio os *indícios* morais de um “último homem” que *advém*, e perceber neste vislumbre a peculiaridade do niilismo moderno que apregoa o fim como justificação de uma conduta adequada, cômoda e pretensamente saudável. De fato, quando nos reportamos àquela interpretação do sono como “finalidade” ou como “morte”, revela-se uma vez mais a consonância entre a virtude do sábio e o *ethos* moderno acusado por Zaratustra já na antevisão do tipo “último homem”.

A proposta de interpretação de "Das cátedras da virtude" como alegoria para a modernidade, pode encontrar suporte através da consideração dos três tipos de niilismo estabelecidos por Deleuze: o “niilismo negativo” como “momento da consciência judaica e cristã”, o “niilismo reativo” como “momento da consciência europeia” e o “niilismo passivo” como “momento da consciência búdica”.<sup>147</sup> Que se adote aqui uma perspectiva linear, o discurso em questão, conforme já mencionado, não parece situar-se num momento de predomínio da verdade divina, que corresponderia ao “niilismo negativo” em que “a ideia de Deus exprime a vontade de nada, a depreciação da vida”.<sup>148</sup> Com efeito, a situação descrita em "Das cátedras da virtude", posterior ao anúncio da “morte de Deus”, na qual o sábio (humano) detém um conhecimento depreciador da vida, assemelha o ponto de vista do niilismo reativo: “A vida reativa no lugar da vontade divina, o Homem reativo no lugar de Deus, o Homem-Deus não já o Deus-Homem, o *Homem europeu*”.<sup>149</sup> Note-se, portanto, como a utilização da tipologia *deleuziana* parece reforçar os traços que fazem de "Das cátedras da virtude" uma espécie de retrato, metafórico, mas bastante contundente, do niilismo mais típico da modernidade. No mesmo sentido, esta perspectiva parece apontar para a consequência do “niilismo passivo”, pois, segundo Machado:

Zaratustra chama a atenção para o perigo de que, depois do niilismo da morte de Deus, ou da substituição de Deus pelo homem reativo, o niilismo continue não apenas mudando de forma, mas atingindo sua etapa mais

<sup>147</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. “O super-homem contra a dialética”, § 3.

<sup>148</sup> Idem.

<sup>149</sup> Idem.

terrível: o desaparecimento de toda vontade, a ausência de todo valor, o fim do amor, da criação, do anseio. Pois o último homem não é o que, para usar uma ideia explicitada por Deleuze, prefere um nada de vontade, isto é, extinguir-se passivamente, a uma vontade de nada?<sup>150</sup>

A representação de um tal aprofundamento da negação da vida iniciada pelo estabelecimento de valores transcendentos pelo Cristianismo e corroborada pela sobreposição dos valores instituídos pelo homem ressentido, pode ser percebida no discurso não somente a partir da já mencionada afinidade entre a virtude do sábio e o modo de ser do “último homem”. Para além disto, a conversão da negação da vida em passividade pode ser identificada na própria metáfora do sono, especialmente se salientada sua interpretação como repouso e ausência de vitalidade. Quer dizer, mais que prescrever um modo de vida conformado e condizente com o bom sono, mais que prenunciar o aparecimento do “último homem” como personificação final da degenerescência, o sábio da virtude sinaliza para a *vinda* de um estágio de adormecimento da vontade ou, em termos deleuzianos, de “nihilismo passivo”.

Considerando-se, pois, os resultados alcançados com a presente investigação, torna-se clara a possibilidade de leitura do discurso "Das cátedras da virtude" como síntese do nihilismo moderno. Isto porque todas as ramificações da cultura moderna atuantes na negação da vida baseiam-se num ponto comum: a atitude humana diante da própria existência e esta, por sua vez, encontra-se aqui condensada em imagens bastante expressivas. O homem moderno emerge da “morte de Deus”, mas não consegue desvencilhar-se do fantasma divino por não saber criar para além de uma virtude fraca, sombria e entorpecente. Seu anseio por um sono tranquilo presentifica pequenas doses de morte travestida em bem estar, sua projeção no futuro não oferece alternativas à resignada extinção. Entretanto, se não se pode negar a morbidez de um tal prognóstico, o olhar mais acurado é capaz ainda de detectar na mesma imagem que serve de metáfora à negação a possibilidade da afirmação. É esta precisamente a riqueza da imagem: a de só valer por suas possíveis interpretações. Com efeito, se o sono pode, de fato, representar a morte, ele não é já morte, e a todo sono pertence também um *despertar*. Que se remonte novamente ao prólogo, pois que nele se encontram duas relevantes menções ao ato de *despertar* que podem auxiliar a construção de um sentido ainda diverso para a alegoria pertinente ao discurso "Das cátedras da virtude".

---

<sup>150</sup> MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. p. 56.

Primeiramente, nas palavras do santo ao reencontrar Zaratustra após a descida da montanha e constatar sua *transformação*:

Não me é desconhecido, este viandante; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado.  
Naquele tempo, levavas a tua cinza para o monte; queres, hoje, trazer o fogo para o vale? Não receias as penas contra os incendiários?  
Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar e não há em sua boca nenhum laivo de náusea. Não será por isso que caminha como um dançarino?  
Mudado está Zaratustra, tornou-se uma criança, Zaratustra, *despertou*, Zaratustra; que pretendes agora, entre os que dormem?<sup>151</sup>

A segunda referência ao *despertar* de Zaratustra ocorre ao final do prólogo e, do mesmo modo, antecede um momento de *transformação*:

Longamente dormiu Zaratustra, e não somente a aurora passou sobre seu rosto, mas também, a manhã toda. Finalmente, *seus olhos se abriam*: admirado, olhou Zaratustra a floresta e o silêncio, e, admirado, olhou a si mesmo. Levantou-se, então, depressa, como um navegador que vê repentinamente terra, e exultou: porque viu uma nova verdade. E assim, então, falou ao seu coração:  
Uma luz raiou em mim: de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo aonde quero.<sup>152</sup>

Semelhante nas duas passagens, a função do ato de despertar é evidente: consagra um momento de importante mudança, de transição de um estado de enfraquecimento a um outro de potencialização. Além disso, pode-se perceber sua relação com a conquista da inocência ou da clarividência, implicando uma decisão. Portanto, ainda que em "Das cátedras da virtude" Zaratustra nada diga a respeito desta possibilidade e, muito pelo contrário, encerre seu discurso com uma frase quase fatalista – “Bem-aventurados são os que tem sono: porque breve adormecerão”<sup>153</sup>, a metáfora do sono parece ser-nos suficiente para, ao menos implicitamente, apontar para a transformação, na medida em que contem em si, potencialmente, por assim dizer, o *despertar*.

\*\*\*

<sup>151</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*, prólogo, § 2.

<sup>152</sup> *Ibidem*, § 9.

<sup>153</sup> NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*, “Das cátedras da virtude”.



#### 4.3 Corpo em ápice. O riso em *Assim falou Zaratustra*: impulso, expressão e enigma

*Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar.  
Quando vi meu diabo, achei-o sério, meticoloso, profundo e  
solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas  
caírem.*

*Não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia, vamos  
matar o espírito de gravidade!*

*Aprendi a andar: desde então corro. Aprendi a voar: desde  
então, não quero ser empurrado para sair do lugar.*

*Agora sou leve, agora voo, agora me vejo abaixo de mim,  
agora dança um deus através de mim.<sup>154</sup>*

A investigação acerca do lugar do riso na filosofia nietzschiana apresenta-se como importante chave para a compreensão do *pensamento corpóreo*, complexo e dinâmico, para o qual Nietzsche procura estabelecer bases inteiramente diversas das que solidamente fundamentaram a tradição filosófica ocidental até a modernidade. Situar a importância e os sentidos atribuídos ao riso enquanto afeto, expressão, imagem torna-se mesmo fundamental a partir da constatação da recorrência desta imagem ao longo da obra de Nietzsche – e já seria suficiente ressaltar o teor de um de seus mais importantes escritos, *A gaia ciência*, para atestar o relevo inquestionável atribuído pelo filósofo à alegria (e, conseqüentemente, ao riso) na construção do saber<sup>155</sup>. Ressalte-se, ainda, a constante presença do riso nos textos nietzschianos, nunca mencionado de modo acessório ou indiscriminado – riso do próprio filósofo, dos personagens, riso provocado no leitor – e de modo bastante peculiar em *Assim falou Zaratustra*, obra cujas duas primeiras partes serão tematizadas pelo presente trabalho. Sobre a importância do riso em *Zaratustra*, afirma Camelo da Silva:

<sup>154</sup> (Za/ZA, “Do ler e escrever”). Todos os grifos são nossos e objetivam ressaltar o caráter móvel de vários termos utilizados, bem como o contraste entre seriedade e riso / imobilidade e movimento.

<sup>155</sup> “eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias!” (JGB/BM, § 294)

Através dos ensinamentos do persa Zaratustra, chegamos a um outro patamar da filosofia trágica de Nietzsche, que dá agora um significado positivo ao aspecto trágico. Santificado por Zaratustra, o riso é anunciado como sua grande sabedoria e exercício educador dos homens superiores “Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: eu mesmo a coloquei na minha cabeça, eu mesmo santifiquei o meu riso<sup>156</sup>”.

Que não se desconsiderem, contudo, as grandes dificuldades inerentes a qualquer estudo que se empreenda em torno dos significados e implicações do riso. Isto especialmente na filosofia nietzschiana, já que, no caso, tais dificuldades parecem mesmo constituir uma das principais motivações do filósofo na deliberada e insistente apropriação desta imagem. Os obstáculos são patentes: já de antemão, somente do ponto de vista histórico, seria possível cogitar a imensa teia de possibilidades expressivas e interpretativas dos “risos” manifestos nos diversos tempos e localidades. Acrescente-se a problemática existencial, por assim dizer, dentro da qual o riso muitas vezes surge como um mistério a intrigar e irmanar estudiosos dos mais variados campos e pessoas comuns. Percebe-se, portanto, que, a despeito de sua “universalidade”, o riso é irrevogavelmente multiforme, independentemente da abordagem ou campo do saber que se proponha compreendê-lo. Ora agressivo, ora solidário, ora irônico, ora exultante, em diferentes gradações, pode tanto remeter à primitividade impulsiva, quanto ressaltar no humano sua distinção enquanto ser racional. É um enigma que insiste em se impor. E, diferentemente da razão, o riso não se presta a sínteses.

Tamanha complexidade aliada à nítida impossibilidade de *definição* torna insegura a opção por uma vertente que pretenda conferir um significado específico ao riso, ou de algum modo determinar as intenções de Nietzsche a este respeito em cada momento de sua trajetória de pensamento. Inevitável é, contudo, selecionar quando se pretende em alguma medida compreender. Diante da necessidade, encontramos, *ironicamente*, nesta insegurança mesma, nesta oscilação de possibilidades característica do riso, tanto em seus aspectos teóricos quanto nos práticos, a luz de um caminho plausível. Posto ser o riso inconstância – multiplicidade e mutação, eis uma de suas marcas: o riso é pleno *movimento*. Fisiologicamente, é corpo que se contrai e se distende; esteticamente, som que faz vibrar; moralmente, ataque desestabilizador, em suma, o riso é potência

---

<sup>156</sup> (SILVA, R. J. C. “O trágico e o riso na arte da travessia”, pp. 110-111).

transformadora. E é “pelo ‘riso libertador’ que é possível apontar para uma nova direção, descortinar um novo futuro e, fundamentalmente, repor a vida no mundo”<sup>157</sup>.

Parte deste ponto a ideia norteadora do presente capítulo, a saber, de que o riso em *Assim falou Zaratustra* apresenta-se prioritariamente como um fenômeno de *movimento*, vinculado a situações de transformação da maior importância para a dinâmica de pensamento que constitui a obra: Zaratustra é itinerante e mutante, sua trajetória é cíclica e multifacetada. Tal movimento é da natureza mesma da manifestação do múltiplo que constitui a vida e, portanto, aparece sob as mais diversas formas. O riso “move a si mesmo” pela pluralidade de sentidos que assume em diferentes ocasiões. Sintomático, parece repetidamente marcar (ou motivar), a cada irrupção, uma transformação e um novo começo – tanto do próprio Zaratustra enquanto *persona*, quanto das circunstâncias com as quais este se depara. No âmbito filosófico propriamente dito, a imagem do riso se insere num complexo de noções bastante específicas e características do pensamento nietzschiano, constitutivas de um novo *modus* filosófico: o de um pensamento *corpóreo*, vivo, afirmativo, assumidamente móbil: *móvel e mobilizador*, dançante. Em suma, o riso recorrente é um dos mais fortes indicativos da presença viva e mutante do *corpo*, que a partir da filosofia nietzschiana virá a assumir novo lugar no contexto da filosofia ocidental contemporânea.

No desenvolvimento de nossa proposta, a consideração de algumas das principais referências culturais e filosóficas, sabidamente influentes na filosofia nietzschiana, (seja por parte de suas “inspirações”: a Grécia arcaica, o culto a Dionísio, a tragédia<sup>158</sup>; seja por parte dos alvos mais frequentes de sua crítica: a filosofia socrática e toda a tradição metafísica daí decorrente, o Cristianismo) permite-nos delinear pelo menos dois importantes aspectos de uma “filosofia do riso”, ou de uma “metafórica do riso”, em *Assim falou Zaratustra*. O primeiro e mais elementar consiste na caracterização (sem dúvida, um tanto provisória e hipotética) daquilo que Nietzsche compreendeu e denominou por “riso”. Parece evidente que sua concepção ultrapasse o que modernamente se definiu por cômico e que tenha a maior parte de suas raízes fincadas no riso dionisíaco da Grécia arcaica, pois

---

<sup>157</sup> (VASCONCELOS, *Nietzsche e a sabedoria do riso: aprender com os gregos para além dos gregos*, p. 306)

<sup>158</sup> “No caso de Nietzsche, encontramos um entusiasta do riso; sua teoria sobre o assunto não deixará de ter no riso inextinguível dos deuses gregos sua principal referência.” (VASCONCELOS, J. “Nietzsche e a sabedoria do riso: aprender com os gregos para além dos gregos”, p. 302)

um dos traços maiores de Dioniso consiste em embaralhar sem cessar as fronteiras do ilusório e do real, em fazer surgir bruscamente outro lugar aqui embaixo, em nos desterrar de nós mesmos; é bem a face do deus que nos sorri, enigmático e ambíguo, nesse jogo de ilusão teatral que a tragédia, pela primeira vez, inaugura sobre a cena grega'. Não é de surpreender que esse deus da ilusão seja associado ao teatro e que esse teatro arcaico misture intimamente a comédia e a tragédia.<sup>159</sup>

É também na cultura helênica que encontramos, além da primitividade instintiva, da agressividade e irracionalidade do “riso primordial” do deus Dioniso, o riso artisticamente plasmado pela tragédia grega – criação de uma forma apreensível para a assunção afirmativa do absurdo da existência. Georges Minois, no primeiro capítulo de sua *História do riso e do escárnio*, apresenta-nos uma interessante síntese destes elementos:

[Somos] levados, até cerca de 400 a.C., do mito à festa, e da festa ao teatro, para constatar a continuidade lógica da concepção grega arcaica do riso. Comportamento divino, que pode às vezes levar o homem à demência, é uma força misteriosa que permite, ritualizado na festa, entrar em contato com os deuses, reatualizar periodicamente o caos original e assim rerepresentar o ato criador que funda a ordem social pela condenação à morte do rei burlesco. Enraizado, ao mesmo tempo, no instinto agressivo de nossas origens animais e na alegre embriaguez, ele tem a ambivalência do grande mágico Dioniso e, libertado sobre uma cena de teatro, pode reduzir o universo a uma grande ilusão cômica<sup>160</sup>.

Se a importância inconteste do pensamento grego arcaico nos permite o estabelecimento de um ponto de partida à compreensão do riso nietzschiano, é pelo contraste que se aclara o caráter próprio deste riso em *Assim falou Zaratustra*. Considere-se a denúncia de uma modernidade niilista<sup>161</sup>: doente, despotencializada em sua vitalidade, pessimista em seu íntimo, que desesperadamente procura manter a seriedade de suas verdades, como um dos problemas mais radicais abraçados pela filosofia de Nietzsche. Considere-se, ainda, como constitutiva desta filosofia, a crítica mordaz ao modo de vida que se assenta num pensamento religioso proclamador do sofrimento como culpa, da existência terrena como tristeza (como

<sup>159</sup> MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p. 35-36.

<sup>160</sup> (MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p. 42)

<sup>161</sup> “Mas que significa, afinal, ‘niilismo’? Fazendo ele próprio a pergunta, responde, seca e precisamente, descrevendo a essência e a causa do fenômeno: ‘Niilismo: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta a pergunta ‘para quê?’. Que significa o niilismo? *Que os valores supremos se depreciaram*’. O niilismo é, pois, a ‘falta de sentido’ que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele ‘para quê?’ – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de ‘ausência de sentido’ em que se encontra a humanidade contemporânea.” (VOLPI, *O niilismo*, pp. 55-56)

um “vale de lágrimas”)<sup>162</sup>, bem como da morte como vida *eterna* - É importante esclarecer que o riso nietzschiano é trágico, não excluindo o sofrimento, mas assumindo-o como componente vital. Entretanto, diferentemente do pensamento cristão, Nietzsche apropria-se do sofrimento como potencializador da vida: “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação.”<sup>163</sup> Não parece, pois, de modo algum, casual ou ingênua a frequente apropriação do riso (que é, pelo menos num certo sentido, contrário às lágrimas) pela obra nietzschiana ao tratar de questões tão cruciais relativas à existência e ao conhecimento. E, mesmo uma observação trivial da civilização contra a qual Nietzsche erige seu pensar, e de seu contraste com a ‘imagem do riso’ (e suas possíveis conotações) é já capaz de sinalizar o teor e a relevância desta imagem. Justamente este aspecto parece autorizar-nos a conceber o riso zaratustriano como algo *móbil*, como *símbolo dançante* de um pensamento corpóreo, em franco ataque a uma tradição filosófico-religiosa de depuração das ideias (e do próprio riso) e, em última análise, de constante cerceamento do movimento da vida<sup>164</sup>. Sobre os fundamentos desta tradição, afirma Minois:

O crescente refinamento e os progressos do intelectualismo traduzem-se, a partir do fim do século V a.C., por uma desconfiança clara em relação ao riso desenfreado, manifestação indecente de uma emoção primária, ainda próxima de um instinto selvagem, inquietante, que é preciso *aprimorar*, domesticar, civilizar. Ao riso homérico, duro e agressivo, sucede-se, a partir do século IV a.C., o riso velado, símbolo de urbanidade e de cultura, o riso finamente irônico que Sócrates põe a serviço da busca da verdade. Mas o riso feroz, dionisíaco, do caos original e do nada, da agressão e da morte, da derrisão universal nunca está muito longe, sob esse verniz prestes a *trincar* em qualquer ocasião<sup>165</sup>.

E ainda, no mesmo sentido:

<sup>162</sup> Sobre a crítica à concepção cristã do mundo terreno como “vale de lágrimas”, é interessante observar a seguinte passagem de *Assim falou Zaratustra* que relaciona claramente a imagem das lágrimas (opostas ao riso) à morte e à doença *do corpo*: “Tampouco se irrita Zaratustra com o convalescente, quando esse olha com ternura para sua ilusão e à meia-noite ronda pelo sepulcro de seu Deus: mas suas lágrimas continuam a ser, para mim, doença e corpo doente.” (Za/ZA, “Dos trasmundanos”)

<sup>163</sup> (Za/ZA, “Nas ilhas bem-aventuradas”)

<sup>164</sup> “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório.” (Za/ZA, “Nas ilhas bem-aventuradas”)

<sup>165</sup> (MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, pp. 49-50).

Para [Platão], é inconcebível que os deuses riam. O universo do divino é *imutável, único, universal, eterno*: como ele poderia ser afetado por essa emoção grosseira, que *traduz uma mudança*, uma perda do controle e da unidade, que só se pode encontrar no mundo sensível?<sup>166</sup>

Doravante, enfocaremos as duas primeiras partes de *Assim falou Zaratustra*, indo até o discurso “Da visão e do enigma”, no início da terceira parte. Tal opção deve-se à compreensão de que, neste discurso, o riso atinge uma espécie de ápice, preparado por suas aparições anteriores, e manifesta de modo bastante significativo o caráter dinâmico e transformador do *pensamento corpóreo*. É interessante notar como o riso aparece em momentos decisivos, e sempre *no início* de cada uma das três partes do livro, como se fosse uma espécie de “motor”, ou o indício de uma força que impulsiona cada ciclo<sup>167</sup>. Já no início do “Prólogo”, que narra o começo do declínio de Zaratustra – momento em que o personagem *põe-se a caminho* – o riso aparece no diálogo com o santo – que ri das intenções de Zaratustra, possivelmente supondo-se em alguma medida mais sábio ou mais precavido. Ou ainda, quando se despedem um do outro, “o idoso e o homem, rindo como riem dois meninos”<sup>168</sup> situação em que, apesar da harmonia entre os personagens, o riso de Zaratustra parece marcar uma decisão e uma atitude, pois, a despeito das advertências do velho sobre os homens e a vida em sociedade, insiste em *prosseguir* e assim iniciar sua jornada.

Cabe aqui ressaltar a questão do riso como superioridade (“rir de” alguém), traço importante não só neste momento, mas em várias outras aparições do riso na primeira parte do livro. De fato, indo ao encontro de tantas outras interpretações, Nietzsche também considera, muitas vezes, o riso como um selo de distinção, como o riso de quem é, ou pelo menos se supõe, superior<sup>169</sup>. Importante frisar uma diferença: a pretensa superioridade do ridente homem moderno faz com que este se *conserva* em seu orgulho:

Depois de falar essas palavras, Zaratustra olhou novamente para o povo e calou. “Aí estão eles e *riem*”, falou para seu coração, “não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos”. [...]

<sup>166</sup> (Ibidem, p. 50).

<sup>167</sup> Ainda que não seja aqui abordada, cabe mencionar a presença do riso também no início da quarta parte do livro, o que reforça a referida tese.

<sup>168</sup> (Za/ZA, “Prólogo”).

<sup>169</sup> Além da superioridade (ou da pretensa superioridade) pessoal, o riso pode também ser visto como “sintoma” de uma força dominante (e, portanto, num certo sentido, superior). Deste modo o riso, de acordo com as circunstâncias, pode tanto sintomatizar a prevalência (superioridade) das forças reativas no ridente homem moderno, quanto a prevalência das forças ativas – em *Zaratustra*.

Eles possuem algo de que se orgulham. Como chamam mesmo o que os faz orgulhosos? Chamam de cultura, é o que os distingue dos pastores de cabras<sup>170</sup>.

Por outro lado, a superioridade do Zaratustra ridente é justamente o que faz com que queira superar-se, pondo-o em movimento:

Quero ter duendes ao meu redor, pois tenho coragem. A coragem que espanta os fantasmas cria seus próprios duendes – a coragem quer *rir*.

Já não sinto como vós: essa nuvem que vejo abaixo de mim, essa coisa negra e pesada da qual eu *rio* – justamente isso é vossa nuvem de tempestade.

Olhais para cima quando buscais a elevação. Eu olho para baixo, porque estou elevado.

Quem, entre vós, pode ao mesmo tempo *rir* e sentir-se elevado?

Quem sobe aos montes mais altos *ri* das tragédias do palco e da vida<sup>171</sup>.

Outra expressão da relação entre riso e movimento – no caso, do movimento de transformação do próprio Zaratustra – encontra-se no já mencionado discurso “Das cátedras da virtude”, ainda na primeira parte do livro, quando, após ouvir a pregação de um sábio acerca das virtudes do sono e dos hábitos a serem praticados tendo em vista o bom dormir, Zaratustra “*riu-se* no coração: pois uma luz raiara nele”. Este trecho, embora breve, contém indícios relevantes para a compreensão da dinâmica do riso ao longo da obra. Em primeiro lugar, pode-se tomar simplesmente seu teor irônico, já que Zaratustra, após tão solene demonstração de “sabedoria” por parte do pregador, é capaz de *rir* de tais verdades, denunciando sem pudores a carência de sentido das mesmas e “quebrando” insolitamente sua rigidez. Além disso, o riso expressa aqui, também, claramente uma mudança de perspectiva, uma descoberta ou invenção a partir da qual Zaratustra dá-se conta da invalidade daqueles ensinamentos e tira suas próprias conclusões (ironicamente): “Um tolo me parece esse sábio, com seus quarenta pensamentos: mas creio que ele entende de dormir”<sup>172</sup>. Fica claro que ao *rir* Zaratustra opta pela *vitalidade* e segue seu caminho, deixando para trás as prescrições de uma “existência tranquila” pautada pela *inércia* do “descanso final”.

Na segunda parte da obra, chama a atenção, além da já mencionada aparição do riso no início de cada divisão, a forma pela qual esta aparição ocorre no primeiro discurso, bem como sua importância para a ação subsequente. Em “O menino com o espelho”, Zaratustra se encontra a princípio numa situação de

<sup>170</sup> (Za/ZA, “Prólogo”, §5).

<sup>171</sup> (Za/ZA, “Do ler e escrever”).

<sup>172</sup> (Za/ZA, “Das cátedras da virtude”).

recolhimento e de espera. Um dia, porém, após anos de repouso e acúmulo de sua sabedoria, *desperta* por causa de um sonho assustador. Nele, um menino lhe mostra um espelho onde aparece refletida a imagem da careta e do *riso* galhofeiro de um demônio, o que sinaliza, na compreensão de Zaratustra, o perigo que ameaça sua doutrina, o risco da incompreensão e da distorção de seus ensinamentos.

Não é a primeira vez em que a imagem do riso aparece de algum modo ligada à imagem do “demônio”<sup>173</sup> (e é essencial destacar a forma dual com que Nietzsche se utiliza do termo, assim como de “deus”). Temos como exemplo, anteriormente, em “Do ler e escrever”, a referência a um “deus dançante”, possivelmente aceito e acreditado por Zaratustra; e, na mesma passagem, a descrição do “meu diabo” como “sério, meticoloso, profundo e solene, o ‘espírito de gravidade’”. Tal caracterização sugere uma espécie de inversão das características comumente atribuídas ao deus (cristão) – seriedade, solenidade – e ao diabo segundo a mesma tradição – inconstante e ridente. Para Zaratustra, o riso vale como “arma contra o diabo”, mas não um diabo qualquer: “com o riso é que se mata / vamos matar o *espírito de gravidade*”. Esta visão ambígua do diabo parece, num certo sentido, se repetir em “O menino com o espelho”, já que é o “riso galhofeiro de um demônio” que advertirá Zaratustra e, ao mesmo tempo, fará com que desperte, mova-se e transforme-se. É notável no seguinte trecho a mudança provocada pelo riso do diabo no sonho de Zaratustra:

Com essas palavras *levantou-se rapidamente* Zaratustra, não como alguém assustado que busca por ar, mas antes como um vidente e cantor que é tomado pelo espírito. Sua águia e sua serpente olharam-no com admiração: pois seu rosto, como a aurora, irradiava uma felicidade iminente.

Que me aconteceu, meus animais?, disse Zaratustra. Não estou *transformado*? A bem-aventurança não chegou a mim como um *vendaval*?<sup>174</sup>

No momento seguinte, ele decide descer para junto dos homens, pondo-se novamente no movimento, a “extravasar seu amor em torrentes”. Todos estes elementos permitem, mais uma vez, a consideração do riso em clara associação com o movimento vital (e corporal) e com a transformação.

A próxima importante irrupção do riso se dá no discurso “O canto da dança”, cuja temática é de suma relevância para o intuito deste trabalho. No referido

<sup>173</sup> Cf. MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*, p. 69. O riso é a “verdadeira vingança do diabo, no sentido de que esse perigoso dom divino se torna revelador do absurdo do ser”.

<sup>174</sup> (Za/ZA, “O menino com o espelho”) Grifos nossos.



discurso acham-se reunidos e articulados, em consonância com a hipótese aqui defendida, os vários componentes da “dinâmica do riso”, encontrados por vezes esparsos em outras ocasiões: o movimento, a dança; a imagem de deus e a do diabo (em suas ambiguidades, já mencionadas); o riso recorrente. Com efeito, este é um discurso de expressão e celebração da vida em seu movimento. A cena inicial descreve o encontro entre Zaratustra, numa de suas andanças, e um grupo de moças que dançam entre si, mas que se detém, ao notar a presença do estranho. Diz então Zaratustra:

*Não interrompais a dança, graciosas garotas! Não é um desmancha-prazeres com o olhar ruim que vos chega, nem um inimigo das garotas. Sou o advogado de Deus perante o Diabo: mas este é o espírito de gravidade. Como poderia eu, ó leves criaturas, ser inimigo das danças divinas? Ou dos pés de moças com belos tornozelos? É certo que sou uma floresta e uma noite de árvores escuras: mas quem não receia minha escuridão, também encontra rosas sob os meus ciprestes. E também encontra o pequeno deus que é o favorito das moças: junto à fonte se acha ele deitado, em silêncio de olhos fechados. Na verdade, em pleno dia ele adormeceu, o mandrião! Terá corrido demais em busca de borboletas? Não vos zangueis comigo, ó belas dançarinas, se eu disciplinar um pouco o pequeno deus! Ele vai gritar certamente, e chorar – mas é de rir até quando chora! E com lágrimas nos olhos ele vos pedirá uma dança; e eu próprio entoarei um canto para a sua dança: Um canto para dançar e zombar<sup>175</sup> do espírito de gravidade, do meu altíssimo e poderosíssimo Diabo, do qual dizem ser “o senhor do mundo”<sup>176</sup>.*

Ressalte-se o entrelaçamento dos elementos supracitados, revelando a coerência da dinâmica que marca a relação entre o riso trágico, a dança e a “divindade” (ou a sacralidade). Cumpre ainda mencionar, no momento final deste discurso, o teor dos versos da canção entoada por Zaratustra: neles, é a vida mesma quem ri repetidas vezes, zombeteira, proclamando-se “inconstante, selvagem, mulher e não-virtuosa”, sinalizando, novamente, o caráter vital da imagem do riso.

Finalmente, na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, o discurso “Da visão e enigma” coroa, por assim dizer, os desenvolvimentos anteriores acerca do riso em sua relação com o movimento, a transformação e a vida. A relevância deste discurso dentro da obra (considerado por muitos um dos mais importantes de todo o livro), aliada à posição capital nele ocupada pelo riso, vale para atestar a centralidade desta imagem dentro do pensamento nietzschiano. “Da visão e do enigma” institui,

<sup>175</sup> Grifos nossos.

<sup>176</sup> (Za/ZA, “O canto da dança”).

por meio da apresentação de importantes metáforas, uma virada radical no ritmo e na tonalidade dos acontecimentos narrados. Transformação que se refletirá na atitude de Zaratustra, como também no rumo de sua trajetória a partir deste ponto. Para melhor compreensão deste momento, cabe ressaltar, nos discursos precedentes – “O andarilho” e “A hora mais quieta” – o predomínio de uma atmosfera de profundo sofrimento e insegurança, além da latência de uma espécie de prenúncio ou pressentimento. Os trechos abaixo servem para ilustrar o estado de ânimo em que, então, se encontra Zaratustra:

Então me falaram sem voz: “*Tu sabes, Zaratustra?*” – E eu gritei de pavor ante esse murmúrio, e o sangue me fugiu do rosto: mas permaneci calado. Então, de novo me falaram sem voz: “*Tu sabes, Zaratustra, mas não falas!*” –  
 –  
 E eu afinal respondi, como alguém que teima: “*Sim, eu sei, mas não quero falar!*”<sup>177</sup>.

\*\*\*

Assim falou Zaratustra para si mesmo ao subir, consolando seu coração com duras máximas: pois ele estava ferido no coração, como jamais estivera antes. E, quando chegou ao alto da montanha, eis que o outro mar se estendia à sua frente, e ele permaneceu longamente parado e em silêncio. Mas a noite estava fria naquelas alturas, e também clara e estrelada.  
 Reconheço a minha sina, disse afinal, com tristeza. Pois bem! Estou pronto. Começa a minha última solidão<sup>178</sup>.

Pode-se ainda destacar como um elemento auxiliar na interpretação, a situação inicial descrita: a bordo de um barco, *a caminho, em trânsito, em movimento*: “*Havia muita coisa estranha e perigosa a ouvir naquele barco, que vinha de longe e navegava para mais longe ainda. Zaratustra era um amigo de todos os que fazem longas viagens e não querem viver sem perigo*”<sup>179</sup>.

“*Da visão e enigma*” é, certamente, um texto tão difícil quanto crucial. E não apenas em função do “enigma”, das metáforas apresentadas, mas de todos os elementos presentes, diálogos e imagens, repletos de nuances e contrastes que encontrarão seu ápice na explosão de um riso afirmativo. Segundo Machado, o discurso trata, predominantemente, dos temas do niilismo (personificado no anão, simbolizado pela serpente) e da antevisão do “eterno retorno”, introduzida pela imagem do “portal do Instante”<sup>180</sup>. Não caberiam aqui o aprofundamento nos

<sup>177</sup> (Za/ZA, “A hora mais quieta”).

<sup>178</sup> (Za/ZA, “O andarilho”).

<sup>179</sup> (Za/ZA, “Da visão e enigma”, §1)

<sup>180</sup> (MACHADO, *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 120-154).

desdobramentos do conceito de “nihilismo”, nem a exposição elaborada da ideia do “eterno retorno” – temas de enorme importância e complexidade, mas cujo detalhamento extrapolaria os objetivos propostos. Cabe-nos a opção de destacar dois pontos fulcrais, suficientes, por hora, para a demonstração dos vínculos entre o riso e o movimento da vida, a saber: a questão da *transformação*, ligada diretamente à prevalência do instante – já que somente o instante presente efetivamente “é” – e à irrevogável a condição de devir ininterrupto; e a possibilidade de *liberação* humana enquanto instituição de um modo afirmativo de assunção deste devir.

Interessa-nos observar a descrição feita por Zaratustra de seu próprio aspecto na ocasião em que avistara o enigma: “pálido como um cadáver – sombrio e rijo, com lábios cerrados”<sup>181</sup>. E, além disso, novamente a menção ao demônio, ao “espírito de gravidade”, que agora surge na figura de um anão maledicente, que acentuará o contraste entre uma existência de peso, impotência, semi-inércia e toda a exuberância da liberação vindoura. Relevante é, também, a insurgência da coragem, “o melhor matador”, nas palavras de Zaratustra. É a coragem que possibilita o embate com o anão, com o “espírito de gravidade” – a “coragem que *ataca*”. A retomada de um trecho anterior, em “Do ler e escrever”, pode complementar esta compreensão: “A coragem que espanta os fantasmas cria seus próprios duendes – a coragem quer *rir*.” Não seria mera casualidade a presença em ambos os discursos da coragem, do riso, e do “espírito de gravidade”, imagens tantas vezes interligadas em *Zaratustra*, como já foi possível até aqui observar.

A primeira visão relatada por Zaratustra a seus companheiros de embarcação é a do portal do “Instante”, com sua bifurcação em caminhos (passado e futuro) que se encontram – “Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade”<sup>182</sup> – o que aponta claramente para o grande pensamento nietzschiano acerca da concepção do tempo, em seu constante fluxo, circularidade e repetição: mais precisamente, para a noção de “eterno retorno”, sugerida mas ainda inconclusa neste momento. Conforme já mencionado, opta-se aqui pela abordagem de apenas um dentre os muitos aspectos implicados por esta noção: a do movimento, do devir, da prevalência inevitável do instante que incessantemente devém e se esvai. Sobre este ponto, a explicação de Machado é bastante esclarecedora:

---

<sup>181</sup> (Za/ZA, “Da visão e enigma”, §1).

<sup>182</sup> (Za/ZA, “Da visão e enigma”, §2).

[O pensamento exposto por Zaratustra, de um modo geral consiste], em primeiro lugar, em negar que o tempo tenha um instante inicial, isto é, que exista um estado de ser antes do devir, ou que o tempo tenha um instante final, isto é, que exista um estado de ser depois do devir. E a prova disso é que o instante atual é um instante que passa. Pois se tivesse havido um estado de ser antes do devir, isto é, um estado inicial, o devir jamais teria saído dele; e sendo o tempo passado infinito ou eterno, o devir teria atingido seu estado final, se houvesse um. Logo, o tempo não tem início nem fim<sup>183</sup>.

Deste modo, revela-se impossível ao humano escapar à dinâmica temporal, quer dizer, à incessante sucessão de instantes, restando-lhe inevitavelmente a assunção do *movimento* e da fugacidade da vida. Parece caminhar num mesmo sentido a interpretação da imagem do pastor que sufoca com uma serpente negra emperrada em sua garganta e que, ainda segundo Machado, representa o próprio Zaratustra em seu assombro diante da antevisão do eterno retorno. Neste ponto, o enfraquecimento e progressiva paralisia do jovem, causados pela pesada serpente do niilismo que o asfixia, exigem uma ação necessária, e só há escapatória através do aniquilamento: “Corta a cabeça!” “Morde!”. Liberação, transformação sobrevém a este momento limiar da morte, e a imagem do jovem, que acatando a ordem de Zaratustra decepa com os dentes a cabeça da serpente, personifica a inevitabilidade do enfrentamento (e sujeição) das forças enfraquecedoras da vida. Machado, que em “Da visão e enigma” privilegia a questão do eterno retorno, ressalta também a importância do confronto, da afirmação e da transformação:

Se não for afirmado, querido, desejado, o eterno retorno – a ideia de que tudo revém – pode tornar-se o pensamento mais negro e mais pesado; pode tornar-se um pensamento niilista, dar náusea e oprimir. Mas, para quem tiver a força, a coragem de enfrentar, encarar, assumir esse pensamento abissal, a vida se transformará, criando a leveza sobre-humana do riso<sup>184</sup>.

O riso é a grande expressão da liberação. Sintoma de transformação e de força, presente nos vários momentos de mudança e ruptura ao longo da obra, surge aqui, ele mesmo, renovado, riso inaudito encarnado num ser que afirma, que se eleva e – por que não dizer? – que *dança*, a dança da vida. Em *Assim falou Zaratustra* o riso revela-se, pois, como mobilidade, como expressão da vitalidade em seu sentido mais pleno. Vitalidade que anima e transforma as forças e os corpos, vitalidade mutante que, a cada instante, apresenta-se nova e múltipla, criadora:

<sup>183</sup> (MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 124).

<sup>184</sup> (MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 132).

Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria*! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!  
Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem – e agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega.  
Meu anseio por esse riso me devora: oh, como suporto ainda viver? E como suportaria agora morrer?<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Assim falou Zaratustra. (Za/ZA, “Da visão e enigma”, §2).

## CONCLUSÃO

Em nossos tempos, fortemente marcados pelos efeitos do irrestrito avanço do capitalismo, bem como de uma ciência e de tecnologias estreitamente vinculadas ao mercado – consumo e lucro, a cultura ocidental tem sido caracterizada, frequentemente e não sem razão, como uma cultura prioritariamente materialista e de forte apelo às sensações e aos desejos individuais mais supérfluos. O abandono pela grande maioria das pessoas da reflexão e da ação responsável, a partir das quais se possibilita a fundação de toda educação e formação consequentes; a ‘objetificação’ consumista de tudo o que há; e mesmo a suposição de um ‘culto ao corpo e à beleza’ fomentado pela indústria podem sugerir ao espectador desavisado o alcance pelo ser humano de uma era de incontestável predomínio da corporeidade. Com efeito, toda a reatividade repressora e muitas vezes violenta dirigida às mazelas inerentes ao mundo contemporâneo parece de algum modo identificar nesta suposta supremacia do corpo a causa de grande parte dos problemas que assolam nossa sociedade: como a sexualidade perversa, o consumo desenfreado, a priorização absoluta do prazer como satisfação egocêntrica, por exemplo.

O pensamento extemporâneo e radicalmente crítico de Friedrich Nietzsche sobre a cultura europeia moderna, base de nossa cultura contemporânea, é sempre capaz de provocar em cada um de nós o necessário deslocamento das perspectivas, a sempre desejável alteração dos pontos de vista que, neste caso, revela-nos o equívoco atrelado àquela pressuposição. Pois, afinal, sabemos de fato em que consistem as afluências tão características destes ‘nossos tempos’? Conhecemos e consideramos em profundidade as origens do capitalismo, do pensamento científico, dos valores e dos ideais sobre os quais se alicerça a educação promovida por nossas obsoletas instituições? Temos com suficiente clareza, diante de nossos olhos, a complexidade e a gravidade da construção e constante reconstrução da cultura, raiz e meta de nossa precária humanidade? Quantas vezes já nos questionamos com conjugadas seriedade, curiosidade e franqueza sobre o que é para nós este corpo manipulado e ainda depreciado, sim, depreciado, pelas tantas idealizações, intervenções, mutilações...? Como pensamos e vivemos esta corporeidade que irrenunciavelmente nos constitui? Como afirma Oswaldo Giacoia, “somos ainda rigorosamente ignorantes daquilo que nos é mais

próximo. Nosso mais seguro solo de realidade, apenas tateamos às cegas, nas bordas de um si mesmo que nos permanece estranho. Para Nietzsche, há muito tempo o homem vive em profundo desconhecimento do corpo; e o que é pior, somos tão profundamente ignorantes desse estranhamento de nós mesmos, que sequer chegamos a senti-lo.”

A tese aqui defendida parte do impacto provocado por esta intrigante constatação. Como podemos viver e sofrer na carne da ignorância e da negligência sobre nossa própria constituição mais real e íntima? Tal é o problema que parece-nos ter igualmente impactado o filósofo desde sua juventude e do início de sua produção acadêmica, dentro de um contexto em que se mostravam com maior nitidez o subjugo e os interditos ao corpo praticados por uma tradição de pensamento inventora e eleitora do ‘espírito racional’ como fonte unívoca do conhecimento verdadeiro e, conseqüentemente, detratora da instabilidade, vista pejorativamente como uma errância, própria da experiência corporal. Com Nietzsche, filósofo demasiado humano, aprendemos que viver o corpo é sempre resistir, pois a corporeidade é a estratégia de resistência da vida. Com Nietzsche, aprendemos que pensar o corpo é inconformar-se, já que incluir o corpo na filosofia, ou melhor, situar a filosofia no corpo é sempre resguardar a dignidade do espaço do desconhecimento e da imprevisão, extrapolando toda e qualquer fórmula paralisante. Não, não reside no corpo a fonte de nossas penúrias, mas em seu interessado abandono e em sua escamoteada utilização por forças oriundas de concepções negadoras da integridade da vida.

Partindo deste panorama, optamos em nosso trabalho por acompanhar o processo investigativo e criativo do corpo por Nietzsche, sob a hipótese do que chamamos de um processo de ‘corporificação do pensamento’, que consistiria na profunda reformulação do pensamento filosófico e da conseqüente ampliação das possibilidades de configurações culturais a partir da assunção da natureza corpórea da vida e da própria razão, processo este a ser mapeado a partir dos seguintes eixos propostos: 1) Os primeiros traços do corpo, apresentados na tese nietzschiana acerca da tragédia grega; 2) A proposta nietzschiana de concepção do conhecimento a partir da plasticidade interpretativa favorecida pelos usos da memória e do esquecimento; 3) A crítica nietzschiana à cultura de hipertrofia do espírito assentada na moralidade metafísica e no conhecimento pretensamente desvinculado da vida; 4) Por fim, as leituras sugeridas de alguns elementos

pertinentes à composição filosófica nietzschiana já a partir de sua plena assunção do conceito de corpo no livro *Assim falou Zaratustra*: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. ‘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.”

\*\*\*

De posse das considerações elaboradas ao longo do trabalho, gostaríamos de, afinal, apresentar alguns apontamentos que nem sempre terão caráter propriamente conclusivo, mas que de algum modo parecem-nos rematam nossas observações deixando abertas as possibilidades de sentidos outros, articulações e continuações para nossa tese. Isto porque ao pensar o *corpo* em Nietzsche sob a hipótese da persistência do fio condutor de um processo de *corporificação do pensamento*, uma das decorrências mais notáveis é precisamente a necessária adesão a uma abordagem plural e assumidamente ‘incerta’, conseqüente da própria dinâmica corporal, mutante e imprevisível. Do mesmo modo, a peculiaridade do entendimento nietzschiano sobre o *corpo* promove quase que automaticamente a possibilidade de uma reflexão inesgotavelmente rica e multifacetada, que ao mesmo tempo em que pode originar as abordagens mais originais e criativas, impede-nos absolutamente o esgotamento de qualquer uma das questões por estas suscitadas. Reforçamos aqui que, especialmente a partir do livro *Assim falou Zaratustra*, resta muito, realmente muito a se pensar e a se dizer. *Zaratustra* é, com toda a certeza, um dos livros mais ricos de todo o acervo filosófico ocidental, fato que se confirma pelo valor e a inesgotabilidade do legado de uma nova forma filosófica deixado por Nietzsche através deste livro, atestando toda a potência mobilizadora do pensamento *corpóreo*.

Apesar de nossa proposta metodológica sugerir de antemão o acompanhamento cronológico do desenvolvimento do *corpo*, como se, talvez, a presença e a importância deste elemento na filosofia nietzschiana viesse a se *confirmar* suficientemente somente após um processo ‘gradual’, por assim dizer (uma estratégia cuidadosa que escolhemos assumir), o que notamos, em verdade,



mediante nossa análise – e que, de fato, acabou por facilitar um pouco a realização de nosso projeto –, foi uma presença constante, imponente e pulsante do corpo em todos os escritos de Nietzsche consultados em nossa pesquisa. Ou, melhor, a presença de diferentes corpos, mais ou menos conscientes, mais ou menos intencionais, rearranjados, reinventados, mas invariavelmente decisivos na configuração da obra do filósofo. Tal nos parece, sem dúvida, corroborar nossa hipótese principal no que diz respeito à ocorrência do processo de *corporificação do pensamento* deste os primeiros livros de Nietzsche – o que nos permitiu, inclusive a proposição de uma abordagem um tanto incomum. Por outro lado, este dado muda um pouco o sentido do processo inicialmente imaginado, descartando as supostas características (mais seguras e confiáveis, não há dúvidas) da continuidade e da gradação. É certo haver um processo de reconhecimento e assimilação do corpo pela filosofia de Nietzsche – que chamamos de *corporificação* – mas o *corpo* propriamente dito é desde sempre considerado pelo filósofo em sua integridade e dignidade filosófica e nas suas diferenças naturais, relativas ao contexto, à fase da obra e aos propósitos de cada elaboração textual. Para Nietzsche, o pensamento é, desde sempre, *corpóreo*.

Confirmamos com nossa análise que a importância da estética na filosofia nietzschiana é, de fato, inestimável. Parece ser sempre possível a descoberta de um novo aspecto ou de um novo recurso filosófico em que o filósofo lance mão de elementos do universo artístico, realocando-os e ampliando-os para novos usos, novos objetivos, novos significados. Se a partir da segunda fase de sua obra, Nietzsche já não mais se refere expressamente à produção artística ou a noções pertinentes ao campo da arte com tanta frequência, é porque entende que o “impulso estético” se encontra mesmo na base de todas as produções vitais e que, desta forma, sob sua perspectiva fundamentalmente artística, falar sobre a moral ou sobre o conhecimento, sobre a cultura ou sobre a ciência, é antes de tudo, o mesmo que falar de estética – de uma natureza dinâmica que se nos expressa, nos fascina e mobiliza corporalmente, ou dos modos pelos quais os homens dão vazão e forma a este impulso natural, que podem ser mais ou menos artísticos, mas que sempre em alguma medida exprimem seu fundamental componente plástico.

Aprendemos com nosso trabalho, acima de tudo, sobre o quão valiosa e pertinente é ainda, ou principalmente, nos dias atuais a proposta nietzschiana de resgate da unidade entre pensamento e vida, assim como, conseqüentemente, é

grave o problema da supersaturação de saberes isolados e da persistente desvalorização do corpo. Apesar das distorções e dos disfarces contemporâneos, que tantas vezes hipocritamente sugerem a vigência de uma era do conhecimento total e irrestrito – através da Internet e das novíssimas tecnologias de difusão da informação – assim como de hipervalorização da corporeidade – através do ‘culto ao corpo’ e de uma espécie de hedonismo contemporâneo – os diagnósticos traçados por Nietzsche a respeito da cultura europeia em pleno século XIX, ainda nos parecem fazer muito sentido. Faltam hoje ao ser humano, talvez de forma ainda mais profunda e irremediável, a sensibilidade da interpretação, o sincero interesse pelo favorecimento da vida, assim como o respeito à singularidade e à espontaneidade corporal, carências que talvez pudessem ser amenizadas pela promoção de uma cultura efetiva e pelo exercício de uma filosofia mais liberta, concreta e atuante, tal como incansavelmente Nietzsche defendeu.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Corpo: novos poemas*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*.
- BARROS, Manoel de. *Menino do mato*. São Paulo: Alfaguara, 2015.
- BORGES, Jorge Luis. “Funes, el memorioso”. In: *Ficciones*. 1944.
- BURNET, Henry. *Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- CORBIN, Alain. *História do corpo*. Tradução de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.
- COSTA, Ricardo Silveira da. “A estética do corpo na filosofia e na arte da Idade Média”. In: *Trans/Form/Ação*. Marília: Unesp, 2012. v. 35. p. 161-178.
- COUTO, Mia. “Repensar o pensamento”. In: *Pensar a cultura: compilação de entrevistas, conferências e outros textos*. Santa Maria: Arquipélago Editorial, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: RÉIS, 1962.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova cultural: 1999. (Coleção Os pensadores).
- DIAS, Rosa Maria. “Nietzsche e a fisiologia da arte”. In: *Revista de filosofia SEAF*. Rio de Janeiro: SEAF, 2004. (nº4).
- DIAS, Rosa Maria; RIBEIRO, Sabina Vanderlei; BARROS, Tiago Mota da Silva (orgs.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X FAPERJ, 2011.
- DENAT, Céline; WOTLING, Patrick. *Dictionnaire Nietzsche*.
- FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação - assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.

GALEANO, Eduardo. "Ventana sobre el cuerpo". In: *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.

GIACOIA, Oswaldo Jr. "O além do homem e o último homem: considerações sobre o prólogo de Assim falou Zaratustra". In: *ETHICA – cadernos acadêmicos*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1997. (v. IV; n. II)

\_\_\_\_\_. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

HEIDEGGER, Martin. "Quem é o Zaratustra de Nietzsche?". Tradução de Gilvan Fogel, in: *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

LIMA, Daniel; GADELHA, Silvio (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MARTON, Scarlet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, UNIJUÍ, 2000.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Vários tradutores. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: Espasa, 1943.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Considerações intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença - Martins Fontes, 1976.

\_\_\_\_\_. Consideraciones intempestivas. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2016.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso: 2016.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2012.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

PESSOA, Fernando. *Ficções do interlúdio, 1: poemas completos de Alberto Caeiro*. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1975.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SILVA, Ricardo José Camelo da. O trágico e o riso na arte da travessia. In: *Educação em foco*. Belo Horizonte: FaE/CBH/UEMG, Nº 12, pp. 105-116, 2008.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.