

Körper e Leib: a noção de corpo entre a segunda e a terceira fase do pensamento nietzschiano

Körper and Leib: the notion of the body between the second and third phase of Nietzschean thought

Leonardo Silva¹

Resumo

A partir dos escritos da chamada segunda fase do pensamento de Nietzsche, analisamos a noção de corpo no registro dos problemas morais e epistemológicos destacados pela filosofia do espírito livre. Distanciando-nos da perspectiva da vontade de potência, pela qual parte significativa dos intérpretes empreende seu trabalho hermenêutico, pretendemos evidenciar como o corpo torna-se central na filosofia nietzschiana. Utilizando os termos *Körper* e *Leib* como operadores conceituais, contamos mostrar como o filósofo desenvolve uma pré-genealogia da noção de corpo e, a partir da proposição de uma concepção incarnada do conhecimento, estabelece o valor ontológico e epistemológico do corpo desenvolvido a partir de *Assim falou Zaratustra*.

Palavras-chave: Nietzsche. Corpo. Conhecimento. Moral. Metafísica.

Abstract

In the context of morals and epistemological problems of Nietzsche's free spirit philosophy, we analyze the notion of the body from his second phase's writings. Moving away from the will to power's perspective, which most scholars develop their hermeneutic work, we intend to show how the body becomes central in Nietzsche's philosophy. By using *Körper* and *Leib*'s terms as guides, we present how the philosopher develops a pre-genealogy of the notion of the body and from an incarnate concept of knowledge establishes the ontological and epistemological value of the body developed since *Thus Spoke Zarathustra*.

Keywords: Nietzsche. Body. Knowledge. Moral. Metaphysics.

Considerações iniciais

A filosofia de Nietzsche é uma filosofia do corpo, uma vez que o mesmo figura tanto como objeto do pensamento, quanto como sujeito ativo e princípio do pensamento. Temática que atravessa os escritos do filósofo, apresenta-se em diferentes registros submetido ao movimento interno do questionamento nietzschiano. Posto em cena pelo filósofo como

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). São Paulo, SP, Brasil. E-mail: lc.silva@hotmail.com

coadjuvante de uma performance mais ampla, acaba por ocupar papel central e questionar o pensador. Em Nietzsche o corpo não possui apenas o *status* de questão filosófica, mas põe ele mesmo a filosofia em questão. Entre os intérpretes – entendido como pluralidade de forças em luta, metáfora, interpretação ou multidão de seres microscópicos –, o corpo é compreendido sobretudo em relação à doutrina da vontade de potência desenvolvida nos fragmentos póstumos². No entanto, o corpo emerge como questão primeiramente na tessitura da filosofia do espírito livre, entre os problemas morais e epistemológicos postos pelos escritos da chamada segunda fase do pensamento de Nietzsche³.

Nos textos de Nietzsche encontram-se dois termos distintos relacionados à noção de corpo: *Körper* e *Leib*. O primeiro termo remete à compreensão do corpo como organismo, seu funcionamento fisiológico, bioquímico-fisicalista; corpo em sua dimensão física oposta ao espírito. Enquadrando-se nesse registro, a noção cartesiana de corpo (*corpus*) é traduzida em alemão como *Körper*, remetendo o dualismo psicofísico do filósofo francês àquela distinção entre alma (*psyché*) e corpo (*sóma*) comum à tradição platônico-cristã⁴. Por sua vez, o segundo

² A recepção francesa, sobretudo, dedicou-se com especificidade ao tema. Em seu livro sobre a filosofia de Nietzsche, publicado em 1962, Deleuze analisa o corpo a partir da teoria das forças, qualificando-as como ativas e reativas, compreende o corpo como um *compositum* de pluralidade de forças irreduzíveis em luta (cf. DELEUZE, 1962). Por seu turno, no estudo publicado em 1986, Blondel toma o corpo como metáfora a partir da qual analisa as relações com a cultura sob a perspectiva da *décadence*, isto é, da desorganização dos afetos que concorrem à negação da realidade, compreendendo a filosofia de Nietzsche como genealogia filológica (cf. BLONDEL, 1986). Em texto publicado originalmente em 1995, Wotling compreende o corpo como um jogo complexo e subterrâneo dos instintos, o qual constitui-se como interpretação a partir da qual Nietzsche investigaria a cultura como médico, ocupando-se da fisiologia e psicologia ou, ainda, da fisiopsicologia da vontade de potência (cf. WOTLING, 2013). Em nossa recepção brasileira, no estudo publicado em 1990, Marton compreende o corpo como composto por numerosos seres microscópicos nos quais está presente a vontade de potência, no entanto, sua análise centra-se na articulação da cosmologia e do problema dos valores no *corpus* nietzschiano, não abordando a temática do corpo de maneira específica (cf. MARTON, 2010). Também os estudos de Frezzatti são importantes no que se refere ao tratamento da questão do corpo, compreendido no terreno do diálogo de Nietzsche com as ciências naturais. Aproximando-se dos trabalhos de Wotling e Marton, o pesquisador tem em vista o pano de fundo da vontade de potência, mas desenvolve um fortuito diálogo com as fontes de Nietzsche, tanto no que se refere à relação entre biologia e cultura (cf. FREZZATTI, 2006), bem como no que diz respeito ao darwinismo (cf. FREZZATTI, 2014), e, mais recentemente, no que tange às leituras francesas de Nietzsche sobre o tema da fisiologia/psicofisiologia (cf. FREZZATTI, 2019).

³ Compreende-se por segunda fase, os escritos produzidos entre 1876 e 1882: *Humano, demasiado humano* e, como apêndices, *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra* (editados por Nietzsche como *Humano, demasiado humano II*, em 1887), *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*. Acerca da periodização dos escritos nietzschianos, cf. MARTON, 2010, p. 29-47.

⁴ Que haja uma dualidade na antropologia platônica é ponto pacífico, tanto entre os platonistas quanto na recepção de sua filosofia. No entanto, o dualismo platônico, especialmente aquele entre alma (*psyché*) e corpo (*sóma*), não é algo encontrado em todo o *corpus platonicum*. Na *República*, por exemplo, a defesa do princípio “a ginástica para o corpo e a música para a alma” (*República* 316d), também repetido nas *Leis* 795d, corrobora para a visão do ser humano como um todo harmonioso (sobre o tema, cf. GÓES, 1999). Não obstante tal sutileza, sabe-se que a leitura inaugurada pelo *Fédon*, desenvolve-se na antiguidade tardia entre gnósticos e maniqueus, e atravessa o ocidente medieval, sobretudo, pela herança agostiniana na concepção do ser humano marcado pelo pecado original, adentrando a modernidade com Lutero. No que diz respeito a Descartes, embora na quinta meditação o filósofo francês insista na união substancial entre alma (*mens*) e corpo (*corpus*) como constitutiva do ser humano,

termo remete à totalidade da pessoa humana, considerada não como a *res cogitans* que possui e anima a *res extensa*, ou a *psyché* aprisionada no *sóma*, mas sim *prósopon* (em latim *persona*, rosto, máscara) que se revela na imanência de sua *sarx* (carne)⁵. *Leib* evoca a união substancial e indissolúvel entre espírito-alma-corpo.

Embora Nietzsche não observe rigorosamente o uso terminológico dos substantivos *Körper* e *Leib*, tencionamos mostrar que tal distinção vai sendo demarcada em seus escritos, ora no esforço de uma crítica do discurso antropológico contido na metafísica, na moral e na religião, ora na valorização do corpo como lugar da experiência do pensamento. Nos propomos aqui analisar a noção de corpo em relação aos problemas que ocupam o filósofo entre *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*, a fim de explorar nuances e matizes radicalizados em *Assim falou Zaratustra*. Defendemos que Nietzsche desenvolve (1) em *Humano, demasiado humano* e *Aurora* uma “pré-genealogia”⁶ da noção metafísica de corpo (*Körper*), cujo desmantelamento – no horizonte da cultura e da argumentação nietzschiana – dá-se (2) em *A*

na ordem das razões de seu sistema, apresenta o corpo como elo posterior na cadeia do conhecimento, algo que corrobora à espiritualização do ser humano vigente na tradição ocidental que encontra seu apogeu no idealismo. Evidentemente é com esta tradição espiritual (cultural) que Nietzsche trava diálogo em sua obra, cf. GIACOIA, 1997.

⁵ Coexiste ao dualismo platônico-cristão, que interpreta a condição humana como queda, uma leitura marginal e afirmativa do corpo, inclusive na literatura vétero e neotestamentária, com a qual Nietzsche possuía familiaridade (cf. SALAQUARDA, 2017). É importante notar que Nietzsche, nos escritos da segunda fase, não identifica no judaísmo o mesmo desprezo pela vida e pelo corpo vigente no cristianismo: “Os judeus, sendo um povo que tinha e tem apego à vida, como os gregos e mais que os gregos, pouco haviam cultivado tais ideias [aquelas relacionadas à redenção da morte e ao suplício do corpo em benefício da eternidade]” (A 72). Na literatura veterotestamentária, o vocábulo hebraico *basar* nomeia a pele, a carne, o corpo – remetendo à pessoa humana em sua totalidade, sem qualquer divisão e/ou dicotomia entre corpo e alma. *Basar* é utilizado para referir-se à espécie humana (cf. Isaías 66, 16), mas também os seres vivos (cf. *Gênesis* 6, 3; *Salmos* 54, 4; *Isaías* 31, 3). No icônico prólogo joanino, no qual o hagiógrafo apresenta a ideia da encarnação divina, emprega-se *sarx* como equivalente grego para o *basar* hebraico: “*kai hó Lógos sarx egéneto* [a Palavra se fez carne (*basar*)]” (João 1, 14). Dessa maneira, *basar* e *sarx* remetem à totalidade da pessoa humana, afirmando a corporeidade, a imanência, a fragilidade da condição humana, muito distante do binômio alma-corpo vigente na teologia ocidental plasmada segundo o platonismo. Acerca da noção de *basar*, cf. HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 226-228.

⁶ A expressão é da pesquisadora italiana Chiara Piazzesi que defende a existência de um exercício “pré-genealógico” nos escritos do segundo período, os quais concorrem para a elaboração da genealogia como método e procedimento filosóficos vigentes nas obras do terceiro período (cf. PIAZZESI, 2010). No prefácio à *Genealogia da moral*, Nietzsche legitima que se interprete sua filosofia desde de *Humano, demasiado humano* sob o prisma de um esforço genealógico (GC, Prefácio 4). No entanto, deve-se a Foucault o enquadramento destes textos no registro da genealogia ou do procedimento genealógico. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, estabelecendo uma crítica severa da historiografia tradicional – de traço profundamente hegeliano –, o filósofo francês antepõe a esta uma história efetiva (*Wirkliche Historie*). Debruçando-se, especialmente, sobre textos do segundo período, Foucault identifica uma diferença no uso filosófico que Nietzsche faz dos termos *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung*: o primeiro demarca a origem supostamente incondicionada de um valor ou ideia, o emprego metafísico do termo; o segundo, por sua vez, é empregue sempre em sentido crítico ao primeiro, contrapondo a esta perspectiva negadora do devir a busca pela proveniência, pela sua gênese; o último designa o ponto de surgimento ou emergência de uma verdade ou valor, a lei de seu aparecimento (cf. FOUCAULT, 2012, p. 55-86). Para uma reconstrução do processo de preparação do texto de Foucault, cf. CHAVES, 2015. Sobre a leitura que Foucault faz de Nietzsche como filólogo, cf. MARTON, 2009, p. 199-121.

gaia ciência a partir do que chamamos de concepção incarnada do conhecimento, a qual concorre para (3) o estabelecimento do valor ontológico e epistemológico do corpo (*Leib*) a partir de *Assim falou Zarathustra*.

1. O esquecimento do corpo

Frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo [*Auslegung des Leibes*] e uma *má-compreensão do corpo* [*Misverständnis des Leibes*]. (GC, Prefácio 2)

No primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, apresentam-se dois modos ou métodos de pensar as questões filosóficas, os quais confundem-se com dois modos de viver, duas maneiras de estar no mundo: a *filosofia metafísica*, negadora do devir e marcada pela suposição de uma origem miraculosa para os valores, e a *filosofia histórica*, aparentada à arguta observação e à rigorosa disciplina das ciências naturais (HH 1). Armando-se da modéstia do sentido histórico, Nietzsche tenciona corrigir o “defeito hereditário dos filósofos”, que tomam configurações espaciotemporais muito precisas por *aeterna veritas* (HH 2); bem como refrear o “furor de universalização” dos mesmos, que acaba por transformar verdades circunstanciais em exigência moral (OS 5). O pecado original dos filósofos – verdadeira inclinação à espiritualização da verdade em sua concepção dogmática, à pureza no conhecimento, à negação da corporeidade e da historicidade dos saberes e valores –, deve ser posto sob o escrutínio da filosofia histórica. As categorias operadoras do pensamento metafísico submeter-se-ão ao exame da “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (HH 1).

Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo [*Leib*] e alma [*Seele*] se relaciona à antiquíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma [*Seelenscheinleibes*], portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos continuam vivendo, porque aparecem em sonho aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios. (HH 5)

Radicada numa má compreensão do sonho, a metafísica acaba por dar lugar ao projeto de entendimento de mundo propalado pelo dualismo platônico-cristão: este mundo e esta vida são compreendidos apenas em função de um outro mundo e uma outra vida, mais reais e mais perfeitos porque espirituais e não submetidos à lógica do devir, isto é, o mundo inteligível de Platão e o reino dos céus da escatologia cristã. Incapazes de lidar com a possibilidade de não

mais existir, manifesta de modo implacável pela fragilidade do corpo, homens e mulheres projetaram um mundo justificado e redimido no qual o sofrimento e a morte possuem razão e finalidade, fazendo estender sobre a dura vigília o consolador véu da fabulação metafísico-religiosa. Neste sentido, a distinção entre alma (*Seele*) e corpo (*Körper*), bem como a crença de que este é mero receptáculo da alma, é um erro de interpretação das figuras produzidas na mente durante o sonho. Erro este que, perpetuado pelo hábito e transmitido pela tradição, integra a lógica de oposições do pensamento ocidental: bem e mal, verdade e mentira, razão e paixão, espírito e natureza, alma e corpo.

A filosofia metafísica volta-se contra a *physis*. Comprometida com a projeção de uma ordem sobre o caos natural, com o domínio do espírito sobre a natureza e, conseqüentemente, com a negação do corpo (*Körper*) em benefício da alma (*Seele*), a metafísica aproxima-se dos artifícios da imaginação religiosa. No aforismo 111 de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Origem do culto religioso”, Nietzsche aponta que os ritos religiosos servem ao desejo de manipulação da inconstância do vir-a-ser, ou seja, à imposição de um arbítrio sobre a natureza: “algo *será* deste ou daquele modo” devido à prece ritual; “*deverá* acontecer dessa ou daquela maneira” por conta da estrita observância da vontade dos deuses; logo, o mundo é seguro, e o vir-a-ser calculável (HH 111). Neste sentido, para a imaginação religiosa, “a natureza — a incompreendida, terrível, misteriosa natureza — deve parecer o *reino da liberdade*, do arbítrio, do poder superior, como que um estágio sobre-humano da existência, Deus mesmo” (HH 111). Dessa maneira, diante do exame da filosofia histórica, a filosofia metafísica carrega consigo uma necessidade psicológica⁷: a ordenação da natureza – e aqui inclui-se o corpo –, operada pelo espírito deve “influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem” (HH 111). A metafísica é divinização e antropomorfização da natureza (GC 109).

No aforismo 5 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche acusa a metafísica e a religião de inserirem insidiosamente o desprezo pelas coisas pequenas e próximas, dando lugar à estima pelas coisas primeiras e últimas. Segundo o filósofo, a valorização do espírito e da alma em

⁷ Em *Humano, demasiado humano*, afastando-se das “posições metafísico-estéticas” (FP 1887 23[159]) de seus escritos anteriores, Nietzsche abandona a tese schopenhaueriana da necessidade metafísica que houvera incorporado à metafísica de artista de *O nascimento da tragédia*. No interior da filosofia do espírito livre, Nietzsche restitui a metafísica ao devir histórico do pensamento e identifica sua gênese numa psicologia marcada pela “necessidade do ilógico” (HH 31), pelo “domínio de hábitos ancestrais de sentimento” (HH 16), que estabeleceu uma interpretação como educadora da humanidade (GC 115), de tal modo que “ajustamos para nós um mundo em que podemos viver” (GC 121). Um “erro de interpretação” tornado hábito está no surgimento da metafísica (GC 151), de maneira a fundar um modelo interpretativo, um paradigma de compreensão da realidade. Eis o que aqui chamamos de necessidade psicológica.

detrimento da imanência, do corpo, da vida mesma, constitui-se como mentira e exagero ensinados pela linguagem metafísico-religiosa.

Há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por todas as coisas mais próximas. Diz-se, por exemplo, que “se come apenas para viver” — uma execrável mentira, como aquela que fala da procriação como o autêntico propósito da volúpia. Pelo contrário, a alta estima das “coisas mais importantes” quase nunca é genuína: os sacerdotes e metafísicos certamente nos habituaram a uma linguagem hipocritamente exagerada nessas áreas, mas não nos mudaram o sentimento, que não considera essas coisas mais importantes tão importantes quanto aquelas desprezadas coisas mais próximas. — Uma deplorável consequência dessa dupla hipocrisia, no entanto, é não tomar as coisas mais próximas, como alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reorganização contínua, desassomburada e geral, mas sim afastar delas nossa seriedade intelectual e artística, pois aplicar-se a elas é tido por degradante: enquanto, por outro lado, nossas constantes agressões às mais simples leis do corpo [*Gesetze des Körpers*] e do espírito [*Geistes*] nos colocam a todos, jovens e velhos, numa vergonhosa dependência e falta de liberdade — refiro-me à dependência, na verdade supérflua, de médicos, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade. (AS 5)

No texto citado, Nietzsche faz ver que a extrema dependência da interpretação de mundo ensinada pelos metafísicos e pelos sacerdotes, não apenas impôs a aparência de ordem à natureza, mas estabeleceu o desprezo por tudo aquilo que – sendo natural e, por isso, mais próximo e imediato –, toca visceralmente a existência humana. Hábitos alimentares, modos de vestir, moradia, clima, aspectos considerados triviais sob a égide da metafísica, reclamam sua precedência na investigação histórico-genética do filósofo de espírito livre. Segundo Nietzsche, a filosofia metafísica, ao imaginar “o homem’ como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas” (HH 2), acaba por hipostatizá-lo e, assim, torná-lo espírito, alma, uma ideia. Dessa maneira, como mostra-se no aforismo 39 de *Aurora*, religião e metafísica, concorrendo para a espiritualização e moralização do ser humano, fixam-lhe a essência no espírito; ao idealizarem uma relação de pureza com a verdade, exigem-lhe a castração do instinto, da paixão, do prazer. Em suma, o esquecimento do corpo.

Em toda parte em que predominou a doutrina da pura espiritualidade [*reinen Geistigkeit*], ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar, negligenciar ou atormentar o corpo [*Körper*], a desprezar e mortificar o próprio homem por causa de seus instintos; ela gerou almas ensombrecidas [*gedrückte Seelen*], 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 [*Körper*]! Ele ainda floresce em demasia!” — desse modo concluíram, enquanto, na verdade, ele elevava protestos e protestos, com suas dores, contra o seu perpétuo escarnecimento. Enfim, um supernervosismo geral e crônico foi a sina daqueles virtuosos espíritos puros [*tugendhaften Reingeistigen*]: conheceram o prazer apenas na forma do êxtase e de outros precursores da loucura — e o seu sistema atingiu o ápice quando tomou o êxtase como objetivo maior da vida e como gabarito para condenar tudo terreno. (A 39)

Para Nietzsche, a defesa do espírito puro, originada da lógica de oposições da metafísica, instaura não somente a distinção entre corpo (*Körper*) e alma (*Seele*), mas institui a cisão dicotômica no interior da pessoa, na experiência integral de seu corpo (*Leib*). O espírito – aparentado ao ser, imóvel e imutável, essência incorruptível –, superior e perfeito em relação a tudo aquilo que é terreno, material, e que, por isso, tende a desaparecer. A alma – dada sua afinidade com o divino e participação no espírito –, deve ser fortalecida com o trabalho das engrenagens da razão, com o silêncio rangente do corpo em repouso, com o cultivo da oração. Por sua vez, o corpo e tudo quanto é terreno deve ser condenado, submetido ao domínio do espírito pela disciplina, pelo envenenamento da força, pela dietética do jejum. Dessa maneira, a alma acaba por sobrepor-se ao corpo e por romper a indivisível totalidade da pessoa humana expressa na concepção do corpo como *Leib*. Interpretado como imoral, adversário da plena realização humana, *Leib* é algo a ser silenciado, dominado, purificado, extirpado da alma, tornado cristão, *Körper*.

Na medievalidade, oração e jejum servem ao modo de vida da pura espiritualidade cristã. A oração, relacionada à alma e à *vita contemplativa*, orienta-se à conformação da alma a Deus, espírito perfeitíssimo, distanciando-a do mundo, da realidade concreta. A experiência do sagrado – compreendida, no interior da mística judaica, a partir da ideia de compaixão ou misericórdia (*rahamîm*), aponta para o significado de assumir, incarnar e afirmar a condição humana em si mesmo e no outro⁸ –, assume no cristianismo o *ekstásis* como o “objetivo maior da vida” (A 39), isto é, o movimento para fora, a elevação da alma em direção a Deus, ao Absoluto, ao totalmente Outro que não é humano, nem corpo e, menos ainda, natureza⁹. O

⁸ A noção de misericórdia (*rahamîm*) associada ao deus bíblico é uma experiência religiosa fundante da Torá, algo que constitui a imagem do deus de Israel como *rahûm*, misericordioso e compassivo (cf. *Êxodo* 34, 6). Nesse sentido, é significativo o episódio bíblico da sarça ardente, no qual o deus bíblico declara a Moisés que viu e ouviu o sofrimento dos hebreus escravizados no Egito e, por isso, desceu para libertá-los (cf. *Êxodo* 3, 7-12). Em hebraico bíblico, o verbo denominativo *raham* – vertido por “amar”, “ter ou agir com misericórdia”, “ser compassivo” –, designa o amor da mãe para com a criança que amamenta (cf. *Isaías* 49, 15), o sentimento que se deve ter para com o outro por compartilhar a mesma frágil e finita condição (cf. *Jeremias* 50, 42), a identificação profunda despertada pela fragilidade da criança ou do velho (cf. *Isaías* 13, 18). Além disso, o vocábulo *raham* remete ao universo feminino da maternidade e da gestação, uma vez que sua raiz o aproxima da palavra *rehem*, a qual designa o ventre no sentido do útero. Literalmente, *raham* significa “ter ou agir com entranhas de mãe”, contorcer-se até as entranhas por si mesmo e pelo outro (cf. *Gênesis* 43, 30; *Lamentações* 4, 10; *Oseias* 11, 8). A experiência do sagrado não remete ao êxtase, mas à encarnação – pensar, agir e sentir – da condição humana. Acerca da noção de *rahamîm*, cf. HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1417-1420.

⁹ Heschel, biblista e rabino estadunidense, comenta os escritos proféticos da Bíblia Hebraica mostrando que a inspiração profética caracteriza-se pelo “*sympathy*” (noção com a qual designa os vocábulos gregos para compaixão – *éleos*, *sympáthos*) e não pelo “*ecstasy*” (em grego, *ekstásis*) que move a mística cristã posterior (cf. HESCHEL, 2007, p. 115-116). Sobre as relações entre a mística cristã e a filosofia, especialmente no que tange à ideia de Absoluto, cf. VAZ, 2009.

êxtase é o termo final dessa via ascendente que caracteriza a oração cristã, por meio da qual o crente foge do mundo e da realidade concreta e crê contemplar a eternidade do ser.

O jejum, relacionado ao corpo, consiste na identificação da alma com o Crucificado, por meio do sofrimento e da mortificação do corpo, sede da tentação que conduz ao pecado, à danação da alma. A prática do jejum – no interior do judaísmo, especialmente na celebração do *Yom Kippur* (“Dia do Perdão”), relacionada à tomada de consciência da própria finitude e da corporeidade, a qual dispõe à solidariedade e à compaixão para com o outro –, no cristianismo é incentivada como exercício de domínio das paixões do corpo, tendo em vista a transcendência do espírito e, conseqüentemente, seu distanciamento da imanência. Portanto, ao disseminar tal modo de vida, a interpretação cristã transformou a “rudeza campesina” dos primeiros discípulos de Jesus em riqueza de espírito e astúcia teológica (A 60); ao domar “o animal que há no homem”, fez prevalecer o “desprezo pela fragilidade do corpo [*Körper*]” (A 60); mero receptáculo da alma, máquina que opera tendo como finalidade sua salvação, o corpo é recalcado em sua força; o ser humano, apenas um espírito que possui um corpo, o boneco de barro agitado pelo sopro divino. Tudo aquilo que apela à visceralidade da condição humana gera asco e preocupação à moral interpretação cristã.

O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bÍlis, do sêmen — todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! — tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação. Oh, intérprete infeliz! Como precisa revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão! (A 86)

Ora, o que significa tomar o corpo como fenômeno moral e religioso? Para o Nietzsche de *Aurora*, significa submetê-lo à eticidade do costume, isto é, à “maneira tradicional de agir e avaliar” (A 9). Radicada no *modus operandi* da metafísica, a tradição apresenta-se como “autoridade superior”, que extrai sua normatividade da suposta incondicionalidade de suas prescrições, tornando-se autoridade “a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (A 9). O cristianismo, como elemento fundamental e fundante da tradição, cultiva espÍritos cativos ao submeter os corpos ao escrutínio do sobrenatural. Dessa maneira, para usar uma expressão de Foucault, o cristianismo exerce sua “ortopedia social”¹⁰, exigindo adequação do elemento desviante, recalca e disciplina o corpo (*Leib*) em função da sociedade,

¹⁰ FOUCAULT, 1987, p. 191.

isto é, coloca-o sob o domínio do “corpo (moral) [(*moralischer*) *Körper*]” (AS 264), do “corpo social [*Gesellschafts-Körpers*]” (AS 287).

Em suma, a filosofia metafísica estabelece-se a partir de um processo de negação da constância da mudança, do vir-a-ser inerente à *physis*, e do esquecimento da existência corporal do ser humano, sua desnaturalização. Sob esta sombra, para valer-nos da linguagem de Nietzsche em GC 108 e 109, a filosofia somente poderia compreender-se como metafísica, isto é, como lógica dicotômica, ocupação das coisas primeiras e últimas, pensamento-máquina (GC 327). Por sua vez, a filosofia do espírito livre, na medida em que busca “compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica” desta interpretação, tenciona superar o *modus operandi* da metafísica (HH 20). Como filosofia histórica, ao considerar a contingência e a efetividade dos fenômenos e acontecimentos, a filosofia para espíritos livres coloca-se atenta aos modos de vida e cultivo do ser humano; aproximando-se da imanência da natureza, toma a corporeidade como verdadeira constante antropológica; estabelecendo-se como “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (HH 1), reinscreve a condição humana na dinâmica de criação-destruição inerente ao corpo e ao devir.

2. Concepção incarnada do conhecimento

Todos os preconceitos vêm das entranhas. (EH, Por que sou tão inteligente 1)¹¹

Entre *Humano*, *demasiado humano* e *Aurora*, Nietzsche apropria-se metodologicamente da fisiologia e da evolução dos organismos aplicando-as ao exame da proveniência (*Herkunft*) dos conceitos e das representações de mundo¹². Apresentando o alvo negativo de nossa questão, a saber, a filosofia sem corpo da metafísica, o filósofo deixa entrever a direção mais própria de sua reflexão: mais do que inverter ou reverter a condenação do corpo, trata-se de pensar *com* e *a partir do* corpo¹³. Em *A gaia ciência*, Nietzsche ruma decididamente

¹¹ Tradução ligeiramente modificada.

¹² Cf. HH 16: “O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado — como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside”. Também, cf. HH 10, 18.

¹³ Nesse aspecto discordamos da tese defendida por Patrick Wotling e Éric Blondel, segundo a qual Nietzsche atribuiria valor ontológico ao corpo, mas o compreenderia como vazio de valor epistemológico. Blondel argumenta que o corpo seria produto da organização ou desorganização dos afetos, sendo objeto de investigação dado seu caráter metafórico, isto é, por constituir-se como expressão de uma configuração específica da vontade de potência (cf. BLONDEL, 1986, p. 275-219). Para Wotling, o corpo seria interpretação, isto é, fruto do jogo complexo e subterrâneo dos instintos que constituem a psicofisiologia da vontade de potência, a qual constitui o corpo e outras instâncias derivadas, como o intelecto interpreta e simplifica o mundo pela linguagem. Para o intérprete francês, é

para a defesa do valor ontológico e epistemológico do corpo. Desenvolvendo sua crítica da consciência (*Bewusstsein*) atrelada à proposição daquilo que chamamos de concepção incarnada do conhecimento, o filósofo de Sils-Maria convida à naturalização do ser humano tendo a clareza de que o pensamento está penetrado de afetividade surda, de atividade inconsciente, de condicionamento fisiológico. Defrontando-se com a herança cartesiana, a qual alcança seu apogeu no idealismo, Nietzsche problematiza a antropologia subjacente à filosofia do *cogito*, bem como o silenciamento do corpo em benefício do dogmatismo, definido como aquela “crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta” (HH 630). Tendo diante de si o decorrer da evolução e da história, o filósofo volta-se contra o corolário do *cogito* cartesiano: a definição do ser humano como *res cogitans* demonstrada pela ideia de consciência¹⁴.

No aforismo 11 d’A *gaia ciência*, Nietzsche indaga a consciência (*Bewusstsein*) a partir do desenvolvimento dos organismos: “a consciência [*Bewusstheit*] é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (GC 11). Se a tradição metafísica na modernidade identifica o estado de consciência (*Bewusstheit*) como o elemento primeiro e definidor da natureza humana – aquilo que Agostinho chamou de *mens*, a parte mais íntima da alma –, Nietzsche, por sua vez, compreende o ser humano como animal determinado a partir de uma organização inconsciente e irracional, o “conservador vínculo dos instintos [*Instincte*]” (GC 11). Sob o prisma da evolução dos organismos, o espírito humano é um produto posterior, secundário e dependente em relação ao corpo; a consciência não é “uma firme grandeza dada” (GC 11), primordial e autônoma, mas cresce de modo intermitente submetida à economia de conservação da espécie. Tal como a consciência, Nietzsche compreende o conhecimento como elaboração constituída *no e a partir do* corpo, isto é, como fenômeno e sintoma de uma fisiologia, tal como mostra o aforismo 39 d’A *gaia ciência*, intitulado “Mudança de gosto”.

esse produto do intelecto – a interpretação –, e o próprio ato de interpretar que possuem valor epistemológico (cf. WOTLING, 2013, p. 117-146). Ao estabelecer essa diferença entre a interpretação proveniente do intelecto e o corpo, Wotling atribui o sentir a uma parte e o pensar à outra, como se tal processo não se desenvolvesse na experiência integral e concreta da pessoa humana, o seu corpo (*Leib*). Distanciando-nos da projeção da noção de vontade de potência e da chamada teoria das forças sobre toda a obra nietzschiana, defendemos que a concepção incarnada do conhecimento desenvolvida n’A *gaia ciência* afirma o valor epistemológico do corpo, como ficará evidente a seguir.

¹⁴ Cf. a segunda das *Meditações sobre filosofia primeira*, de Descartes, especialmente: “De sorte que, após ter pensado bem nisso e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito” (*Meditações*, II 4). E, ainda: “não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão” (*Meditações*, II 7).

A mudança do gosto geral é mais importante que a das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente *não* aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem o seu *hoc est ridiculum, hoc est absurdum*, ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente: — com isso impõem a muitos uma obrigação, que gradualmente se torna o hábito de outros mais e, por fim, uma *necessidade de todos*. Mas o motivo para que esses indivíduos sintam e “saboreiem” de outra forma se acha normalmente numa singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro; em suma, na sua *physis*: mas eles têm a coragem de reconhecer a sua *physis* e dar ouvido às exigências dela, ainda nos seus tons mais sutis: seus juízos estéticos e morais são esses “tons sutilíssimos” da *physis*. (GC 39)

Contrariando a pretensão da razão esclarecida, segundo a qual as mudanças de opinião dão-se a partir do intelecto, isto é, a partir da discussão e do debate de ideias nos quais prevalecem os melhores argumentos, Nietzsche defende que as opiniões refletem mudanças de gosto, dando-se, por isso, no terreno do corpo, da fisiologia. Como já afirmara em HH 18, “na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente”. Não é a consciência autônoma e soberana que – guiada pela ordem das razões –, examina as opiniões, detendo-se apenas diante da evidência e clareza da verdade; mas é a imposição dos juízos de gosto no espaço público que perfaz a opinião geral, a qual cristaliza-se em juízos estéticos e morais. Dessa maneira, para o filósofo, o dinamismo da *physis* constitui ativamente o conhecimento, fazendo-se necessário um modo de vida atento às coisas pequenas e próximas, como a alimentação, a digestão, a circulação sanguínea etc.¹⁵ Em última medida, o conhecimento dá-se como processo fisiológico no qual as ideias são ruminadas, digeridas e incorporadas para, então, tornarem-se consciência (*Bewusstsein*).

Neste diapasão, a consciência está na periferia do animal humano, como seu desenvolvimento mais recente e rudimentar, o qual – não fosse os instintos –, faria a humanidade perecer “por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade” (GC 11). A consciência não pertence ao domínio da essência, do “mundo verdadeiro”, nem constitui-se, ao lado do conhecimento, como caráter ontológico do espírito humano, mas encontra-se na dinâmica do vir-a-ser: não se é consciência (*Bewusstsein*) e, sim, torna-se consciência ou, melhor, consciente (*Bewusstheit*). Afirmando a existência corporal do ser humano, a filosofia para espíritos livres traz a tarefa de pôr de lado a dicotomia metafísica entre alma (*Seele*) e corpo (*Körper*), para auscultar aos “tons sutilíssimos”

¹⁵ Cf. AS 5, 6 e A 119.

da *physis*” (GC 39) e deixar falar apenas a totalidade da pessoa humana, a experiência integral, o corpo (*Leib*).

Em consonância com o exercício de pensar *com e a partir do* corpo, é que o aforismo 54 d’A *gaia ciência*, intitulado “A consciência da aparência [*Das Bewusstsein vom Scheine*]”, apresenta-se no registro de um solilóquio, à maneira de uma confissão de si para si. A consciência mostra-se como esse estado no qual o espírito livre torna-se consciente do caráter aparente e ignóbil que atravessa a sua própria existência: “Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com meu conhecimento, diante de toda existência!” (GC 54). Se a interpretação cristã do corpo faz pesar sobre a existência o domínio da tradição e do costume (A 9), tomando-a como fenômeno moral e religioso (A 86); no interior da filosofia para espíritos livres, a existência individual mostra-se ligeira, livre e leve, não mais que um fenômeno fisiológico determinado pelos impulsos e pela evolução dos organismos, uma configuração espaciotemporal muito determinada. A consciência relaciona-se ao processo de tornar-se consciente não de seu espírito, mas de sua animalidade, de sua corporeidade, dando voz aos impulsos e instintos que conduzem a história da vida humana, animal e orgânica¹⁶.

Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim — no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. (GC 54)

Ao evocar a metáfora do sonho e do sonâmbulo na passagem citada, Nietzsche defende que a existência humana e o conhecimento estão ligados pelo mesmo fio do “conservador vínculo dos instintos” (GC 11). O ser humano não é uma consciência pairando sobre o vir-a-ser, capaz de conhecer a realidade última de todas as coisas e de acessar o conhecimento de maneira desinteressada; ao contrário, como sonâmbulo inserido no fluxo das imagens do universo onírico, o ser humano toma parte no caráter fenomênico, no constante vir-a-ser da aparência. Com isso Nietzsche não reabilita a distinção platônica entre essência e aparência, ou a kantiana entre coisa em si e fenômeno, mas reconhece o devir e o caos como caráter geral do mundo (GC 109). Nesse sentido, sonhar diz respeito a “prolongar a dança terrestre” (GC 54). Trata-se, com efeito, não de encontrar a essência de todas as coisas, de colocar-se num ponto de visada externo à existência, de conhecer a ideia por excelência do mundo; mas da inserção

¹⁶ Cf. WOTLING, 2008, p. 148-149.

do espectador no espetáculo, de descobrir-criar um lugar para si mesmo, um mundo no qual é possível viver assumindo-o como tal.

“A sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho*” (GC 54). A duração do sonho depende da articulação de suas múltiplas imagens numa narrativa ordenada e compreensível ao sonhador, ou seja, a permanência e a perseverança do ser humano na vida depende da ordem que este projeta sobre o caos das sensações do vir-a-ser. Nesse registro, o conhecimento não tem por objetivo extrair um retrato fiel da realidade, seu compromisso não é com a verdade dogmática, mas, sim, com economia de conservação da espécie. Nesse horizonte de compreensão torna-se inteligível o final do aforismo 11 d’*A gaia ciência*, no qual Nietzsche entrega aos espíritos livres a tarefa de tomar o conhecimento como processo de incorporação (*Einverleibung*).

Por acreditarem já ter a consciência [*Bewusstheit*], os homens não se empenharam em adquiri-la — e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível — uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda nossa consciência [*Bewusstheit*] diz respeito a erros! (GC 11)

Note-se que, para Nietzsche, a questão não está na acusação da metafísica dogmática por inverdade, caso contrário, encontrar-se-ia ainda no registro do dogmatismo. A questão repousa sobre o problema da verdade acolhida, digerida e incorporada, isto é, sobre o processo pelo qual tendências conscientes e voluntárias alcançam a espontaneidade e a instintividade de um hábito inscrito na fisiologia. Frente à metafísica da modernidade que concebe o conhecimento como produto de uma racionalidade transcendental, o filósofo de Sils-Maria propõe sua concepção incarnada do conhecimento: remetendo o conhecimento a “todo ser que sente” (GC 54), insere-o na lógica dos sentidos, dos impulsos, do corpo; compreendendo-o em chave evolucionista, toma-o por forma de adaptação da espécie humana. Determinado pela realidade de sua condição vital, seu corpo, o ser humano não conhece desinteressadamente, mas se inscreve no jogo dos impulsos, no ganhar-se e perder-se da existência humana. Se Descartes atribuía à *res cogitans* o estatuto de ponto fixo e seguro do conhecimento, Nietzsche reconhece no corolário da consciência apenas um produtor de erros, porque o compromisso desta não é com a verdade, e sim com a possibilidade de sua incorporação pelo vivente. Em última medida, conhecimento e consciência são processos submetidos à vida.

Dessa maneira, Nietzsche inverte a lógica daqueles que “pensam que nela [na consciência] está o *âmbito* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial” (GC 11). Restabelecendo a consciência ao mundo do devir e da realidade orgânica, o filósofo combate a espiritualização da natureza humana que, sub-repticiamente, se propõe nas doutrinas do racionalismo e do idealismo. O intelecto não é um conjunto de faculdades que torna capaz de acessar a coisa em si; e, sim, o mais recente instrumento do orgânico, “instância derivada”¹⁷ que, operando por simplificações e categorias de ordenamento, confere significado às sensações e conceitos às imagens, tendo em vista a conservação da vida (GC 110). Neste sentido, o conhecimento não é uma representação pura da realidade metafísica, mas uma construção produzida a partir dos sentidos, dos impulsos, das sensações, do corpo, a qual revelou-se útil à sobrevivência da espécie. Em linguagem nietzschiana, o conhecimento é um “erro”.

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos [*Körper*], que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. (GC 110)

O intelecto, inserido na economia de conservação da espécie, ao elaborar teorias e conceitos, é um órgão que transpõe para o mundo inteligibilidade, compreendendo-o como organismo, mecanismo, sob a regência de uma ordem universal ou de uma legalidade natural (GC 109). O conhecimento, assim, “aumenta a capacidade humana de controlar e explorar os acontecimentos e impor ao caos a aparência de ordem e simplicidade”¹⁸. Ao reconhecer a origem natural do intelecto, depreende-se que conhecimento e verdade não sejam conceitos absolutos, mas relativos aos benefícios que legam ao indivíduo e, sobretudo, à espécie: “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” (GC 110). Conhecimento e verdade são

¹⁷ Concordamos com Wotling no que se refere ao caráter derivado do intelecto visto que, como argumenta o pesquisador francês, “é ele, instância derivada, que leva à elaboração dessa linguagem simbólica que permite que se obtenha ao menos uma descrição convencional, simplificadora, parcialmente deformadora, dos processos orgânicos, primeiros em relação a ele, que, por natureza, lhe escapam, e sobre os quais ele só comunica informações parciais” (WOTLING, 2013, p. 123). No entanto, como já afirmamos, discordamos de sua tese sobre o caráter metafórico do corpo, compreendido como “jogo complexo de interpretações”, justamente porque o autor, atribui valor epistemológico apenas ao produto da simplificação do intelecto: a interpretação. A nosso ver, se o pensamento se dá *no e a partir do* corpo, então este possui valor epistemológico, pois assim como a consciência não é algo separado e independente, também o intelecto remete ao corpo, à totalidade da pessoa humana.

¹⁸ MARTON, 2010, p. 225.

“erros” úteis perpetuados (GC 110); os princípios da lógica são ficções que emergem da necessidade de falsificar a multiplicidade no idêntico, fixo e permanente (GC 111); a causalidade é mera abreviação com vista à simplificação da realidade, impondo-lhe regularidade e previsibilidade (GC 112). Essas ideias convergem e ganham sua plena formulação no aforismo 121 d’A *gaia ciência*, intitulado “A vida não é argumento”:

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver — supondo corpos [*Körpern*], linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro. (GC 121)

Tendo por base o que chamamos de concepção incarnada do conhecimento, Nietzsche defende que a maneira como entende-se o mundo, a natureza e o próprio ser humano é concebida sob o hábito de olhar “o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas” (HH 16). O aforismo 109 d’A *gaia ciência* constitui-se como advertência contra a concepção metafísica de mundo, chamada por Nietzsche de “sombras de Deus”¹⁹. Visto que não é possível precisar com exatidão o que é o “orgânico”, então, adverte o filósofo, “guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo” (GC 109), pois ser-lhe-ia imputado um funcionamento e uma ordem universais projetados a partir da experiência humana. Ao “crer que o universo é uma máquina” (GC 109), além de pressupor um construtor, uma razão, que governa e arquiteta o mecanismo desta, espera-se dela uma finalidade. Atribuindo ao mundo “insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso” (GC 109), impõem-se-lhe formas e sentimentos humanos, projetam-se juízos estéticos e morais. Ao caracterizar tais juízos como “antropomorfismos estéticos” (GC 109), Nietzsche aponta o seu caráter ficcional, produto de “invenções e avaliações” que julgam “erradamente o curso da natureza” (GC 1). A metafísica é uma avaliação, constitui-se como representação de mundo que tem por finalidade “promover a fé na vida” (GC 1), ainda que seja uma vida entendida como doença (GC 340). Dessa maneira, da concepção incarnada do conhecimento Nietzsche extrai o apelo à naturalização do ser humano,

¹⁹ A imagem das sombras de Deus n’A *gaia ciência* remete a um modo de conceber e representar a existência sob a necessidade e a exigência de sentido absoluto. Estão implicadas nessa interpretação da existência todas as esferas da cultura, na medida em que cultivam no indivíduo tal maneira de pensar, agir e sentir. Desenvolvemos esse tema no segundo capítulo de nossa dissertação de mestrado sobre *A gaia ciência* (cf. SILVA, 2020, p. 71-122). Para uma reconstrução das fontes em torno das quais orbita a discussão acerca das sombras de Deus em Nietzsche, cf. CAMPIONI, 2008, p. 121-147. Para uma análise das concepções científicas rejeitadas por Nietzsche por estarem condicionadas pelas sombras de Deus, cf. GENTILI, 2014.

como uma espécie de “redenção” e descoberta do mundo natural²⁰ que aponta para a sabedoria de Zaratustra, a filosofia do sentido da terra que encontra sua expressão no além-do-homem.

Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC 109)

3. Zaratustra e o corpo

A agilidade muscular sempre foi máxima em mim, quando a força criadora fluía do modo mais pujante. O *corpo* [*Leib*] está entusiasmado: deixemos a “alma” de fora... (EH, Assim falou Zaratustra 4)

Com *A gaia ciência*, nas palavras do próprio Nietzsche, “termina aquela série de escritos iniciada com *Humano, demasiado humano*: todos juntos eles devem definir ‘uma nova imagem e um novo ideal do espírito livre’” (carta a Lou Salomé de 27-28 de junho de 1882, KSB 6, p. 213. Tradução nossa). Ora, no que consiste a novidade do pensamento apresentado nessas obras para aqueles que desejam verem-se livres das amarras da metafísica? Uma filosofia – entenda-se, não apenas um discurso, mas um modo de pensar, agir e sentir, um *modus vivendi* –, capaz da máxima afirmação da vida. Esta é a direção na qual apontam os últimos aforismos da primeira edição d’*A gaia ciência*: o aparecimento do personagem Zaratustra que, pleno de vida, deseja comunicar sua *gaya scienza* (GC 342); e o pensamento-exercício do eterno retorno que desafia à vivência do *amor fati* (GC 341). No entanto, não é por acaso que o filósofo de Sils-Maria antepõe à radical afirmação da existência consignada nestes dois aforismos, uma tradicional maneira de viver e conceber o mundo, um *modus vivendi* a ser superado, a saber: aquele do Sócrates moribundo e caluniador da vida imortalizado no *Fédon*, de Platão.

Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia — alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele [Sócrates] falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”²¹. Essa ridícula e terrível “última palavra”, quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!”. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos — era um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida*! E ainda vingou-se disso — com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! (GC 340)

²⁰ Neste aspecto concordamos com Löwith quando argumenta que “a intenção positiva da destruição nietzschiana da interpretação da existência, tal como nos legou a tradição cristã foi, desde o início, a reconquista do mundo natural” (LÖWITH, 1985, p. 145).

²¹ Cf. PLATÃO, *Fédon* 118a.

Nietzsche elege como objeto do aforismo citado as páginas finais do diálogo consagrado pela tradição como o texto por excelência sobre a imortalidade da alma. No *Fédon* encontra-se uma narrativa dos últimos momentos da vida de Sócrates, a qual cristaliza-se na célebre fórmula da filosofia como exercício para a morte²², esta entendida como a libertação da alma (*psyché*) em relação à prisão do corpo (*sóma*)²³. No diálogo, Platão apresenta a chamada “segunda navegação”²⁴ da filosofia, isto é, a passagem da investigação sobre a *physis* dos filósofos naturalistas ou pré-platônicos à sua doutrina das Ideias²⁵. Com efeito, para Nietzsche, a morte de Sócrates apresenta-se como o evento radical e fundante da metafísica como negação da vida, da filosofia como processo de recalque e esquecimento do corpo – tendo em vista a concepção dogmática de verdade –, da espiritualização e desnaturalização do ser humano. Nesse diapasão, compreendemos a incondicional afirmação da existência corporal do ser humano em *Assim falou Zaratustra* como a radicalização do caminho trilhado na filosofia do espírito livre.

No discurso “Dos trasmundanos”, Nietzsche submete o projeto de entendimento de mundo da metafísica ao exame de sua concepção incarnada do conhecimento. Compreendendo-o como fenômeno fisiológico, conclui: a suposição de um outro mundo, um mundo por trás deste mundo aqui e agora, é a criação caluniosa do corpo doente, da fisiologia dos metafísicos (ZA I, Dos trasmundanos). Zaratustra reconhece-se como convalescente da visão de mundo da metafísica: “este mundo, o eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição, e imagem imperfeita — um ébrio prazer para seu imperfeito criador: — assim me parecia outrora o mundo” (ZA I, Dos trasmundanos). Plasmado por um deus ou um demiurgo, o mundo seria uma cópia congenitamente imperfeita do “mundo verdadeiro”, mera sombra da luz. Espírito liberto da tradição e, por isso, afirmador da vida, Zaratustra restabelece o mundo à *mise-en-scène* do vir-a-ser: a metafísica é apenas *uma* interpretação, a avaliação de um sofredor sobre a existência.

Assim, também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem [*jenseits des Menschen*], como todos os trasmundanos. Para além do homem, de verdade?

Oh, irmãos, esse deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses!

Homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além! (ZA I, Dos trasmundanos)

²² Cf. PLATÃO, *Fédon* 64a.

²³ Cf. PLATÃO, *Fédon* 82e.

²⁴ PLATÃO, *Fédon* 99c-d.

²⁵ Cf. PLATÃO, *Fédon* 96a-102a.

Os *Hinterweltlern* (trasmundanos ou ultramundanos) são justamente aqueles que, amparados pelo *modus operandi* da metafísica, articulam um outro mundo e uma outra vida que creem estar por trás (*hinter*) deste mundo e desta vida aqui e agora. Em fuga da finitude e do sofrimento inerentes à condição humana, os metafísicos lançam seu olhar além, para lá, para fora e acima; fabulando um mundo e uma vida não submetidos às intempéries e inconstâncias do devir, falseiam um mundo com razões, leis e finalidade; insistindo numa ordenação moral do mundo, almejam “o bom sono, e virtudes opiáceas para ele” (ZA I, Das cátedras da virtude). Diante da existência em sua concretude – concebida como um “vale de lágrimas”, como rezam “os degredados filhos de Eva” na tradicional oração cristã-católica da *Salve Regina* –, os trasmundanos, metafísicos e espíritos cativos da tradição, buscam refúgio no “mundo verdadeiro”, assim como o naufrago procura terra firme no mar revolto.

Nos lábios de seu Zaratustra, Nietzsche aponta para o caráter interpretativo e volitivo de tal visão. Não sendo a verdade última acerca do mundo, constitui-se apenas como *uma* interpretação, um “fantasma” concebido no interior da “pobre porção de homem e de Eu” (ZA I, Dos trasmundanos), isto é, o corpo fatigado e doente do trasmundano. Além de criação, por si só atrelada a um ato deliberado da vontade, a adesão e permanência em tal projeto de entendimento de mundo implica a decisão do sofredor em não superar-se a si mesmo e manter o véu da ilusão metafísica. Ao contrário do espírito cativo, Zaratustra vai ao encontro do mundo e da vida: “Que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim. E eis que o fantasma *fugiu* de mim!” (ZA I, Dos trasmundanos).

No entanto, ao reconhecer o caráter ao mesmo tempo interpretativo e volitivo, ou melhor, o caráter perspectivístico da cosmovisão metafísica, Nietzsche não o toma como erro no sentido de uma falta de correspondência com a verdade. Sendo tal visão um anestésico para mitigar “sofrimento e impotência”, possibilitando “a breve loucura da felicidade” (ZA I, Dos trasmundanos), o “filósofo-médico”²⁶ (GC, Prefácio 2) da cultura identifica sua gênese não no intelecto do trasmundano, mas na totalidade de sua desesperada pessoa, ou seja, seu corpo (*Leib*).

Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo [*Leib*] que desesperou do corpo [*Leibe*] — que bateu as paredes últimas com os dedos do espírito ludibriado.

²⁶ Para uma análise da noção de “médico-filósofo” e suas relações com o diagnóstico da cultura em Nietzsche, cf. FREZZATTI, 2018; WOTLING, 2013, p. 147-226.

Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo [*Leib*] que desesperou da terra — que ouviu o ventre do ser a lhe falar.

E então quis passar com a cabeça pelas últimas paredes, e não apenas com a cabeça — para lá, para “aquele mundo”.

Mas “aquele mundo” está bem escondido dos homens, aquele desumano mundo inumano, que é um celestial Nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem. (ZA I, Dos trasmundanos)

Na esteira da concepção incarnada de conhecimento defendida n’A *gaia ciência*, Nietzsche compreende a cosmovisão metafísica como produto da condição humana acossada pela necessidade psicológica, sua busca de um sentido último e absoluto à existência. O conhecimento metafísico não advém da contemplação das formas eidéticas ou da revelação divina ou, ainda, da atividade de uma coisa pensante, mas é formado nas entranhas de um organismo, cujo metabolismo alquebrado é incapaz de lidar com a novidade incessante do *corpo-devir*. Confrontados com a massa informe de um mundo que se apresenta sem os confortáveis limites e guias da finalidade, os trasmundanos pensaram tatear um *télos*, um sentido último; diante do insuportável silêncio de uma natureza cega, sem intencionalidade e entregue ao caos – “ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria” (GC 109) –, os metafísicos colocaram-se à ausculta do ser pensando ouvir as entranhas da totalidade do Absoluto. No entanto, segundo Nietzsche, tais esforços da metafísica pouco ou nada falam do mundo, mas remetem ao terreno donde emergiram: o corpo dos trasmundanos.

Foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo [*Leib*] e a terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo [*Leib*] e da terra! Queriam escapar à sua miséria, e as estrelas lhe eram distantes demais. Então suspiraram: “Oh, se houvesse caminhos celestes, para nos esgueirarmos em outro ser e outra sorte!” — e inventaram suas artimanhas e sangrentas poções! (ZA I Dos trasmundanos)

Na passagem citada, o discurso de Zarathustra identifica o ponto de emergência ou de surgimento (*Entstehungsherd*) do platonismo e do cristianismo na vida representada como doença pelos metafísicos. Na condição de doentes, concebem o corpo como fardo e memória constante de seu padecimento, no seio do ideal criam um *phármakon* administrado contra a vida: o corpo é mero depositário da alma, o mundo marcado pelo devir é a sombra de um outro atemporal e imutável, a vida padecente é redimida pela beatitude eterna prometida. Com efeito, “o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem” (ZA I, Dos trasmundanos), isto é, as coisas primeiras e últimas da metafísica só existem como projeção do ser humano sobre o mundo, como “antropomorfismos estéticos” (GC 109) do “Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas” (ZA I Dos trasmundanos). A visão de mundo da metafísica é uma invenção dos moribundos desprezadores do corpo, que deveriam

“dizer adeus a seu próprio corpo [*Leibe*] — e, assim, emudecer” (ZA I, Dos desprezadores do corpo).

No discurso “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche continua o exame da filosofia metafísica a partir da concepção incarnada do conhecimento. Insurgindo-se diretamente contra a filosofia de Descartes, reconhece o corpo como verdadeiro fio condutor do conhecimento, uma vez que o corpo determina a relação do ser humano com o mundo. Se nos lábios de Zarathustra o “Eu criador, querente, valorador” apresenta-se como “a medida e o valor das coisas” (ZA I Dos trasmundanos); contudo, a noção de “Eu” não remete à *res cogitans* cartesiana, mas ao corpo (*Leib*) entendido como a totalidade da pessoa humana: “esse honestíssimo ser, o Eu —, fala do corpo [*Leibe*] e quer ainda o corpo [*Leib*], mesmo quando poetiza, sonha e esvoeja com as asas partidas” (ZA I Dos trasmundanos). O corpo (*Leib*) mostra-se lugar primeiro e último, portanto, determinante da pessoa humana: “corpo [*Leib*] sou eu inteiramente, e nada mais; e alma [*Seele*] é apenas uma palavra para um algo no corpo [*Leib*]” (ZA I, Dos desprezadores do corpo). Se a alma não passa do nome de algo no corpo, da mesma maneira Nietzsche compreende o espírito (*Geist*).

O corpo [*Leib*] é uma grande razão [*grosse Vernunft*], 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. (ZA I Dos desprezadores do corpo)

Nietzsche subverte a compreensão racionalista e coloca o corpo como a grande razão à qual se submete o espírito, apenas um *organum* do corpo. Neste sentido, contrário à afirmação cartesiana que encontra-se na segunda meditação, segundo a qual “*Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito*”²⁷, Nietzsche defende que o eu não passa de uma ficção do corpo: “a coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo [*Leib*] e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu” (ZA I Dos desprezadores do corpo). Distante da precedência dada à razão (*Vernunft*) sobre o corpo no racionalismo, Nietzsche estabelece o corpo como razão primeira; também distante do empirismo e sua concepção do corpo como órgão que acessa o conhecimento pela sensação, o filósofo identifica o corpo (*Leib*) com a própria razão (*Vernunft*). Portanto, o corpo (*Leib*) é território do pensamento no qual se encontra a totalidade da pessoa humana.

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. Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles

²⁷ DESCARTES, *Meditações*, II 4.

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 [*Leibe*] habita ele, teu corpo [*Leib*] é ele. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

A passagem citada mostra-se como ponto de culminância da crítica nietzschiana da concepção metafísica de corpo (*Körper*), do dogmatismo que subjaz a esta, bem como da proposição de sua concepção incarnada do conhecimento, a qual traz consigo o apelo à naturalização do ser humano. Para Nietzsche, o ser humano não constitui-se como *compositum* de *Körper* e *Seele*, mas é *Leib*, pois este determina o modo como se sente e se está no mundo, constituindo-se como lugar de orientação e criação, ponto de visada de qualquer conhecimento de si mesmo e da realidade circundante.

O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente dor aqui!”. E esse sofre e reflete em como não mais sofrer — e justamente para isso deve pensar. O Si-mesmo diz para o Eu: ‘Sente prazer aqui!’. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais — e justamente para isso deve pensar. [...] O Si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador [*schaffende Leibe*] criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade. (ZA I, Dos desprezadores do corpo)

Considerações finais

Ao restabelecer a temática do corpo à atmosfera na qual emerge nos textos, contamos apresentá-la em relação aos problemas morais e epistemológicos da filosofia para espíritos livres, apontando elementos importantes que reaparecem nas obras da maturidade. No primado atribuído às coisas pequenas e próximas, como a alimentação, a habitação, a vestimenta e o clima, talvez se apresentem sob outro ângulo as considerações de Nietzsche sobre os seus próprios hábitos em *Ecce homo*. No exercício “pré-genealógico” da concepção metafísica de corpo, mostram-se aspectos da crítica aos ideais ascéticos desenvolvidos na *Genealogia da moral*. Nossa defesa da concepção incarnada do conhecimento n’*A gaia ciência* nos coloca, ainda que em estado de crisálida, diante de percepções centrais do perspectivismo de *Para além de Bem e Mal*. Ademais, o percurso que aqui fizemos pelos escritos do segundo período mostrou, além da autonomia do problema, como Nietzsche não apenas dedicou-se a reverter a condenação metafísica do corpo, mas, como filósofo autêntico, tomou para si a tarefa de pensar o corpo e, *com e a partir* dele, pensar o *modo como* se vê e se dá a ver o mundo. A filosofia do

espírito livre já aponta para a sabedoria do sentido da terra: “O além-do-homem é o sentido da terra. Que vossa vontade diga: o além-do-homem *seja* o sentido da terra!”²⁸ (ZA I, Prólogo 3).

Referências bibliográficas

- BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche, la morale dell'eroe*. Pisa: Edizioni ETS, 2008.
- CHAVES, Ernani. *Ursprung, Herkunft, Entstehung*: sur la genèse de “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, de Michel Foucault. In: D’IORIO, Paolo et al. (Org.). *Prospettive*. Ommagio a Giuliano Campioni. Pisa: Edizioni ETS, 2015, p. 341-346.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 27 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- _____. *Microfísica do poder*. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.
- FREZZATTI, Wilson. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.
- _____. *Nietzsche contra Darwin*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- _____. A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofo. *Discurso*, v. 48, n. 2, 2018, p. 187-199.
- _____. *Nietzsche e a psicofisiologia francesa do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2019.
- GENTILI, Carlo. La scienza e “l’ombra di Dio”. *Studia Nietzscheana*, 2014. Disponível em: www.nietzschesource/SN/gentili-2014.
- GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- GÓES, Paulo de. Música e ginástica: algumas considerações sobre o pensamento de Platão. *Revista de Estudos Universitários*, v. 25, n. 2, 1999, p. 71-90.

²⁸ Tradução ligeiramente modificada.

HARRIS, Robert; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Redondo, Luiz Sayão e Carlos Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HESCHEL, Abraham. *The Prophets*: vol. I-II. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.

LÖWITH, Karl. Nietzsche e completude do ateísmo. Trad. Sônia Salzstein Goldberg. In. MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 140-167.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, DTV, 1980.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, DTV, 2003.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, vol. I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, vol. II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

PIAZZESI, Chiara. “Was Alles Liebe genannt wird” (“Tudo o que é chamado de amor”): FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício pré-genealógico. Trad. Carlos Augusto Sartori. *Cadernos Nietzsche*, 27. 2010, p. 73-115.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. 13. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Fédon*. Edição bilíngue. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

SALAGUARDA, Jörg. Nietzsche e a tradição judaico-cristã. In. MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen (Org.). *Nietzsche*. Trad. André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017, p. 115-146.

SILVA, Leonardo. *Redução da moral à estética: arte e gaia ciência na filosofia do espírito livre*, de Friedrich Nietzsche. 2020. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2020.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

WOTLING, Patrick. *La philosophie de l'esprit libre: Introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.