



NIETZSCHE:

a crítica da metafísica e o corpo como ponto de partida^{1*}

Edson Lenine Gomes Prado²

*“Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma
é somente uma palavra para alguma coisa do corpo”
Nietzsche – Assim falou Zaratustra*

RESUMO:

A partir da crítica de Nietzsche ao pensamento dualista da metafísica clássica - seja na sua versão platônica, seja na sua versão cartesiana -, o objetivo neste artigo é apresentar alguns dos elementos mais importantes da compreensão nietzscheana sobre o corpo.

Palavras-chave: Nietzsche; metafísica; dualismo; corpo

ABSTRACT:

From Nietzsche's critique of the dualistic thinking of classical metaphysics - be in its Platonic version, or in its Cartesian version - the goal of this article is to present some of the most important elements of Nietzsche's understanding of the body.

Key Words: Nietzsche; metaphysics; dualism; body

¹ * O presente artigo constitui-se como a primeira parte de um trabalho maior intitulado “Crítica da metafísica e o problema da cultura: apontamentos para uma investigação acerca do pensamento nietzscheano sobre o corpo”, redigido a partir de disciplina ministrada pela Profa. Dra. Adriana Delbó, no segundo semestre de 2013, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

² Graduado em Filosofia pela FFLCH/USP. Mestrando em Filosofia pela FAFIL/UFG.

Introdução

O pensamento nietzscheano sobre o corpo é elaborado, sobretudo, a partir de uma crítica às tentativas de atribuição de faculdades suprassensíveis ao homem, à toda e qualquer identificação do homem a um substrato, a uma substância. Nesse sentido, ele é erigido, por um lado, pela recusa da ideia clássica de alma, tal como desenvolvida pela tradição socrático-platônica, assim como pela negação da noção de consciência, tal como elaborada por Descartes na modernidade. Essas operações críticas, como se pode inferir, formarão também o pano de fundo de uma ampla crítica da cultura, uma vez que ao atacar concepções centrais da antiguidade filosófica e da tradição cartesiana, Nietzsche, de um modo radical e a bem dizer inédito, simultaneamente põe em xeque valores fundamentais da tradição judaico-cristã e, dessa maneira, algumas das crenças religiosas e morais de toda a civilização ocidental.

A recusa de Nietzsche em relação às posturas idealistas (e não só a elas) é acompanhada, concomitantemente, por uma suspeita a todo pensamento que opera por oposições ou por dicotomias, tais como alma e corpo, mundo inteligível e mundo sensível, sujeito e objeto, bem e mal, verdade e mentira, etc. O caso é que ao utilizar essas oposições, os filósofos acabam dando mais positividade a um dos pólos sem, todavia, haver critérios para que procedam desse modo. E sendo assim, aquela suposta imparcialidade reivindicada por eles não é mais que a expressão de um conjunto de valorações ou de interpretações do que propriamente o caminho a uma pretensa verdade.

É importante salientar esse aspecto em relação às filosofias que se estruturam a partir de dicotomias – com a conseqüente tendência à valorização ou ao privilégio de um dos lados das oposições –, pois elas são criticadas por Nietzsche em diversos momentos de seu itinerário e conectam-se com uma ideia importante que está na base do seu pensamento sobre o corpo. Essa ideia de certa maneira é expressa de um modo bastante claro no prefácio de *A Gaia Ciência*, livro que vai ecoar o anúncio de uma preocupação cada vez maior de Nietzsche acerca do tema do corpo e da corporeidade. Levando às últimas conseqüências sua recusa em relação ao modo como a tradição filosófica estabeleceu e perpetuou a dicotomia entre a alma e o corpo, dando privilégio à primeira e desvalorizando o segundo, Nietzsche vai sugerir nesse prefácio que a filosofia, de modo geral, foi “apenas uma interpretação do corpo e um *má-compreensão* do corpo”, uma vez que por trás “dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem *más-compreensões* da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes, ou raças inteiras” (NIETZSCHE, 2001a, p. 11-12). Esse mau entendimento do corpo seria fruto de um discurso moral – geralmente dissimulado em metafísica, religião ou ciência –, que se baseia na crença de valores tidos como superiores, mas que no fundo mais revelaria os

sintomas “inconscientes de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade” (NIETZSCHE, 2001a, p. 11).

Como se nota, a contrapelo de toda a tradição, Nietzsche defende uma inversão de perspectiva em relação ao que se produziu em filosofia e, não seria diferente, isso também se estende à recusa da oposição entre a alma e o corpo. Para além de toda a metafísica e de toda a arrogante pretensão de verdade, tratar-se-á para ele de afirmar o corpo, tomando-o como “ponto de partida” e fazendo dele o “fio condutor” de suas pesquisas, uma vez que ele se mostra “como um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras” (NIETZSCHE *apud* BARRENECHEA, 2009, p. 9). Segue-se, portanto, que a noção de alma e todas aquelas ligadas a ela pela tradição, como “eu”, consciência, sujeito, enfim, todos os conceitos que atribuem ao homem qualquer tipo de substancialidade, serão desconsiderados, ou ainda, serão tomados como ficções, como ídolos a serem derrubados.

Para que possamos compreender com mais clareza o que está em jogo nessa recusa da metafísica da tradição socrático-platônica assim como dos conceitos substancializados da tradição cartesiana, por hora retomemos brevemente alguns dos aspectos do pensamento de Platão e de Descartes. Como indicamos, esses autores apostaram numa desvalorização do corpo e, nesse sentido, tanto um quanto o outro foram alvos dos duros ataques de Nietzsche. Esse desvio se faz necessário para que possamos, em seguida, compreender com um pouco mais de profundidade a nova imagem do corpo elaborada pelo filósofo alemão.

A desvalorização do corpo: Platão e Descartes

No que se refere a Platão, encontramos no diálogo *Fédon* aquela que é, talvez, a mais paradigmática formulação idealista da história da filosofia, formulação essa que foi decisiva para os destinos da compreensão do corpo no ocidente. Esse diálogo, que retrata a morte de Sócrates, tem como tema principal a imortalidade da alma e uma série de outros subtemas relacionados a esse, tais como a separação do corpo e da alma, a pré-existência desta em relação ao corpo, a diferença entre mundo sensível e mundo inteligível, a filosofia como preparação para a morte, entre outros. Nele Platão vai buscar mostrar, de modo incisivo, que o corpo pode ser comparado a uma espécie de prisão da alma.

Segundo Platão, estar morto consiste, pois, em estar a alma “apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma”; e, o conhecimento verdadeiro, é o conhecimento efetuado pela alma, que ao raciocinar “apreende em parte a realidade de um ser”, sendo-lhe fundamental para isso, na sua busca da verdade, não solicitar a ajuda do corpo visto que este “a engana radicalmente” (PLATÃO, 1972, p. 71). Nesse sentido, continua Platão, ocorre que a alma vai raciocinar melhor

“quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte”, quando ela “se isola o mais que pode de si mesma, abandonando o corpo à sua sorte”, quando, enfim, rompe “tanto quanto lhe é possível, qualquer união, qualquer contato com ele” (PLATÃO, 1972, p. 72).

Depreende-se do argumento, portanto, que o trabalho de investigação daquele que se “lança à caça das realidades verdadeiras (...) em si mesmas e por si mesmas” demanda um radical afastamento do corpo, ou seja, o trabalho de investigação só ocorre efetivamente depois de o filósofo “ter se desembaraçado o mais possível de sua vista, de seu ouvido, e numa palavra, de todo seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento” (PLATÃO, 1972, p. 73). Dito de outro modo, “durante todo o tempo em que tivermos corpo, e nossa alma estiver misturada a essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos [a verdade]!” (PLATÃO, 1972, p. 73). Filosofar consistiria então, no limite, em exercitar uma experiência que não é outra coisa que o “preparar-se para morrer”, já que se alguma vez quisermos “conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos”, isto é, só é possível a sabedoria no seu sentido pleno, “quando estivermos mortos e não durante a nossa vida!” (PLATÃO, 1972, p. 74).

Temos então com Platão a formulação de uma teoria que antes de mais nada parte da oposição entre alma e corpo e que, complementarmente, fundamenta-se na total desvalorização do corpo que é entendido, em última análise, como corruptível, como causador de confusão, finito e mortal e, por tudo isso, como um real entrave ao conhecimento da verdade e do acesso ao verdadeiro mundo inteligível das coisas em si. O corpo é, portanto, entendido como a parte inferior do homem, uma vez que por seu caráter material, liga-se puramente aos aspectos sensíveis, ao mundo sensível e, por isso, não é mais que uma espécie de instrumento de prazer e, pior até, não passa de um obstáculo para a aquisição do conhecimento.

Um outro aspecto importante relacionado à teoria platônica da imortalidade da alma diz respeito ao fato de que sendo imortal, indestrutível e oriunda de um além-mundo, decorre disso que nossa existência terrena seria precedida de uma vida anterior, ou seja, a alma teria a capacidade de renascer, de transmigrar do mundo inteligível ou celeste para um corpo sensível. Sendo assim, tudo aquilo que é conhecido por ela durante sua existência terrena não seria outra coisa que a “recordação” do que foi contemplado antes. Segundo Platão, se ao nascermos começamos a ver, ouvir, a fazer uso de todos os nossos sentidos, seria preciso, antecipadamente, “o conhecimento do Igual”, para podermos “comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal e qual a realidade, e que no entanto lhe são inferiores!” (PLATÃO, 1972, p. 84-85). E não apenas o igual em si, diz ainda Platão, mas “o Maior e o Menor, e também tudo o que é da mesma espécie (...),

também o Belo em si mesmo, o Bom em si mesmo, o Justo, o Piedoso, e de modo geral (...) tudo o mais que é a Realidade em si” (PLATÃO, 1972, p. 85).

O argumento platônico é desenvolvido no sentido de mostrar que é necessário o fato de que não apenas a alma é imortal, mas ainda o conhecimento pré-adquirido por ela conserva-se sempre, já que, do contrário, seríamos incapazes de relacionar ou comparar o que nos chega pelos sentidos com a estrutura ontológica do mundo, com a “realidade em si”. Nós nascemos, portanto, com esse “saber eterno” e ao nos instruímos, ao buscarmos o conhecimento, não se passaria outra coisa que uma reminiscência, um trabalho de reaver conhecimentos que já nos pertenciam antecipadamente. De outra parte, decorre também que o próprio processo de conhecimento é por si mesmo confirmador do caráter imortal da alma já que, pela reminiscência, ela recorda-se do que já teria contemplado antes da encarnação.

Em linhas bem gerais, são esses alguns elementos importantes da teoria platônica da imortalidade da alma, teoria essa que, como indicamos, tornou-se paradigmática no sentido de ser o exemplo de um pensamento dualista que buscou atribuir ao homem um caráter supra-sensível. Nessa operação, ao opor alma e corpo, dando a este um caráter inferior e àquela um caráter superior, acabou por legar uma compreensão negativa do corpo e do sensível que fez fortuna na história da filosofia e da cultura no ocidente.

Outro filósofo que também vai operar essa negação dos poderes do corpo é René Descartes, que em certa medida reedita com outros contornos – e à luz da nova ciência de sua época –, a ideia antiga da separação entre o corpo e a alma. Mais que qualquer outro pensador idealista, Descartes – e por extensão também Kant, que toma como ponto de partida algumas das distinções cartesianas –, é aquele com quem Nietzsche, de um modo mais contundente, vai travar um debate profundo no sentido de erigir seu pensamento sobre o corpo e, nesse sentido, ele é um autor fundamental para a compreensão do tema que exploramos aqui. Inicialmente, vamos retomar, tal como fizemos com Platão, alguns dos principais aspectos de sua compreensão do corpo (e da alma como consciência), para, num terceiro momento, passarmos propriamente às formulações niezscheanas.

Como se sabe, na história da filosofia moderna, Descartes será aquele que vai, após seu rompimento com a tradição aristotélico-tomista, recuperar a antiga dicotomia entre o corpo e a alma, traduzindo-a no âmbito de uma teoria do conhecimento assentada na distinção entre sujeito e objeto, ou ainda, na distinção e absoluta independência entre uma “substância pensante” e uma “substância extensa”. Para ele, uma vez distinguidas enquanto substâncias, “*cada uma pode existir sem a outra*” (DESCARTES, 1991, p. 252), e a alma e o corpo podem enfim ser pensados “clara e distintamente”, ou seja, sem que um dependa do outro, como de certo modo ocorria na noção de “forma substancial” advinda da tradição aristotélica e apropriada pela escolástica

medieval (cf. SILVA, 2005, p. 44).

Essa distinção cartesiana, uma vez realizada, determinará toda a constituição do saber, já que contribuirá para estabelecer o campo para o tratamento metódico das questões da física exclusivamente a partir da extensão, e por meio da aplicação do método matemático. Em outros termos, de um lado temos a completa independência entre o pensamento e a extensão e, de outro, a postulação da existência do “mecanismo”, isto é, do tratamento da realidade física em termos de quantidade e por meio da matemática. Temos, assim, que a definição cartesiana de corpo decorre de uma compreensão da física, que entende o “corpo em geral” como uma matéria inerte, sem possibilidade de alterar seu estado a não ser que receba uma força externa. Em seus termos, a “substância corpórea” será entendida como pura extensão, isto é, nada mais que “uma substância extensa em comprimento, largura e altura” (DESCARTES, 1997, p. 28).

Se em Descartes essa definição de matéria ou corpo é proveniente da física – e daí a utilização de expressões como “corpo em geral” e “substância corpórea” –, todavia quando ele se refere ao corpo humano em particular, sobretudo na abordagem da distinção real entre o corpo e a alma, uma certa ambiguidade aparece presente nas suas análises, uma vez que no homem o corpo e a alma de certa maneira encontram-se unidos, apesar de continuarem sendo substâncias distintas e independentes. Na sexta de suas *Meditações sobre a filosofia primeira*, Descartes vai postular que nada na natureza ensina mais expressamente, “nem de modo mais sensível”, senão “que tenho um corpo”, e que pelas sensações de dor, fome, sede, etc., “não devo duvidar de que algo há nisso de verdadeiro” (DESCARTES, 2004, p. 80). De outra parte, continua ele, a natureza também ensina, justamente por essas sensações, “que não estou presente ao meu corpo como o marinheiro em seu navio”, mas “ligado de um modo muito mais estreito e como que misturado com ele a ponto de com ele compor uma só coisa” (DESCARTES, 2004, p. 81). Mas, se esta natureza ensina, por exemplo, a “fugir de coisas que produzem sensações de dor e a buscar as que produzem o prazer dos sentidos e coisas semelhantes”, todavia, não parece que ela, além disso, “nos ensine a concluir, a partir dessas percepções dos sentidos, sem um prévio exame pelo intelecto, o que quer que seja sobre as coisas postas fora de nós”, já que “conhecer a verdade a respeito delas cabe à mente sozinha, não porém, ao composto” (DESCARTES, 2004, p. 82-83).

Mesmo chegando à ideia de um “composto substancial”, o corpo humano ainda é visto por Descartes como subordinado à alma, uma vez que o pensamento – claro e distinto – é produzido exclusivamente por ela. E por mais que, no limite, o corpo humano não seja entendido nos termos do “corpo em geral” da física ou como um uma pura extensão, todavia, ele é desvalorizado e ainda visto como inerte, ou seja, como uma espécie de mecanismo que somente pode ser animado pela substância pensante (cf. COTTINGHAM, 1995, p. 44-45). Noutros termos, ocorre aqui um

processo análogo àquele operado por Platão no *Fédon* de desvalorização ou desqualificação do corpo em detrimento da alma. Entretanto, uma diferença fundamental estabelece-se com Descartes, e diz respeito ao fato de que a alma (a substância pensante) será entendida por ele como uma “consciência pensante”. Isso é uma novidade em relação à tradição, visto que é somente com Descartes que a noção de consciência vai adquirir direito de cidadania filosófica e uma significação positiva, uma vez que é tomada simultaneamente como fundamento e como modelo de toda verdade.

É ainda nas *Meditações* – e também no *Discurso do Método* – que assistimos a esse movimento de fundação da subjetividade moderna pelo aparecimento da inédita ideia de uma consciência pensante. Em síntese, Descartes encaminha suas análises levando a cabo um radical esforço de suspensão das pretensas verdades do conhecimento a partir da dúvida metódica. Uma vez concluída essa operação, o filósofo chega à conclusão de que pode duvidar de tudo, mas não pode duvidar de que duvida. Nesse sentido, toda dúvida apresenta-se como uma espécie de pensamento e, para poder pensar, dirá ele, é preciso existir. Daí sua conclusão, que cristalizou-se como a mais clássica formulação de toda a filosofia moderna: “é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu sou, eu existo (*Ego sum, ego existo*), é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (DESCARTES, 2004, p. 25); em outras palavras: “Penso, logo sou” (*Cogito, ergo sum*).

Apesar da originalidade cartesiana nesse trabalho de “descoberta” da consciência pensante ou da subjetividade, mais uma vez podemos constatar nele o privilégio da alma em relação ao corpo. Se no desenvolvimento da noção cartesiana de corpo já podíamos observar, apesar da noção de “composto substancial”, uma desvalorização do corpo em detrimento da noção de alma, também o desenvolvimento da noção de sujeito como consciência pensante é marcado pela superioridade deste em relação ao corpo. Qualificando o “eu” como incorpóreo, Descartes, ao fim e ao cabo também vai relegar os sentidos a segundo plano e um novo tipo de hierarquia entre o corpo e a alma (ou entre os sentidos e o intelecto) será formulado. Novamente o conhecimento intelectual é compreendido como mais verdadeiro. Mas agora, não apenas “do ponto de vista dos resultados finais do conhecimento (e aqui o conhecimento *intelectual* sempre teve o privilégio), mas também e principalmente do *ponto de partida e dos princípios*” (SILVA, 2005, p. 11).

A crítica nietzscheana

Como procuramos fixar, a interrogação nietzscheana, de uma maneira geral, assim com sua interpretação do homem, em particular, parte da crítica às filosofias que se movem por meio

de dicotomias, ou ainda, da recusa radical de posições que postulam a divisão metafísica entre um “mundo inteligível” e um “mundo sensível”, que resulta na consequente cisão do homem em duas ordens distintas e heterogêneas. Será recusando, ou ainda, alterando radicalmente essa perspectiva dualista profundamente arraigada na história da filosofia que Nietzsche, para além da metafísica socrático-platônica e da divisão ontológica do mundo em duas ordens de realidade distintas, vai buscar revalorizar o corpo assim como seu lugar de origem, ou seja, o sensível. Diz ele no seu Zarathustra: “*permaneçais fieis à terra e não tenham fé nas esperanças ultraterrenas! São envenenadores, sabendo eles ou não!*” (NIETZSCHE, 1971, p. 22). No bojo, portanto, dessa crítica à metafísica e ao dualismo entre a alma e o corpo, teremos por fim uma perspectiva de afirmação da vida e do homem tomado no âmbito da sua pertença à terra, à natureza, à sua animalidade.

É importante ter em mente que essa consequente revalorização do corpo e da vida é associada ainda à afirmação de que também os fenômenos psíquicos, assim como aqueles ditos racionais, são fundamentalmente provenientes da atividade orgânica. Como vimos na introdução ao citarmos o trecho do segundo parágrafo do prefácio de *A Gaia Ciência*, para o filósofo até mesmo as atividades racionais estão ligadas ao caráter instintivo do corpo, às suas pulsões, e não seriam elas outra coisa, em última análise, do que sintomas. Em um outro trecho desse mesmo prefácio Nietzsche vai afirmar de uma maneira ainda mais contundente, que podemos até mesmo entender “todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas ao valor da existência, como sintomas de determinados corpos” (NIETZSCHE, 2011a, p. 12).

Apenas para termos uma compreensão um pouco mais alargada do significado dessa crítica ao dualismo metafísico presente no pensamento socrático-platônico, lembremos que na *Genealogia da Moral* – obra fundamental do pensamento nietzscheano e que pode ser lida como uma investigação da origem e das transformações dos valores morais a partir de uma vigorosa análise histórica e filológica –, Nietzsche vai associar o pensamento socrático-platônico (e de certa maneira toda a tradição filosófica), àquilo que ele designa negativamente como “ideal ascético”. Esse ideal ascético seria o signo maior da decadência da cultura do ocidente – pois presente não só na filosofia, mas ainda na arte, na ciência e na religião – uma vez que se expressa pela hostilização da vida em nome de uma “outra vida”, de um “outro mundo”, na medida em que apenas enxerga, por todo lado, somente a degeneração. Como ele indica, de modo bastante irônico, esse ideal ascético tem sido tratado pelos filósofos com “parcialidade” mas, se procedermos a um exame histórico sério, poderemos também ver que “o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido”, uma vez que “apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aperendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra” (NIETZSCHE, 1998, p. 101-102).

Como dissemos, não há como não associar o ideal ascético à filosofia socrático-platônica, que, da forma que lhe coube, também postulou o “ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio” (NIETZSCHE, 1998, p. 149). Tudo isso, que sem dúvida se inicia na história do pensamento, em especial com a filosofia de Platão, vai significar para Nietzsche, em última análise, “uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (NIETZSCHE, 1998, p. 149).

Se a crítica do além-mundo e da alma elaborados pela metafísica socrático-platônica é um ponto de partida e uma constante no pensamento de Nietzsche, há que se compreender que essa operação crítica, complementarmente, deve estender-se também ao projeto filosófico cartesiano e à tradição dele decorrente, uma vez que esse projeto, como indicamos acima, em grande medida reedita a metafísica platônica, mas agora ancorado na crença filosófica da existência de uma “substância pensante” (de um “eu”), identificada com uma subjetividade separada do corpo e do mundo. Apesar de chegar a postular um “composto substancial”, a alma vai ser entendida, em última instância, como totalmente diversa do corpo e este, no limite, será tomado como algo análogo a uma “máquina”, algo pertencente apenas ao mundo objetivo, ao universo das coisas extensas e, desse modo, não tendo qualquer relação efetiva com a condição humana, que para Descartes diz respeito puramente ao *cogito*, à essência racional, à razão.

Ora, é de se supor que Nietzsche será radicalmente contrário a essas postulações cartesianas e de fato ele não deixará de notar que apesar de algumas mudanças de abordagem, essa perspectiva não faz outra coisa senão reiterar os dualismos provindos da filosofia antiga. Em *Crepúsculo dos ídolos*, podemos compreender isso com mais clareza quando Nietzsche explica que se antes “se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser” como provas da aparência, “como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro”, todavia hoje, diz ele, na medida “em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos de nós” (NIETZSCHE, 2006, p. 27-28). E esse erro, é importante observar, não tem outra origem do que a própria linguagem, uma vez que quando afirmamos a existência de um “eu”, não fazemos outra coisa que “trazermos à consciência o pressuposto básico da metafísica da linguagem, isto é da *razão*” (NIETZSCHE, 2006, p. 28). É um grande engano, portanto, crermos na existência de uma espécie de substrato idêntico a si mesmo e inalterável às mudanças, já que essa concepção é na verdade uma espécie de “fetichismo” que vê por toda parte “agentes e atos”, ou seja, “acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância a todas as coisas – apenas

então *cria* o conceito de ‘coisa’...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28).

Para Nietzsche o *cogito* não seria outra coisa, portanto, que uma ficção, que uma superstição proveniente de um uso equivocado da linguagem. E nesse sentido, aquela suposta auto-evidência, aquela segurança de estarmos “em nós”, como ele disse antes, não passa na realidade de uma “crença” sem qualquer fundamentação lógica. Aliás, é preciso sublinhar, em dois importantes aforismos (16 e 17) de *Além do bem e do mal*, ele vai avançar ainda mais no esclarecimento dessa questão, pondo em xeque de uma vez por todas a consciência substancial cartesiana, ao explicar que esse “eu penso” não tem mesmo nenhum valor de “certeza imediata”, uma vez que não há como concluirmos, pelo fato de haver pensamento em nós, que necessariamente deve existir, no “fundo” de nós mesmos, um “eu”, um sujeito do pensamento. Segundo Nietzsche, esse equívoco é resultado, nada mais nada menos, de uma “superstição dos lógicos” que não admitem que “um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando ‘eu’ quero, de modo que seria falsear os fatos dizer que o sujeito ‘eu’ é determinante na conjugação do verbo ‘pensar’” (NIETZSCHE, 2001b, p. 25-26).

Vemos então que, por meio de uma análise da linguagem – o que não deixa de ser uma maneira bastante original de compreender o problema –, Nietzsche consegue mostrar a arbitrariedade da hipótese cartesiana que, em última análise, é fruto de uma superstição lógica, redundando, por isso mesmo, numa mera interpretação. O caso é que quando se afirma que “algo” pensa, não se trata necessariamente que seja o “eu” que pensa (tal como Descartes imagina...). Nietzsche quer chamar atenção para o fato de que esse “eu” é algo inventado e a superstição lógica é criada porque há um pensamento que é remetido a um agente, ou seja, um sujeito entendido simultaneamente como substrato e causa do processo. Como bem elucidou Oswaldo Giacoia Junior, ocorre que a partir das categorias lógico-gramaticais de sujeito e objeto, subsistência e inerência, etc., “inferimos em termos de substâncias e atributos, causas e efeitos e, com base nisso, construímos nossa interpretação global sustentada por essas hipóstases”, ou seja, “procedemos *como se* tais ficções reproduzissem a estrutura do real, e não fossem justamente *interpretações* dos processos que observamos” (GIACOIA, 2001, p. 61). Se nosso conhecimento consciente só pode ser construído “a partir desse esquema transcendental de formulação e interpretação de nossas representações”, todavia, não se pode, evidentemente, querer “confundir tais esquemas semióticos com a realidade ontológica”, uma vez que aquilo que temos como “nosso ‘Eu’, nosso si mesmo, é muito mais que sua superfície e fachada, ou seja, muito mais que a ilusão de unidade da consciência. Se pode parecer o contrário, é que a tanto nos desencaminha a sedução da gramática” (GIACOIA, 2001, p. 61-62).

O corpo como ponto de partida

No desenvolvimento de nossas análises, buscamos explicitar os destinos do pensamento nietzscheano sobre o corpo, sobretudo pela explicitação do esforço de Nietzsche em refutar as filosofias idealistas de Platão e de Descartes. Pondo em xeque a perspectiva triunfante na história do pensamento no ocidente, particularmente no que se refere ao entendimento do corpo, toda a sua operação crítica prepara o terreno para uma superação da metafísica e uma nova compreensão da subjetividade, não mais calcada nas dicotomias advindas do pensamento antigo, e nem também na suposição de uma consciência substancial tomada como centro autárquico do pensamento. Implodindo a noção de “consciência pensante”, é todo o programa da razão moderna que vai abaixo e, nesse processo, Nietzsche abre o caminho para uma nova filosofia, só que agora tendo o corpo como “ponto de partida”, ou ainda, tendo o corpo como “fio condutor” para a compreensão do homem.

Podemos entender melhor como se configura essa nova perspectiva de afirmação do corpo como ponto de partida retomando uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, na qual o filósofo elucida essa ideia dizendo de modo contundente que “para a sina de um povo e da humanidade” é necessário que se comece a cultura “não na ‘alma’” mas no “lugar certo”, ou seja, “o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia”, já que “o resto é consequência disso” (NIETZSCHE, 2006, p. 97). Ora, é impossível não ver nessa passagem uma contraposição explícita a Descartes (particularmente ao segundo livro das *Meditações sobre filosofia primeira*), e àquilo que o filósofo francês estabelecera como o seu ponto de partida: o *cogito*, o pensamento puro. Depreende-se daí que a própria ideia nietzscheana de estabelecimento de um “ponto de partida” – presente não só nessa passagem, mas em diversas outras, especialmente nos fragmentos publicados postumamente (cf. NIETZSCHE, 1978, p. 100; 113; 118; 206) –, de certa maneira é também o signo de uma provocação, ou ainda, de um certo “riso” do filósofo, se assim podemos dizer, em relação à presunção de Descartes.

Mas mesmo que assim seja, mesmo que uma provocação faça parte da ideia de uma reiteração da perspectiva do “ponto de partida”, o caso é que Nietzsche assumiu vigorosamente essa ideia e a levou às últimas consequências. Prova disso é o discurso de Zaratustra no capítulo “Dos deprezadores do corpo”, em cuja parte citada na epígrafe deste nosso trabalho reitera de modo inequívoco a ideia central expressa na tomada do corpo como ponto de partida: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e a alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo” (NIETZSCHE, 1971, p. 45). Essa afirmação é de uma radicalidade poucas vezes vista na história da filosofia. E a exposição que se segue a ela será fundamental, uma vez que vai fornecer a chave para uma compreensão mais ampla do sentido conferido ao corpo na filosofia nietzscheana, qual

seja: “O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um sentido único, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”; e o “espírito” é uma “pequena razão”, “um pequeno instrumento e joguete da sua grande razão” (NIETZSCHE, 1971, p. 45). Como Nietzsche elucida ainda nessa passagem de *Assim falou Zaratustra*, se a pequena razão é o que diz o “eu”, a grande razão é o que faz o “eu”, ou ainda, ela “não é eu em fala, mas eu em ação” (NIETZSCHE, 1971, p. 45). Dito de outro modo, o corpo agora entendido como grande razão é o criador, é o que opera e determina sobre a alma que, entendida como pequena razão, não passa de uma espécie de simulacro criado pela grande razão que é o corpo.

É importante destacar que nesse ponto Nietzsche vai diferenciar um “Eu” (*Ich*), identificado como pequena razão, de um “ser próprio” (*Selbst*) identificado como grande razão, ou seja, aquela inversão do “ponto de partida” em relação ao programa cartesiano é efetuada de forma absoluta, uma vez que definitivamente o filósofo atribui privilégio ao corpo que não é mais entendido como algo inerte e impotente, mas como uma grande razão, isto é, como aquilo que define e determina o que é o homem. Como explica Miguel Angel de Barrenechea – pesquisador que tem se ocupado em estudar os diversos aspectos relacionados à noção nietzscheana de corpo –, na ótica de Nietzsche o corpo como grande razão será entrevisto como um “permanente jogo de forças, de instintos em relação; trata-se de uma luta entre afetos, sentimentos, entre impulsos que se encontram num constante embate, numa incessante mudança”; e o pensamento dito racional ou consciente, a pequena razão, será “apenas um resultado, um fruto desse jogo total de forças corporais inconscientes, não racionais” (BARRENECHEA, 2011, p. 9). Temos então que o jogo dos instintos, a luta dos impulsos será responsável por perfazer a “dinâmica fundamental em nossa condição corporal” e, por seu turno, aquilo que chamamos de consciência ou razão “nada mais é do que forças corporais que se transformam em signos comunicáveis” (BARRENECHEA, 2011, p. 13).

Éric Blondel – autor que escreveu uma instigante e não menos complexa investigação sobre o corpo como “corpo interpretante”, publicada sob o título de *Nietzsche, le corps et la culture* –, ao tentar elucidar essa questão do estatuto do corpo em Nietzsche - diga-se de passagem por meio de numa imagem rica e bastante sugestiva -, vai dizer que o “caos só se torna mundo pelo corpo” (BLONDEL, 1986, p. 295). Ao tentar elucidar esse aspecto, Jelson Roberto de Oliveira explica que é preciso entender que nessa nova definição do corpo como uma grande razão, o “corpo (*Leib*) exprime a atividade das pulsões (*Trieben*), instintos (*Instinkte*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*) que caracterizam o fenômeno da vida em suas relações de força” e, nesse sentido, ele aparece como a metáfora mais clara “de um todo que não surge como algo que se quis *a priori* de forma teleológica e que vem a ser a partir do jogo do acaso” (OLIVEIRA, 2009, p. 176). Efetuada a recusa do dualismo corpo-

alma, Nietzsche vai expandir ao máximo a noção de corpo tendo em vista “compreendê-lo como um aglomerado ampliado para além da matéria, mas que traduz também aquilo que antes se chamava de espírito, alma ou mesmo razão” (OLIVEIRA, 2009, p. 176).

Tendo em vista o que foi dito, é importante deixar claro – e aqui fazemos referência a uma observação do pesquisador Marcos Alexandre Barbosa num texto também bastante elucidativo sobre a noção de corpo em Nietzsche – que ao designar a alma como pequena razão, Nietzsche não está reiterando uma dualidade, afinal, o “espírito”, não é outra coisa senão um “pequeno instrumento” do corpo, ou ainda, ele é entendido como “conseqüência do corpo”, ou seja, “não é algo diferente e separado do corpo” (BARBOSA, 2008, p. 120). Outra observação importante, também bastante ressaltada pelos comentadores que tratam dessa questão relativa à acusação de que o filósofo estaria, na melhor das hipóteses, apenas invertendo os termos da metafísica clássica – Barrenechea retoma algumas das posições do debate acerca dessa questão no artigo *Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo*, (cf. BARRENECHEA, 2002, p. 182-183) –, é que se ocorre uma espécie de inversão de pólos, ou seja, se depois da crítica ao dualismo do corpo e da alma Nietzsche inverte os “pontos de partida”, isso não vai consistir, por conseguinte, numa inversão ontológica em que, em última análise, para usar os termos de Descartes, se valorizaria a substância extensa ao invés da substância pensante. Como podemos depreender do que já foi aludido até aqui, para Nietzsche, o corpo não é mais entendido simplesmente como matéria, mas como um aglomerado de impulsos, um permanente jogo de forças que lutam por mais potência.

Para além do dualismo idealista e do monismo materialista, Nietzsche evidencia, portanto, a pluralidade de forças presente no devir de todas as coisas e por extensão do homem, que não mais se destaca delas, já que é incorporado à própria natureza. E o corpo, agora, é o lugar em que habita uma imensa pluralidade de almas, ou ainda – como podemos ler no parágrafo 19 de *Além do bem e do mal* –, uma unidade cuja metáfora aponta para “uma estrutura coletiva complexa (...) constituída de muitas almas” (NIETZSCHE, 2001b, p. 29). Não somos nem temos uma psique, uma consciência: somos, isto sim, um corpo constituído como uma coletividade de muitas almas convivendo em uma comunidade hierarquicamente organizada. E o resultado ou ainda, o “efeito” do jogo de forças que habitam meu corpo é, justamente, o que me define agora.

Conclusão

Em resumo, procuramos até aqui apresentar, por um viés específico, isto é, pela crítica ao pensamento dualista da metafísica – seja na sua versão platônica, seja na versão moderna –,

alguns dos elementos mais importantes para a compreensão da noção de corpo em Nietzsche. Vimos que a partir dessa crítica o filósofo apresenta o corpo como a “grande razão” e, nesse sentido, como um novo ponto de partida capaz de lhe fornecer uma outra perspectiva para pensar o homem e as mais diversas questões relacionadas a ele. A subjetividade não se configura mais como o resultado de uma mera inversão dos pólos da metafísica, o que seria reiterar os mal-entendidos do pensamento sobre o corpo na filosofia – e é por isso que o filósofo descarta o idealismo, ao mesmo tempo em que recusa também uma interpretação materialista. Essa dupla operação modifica a compreensão que se tinha da consciência e do pensamento, pois agora o corpo desvela o sujeito como uma pluralidade, “uma estrutura coletiva” de impulsos que lutam por mais potência e, por isso, é hierarquicamente organizado. Noutros termos, aquilo que até então era designado como a unidade da consciência, passa a ser apresentado como o resultado das relações de mando e obediência, ou ainda, como o “efeito” do pensamento corporal.

Mas tendo delineado os grandes contornos do que estamos chamando de pensamento nietzscheano sobre o corpo, uma segunda tarefa parece-nos importante, qual seja, a de retomar o tema cultura em Nietzsche para compreender mais detidamente como a noção de corpo erigida pelo filósofo articula-se a ele. Ou ainda, a partir da retomada do tema da cultura, abrir um campo a partir do qual possamos avaliar de que modo esse pensamento sobre o corpo acha-se vinculado ou insere-se no projeto mais geral da filosofia de Nietzsche – que tem como preocupação originária e central o problema da cultura.

Cabe então indagar: O que é, afinal, cultura para Nietzsche? Como ela pode ser construída? E de que modo, portanto, o problema da cultura vincula-se à crítica geral da metafísica e à relevância atribuída ao corpo pelo filósofo? Se na tradição filosófica o corpo é compreendido como inferior à alma e ao espírito, se ele é compreendido numa dualidade na qual ele é o responsável pelo erro, de que modo, então, a construção de uma cultura, para além desses preconceitos, pode ser possível? Essas são algumas das questões que acreditamos importante serem respondidas – ou ao menos terem os caminhos de suas respostas indicados –, tendo em vista aprofundar um pouco mais nossa tarefa de compreensão do objeto de que nos ocupamos aqui.

Mas se pretendemos encaminhar nossas análises nesse sentido, um problema nos aparece de imediato. O caso é que se temos em vista responder tais questões, somos levados ao exame dos primeiros escritos de Nietzsche, escritos esses imprescindíveis para uma compreensão mais alargada da origem e da importância do problema da cultura em sua filosofia. Todavia, pudemos constatar nos estudos sobre corpo, cuja síntese apresentamos acima, que a elaboração da noção de corpo e, mais ainda, que a elaboração do “método do guia corporal”, como chave para a compreensão dos “conceitos supremos” que guiaram a humanidade, não é desenvolvida em

seus primeiros escritos, ao menos de forma explícita, e começa efetivamente a consolidar-se num momento de viragem de seu pensamento, marcado, primeiramente, pela escrita de *Humano, demasiado humano*, em seguida de *Aurora* e, por fim, de *A Gaia Ciência*, onde, como vimos, o corpo é assumidamente tematizado desde a abertura do livro, e expressará um aprofundamento “do aspecto crítico do método *terapêutico* nietzscheano” (BARRENECHEA, 2009, p. 19-20).

De outra parte, sabemos também que o conceito de cultura transforma-se no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche, o que dificulta ainda mais uma investigação sobre o corpo a partir desse âmbito. Formulando de um outro modo, podemos, por exemplo, perguntar: levando em conta essas decalagens conceituais, se assim podemos dizer, relacionadas às noções de corpo e de cultura no interior do pensamento de Nietzsche, como articular de modo rigoso – essa poderia ser uma primeira tarefa – a ideia, formulada pelo “jovem Nietzsche”, de que cultura seria o resultado de uma “unidade de estilo artístico” (NIETZSCHE, 1907, p. 13), se no período em que o filósofo conclui sua elaboração da noção de corpo e, sobretudo, do método do corpo como guia, o problema da cultura apresenta-se expresso de outro modo? Como se vê, temos uma série de problemas enredados uns aos outros e, para não correr o perigo de pôr em risco a coerência geral da exposição, deixaremos para outra oportunidade o trabalho de retomada das grandes linhas da compreensão nietzscheana da cultura para, em seguida, tentar relacionar essa compreensão com os aspectos mais gerais dos elementos definidores da noção de corpo apresentados aqui.

Referências

BARBOSA, M. “Nietzsche e a noção de corpo”. In: *Trilhas Filosóficas* - Ano I, n. 2, jul-dez, 2008.

BARRENECHEA, M. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

_____. “Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo”. In: LINS, D. & GADELHA, S. (org.) *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. “Corpo e subjetividade”. In: *O Percevejo (Revista do PPGAC/UNIRIO)* - vol. 3, n. 2, ago-dez, 2011.

BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.

COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DESCARTES, R. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

_____. *Objecções e respostas*. Trad. J. Guingsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

GIACCOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001b.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971 (Folio Essais).

_____. *Oeuvres philosophique complètes – Fragments posthumes (automne 1885 – automne 1887)*. Traduit par Julien Hervie. Paris: Galimard, 1978.

_____. "Considérations inactuelles". In: *Oeuvres Complètes de Frédéric Nietzsche*. (T. 1). Traduit par Henri Albert. Paris: Mercure de France, 1907.

OLIVEIRA, J. "Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas". In: *Revista Filosofia Unisinos* - 10(2):174-187, mai/ago, 2009.

PLATÃO. "Fédon". In: *Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.