

Thalita Schuh

CORPO EM NIETZSCHE: UMA FORMAÇÃO TRÁGICA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Educação.

Orientadora: Dr^a Lúcia Schneider Hardt

Florianópolis

2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Costa , Thalita Schuh Venancio da
Corpo em Nietzsche: Uma Formação Trágica / Thalita
Schuh Venancio da Costa ; orientadora, Lúcia Schneider
Hardt - Florianópolis, SC, 2016.
140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós
Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Corpo . 3. Formação . 4. Nietzsche . I.
Hardt, Lúcia Schneider . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO

CORPO EM NIETZSCHE: UMA FORMAÇÃO TRÁGICA

Dissertação submetida ao Colegiado do Curso de Mestrado em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação

Aprovado pela comissão examinadora em 23/11/2015

Orientadora: Dra. Lúcia Schneider Hardt
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Rosana Silva de Moura
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr. Santiago Pich
Universidade Federal de Santa Catarina

Dra. Andrea Diaz Genis
Udelar

Thalita Schuh

À família *lêmur*, em memória aos que já partiram,
e com carinho, aos que ainda permanecem.

AGRADECIMENTOS

À Orientadora Dr^a. Lúcia Schneider Hardt pela contribuição, paciência e confiança.

À Universidade Federal de Santa Catarina e ao Programa de Pós-Graduação em Educação.

Aos professores Dr^a. Andrea Diaz Genis e Dr^a. Rosana Silva de Moura e Dr. Jason de Lima e Silva pela contribuição no exame de qualificação.

Aos professores membros da banca, Dr^a. Andrea Diaz Genis, Dr^a. Rosana Silva de Moura e Dr. Santiago Pich, Dr. João Paulo Pooli pela leitura do trabalho.

Ao Cnpq pela bolsa de estudos.

Aos amigos e familiares pelo apoio e carinho.

Ao Conde, Mario, Tati e aos felinos por deixarem mais do que marcas pelo caminho.

RESUMO

Esta pesquisa aborda o corpo em Nietzsche sob a ótica do problema da unidade do sujeito. Centra-se, sobretudo, na crítica do filósofo à noção de sujeito da tradição humanista, a qual, segundo ele, decorre de um longo processo histórico forjado, desde o princípio, pela dicotomia platônica entre corpo e alma. No decorrer do trabalho pretende-se apresentar como a tradição filosófica ocidental conceituou o corpo, e como, de certa forma, nossa “cultura educacional” parece tributária dessa conceituação. As fontes principais de investigação sobre o corpo em Nietzsche são constituídas da seção “Dos desprezadores do corpo”, presente em *Assim falou Zaratustra*, e de alguns aforismos do autor, de outras obras, que dialogam com o tema em questão. Parte-se da hipótese que, ao se considerar e investigar a noção de corpo em Nietzsche, novas possibilidades podem surgir para se pensar a educação.

Palavras-chave: Nietzsche, *Zaratustra*, Corpo, Formação.

ABSTRACT

This research addresses the body in Nietzsche from the problem of the unity of the subject perspective. It mainly focuses on the criticism of the philosopher to the subject of humanistic tradition notion, which, he said, stems from a long wrought historical process by a Platonic dichotomy between body and soul since the beginning. This essay aims to clarify how the Western philosophical tradition had conceptualized the body, and how, in a way, our "educational culture" seems debtor of this concept. The main sources of this research about the body in Nietzsche come from the chapter "The despisers of the body" of the book *Thus Spoke Zarathustra*. They also come from some author aphorisms from other works that dialogue with the main theme of this essay. It starts with the hypothesis that, when considering and investigating the notion of the body in Nietzsche, new possibilities may arise to think about education.

Keywords: Nietzsche, Zarathustra, Body, Education.

SUMÁRIO

Introdução	15
1. Afirmadores da alma e negadores do corpo	27
1.1 A origem do problema corpo-alma	27
1.2 O nascimento dos conceitos de corpo e <i>psyche</i>	29
1.2.1 A negação do corpo no <i>Fédon</i> de Platão	39
1.3 Nietzsche e a nova reconfiguração das noções de corpo e alma	47
2. Afirmção do Corpo	60
2.1 Um corpo que afirma novos valores	60
2.1.1 As três metamorfoses como diretrizes ao novo ensinamento	61
2.1.2 A grande razão do corpo e a consciência como a pequena razão	65
2.2 O corpo como Si-mesmo	75
2.3 O fio condutor do corpo e a subjetividade em Nietzsche	79
2.4 Zaratustra: o corpo em obra de arte	86
2.4.1 A grande saúde	89
2.4.2 O dionisíaco e o trágico como condição para a afirmação da vida e criação da vida como obra de arte	92
3. Formação trágica e cultivo de si	102
3.1. O conceito de <i>formação</i>	102
3.1.1. A <i>Bildung</i> como complemento ao conceito de <i>formação</i> .	104
3.2. A subjetividade e individualidade em Nietzsche: como tornar-se o que se é?	112
Considerações finais	124
Referências	135

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, interessa-nos principalmente a crítica de Nietzsche à noção de sujeito da tradição humanista, a qual, segundo o filósofo, decorre de um longo processo histórico forjado, desde o princípio, pela dicotomia platônica entre corpo e alma. Tendo em vista que o problema da unidade do sujeito em Nietzsche pode ser tratado sobre diversos ângulos, aqui pretendemos fazê-lo diante do problema do corpo sob a ótica da relação entre a grande e a pequena razão, presente na seção “Os desprezadores do corpo”, de *Assim falou Zaratustra*. No decorrer do trabalho pretendemos apresentar como a tradição filosófica ocidental conceituou o corpo e como, de certa forma, nossa “cultura educacional” parece tributária dessa conceituação.

O filósofo desenvolve seus escritos mediante um contínuo debate com a tradição. Por isso, em um primeiro momento, parece ser importante abordar a origem dos termos corpo e alma até a sistematização conceitual na filosofia socrático-platônica, a qual, segundo a crítica deferida por Nietzsche, não só fundamenta o pensamento filosófico como culmina no Iluminismo, mediante aspectos relacionados à consciência e à subjetividade. Para Nietzsche, a concepção de sujeito faz parte da crença metafísica constituída pela oposição de valores. Por isso, o deslocamento que ele empreende sobre as dualidades são de suma importância para a proposta de uma superação, ou mesmo mudança, da concepção de sujeito. Neste sentido, procuraremos entender o que significa tomar o corpo como ponto de partida para o autor, uma vez que o ponto de partida nietzschiano é exatamente aquele que inverte o primado desde Platão atribuído à razão em favor do corpo. Isso explica o fato de o ponto de partida não ser mais a consciência, como é o caso do Iluminismo, mas justamente o corpo.

Procuraremos também refletir em que medida tomar o corpo, como ponto de partida em Nietzsche, pressupõe a superação da noção ou apenas outra concepção de subjetividade, e como isso possibilita pensarmos novas perspectivas à formação humana.

Desta forma, analisaremos a seção “Dos desprezadores do corpo”, presente em *Assim falou Zaratustra*, obra escrita entre 1883 e 1884, relativa à 3ª fase do filósofo¹. Esse livro “filosófico literário” nos conduz a reflexões que indicam a importância que o corpo adquire para a afirmação da vida, por se constituir não só como parte do próprio ser, mas, primordialmente, por ser a partir dele que surgem os pensamentos e os sentimentos, e cuja vontade reúne e coordena a multiplicidade de impulsos, instintos, desejos e inclinações do ser humano. Para Stegmaier, em *Zaratustra*, Nietzsche procura dar “o primeiro impulso para a fundamentação construtiva da filosofia a partir dos conceitos diretores de corpo (*Leib*), vida, vontade de potência, transvaloração de todos os valores, além-do-homem e eterno retorno”².

Em primeiro lugar, é importante perceber que Nietzsche não necessariamente, ou diretamente, relaciona corpo e educação, assim como também não trata “o” ou “do” corpo em si, de modo sistemático. Outro aspecto relevante a ser levado em consideração é o fato do tema sobre o corpo ser tratado com mais frequência na educação no âmbito da educação física ou da questão de gênero. Isso se mostrou evidente diante da realização do estado da arte. No material pesquisado não encontramos referencial teórico que tratasse conjuntamente o tema do corpo em Nietzsche e a educação, a não ser nas obras do próprio filósofo.

Sendo assim, ao analisar fragmentos ou obras de Nietzsche que não tratam propriamente da educação, partimos do pressuposto que um filósofo não precisa ser categorizado obrigatoriamente dentro de uma área específica do conhecimento humano para ser pesquisado. Além disso, um filósofo da educação não precisa ser alguém que analisa a educação de maneira explícita, pois ele pode fazê-lo de vários modos, como em nosso caso, em que o filósofo, ao criticar o fundamento de conceitos basilares do pensamento ocidental, busca, entre outras coisas, desarticular a ideia de subjetividade que justifica, em parte, um tipo específico de formação humana. Contudo, salvo algumas exceções, os problemas filosóficos tratam de questões relacionadas ao ser humano, e

¹ Peter Gast, no prefácio da 2ª edição de ASZ, datada de 1892, divide a obra em três períodos. Lou Andréas Salomé, em seu livro *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1924), dedica também um espaço a essa divisão. Todavia, essa divisão foi indicada pelo próprio Nietzsche em cartas endereçadas, em 1882, a Overbeck e Lou Salomé, e em uma carta de junho de 1888, enviada ao professor Karl Knortz.

² STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*: coletânea de artigos: 1985-2009. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luiz Muniz Garcia (Orgs.). Vários tradutores. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 41.

logo, sobre sua formação. Por isso, a relevância dos filósofos e suas teses para a educação dependem, principalmente, da apropriação que fazemos da tradição. Cabe àquele que interpreta se apropriar das perspectivas filosóficas e explorar e revelar a sua importância para a educação.

Nesta perspectiva, o mesmo poderíamos dizer sobre o corpo. Este certamente é um daqueles termos que perpassa toda a história da humanidade. E por isso, falar sobre ele é também ouvir muitas vozes. Os ecos vêm de muitos lugares, e para captarmos algum ritmo sonoro, se faz necessário optar por alguns deles.

O corpo ocupa na atualidade vários lugares de discussão, e de um modo positivo, podemos apontar a valorização do corpo relacionada às artes como, por exemplo, as artes plásticas, a arte cinematográfica, a arte escrita e a dança, etc. De um modo negativo, a corporeidade parece indicar uma supervalorização do corpo que aparece sob o estigma do utilitarismo, da vulgarização e da banalização. Esses indicativos aparecem de modo contundente na escolarização, onde a prática corporal nas escolas parece ser vista como uma espécie de “muleta” para outras disciplinas, tanto em sua dimensão educativa quanto política. Isso parece ocorrer principalmente pela preponderância de uma formação humana voltada para o conhecimento intelectual, em que as práticas corporais são implantadas com o objetivo de disciplinar e construir corpos eficientes que atendam às capacidades técnicas e tecnológicas da sociedade vigente. Sem uma preocupação efetiva com a potencialidade criativa do corpo em vistas de uma valorização à vida, em nossa cultura o corpo é tomado como uma matéria a ser formatada, reorganizada e tecnicada, servindo a propósitos políticos e econômicos vigentes.

Talvez por esses e por tantos outros motivos, na contemporaneidade, o estudo do corpo parece ter tomado proporções só comparadas à consolidação dos estudos anatômicos ocorridos no Iluminismo. Segundo Christine Greiner, se pensarmos em termos teóricos, ou mesmo artísticos, como a dança, por exemplo, podemos perceber uma grande diferença no que diz respeito ao entendimento e às descrições do corpo, sobretudo a partir do século XX³. No entanto, o corpo, para Nietzsche, não implica um estudo temporal ou histórico, mas efetiva-se como um novo paradigma para pensar o humano.

³ GREINER, Christine. *Corpo (o): pistas para um estudo interdisciplinar*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 15-16.

Friedrich Nietzsche, nascido em 1844 na cidade de Röcken, na Alemanha, é um filósofo clássico, mas, por certo, poderíamos chamá-lo de *atípico*, pois sua obra é, de certa forma, visceral, na qual vida e obra parecem se confundir. Se considerarmos esse aspecto biográfico, enfatizado inclusive por ele, isso se revelará bastante significativo, pois podemos perceber certa confluência entre sua vida e seus pensamentos, além de sua oposição a muitos aspectos da filosofia tradicional que, segundo ele, é alheia à vida. Essa ideia é explicitada no prólogo de *A Gaia Ciência*⁴, em que ele fala sobre a relevância da saúde na criação de sua filosofia, bem como distingue dois tipos de filósofos e a origem de seus pensamentos: nos primeiros, são as deficiências que filosofam, são aqueles que “*necessitam* da sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”; nos outros, são as riquezas e as forças que impulsionam o pensamento, para os quais a filosofia “é apenas um luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos”⁵. Essa passagem nos oferece indicativos do percurso que pretendemos percorrer através de algumas de suas obras, a saber, o caminho do corpo e aquilo que o caracteriza, seus aspectos e sua importância para a educação. Em vista disso, no presente trabalho, pretendemos estudá-lo naquilo que ele, Nietzsche, possa contribuir ao debate que se impõe à educação na atualidade.

Como todo grande pensador, o filósofo mantém uma relação crítica com a tradição: moral, religião, ciência e educação são alguns dos temas tratados em seus aforismos. Por certo, sua filosofia se desenvolve de modo controverso à tradição filosófica, pois não encontramos em seus escritos, como de costume, sistemas ou tratados filosóficos, especialmente se consideramos que, mesmo a doutrina do eterno retorno, amplamente revisitada e comentada, vem narrada de forma literária e metafórica, na voz de seu Zarathustra. Sua filosofia é controversa e sua crítica recai, sobretudo, sobre tratados e sistemas que fundamentam qualquer tipo de universalidade, verdade ou absolutismos. E isso é um dos motivos pelo qual Nietzsche é apontado como um dos filósofos a inspirar algumas correntes artístico-filosófico-literárias do pensamento contemporâneo.

⁴ O prólogo do livro *A Gaia Ciência* foi escrito e publicado por Nietzsche somente em 1886, ou seja, quatro anos após a 1ª edição da obra, datada de 1882.

⁵ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 10-11.

Se levarmos em conta que suas críticas emergem de um corpo que vivenciou e experienciou a vida e seus valores, a ponto de o próprio pensador afirmar serem elas, as vivências, a condição sobre a qual seus escritos se originaram e se desenvolveram, é possível concluir que a visceralidade que transparece em sua obra traz à tona o corpo afetivo, indicando novas perspectivas. Isso nos é válido, pois pretendemos compreender, conforme as indicações de Nietzsche, em que medida o modo como ele interpreta o corpo pode nos auxiliar a pensar em outras *auroras*⁶ dentro da educação. E também porque entendemos que o pensamento do filósofo vai além da crítica de seu tempo, mostrando-se, em muitos aspectos, bastante atual, o que indica que o estudo de seus escritos, nesse sentido, se faz importante.

Christine Greiner nos lembra que “para estudar o tema do corpo é importante conhecer algumas teorias que lhe deram atenção especial, mas também aquelas que lhe desprezaram”, pois “o modo como um corpo é descrito e analisado não está separado do que ele apresenta como possibilidade de ser quando está em ação no mundo”. E a autora conclui, dizendo que, “torna-se cada vez mais evidente que o próprio exercício de teorizar também é uma experiência corpórea, uma vez que conceituamos com o sistema sensório-motor e não apenas como o cérebro”⁷. Como veremos ao longo do trabalho, essa afirmativa parece ir ao encontro com o que Nietzsche já havia dito um século atrás.

Em sua obra, o corpo é tomado sob um viés que não corresponde àquele marcado pela tradição socrática platônica⁸. E, pelo fato de não fazer do corpo um sistema filosófico, propriamente dito, essa temática se dilui dentro de seu *corpus* de pensamento, concentrando-se, principalmente, em sua fase “madura”. A princípio, a noção do corpo como ponto de partida permite não só uma reinterpretação das questões diretamente vinculadas ao ser humano, mas também um vislumbre sobre novas perspectivas: ética, estética, política, educacional, etc., segundo aponta o próprio Nietzsche no aforismo de abertura da *Gaia Ciência*:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie,

⁶ A alusão a novas auroras na educação faz referência às pesquisas e aulas desenvolvidas pela professora Lúcia Hardt e ao seu grupo de pesquisa “Biografia”.

⁷ GREINER, *op.cit.*, 2005, p. 16-17.

⁸ Essa questão será retomada ao longo do trabalho.

todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Por trás de suspensos 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.⁹

Aqui é possível perceber a inversão que Nietzsche realiza entre corpo e compreensão filosófica. Como poderemos constatar ao longo do trabalho, ele não dissociava corpo e pensamento, pois, para ele, o corpo está intimamente ligado ao fluxo da vida, o que o levou a relacionar a cultura aos estados fisiológicos. O corpo, na ótica nietzschiana, é um permanente jogo de forças, trata-se de uma intrincada luta entre impulsos e afetos em constante devir. O pensamento racional ou consciente é apenas um resultado de instintos inconscientes, e por isso, deve ser tomado não como fundamento de uma verdade, mas apenas como a interpretação de um evento. A partir de uma perspectiva fisiológica, todo o pensamento que busca um final, um condicional, é interpretado com um sintoma de doença, de alheamento de si, ou seja, o modo de pensar é proveniente de um sintoma fisiológico.

E assim, como uma significativa parte da filosofia se constitui de fundamentos metafísicos, ela seria resultado da doença do corpo. A filosofia teria sido, até hoje, uma má compreensão do corpo, já que as necessidades fisiológicas ficaram inconscientes, sendo disfarçadas “sob o manto da objetividade”, que pode ser encontrado, por exemplo, na filosofia metafísica. Em muitos casos, incluindo o aqui tratado, Nietzsche se põe como psicólogo do pensamento ocidental e conclui que as “insânias da metafísica” seriam preciosas indicações, sintomas do êxito ou fracasso do corpo.

É importante perceber que essa passagem pode ser interpretada através da crítica que Nietzsche move contra a crença do pensamento

⁹ NIETZSCHE, *op.cit.*, p. 11-12.

filosófico à racionalidade. Sócrates e Platão teriam sido os primeiros a romper com a visão mítica da realidade, dando origem ao racionalismo que, para o filósofo, atinge o seu ponto culminante com o Iluminismo do século XVIII. Alguns pensadores influentes desse projeto, como Descartes, Kant e Hegel, afirmam que as ações humanas devem ser orientadas pelo uso da razão. Já Platão, ao determinar a dicotomia entre corpo e alma, teria estabelecido o predomínio do conhecimento voltado à busca de uma essência das coisas e do ato de conhecer através da pretensa substância subjetiva — eu, sujeito, consciência, razão, etc. E sob esses conceitos se fixaram a ideia de um final, um “Além, Ao-lado, Acima, Fora”, levando a uma interpretação errônea do corpo, que passa a ser ora negligenciado ora instrumentalizado em detrimento da razão.

No entanto, foi durante o Iluminismo que a compreensão do corpo como um elemento acessório no processo educativo da modernidade tomou, pela primeira vez, aspectos de civilidade e doutrinação, difundindo em massa a instrumentalização pelo corpo.

Como é sabido, o Iluminismo lançou as bases sobre as quais se fundamentam as teorias e práticas educativas modernas. O humanismo filosófico, associado aos ideais iluministas do século XVIII, atribuiu um maior grau de importância à dignidade, às aspirações e às capacidades humanas fundamentadas nas categorias racionais do pensamento. Logo, o ideal humano só pode ser alcançado pelo contínuo processo de racionalização. Sendo que, um dos principais objetivos era o da formação do espírito, oriundo da ideia do domínio corporal e suas pulsões. Assim, muitos dos dispositivos mobilizados nos esforços civilizadores foram no sentido de redefinir o papel do corpo, ou da corporalidade dos alunos, no novo modelo que se instaurava¹⁰. O conhecimento dos aspectos sensíveis do corpo tornava-se, assim, importante, pois as paixões e os desejos estão relacionados a ele, devendo ser controlados e domesticados.

Para Biesta, Kant forneceu as bases para a educação moderna, as quais podem ser sintetizadas em autonomia racional e livre pensar. A autonomia racional do filósofo alemão é baseada no uso correto da razão, já que ele “não concebia essa capacidade como uma possibilidade histórica contingente, mas a via antes como uma parte inerente da

¹⁰ VAZ, Alexandre; OLIVEIRA, M. A. T. de. Educação do corpo: teoria e história. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 22, n. Especial, jul./dez. 2004, p. 13-19.

natureza humana”¹¹. Acreditava que o objetivo e o destino da existência do homem eram a “propensão e vocação para o livre pensar”, e que isso só se tornaria possível por meio da educação. Logo, definia o homem como “a única criatura que pode ser educada” e que “o homem só pode tornar-se homem por meio da educação”¹². A partir da teoria do esclarecimento de Kant, o processo educacional passou a se fundamentar “sobre a ideia humanista de certo tipo de sujeito que tem o potencial inerente de tornar-se automotivado e autodirigido”¹³, enquanto que à educação coube a revelação ou libertação desse potencial. Como podemos observar, “a educação moderna tornou-se assim baseada numa *verdade* particular sobre a natureza e o destino do ser humano”¹⁴, vinculada ao tripé do projeto iluminista: racionalidade, autonomia e educação.

Cabe observar que os ideais do Iluminismo desenvolveram-se em contraposição ao dogmatismo religioso e ao obscurantismo¹⁵. No entanto, Nietzsche chama a atenção ao fato de que o dogmatismo permanece presente, e que nele está enraizada a ideia metafísica do dogma racional, mascarada nas construções éticas mediante reflexões sobre o agir em busca de um elemento último. Neste sentido, não deixa de estabelecer máximas universais e de validade incondicional. A ética kantiana, por exemplo, atribui à razão o governo absoluto quanto à moralidade, o que possibilita a universalidade de sua legislação junto ao projeto pedagógico moderno, já que dispõe de uma proposta de educação como uma ética aplicada baseada na aspiração universal do tipo humano.

Enquanto a maioria dos intelectuais da época via as ideias iluministas com euforia, Nietzsche percebia seus limites e as

¹¹ BIESTA, Gert. *Para além da aprendizagem: educação democrática para um futuro humano*. Trad. de Rosaura Eichenberg. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 18.

¹² KANT *apud* BIESTA, 2013, p. 18.

¹³ Idem, *ibidem*.

¹⁴ Idem, p. 19.

¹⁵ A razão iluminista, que na origem combatia o obscurantismo religioso e “propunha projetos alternativos de vida, acabou se transformado exclusivamente na razão instrumental, cuja função é a adequação técnica de meios e fins e é incapaz de transcender a ordem constituída”. Cf. ROUANET, Paulo. Sérgio. *Os Herdeiros do Iluminismo*, p. 206. Entre os intelectuais iluministas, Voltaire, simboliza para Nietzsche o espírito aristocrático e anticlerical por excelência. Em relação à influência de Voltaire no pensamento de Nietzsche, ver: MÉTAYER, *Nietzsche et Voltaire*; WILLIAMS, *Nietzsche and the French: A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing*; HELLER, *Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau*. Contra a intolerância e perseguição religiosa, os intelectuais iluministas defendiam que o uso da razão deveria moderar o conhecimento e a liberdade, a ética e a política.

impossibilidades de tais realizações¹⁶. Críticas profundas acerca da ética universal, base para o projeto pedagógico moderno, podem ser observadas no diagnóstico feito por Nietzsche que, como profundo interprete do ser humano, procurou demonstrar o quanto há de crueldade por trás de ideais como moralidade e civilidade e, por extensão, no projeto educacional moderno.

A pedagogia moderna pressupõe a ideia de aperfeiçoamento moral e autonomia do sujeito operado por regras de civilidade e determinado por uma educação afetiva, mas dominadora das paixões. Para Nietzsche, o erro tanto da moral quanto da educação consiste na submissão dos impulsos submetidos a uma razão universal, o que, para ele, significa um “atentado” à vida. Por isso, tencionará mostrar que o sentido da vida, da história e dos valores morais não se estabelece em um nível suprassensível, *a priori* ou racional. A posição de Nietzsche, que era contrário a esse pensamento, representa um contraponto frente à tradição que se tornou exageradamente racionalista. Portanto, é pela reelaboração do sentido de corpo que empreende uma crítica e singular análise da cultura como sintoma de decadência.

Portanto, tendo em vista a crítica do filósofo sobre a tradição idealista, que privilegia a alma e instrumentaliza, ou mesmo nega, o corpo, pretendemos, no 1º Capítulo, abordar as origens das noções de corpo e alma (*psyche*) na Grécia, contextualizando a conceituação sistemática acerca desses termos com o pensamento socrático platônico e a recepção deles por Nietzsche.

Na sequência, no 2º Capítulo, dissertaremos acerca dos “negadores do corpo”, sob a ótica da crítica do sujeito, quando Nietzsche questiona em que medida o tomar consciência de si é importante ou por que procuramos tomar consciência de nós mesmos, uma vez que poderíamos viver sem isso em mente? No entanto, o filósofo nos alerta de que, se esse questionamento não nos parece estranho, é porque, estando imersos na crença da subjetividade, forjada há muito nas malhas do pensamento ocidental, mal percebemos suas

¹⁶ Apesar das fortes críticas de Nietzsche ao Iluminismo, sua posição não deve ser tomada como definitiva, pois suas considerações são sempre lacunares e ligadas a fatores históricos e posicionamentos diversos. Na fase intermediária, embora Nietzsche faça comentários críticos ao Iluminismo, estes são relativamente poucos, se comparados à fase posterior. Pelo menos no que compete aos livros *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia Ciência*, Nietzsche não só associa o Iluminismo, principalmente na figura de Voltaire, à época de ouro da França do século XVII, ao destacar seu caráter aristocrático e anticlerical, como também se utiliza dele para criticar o nacionalismo e o romantismo wagneriano.

implicações, sendo que uma delas pode ser a ideia da formação do ser humano segundo uma concepção fixa e determinada.

Nesse capítulo, abriremos um adendo para falar da subjetividade, pois de forma geral, na tradição ocidental, a subjetividade é a condição de haver um “eu” pensante e ativo, organizador e sujeito da experiência e autor da ação, unitário ou produtor de unidade e, portanto, de individualidade. Em Nietzsche, no entanto, encontramos uma crítica à noção de sujeito em todos esses aspectos: 1) Sujeito dotado de substância (alma) que, conforme a tradição, possui distinção substancial de força ou vontade e diferenças qualitativas entre âmbito moral, físico, químico, etc., enquanto que para o filósofo há apenas continuidade quantitativa e não diferenças qualitativas entre o físico, o biológico e o psicológico (moral e cultural), pois esses âmbitos diferem apenas pelo grau de complexidade da configuração de impulsos ou forças; 2) Sujeito enquanto unidade: o que a tradição chama de corpo e de alma, Nietzsche entende como um constituinte de multiplicidades, conjuntos de impulsos em luta por mais potência; 3) Sujeito enquanto consciência (indivíduo cognoscente) que outorga ao ser humano critérios de perfeição e superioridade, embora, para o filósofo, a consciência é vista como um produto da evolução do organismo e como uma pequena parte dos processos fisiológicos¹⁷.

Então, para romper com a crença da alma/razão/consciência, Nietzsche procura revelar a origem e a natureza ilusória da substância-alma, buscando, junto a isso, uma redefinição do corpo. Segundo Giacoia, a pequena razão que aparece como metáfora em *Assim falou Zaratustra* é idêntica à consciência, e que, portanto, ambas se desenvolvem juntas. Certamente Nietzsche procura diluir a ideia da subjetividade fundada na consciência, ao inverter a pequena razão apenas como instrumento do corpo. Para tanto, procuraremos entender por que Nietzsche diz que o corpo é a grande razão? Em seu *Zaratustra*, o corpo aparece como *Selbst* (Si-mesmo), tendo uma natureza muito mais profunda e complexa do que supôs toda uma tradição. Ele não é apenas “a carne” e a sede das paixões, desejos, nem mesmo a *res extensa*, de que cogitara Descartes; ao contrário do que pensara o platonismo e o Cristianismo, o corpo não é a prisão do espírito nem o

¹⁷ FREZZATTI, Wilson Antônio. Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e filosofia da subjetividade. *Revista Philosophos*, Goiânia, v.18, n. 2, p. 263-291, jul./dez. 2013. Frezzatti ainda cita uma 4ª característica que deixamos de fora por compreender que ela diz respeito à 3ª característica citada. A saber: Sujeito enquanto fundamento epistemológico da verdade, que garante conhecimento: o sujeito e a consciência não são garantias de se atingir o conhecimento verdadeiro e objetivo das coisas.

oposto da razão”¹⁸. Por isso, veremos como o “Si-mesmo”, ou o corpo como a grande razão, é um princípio de organização infinitamente complexo, que se mantém em permanente oposição, através do qual perpassam as mais diversas forças, impulsos e pulsões. O corpo, ao ser atravessado pelo vivido do ser humano, é tão complexo, que Nietzsche logo irá afirmar que ele não pode ser conhecido, apenas experienciado.

Além do dualismo metafísico, aqui representado pela cisão do corpo-alma, o filósofo também questiona as noções da modernidade que sustentam que o ser humano estaria constituído por uma substância subjetiva, *um cogito* ou *coisa pensante*. Desta forma, ele contestará as concepções cartesiana e kantiana do sujeito, não se restringindo a elas, pois seu objetivo é desconstruir toda e qualquer noção de sujeito.

Por fim, no 3º Capítulo, o objetivo, é analisar em que medida o cultivo de si pode ser pensado como processo contínuo, como abertura, que se concretiza na medida em que nos tornamos o que somos. Conforme anunciado anteriormente, o próprio percurso do filósofo pode nos servir de inspiração para pensarmos a formação no viés da autoformação ou da formação trágica, ou seja, aquela que não leva em consideração apenas os aspectos relativos à formação tradicional apreendida na escola.

¹⁸ GIACOIA Jr, O. *Metafísica e Subjetividade*. In. MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). *As Ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011, p. 425-444.

1. AFIRMADORES DA ALMA E NEGADORES DO CORPO

Não sou esse agregado de membros que é chamado corpo humano.

René Descartes

1.1. A origem do problema corpo-alma

O problema corpo-alma no Ocidente parece ter sido fundado por duas correntes: na filosofia da academia grega e na tradição religiosa judaico-cristã¹⁹. Na história do pensamento, a importância desse

¹⁹ Para Nietzsche, o dualismo metafísico tem suas raízes tanto em Platão quanto na tradição religiosa judaico-cristã. A crítica a essa tradição religiosa permeia grande parte de seus escritos, mas dois livros ganham destaque: *Genealogia da moral* e o *Anticristo*. Nietzsche parece ter sido o primeiro a apontar esse problema, no entanto, esse estudo permaneceu latente, com podemos ver nos trabalhos de WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. de A. Steffen. São Paulo: Loyola, 1983. Também a sintética e clara exposição do artigo de Marcelo Perine, em “A Herança Socrática no conceito cristão de Alma”. *Revista Hypinos*, São Paulo, ano 9, nº 13, 2º sem. 2004, p. 53-68. No que se refere ao problema corpo e alma na tradição judaico-cristã, o artigo de Marcelo Perine é bem esclarecedor, pois, segundo ele: “o conceito cristão de alma formou-se em primeiro lugar a partir da herança espiritual do judaísmo, profundamente assimilada e transformada na reflexão dos autores do Novo Testamento, particularmente na elaboração teológica paulina”. É com “os alexandrinos Clemente (150-215) e Orígenes (185-254) a teologia cristã se abre ao diálogo com a filosofia grega, particularmente às influências do platonismo e do estoicismo, mesmo que sua inspiração tenha permanecido essencialmente cristã. A primazia progressivamente passa para a alma, na qual reside, propriamente, a imagem de Deus, ainda que se insista na unidade do homem”. No entanto, “é na Grande Escolástica que se vai firmar, definitivamente, a ideia da alma como forma do corpo, principalmente pelas monumentais obras de Boaventura (1217-1274) e de Tomás de Aquino (1225-1274). Na obra de Tomás de Aquino confluem duas poderosas correntes de pensamento: o agostinismo, com sua herança neoplatônica, e o aristotelismo, que chegara ao ocidente latino a partir do século XII, também carregado de influências neoplatônicas” (Idem, p. 55-59). Fora do âmbito propriamente filosófico, o historiador Jaques Gélis nos oferece uma referência importante sobre o corpo no ambiente religioso: “para o cristão, o nascimento biológico, a filiação ‘carnal’ deve ser acompanhada de um renascimento, de uma filiação ‘espiritual’. [...] Para todos aqueles que procuram audaciosamente assemelhar-se ao Cristo das dores para partilhar seus tormentos, o corpo é ao mesmo tempo o maior obstáculo, ‘o maior inimigo’, e o meio de acompanhar o Redentor: o corpo que é preciso vencer, o corpo vetor de um procedimento sacrificial. Todas as formas de humilhação foram exploradas. [...] Domar a própria carne é antes de tudo infligir-se uma feroz disciplina. Imaginando e aplicando-lhe as coações mais dolorosas, todos aqueles que desprezam o corpo e rejeitam este mundo terrestre esperam de fato adquirir méritos santificantes. O ‘ódio do corpo’, que leva à sua destruição lenta e sistemática, não procede de uma conduta nova no âmbito religioso. Aliás, aqueles que aspiram pelo martírio fazem frequentemente referência aos grandes modelos medievais do ascetismo”. GÉLIS, Jaques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In. CORBIN, Alain; COURTINE,

problema parece remeter aos fundamentos do pensamento ocidental: suas categorias e sua linguagem. Para Nietzsche, Platão é o primeiro a elaborar, de modo sistemático, a dicotomia entre corpo e alma, pois, com ele, corpo e alma foram categorizados de modo dual, como um antagonismo dialético, embora brevemente unidos durante a vida terrena. Para Platão, a alma habita o corpo durante o tempo que o corpo permanece vivo, podendo ser considerada o seu oposto. Esta analogia dialética parece ser a primeira luta e unidade dos opostos.

Uma ideia semelhante aparece na tradição judaico-cristã, mas com a distinção entre os termos Alma (*Seele*) e espírito (*Geist*), embora Nietzsche negue que exista essa diferença, já que ambas as noções são construções conceituais que se referem a uma suposta identidade do ser humano. Giovanni Reale (2002) nos esclarece que o conceito grego de *psyche* como alma criada pelos gregos não só se estabeleceu como um dos pilares de sustentação de todo o pensamento ocidental, mas também, sob certos aspectos, como um dos conceitos fundamentais da filosofia antiga, que ainda hoje se mostra bastante complexo. A ideia da “alma” ligada ao conceito cristão, por sua vez, resultaria de uma construção feita pela Patrística:

O cristianismo originário fala antes de “ressurreição da carne” e não de “imortalidade da alma”. Foram os pensadores cristãos da Patrística que receberam dos gregos a figura teórica da alma e a utilizaram para explicitar alguns conceitos considerados implícitos no texto bíblico. No renascimento a figura teórica da alma foi levada ao primeiro plano como *copula mundi*, ou seja, como nexos estrutural que liga o sensível ao supra-sensível.²⁰

O advento do cristianismo submeteu o sensível, que também pode ser compreendido como a natureza, à ordem supranatural divina ou suprassensível, e para quem a técnica, a cultura e a história faziam parte do sensível, cabendo a Deus regê-la. A natureza, embora assimilada à obra divina, é concebida como matéria orgânica e perecível, e assim como o corpo, é associada ao campo do sensível. No entanto, a alma

Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). *História do corpo: Da Renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 55-56.

²⁰ REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 12.

pensada em termos positivos é dotada da capacidade de restaurar a ligação entre o ser humano e o espírito divino. O corpo permanece mortal, sendo, por isso, um obstáculo para que o ser humano conquiste a contemplação divina. Embora, no período medieval, o conceito de natureza²¹ se afastasse do conceito grego, a concepção de *psyche* grega seria “adotada” em parte pela patrística, corroborando com as teorias e práticas espirituais do cristianismo. Vale lembrar também que a concepção grega de *psyche* ultrapassa o campo religioso e filosófico, perfazendo muitas das ciências atuais do ser humano.

Já o conceito de corpo é tão complexo quanto o de *psyche*. Logo, se quisermos compreender as críticas de Nietzsche sobre o pensamento ocidental e sua reformulação à noção de corpo, nos parece fundamental escavar um pouco sobre o nascimento e o desenvolvimento desses conceitos. Podemos partir do discurso de Homero, já que nas epopeias podemos apreender a origem deles, o que nos ajudará a perceber como, posteriormente, esses mesmos conceitos sofrem uma inversão bastante significativa acerca da concepção de ser humano e sobre sua busca pelo autoconhecimento.

1.2. O nascimento dos conceitos de corpo e *psyche*

Os conceitos corpo (*soma*) e alma (*psyche*) sofrem um deslocamento de sentido que, de fato, se impôs a partir do século V a.C. Como poderemos perceber, o significado, em Homero, é contrário daquele do século V a.C.: *soma* faz alusão ao cadáver, o organismo morto, e não ao organismo vivo, enquanto *psyche* não tem nenhuma função específica no corpo vivo, pois significa o “fantasma do morto” privado de vida, de sensibilidade e de inteligência (“pura imagem emblemática do *ter sido* do homem”), e não o princípio vital que se identifica com a personalidade do querer e conhecer do ser humano.

Por sua vez, em Homero, não se tem “uma concepção ‘unitária’ de homem — seja em nível físico, seja em nível espiritual”. Essa concepção só será possível, posteriormente, diante da reflexão filosófica. Para Reale, o princípio básico da filosofia grega se sustenta na convicção de que “explicar” significa essencialmente “unificar”. Esse entendimento, embora estivesse presente desde os pré-socráticos, que

²¹ Sobre o conceito de natureza ver: COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de natureza*. Trad. de Frederico Monteiro. Lisboa: Editora Presença, 1973.

procuravam explicar a multiplicidade dos fenômenos em vista de um princípio único ou de alguns princípios, foi discutido por Sócrates, que elevou essa concepção unitária ao “nível crítico metodológico”, de modo que foi a partir dele que “a concepção segundo a qual explicar significa unificar, pelo fato de a multiplicidade fundar-se sobre a unidade”²².

O método socrático, largamente utilizado nos diálogos socráticos, fomentado na pergunta “*o que é?*”, relaciona-se, portanto, à própria essência das coisas em discussão. Devido à formulação da pergunta e ao tipo de resposta que ela exige, “implica a redução da *multiplicidade* (dos exemplos) à *unidade* (da essência)”²³. O interesse de Sócrates, ao aplicar esse método²⁴, era questionar a vida moral do homem, pois “as múltiplas e complexas manifestações que caracterizam a vida moral são reduzidas à ‘unidade’ da *Arete*, da virtude, a qual, como sabemos, Sócrates identificava com o ‘conhecimento’ (do bem e do mal)”²⁵.

O âmbito teórico dessa problemática é explicitado por Platão, via Reale, através da “teoria das ‘Ideias’, que se funda rigorosamente no método da ‘unificação’ do ‘múltiplo’: a multiplicidade das coisas sensíveis se explica, em vários níveis, mediante a redução ‘sinóptica’ à *unidade da Ideia*”. Em outras palavras, a Ideia, enquanto unidade, intenciona explicar a “‘multiplicidade’ das coisas sensíveis que dela partiram, constituindo desse modo uma multiplicidade *uni-ficada*”. Portanto, o verdadeiro conhecimento consiste exatamente em saber “uni-ficar a multiplicidade numa visão de conjunto (sinóptica) na Ideia da qual depende”²⁶.

Esse modo de construir o pensar é “novo” para os gregos, pois, como nos explica Reale, em Homero prevalece, em todas as suas formas, a multiplicidade na dimensão do devir. A realidade do ser humano é representada pela dimensão poética pré-filosófica de modo significativo, quando ocorre a prioridade estrutural da multiplicidade sobre a unidade. Em Homero ainda não se tem a preocupação em

²² REALE, *op. cit.*, 2002, p. 53.

²³ Idem, *ibidem*.

²⁴ O método dialógico de Sócrates é constituído por dois momentos fundamentais: a ironia, que denuncia as verdades feitas e o falso saber daqueles que pretendem reduzir o verdadeiro ao verossímil, e a maiêutica, técnica através da qual se consegue observar como é que uma ciência desconhecida se transforma progressivamente em uma ciência conhecida. Em geral, o caráter aporético e irônico têm como função alcançar a definição e a coerência prática sobre o ensino da *areté*.

²⁵ REALE, *op. cit.*, 2002, p. 53.

²⁶ Idem, *ibidem*.

denominar, explicar ou conceituar o ser humano ou as coisas de modo unívoco. Os gregos arcaicos captavam e exprimiam as coisas “e os seus aspectos sobretudo na dimensão da multiplicidade, e com particular atenção às suas numerosas e diferentes características”²⁷, e é por essa via que se aplicam também as concepções do que mais tarde viria a ser denominado corpo e alma (*psyche*).

Nesse viés, nos poemas homéricos, ainda não existe uma representação unitária do corpo humano, por consequência, ainda não havia uma concepção de corpo e *psyche*, como hoje a concebemos, já que ela surge somente a partir do 5^a século da era antiga. Para Homero e os gregos arcaicos, as designações para o corpo estavam condicionadas a uma série de variantes, bem como o estado de vida ou morte.

Entre as designações ao corpo, destacamos duas acepções: uma para o corpo morto e outra para o vivo. Para o primeiro, sobressaem-se dois termos principais: *soma* e *demas*. *Soma* representava o corpo morto, o cadáver, e *demas*, a conformação física e a estatura do corpo, mas não ainda o organismo corpóreo propriamente dito. O termo *soma* (corpo) fazia referência apenas à ideia de unidade enquanto cadáver, abandonado por seu princípio vital. Cabe destacar que a acepção do termo *demas*, que aparece em Homero, é a que mais se aproxima do ideal de corpo, construído a partir do século V a.C., isto é, o corpo como organismo vivo. No entanto, é o termo *soma* que corresponde ao nosso “corpo”, ainda vigente, enquanto raiz constitutiva, em uma série de termos como “somático”, “somatização” e “somatologia”²⁸.

Homero também usa o termo *eídos*, que significa, normalmente no corpo, “aquilo que se vê, aparência, forma”, podendo também ser entendido como a sombra depois da morte ou o fantasma que o humano se torna quando atravessa o Hades. O *eídos* também pode ser pensado com a ideia de simulacro, que em Platão será vertido para o simulacro das coisas. Para ele, o *eídos* não representa somente a alma depois da morte, como para Homero, mas também o simulacro da própria coisa. Pelo método da reminiscência, a alma individual relembra os *eídos* com que esteve em contato antes do nascimento (*Ménon* 80d-85b), *Fedon* 72c-77d)²⁹. Essa distinção é importante, pois o *eídos*, para Platão — de

²⁷ Idem, p. 21.

²⁸ Idem, p. 20.

²⁹ PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*: um léxico histórico. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 64. Para uma maior compreensão do termo, o léxico traz um amplo contexto do termo.

modo bem geral e sem adentrar a problemática concernente ao termo — é a Ideia inteligível que será contraposta ao sensível.

Percebemos, com isso, que ocorre uma inversão da ideia do corpo morto para o corpo vivo, restando às noções de unidade e constituição física, que culminaram em uma unidade corpórea, a matéria propriamente dita; noção ainda não conhecida por Homero.

Não em vida, mas apenas na morte, o homem grego dividia-se em corpo e alma. Somente o homem morto, o cadáver, é representado com um termo unitário, o *soma*, pois, no corpo morto,

Desaparecem as múltiplas funções diferenciadas dos vários órgãos e, portanto, eles se identificam, por assim dizer, no não ser mais o que eram, enrijecendo-se e confundindo-se na imobilidade da morte [...] todos os membros, todos os órgãos e todas as funções físicas do homem tornam-se iguais no seu não ser mais o que antes eram, e portanto, podem ser representadas unitariamente com o termo *soma*.³⁰

Já as designações ao “corpo” vivo aparecem ao lado das mais variadas e diferenciadas atividades e funções vitais, não sendo, em nenhum dos casos, descrito sinteticamente como uma unidade corpórea, tampouco como um corpo. O corpo não representa o conjunto de membros do ser humano, são antes os membros que representam o vivente. Físico e psíquico revelam-se mediante a multiplicidade de imagens e formas dinâmicas que expressam o ser humano vivo. Não existia em Homero a designação “corpo” vivo, de modo que o poeta exprimia o que nós chamamos de “corpo” através de uma significativa multiplicidade de termos e representações. Isso porque o “corpo” vivo designa uma série de condições no mundo, e restringi-lo a uma unidade seria possível apenas se ele deixasse de manifestar e exercer as inúmeras relações e forças vitais, como ocorre no caso do homem morto.

Entre os termos expressos por Homero, podemos citar: *melea*, *gyia*, *chros*, *thymos*. Vejamos, por exemplo, o vocábulo *gyia*, que significa membros, sobretudo aqueles movidos em função das articulações, o qual parece se aproximar da concepção de “corpo”. No entanto, o termo em Homero que mais parece se aproximar do sentido moderno do termo é *chros*, que significa pele, não a pele em sentido

³⁰ REALE, *op. cit.*, 2002, p. 21.

anatômico, mas a pele como superfície do corpo, como invólucro, como portador de cor, tanto no morto quanto no vivo. Entre os termos³¹ que representam as funções vitais (entre os quais, *coração*, *phrenes*, *nous* e *menos*), o *thymos* é o que mais nos interessa, pois, como veremos no século VI, o termo *psyche* absorverá, em parte, as funções que eram atribuídas ao *thymos* homérico, passando a descrever não só a totalidade psíquica do homem, mas, ao mesmo tempo, o agregado físico dos membros e das partes corpóreas que eram atribuídas ao *soma*, agora, também, já não como cadáver, mas como a unidade física que tem a *psyche* como seu correlato psíquico³².

Em Homero, *thymos* representa o órgão dos sentimentos e envolve não só as funções, conexões e os efeitos dos sentimentos, como também toda a esfera da vida emotiva do ser humano; em sentido amplo; ele chega a exprimir, inclusive, o conceito de vida. “Na esfera do *thymos* entra também uma série de experiências relacionadas com a ‘suposição’, com a ‘intuição’, como o ‘conhecimento imediato’, com a ‘recordação’”³³, mas é importante observar que a parte emotiva refere-se ao conhecimento apenas de modo restrito, o “conhecimento” ligado ao *thymos* não é de tipo abstrato, mas sim, relacionado com o sentimento. *Thymos* também determina o movimento dos membros, ossos, músculos do homem em vida, mas quando o homem morre, o *thymos* desaparece, o que nos faz concluir que, de fato, ele é o órgão que “anima” a vida no ser humano.

Por sua vez, a palavra *psyche*, em Homero, é empregada apenas para a alma do morto, pois *psyche* é aquela que abandona o corpo do morto e não aquela que inflama a vida. Certamente, não está presente durante a vida do ser humano, mas não representa a ideia de vida. No homem vivo, ela não desempenha nenhuma função específica, é simples força vital que só se revela na morte do ser humano. Tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia* é possível perceber o momento em que a *psyche* abandona o corpo do morto e sobrevive como “espectro” no Hades³⁴.

³¹ Não nos deteremos na análise de cada um dos termos expressados por Homero, pois isso fugiria, em parte, do âmbito de nossa pesquisa. Para um estudo pormenor sobre esse assunto recomendamos: B. Snell. *A descoberta do espírito*. Lisboa-Rio de Janeiro, 1992. Também, REALE, Giovanni. Capítulo I: o corpo humano nos poemas Homéricos. In. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*.

³² PETERS. *op.cit.*, p. 200.

³³ REALE, *op.cit.*, p. 62. Giovanni Reale faz essa análise a partir das seguintes passagens da *Iliada*: XIII vv.650-655.; XVI, vv. 463-469.

³⁴ As passagens que se referenciam a essa concepção podem ser encontradas na *Iliada*, canto XXIII, vv. 57-107, quando Homero descreve a aparição da *psyche* de Pátrono a Aquiles, antes

Reale chama a atenção para não confundirmos esse espectro como a imortalidade da alma, uma vez que, mesmo que nos pareça semelhante, essa “sobrevivência” se dá sobre a ideia do “não ser mais”, pois, conforme aponta o autor, “não em vida, mas só na morte, o homem homérico distinguia-se em corpo e alma”³⁵.

Outro aspecto importante sobre esse termo é a ligação da *psyche* com a respiração, (*psychein* significa soprar), como o último sopro de vida antes do homem tornar-se *soma*. A ideia da morte permanece a de exalar o último suspiro. Nesse aspecto, a *psyche* tem uma conexão com o movimento pelo fato de a sua partida transformar a multiplicidade de formas dos membros animados do homem em um cadáver sem movimento. A *psyche*, para Homero, “é ‘respiração de vida’ (e também no que pode ser um extrato da crença completamente diferente, um ‘fantasma’ individualizado que continua a viver uma forma atenuada depois da morte) que se escapa normalmente da boca do herói moribundo”³⁶.

É importante destacar que tanto o vocábulo *psyche* quanto o vocábulo *anima*, em latim, têm, em suas acepções arcaicas, a ligação com a noção de sopro, alento e respiração. Logo, a origem da palavra está ancorada em um fenômeno físico, da própria respiração, que possibilita uma proximidade na relação corpo e alma. A “revolução” de Platão está justamente no fato de definir uma diferença de natureza ontológica entre alma e corpo, uma das críticas de Nietzsche, propriamente, ao filósofo helênico.

No entanto, é somente por volta do século VI a.C., com o surgimento do Orfismo, que o conceito de *psyche* sofre uma inversão radical, pois o esquema de crença dessa doutrina “consistia fundamentalmente numa *concepção inédita da natureza e do destino do homem*”³⁷. Esse fundamento se consolida pela ideia central, ausente em Homero, da origem divina da alma. Nesse esquema doutrinário, o corpo é o cárcere da divina alma e, junto a isso, temos ainda, na base do Orfismo, a reencarnação e as práticas de purificação da alma. Em suma, aspectos que se aproximam das práticas religiosas, e mesmo filosóficas, ainda hoje presentes na cultura ocidental.

Sobre essa hipótese, Doos, estudioso desse período, conclui que:

do corpo ser queimado; e em duas passagens da *Odisseia*, respectivamente os cantos: XI, vv.90-99/139-154/204-224 e XXIV, vv.1-14.

³⁵ REALE, *op.cit.*, p. 36.

³⁶ PETERS. *op.cit.*, p. 199-200.

³⁷ REALE, *op.cit.*, p. 112.

Seja ou não verdade que, nos lábios de um ateniense vulgar do século V, a palavra *psyche* tinha, ou deveria ter, um leve sabor de sobrenatural, o que não devia ter era qualquer sabor de puritanismo ou qualquer sugestão do estádio metafísico. A ‘alma’ não era uma prisioneira relutante do corpo; era a vida ou espírito do corpo e aí estava perfeitamente em casa. Foi aqui que o seu novo padrão religioso deu a contribuição decisiva: atribuindo ao homem um eu oculto, de origem divina, e opondo, assim, a alma e o corpo, introduzindo na cultura europeia uma nova interpretação da existência humana.³⁸

Mesmo no Orfismo, a alma ainda não era relacionada à personalidade do homem do conhecimento e do querer, isenta da conotação de consciência. A alma como unidade identitária do ser humano se desenvolveu a partir da doutrina órfica, mas não surgiu dela. Esse “refinamento” perpassa antes o pensamento de filósofos como Pitágoras, Empédocles, Heráclito e Demócrito, até a sua devida transformação em Sócrates e Platão.

A associação entre *psyche* e respiração (*pneuma*) é intermitente entre os pré-platônicos, mas Heráclito é o primeiro a fazer a ligação entre a *psyche* e o processo cognitivo. O filósofo de Éfeso diz que “o conhecimento do Ser está em íntima dependência e conexão com a inteligência da ordem dos valores e orientação da vida”³⁹. Como podemos observar nos fragmentos 45 e 115, respectivamente: “Mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrará os limites da alma (*psyche*), tão profundo é o seu *logos*”⁴⁰ e “À alma (*psyche*) encontra seu *logos* que aumenta a si próprio”⁴¹.

Esses fragmentos, que atestam que a *psyche* participa do *logos*, constituem uma intuição inovadora para o pensamento filosófico. Quando se confronta a atribuição de um *logos*, no sentido de Heráclito, à

³⁸ DODDS, E. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor S. B. de Carvalho. Lisboa: Editora Gradativa, 1988. p. 154.

³⁹ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 225

⁴⁰ DIELS-KRANZ *apud* BORNHEIM, p. 38

⁴¹ *Idem*, p. 43.

psyche, percebe-se a relação desta com uma forma de racionalidade ou de inteligência universal. Neste sentido, o comentário de Fränkel pode nos auxiliar nessa questão:

No mundo dos homens, a alma é a única realidade que pode fundir-se com o *logos* infinito, a omnicomprensiva lei das leis. Mediante a sua inteligência e a sua clara consciência, a alma pode ser partícipe da suprema potência do *logos* e pode de modo inteligente e ativo viver a regra que governa o universo, em vez de ser dominada por ela sem ter dela consciência e de modo passivo.⁴²

Heráclito liga a *psyche* com a inteligência e a consciência, afirmando-a como princípio que coincide com o *logos* e, por sua vez, com o fogo cósmico. Logo, por mais que queiramos explicar a alma, ela nos escapa, pois tudo indica que sempre ficaremos muito distantes dessa possibilidade, uma vez que ela é ligada a um princípio que se refaz a todo instante. Ainda em relação ao fragmento 115, tomamos a interpretação de Snell, que diz:

Seja qual for o significado peculiar que tal frase possa ter, Heráclito atribui aqui à alma um *logos* que pode, a partir de si mesmo, estender-se e crescer. Por conseguinte, considera-se a alma como ponto de partida para determinados desenvolvimentos, ao passo que não teria sentido atribuir ao olho e a mão um *logos* que a si mesmo se amplia. Que o espiritual tenha a faculdade de se auto-superar é coisa desconhecida em Homero.⁴³

O *logos* heraclitiano é um conhecimento de onde nascem, ao mesmo tempo, a palavra e a ação:

Este *logos*, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido, jamais o compreendem. Ainda que tudo aconteça conforme este *logos*, parece não terem experiência experimentando-se em tais

⁴²FRÄNKEL *apud* REALE, p. 128

⁴³FRÄNKEL *apud* REALE, p. 129.

palavras e obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa. Os outros homens ignoram o que fazem em estado de vigília, assim como esquecem o que fazem durante o sono.⁴⁴

Nessa passagem fica expressa a frutífera relação do conhecimento com a vida. Segundo Jaeger, as afirmações do filósofo aspiram à necessidade do ser humano voltar os olhos sobre si mesmo, experimentação que o próprio Heráclito fazia sobre si, como podemos perceber na máxima: “Investiguei-me a mim mesmo”⁴⁵. Por conseguinte, a inteligência da qual fala é relacionada à investigação e à assimilação de conhecimento para ele: “A multiplicação dos conhecimentos não leva à sabedoria”⁴⁶. A observação de si não pode ser confundida com o aprofundamento psicológico, mas significa que, “ao lado da intuição sensível e do pensamento racional (até então os únicos caminhos da filosofia)”⁴⁷, se revela pelo olhar da alma sobre si mesma, pensamento totalmente inovador sobre as tarefas do conhecimento. Para Jaeger, Heráclito apresenta o desenvolvimento alcançado pela consciência do *eu*, o que representa o apogeu da liberdade de pensamento entre os jônicos. Além disso, é através da assimilação do “fogo eterno” do cosmos que “a alma filosófica é capaz de conhecer a divina sabedoria e de nela se manter”⁴⁸.

Como vemos, a história do pensamento grego é marcada por uma mudança de foco que se transformou ao longo dos séculos. Com o “florescimento” do pensamento filosófico, ainda entre os filósofos da natureza, o problema de fundo era o da *physis* (origem das coisas/natureza), enquanto a *arche* (princípio) era visada nos elementos da natureza: ar, água, fogo, terra, ou mesmo na composição entre alguns deles ou todos, conforme Empédocles⁴⁹. Foi nesse período, de fecundas investigações, que a *psyche* passou a ser, pela primeira vez, identificada com a *physis*, embora não apresentasse ainda, de modo contundente, uma divisão entre natureza e espírito. Com Sócrates, os termos de

⁴⁴ DIELS-KRANZ *apud* BORNHEIM, p. 36.

⁴⁵ HERÁCLITO *apud* JAEGER, p. 224.

⁴⁶ Idem, *ibidem*.

⁴⁷ JAEGER, *op.cit.*, p. 224.

⁴⁸ Idem, p. 229.

⁴⁹ Um maior esclarecimento sobre esse tema pode ser consultado no livro *Paidéia: formação do homem grego* (2013), de Werner Jaeger.

importância foram deslocados para a mente, ou seja, o princípio, que antes se dava na perspectiva da natureza, passou a se concentrar na investigação da ética e da lógica. A partir disso, a teoria do espírito começou a ter um maior domínio sobre a teoria da natureza (matéria).

Sócrates e Platão, mas também Xenofonte, Aristófanes, entre outros, ao se ocuparem, sobretudo, do problema do conhecimento, operaram uma efetiva mudança no pensamento. Sócrates se deteve em explicar todas as coisas relativas ao homem, sob o enfoque da unidade de um princípio, cuja função era interpretar a sua vida. Essa essência humana a chamou de *psyche*, caracterizando-a como a capacidade de entender e querer, a partir da qual, para ser verdadeiramente em si mesmo, o ser humano deveria cuidar não do corpo, mas da alma, sobretudo. Disso decorre a investigação da “alma” por entendê-la como consciência intelectual e moral do homem. Collingwood (1973) nos aponta que, para os pré-socráticos, a *psyche* (alma), de certo modo, ainda pré-existia na natureza, isto é, o espírito no corpo e do corpo, se manifestando por seu controle, enquanto que, a partir de Sócrates, a alma transcende o corpo. Essa descoberta se estabelece “num plano que demonstra inequivocamente como ela lhe parecia paradoxal e longe das suas habilidades ou (como se diz por vezes) ‘indistintas’ maneiras de pensar”⁵⁰.

O que parece certo, até aqui, é que o conceito de *psyche* adquire, com Sócrates, um significado mais unívoco do que aquele anterior ao século V a.C., pois agora é possível falar em *psyche* identificando-a com a personalidade intelectual e moral do ser humano. Em contrapartida, o corpo também é conceituado de modo sistemático, mas sempre em posição ao que a alma representa. Em muitos dos diálogos platônicos, o corpo é apresentado com cárcere, prisão, ou mesmo, túmulo da alma.

Para Giovanni Reale, Platão representa o corpo de modo muito mais complexo do que, muitas vezes, relatam as pesquisas. No *Timeu*, por exemplo, o corpo é apresentado “como projeto preciso do Demiurgo, executado de modo perfeito pelos ‘deuses criados’”. No entanto, o autor afirma que Platão esteve sempre convicto de que entre corpo e alma subsistia uma radical diferença ontológica, de fato, insuperável, “a ponto de no *Timeu*, malgrado a reavaliação do corpo, dizer que a alma torna-se privada de sentido no momento em que é ligada a ele”⁵¹.

⁵⁰ COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de natureza*. Trad. de Frederico Monteiro. Lisboa: Editora Presença, 1973, p. 14.

⁵¹ REALE, *op.cit.*, 2002, p. 16.

Neste sentido, Platão concebe o ser humano em duas dimensões opostas. Essa concepção platônica se refere à dicotomia entre corpo e alma e está presente em muitos diálogos platônicos, embora seja retomada com maior afinco em *Fédon*⁵². Além disso, nesse diálogo, a concepção de filosofia parece se aproximar de um exercício ascético, e, em certos aspectos, de uma preparação para a morte, pela qual a alma se redimiria da prisão do corpo e retornaria à divindade de sua origem. Vejamos, sucintamente, como isso se procede no *Fédon*.

1.2.1. A negação do corpo no *Fédon* de Platão

No diálogo *Fédon*, o tratamento que é dispensado ao corpo sugere, rapidamente, a lembrança de uma concepção ascética do corpo, atribuída, geralmente, aos órficos-pitagóricos, na qual o corpo seria uma prisão para alma e fonte das perturbações. Além disso, o corpo, para Sócrates, é visto como obstáculo à investigação filosófica. Entretanto, no contexto do diálogo, tal concepção não parece ser a única visão do filósofo sobre o corpo, pois, ainda que brevemente, encontramos-lo tendo que admitir que o corpo não se coloca em uma relação de simples oposição à alma, mas o corpo é, também, meio de ação da alma em vida.

No diálogo se comentam os momentos que precederam a morte de Sócrates, relatado por Fédon de Elis, discípulo de Sócrates, a Equécrates. Fédon procura responder à curiosidade de Equécrates, sobre as circunstâncias em que ocorreu a morte de Sócrates, e se o mesmo acreditava nas teorias pitagóricas sobre a metempsicose.

No relato que se segue, Sócrates, seus amigos e discípulos se encontravam na prisão, onde o filósofo esperava o fim do dia para tomar a cicuta. Os presentes estão espantados com o fato de Sócrates não demonstrar atordoamento ou irritação com a proximidade da morte. Além do mais, Cebes e Símiás querem entender como Sócrates, que se declarava contrário à ideia da violência contra si mesmo, está tão

⁵² Reale (2002, p. 16.) nos esclarece que em Platão “uma concepção que sempre chamou a atenção dos estudiosos é a que Platão oferece do corpo humano. Para ele, de fato, em muitos diálogos, o corpo é não só e não tanto um ‘instrumento’ a serviço da alma, e portanto algo sem o qual a alma não poderia exercer as suas funções, mas é algo *antitético à alma*, e, sob certos aspectos, um obstáculo às funções que lhe são próprias. O homem para Platão é, portanto em duas dimensões, ou seja, é constituído por dois componentes, sob certos aspectos em nítida antítese entre si”.

desejoso da chegada da hora da morte. E é sob esse pano de fundo que se desenrola o diálogo.

Logo ao início, Sócrates anuncia a sua posição, o que choca os presentes:

Eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço por justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar depois da morte, um lugar perto de Deus, que são amos em tudo excelentes, e, se há coisas a que eu me dedique como todas as energias, será essa!⁵³

Só é possível conhecer puramente os seres em si por intermédio da alma, mas o conhecimento, de fato, só é alcançado quando a alma consegue livrar-se do corpo. Esse argumento leva Sócrates a afirmar que apenas após a morte é possível, ao filósofo, aproximar-se da sabedoria, por isso, ele é aquele que verdadeiramente anseia pelo desprendimento do corpo. Em contrapartida, em vida, a alma, quando procura atingir a verdade, que é o que ela deseja e aspira, é enganada radicalmente pelo corpo, e por causa disso, as preocupações de um filósofo devem dirigir-se somente à alma, e não ao corpo, motivo pelo qual Sócrates questiona seus interlocutores, levando-os a pensar sobre os limites da alma em relação ao conhecimento, imposto pela sua ligação com o corpo:

Dize-me; quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo

⁵³ PLATÃO. *Fédon*. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz da Costa. In. *Diálogos*. São Paulo: Abril, 1972, p. 70 (63c).

repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas.⁵⁴

O corpo também é definido como porta voz das paixões, sentimentos e sensações, aspectos que, para Platão, estão ligados à vida aparente, logo o corpo, por suscitar de modo explícito essas características, não é fonte de confiança⁵⁵. Pelo contrário, é o causador da escravidão humana pelos desejos pois,

Nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas; como efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar.⁵⁶

Portanto, o corpo, portador das paixões e de todo tipo de sentimentos, é levado, pela ânsia de satisfazê-los, a provocar as guerras, os vícios e os exageros, motivo pelo qual ele é assimilado com a criação de necessidades fúteis, como a aquisição de bens materiais e extravagâncias de todo o tipo.

Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrujão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade.⁵⁷

⁵⁴ Idem, p. 72 (65b).

⁵⁵ “O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato” (p. 73 (66c)).

⁵⁶ Idem, p. 74 (66c-d).

⁵⁷ Idem, *ibidem*.

É no ato de raciocinar que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser⁵⁸. E é sobretudo quando ela se isola e rompe o contato com o corpo que ela obtém maior ganho em seu raciocínio⁵⁹. Sócrates chega a afirmar que o corpo não só é um obstáculo ao raciocínio, mas também que, durante todo o tempo em que o possuímos, “e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos!” que é “a verdade”⁶⁰. Como podemos verificar, o corpo é claramente descrito com algo ruim que desvia o ser humano da trilha do conhecimento verdadeiro, assim como um obstáculo ao raciocínio e à verdade.

Em Platão, há uma correspondência entre o bem e o conhecimento, assim como entre o que é ruim e a ignorância. Por isso, no *Fédon*, Sócrates fará uma longa exposição sobre a necessidade de separar o máximo possível a alma do corpo, pois, se em vida a alma em contato com o corpo mescla-se a seus vícios, será necessário purificá-la, pelo menos durante o tempo que permanecer ligado a ele. Nesse ritual, a alma deve ser habituada a:

evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatada os laços que a ele a prendiam.⁶¹

Os ritos de purificação e a imortalidade da alma acerca de sua capacidade intelectual são imprescindíveis à tese socrática que defende que, mesmo após a morte, a alma subsiste como uma atividade real e

⁵⁸ “- Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?” (p. 72).

⁵⁹ “E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer contato com ele, anseia pelo real?” (p. 72).

⁶⁰ Idem, p. 73 (66b).

⁶¹ Idem, p. 75 (67c-d).

com capacidade de pensar, e só aí ela pode, de fato, assimilar-se ao Bem⁶².

O corpo contamina a pureza da alma através de suas inclinações, e representa um obstáculo à contemplação das ideias perfeitas e eternas, por isso, a alma, ao tomar distância do corpo, tem a possibilidade de contemplar as coisas em si mesmas, ou seja, a verdade. Esse ponto é essencial para a teoria do conhecimento em Platão.

Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal.⁶³

Aprender é recordar. Essa tese desenvolvida por Platão tem como fundamento a reminiscência da alma⁶⁴. A realidade, tal como se apresenta para nós, é uma realidade aparente, e só sabemos disso porque antes de adquirirmos os sentidos: ver, ouvir, pensar, cheirar, etc., nossa alma contemplou o conhecimento verdadeiro, que possibilita a ela

⁶² Quanto a esse ponto, nos fragmentos de espólio de Nietzsche sobre a *Introdução estudo dos diálogos platônicos*, encontramos a seguinte passagem: “Platão deve aos pitagóricos a hipótese de uma multiplicidade de *onta* e, em verdade, não sensíveis, assim como a doutrina de que as coisas empíricas seriam imitações daquelas verdadeiras *onta*. Como, porém chegamos a poder *saber* algo das ideias, posto que vivemos apenas no mundo empírico? De onde chegamos ao *ison*, *agathon*, que todavia não se confronta conosco na efetividade? De onde determinamos aquela semelhança das coisas com a ideia? Aqui vem em auxílio de Platão a doutrina da *imortalidade* da alma. As almas, como diz Philolau, estão ligadas ao corpo para castigo, do qual elas não estão autorizadas a se libertar por seu próprio poder. Se a alma separou-se do corpo então ela leva uma existência incorpórea num mundo superior. Cf. NIETZSCHE *apud* Souza. *Alma em Nietzsche*: a concepção de espírito para o filósofo alemão. São Paulo: Leya, 2013, p. 13-14.

⁶³ PLATÃO, *op.cit.*, p. 82 (72e-73a).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 84 (nota). Em nota, o tradutor esclarece essa questão, pois, segundo ele, no *Fedro*, Platão afirma que “as ideias eternas são o ser verdadeiro; os objetos materiais não passam de imitações insuficientes daquelas. As almas antes de entrar nos corpos, contemplam as ideias eternas, e a percepção sensível dos objetos materiais lhe desperta uma recordação dessas ideias”. Neste trabalho, nos limitaremos a esse tema por compreender que fugiria da nossa intenção.

comparar essa mesma realidade “das coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que, no entanto, lhe são inferiores!”⁶⁵. Platão afirma a necessidade de a alma ter contemplado a verdade antes do nascimento, o que o leva a dizer que “conhecíamos tanto antes como depois de nascer, não apenas o Igual, como o Maior, o Menor, e também tudo o que é da mesma espécie”⁶⁶.

É importante perceber que Platão atribui um valor superior à imutabilidade, pois, quanto menor a alteração sofrida, maior será o grau de confiabilidade atribuído à sua veracidade. No entanto, só não sofre mutação as coisas em si mesmas: a realidade verdadeira; o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo, o Bom em si mesmo, etc. cuja forma é uma em si e por si, e se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem jamais sofrer alteração, ou seja, elas conservam em si a sua identidade. Por outro lado, tudo o que participa do processo de alteração: homens, animais, vestimentas, adornos, plantas, sentimentos, não conservam sua identidade, ou seja, tudo aquilo que podemos ver, tocar ou que podemos perceber por intermédio dos sentidos.

Platão contrapõe o mundo sensível (*doxa*) ao mundo inteligível, em que o saber do conhecimento científico (*episteme*) é assinalado pela ascensão da alma, que transcende, ao menos momentaneamente, o saber da *doxa* para direcionar-se às coisas verdadeiras. Nessa ascensão é possível relacionar a contraposição entre o mundo sensível (transitório, imperfeito e suscetível à particularidade) e o mundo inteligível (incorpóreo eterno, universal), apreensível unicamente pelo pensamento. Essa ascensão é descrita pelo método maiêutico proposto por Sócrates.

No *Teeteto*, o método maiêutico é assemelhado por Sócrates à obstetrícia, pois, assim como a parteira que tem a incumbência de ajudar no parto, o filósofo, ao apontar quais são as opiniões verdadeiras e falsas, deve auxiliar os demais a alcançar um saber genuíno, simbolizado pelo parto das ideias. Uma diferença importante entre a parteira e o filósofo é que o ponto de partida que parirá esse saber não é o corpo, e sim, a alma.

No método maiêutico, o filósofo ou o educador apenas exerce a função de auxiliar, de modo que o pensamento para alcançar o conhecimento é trabalho do próprio sujeito. Essa ideia é fundada ontologicamente na tese platônica de que a alma compartilha das mesmas características do universal, pois quando ela migra para o corpo,

⁶⁵ Idem, p. 84 (75b).

⁶⁶ Idem, p. 85 (75c).

traz consigo o conhecimento do que é eterno e universal. Cabe ao indivíduo fazer o processo de reminiscência para que consiga ascender ao conhecimento verdadeiro, já que o corpo corruptível e suscetível à mudança tem as características próprias do plano sensível.

Porém, a realidade verdadeira não é captada pelos sentidos, mas apenas obtida pela reflexão do pensamento. Esse caráter de visibilidade e invisibilidade, ou melhor, aquilo que é captado pelos sentidos e aquilo que é captado somente pelo pensamento, será um contraponto “fatal” ao corpo, uma vez que se atribui uma relação de valor ao conhecimento através do pensamento. Assim, Sócrates afirma a superioridade da alma em relação ao corpo, bem como atribui ao corpo a necessidade de ser instrumento da alma. Dirá Sócrates a Cebes:

– Não é verdade que nós somos constituídos de duas coisas, uma das quais é o corpo e a outra, a alma?

– nada mais verdadeiro!

– com qual dessas duas espécies de seres podemos dizer, pois, que o corpo tem mais semelhança e parentesco?

– Eis uma coisa que é clara para todo gente: com a espécie visível.

– Por outro lado, que é a alma? Coisa visível ou invisível?

– Não é visível, pelo menos aos homens, Sócrates!⁶⁷

Para Platão, o corpo é a condição do agir humano na medida em que somos uma união em vida de corpo e alma, porém, não é possível atribuir ao corpo a responsabilidade pelas ações humanas, pois o corpo não age por si só. É a alma que, através de sua inteligência, anima o corpo e lhe inspira o que julga ser o melhor. Neste sentido, podemos dizer que, para Platão, a inteligência, como atividade anímica, pode ser considerada a causa essencial do agir humano.

Um pouco mais a frente no diálogo, o filósofo demonstra a ideia de instrumentalidade do corpo quando “a alma utiliza às vezes o corpo para observar alguma coisa por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido, [...] assim o corpo é um instrumento, quando é por

⁶⁷ Idem, p. 89 (79b).

intermédio de algum sentido que se faz o exame da coisa”⁶⁸. Por sua vez, quando a alma necessita estabelecer essa relação com o corpo, ela toma contato com aquilo que não tem forma, com o mutável, sendo que “ela mesma se torna inconstante, agitada e titubeia como se estivesse embriagada”⁶⁹. Esse estado só é sanado por seu parentesco, quando ela se “lança na direção do que é puro, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo”⁷⁰. Quando ela se conserva nesse estado, ela passa “a conservar sempre a sua identidade e seu mesmo modo de ser: que é estar em contato com coisas daquele gênero”⁷¹. Para Platão, esse estado é o estado daquilo que chamamos pensamento.

Esse aspecto de parentesco citado pelo filósofo grego é o que assemelha a alma ao que é divino, separando-a de tudo o que é mortal, por isso, a alma deve sempre comandar e dirigir o corpo, e este ser sempre obediente a ela. A seguir, vemos a diferença que Platão estabelece entre corpo e alma:

a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico.⁷²

Como podemos perceber, se estabelece claramente a relação entre alma e verdade e a divergência ao corpo, sempre atrelado à falsidade, à corrupção ou à ilusão. O saber está em estrita relação com a alma, o corpo dele não participa, ao contrário, o corpo é totalmente alheio à verdade, sendo, inclusive, um empecilho para o conhecimento. Além disso, o corpo é identificado às paixões e aos sentimentos, os quais, para Platão, em nada contribuem à virtude humana. Por outro lado, a alma é imortal, imutável — não sofre alteração, e por isso conserva sua identidade primordial divina, características tidas com superiores ao corpo, representado como dicotômico à alma.

⁶⁸ Idem, p. 89 (79c).

⁶⁹ Idem, p. 90 (79c).

⁷⁰ Idem, p. 90 (79d).

⁷¹ Idem, *ibidem*.

⁷² Idem, p. 90 (80b).

No entanto, cabe observar que o corpo, como prisão da alma, pode ser um modo de compreender que a alma, em contato com o corpo, pode perder a consciência de sua diferença ontológica, identificando-se e acreditando-se só corpo. Por outro lado, a alma pode, utilizando o próprio corpo, torná-lo um lugar propício ao pensamento, e é nesse viés que, na concepção platônica de educação, o cuidado com o corpo será de fundamental importância, uma vez que, em vida, o corpo é o suporte da alma. Para Platão, a ginástica e a música têm o intuito, na educação, de fortalecer o corpo, bem como moderar e harmonizar os ímpetus corporais em virtude da sabedoria da alma. Assim, a ginástica, por exemplo, tem a finalidade não só de auxiliar na saúde, mas de, principalmente, enobrecer a alma.

1.3. Nietzsche e a nova reconfiguração das noções de corpo e alma

Se Platão debruça-se sobre as caracterizações da alma em relação ao corpo, Nietzsche, séculos mais tarde, identifica essa dicotomia entre uma concepção da natureza da alma imortal e da natureza do corpo mortal como uma espécie de característica original da metafísica, a partir da qual a filosofia se institui como negação e desvalorização do sensível, do corpo, da materialidade, do movimento, do transitório, do devir e da multiplicidade. No projeto metafísico, o que em nós é corpo, significa justamente aquilo que deve ser afastado para que possamos ter acesso ao reino puro das essências ou do conhecimento.

No *Crepúsculo dos ídolos*, no aforismo “A ‘razão’ na filosofia”, Nietzsche desfere um severo ataque a essas concepções:

Quereis que vos diga tudo que é peculiar aos filósofos? ... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à ideia do *devir*, seu egipcíssimo. [...] tudo o que os filósofos se ocupam há milhares de anos são ideias – múmias; nada real saiu vivo de suas mãos. Esses senhores idólatras das ideias quando adoram, matam, e empalham. A morte, a evolução, a idade, tanto quanto o nascimento e o crescimento, são para eles não só objeções, como até refutações. [...] Todos acreditam desesperadamente no ser. Porém como não podem apoderar-se dele, buscam as razões segundo as quais ele lhes escapa: ‘É

forçoso que haja aí uma aparência, um engano por efeito do qual não podemos perceber o ser – onde está o impostor?’ já o apanhamos – gritam alegremente – são os sentidos! Os sentidos que por outro lado são tão imorais... Os sentidos são os que nos enganam acerca do mundo verdadeiro.⁷³

A falta do sentido histórico dos filósofos a que se refere Nietzsche, na passagem desse fragmento, está absolutamente ligada a uma crítica à metafísica⁷⁴. Segundo ele, os filósofos metafísicos não compreendem que tudo sobre o que podemos pensar é resultado de um processo histórico, e não o reflexo de uma origem suprassensível. Por não compreenderem o caráter histórico dos conceitos e juízos, Nietzsche acusa-os de mumificarem a multiplicidade presente na vida em conceitos fixos. Por outro lado, contrapõe o ser imutável e eterno postulado pelos metafísicos ao *devir* que caracteriza o mundo da experiência, ou seja, ao caráter trágico da temporalidade e da história. Enquanto a metafísica encontra nos conceitos a expressão de uma essência, de um ser, Nietzsche aponta, nesses conceitos, o resultado tardio de um *devir*, de um fluxo contínuo que caracteriza o mundo.

Conforme as suas palavras, a crença no ser é um ideal ao qual se prenderam os filósofos há milhares de anos, que os impele, frente à impossibilidade de sua comprovação efetiva, a fazer objeções e refutações ao que imaginam ser o seu oposto: os sentidos. E por que os sentidos? Porque os sentidos representam o *devir*, o transitório.

A concepção de devir em Nietzsche parece ter influência de Heráclito, como podemos observar na obra *A filosofia na idade trágica dos gregos*, onde ele diz:

O devir único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

⁷⁴ É importante destacar que a *Segunda Extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, traz uma crítica ao sentido histórico. Nesse texto, Nietzsche critica a tendências dos historiadores modernos de transformarem todo fenômeno histórico em conhecimento objetivo. A história, encarada de modo científico e objetivo, não tem outra função que formar eruditos. Além disso, o excesso de conhecimento histórico não pode ser digerido pelo homem, que acaba medindo os acontecimentos passados pelas opiniões do presente.

Heráclito ensina, uma ideia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme. Foi preciso uma energia surpreendente para transformar este feito no seu contrário, em sublimidade e no assombro bem-aventurado. Heráclito chegou a esse ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção da mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se.⁷⁵

A crítica de Nietzsche recai sobre a metafísica justamente por ela fundamentar um princípio subjacente às coisas, de modo que a essência é atribuída a algo que transcende esse mundo. Essa investigação parece decorrer do momento em que se estabeleceu a dicotomia entre o que é divino e o que é humano, entre corpo e alma, entre natural e antinatural. E se Nietzsche atribuiu esse princípio, ou modo de pensar, a Sócrates e, conseqüentemente, a Platão, é porque o filósofo ateniense não só fez o possível para fundamentar as características da alma como pura e imortal, atribuindo uma espécie de superioridade do eterno, do imóvel e do imortal sobre o imanente, o mutável e o mortal, como estabeleceu um valor moral sobre essa dicotomia. E é por isso que Platão teria intitulado o mundo material de mundo aparente e produtor de mentira em oposição a um ideal que comporta o conhecimento puro. E mesmo que essa dicotomia fosse algo vulgar aos olhos de Platão, teria sido o valor moral desse pensamento o responsável por influenciar grande parte do pensamento histórico e filosófico.

É nessa direção que Nietzsche afirma que “despender-se da ilusão dos sentidos, do *devir*, da história, da mentira” traz como consequência “negar tudo o que supõe fé nos sentidos, negar todo resto da humanidade”⁷⁶. Para ele, o filósofo se opõe ao povo, que crê nos sentidos, e ao comparar os filósofos a múmias e coveiros, isso parece remeter à menção de Sócrates quando fala do abandono do corpo em

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia da idade trágica dos gregos*. Trad. de Maria Inês M. de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1995, p.11.

⁷⁶ NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 25.

detrimento da alma e de toda e qualquer ideia filosófica que refute os sentidos e o corpo:

é necessário ser múmia, é necessário representar o monoteísmo como uma mímica de cozeiro! E acima de tudo que pereça o corpo, essa lamentável ideia fixa dos sentidos, o corpo contaminado por todos os defeitos que a lógica pode descobrir, refutando, até impossível, se se quer, ainda que tão impertinente que se porta como se fosse real!...⁷⁷

As múmias são cadáveres cuja pele e órgãos foram preservados intencionalmente para servirem à alma, pois, uma vez desprovidas de sensações, não têm sensações. O corpo embalsamado é comparado aos filósofos porque idealizam igualmente uma alma desprovida de um corpo sensível.

A crença nas caracterizações da alma que fundamenta a invenção platônica do espírito puro e do bem em si é comparada com a criação de uma filosofia dogmática, que para Nietzsche é “o pior, mais persistente e perigoso dos erros”⁷⁸. E parece ser em torno desse erro que ele desenvolve parte de seu pensamento.

O seu principal combate é contra todo o tipo de dogmatismo, religioso, filosófico ou científico, pois, para ele, pressupor uma única verdade é danoso e causa cegueira. Em se tratando da filosofia, esse dogmatismo estaria relacionado a uma crença nos conceitos e na tentativa de universalização de substâncias ou essências. A acepção platônica seria a representação de apenas um sentido para o termo espírito, cujo dogma resultaria na pretensão de se considerar o único e verdadeiro sentido.

Essa aversão de Nietzsche ao dogmatismo como uma doutrina da espiritualidade aparece em *Aurora*, no aforismo 39, intitulado “O preconceito do ‘puro espírito’”:

Em toda parte em que predominou a doutrina da espiritualidade, ela destruiu, com seus excessos, a força nervosa: ela ensinou a menosprezar,

⁷⁷ Idem, p. 25-26.

⁷⁸ NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 20.

negligenciar ou atormentar o corpo, a desprezar e mortificar o próprio homem por causas de seus instintos; ela gerou almas ensombrecidas, tensas, oprimidas – que acreditavam, além disso, conhecer a causa de seu sentimento de miséria e poder talvez eliminá-lo! “Ela tem de estar no corpo! Ele ainda *florêsce* em demasia!” – desse modo concluíram, enquanto, na verdade, ele elevava protestos e protestos, com suas dores, contra o seu perpétuo escarnecimento.⁷⁹

Com “doutrina da espiritualidade” Nietzsche parece fazer referência a todo e qualquer pensamento que procure afirmar a ideia de um espírito puro, nesse caso, a crítica pode ser direcionada tanto ao pensamento religioso como filosófico, pois, o que caracteriza o pensamento doutrinador será essa relação com a necessidade de encontrar no humano algo puro que o livre dos tormentos. Em contrapartida o corpo é tomado com a causa da dor e tormento humano.

As doutrinas espiritualistas, ao oporem corpo e alma, acreditavam que poderiam conter os instintos domando o corpo, salvando e purificando, assim, a alma. Mas para Nietzsche, essa prática só gerou almas “ensombrecidas, tensas e oprimidas”. Por isso, ele procurou descaracterizar as atribuições de valor e sentido que a tradição ocidental teria outorgado à ideia de alma. O corpo, para ele, é alma, e aquilo que resulta dessa ânsia de domínio é, na verdade, o resultado é “um supernervosismo geral e crônico”. Os “espíritos puros”, argumenta, “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”⁸⁰. Aqui podemos apontar também a analogia entre o corpo e a terra: a terra é tão orgânica quanto o corpo. E por que a terra? Porque ela se contrapõe ao transcendente.

Para descaracterizar a origem idealista da alma, o pensador retoma a acepção original do conceito de *psyche*, pois, para ele, a alma tem sua raiz na estrutura gramatical da sentença. Assim, o problema

⁷⁹ Idem. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 37-38.

⁸⁰ Idem, *ibidem*.

conceitual se estabelece dentro da estrutura lógico-gramatical, como nos mostra um fragmento póstumo:

Não temos quaisquer categorias que autorizem separar um 'mundo em si' de um mundo como aparência. Todas as nossas *categorias da razão* são de proveniência sensualista, decalcadas do mundo empírico: a 'alma', o 'eu' – a história desse conceito mostra também aqui a mais antiga separação ('respirar', 'viver')...⁸¹

A estruturação lógica e básica da sentença gramatical que consiste na relação sujeito e objeto é apontando por Nietzsche como raiz última dos preconceitos da filosofia metafísica. Ou seja, a ideia clássica da filosofia fundada na separação entre sujeito e objeto, que também remete à distinção epistemológica fundamental, é, na verdade, uma projeção metafísica da sentença gramatical. Para ele, os filósofos metafísicos só acreditam em coisas como: sujeito e objeto, corpo e alma, transcendente e imanente, porque não perceberam o enraizamento gramatical de suas teorias. E, uma vez que o problema é confrontado desse modo, ele busca demonstrar a origem sensualista da alma, logo, humana, resultado de uma criação humana, empírica e não divina ou suprassensível.

É importante destacar que a afronta de Nietzsche em relação à alma não faz com que ele negue a sua existência, assim como fizera o materialismo atomista, e tampouco faz dele um materialista.

Oposto ao espiritualismo, o atomismo materialista do século de XIX nega a existência da alma imaterial e procura afirmar a ideia do átomo como a menor partícula da matéria. De um modo geral, o atomismo pode ser descrito como a doutrina segundo a qual a matéria é tudo o que existe. A matéria é divisível infinitamente, mas é composta por partículas indivisíveis, que são os átomos.

Para Nietzsche, os atomistas teriam caído no próprio engodo em afirmar a matéria como o extremo oposto do suprassensível, pois a negação da alma frente à afirmação do átomo não resolve o problema metafísico, uma vez que a ilusão se esconde entre os opostos. Na perspectiva do filósofo, o átomo é apenas uma espécie de novo substituto da alma, ou seja, os atomistas também não perceberam que o

⁸¹ NIETZSCHE *apud* SOUZA, 2013, p. 10.

problema fundamental reside nas bases lógico-gramaticais do pensamento, e assim como a alma, o átomo também tem a sua raiz na estrutura gramatical da sentença.

Essa problemática é apresentada no parágrafo 12 de *Além de Bem e mal*, onde podemos observar também como a crítica nietzschiana da subjetividade é apresentada a partir da perspectiva da denúncia dos preconceitos dos filósofos, que reside nas bases lógico-gramaticais do pensamento:

[...] é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à "necessidade atomista", que, assim como a mais declarada "necessidade metafísica", continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita.⁸²

Nietzsche coloca as expressões "necessidade atomista" e "necessidade metafísica" entre aspas, porque a expressão "necessidade metafísica" é uma expressão de Schopenhauer. A metafísica, para Schopenhauer, corresponde a uma espécie de impulso natural do homem, ou seja, em virtude de sua própria natureza, ele é levado a fazer metafísica. Assim, o homem, para Schopenhauer, tem por natureza uma necessidade metafísica. Para Nietzsche, esse pensamento é uma espécie de encantamento ou de congelamento do intelecto. O homem faz metafísica porque tem uma necessidade metafísica; então, ele explica a existência da metafísica em função de uma necessidade que já supõe a própria metafísica e, nesse caso, o mesmo aconteceria em relação ao atomismo ou à necessidade atomista⁸³.

Aqui podemos retomar a crítica de Nietzsche acerca da falta de sentido histórico, isto é, explicar por que a existência metafísica, a partir de uma necessidade natural ao ser humano, seja através do átomo ou da alma, equivale a afirmar uma necessidade fora do contingente histórico e transportar a origem de uma teoria para a fundamentação de uma essência ou substância?

Por outro lado, Nietzsche também vai mostrar como o atomismo é uma espécie de necessidade metafísica, não porque a natureza do

⁸² NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal...* p. 18.

⁸³ GIACOIA Jr, O. 5 aulas sobre Nietzsche. Disponível em: <http://projetophronesis.com/tag/giacoia/> Acesso em: 20 abril 2015.

homem exige uma hipótese atomista, mas simplesmente porque o homem ocidental é induzido a esse tipo de teoria ou pensamento em consequência da estrutura lógico-gramatical de sua linguagem.

Após traçar o paralelo entre o atomismo materialista e a alma, o filósofo expressa a necessidade de se extinguir a convicção dos processos de pensamento:

[...] é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-me designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!⁸⁴

Aqui podemos perceber como a crença na imortalidade da alma é uma espécie de atomismo. Com o uso do termo mônada — referente ao pensamento leibniziano — Nietzsche parece querer demonstrar como é possível associar a mônada ao átomo, ou seja, como uma unidade fundamental de cuja composição resultou o universo. Neste sentido, a crença no atomismo materialista — na ideia do átomo como a menor unidade indivisível e constituinte da matéria — é paralela à ideia da alma como mônada, isto é, a “alma monádica imortal” como princípio de unidade absolutamente indestrutível⁸⁵. Com isso, Nietzsche conclui que é necessário eliminar a crença da ciência nas características que foram outorgadas à alma pela tradição, mas isso não equivale necessariamente livrar-se em absoluto dela.

Renunciar à ideia da alma como mônada ou como átomo não significa renunciar à ideia de alma enquanto tal, mas apenas não ter a pretensão de analisá-la à luz da ciência. De nada adianta substituir a crença no espírito pela crença na matéria, uma vez que prevalecem ainda as mesmas categorias mentais, a saber, a ideia de que a matéria é composta por uma substância única e irreduzível e que essa substância que fundamenta o todo pode ser conhecida, ou que pelo seu conhecimento podemos inferir uma verdade a respeito da realidade⁸⁶. E é nesse sentido que o materialismo é tão metafísico quanto espiritualista.

⁸⁴ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal...* p. 18.

⁸⁵ Idem, *ibidem*.

⁸⁶ Para Deleuze, a crítica de Nietzsche ao atomismo “consiste em mostrar que o atomismo é uma tentativa de emprestar à matéria uma pluralidade e uma distância essenciais que, de fato,

Nietzsche não vê nas mais diversas teorias nada além de interpretações, de modo que fazer críticas à alma não significa renunciar à ideia de alma, e sim, pensá-la de outra forma. Desta forma, ele acredita que está aberto “o caminho que leva a novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos, como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’, [...] querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”⁸⁷.

A passagem desse aforismo apresenta um dos pontos centrais sobre a alma, no sentido nietzschiano, além de apresentar o reverso daquilo que a tradição afirma. As novas formulações de hipótese da alma às quais o filósofo se refere parecem ser inversas às afirmativas platônica e cristã. A primeira expressão, “alma mortal”, busca descaracterizar a ideia da alma como princípio imortal ao vertê-la à mortalidade, mas Nietzsche não se preocupa em definir o termo apenas desse modo, ao contrário, na sequência da frase, com a expressão “alma como pluralidade do sujeito”, ele busca ampliar a conotação ou o conceito na acepção de alma como pluralidade. Como isso, Nietzsche parece dizer que a alma não é mais um princípio unitário que deve ser buscada como núcleo da subjetividade humana, pois a alma, entendida como multiplicidade, como pluralidade, só pode passar a ideia de uma unidade como resultado da organização dessa pluralidade. Por isso, para o filósofo, o que mais ilustra a alma é o corpo, porque o corpo é precisamente unidade de organização: é pluralidade de sujeitos. É importante ressaltar que a unidade é pensada só como unidade de organização, e não de conservação, pois essa congregação unitária é múltipla e mutável, e não fixa e permanente.

Talvez pudéssemos dizer que, em Nietzsche, o corpo é uma espécie de sinônimo da alma e vice-versa, mas de qualquer modo, o

só pertence à força.” Deleuze compreende o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche com uma pluralidade de forças que agem e sofrem a distância umas das outras, assim, o conceito de força é de relação uma com a outra. “Sob esse aspecto a força é denominada uma vontade”, sendo que “a vontade (vontade de potência) é o elemento diferencial da força”. Disso resulta “uma nova concepção da filosofia da vontade, pois a vontade não se exerce misteriosamente sobre músculos ou sobre nervos, menos ainda sobre uma matéria em geral, ela se exerce necessariamente sobre uma outra vontade”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmund Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 06.

⁸⁷ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal...*, p. 19. Ainda na continuação desse aforismo, temos uma importante caracterização da alma em Nietzsche, a saber: ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos instintos e dos afetos’ [‘Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte’], querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”. Essa noção será explorada com maior acuidade no capítulo seguinte.

corpo e a alma não são mais tomados como algo em si, pois, não há qualquer referência do filósofo à matéria, pois eles são pensados como uma multiplicidade de impulsos e afetos⁸⁸.

Quando dizemos que Nietzsche ressignifica o corpo, não queremos, com isso, afirmar uma superioridade do corpo em relação à alma, pois isso seria contraproducente ao próprio pensamento do filósofo, já que teríamos apenas uma mera inversão dos termos, ainda prevalecendo a dicotomia. Por outro lado, o filósofo procura diluir a ideia de corpo e alma mediante uma fusão de ambos apenas como uma relação de forças.

Convém destacar que a força deve ser entendida como metáfora. Força é assimilada a instinto e pulsão, como podemos observar em *Genealogia da moral*: “um quantum de força equivale a um quantum de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente”⁸⁹.

Em Nietzsche, os impulsos ou as forças em luta por mais potência são tendências a crescimento de potência que se expressam como quantia de potência. Para o filósofo alemão, a efetividade parece ser constituída por um número finito de forças, apesar de imenso, de impulsos ou forças; não há uma força única, e sim, uma pluralidade⁹⁰. “O impulso ou a força (quantum de potência) é um puro efetivar-se, pura ação — o impulso não existe em si, mas é um agir sobre: é na relação com os outros impulsos que ele se manifesta. As forças ou os impulsos agem e resistem uns aos outros, tendendo a exercer-se até o

⁸⁸ O termo *Trieb*, largamente usado por Nietzsche, pode significar instinto, pulsão ou impulso, ou ainda, instinto oposto à razão, à consciência ou a qualquer tipo de fixidez. Ele deve ser compreendido como um processo que é determinado pela sua condição inconsciente. Na verdade, Nietzsche, assim como Freud, se vale da riqueza semântica que o termo carrega. Para um maior esclarecimento, indicamos o livro *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*, de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Assim como o *Trieb*, os afetos são expressões da vontade de poder, no entanto, se distinguem de instinto e pulsão para sublimar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes. Os afetos traduzem modos de atração ou repulsão que regulam as preferências fundamentais próprias das condições de vida de um tipo de sistema pulsional particular. Neste sentido, os afetos são uma espécie de linguagem semiológica das funções do que é orgânico. Como exemplo de afeto, podemos incluir o ressentimento, a tristeza, a dor, a alegria, mas também a moral, que aparece como um dos sintomas dos afetos.

⁸⁹ NIETZSCHE. *Genealogia da moral...*p.36.

⁹⁰ MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

limite⁹¹. A multiplicidade e a tendência por mais potência geram um conflito permanente: o desequilíbrio é fundamental e há sempre redistribuição das forças. Portanto, o corpo, logo, o mundo, é um processo e não uma estrutura estável: é um conjunto de impulsos ou forças instáveis em permanente tensão.

Ao renunciar qualquer atribuição do ser humano a faculdades suprassensíveis, e qualquer substância ou identidade que possam dar base à ideia de sujeito, em “Os desprezadores do corpo” ele afirma: “corpo eu sou integralmente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”⁹². Para Wotling, “a consciência, a razão são então relacionadas a aspectos particulares da vida do corpo, que só possui unidade enquanto organização”⁹³. Ou seja, a alma é o corpo, mas não é o corpo enquanto matéria, e sim, o corpo enquanto grande razão⁹⁴, entendida como um princípio de organização infinitamente complexo, que se mantém em permanente oposição, por exemplo, ao reunir cada célula do tecido corporal e o tecido corporal em seu conjunto. A alma não é redutível a nenhuma unidade permanentemente idêntica em si mesma, bem como o corpo também não se reduz à matéria.

Em parte, isso explica porque Nietzsche, em “Os desprezadores do corpo”, usa o termo *leib*, e não *körper*, para se referir a corpo. É preciso lembrar que em alemão encontramos duas acepções para a designação de corpo. A raiz *krip* dá forma à palavra *körper*, *körperlich* (somático, corpóreo), enquanto o termo *Körper* significa carne, objeto inanimado. Já em sentido filosófico e teológico, a cultura alemã cunhou o termo *leib* (soma) e *leiblich* (somático), que se distinguem de *körperlich* (corpóreo). O *leib* e o *leiblich* adquirem o sentido de visceral, significando a ascensão particular do *körper*, ao nível das emoções e sensações, como um corpo que manifesta consciência através das emoções. As emoções e as sensações do corpo constituem a realidade do sujeito, representando a autorreferência no “interior” do corpo. Nietzsche, contudo, utiliza as palavras *leib* e *leiblich* quando se refere ao corpo, e é diante dessas acepções que ele desenvolve seu próprio sentido

⁹¹ FREZZATTI, Wilson Antônio. Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e filosofia da subjetividade. *Revista Filosófica*, Goiânia, v.18, n. 2, p. 263-291, jul./dez. 2013. Na perspectiva da vontade de potência, a tendência dos impulsos é que eles se efetivem para aumentar.

⁹² NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011, p. 34.

⁹³ WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Nietzsche*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF/Martins Fontes, 2011, p. 25-26.

⁹⁴ Esse termo será retomado no decorrer do trabalho.

filosófico para o termo. Aqui já podemos excluir qualquer interpretação de cunho materialista e passar a compreender o corpo com uma unificação com a alma que dê ensejo a um único sentido.

Até o momento, é possível perceber que o corpo, para Nietzsche, não é uma unidade material, nem uma substância, mas um conjunto de processo de organização e coordenação que parece ter como função os processos de interpretação.

Diante dessa perspectiva poderíamos nos perguntar: em que medida a reintegração do corpo no pensamento, ou seja, o corpo como possibilidade de interpretação, pode contribuir ao pensamento, e por extensão, à formação humana?

Apenas para introduzir o assunto que será tratado com maior acuidade ao longo dos próximos capítulos, arriscamos a dizer que o corpo, como mote interpretativo, parece sim propiciar outras subjetividades que conduzem à problemática em torno da formação humana. No entanto, ainda nos cabe investigar a ideia de unidade do sujeito e se essa rejeição, de fato, conduz a outras subjetividades, como veremos a seguir.

2. A AFIRMAÇÃO DO CORPO

Assim como a aranha, instalada no centro de sua teia, sente quando uma mosca rompe algum fio (da teia) e por isso ocorre rapidamente, quase aflita pelo rompimento do fio, assim a alma do homem, ferida alguma parte do corpo, apressadamente acode, quase indignada pela lesão do corpo, ao qual está ligada firme e harmoniosamente.

Heráclito

Como vimos no capítulo anterior, para Nietzsche o pensamento filosófico ocidental se fundamentou na dicotomia socrático-platônica. Essa sistematização, vista pelo filósofo como uma má interpretação do corpo, resulta não só na negação da vida e do corpo, mas fundamenta conceitos como alma, razão e consciência como pontos de referência irreversíveis na concepção do humano. Contudo, essa concepção determina a formação de um sujeito idealizado, de uma subjetividade fixa.

Neste capítulo veremos como Nietzsche empreende um deslocamento dessa dicotomia e como, ao fazê-lo, parece abalar as estruturas fundantes do pensamento filosófico. Em nossa análise sobre a seção acerca dos “desprezadores do corpo”, consideramos presente o movimento que leva a criticar o sujeito enquanto consciência, aspecto que na modernidade leva a fundamentar o humano como indivíduo cognoscente capaz de conhecer a verdade. Como pretendemos mostrar, o filósofo, ao contrário, vê a consciência como um produto da evolução do organismo e como uma pequena parte dos processos fisiológicos e corporais. Sendo assim, os conceitos norteadores da “velha cultura” como alma, consciência, conhecimento, etc., são interpretados como sintomas do biológico e dependentes de impulsos inconscientes.

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche parece fazer de Zaratustra o porta voz de seu pensamento, não só crítico, mas também de suas novas “verdades”, e é assim que, ao final deste capítulo, apresentaremos essa obra e seu personagem como o resultado de um corpo criador.

2.1. Um corpo que afirma novos valores

Como indica o prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, Zaratustra desce a montanha para doar e distribuir a sua sabedoria aos homens,

pois ele quer ensinar o super-homem, o afirmador do eterno retorno⁹⁵. Mas na praça da cidade, ele se depara com pessoas que não compreendem suas palavras, pois, ao falar do super-homem, zombam dele. Então, ele fala do último homem a fim de atacar o orgulho dos homens ali presentes, mas, mesmo assim, riem dele, pedindo que ele lhes dê o último homem. Zaratustra se vê diante de homens que ainda não compreendem a morte de deus e suas consequências, por isso, não compreendem a importância do super-homem. Neste sentido, podemos indicar que os temas principais do prólogo e da primeira parte giram em torno da “morte de Deus”, do super-homem e do último homem. A primeira série de anúncios de Zaratustra pode ser tomada como a inversão do idealismo e o anúncio de uma nova cultura, e é por meio dessa interpretação que iniciaremos a leitura da seção “Os desprezadores do corpo”.

No entanto, cabe observar que a primeira seção do livro intitulada “Das três metamorfoses” segue uma disposição singular, uma vez que parece ser essencial não só para a compreensão das demais seções como também anuncia noções próprias à autocompreensão e autossuperação.

2.1.1 As três metamorfoses como diretrizes ao novo ensinamento

Nietzsche menciona três metamorfoses do espírito: de como o espírito se torna camelo, de como este se torna leão, e de como este, por fim, se torna criança. Ele diz:

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado.

O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado.

[...] Todas essas coisas mais pesadas o espírito resistente toma para si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para seu deserto.

⁹⁵ Nosso objetivo neste trabalho não será dissertar acerca de conceitos como super-homem, eterno-retorno e niilismo. Neste caso, serão indicadas fontes que se debruçam especificamente sobre esses termos.

Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto.

Ali procura o seu derradeiro senhor: quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão.

[...] Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas cria a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão.

[...] Que pode fazer a criança, que nem o leão pode fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.⁹⁶

Essa seção pode ser interpretada de formas diversas⁹⁷. Para Fink, as três metamorfoses do espírito são apresentadas como transmutações necessárias para o ser humano que deseja seguir o caminho para o super-homem. Nesse viés, a transformação radical da existência que Zaratustra formula no primeiro discurso permanece o princípio de todos os outros discursos⁹⁸. Assim, a partir das metamorfoses, Zaratustra pode caracterizar as “virtudes” nos homens que ainda não são senhores de si. A interpretação de Fink é elucidativa, pois, para ele, é no jogo que reside o espírito criador. A transformação do homem em super-homem não está consagrada ao seu fim, mas ao processo.

Gianni Vattimo, outro importante comentador de Nietzsche, nos traz, por sua vez, duas formas possíveis de se ler essa seção: a primeira, como a delimitação “das principais etapas da crise da subjetividade do homem da tradição e que são também etapas de uma superação: camelo, leão, criança”⁹⁹; a segunda, que toma as três metamorfoses como representações de três momentos da história da civilização ocidental, a saber, o camelo como espírito do ascetismo platônico e cristão, o leão

⁹⁶ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra...*, p. 27-28.

⁹⁷ Nossa interpretação é que essas metamorfoses não são um processo linear, mas antes, um processo com aspecto cíclico, em constante ir e vir.

⁹⁸ FINK, *op.cit.*, p. 82.

⁹⁹ VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-200*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo. Editora WMF/Martins Fontes, 2010, p. 316.

como a passagem para a modernidade e a criança como a figura do além do homem nietzschiano.

No entanto, tendemos a concordar com a primeira leitura de Vattimo que concebe cada uma das três metamorfoses como alusões a uma autossuperação do homem da tradição. Nessa perspectiva, o camelo representa a primeira fase do homem, a fase da obediência, obrigando-o a submeter-se ao peso da tradição, que ele tem condições de superar, ou seja, de negar ou rebelar-se contra essa tradição, desde que anseie a própria liberdade. Essa vontade de autossuperação se revela no leão sob a insígnia da ação e da não aceitação de deveres e valores, pois o leão é a revelação de uma vontade de autoafirmação e da criação de novos valores, mas ele ainda não é o criador, pois carece de inocência na ação e no esquecimento, presente somente na terceira metamorfose que representa a criança, que “cria sem esforço, em uma espécie de harmoniosa identificação como o próprio ser do mundo que aqui já é pensado como ‘uma roda que gira por si mesma’”¹⁰⁰.

Aqui abro um parêntese no que concerne à educação. De forma geral, podemos nos perguntar em que implica uma educação que visa a uma formação com um fim pré-determinado? E, sob outro viés, seria possível uma educação que considerasse a formação como um processo em um contínuo vir a ser? Que educação seria essa? E assim sendo, em que sentido podemos interpretar os “ensinamentos” de Zaratustra?

Em se tratando do processo de Zaratustra, a metamorfose do leão pode ser interpretada também com a mutação da liberdade infinita, legitimada no enlace e na manifestação do caráter lúdico. Nos discursos subsequentes, Zaratustra parece vestir-se, inúmeras vezes, do espírito de leão, e assim como o grande felino, que necessita lutar e vencer o dragão para adquirir sua liberdade e ser senhor de si, Zaratustra, em outros tempos, como todos os metafísicos, também atribuiu a criação desse mundo a um ser transcendental. E assim como o camelo, destinado a carregar peso e a suportá-lo sobre si, Zaratustra, por um tempo, acreditou que esse mundo havia sido obra de um deus, uma imagem imperfeita desse deus, de modo que lhe coube carregar e suportar a dor e o sofrimento da existência:

É um ébrio prazer, para o sofredor, desfiar o olhar do seu sofredor e perder a si próprio. Ébrio prazer e perda de si próprio me parecia o mundo outrora.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*.

Esse 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.

Assim também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem, como todos os transmudanos. Para além do homem, de verdade?

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

Homens era ele, somente uma podre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além!

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!”¹⁰¹

O camelo parece implícito na transcrição em que Zaratustra carrega suas próprias cinzas ao monte. Na sequência, ao superar a si mesmo, ocorre a metamorfose do espírito de camelo. Cansado de carregar seus velhos valores, o espírito quer alcançar sua liberdade e, por isso, tornar-se leão. Ora, a legitimidade de Zaratustra em discursar contra os metafísicos está, em parte, por ele também ter devotado a criação do mundo para além do homem. E nesse sentido podemos ler essa passagem como uma experiência compartilhada, mas assim como o leão, Zaratustra luta contra o dragão, ou seja, contra os metafísicos e contra as consequências de seus ideais: Alma, Além, Eu, virtudes, compaixão, castidade, etc.

Qual é o dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? ‘Não farás’ chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘Eu quero’.

[...] Valores milenares brilham nessas escamas [...] “Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu. Em verdade não deve mais haver ‘Eu quero’!” Assim fala o dragão.¹⁰²

¹⁰¹ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra...*, p. 31-32.

¹⁰² *Idem*, p. 28.

O dragão representa os valores tradicionais, e em suas escamas esses valores se assentam por milênios, mas a força do leão, que reside no “Eu quero”, gera o combate e a resistência aos velhos valores. O conflito que aparece na oposição do leão e do dragão é um elemento constituinte do querer, do desejo de vencer e de tornar-se senhor de si.

No que toca à problemática em torno da subjetividade, devemos atentar à utilização do “Eu quero” com maiúsculo, pois não é à toa que Nietzsche faz uso do Eu como pronome. Com isso, ele parece querer chamar a atenção para a forma como os valores tradicionais demarcam uma identidade subjetivada a partir do conhecimento do que está pré-inscrito na alma ou na consciência. Para o filósofo, a tradição se assenta sobre a convicção de que é possível conhecer e efetivar uma identidade comum a todos, por isso, a negação em torno de múltiplas subjetividades. Contudo, o movimento nietzschiano aplica uma ruptura significativa a esse movimento tradicional ao detectar a dualidade alma-corpo, e é nesse sentido que o leão enfrenta o dragão para possibilitar a criação de novos valores, mas o leão ainda não é o criador, pois o criador de novos valores é a criança, que pode ser interpretada como um espírito sem ressentimento e sem culpa.

2.1.2 A grande razão do corpo e a consciência como a pequena razão

Na seção dos “desprezadores do corpo”, a metáfora da criança reaparece na seguinte afirmativa: “‘corpo sou eu e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?”¹⁰³ Ao indicar esse questionamento, Zarathustra ainda não fala como as crianças, mas coloca nas palavras do sabedor o que seria o corpo. Será o sabedor o leão do espírito? O leão é o espírito que quer capturar a liberdade e ser senhor de si, então, o sabedor diz: “Corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo”¹⁰⁴. Já vimos como Nietzsche designa a origem da palavra alma. No entanto, ao afirmar “corpo sou eu integralmente e nada além disso”, o filósofo parece querer remeter à antiguidade arcaica grega.

¹⁰³ Idem, p. 34.

¹⁰⁴ Idem, p. 35.

Corroborando com a nossa leitura, Giacoia também considera que essa fórmula apresentada em *Assim Falou Zaratustra* poderia “ser interpretada como uma referência cifrada a um modo radicalmente antimoderno de compreensão do eu, à noção arcaica de individualidade, para a qual não há separação entre corpo e alma senão na morte”¹⁰⁵.

No entanto, é importante destacar que Nietzsche não parece pretender retomar esses aspectos tais como se apresentavam na Grécia arcaica, mas sim, reinterpreta-los à luz de seus próprios pensamentos. É nesse sentido que ele constrói a sua própria noção de corpo:

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

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. “Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz eu, mas faz Eu.¹⁰⁶

Ao renunciar o dualismo corpo-alma, Nietzsche expande a noção de corpo para compreendê-lo como uma disposição hierárquica de forças para além da matéria, mas que reúne também aquilo que se chama espírito, alma ou mesmo razão. Esses conceitos são agora tomados não só como constituintes do corpo, mas principalmente no corpo. Corpo é alma e alma é corpo na medida em que constituem uma unidade, mas não uma unidade fixa de conservação, mas uma unidade de organização e combinação¹⁰⁷.

¹⁰⁵ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012, p. 174-175. Em um fragmento póstumo, Nietzsche diz que o ponto falho da filosofia moderna é acreditar que existem “fatos de consciência”: “Crítica da filosofia moderna: ponto de partida falho, como se houvesse ‘fatos de consciência’ – nenhum fenomenalismo na auto-observação”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Trad. de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008, p. 257.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra...*, p. 35.

¹⁰⁷ “Toda unidade só é unidade como organização e combinação: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade”. Unidade é “uma configuração de domínio, que significa um, mas não é um. NIETZSCHE, *A vontade de poder...*, p. 292.

Para Deleuze, o que define um corpo, em Nietzsche, é a relação entre forças dominantes e forças dominadas. Duas forças, mesmo sendo desiguais, podem constituir um corpo desde que entrem em relação, assim, toda relação de forças parece constituir um corpo, seja ele químico, biológico, social, político¹⁰⁸. Convém destacar que um corpo é sempre uma relação, e como relação, ele não é um campo de forças ou “um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há ‘meio’”, pois não existe campo de forças ou de batalha. “Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força ‘em relação de tensão’ umas com as outras. Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar”¹⁰⁹. E, nesse sentido, a força não tem um finalidade em si mesma, o que faz com que o corpo seja pensado como fruto do acaso, sendo esse talvez um dos motivos que leva Nietzsche a não se cansar e se maravilhar “com a ideia de como o corpo humano se tornou possível”, pois segundo ele, dentre a “coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária”, um corpo humano “pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo”¹¹⁰.

Essa surpreendente existência do corpo parece, para o filósofo, mais esplêndida do que a consciência e o espírito. É nesse sentido que “o corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, ‘unidade de dominação’”¹¹¹.

Em um corpo forte ou ativo são as forças superiores ou dominantes, ou ditas ativas, que atuam. Já em um corpo fraco prevalecem as forças inferiores ou dominadas, ditas reativas. Quanto a esse quesito, Deleuze nos esclarece que:

ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. As forças que entram em relação não têm uma quantidade sem que, ao mesmo tempo, cada uma tenha a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á de hierarquia esta diferença das forças qualificadas

¹⁰⁸ DELEUZE, *op.cit.*, p. 21.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*.

¹¹⁰ NIETZSCHE *apud* DELEUZE, p. 20.

¹¹¹ Idem, p. 21.

conforme sua quantidade: forças ativas e reativas.¹¹²

Notemos que no corpo humano a organização hierárquica de forças aparece como “relações complexas de aliança e oposição entre células, tecidos, órgãos e sistemas que fornecem uma espécie de base analógica para a representação de um outro modo de subjetividade”¹¹³. No ser humano, essa unidade de organização também está sujeita a constantes mudanças diante das vivências e experiências sofridas pelo organismo.

Parece ser nesse sentido que o corpo (*Leib*) como grande razão 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.

Por sua vez, a alma ou espírito como pequena razão é idêntica à consciência e, portanto, ambas se desenvolvem juntas. Certamente Nietzsche procura diluir a ideia da subjetividade fundada na consciência, ao inverter a pequena razão apenas como instrumento do corpo. Ele dirá que a consciência é só um instrumento do corpo, um brinquedo (pequena razão), pois, para ele, a consciência é somente uma pequena parcela de tudo aquilo que o corpo é capaz de obter, é somente uma ínfima parcela que vem à tona, processada pela razão.

Dito de outro modo, um corpo fraco é uma configuração mal hierarquizada de impulsos e de forças impotentes que geram e instituem um mundo de elementos fixos e estáveis (sujeito, unidade, alma, substância, deus, etc.). Um corpo forte significa uma configuração bem hierarquizada e potente que, por sua vez, cria um mundo dinâmico, múltiplo e em constante mudança. Portanto, entender o mundo como uma multiplicidade que se efetiva em uma luta por mais potência, exclui entender o indivíduo como um sujeito enquanto unidade e condição para o conhecimento: essas perspectivas são incompatíveis, produzidas por

¹¹² Para Nietzsche, o que importa não é a quantidade de força, mas a qualidade. No entanto, ela não pode ser tomada como um critério para o estabelecimento de uma verdade última. “Nosso ‘conhecimento’ limita-se a estipular quantidades, o que quer dizer que não podemos impedir, por nada, o sentir essas diferenças de quantidades como qualidades. A *qualidade* é uma verdade perspectiva para nós; nenhum ‘em si’”. Cf. NIETZSCHE. *A vontade de poder...*, p. 293,

¹¹³ GIACOIA, *op.cit.*, p. 210.

formas de vida antagônicas. A interpretação da vontade de potência pressupõe a superação da interpretação do sujeito¹¹⁴.

O corpo é, então, uma multiplicidade com um só sentido, mas qual o sentido? Talvez o sentido aqui possa ser interpretado com a criação, a única meta, o único sentido do corpo como grande razão. Como multiplicidade, sua função é criar, criar para além do bem e do mal, criar sempre novamente, quebrando os valores culturalmente estabelecidos pela pequena razão. Neste caso, a pequena razão pode ser pensada como o sujeito da razão ou da consciência, provedor dos valores, criador do soberano Eu, o eu centrado na razão. Já o indivíduo da grande razão é o que tem o corpo com potencialidade, por isso, um humano em construção, não constituído de uma significação fechada e aberto à singularidade.

Não é à toa que Nietzsche estabelece uma diferença entre o “dizer Eu” e “fazer Eu”. O corpo, como grande razão, “faz Eu”, o que nos sugere que o *fazer* não pretende fixar uma identidade, mas criar ininterruptamente aquilo que ainda não somos, ou seja, não se trata de afirmar aquilo que se é, mas de criar permanentemente aquilo que não se é. Nietzsche não nega a edificação de uma identidade, mas notemos que esse “Eu” não é uma afirmação de uma identidade, e sim, uma construção contínua do corpo como a sua grande razão. Por isso, podemos dizer que um “eu” só é um eu fluido¹¹⁵ se estiver em contínua transformação.

¹¹⁴ Patrick Woltlin destaca as possíveis incoerências quanto a esses conceitos. Segundo ele, a vontade de potência “não é uma forma de vontade no sentido que esse termo tem classicamente na tradição filosófica. Tampouco significa o desejo de dominação, nem a aspiração ao poder: essa leitura, feita pela psicologia empírica mais rasa, suporia uma clivagem entre o desejo, a aspiração e a vontade por um lado e seu objeto (visado) por outro, o dualismo que Nietzsche recusa. Além disso, ela interpretaria de maneira reducionista esse poder como poder ou autoridade política, formas subalternas do verdadeiro poder, que é muito mais autodomínio. Por fim, ela indica genealogicamente o exato contrário do que pensa Nietzsche: a aspiração ao poder (que não tem e não é) na verdade traduz a seus olhos uma forma de fraqueza e de falta, ao passo que a fórmula de vontade de poder pretende significar a força superabundante. Dessa maneira, a vontade de poder não é busca de um atributo ou de um estado exterior a si, mas processo de intensificação do poder que se é. Por isso que os dois termos extremos da perífrase devem ser lidos como um todo”. WOLTLIN, Patrick. *Vocabulário Nietzsche*, p. 61-62.

¹¹⁵ Para Nehamas, o eu em Nietzsche aparece como uma ficção, na medida em que não é nem a “plasmação de capacidades inertes”, nem o “desmascaramento de algo que já está aí” (p. 210). Ou seja, sua expressão é a máscara porque ele não guarda possibilidades prévias e estáticas. O eu só é como força em movimento de se fazer, do ser tornando-se. A tese de Nehamas gira em torno da ideia de que é por esse processo que a vida se apresenta como literatura, já que a força que cria o eu é, ao mesmo tempo, sua forma e seu conteúdo: é impossível separar a força e o objeto resultado da força porque a força só é força exteriorizando-se. A fluidez relacional é a

Notemos que essa aceção de um eu fluido em constante mudança invalida, em parte, a ideia de formação no sentido tradicional, ou seja, da formação como meio para um fim determinado. Neste sentido, é preciso saber o que Nietzsche quer dizer com o corpo ao chamá-lo de a grande razão.

Segundo Stegmaier (2013), o filósofo, determinado em superar os conceitos metafísicos, se detém no conceito de razão, ampliando-o, em seguida, à “grande razão do corpo”. O comentador interpreta a grande razão comparando-a à determinação da razão em Kant, que se apresenta como “a faculdade de pensar a totalidade das condições como um incondicionado”. Em Nietzsche, a grande razão, o corpo,

tem de sobrepujar e abranger as capacidades do espírito, da pequena razão: ‘todo esse fenômeno o ‘corpo’, mensurado segundo medidas intelectuais, é tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, ao nosso pensar consciente, sentir, querer, tal como a álgebra em relação à tabuada’ (KGW VII, 37 [4]). O corpo mensura segundo a ‘utilidade total’ e a ‘novidade total’, as quais são indicadas por meio de ‘sentimento de prazer e desprazer’ (KGW VIII, 11 [71]).¹¹⁶

O corpo existe no próprio ato de sentir dos sentimentos, de tal modo que a consciência não seria capaz de acompanhar, regulando suas funções na relação com o mundo e determinando a sequência de seus pensamentos, “pois é apenas uma aparência que um pensamento seja a causa imediata de outro pensamento. O acontecimento propriamente conectado se passa sob nossa consciência”¹¹⁷. É nesse viés que a consciência, a alma ou o espírito são a pequena razão. O corpo carrega a

única possibilidade para a compreensão de um eu e de suas expressões no pensamento e na vontade, algo impossível de ser isolado e de se tornar independente de todas as relações (de distanciamento e aproximação), as quais se formam e se misturam nas vivências. O pensamento e a vontade, em outras palavras, não podem ser tomados como “episódios distintos daquilo que encarnam” (p. 214). Qualquer tentativa de separar o conteúdo do pensamento do ato mesmo de pensar enquanto as qualidades desse conteúdo, levaria necessariamente ao fracasso, posto que é impossível estabelecer as regras dos atos mentais de forma independente de seus conteúdos. Cf. NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche La vida como literatura*. Traducción de Ramón J. Garcia. Madrid: Editora Turner publicaciones, 2002.

¹¹⁶ STEGMAIER, *op.cit.*, p. 42.

¹¹⁷ NIETZSCHE *apud* STEGMAIER, p. 42.

consciência, dando-lhe o que pensar, já que ela não seria capaz de assimilar todas as contingências que o perpassam.

Nossa pequena razão teria, na tradição filosófica, tomado o lugar da grande razão. No entanto, é importante assinalar que o corpo não é pensado como fundamento originário e incondicionado, pois, como bem acentua Nietzsche, “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”¹¹⁸.

Na modernidade, um dos fundamentos do fim em si mesmo pretende definir a essência do sujeito como se ele fosse capaz de tomar-consciência-de-si. Nietzsche, por sua vez, questiona em que medida o tomar-consciência-de-si é importante ou por que procuramos tomar consciência de nós mesmos, uma vez que poderíamos viver sem esse ponto de vista. Essa perspectiva é delineada, de modo contundente, no aforismo 354, “Do gênio da espécie”, presente em *A Gaia Ciência*:

O problema da consciência (ou mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho.¹¹⁹

Se o questionamento sobre em que medida o tomar consciência de si é importante, considerando que poderíamos viver sem jamais indagá-lo, é porque, uma vez imersos na crença da subjetividade, mal

¹¹⁸ NIETZSCHE. *Assim Falou Zarathustra...* p. 35.

¹¹⁹ NIETZSCHE. *A Gaia Ciência...*, p. 247-248.

percebemos suas implicações. Ao início do aforismo, o problema da consciência só é um problema quando ironicamente nos tornamos conscientes desse problema. Em contraposição, Nietzsche levanta a importância do entendimento da fisiologia e da zoologia, pois se observarmos a vida sob esse viés, podemos perceber que ela não se apresenta, necessariamente, através do fenômeno da consciência-de-si, e que poderíamos viver sem o tornar-se consciente, “poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’”¹²⁰. Sob esse olhar, o problema da consciência passa a ser um problema superficial ou mesmo um fenômeno secundário. Ter-consciência é o que constitui o problema da consciência, e talvez, por isso, o filósofo afirme, mais adiante, que ela se trata de uma ilusão criada pelo animal gregário. Lembra-nos também que, em certa medida, Leibniz já havia, séculos antes, mencionado alguns dos pressupostos que vão de encontro com a fisiologia e a zoologia. Para Leibniz, a consciência não é o essencial do sujeito ou da subjetividade, ao contrário, ela é uma pequena porção da subjetividade. Por sua vez, o ser humano não se constitui essencialmente da razão, ele é também *perceptio*, quer dizer, representação, e *apetitus*, isto é, vontade.

Ao se referir ao filósofo mais velho, certamente Nietzsche se refere não só a Platão, mas também aos filósofos da tradição que intencionaram definir uma essência do ser humano, como se ele fosse capaz de tomar-consciência-de-si a partir dessa consciência.

Para Nietzsche, um ser solitário e predatório não necessita da consciência, pois apenas quando o homem se tornou gregário, isso se desenvolveu. Assim, a consciência é:

Apenas uma rede de ligações entre as pessoas, [...] o fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegaram à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isto tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é,

¹²⁰ Idem, *ibidem*.

"saber" o que lhe faltava, "saber" como se sentia, "saber" o que pensava.¹²¹

De modo contundente, Nietzsche diz que a consciência é algo supérfluo, mas em que sentido? No aforismo a seguir, vemos sob quais circunstâncias ele faz essa afirmação:

A consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é a natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio de maneira mais individual possível, de "conhecer a si mesmo", sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é "médio" – [...] que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.¹²²

¹²¹ Ibidem, pp. 248-249. Na continuação desse aforismo Nietzsche identifica a consciência e a linguagem como instrumentos da vida gregária do ser humano. "O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si. Apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. [...] Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor; a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar *consciente* ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos."

¹²² Ibidem, pp. 249-259. A parte suprimida do aforismo: "que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo "gênio da espécie" que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não aparecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência*

A consciência não é algo intrínseco ao ser humano, ao contrário, ela foi se constituindo a partir do que é mais comum à comunidade, esse é o primeiro indício de que não pode ser algo individual. A consciência é apenas um instrumento que possibilita percebermos algumas das dimensões da vida, mas nem todas, por isso, procurar conhecer a si, mesmo tendo a consciência como ferramenta, é o primeiro erro; no máximo, essa procura encontrará o que é mais comum a todos os homens, e não a singularidade do indivíduo. Como instrumento, ela estaria ligada ao processo civilizatório do ser humano, e seria através dela que criamos e estabelecemos padrões cívicos e morais, motivo pelo qual estaria ao nível do gregário e do rebanho. Como podemos perceber, a consciência desempenha um papel fundamental no estabelecimento e na ordem social, mas nem por isso é vista pelo filósofo como um dispositivo essencial para o ser humano. E justamente por estabelecer essa ideia de rebanho, chega-se a um ponto em que é preciso sacrificar a consciência, em função de outras criações.

A questão que se coloca é: até que ponto não teríamos adoecido da própria consciência? Mas, por outro lado, como podemos viver ou medir as nossas ações sem duplicar o mundo? Afinal, para Nietzsche:

a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e "coisa em si": pois estamos longe de "conhecer" o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*; para a "verdade": nós "sabemos" (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama "utilidade" é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e,

animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado.”

talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.¹²³

A crença de que a consciência é algo útil, e por isso, necessária, é levada às últimas consequências quando Nietzsche associa a relação patológica entre doença e consciência.

Para ele, a consciência necessariamente repousa sobre uma espécie de abismo onde ela própria não pode atingir o seu fundo inteiramente. Ao fazer esses apontamentos, Nietzsche tem em vista o conceito de consciência entendida nos moldes de Kant e Descartes, pois, para eles, a consciência carrega em si mesma um sentido.

Descartes é, para Nietzsche, o filósofo que consolida os pressupostos construídos ao longo do pensamento ocidental, pois, com ele, o Eu adquire a plena “consciência” de si. O cogito cartesiano funda o sujeito moderno, ou seja, aquele que através do pensamento, e tão somente por ele, é capaz de saber que existe. A máxima “Eu penso, logo existo”, representa, segundo Nietzsche, a fundamentação do pensamento como pressuposto para a existência. Com Descartes, mas também com Kant, a concepção de subjetividade se firma na ideia de uma unidade da consciência, seja ela consciência transcendental ao modo kantiano, ou consciência transparente para si mesma, ao modo cartesiano.

2.2. O corpo como Si-mesmo

A semiótica do corpo, que está na base da concepção nietzschiana do Si-mesmo, reconhece certa ignorância em relação ao jogo de forças que perfaz o corpo, impossibilitando, desse modo, qualquer atribuição de onisciência à consciência no exercício do controle absoluto da personalidade. Isso porque os sentidos e o espírito não são fontes de conhecimento, mas instrumentos e brinquedos do corpo, uma vez que, por trás deles, está o Si-mesmo. Assim, em *Zarathustra*, Nietzsche, ao falar do corpo, faz referência ao 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:

¹²³ Ibidem, p. 250.

compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?¹²⁴

Ao longo dessa seção o corpo (*leib*) passa a ser designado por Nietzsche de *Selbst*, traduzido por Si-mesmo. Esse conceito é preferível por contemplar melhor o que ele queria dizer com corpo, já que nossa noção de corpo é empregada viciosamente como sendo dicotômica à alma. O Si-mesmo (*Selbst*) é uma profusão de forças e um corpo enquanto relação de forças. O corpo entendido como *Selbst* é aquele que se revela como um só sentido, e que, por ser um corpo temporário, reflete as forças em momento determinado, designando-se, por razões práticas do mundo ao redor, como “eu”. Assim, muitos eus, ou muitas almas, estão no corpo, inclusive, o “eu” da tradição.

Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos de pensamento?”, diz para si. “Um rodeio até minha meta. Eu a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos”. 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 alegra mais – e justamente para isso deve pensar.¹²⁵

Ter uma constituição corporal não quer dizer que a alma esteja ligada a uma massa chamada corpo. Não há em Nietzsche a ideia de que somos corporais, porque há uma massa corporal que se soma à alma. Ao contrário disso, no sentir-se, o corpo está de antemão contido no nosso Si-mesmo, de tal maneira que em seus estados nos atravessam vários meios. Não temos um corpo, pois ter um corpo é pensar nele como uma

¹²⁴ NIETZSCHE. *Assim Falou Zarathustra...*, p. 35.

¹²⁵ Idem, *ibidem*.

relação de propriedade. A “essência” desse “ser” corporal, pertence ao sentimento enquanto sentir-se. A sensação realiza de antemão a continente prisão do corpo em nossa existência, ou seja, é pelo fato de nos sentirmos atravessados por paixões e sentimentos que acontece o fenômeno corporal, e é assim que nos reconhecemos como corporais.

Na sequência, Zaratustra diz que é o próprio Si-mesmo que constitui o prezar e o desprezar o valor e vontade dos desprezadores do corpo:

O Si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade.

Ainda em vossa tolice e desprezo vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida. Já não é capaz de fazer o que mais deseja: - criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde de mais para isso: - então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo! Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós.

E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar no vosso desprezo. Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! não sois, para mim, pondeis para o super-homem!¹²⁶

Os desprezadores do corpo devem emudecer porque esse é o seu destino. Seu desprezo é reflexo de um Si-mesmo doente e cansado, de um Si-mesmo que quer morrer e negar a vida, pois não consegue mais criar para além de si. Esse Si-mesmo negador pode ser interpretado como o Eu enquanto sujeito. E uma vez que esse sujeito tenha criado para si suas próprias amarras e uma ideia de identidade fixada em uma essência racional, preso a essa identidade, o sujeito cria finalidades que estão para além de si, pois seus projetos são baseados em finalidades, em ideais inalcançáveis.

¹²⁶ Idem, p. 35-36.

Sendo assim, razão, consciência e lógica caminham juntas, ou seja, o que elas têm em comum é o fato de fundamentarem uma identidade, modernamente compreendida com o “eu”. Essa essência tem como característica fundamentar o ser humano como: único, diferente e superior à natureza. Mas, quando o ser humano passou a avaliar a si mesmo e o entorno ao seu redor a partir de uma base ideal, ele teria priorizado, em parte, apenas um sentido da vida, criando um humano idealizado ou idealizando eternamente as condições próprias para esse ser. As condições e formulações para a formação desse ser humano ideal podem ter variado historicamente, mas o fundamento continua sendo o mesmo.

Uma faceta dessa ideia pode ser encontrada na preponderância do humano meramente teórico. Neste sentido, Nietzsche dirá que a consciência esqueceu-se que ela é instinto, pois “quando se sufoca o instinto, sufoca-se a arte, ainda mais a arte dionisíaca, essa grande libertadora e libertadora dos instintos sufocados”¹²⁷. Por isso, o filósofo irá propor a arte dionisíaca como aquela onde transparece um corpo forte, múltiplo e criador. Nesse viés, a vida humana, em sua compreensão, adquire um papel imprescindível na formação, não como substituta da formação tradicional, mas com uma percepção a mais, em que as vivências e as experiências são tomadas como constituintes primordiais em um constante tornar-se.

Trazendo esse aporte para a educação, podemos nos perguntar acerca do que contemplamos quando tratamos da formação humana? Ela é algo que idealizamos? Discutir sobre a formação é discutir as finalidades que contemplam o humano, isto é, aquele que queremos e desejamos? E ainda, segundo a predição de nossa sociedade, que modelo de ser ou formas de vida são possíveis?

Aos olhos de Nietzsche, a constante valorização moral pela perfeição como sinônimo do que é bom e melhor é uma doença, pois vislumbra algo que deveria ser e não aquilo que é. Assim, nega a si mesmo e a terra, por contemplar algo fora de si: “‘Aquele mundo’ está bem escondido dos homens, aquele desumanado mundo inumano, que é um celestial Nada; e o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, exceto como homem”¹²⁸. Esse sujeito é aquele que almeja um lar que não é o seu, um estado que não é o seu, e se uma realidade não se lhe apresenta como tal, logo ele a idealiza mediante um mundo perfeito, padronizando sentimentos e sensações. Por conseguinte, todos os seres

¹²⁷ SOUZA, *op.cit.*, p. 114.

¹²⁸ NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra...*, p. 33.

humanos devem ser iguais e pensar o mesmo. Para Nietzsche, igualar e padronizar são atitudes inumanas, é o humano com vergonha de seus instintos, é um querer inumano, uma vontade negadora. Neste sentido, isso é reflexo de um Si-mesmo cansado e incapaz de criar, sendo que Nietzsche não nega esse Si-mesmo, mas constata a existência dessa vontade negadora que o rege.

Por outro lado, o Si-mesmo é corpo enquanto um conjunto de pulsões, de micro a macro pulsões. Nesse viés, cada célula, órgão e sistema podem ser vistos como um conjunto de pulsões. E assim, um corpo humano só é possível em detrimento da função, ação e junção de uma hierarquia de pulsões. Daí que o filósofo alemão não tem mais, como ponto de partida, a consciência, como ocorrera com todo o Iluminismo, mas o corpo. Mas o que significa tomar o corpo como ponto de partida, e como isso pressupõe outra concepção de subjetividade? Ou seja, uma concepção de subjetividade que não se baseie na unidade da consciência, seja ela consciência transcendental, segundo o modelo kantiano, ou a consciência transparente para si mesma, ao modo cartesiano?

Essas questões são relevantes não apenas no âmbito estritamente filosófico, pois circunscrevem toda a ideia de formação humana, mas também porque muitas das fundamentações conceituais, de um modo ou de outro, são pilares onde se assentam nossas visões de mundo.

Neste sentido, poderíamos nos perguntar até que ponto, quando falamos em formação, não pensamos em um ideal de humano baseado nos velhos padrões morais e civilizatórios há muito reproduzidos? Não seria essa também uma formação de rebanhos? E se assim for, é possível estabelecer nossas bases de formação? Porém, uma vez estabelecidas, não estaríamos, novamente, idealizando um ser humano perfeito?

2.3. O fio condutor do corpo e a subjetividade em Nietzsche

Para Giacoia, o corpo é “o fio condutor que poderá guiar até uma outra concepção de subjetividade, muito mais refinada, ampla e profunda do que a noção tradicional de unidade sintética da consciência”, isto é, que poderá guiar esse novo conceito de sujeito,

“que se apresenta como a *grande razão do corpo*: do corpo e da fisiologia”¹²⁹.

Em um fragmento póstumo, datado de 1885, Nietzsche expõe parte do que se encontra implicado na relação entre corpo e fisiologia:

Ponto de partida: do corpo e da fisiologia: por quê? – Pois nós obtemos a correta representação da espécie de nossa unidade subjetiva, como governantes à testa de uma comunidade, não como ‘almas’ ou ‘forças vitais’; do mesmo modo, obteremos a correta representação da dependência desses governantes em relação aos governados e às condições da hierarquia e divisão do trabalho como condição simultânea das singularidades e do todo. E, ainda, entenderemos como unidades viventes permanentemente surgem e morrem, e como ao ‘sujeito’ não pretende a eternidade; e também de que no obedecer e comandar se expressa o combate e de que a vida pertence uma cambiante determinação das fronteiras de poder.

¹³⁰

Para compreender esse aforismo, levaremos em conta a proposta do professor Giacoia que sugere contrapor a questão indicada no título que indica “por que o corpo e a fisiologia como ponto de partida?”, com outra, a saber, “qual o ponto de partida que inaugura a modernidade?”

Inicialmente, destacamos um ponto importante da crítica de Nietzsche à modernidade e ao estudo aqui empreendido: a crítica à noção de sujeito da tradição humanista e racionalista.

Ainda que haja controvérsias, o ponto de partida da modernidade pode ser atribuído à fundamentação baseada no cogito cartesiano. No século XVII, Descartes foi considerado o pai da modernidade justamente por determinar que o “eu penso”, isto é, o intelecto ou a alma, dizendo se tratar de uma unidade subjetiva da consciência. Esse movimento, segundo Nietzsche, representou o auge de um evento iniciado, milênios antes, por Sócrates e Platão, que teriam sido os

¹²⁹ GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012, p. 208.

¹³⁰ NIETZSCHE *apud* GIACOIA. 2012, p. 208-209, tradução do autor. A citação original se encontra em: *Fragmento Póstumo* nº(40) 21, p. 638s.

primeiros a formular, categoricamente, a dicotomia entre alma e corpo e o desprezo dos sentidos, em detrimento da razão.

Em Descartes, essa ideia teria “evoluído” para as noções de sujeito e objeto. Em suas *Meditações sobre a filosofia primeira*, o sujeito é visto como uma peça fundamental da constituição do conhecimento. O cogito é o modelo da ideia clara e distinta, e todas as ideias que assim se apresentam podem ser consideradas verdadeiras. Logo, a função delas é assegurar os fundamentos científicos. Com isso, a noção de autofundamentação lógica e epistemológica constitui-se no poder máximo, poder decisório da razão. O “eu” fundamenta-se como uma substância cuja essência consiste no pensar, de modo que a *res cogitans* é uma unidade responsável pelo pensar. Neste sentido, o eu é uma substância diferente do corpo, pois enquanto este é constituído de matéria *res extensa*, “coisa extensa”, não pensante, física, finita e orgânica, aquele é constituído de um intelecto racional, uma alma. Esse dualismo pode ser percebido na seguinte passagem:

E, por conseguinte, pelo próprio fato de que sei com certeza que existo, e que, contudo, percebo que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, salvo que sou uma coisa que pensa, concludo que minha essência consiste apenas em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, apesar de, embora talvez (ou, antes, com certeza, como direi logo mais) eu possuir um corpo ao qual estou muito estreitamente ligado, pois, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e com extensão e que não pensa, é certo que este eu, ou seja, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é completa e indiscutivelmente distinta de meu corpo e que pode existir sem ele.¹³¹

Em última instância, a alma é o que constitui o humano e o que outorga identidade ao sujeito, ou seja, que lhe dá a capacidade de pensar

¹³¹ DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Trad. de Enrico Corviscéri. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 320.

e construir conhecimento “verdadeiro” ou científico. De modo geral, podemos dizer que essa é a matriz do pensamento filosófico moderno inaugurado por Descartes. Para Giacóia, Kant reafirma o “eu penso” como uma forma da consciência que deve acompanhar todas as representações do indivíduo, uma vez que o “eu” é a unidade originária da percepção.

No entanto, para Nietzsche, o ponto de partida é a “antítese” desse pensamento, é aquilo que foi menosprezado pela tradição filosófica de base idealista, pois, para ele, quem pensa primeiro é o corpo, por ser o primeiro a receber e manifestar as mais diversas informações, sensações e percepções.

Oposto ao pensamento de Descartes, Patrick Wotling diz que Nietzsche, ao falar em corpo, não se refere à matéria. Para ele, o ponto fundamental do pensamento nietzschiano acerca do corpo é a estrutura pulsional representada como um conjunto de processos organizados e coordenados, mas também anárquicos, como é o caso das doenças e da decadência. Assim, o corpo seria uma espécie de comunidade hierarquizada de pulsões:

De forma inesperada, contudo, esse primado da fisiologia transforma-se em primado da psicologia, pois as pulsões não são seres nem órgãos no sentido médico do termo, nem átomos materiais, mas *processos* de interpretação que Nietzsche apresenta analogamente como pequenas almas: “de fato, nosso corpo é apenas uma estrutura social composta de muitas almas” (*Para além de bem e mal*, aforismo 19). Situação aparentemente paradoxal: a consciência, a razão, a alma veem-se reduzidas a “algo que pertence ao corpo”, mas o corpo é descrito metaforicamente a partir da ideia de alma (pluralidade, é verdade).¹³²

Tendo em vista os processos fisiológicos, a consciência é um instrumento do corpo, o que não a impede de ser, em determinadas instâncias, a governante. A consciência é a função psíquica mais elevada e que pode ser identificada como a função dirigente, que traça diretrizes e direcionamentos, mas que não é absolutamente autárquica em relação à divisão do trabalho e outros elementos da organização. Pelo contrário,

¹³² WOTLING, *op.cit.*, p. 26.

a tarefa diretora da consciência é precisamente funcional, dependente da hierarquia e da divisão do trabalho dos demais órgãos. Portanto, a possibilidade dessa hierarquia é o que garante o funcionamento das funções psíquicas consideradas superiores. Deste modo,

A superioridade da consciência e das funções diretoras da consciência não significa uma autarquia em relação às outras funções psíquicas e corporais, significa um elemento a mais nesse sistema, de tal forma que essa posição diretora proeminente da consciência é inteiramente dependente da hierarquia das forças, da hierarquia das funções e da divisão do trabalho.

Esta correlação complexa de forças que torna possível no interior de uma determinada unidade, de uma unidade específica de organização, torna possível tanto o funcionamento e a existência de cada órgão em particular quanto o funcionamento do conjunto organizado.¹³³

O que Wotling e Giacoia pretendem demonstrar é que, em Nietzsche, de certo modo, existe um sentido determinado, circunscrito a uma unidade de organização concreta, como ocorre, por exemplo, com o corpo humano. Logo, a existência só é possível diante da atuação de cada órgão ou função, e somente assim poderíamos pensar em uma “unidade”.

Voltando à questão feita por Nietzsche: por que é mais importante partir do corpo e da fisiologia? Nossa hipótese é que, por meio do corpo, temos uma maior representação de nossa unidade subjetiva. E é nesse viés que Nietzsche entende que a “‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos instintos e dos afetos’ [‘Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte’], querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”¹³⁴.

Nós, enquanto sujeitos, podemos pensar que temos uma unidade subjetiva, não sob a forma de uma unidade substancial da alma, mas exatamente uma espécie de governo, ou seja, de estrutura social. Por

¹³³ GIACOIA Jr, O. *5 aulas sobre Nietzsche*. Disponível em: <http://projetophronesis.com/tag/giacoia/>. Acesso em: 20 setembro 2014.

¹³⁴ NIETZSCHE, *Para Além de Bem e mal...*, p. 19.

isso, é possível falar que o corpo em Nietzsche pode ser uma espécie de relação hierárquica de forças.

Ao converter a alma em uma estrutura social dos impulsos e afetos, o filósofo quer afirmar que estes desejam ter, igualmente, direitos de cidadania na ciência. É mediante esse viés que ele procura inverter propositalmente a ideia tradicional de alma como unidade substancial por outra representação dela como sociedade ou estrutura social dos afetos. Para Giacoia, Nietzsche não pretende “substituir um erro das representações tradicionais ou das psicologias antigas da alma, por algo que fosse objetivamente verdadeiro, ou ontologicamente verdadeiro acerca da alma”¹³⁵, pois ele “brinca” com os termos, substituindo uma invenção por outra, ao mesmo tempo em que ele se propõe como o novo psicólogo.

Esse trocadilho pode ser observado ao final deste aforismo:

Ao por um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o *novo* psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* – e, quem sabe?, à descoberta.¹³⁶

Giacoia comenta essa passagem atentando, precisamente, ao jogo de palavras entre os dois verbos em alemão, os quais, segundo ele, são impossíveis de serem vertidos ao português, a saber: *Erfinden* e *Finden*. *Erfinden* significa inventar, *Finden* encontrar. O primeiro é um verbo construído a partir do mesmo radical *Finden*, só que acrescido de um prefixo que reforça o sentido de encontrar, tornando-o inventivo. O novo psicólogo é “aquele que ao inventar uma nova representação, pode talvez perceber que não exista mais diferença entre inventar e encontrar, onde *Erfinden* e *Finden* são tidos como movimentos que se dão no mesmo nível”. Nietzsche sabe que, “ao inventar uma nova hipótese sobre a alma, isso possa ou não servir de meio auxiliar, ou de princípio heurístico para encontrar alguma coisa. E que essa no fundo é a função

¹³⁵ GIACOIA Jr, O. *5 aulas sobre Nietzsche* (idem).

¹³⁶ NIETZSCHE, *Para Além de Bem e mal...*, p. 19.

das teorias científicas. Elas são invenções que talvez tornem possível efetivamente algum encontro”¹³⁷.

Neste sentido, é possível falar em corpo, para Nietzsche, como um fenômeno que só pode ser encarado de modo perspectivo, já que o corpo humano, por exemplo, é visto em termos de uma grande relação hierarquizada de forças, sendo que cada uma dessas forças sustenta a sua própria perspectiva. É interessante observar a importância em manter essas forças organizadas, como um arco extraordinariamente tencionado de impulsos ou afetos, cada qual conforme suas orientações.

Aqui a consciência vai encontrar o seu lugar exatamente no interior desse arco, como uma das funções dessa unidade de organização. Nietzsche usa, inclusive, a metáfora do orquestrador para definir o caráter do corpo como um elemento mais sinfônico do que a consciência. E talvez, nesse caso, a consciência pudesse ser, mais ou menos, algo como o maestro, o dirigente, enquanto que o corpo seria o conjunto de toda a sinfonia.

Conforme o já investigado, é possível indagar que o corpo, para Nietzsche, é uma constituição de forças, fracas ou fortes. Já no caso da tradição, teria preponderado o corpo fraco e doente. Sendo assim, quando na *Gaia Ciência* a filosofia aparece com uma má interpretação do corpo, pode-se dizer que, ao negar o corpo, os filósofos teriam interpretado erroneamente as questões relativas ao ser humano, ou então, o que viria a ser o humano. Essa força reativa, que impulsiona o corpo a negar a si mesmo, é uma força fraca, fatigada, que não consegue mais criar para além de si.

Nesta perspectiva, se pensarmos nas condições do ser humano a partir dos instintos, pulsões e sentidos, podemos conceber outras subjetividades, não aquela como sujeitos, mas de uma subjetividade processual, dinâmica, em permanente construção, uma subjetividade corporal. Neste caso, a noção de subjetividade à qual fazemos alusão não é pensada como uma entidade, um substrato, uma essência, um aspecto permanente e essencial do ser humano, mas como um corpo humano enquanto Si-mesmo, no qual encontramos um incessante dinamismo, um perpétuo jogo de forças e, conforme se disse a todo instante acerca dessa configuração do dinamismo corporal, a totalidade orgânica estabelece hierarquias. Na relação do jogo de forças há

¹³⁷ GIACOIA Jr, O. 5 aulas sobre Nietzsche. Disponível em: <http://projetophronesis.com/tag/giacoia/> Acesso em: 20 setembro 2014.

algumas que dominam e outras que são dominadas. Existem, então, pontos de sujeito, pontos de subjetividade. Os processos, ditos internos, se desenrolam em um dinamismo de pulsões, em um cenário de lutas corporais¹³⁸.

Afinal, podemos perguntar: a proposta nietzschiana é suficiente para superar a subjetividade tradicional ou não? Entendemos que, ao menos em relação ao aspecto da unidade absoluta, ou seja, à crítica ao eu, Nietzsche desconstrói a subjetividade tradicional. Alguns poderiam objetar que existe ainda um sujeito múltiplo no âmbito de tal filosofia. No entanto, não se trata apenas disso. Fora o aspecto da multiplicidade que desconstrói o caráter unitário absoluto do sujeito tradicional, há a questão da causalidade. Lembremos que o eu é um substrato unitário que, em princípio, possibilita uma identidade, um agente e uma consciência, enquanto os processos inconscientes são excluídos ou constituem uma faculdade. O eu é a causa da identidade, da ação e do pensamento consciente, e, além disso, existe uma causalidade entre os próprios pensamentos e entre os pensamentos e ações. Na proposta nietzschiana, essa concepção é eliminada: para ele, não há uma identidade *a priori*, ela se constrói no vir a ser, e a aparente causalidade entre pensamentos e outros fenômenos psicológicos é substituída pela expressão de uma configuração de impulsos em luta por mais potência. Não há um sujeito *a priori* que produz ações, e assim, estão excluídas as concepções de sujeito¹³⁹.

Logo, a subjetividade, para Nietzsche, não pode ser pensada como uma essência, um dado, um ser, pois considerada no âmbito corporal ela é sempre como um vir a ser, como um processo, como algo que nos tornamos ao longo do caminho que nos conduz a nós mesmos. Neste sentido, em um contexto eminentemente trágico, Nietzsche faz uma afirmação incondicional da totalidade da vida como justificação unicamente estética da existência do mundo e da existência humana.

2.4. Zaratustra: o corpo em obra de arte

Na obra completa de Nietzsche, *Assim falou Zaratustra* ocupa um lugar de destaque, podendo ser considerado seu livro capital, pois nele o filósofo apresenta seus principais e mais singulares temas: eterno

¹³⁸ BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p. 47.

¹³⁹ FREZZATTI JR, Wilson Antônio. Nietzsche e Ribot: multiplicidade e filosofia da subjetividade. Revista *Philosophos*, Goiânia, V.18, N. 2, P. 263-291, JUL./DEZ. 2013.

retorno, transvaloração dos valores, niilismo, vontade de potência, super-homem, corpo, etc. Nietzsche redige seu *Zarathustra* em 180 dias, cuja obra ele próprio indica como uma de suas mais importantes, tal como podemos conferir em uma carta de 1888 escrita ao professor Karl Knort:

Do meu *Zarathustra*, opino que seja, talvez, a obra mais profunda existente em língua alemã, e também a mais perfeita quanto ao idioma. Mas para perceber isso é preciso passar gerações que experimentem intimamente o que serviu de base ao nascimento de tal obra. Quase aconselharia começar pelas minhas últimas obras que são as que maior espaço abarcam e as mais importantes são *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*. Para mim, as mais simpáticas são as obras médias – *Aurora* e *A gaia ciência* – que reputo as mais pessoais. As *Considerações intempestivas*, escritos de juventude, num certo sentido, têm a maior importância para a percepção do meu desenvolvimento.¹⁴⁰

Após a sua morte, os intérpretes Peter Gast e Lou Salomé, e alguns comentadores como Karl Jaspers, Karl Löwith e Eugen Fink, também fazem referência a *Zarathustra* como uma amostra do pensamento “maduro” do filósofo. Eugen Fink¹⁴¹ chega a afirmar que, com *Zarathustra*, começa o período definitivo da filosofia nietzschiana. Isso porque, com a obra, ele teria encontrado sua verdadeira natureza, quando seus pensamentos teriam ido ao encontro de sua própria linguagem.

E, de fato, Nietzsche é criterioso quanto à forma de expressão, a ponto de lhe dedicar uma atenção especial, sobretudo em *Zarathustra*. Nela, a linguagem parece ter a pretensão de integrar-se ao conteúdo, de tal modo que a expressão pudesse dizer por si mesma aquilo que Nietzsche considerava não poder ser explicitado conceitualmente. Por

¹⁴⁰ NIETZSCHE *apud* JULIÃO. *Para ler o Zarathustra de Nietzsche*. São Paulo: Manole, 2012, p. 27.

¹⁴¹ Estamos cientes das objeções que Fink faz ao pensamento de Nietzsche, mas aqui o que nos interessa são propriamente seus comentários a respeito da estrutura em *Assim Falou Zarathustra*.

isso, é perceptível a singularidade linguística no uso constante de metáforas, figuras de linguagem, simbolismos, versos e cantos que compõem os discursos de seu personagem. Eis o motivo pelo qual os discursos de Zaratustra podem ser, por vezes, interpretados como os de um poeta dionisíaco em oposição ao racionalismo socrático. Roberto Machado corrobora essa ideia, ao dizer que, em *Assim falou Zaratustra*, se realiza a adequação entre conteúdo e expressão, o que o torna não só um livro filosófico, mas também artístico, embora afirme, igualmente, que o livro representa o ápice da filosofia trágica ou dionisíaca de Nietzsche.

Porém, quanto à forma, *Zaratustra* permanece sem uma definição concreta. Muitos intérpretes e comentadores se debruçaram sobre esse tema. No entanto, o próprio Nietzsche não a define prontamente, como podemos observar em uma carta dirigida ao seu editor Ernest Schmeitzner, quando escreve: “É um ‘poema’ ou um quinto ‘evangelho’ ou ainda sem nome...”¹⁴². Talvez Nietzsche fosse sábio disso, e que essa obra “sem nome” fosse antes uma “artimanha” para causar embaraço no leitor acostumado a sistemas ou tratados filosóficos.

Quanto ao estilo, Roberto Machado constata dois modos singulares, importantes de serem destacados:

- a) o deslocamento de uma linguagem sistemática, argumentativa, que propõe uma teoria, característica da filosofia em quase sua totalidade, a linguagem construída de forma narrativa e dramática; b) o deslocamento de uma linguagem conceitual a uma linguagem artística, ou, mais precisamente, uma linguagem poética. Esse último aspecto diz respeito ao elemento da construção da narrativa; a palavra poética.¹⁴³

Contudo, sem a pretensão de atribuir uma definição quanto à forma em *Zaratustra*, podemos dizer que o seu pensamento, em afinidade com o poético, talvez tenha procurado se afastar das vias tradicionais dos conceitos metafísicos do ser. A singularidade linguística e estilística da obra tem a pretensão de deslocar a linguagem conceitual

¹⁴² NIETZSCHE *apud* JULIÃO, p. 27.

¹⁴³ MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 141.

para a linguagem artística, buscando, assim, através da expressão artística, criar o que Nietzsche chama de pensamento trágico¹⁴⁴.

O filósofo manifesta suas concepções mediante uma variedade de imagens, metáforas, parábolas e paradoxos, os quais, muitas vezes, ele próprio os interpreta, desconcerta, ou então, lhes imprime dúvidas. Em *Zaratustra*, o filósofo parece pensar por símbolos. Ele não se desloca “através de conceitos especulativos que lhe parecem abstrações vazias, mas através de metáforas nas quais as suas intuições se concretizam. Os seus mais elevados pensamentos recebem como que figura e forma encarnadas na figura de Zaratustra”¹⁴⁵.

2.4.1. A grande saúde

A caracterização de Zaratustra não é uma mera invenção. Em *Ecce Homo*, Nietzsche diz que essa obra faz parte de sua filosofia afirmativa e conta o processo que o inspirou a criar o seu Zaratustra — o anunciador do *eterno retorno* —, além de relatar que os indicativos principais para compreendê-lo deveriam ser o fisiológico e o psicológico.

Os pressupostos fisiológicos devem ser compreendidos de forma análoga à *grande saúde*, pois Zaratustra é o detentor da *grande saúde*:

Aquele cuja alma almeja haver vivido o inteiro compasso dos valores e desejos até então havidos, e haver velejado as praias desse ‘Mediterrâneo’ ideal, aquele que quer, das aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um divino eremita de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir,

¹⁴⁴ Para Fink não é possível contextualizar, filosófica ou poeticamente, o *Zaratustra* de Nietzsche, enquanto tomarmos esses conceitos em seu sentido tradicional, ou seja, como divisão entre composição poética e formação de ideia, uma vez que, com o filósofo, “esta dicotomia da compreensão essencial do mundo se torna problemática”. Cf. FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editora Presença, 1988, p. 66-67.

¹⁴⁵ Idem, p. 67.

pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...¹⁴⁶

Zaratustra representa duas faces de um mesmo ser: é o tipo alegre e lúdico, mas, ao mesmo tempo, sério e contido; ele brinca inocentemente com aquilo que é pesado, busca no pensamento pesado a leveza, e na leveza, o pesado. A *grande saúde* representa um estado de disposição plena para a vida e é condição primordial para a criação de novos sentidos para a existência trágica. Diante de valores que, porventura, neguem a vida, é necessário ter essa disposição para criar novas condições que a afirmem, assim como a existência. No entanto, Nietzsche parece enfatizar que só aquele que se entregou às suas vivências pode ocupar os papéis mais fundamentais dos “velhos” valores: o santo, o beato, o sábio, o divino, o eremita, etc.

Aqui podemos citar a importância da memória e do esquecimento como peças fundamentais na manutenção do organismo. Para Nietzsche, o esquecimento é uma atividade primordial cujo objetivo é impedir e inibir que as informações sejam fixadas. No entanto, o esquecimento não tem como intenção apagar as marcas produzidas pela memória, não se trata simplesmente de omissão ou carência, mas como acentua o filósofo, trata-se de uma condição de vida do espírito¹⁴⁷, de manter viva a possibilidade de que seja possível uma reinvenção de si.

Na *Genealogia da moral*, o esquecimento é assimilado uma força ativa, característica dos homens fortes e como forma de uma saúde forte:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força da inércia], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”, do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ao “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência, permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos servis e cooperar e divergir; um pouco de

¹⁴⁶ NIETZSCHE. *Ecce homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 81.

¹⁴⁷ Idem. *Considerações Extemporâneas: Da utilidade e vantagem da história para a vida*, p.1.

sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é predisposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta.¹⁴⁸

Em Nietzsche, o esquecimento é uma força que age ativamente no ser humano, como forma de manter a saúde, a ordem física, a esperança e, por fim, a criação, mas isso só é possível se o esquecimento cumprir com uma de suas funções que é impedir a percepção da luta incessante entre as relações de forças internas do organismo. O animal humano necessita esquecer, mas no caso oposto, quando o esquecimento é suspenso e desenvolve uma memória, é possível perceber aí um “não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra um vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido”¹⁴⁹.

A memória para a *grande saúde* é salutar quando esquecida, pois só assim possibilita um contínuo fluxo criativo. Por outro lado, isso não significa abdicar da memória, pois a memória a que Nietzsche se refere é aquela que corrobora para a fixação de um sujeito. O motivo do esquecimento é a consolidação de possibilidade para a arte, para a criação, para a invenção, uma vez que esquecer, por vezes, é fundamental para que possamos criar e inventar.

Levando em consideração esses aspectos, podemos dizer que, se Zaratustra é um tipo fisiológico dotado da *grande saúde*, é por meio dela que se propiciam os dispositivos para que ele possa criar novas metas, formas e valores. Isso porque Zaratustra é o tipo dionisíaco por excelência e Nietzsche eleva-o como representante de um novo tipo de existência. E é mediante esse viés que devemos interpretar seu aspecto psicológico. O tipo dionisíaco é um dançarino, pois só como dançarino é possível “o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, [...] ser o mais além e mais leve”¹⁵⁰. Frente às oposições que

¹⁴⁸ Idem. *Genealogia da moral: uma polêmica...*, p. 47-48.

¹⁴⁹ Idem. *Genealogia da moral...*, p.48.

¹⁵⁰ Idem. *Ecce homo...*, p. 87.

se apresentam na existência, Zaratustra afirma suas dificuldades, por exemplo: a dor e a solidão são também necessárias na constituição de um ser e, por isso, não são e tampouco devem ser negadas. Neste sentido, a afirmação do eterno retorno de todas as coisas é reconhecer a natureza aterradora da existência e não negar suas dificuldades.

2.4.2. O dionisíaco e o trágico como condição para a afirmação da vida e criação da vida como obra de arte

Um dos sentidos que o dionisíaco desempenha em Nietzsche é o de pulsão, essa pulsão reconecta o humano com a natureza, ou melhor, com os elementos instintivos da natureza.

Em *O nascimento da tragédia*, o dionisíaco é o lugar da superação dos dualismos e das separações, por oposição a Apolo — considerado o deus do princípio da individuação, da harmonia, da delimitação e organização do mundo. Dionísio representa o desmantelamento, a ruptura da individuação humana e da personalidade frente à natureza. A pulsão dionisíaca leva à perda da humanidade do indivíduo ao se reconectar com a totalidade. Ele exprime o momento de criação e destruição, sofrimento e prazer, alegria e dor: sentimento “unitário” da necessidade de criar e destruir o que seria próprio à vida. Logo, tomado pelo dionisíaco, o humano torna-se capaz de expressar a natureza em linguagens simbólicas como a música, o canto e a dança.

Zaratustra celebra a vida e a terra e se contrapõe a valores morais que depreciam os aspectos vitais. Neste sentido, Wotling elucida que o dionisíaco em Nietzsche,

é o lugar da superação dos dualismos e de todas as separações. [...] a grande simpatia panteísta na alegria e na dor, que aprova e santifica até as mais terríveis e as mais problemáticas propriedades da vida, partindo de uma eterna vontade de procriação, de fecundidade, de eternidade: sentimento unitário da necessidade de criar e de destruir”.¹⁵¹

¹⁵¹ WOTLIN, *op.cit.*, p. 32.

Nietzsche associa o dionisíaco ao elemento trágico, no entanto, ao longo de sua obra, essa noção não se limitará somente à relação com o campo artístico, mas também como certa compreensão do devir. Se em *O nascimento da tragédia* os impulsos dos acontecimentos existências eram eternizados na arte trágica, sendo, inclusive, critérios de valor de um povo, após a formulação do pensamento do eterno retorno, o dionisíaco é formulado de modo independente da estética metafísica de sua primeira obra, portanto, a vida já não depende necessariamente de uma justificação artística, mas sim, estética.

Por outro lado, Nietzsche amplia o sentido de Arte e Obra de arte. Estes conceitos são estendidos a toda obra criativa, poética, e mesmo, a toda realidade criada. A arte abarca a totalidade da realidade como realidade potencialmente criada. A própria vida é um eterno criar e destruir. Essas concepções já podem ser vistas da obra *A filosofia trágica na época dos gregos* onde ele comenta sobre a tragicidade da visão de mundo heraclitiana.

O devir único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma ideia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme. Foi preciso uma energia surpreendente para transformar este feito no seu contrário, em sublimidade e no assombro bem-aventurado. Heráclito chegou a esse ponto graças a uma observação do verdadeiro curso do devir e da destruição, que ele concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção da mesma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se¹⁵².

Nessa passagem parece clara a influência de Heráclito no pensamento nietzschiano. Sob o incessante fluir é que a efetividade se torna possível, a luta dos contrários é que possibilita a criação. Por essa razão Nietzsche é considerado o filósofo do agonismo. Em contrapartida, ele não compartilhava de nenhum pensamento que

¹⁵² NIETZSCHE. *A filosofia na idade trágica dos gregos...*, p. 11.

afirmasse a unicidade sobre a multiplicidade, a paz sobre a guerra, o bem sobre o mal. Ainda sobre o devir heraclitiano, complementa que “todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora”¹⁵³.

A intuição trágica que Nietzsche atribui a Heráclito é apresentada como uma compreensão da harmonia do seguinte modo:

Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento? Sim, grita Heráclito, mas só para o homem limitado que vê as coisas separadas umas das outras e não no seu conjunto, não para o seu contuitivo; para este, todos os contrários confluem numa harmonia, invisível, é verdade, ao olhar humano comum, mas inteligível para quem, como Heráclito, se assemelha ao deus contemplativo.¹⁵⁴

Essa harmonia é implacável, pois ela não tem sentido, o que faz com que no mundo “só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual”¹⁵⁵. Como já verificamos nas três metamorfoses, só o artista, que se assemelha à criança, que brinca inocentemente, é o criador, na medida em que não atribui um valor moral à vida.

E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência. [...] Ao mundo só assim o contempla o homem estético, que divisou no artista e na gênese da obra de arte como o conflito da multiplicidade que pode, no entanto, ter em si uma lei e um direito, como o artista se coloca meditativamente acima da sua obra e nela está quando trabalha, como a necessidade e o jogo, o

¹⁵³ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁴ Idem, p.12.

¹⁵⁵ Idem, p.13.

conflito e a harmonia se conjugam constantemente para gerar a obra de arte.¹⁵⁶

Em uma passagem do livro *Ecce homo*, Nietzsche comenta sobre a “sabedoria trágica” contida em sua obra *O nascimento da tragédia*, referindo-se a Heráclito como aquele que melhor desenvolveu essa perspectiva entre os gregos, assim como ele poderia ter ensinado, antes de Zaratustra, a teoria do eterno retorno:

A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, o ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito.¹⁵⁷

Aqui não nos deteremos em analisar a possível influência de Heráclito sobre a formulação do eterno retorno nietzschiano, tampouco em explicá-la ou adentrar a problemática ontológica em torno dela, pois entendemos que isso extrapolaria os limites deste trabalho. Contudo, deixamos registro dela assim com segue inscrita na *Gaia Ciência*, pois nos parece uma preciosa formulação, se compreendida dentro da temática da sabedoria trágica com vistas ao tornar-se o que se é.

Na *Gaia Ciência*, Nietzsche intitula o aforismo que apresenta o eterno retorno como “o maior dos pesos”:

O maior dos pesos — E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse de repente no momento de sua mais triste solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o

¹⁵⁶ Idem, p.14.

¹⁵⁷ NIETZSCHE. *Ecce Homo...*, p. 62.

que é incontavelmente grande e pequeno em sua vida, terá que acontecer novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. Tudo exatamente igual. O contínuo relógio da existência repetirá sempre as mesmas horas — e você com ele, partícula de poeira!” — Você não se ajoelitaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pensaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última vida, da eterna confirmação e aceitação dessa vida?¹⁵⁸

O título do aforismo já indica que a tarefa em aceitar a formulação do eterno retorno não é uma tarefa fácil, ou seja, afirmar a vida não é uma tarefa simples, não é só verbalizar o *sim* à vida que afirmamos.

A arte de viver sob a formulação do eterno retorno torna-se inseparável da fórmula do *amor fati*, no sentido de que a efetividade plenamente afirmativa deve justificar até mesmo os seus aspectos mais trágicos, assim, não só o prazer, mas também a dor e o sofrimento, são elementos necessários à estética da vida.

O *amor fati* é a fórmula encontrada por Nietzsche para a grandeza do ser humano: “nada quer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo...”¹⁵⁹. O *amor fati* (amor ao destino) se contrapõe à resignação cristã na medida em que se ama tudo o que é manifestação de vida, suprimindo dela as avaliações morais, isto é, afirmar incondicionalmente o que acontece configurando uma atitude dionisíaca diante da existência, um dizer *Sim* à efetividade e à necessidade. Por outro lado, essa fórmula

¹⁵⁸ Idem. *A Gaia Ciência...*, p. 230.

¹⁵⁹ NIETZSCHE. *Ecce Hom ...*, p. 49.

nietzschiana se encontra também em oposição ao “conhece-te a ti mesmo”, de Sócrates, pois não faz sentido procurar saber o que se é para se tornar diferente, se aceitamos o destino tal como ele se apresenta.

Passado o período de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, sob a insígnia do eterno retorno e do *amor fati*, elege a sabedoria trágica como uma concepção da arte em suas relações com a vida, ou seja, na falta de um sentido para a existência, fazer da vida uma obra de arte deve ser um estimulante à própria vida.

No texto póstumo que se segue, veremos como Nietzsche associa o dionisíaco ao devir, ao eterno retorno e à vontade de potência, além de representar ele mesmo a sua visão trágica da efetividade:

E os senhores sabem o que é o ‘mundo’ para mim? Querem que lhes mostre no meu espelho? Esse mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma soma fixa de força, dura como o bronze, que nem aumenta nem diminui, que não se desgasta, mas se transforma, [e] cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia em que não há nem gastos nem perdas, tampouco, porém crescimento ou lucro; [...] uma força e de ondas de força, acumulando-se em um ponto, diminuindo-se em outro; um mar de forças em tempestade e fluxo perpétuo, eternamente mudando, eternamente refluindo, com gigantescos anos de retorno regular, um fluxo e um refluxo de suas formas, das mais simples às mais complexas, das mais calmas, das mais fixas, das mais frias às mais ardentes, às mais violentas, às mais contraditórias, para em seguida voltar da multiplicidade à simplicidade, do jogo dos contrastes à necessidade de harmonia, afirmando seu ser também nessa regularidade dos ciclos e dos anos, glorificando-se na santidade de que vede eternamente voltar, como um devir que não conhece nem saciedade, nem desgosto, nem lassidão [...].¹⁶⁰

Esse é o universo dionisíaco de Nietzsche, um mundo misterioso, de volúpias duplas “que se cria e se destrói eternamente [...] eis meu

¹⁶⁰ NIETZSCHE *apud* WOTLING, *op.cit.*, 2011, p. 31-32.

além do bem e do mal, sem finalidade [...], sem querer, a menos que um anel tenha a boa vontade de girar eternamente sobre si mesmo”. Se queremos um nome para esse universo, uma solução para todos os seus enigmas, Nietzsche o declara “*Esse mundo é o mundo da vontade de potência — e nenhum outro!* E os senhores mesmos também são essa vontade de potência — e nada mais!”¹⁶¹

Nietzsche concebe a vontade de potência como pluralidade de forças em constante movimento, essa noção simboliza o caráter abissal da efetividade, porém, o próprio conceito por si não é nada mais que uma representação, uma força representativa gerada a partir da pluralidade de forças que provoca toda representação. Neste sentido, a vontade de potência não deve ser tomada com um princípio, ela não é uma vontade, mas uma pluralidade de forças que age uma sobre as outras. É importante destacar que a vontade de potência é concebida em termos de afeto, sentimento, impulso, paixão e emoção, de modo que ela se relaciona com os sentimentos e com a corporeidade.

No último período de Nietzsche, a existência trágica é relacionada ao eterno retorno como condição do devir. Diante da possibilidade de retornar infinitamente do mesmo modo, a vida deve ser afirmada em todos os seus fatores. Ela deve ser afirmada no próprio vir a ser da existência como efetivação de uma vida como obra de arte. Nesse momento, o dionisíaco será reafirmado como elemento essencial na compreensão da existência trágica. Isso porque o dionisíaco é o lugar da superação dos dualismos e das separações, bem como exprime os momentos de criação e destruição, de sofrimento e prazer, de alegria e dor. Em resumo, ele seria o sentimento unitário da necessidade de criar e destruir o que seria próprio à vida. Reconhecido como o *phatos* filosófico, é um elemento essencial para que o próprio Nietzsche se reconheça como filósofo trágico e detentor de uma sabedoria trágica¹⁶² que consiste em superar o niilismo moral e metafísico para afirmar o eterno retorno e a “inocência” do devir.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche diz que o *sentido*¹⁶³ da tarefa de Zaratustra, assim como a sua, é ser afirmativo, a ponto de justificar, e

¹⁶¹ Idem, *ibidem*.

¹⁶² Em *Assim falou Zaratustra*, essa sabedoria trágica pode ser lida quando Zaratustra é tomado por esse impulso dionisíaco e celebra a vida e a terra e se contrapõe a valores morais que depreciam os aspectos vitais. Em *Ecce homo* a obra poderia ser interpretada como o exemplo da afirmação da vida em seu vir a ser como formulação de uma sabedoria trágica.

¹⁶³ Em uma nota explicativa de *Assim Falou Zaratustra*, o tradutor Paulo César de Souza nos alerta para a tradução do termo “sentido” (*Sinn*, em alemão), ao dizer que “o termo alemão admite vários ‘sentidos’ ou nuances de sentidos, e numa prosa poética e exortativa torna-se mais difícil circunscrevê-los do que numa prosa discursiva ou reflexiva; as traduções

mesmo redimir, tudo o que passou. Essa afirmação também se encontra no *Crepúsculo dos Ídolos*, em cujas páginas o filósofo afirma ser o último discípulo de Dionísio e mestre do eterno retorno¹⁶⁴.

No primeiro parágrafo do prólogo de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta Zaratustra “como o anunciador de uma completa transformação cultural, o profeta de uma nova civilização, nem grega, nem cristã”¹⁶⁵, mas radicalmente uma nova civilização. Zaratustra é aquele que percebe com clareza que nossa civilização não está mais assentada sobre a existência de um mundo transcendente, mas que, por outro lado, a sombra da transcendência ainda paira sobre o pensamento humano. E é nesse sentido que devemos entender que Nietzsche não é o responsável pela morte de deus, uma vez que ele apenas constata a sua morte.

A morte de Deus é a constatação que Nietzsche o filósofo faz da civilização do século XIX. No Iluminismo, a razão esclarecida, que se opôs ao obscurantismo e à intolerância religiosa, aos poucos foi contestando o poder de Deus sobre os homens como também “retirou o poder político ao soberano por direito divino”. Até o “século da ciência positiva, da eficiência industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor, e, pouco a pouco, Deus desapareceu. De modo geral, a morte de Deus é, pois, em primeiro lugar, um fato, e nesse fato, resta ao filósofo interpretá-lo”¹⁶⁶. Vattimo também nos auxilia a entender essa problemática, ao comentar que a morte de deus ou a perda da fé não equivale a uma perda real: perde-se um fantasma, mas com isso se ganha um aumento da responsabilidade humana. Com a morte de Deus, toda a responsabilidade da existência recai sobre nós, de modo que o ser humano agora se vê responsável pelos seus atos. É o fim da garantia outorgada pela metafísica tradicional, “o homem novo que Nietzsche projeta e para o qual quer preparar o caminho com seu pensamento é o homem capaz de assumir plenamente suas próprias responsabilidades”¹⁶⁷.

consultadas recorrem a: ‘sentido’, *sentido*, *senso*, *lês sens*, *l’intelligence*, *sense*, idem, *senses* [no plural, em inglês, significa antes ‘juízo’ que ‘sentido’]”. Cf. NIETZSCHE, *op.cit.*, 2001, p. 319.

¹⁶⁴ Dionísio aparece nos primeiros escritos de Nietzsche, em o *Nascimento da Tragédia*, como tema central de uma metafísica de artista.

¹⁶⁵ SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar. 1991, p. 34.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 48.

¹⁶⁷ VATTIMO, *op.cit.*, 69.

Então, Zaratustra se lança a uma dupla tarefa: destruir as ilusões que ainda restam no pensamento humano através da derrubada dos antigos valores e criar novas possibilidades, novos valores.

Deste modo, o eterno retorno pode ser visto como a possibilidade de elevação do tipo dionisíaco, isso porque, após a “morte de Deus”, o eterno retorno é o pensamento que redime o sentimento do nada instaurado por essa falta e propicia o tipo afirmativo dionisíaco. Em *Zaratustra*, a temática trágica do dionisíaco, em analogia ao eterno retorno, se dá por meio de uma linguagem própria que deve ser compreendida como base na elaboração dos conceitos-chave de sua filosofia, incluso a noção de corpo. Zaratustra é aquele que diz sim, afirmação que pode ser compreendida como o sentido de um pensamento afirmativo que diz *sim* diante das adversidades da vida, mas que também carrega o sentido criativo de indicar a parte positiva da elaboração de uma filosofia própria.

Nietzsche declara Zaratustra como o anunciador do eterno retorno. Contudo, para ele, só um personagem com características psicológicas dionisíacas é capaz de suportar o “peso” dessa “nova verdade”.

Em *Assim Falou Zaratustra*, a afirmação da existência em seu devir encontra na arte apenas uma vertente para inspirar a autocriação, pois, é no percurso de nossas vidas que viemos a nos tornar, e onde a criação não é consequência de nada que a anteceda. Da mesma maneira, não é sobre o artista em si que Nietzsche se detém. O artista representa a força vital, assim como a própria natureza é artista, no sentido de que ela também é manifestação da força da vontade de potência, a qual, por sua vez, é o impulso estético por excelência.

3. FORMAÇÃO TRÁGICA E CULTIVO DE SI

*O corpo é o que desperta a dor profunda e pode igualmente despertar o pensamento profundo. Ambos precisam de solidão. Quem alguma vez escalou sozinho uma montanha e chegou esgotado ao topo para em seguida descer com passos que abalam todo o esqueleto sabe que para ele o tempo se desagrega, as paredes divisórias em seu interior desabam e, através dos cascalhos dos instantes, ele caminha trotando com num sonho. Por vezes tenta parar, mas não consegue. Quem sabe se são pensamentos que o abalam ao áspero caminho?
Seu corpo se tornou um caleidoscópio que, a cada passo, lhe apresenta figuras cambiantes da verdade.*

Walter Benjamin

3.1. O conceito de formação

O conceito de formação é primordial para a educação, no entanto, por ser paralelo ao horizonte do ser humano, constitui grande amplidão e fluidez, “a depender de contextos, autores, aplicações e até mesmo de projeções imaginárias e poéticas relativas ao humano e ao seu destino”¹⁶⁸. Contudo, mesmo que o conceito apresente uma larga polifonia dificultando a sua apreensão, podemos ainda delinear alguns aspectos que permeiam a sua fundamentação.

O aspecto que nos parece mais contundente é a correlação da formação humana à noção de compreensão do humano. Formar um ser humano pressupõe conformá-lo a partir de uma perspectiva de compreensibilidade pela qual a formação deverá se orientar. Esse quesito sugere uma pergunta: há então, conotações estruturais que se impuseram como estáveis e irredutíveis na autocompreensão do ser humano?

Como vimos ao longo deste trabalho, ao definir os traços do ser humano, conferimos sentido acerca de nós mesmos. Não obstante, no âmbito da cultura ocidental, permanecem algumas estruturas de referência da concepção do ser humano, como as antigas, fundadas pela cultura grega, ao mesmo tempo positivas e negativas, como é o caso da dicotomia corpo-alma. Assim, ao longo do pensamento ocidental vemos uma contínua tentativa de determinação do ser humano, e entre tantas

¹⁶⁸ HARDT, Lúcia; DOZOL, Marlene; MOURA, Rosana. Do conceito de formação humana: tensões entre natureza e cultura. *Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, Curitiba, v. 9, n. 22, p. 155, maio/ago. 2014. Disponível em: http://www.utp.br/cadernos_de_pesquisa/.

transições e deslocamentos, podemos perceber que nossa tradição foi “germinando” a desnaturalização do humano, o que parece ter culminado não só na efetiva dissociação entre corpo e alma, mas também entre natureza e cultura.

Como resultado dessa dissociação, a concepção educacional parece refletir uma concepção pré-estabelecida do que se entende por natureza humana. Podemos conferir essa hipótese quando percebemos que a educação formal e normativa é associada ao processo que possibilita a criança (indivíduo natural ainda não formado) a tornar-se um sujeito cultural (formado). A educação associada ao processo formativo tem como objetivo a constituição da identidade, que expressa claramente que a condição de aperfeiçoamento desse sujeito só é possível mediante a apreensão de determinados saberes.

Correlata a uma base fundante específica, a formação humana buscará projetar e desenvolver ações a favor do desenvolvimento e/ou do aprimoramento do humano. Assim sendo, em um primeiro momento, a formação parece querer dar forma, modelar, ordenar, criar, instruir, compor; em suma, moldar a matéria informe. Logo, pode corresponder também à ideia de ato e potência sobre a matéria, sendo o ato aquilo que está em potência na matéria. Esses apontamentos retirados do verbete de um dicionário de pedagogia sobre formação carregam todos esses termos e conceitos, o que nos faz, uma vez mais, nos defrontarmos com uma gama de correlações. Especulativamente, arriscamos dizer de outro modo: imaginemos que o embrião humano é potencialmente dotado de tudo aquilo que o caracteriza como um animal, ou seja, em relação a aspectos puramente biológicos; ao menos no que se refere a vontades e instintos, o ser humano não difere em nada dos demais animais. No entanto, ao se defrontar com o sem sentido da existência, parece romper com esse determinismo biológico e atribui a algo, ou a si mesmo, um aspecto que o diferencia dos demais animais. Ele atribuiu aos deuses a responsabilidade da primeira aurora da humanidade, mas apenas com os gregos, ao que parece, é que passou a associar-se ao divino: a alma com uma lógica interna, racional, surgirá como a mais nova e elaborada invenção do humano.

Para Nietzsche, o problema estaria no fato de o humano ter convertido a invenção em fundamento. Assim, ao longo da história da cultura ocidental, se convencionou dizer que a razão é tanto aquilo que nos diferencia do animal quanto o que nos caracteriza propriamente como animais racionais. O ser humano, ao demarcar uma distância em relação à sua animalidade e fundar uma natureza essencial, uma base,

um fundo ou fundamento, criará para si, dirá Nietzsche, uma grande ilusão.

No entanto, suspendamos por ora a posição nietzschiana, e voltemos à linha de raciocínio anterior, em que deduzíamos que o tornar-se fisiologicamente humano não garante um ser dotado de humanidade. Lembremos de todo o esforço na idade das luzes em civilizar o homem¹⁶⁹, controlar seus impulsos e humanizar seus instintos. Deste modo, o que nos efetiva como partícipes da comunidade humana será o desenvolvimento de princípios e faculdades fundadas para além da existência ou do fisiológico. O desenvolvimento da razão caracteriza-se, justamente, como o dispositivo que capacita o sujeito a efetivar sua “verdadeira” humanidade. Além disso, atribui-se ao seu bom uso o desenvolvimento de juízos e princípios comuns à constituição e manutenção da civilização.

Por sua vez, é segundo juízos e princípios que convencionamos serem necessários para se adquirir humanidade, sem a qual a civilização corre o risco de não vingar, aos pouco o ser humano foi se vendo à frente do meramente animal, o que fortaleceu sua necessidade de dominar e de se desmembrar da natureza, a fim de criar algo próprio, comum apenas para si mesmo. A isso ele chamará cultura, e é aqui que a formação parece somente moldar e instruir.

Neste contexto, o ato de educar parece estar ligado, desde o princípio, a essa competência da ação de um agente já formado que atua sobre o outro com a finalidade de moldá-lo, conforme um molde, um modelo.

Todavia, ainda nos cabe questionar acerca do fundamento de determinação do humano e da abertura desse horizonte formativo. Dilema que buscamos enfrentar, mas que, de certo modo, parece estar inserido no desenvolvimento da noção de *Bildung* alemã, e que ganha contornos ainda mais expressivos na recepção de Nietzsche ao conceito.

3.1.1. A *Bildung* como complemento ao conceito de formação

A *Bildung* parece ter constituído um dos maiores pensamentos do século XVIII, pois, pelo menos no que compete ao fenômeno educativo, ela exercerá grande influência sobre as teorias educativas europeias, e por extensão, a brasileira. Neste caso, essa influência aparece sobre a “sombra” do ideário iluminista legado pela educação jesuítica ao país.

¹⁶⁹ Esse tópico será retomado quando falarmos do conceito de *Bildung*.

Nossa própria educação parece antes refletir aquilo que compete à tradução da palavra, já que, traduzida para o português como *formação*, perde parte do significado da *bildung* que carrega. E vejamos os motivos.

A palavra *formação* tem origem no latim *format*, que significa forma, formação, configuração. Dessa matriz etimológica, a palavra denota o ato, efeito ou modo de formar, constituir algo ou criar algo a partir de uma forma ou configuração pré-determinada. Assim, na educação, a formação será a maneira de criar, moldar o carácter e a personalidade¹⁷⁰. Em um contexto educativo mais amplo, a formação se refere tanto às crianças quanto aos jovens e adultos. Sendo que, para os adultos, a formação é pensada como a aquisição de um conjunto de conhecimentos e habilidades específicas a uma área prática e/ou intelectual: formação de professores, formação continuada, formação de médicos e profissionais da saúde, etc., enquanto que na criança prefigura a maneira como a educação deverá configurar e moldar o carácter. Como vemos, a *formação*, na educação, se restringe ao sentido denotativo da palavra com uma forte correspondência na ideia de causa e efeito e entre o sujeito e o objeto. Logo, acreditamos que falta uma dimensão conotativa aos processos educativos, como aquela que privilegia “analogias vegetais”, forjada na noção de *cultivo*, característica tão singular à noção de *bildung* alemã e que, por sua vez, em Nietzsche, ganha os mais diversos contornos quanto aos termos: cultivo de si, cuidado de si, autoconhecimento, tornar-se o que se é, etc.

Nas obras de juventude, o filósofo retoma as noções de cultivo de si e autoconhecimento, que remontam à antiguidade grega, para pensar o processo de formação humana a partir de uma educação filosófica. No entanto, essas noções vão criando novos contornos, conformando-se a suas propostas inovadoras, incluindo a sua noção de corpo, as quais pretendemos resgatar por acreditar que só teríamos a ganhar se absorvêssemos esses sentidos para dentro do nosso contexto de formação, tanto institucional quanto não institucional.

O conceito de *Bildung* desenvolve-se na Alemanha ao final do século XVIII e início do século XIX. É um conceito que movimenta,

¹⁷⁰ O dicionário Houaiss indica também os usos conotativos das palavras : geológica, como unidade fundamental na classificação local das rochas; aeronáutico, que se refere ao conjunto de aeronaves no espaço aéreo; botânica, enquanto grupo de comunidade de vegetais. Ainda nesses termos, e para exemplificar certa abrangência do conceito, temos o uso em: *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr.; *Formação econômica do Brasil* (1959), de Celso Furtado; *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antonio Candido, etc.

configura e se configura dentro das conjunturas socioculturais da Europa. “Matéria prima” da literatura, filosofia e pedagogia, insere-se em um contexto histórico de intensas mudanças, e para compreender melhor a sua importância, faz-se necessário, no mínimo, uma breve contextualização dos principais fatores que marcaram o Ocidente nesse período.

A revolução científica, que teve início por volta do século XVI, ensejou dúvidas e impulsionou a crítica sobre as bases tradicionais que regiam o ser humano: Deus e os senhores feudais. Momento propício e fecundo para o desenvolvimento de novos ideais, sendo que, alguns acontecimentos do século XVI e XVII foram tão decisivos que parecem ter influenciado o modo de pensar e agir humano a partir de então. Especificamente no campo educativo, surgiram novas práticas e fundamentos que perduram até hoje.

Dentre os acontecimentos desse período, o movimento Iluminista e, posteriormente, a Revolução Francesa, determinaram os fundamentos que se enraizaram na cultura ocidental. Nesse viés, cabe observar que o Iluminismo idealizou um conceito universal de humanidade autodeterminada, guiado pela razão, a qual acreditava ser possível alcançar através da educação. Filósofos como Rousseau e Kant problematizaram a natureza humana ao lado de sua dimensão formativa, influenciando, sobremaneira, importantes movimentos pedagógicos. De maneira geral, no entanto, a pedagogia se dedicará a reunir métodos de ensino que controlem e disciplinem os impulsos corporais com o objetivo de potencializar o bom uso da razão.

No encaço das reconfigurações históricas, as revoluções inglesa e francesa impulsionaram a ascensão da burguesia ao poder, implantando um novo cenário social, econômico e político. Ideário da Revolução Francesa, que prescrevia o provimento da educação para todos, surgiu, então, a escola pública, e com a aglomeração de pessoas nas cidades, recaiu sobre a educação o papel de instruir, moldar, ou, em última instância, de civilizar o homem. Logo com o avanço da produção industrial e a demanda por novos mercados e territórios, surge também a necessidade de criar escolas técnicas e militares.

Na Europa, os países que mais se destacavam no cenário comercial, sobretudo por novos mercados e territórios, eram a Inglaterra e a França. A Alemanha ainda se mantinha em parte agrária e com uma economia enfraquecida.

Após a derrota da Prússia para a França, sob o comando das tropas de Napoleão Bonaparte, seguiu-se, naquela nação, um sentimento

de que lhe faltava um projeto de educação nacional que fortalecesse a cultura¹⁷¹, a política e a economia.

Em 1807, Fichte, nos *Discursos à nação Alemã* — uma série de palestras proferidas por ele no anfiteatro da Academia de Berlim —, proclama o ato educativo como formação essencial da humanidade do ser humano. Porém, anterior a Fichte, Herder (1744-1803) e Humboldt (1769-1859) já se ocupavam da temática acerca do conceito de formação (*Bildung*) e da necessidade de uma reforma nas instituições de ensino na Alemanha. Herder¹⁷² foi, segundo Gadamer, quem primeiro determinou a *Bildung* fundamentalmente como a formação que eleva a humanidade¹⁷³.

O conceito de *Bildung* foi central não só no que se refere às reformas de ensino, mas também porque compreende os desenvolvimentos das teorias estético-literárias desse período¹⁷⁴. É um conceito complexo sem equivalente em outras línguas, o que dificulta a tentativa de aproximação de sentido. Como já assinalamos, uma vez traduzido para o português como *formação*, manterá parcialmente um vínculo com a *Bildung*, visto que o referido termo, em nossa língua, sugere uma série de usos e significados, isento do sentido que se refere à ideia de cultivo, tão importante para a *Bildung* alemã.

Para Weber, o leitor da língua portuguesa pode apreender a abrangência e a significatibilidade da *Bildung* pelo conhecimento inscrito na polissemia do conceito:

Seja Classicismo, neo-humanismo, romantismo, ou ainda, idealismo, ou mesmo Hölderlin e

¹⁷¹ A valorização da cultura, como resultado da educação, surgiu antes do século XIX. Contudo, foi nesse período que se intensificou o princípio de educação enquanto *Bildung* (formação, cultivo de si).

¹⁷² Herder é um severo crítico do Iluminismo. Ele se destaca pela influência que exerceu sobre Goethe, o Romantismo e, principalmente, a ideia de *Bildung*. Ainda jovem, teve a oportunidade de implantar seu radical projeto de reforma no ensino em Weimar. Para maiores esclarecimentos, recomendamos o artigo de Marcos Fábio Alexandre Nicolau, disponível em: www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/90820/93502.

¹⁷³ Gadamer, em *Verdade e Método I*, tematiza o conceito com o objetivo de lhe atribuir o significado de ajudar a fortificar as ciências humanas e de participar na experimentação da verdade pela estética. Para ele, a *Bildung* é um conceito-guia humanístico (os outros conceitos guia humanísticos são: o senso comum, o juízo e o gosto), assim como a arte, a história, a interioridade e outros; são conceitos que trazem intrinsecamente uma imensidão de esclarecimento histórico.

¹⁷⁴ WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), Educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Edel, 2011.

Nietzsche, que não se enquadram comodamente nesse catálogo escolar, todas as tendências da cultura alemã de fins de século XVIII e início do século XIX manifestam predileção por um tema em comum: a *Bildung* (formação, cultivo).¹⁷⁵

O termo, por sua vez, aos poucos foi se convertendo em conceito, agregando significado de acordo com os fluxos contingências de cada época. *Bildung* vem de *bild*, que significa contorno, imagem, forma. O prefixo *ung* assinala o processo segundo o qual essa forma seria obtida, o que nos permite traduzi-la por formação. O verbo *binden* relaciona-se com a ação de um processo, formação ou resultado final de uma imagem, aparência, seja de uma imagem produzida por um artista, ourives, oleiro, seja a imagem que o homem carrega de Deus. A esta última se atribui a origem do conceito de *Bildung* com a mística medieval, segundo a qual o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Na tradição cristã, o Criador é o arquétipo desse fazer artístico:

Na Alemanha, esse potencial cristão resistiu às tentativas de secularização e, por via do pietismo, entrou no ideário da Aufklärung, onde se deu a migração semântica de *Bildung*, do sentido da produção de uma forma exterior para a construção interior: mental, psíquica, espiritual.¹⁷⁶

Progressivamente, o conceito foi adquirindo uma conotação mais estética, sendo aos pouco projetado como formação a um modelo de humanidade superior. Modelo que, segundo Weber, se alicerçava na Grécia como uma fonte inesgotável de reflexão, com “exceção feita ao movimento romântico, que associava suas reflexões sobre a Grécia aos seus interesses pelo medievo alemão”¹⁷⁷.

A recepção da *Bildung* pelo jovem Nietzsche é aquela acepção que a vê enquanto cultivo¹⁷⁸ e que aponta na direção da valorização dos

¹⁷⁵ Idem, p. 49.

¹⁷⁶ BOLLE, Willi. *A ideia de formação na modernidade*. Infância, escola e modernidade. São Paulo: Cortez; Curitiba: Ed. UFPR, 1997, p. 16.

¹⁷⁷ WEBER, *op.cit.*, p. 50.

¹⁷⁸ *Bildung* enquanto cultivo foi desenvolvido pelos autores de *Sturm und Drang* e do romantismo alemão, bem como por filósofos e cientistas que passaram, a partir do século XIX,

processos de incorporação e transformação. Contudo, ele, ao assumir o posto de professor na Basileia, na Universidade e no Pädagogium, se depara com um sistema de ensino atrelado à economia política e à produção industrial, ou seja, ao ideário do mundo moderno, o que compromete uma *Bildung* verdadeiramente cultivada. É a partir desse cenário que o ainda jovem filósofo fará suas intervenções a respeito da educação, da cultura e da filosofia, defendendo uma concepção universalista da *Bildung*, na qual a grande tarefa do ser humano consiste em buscar o seu próprio caminho no encaço de um cultivo ininterrupto de si mesmo.

Como crítico da modernidade, Nietzsche constrói seu discurso a partir de um combate contra o historicismo: a concepção histórica tradicional da cultura, do “Espírito”. Para ele, a ênfase no cientificismo e no historicismo são fatores que destroem o espírito criativo e inventivo do ser humano. Assim, segundo Larrosa, diante da crítica da cultura e das instituições de sua época, Nietzsche:

Faz explodir a ideia de *Bildung* que permeava a construção histórica de sua própria identidade espiritual que estava fazendo a Alemanha de seu tempo (e a Humanidade de seu tempo, se entendermos por Humanidade aquela ideia universal, aquela figura do pensamento, que constroem os filósofos alemães para nomearem-se a si mesmos e, por extensão, a todos os homens e povos da terra). Ele faz explodir, também, a ideia de *Bildung* que sustentava as tranquilas e reputadas instituições culturais, educativas e de formação, do potentíssimo humanismo de sua época.¹⁷⁹

Diante de uma leitura panorâmica das obras de Nietzsche, podemos concluir que, mesmo após deixar o cargo de professor, o problema da educação e da formação humana nunca foi, de fato, deixado de lado por ele. Aos poucos, esses termos foram desaparecendo de seus

a aprofundar conhecimentos da área de biologia, botânica, química, etc. Nos termos de Schelling, *bilden* equivale a cultivar (Idem, p. 52).

¹⁷⁹ LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Trad. de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 44-45.

textos, mas isso não significa que ele tenha deixado de se ocupar disso. Em contrapartida, se levarmos em conta o deslocamento desse tema para o *corpus* nietzschiano, observaremos o uso recorrente de termos como: cultivo de si, autoconhecimento, descobrir-se a si mesmo, buscar-se a si próprio, fazer-se a si próprio, encontrar-se a si próprio, tornar-se o que é, formar a si mesmo, etc.

No entanto, como poderemos constatar, a diferença parece residir no fato de que, se nas obras da juventude o individual era um lugar de transformação, onde o singular encontrava seu lugar e se lançava ao universal, nos textos mais tardios há uma incontornável ênfase no caráter radicalmente autoformador dos indivíduos vertido para os processos de experiência e vivência que atravessam o corpo.

Nas primeiras obras¹⁸⁰, o problema da *Bildung*¹⁸¹ pode ser analisado sobre dois aspectos críticos: 1) um ideal pedagógico, em que os polos antagônicos da atividade humana seriam superados de modo a operar a criação da personalidade harmônica¹⁸²; e 2) sobre a crítica da interferência do Estado na educação e na cultura.

Nietzsche é claro ao se posicionar contra a intervenção estatal sobre a educação. Para ele, a interferência do Estado na formação cultural de um indivíduo e na cultura em geral do povo, neste caso, o alemão, acabaria por falsificar a natureza do homem. Além disso, o Estado não teria outra finalidade a não ser utilizar-se da educação como meio para criar uma cultura subsidiária a ele. E, de fato, nessa época, o Estado, através da “maquinaria da cultura”, criou uma micropolítica que substituíu os fins do desenvolvimento individual pela manutenção utilitarista e estéril da estabilidade social¹⁸³.

¹⁸⁰ *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* são cinco conferências proferidas por Nietzsche na Universidade da Basileia em 1872. Ainda no que se refere à educação, seguem-se as “Considerações Intempestivas” ou “Extemporâneas”, as quais, de modo geral, perfazem uma severa crítica à educação e ao projeto pedagógico da modernidade como um todo.

¹⁸¹ Para compreender a educação na primeira fase de Nietzsche, recomenda-se a obra *Nietzsche educador*, de Rosa Maria Dias.

¹⁸² Segundo Nietzsche, essa interpretação decorre em parte da compreensão da estética de Winckelmann sobre a serenidade e a harmonia dos gregos. A estética de Winckelmann é fundada sobre a ideia da *bela forma*, de que os gregos seriam um povo “naturalmente” de escultores. Dessa tese, a Grécia servia de modelo como imagem ideal da humanidade. A crítica de Nietzsche repousa na noção de imitação e de correspondência e na recusa da tese acerca da serenidade grega. Em contraposição a essa compreensão, o filósofo desenvolve, em *O nascimento da Tragédia*, uma interpretação peculiar sobre os gregos. Para ele, eram um povo exclusivamente musical e sua interpretação de mundo era fundada na luta entre as forças dionisíacas e apolíneas.

¹⁸³ Sobre esse assunto, ver o artigo: BRITTO, Fabiano de Lemos. A máquina da cultura: pedagogia e política entre Wilhelm von Humboldt e Nietzsche. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 302-310, set./dez. 2011.

Como professor, Nietzsche conclui que as instituições de ensino acabam desmotivando a espontaneidade, a ousadia e a criação de indivíduos autênticos em proveito da máxima utilidade. A isso, é preciso acrescentar ainda a reforma de ensino da época, a qual, segundo os moldes em que estava sendo conduzida, ameaçava impor ao homem uma finalidade antinatural.

Nas conferências ministradas pelo jovem professor, organizadas sob o título *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, fica expressa a rejeição à manutenção utilitarista da individualidade, sob a alegação de que ela cria uma falsa cultura subjetiva, mediocriza artificialmente a vida e esteriliza a sociedade. Nesse momento, Nietzsche declara que a educação superior alemã configura-se como uma educação pragmática e superficial, em que o conhecimento é desvinculado da vida. Por outro lado, a massificação e a universalização da cultura, mediante a criação de inúmeros estabelecimentos de ensino superior, não têm outra pretensão que formar grandes massas em prol do trabalho e da superficialização da subjetividade. Ademais, Nietzsche contrapõe essa ideia à tese de que a natureza produz um número extremamente limitado de homens dotados para a cultura, o que não justifica a ampliação das instituições de ensino superior. Porém, o que se presencia é o surgimento gradativo dessas instituições que, segundo ele, irão formar mestres tão medíocres quanto seus alunos.

Contraposta à cultura de massa estaria a cultura voltada para a formação de grandes gênios: indivíduos que deixariam sua marca original para os tempos vindouros e que serviriam como um parâmetro seguro para avaliar a grandeza de uma época. Porém, a cultura autêntica só é possível a partir da transformação de critérios particulares, em que a educação favoreça a espontaneidade e a dinâmica antagonica, essenciais para a manifestação da figura do gênio¹⁸⁴ sob a forma da subjetividade, originalidade e autenticidade.

¹⁸⁴ O gênio está inscrito na ideia de autocriação. Ele não é consequência de nada que o anteceda, porém, o seu lugar deve ser resguardado e cultivado por um mestre, pois, caso contrário, pode vir a esmorecer. O gênio é um tipo humano central na primeira fase de Nietzsche, no entanto, não pretendemos fazer aqui uma exposição dessa teoria no pensador alemão.

3.2. A subjetividade e individualidade em Nietzsche: como tornar-se o que se é?

Nas *Conferências*, o individual aparece como um lugar de transformação onde o singular encontra seu lugar e se lança ao universal. O que se segue em *Schopenhauer educador* é que o ser humano massificado, produto da cultura, dos costumes e das opiniões, tem ainda, na condição de único [*als ein Unicum*]¹⁸⁵, a possibilidade de resgatar sua originalidade, desde que deixe de ser indulgente e empreenda um árduo trabalho sobre si mesmo. Nietzsche acrescenta: “ainda que o futuro não nos deixasse qualquer esperança, a singularidade da nossa existência neste momento preciso é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo nossa própria lei e conforme a nossa própria medida”¹⁸⁶.

O que parece estar em jogo na sentença acima é a negação de uma ontologia do ser. Nietzsche procurará mostrar que não há nada externo do homem ao tempo, pois o homem é tempo¹⁸⁷. A singularidade de sua existência se insere na fatalidade de sua criação — todo ser é único porque é fruto do acaso —, a ponto que a multiplicidade de fatores envolvidos na criação de um ser é tão diversa que não se combinará a não ser apenas uma única vez. A temporalidade é o que constitui o ser humano, ser é devir, para Nietzsche. E essa é a sua condição trágica, e é dela, propriamente, que o homem tenta escapar, criando para si a fixidez através de leis, costumes ou valores.

Em contrapartida o que Nietzsche pretende é que o ser humano assuma a sua condição trágica e afirme a vida, mas, para isso, o indivíduo deve responsabilizar-se pela sua própria liberdade, pois “ninguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida — ninguém, exceto tu”¹⁸⁸.

Nietzsche diz que o humano, como um “milagre irrepitível”, é motivo suficiente para que ele assuma, diante de si mesmo, a responsabilidade por sua própria existência e aja como um verdadeiro

¹⁸⁵ “No fundo, todo homem sabe muito bem que não se vive no mundo senão uma vez, na condição de único, e que nenhum acaso, por mais estranho que seja, combinará pela segundo vez uma multiplicidade tão diversa neste todo único que se é [*Einerlei*]: ele o sabe, mas esconde isso como se tivesse um remorso na consciência”. Cf. Schopenhauer como educador. In. NIETZSCHE. *Escritos sobre educação*. Trad. de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003b, p. 138.

¹⁸⁶ Idem, p.139.

¹⁸⁷ WEBER, *op.cit.*

¹⁸⁸ NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador...*, p. 140.

timoneiro dessa vida e que não permita que sua existência pareça uma contingência privada de pensamento¹⁸⁹.

O pensamento é certamente uma atividade de grande importância para essa tarefa, pois pensar significa compreender-se como produto de sua condição histórica. Inserido na contingência existencial, o ser humano, se quiser desenvolver a sua verdadeira natureza, terá que se posicionar. Eis a função do pensar e as ações a cumprir: distanciar-se de seus costumes, voltar-se contra o espírito de sua época e tomar a responsabilidade de sua existência nas mãos.

Como podemos perceber, em *Schopenhauer como educador* já está presente a ideia de que precisamos conquistar nossa própria trajetória, nosso Si-mesmo (*Selbst*), a partir de nossos próprios feitos e escolhas, desprendendo-se da ideia de que só conhecendo nossa interioridade podemos alcançar uma identidade.

Por esse motivo, o mestre filósofo, representado na figura de Schopenhauer, é o filósofo que serviu de exemplo: sua genialidade, expressa na aceitação de sua unicidade existencial, não permitiu a ele tornar-se um erudito, mas sim, um afirmador de suas ações.

Nietzsche enfatiza que o exemplo do mestre “deve ser dado pela vida real e não unicamente pelos livros”¹⁹⁰, e é nesse sentido que o autoconhecimento parece referir-se às práticas de auscultação da interioridade legada pelos gregos antigos, do ensino que passa antes pelo corpo: a expressão do rosto, a vestimenta, o regime alimentar, os costumes, são ainda mais importantes que as palavras e que a escrita¹⁹¹. A palavra deve refletir a ação, mas a ação, por si mesma, é mais criadora que a palavra. Por isso, servir de exemplo é antes um ato de coragem. Assim Nietzsche indica e reforça a função estratégica da filosofia e da exemplaridade dos “mestres” em tudo que diz respeito à educação intelectual e moral dos indivíduos.

Para ele, o verdadeiro educador deve ser um libertador, o meio, e não o fim, pelo qual o indivíduo passará a compreender a importância de encontrar a si mesmo. O mestre é avaliado pelas suas ações, de modo que seus atos valem mais que simples palavras, onde a confluência entre dizer e fazer deve servir de imagem, a qual deverá ser refletida e não copiada pelo outro.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁰ Idem, p.150.

¹⁹¹ Idem, *ibidem*.

Neste sentido, Nietzsche fala de uma imitação criadora contra a imitação do filisteu da cultura. Enquanto o filisteu da cultura tem como finalidade imitar o mestre erudito, aquela tem o mestre como exemplo de vida. A vida do mestre/professor é a imagem que deve ser refletida no discípulo, não imagem a ser copiada ou transposta. O mestre é um modelo que deve ser superado.

É importante perceber que a superação aqui é entendida como uma condição necessária sobre a qual o indivíduo se torna capaz de tomar a sua própria vida em mãos e assumir a responsabilidade pela sua própria liberdade.

A imagem do mestre, expressa na figura de Schopenhauer, é fundamental no que se refere à desarticulação entre o humano e o mundo, no sentido de que a experiência com o mestre deve provocar uma profunda crise no indivíduo, a ponto de levá-lo a assumir a tarefa do autoconhecimento. Mas para isso é fundamental que o ser humano questione: como encontrar a si mesmo? E como pode se conhecer? Com essas questões, Nietzsche levanta a problemática em torno do conhecer a si mesmo, pois se trata de algo obscuro e velado, e “assim como a lebre tem sete peles, o homem pode despojar-se setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: ‘Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais o invólucro’”¹⁹².

Distante da via socrática do conhece-te a ti mesmo, Nietzsche não julga ser pelo conhecimento da nossa interioridade, nem pela reflexão da alma sobre si mesma, a trajetória para nossa identidade pessoal. A realização da tarefa de *tornar-se o que se é* se desdobra em meio à própria vida, é conquistada na trajetória de nossas vivências, no percurso traçado por nossas escolhas e feitos, compondo a unidade de um estilo. Só percebemos o que somos no resgate cambiante dos fatos e dos gestos dispersos que compõem a história de nossas vidas.

Para ele, não é possível conhecer a essência do ser humano, pois não existe essa essência a ser reconhecida como algo verdadeiro em si mesmo. Ao contrário, conhecer-se é perceber-se imerso no fluxo histórico, uma vez que não há nada para conhecer além daquilo que já está dado. Autoconhecimento é compreender-se imerso nas contingências.

Se todos os acontecimentos e as situações ao longo de nossa existência fazem parte, direta ou indiretamente, da tarefa do próprio ser humano (isto é, o que sentimos, tocamos, ouvimos, cheiramos, lugares, amizades e inimizades, ódios e amores, memória, esquecimento,

¹⁹² Idem, p. 141.

lugares, vivências e experiências), “se tudo carrega consigo o testemunho daquilo que somos”¹⁹³, como chegar ao nosso Si-mesmo, após nos perdermos no emaranhado de vivências, experiências, opiniões, convenções e moralismos? Para alcançá-lo, basta perguntar, como sugere Nietzsche, sobre o que verdadeiramente amamos até agora:

que coisas te atraíram, pelo que tu te sentiste dominado e ao mesmo tempo totalmente cumulado? Faz passar novamente sob teus olhos a série inteira destes objetos venerados, e talvez eles te revelem, por sua natureza e por sua sucessão, uma lei a lei fundamental do teu verdadeiro eu.¹⁹⁴

Na comparação entre esses objetos, prossegue o filósofo, devemos observar “como eles se complementam, crescem, se superam, se transfiguram mutuamente, como formam uma escada graduada”¹⁹⁵, através dos quais o eu possa se elevar. Isso porque o eu não está oculto. O que se é refere-se ao que, de fato, se é. Não há uma ideia por trás da natureza, tampouco um sentido por trás da história, pois é a própria história que cria possibilidades de sentido na relação dos humanos entre si e entre as coisas.

Nessa passagem temos uma indicação preciosa sobre a formação do nosso Si-mesmo. Para Nietzsche, o caminho para a formação do nosso verdadeiro eu não está oculto no fundo de nós, mas além de nós. Nosso trajeto ao Si-mesmo é marcado pela presença constante do outro, delineando, portanto, “uma linha de fuga em relação a um centro estável e pseudoidentitário, um movimento de afastamento, que possibilita, por meio de um retorno reflexivo a si, a reapropriação do Si-mesmo”¹⁹⁶.

Entretanto, essa busca de si constitui-se não só na significação das coisas que nos cercam, mas também, fundamentalmente, por aqueles que tomamos como nossos mestres ou educadores:

Teus verdadeiros educadores, aqueles que te formarão, te revelam o que são verdadeiramente o sentido original e a substância fundamental da tua

¹⁹³ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁶ GIACOIA, *Nietzsche x Kant...*, p. 181.

essência, algo que resiste absolutamente a qualquer educação e a qualquer formação, qualquer coisa em todo caso de difícil acesso, como um feixe compacto e rígido: teus educadores não podem ser outra coisa senão seus libertadores.¹⁹⁷

O essencial da atividade pedagógica daquele que forma consistirá, precisamente, em liberar o caminho de acesso ao caráter fundamental de toda a formação do Si-mesmo. Cabe destacar que o mestre ao qual Nietzsche se refere não é um indivíduo propriamente, uma vez que pode ser uma obra específica, ou então, uma extraordinária vivência, como a vida do próprio mestre de Nietzsche, Schopenhauer. Um exemplo disso consta em *Schopenhauer educador*, em que são utilizadas metáforas botânicas de cultivo e jardinagem para exprimir a imagem da educação como cuidado e preservação, pois o segredo de toda verdadeira educação é libertação, no sentido de renovação, iluminação, abertura de espaços e horizontes, mas também de ousadia.

Nessa fase, Nietzsche parece ter uma definição positiva de liberdade como condição para a *Bildung*, já que a liberdade aparece como a autocompreensão do indivíduo frente a si e ao seu tempo. Por isso, a necessidade do sentido histórico, pois, a partir de uma visita à história humana, é possível perceber que os costumes que um povo ostenta, como verdades inquestionáveis, não passam de uma criação ilusória. E mesmo que Nietzsche concorde, em parte, que a fixação de leis e valores, em certa medida, é necessária à manutenção e constituição de um povo, a criação e o estabelecimento de uma cultura autêntica só são possíveis na ação que o indivíduo empreende sobre si mesmo, com o intuito de livrar-se das amarras dos valores tradicionais nos quais ele foi engendrado. No entanto, isso requer um grande esforço e exercício sobre si mesmo, uma vez que o homem, por preguiça e comodismo, prefere agir como um animal de rebanho.

No início da intempestiva, Nietzsche, na voz do viajante, afirma que a natureza humana é propensa à preguiça¹⁹⁸. Cumpre notar que essa afirmativa é construída metaforicamente pela figura do viajante, que representa aquele que conhece muitos povos, mas não se fixa em

¹⁹⁷ NIETZSCHE, *op.cit.*, p. 141-142.

¹⁹⁸ “Ao ser perguntado que natureza encontrou nos homens em todos os lugares, o viajante que viu muitos países e povos e vários continentes respondeu: eles têm uma propensão à preguiça” (Idem, p. 138).

nenhum. Essa característica lhe permite afirmar, com certa autoridade, a falácia em torno da fixidez das tradições, pois a cada novo lugar, ele testemunha novas crenças e costumes. Mas o viajante detecta algo em comum a todos os homens: a preguiça.

A preguiça parece simbolizar a propensão que o humano tem de se evadir da contingência existencial, construindo e fixando leis e costumes. Para mantê-los, o humano pode “fixar residência” e furtar-se do trabalho de permanente criação. Nietzsche despreza essa característica humana, “pois é ela que dá a eles o comportamento indiferente das mercadorias fabricadas em série”¹⁹⁹. A preguiça é a falta de zelo do humano sobre si mesmo, pois ele, no fundo, sabe que viverá apenas uma única vez, mas por comodismo, prefere congregar com os costumes e as opiniões de sua época, a viver sobre uma vida prática. Por esse motivo, a felicidade também não comunga com os costumes de sua época, mas, ao contrário, na libertação das opiniões comuns e dos costumes tradicionais.

Nietzsche reconhece que afirmar a condição trágica da existência não é uma tarefa fácil, é um processo duro, penoso, suscetível a vários perigos: a solidão, o tédio, a melancolia e o desprezo; diante dessas aflições o homem prefere furtar rapidamente de si, a ser honesto consigo. Mas, por outro lado, a felicidade deve residir justamente no fato de o humano compreender-se como uma criatura única, e “irrepetível” existencialmente.

Neste sentido, o artista destaca-se no que se refere à superação e à criação. Ele não tem medo da imediatez da existência ou do horror de sua falta de sentido. Somente os artistas:

Revelam o segredo, a má-consciência de cada um, o princípio segundo o qual todo homem é um milagre irrepetível; somente eles se atrevem nos mostrar tal como ele propriamente é e tal como ele é único e original em cada movimento de seus músculos, e mais ainda, que ele é belo e digno de consideração segundo a estrita coerência da sua unicidade, que ele é novo e incrível como todas as obras da natureza.²⁰⁰

¹⁹⁹ Idem, p.139.

²⁰⁰ Idem, p.138-139.

O artista desperta a natureza autêntica e cria as possibilidades para o novo. Nietzsche afirma, na sequência, que não só o artista, mas também o filósofo e o santo, são tipos por meio dos quais a natureza se justifica diante de si. Segundo Weber, “se a temporalidade é a condição nativa do homem, a arte, a criação artística, é a atividade que melhor capta e expressa tal condição, sendo ela a atividade por excelência para a criação da singularidade, do ‘elemento diferencial’”²⁰¹. A arte propicia afirmar integralmente a vida.

Nietzsche não se detém na figura do artista em si mesmo, pois o artista adquire o caráter de modelo para que o ser humano faça de si mesmo um criador, um artista, ou seja, que ele tome a sua própria vida como obra de arte. Logo, o mestre é a figura principal que mostra o caminho para a formação do caráter, do tornar-se o que se é. Encontrar um mestre é encontrar uma fecunda possibilidade formativa e educativa, e esse encontro deve ser capaz de indicar para algo que revela o verdadeiro sentido originário e a matéria fundamental de nossa existência. Esses encontros “por sua natureza e pela série que inscrevem na trajetória de nossa existência, trazem à tona nossos impulsos e nossas aspirações mais fortes”. Esses impulsos e aspirações são, de certo modo, “aquilo que mais adequadamente corresponde ao âmago de nossa vontade, ao que efetivamente queremos atingir e possuir”²⁰², mas que jamais sabemos de antemão, uma vez que é na trajetória de nossas vidas que esse destino é revelado de modo ininterrupto e sempre novamente.

Em *Ecce Homo* fica expressa, de modo mais enfático, que a ignorância de si é caminho para se chegar ao que se é:

Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a tarefa*²⁰³.

Nesse processo, o verdadeiro saber de si nunca é integral e acabado, mas em trânsito permanente. O Saber é situado no *phatos* da existência, e é no encontro e contato com a figura do mestre que o

²⁰¹ WEBER, *op.cit.*, p. 68.

²⁰²²⁰² GIACOIA, *op.cit.*, p. 190.

²⁰³ NIETZSCHE, *Ecce Homo*..., p. 45-46.

trabalho de autossuperações é exercido. Como vemos, a unidade de estilo trata-se de uma tarefa de criação de si que se converte a partir das próprias fatalidades (entenda-se aqui fatalidade principalmente como destino).

Para Nietzsche, dar estilo a seu caráter é uma arte da mais alta grandeza, essa necessidade pode ser também interpretada sob o mote da vida como obra de arte ou como uma espécie de estética da existência. Dar estilo ao caráter é uma arte, “praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a franqueza delicia o olhar”²⁰⁴. O caráter tem uma disposição natural para abarcar com precisão aquilo que a natureza oferece e dar-lhe *nova motivação*, como, por exemplo: “motivos aparentes, como a pobreza da água, podem ser explicados por meio de divindades das fontes”²⁰⁵. Mais importante que conhecer suas forças e fraquezas é integrá-las, então, em um plano artístico. Nietzsche diz que não se trata, necessariamente, de formar indivíduos, embora ele não negue que isso seja fundamental, mas se trata antes de o ser humano atingir a satisfação consigo, “seja mediante essa ou aquela criação e arte”, pois “quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios”²⁰⁶.

Dar estilo ao caráter difere da ideia de formar um caráter, uma personalidade. Lembremos que, para Nietzsche, um corpo é forte ou fraco, dependendo da interação de forças que nele atuam, do mesmo modo o caráter, já predisposto no humano enquanto corporeidade, de modo que cabe ao estilo dar forma à sua real constituição. Vale lembrar que nem todos são criadores, uns são “camelos”, outros “leões”, assim, o mais importante é a satisfação consigo, e é nesse sentido que em seus últimos escritos Nietzsche amplia o sentido de arte, ou seja, a vida também é uma obra de arte.

Assim, se retornarmos aos escritos de juventude, veremos que, junto ao problema da educação, o filósofo já procura delinear um novo conceito de *cultivo de si*. Nesse período, porém, essas noções se inserem em um árduo caminho perpassado pela presença real ou virtual do outro e quando a educação de si mesmo adquire a imagem de uma

²⁰⁴ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência...*, p.195.

²⁰⁵ NIETZSCHE *apud* GIACOIA, p. 193.

²⁰⁶ *Idem*, p. 196.

autodisciplina, de autodefesa, pois ela é uma tarefa que objetiva a grandeza de uma vida inteiramente pessoal que encontra, no relacionamento com o mestre, a sua primeira expressão. Em *Ecce Homo*, Nietzsche, ao rever seus escritos sobre Schopenhauer e Wagner reinterpreta esses textos da juventude, concluindo que neles já estava inscrito o que ele viria a se tornar:

Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunhos, não quero negar que apenas falam de mim. ‘Wagner em Bayreuth’ é uma visão do meu futuro; mas em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu vir a ser. Sobre tudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou.²⁰⁷

A afirmação do vir a ser é formulada como uma sabedoria trágica da existência, isso porque a existência, tal como se apresenta, é inescapável ao ser humano. Para Nietzsche, não temos livre-arbítrio para escolher o que devemos ser, uma vez que somos atravessados pelo jogo de forças que, em incessante relação, acaba por determinar, mesmo que despreziosamente, o nosso destino. Então, o que resta se não temos escolha frente aos acontecimentos que perpassam nossa existência? Cabe-nos, primeiramente, nos perceber enquanto um corpo constituído de forças vitais e dizer sim à vida.

Portanto, a tarefa da educação está relacionada à atividade de se afirmar a vida, que é, ao mesmo tempo, a tarefa de “tornar-se quem se é”. Essa tarefa não se inscreve em um universo meramente subjetivo, “relacionado apenas com um processo interno de autodescoberta, ela envolve diretamente, a cada instante, uma determinada conformação do mundo em que a vontade é novamente posta à prova”²⁰⁸.

Nietzsche defende que a vida não possui um sentido fundante, e que é preciso conferir, por isso, um sentido a ela, sem que haja o propósito de dominá-la. Assim, a afirmação do vir a ser se dá a partir de uma perspectiva nascida da abundância de vida, capaz de aceitar a existência tal como ela acontece. Em outras palavras, cultivar a si mesmo tendo como mote o tornar quem se é, consiste na afirmação de todos os elementos que constituem a vida desde os acontecimentos mais

²⁰⁷ NIETZSCHE, *Ecce Homo...*, p. 67.

²⁰⁸ GIACOIA, *op.cit.*, p. 192.

sublimes até os mais detestáveis. Todos, sem restrição, devem ser afirmados no próprio vir a ser da existência como possibilidade de criação: vestir-se do artista e da criança.

Lembremos, nesse caso, da metáfora presente nas “As três metamorfoses”, de *Assim falou Zaratustra*. Apenas a criança tem a capacidade de criar novos valores, pois ela é inocência e esquecimento; “um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim para o jogo da criação [...] é preciso um sagrado dizer-sim”²⁰⁹. A criação é esse primeiro movimento que a criança e o artista realizam incessantemente. Nesse eterno retorno, eles não cessam o movimento, pois ambos conseguem conferir sentido a cada vez que retornam, renunciando, assim, à falta de sentido que pode levar ao niilismo.

Diante do exposto até aqui, parece-nos permissivo interpretar que o cultivo de si, reformulado nos últimos escritos de Nietzsche, pode ser compreendido como o cultivo para a vida, em que o tornar quem se é assemelha-se à criação de uma obra artística, uma vez que a criação que confere sentido à vida é a grande tarefa do ser humano.

Como vimos, o pensamento de Nietzsche, em parte, parece ser uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida: “ponto de vista inevitável, se admitirmos que toda realidade é perspectiva, interpretativa e que nenhuma interpretação pode fazer abstração das condições próprias ao vivente interpretante que a constrói”²¹⁰.

Para Vattimo, a vida, tal como era conhecida nas sociedades de desenvolvimento lento, perdeu hoje sua estabilidade. Um dos casos mais extremos pode ser constatado pelas “novas possibilidades que a pesquisa recente abriu para a manipulação genética, que nos coloca diante do inusitado desafio de uma modificação dos ‘códigos’ da vida”²¹¹. E aqui podemos fazer um paralelo com a manipulação dos corpos, com a tecnologia e o embate com a formação tradicional, a depauperação da escola, dos valores, entre outros, apenas alguns exemplos emblemáticos da nova condição que nossa arte de viver precisa lidar.

²⁰⁹ NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra...*, p. 29.

²¹⁰ WOTLING, *op.cit.*, p. 59. Ainda sobre esse aspecto, Wotling acrescenta que a referência à vida ocupa um lugar de destaque nas reflexões de Nietzsche, a tal ponto que alguns comentadores ficam tentados a falar em “vitalismos”, no tocante a seu pensamento, o que se trata, na verdade, “de uma qualificação inapropriada em sentido estrito” (Idem).

²¹¹ VATTIMO, *op.cit.*, p. 229.

Assim, a sabedoria que podemos retirar da noção de corpo de Nietzsche é ver como o corpo:

institui com o mundo uma relação que não é o puro e simples reconhecimento da realidade como ela é, e tampouco uma ação moral referente apenas ao sujeito, mas uma verdadeira relação de recriação do próprio mundo, redimido do acaso e da brutalidade do evento numa criação poética em que vigora uma nova necessidade.²¹²

Se Nietzsche permanece atual, é porque talvez vejamos nele um aporte que nos auxilia a encontrar uma sabedoria no próprio contexto das problemáticas do nosso século. Concordamos com Vattimo que acredita tratar-se de um ideal de vida e de sabedoria que acaba por indicar, como meta de redefinição moral, um indivíduo “plural” capaz de interpretar a si e ao mundo “sem necessidade de acreditar que ela seja ‘verdadeira’ no sentido metafísico da palavra, no sentido de alicerçar-se em um fundamento certo e inabalável”²¹³.

Todavia, assim como Nietzsche o fizera e retratara em *Zarathustra*, a vida e seus valores devem ser vividos e experienciados de tal forma, a ponto de mudarem nossa própria existência. Por formação trágica entendemos justamente aquilo que nos tornamos porque efetivamente não podemos prever, formular ou diagnosticar que tipo de humano queremos ou deveremos ser. Por outro lado, desfeita a dicotomia entre alma e corpo, talvez consigamos perceber que não é a razão o que determina a vida humana, mas as relações de força em constante atuação, assim como a consciência sinônima das atividades racionais são atividades resultantes dos instintos e pulsões.

Nesta perspectiva, caberia a cada um diagnosticar, em si mesmo, os sintomas que condizem a seu estado corporal e selecionar aquilo que está mais de acordo com sua singular configuração fisiopsicológica (corporal), de modo a potencializá-la e não esgotá-la, respeitando a sua medida própria. Isso porque Nietzsche acredita que cada um tem a sua

²¹² O que Vattimo conclui sobre o enfoque do super-homem, nós atribuímos ao corpo. Para ele, “o ‘super-homem’ é aquele dotado de uma abertura fundamental para a pluralidade das interpretações” (Idem, p. 238).

²¹³ Idem, p. 235. Vattimo interpreta o eu para Nietzsche como um “eu que é um centro de hospitalidade e de escuta de vozes múltiplas, um mutável arco-íris de símbolos e chamados que está tão mais próximo do ideal quanto menos se deixa encerrar em uma forma dada de uma vez por todas” (Idem, p. 239).

medida, tanto de assimilação fisiológica (alimentar) quanto de assimilação psicológica (vivencial), as quais não devem ser excedidas. Assim, ao convertermos a concepção de Si-mesmo à corporeidade humana, pensamos que a formação trágica representa aquilo que Nietzsche chamou de cultivo de si — mas, também, defesa de si, amor de si, entre outros. Pois, ao contrário de uma posição de princípios e finalidades, podemos tomar o processo do cultivo de si nietzschiano como uma ação que vê o ser humano como significador da existência, tratando de produzir um modo de vida afirmativo no qual haja o primado do cultivo de si: da saúde do corpo. Um exemplo disso pode ser encontrado em *Ecce Homo*, na seção “Por que sou tão inteligente”, em que Nietzsche comenta sobre a influência do clima no ânimo e no metabolismo²¹⁴.

Em síntese, o cultivo de si pode ser tomado como uma forma do indivíduo colocar-se contra o seu tempo, isso porque ele, ao se pôr em condições de deliberar o bem-estar sobre si mesmo, pode recusar valores ou normas universais. Sendo assim, o cultivo sobre o primado do cuidado parece ser o que melhor expressa o corpo forte-criador, já que cultivar a si, conforme fora exposto, pode ser entendido não só como um processo de escolha dos modos de vida, mas também de revisão de valores. E é assim que, a nosso ver, Nietzsche enfatiza o caráter histórico da formação humana, isto é, como uma tarefa única e criativa, que surge a partir do impulso trágico da vida.

²¹⁴ “A influência climática sobre o metabolismo, seu retardamento, sua aceleração, é tal que um equívoco quanto a lugar e clima pode não apenas alhear um homem de sua tarefa, como inclusive ocultá-la de todo: ele não consegue tê-la em vista. (...) Tenho em mente um caso, em que um espírito notável e potencialmente livre tornou-se estreito, encolhido, um rabugento especialista, por simples falta de fineza de instintos com relação ao clima. E eu mesmo poderia ter me tornado afinal este caso, se a doença não me tivesse forçado à razão, à reflexão sobre a razão do real. Agora, após longa prática sei ler em mim os influxos de origem climática e meteorológica, como em um instrumento muito sensível e confiável” (NIETZSCHE, *Ecce homo...*, p. 36-37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sutil, trágica e sensível, a linguagem da vida ganha forma em nossos corpos. A fluidez da vida é escrita no corpo e pelo corpo ao longo de nossa existência e cada marca conta uma história. Mas essa história nem sempre é apreendida facilmente, pois, para ser apreendida, requer certa sutileza e imaginação. Nesse viés, Nietzsche nos auxilia a refletir, ao dizer que o corpo é gerador não apenas de formas, mas de valores e qualidades que apelam para a sensibilidade. Em sua obra, ele trás à tona o corpo sensível e cognoscente capaz de capturar imagens da matéria enquanto memória corporal. Memórias que possam narrar o “intraduzível” vivido no corpo. Assim, por sua característica fugidia e efêmera, talvez a melhor linguagem para falar do corpo seja a estética.

Os sulcos de uma face contemplam a trajetória de uma vida. Cada nuance de um corpo parece querer dizer aquilo que a memória talvez já não recorde mais. Cada marca expressa na corporeidade nos expressa um pouco do que vivemos ou deixamos de viver.

A dor, a paixão, o amor, a tristeza, os arrependimentos, os silêncios e as alegrias vão marcando nossos corpos. A vida inscreve-se a cada instante e marca cada parte da matéria por querer ser lida e percebida em sua multiplicidade. Implicitamente, o corpo, por tratar-se de uma inscrição do caminho trilhado por um ser, parece representar a multiplicidade do próprio ser. Sujeito ao tempo, é mutável e não permanente, e talvez por ser tão flexível, é escolhido como meio de inscrição da vida. E quando esta se esvai, o corpo também se transfigura e, como representação do impermanente, se degenera.

A corporeidade é a marca daquilo que é mutável: desde a concepção não há célula que não se modifique, não há pele que não seja marcada pelo tempo ou carne que não se decomponha. O corpo humano é devir: é real, material, sensível, afetivo, e é, em potência, sujeito à impermanência. De permanente só lhe resta a mudança. E talvez, por isso, o conhecimento sensível, já entre os gregos, tenha sido motivo de dúvida e desconfiança. Contudo, a desconfiança de que a verdade estivesse fora do transitório permaneceu em algumas almas, e Nietzsche certamente é uma delas.

O filósofo da suspeita suspende os juízos de valor em relação ao sensível e se defronta com outras interpretações. Ele recoloca o humano diante de sua trágica existência e afirma os aspectos do sensível como fonte inesgotável de interpretação do mundo e do ser humano. Nesse aspecto, é pelo corpo, como grande razão, que podemos pensar, agir, conhecer, ensinar, formar, mas não do modo como nos dita a tradição

socrático-platônica, como uma ascensão ao conhecimento, e sim, através de um conhecimento sensível, horizontal, flexível e suscetível às múltiplas perspectivas. No conhecimento sensível, a alma é reintegrada ao corpo e a dualidade platônica é rompida: sensível e inteligível não mais limitam fronteiras, ao contrário, formam uma unidade organizada de múltiplas conformações de forças.

O pensamento ocidental pode ser metaforicamente descrito como os frutos de uma grande árvore: mal podem ver a sua raiz, mas isso não os impede de saber o que os sustenta. Nós, como frutos de parte da cultura grega, entendemos o pensamento dos povos que nos originaram ao percorrermos o caminho da seiva à raiz. A história do pensamento grego é marcada por uma mudança do foco de interesse que se deslocou do estudo da natureza sensível — ou material — para a mente, sendo Sócrates o primeiro a estruturar esse deslocamento. Segundo Nietzsche, Sócrates inverteu os termos de importância, antes voltados à *physis* (dever presente natureza), passando a concentrar o pensamento na ética e na lógica. Assim, a *psyche* é tomada como fundamento ontológico, e o corpo e as características próprias a ele, como os impulsos e os afetos, devem ser controlados em vista de um conhecimento que só a alma pode alcançar. Desde Sócrates e Platão, o Ocidente vai constituindo a história de seu pensamento fundamentada na busca pelo conhecimento inteligível, isto é, o conhecimento que só é atingido pela inteligência. Acreditava-se que, pela faculdade superior da alma, é que se podia desvelar a aparência por trás das coisas e revelar sua verdadeira identidade.

O Ocidente parece, aos poucos, estabelecer uma espécie de hierarquia no conhecimento e temer o corpo e a efetividade, e acredita poder exercer pelo escrutínio do método científico a solidez por trás do dever. Nietzsche já alertava: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecido”. Esse apontamento vale bem para pensarmos o alcance do método científico em relação à formação humana.

Como vimos, a formação, na história humana, tem várias características. No entanto, atualmente, parece prevalecer aquela fundamentada em uma intencionalidade intrínseca ao conceito. E é nesse sentido científico-metodológico que a formação é concebida como meio, ou seja, formar-se é apropriar-se de algo dado (conhecimento médico, linguístico, artístico, histórico, artístico, fisiológico, entre outros) de modo parcial e objetivo, sendo seu cultivo apenas um exercício como

um meio, já dado e conformado antecipadamente, para a formação de um indivíduo já almejado, fixado e objetivado.

Na perspectiva do corpo como Si-mesmo, há uma recusa da noção de formação humana fundamentada em uma intencionalidade intrínseca. A formação não é concebida como meio — o cultivo como mero meio —, ela não se limita ao sentido científico-metodológico em que o formar-se é apropriar-se de algo dado (conhecimento linguístico, histórico, artístico, entre outros). Pois, se já não temos mais uma alma que relembra o conhecimento verdadeiro ou uma consciência que é fonte de conhecimento, mas sim um corpo afetado e que afeta, e que também é atravessado por forças que em si não carregam um sentido, a formação humana permanece aberta à conformação constante do tornar-se. A formação aqui é pensada como um cultivo à universalidade, uma abertura, e por isso é igualmente trágica, pois não podemos prever e medir essa abertura.

O corpo como grande razão apreende os saberes e os interpreta de modo amplo. O saber teórico, mas também o saber acumulado pela experiência através da *práxis*, está em permanente crescimento e desenvolvimento. A grande razão do corpo abrange vivências e experiências, as quais constituem uma interpretação humana, retornando a ele como uma herança cultural, linguística, artística, filosófica, historiográfica, antropológica, medicinal, entre outras. Neste sentido, quem sabe podemos dizer que esse saber acumulado para Nietzsche é uma interpretação subjetiva, em grande medida, incontrolável e instável.

O corpo é essa realidade inapreensível, por isso, é trágico, caótico, poético e literário. Em uma palavra, o corpo é metafórico, e talvez seja disso que o Ocidente tenha se eximido há mais de dois milênios, além de submetê-lo e interpretá-lo de vários modos. E é aqui que encontramos, uma vez mais, os traços que nos fazem pensar em uma formação trágica.

Autoformar-se, tornar-se que se é, autoconhecer-se, se configuram em uma formação trágica justamente porque o Si-mesmo — reflexo da multiplicidade e sujeito a constantes mudanças — é concebido como um grande espanto. Mas como já vimos, para Nietzsche, o fato de não poder ser medida e planejada é que a corporeidade — pelo seu caráter único e sem igual — deve ser afirmada. Pela imprevisibilidade a que está exposta a interação do corpo com outros corpos é que a formação humana deveria permanecer receptiva a novas conformações. Nessa concepção, o autoconhecimento como resultado do tornar-se não se reduz à intencionalidade, mas surge do processo interior de interpretação e formação, que se refere a algo mais

subjetivo, sendo um modo de perceber que resulta dos saberes: teórico e prático, vivências e experiências, afecções e afetações. Essa capacidade de perceber consiste em certo senso artístico, um sentimento, uma forma de conhecimento que é possível aplicar na formação prática, na interação com o outro e com o mundo.

Neste sentido, o humano, como um “animal ainda não determinado”, é um ser que precisa inventar, criar um sentido para a existência e para si mesmo. Essa característica pode ser vista de modo positivo como potencialidade criativa, como abertura, e é nessa perspectiva que a formação é uma tarefa para manter-se aberto para o diferente, para o imprevisível e para outros pontos de vista mais universais.

Assim, se tivermos de conceituar a formação na perspectiva do corpo como grande razão, conceituamo-la como trágica e aberta ao tornar-se o que se é no fluxo constante do devir.

Com a ascensão tecnológica, o controle exacerbado sobre a natureza e a preponderância do método científico sobre a universalidade da vida, parecemos chegar à beira de um limite, ou pelo menos, à beira do abismo, de um abismo que está e sempre esteve aos nossos pés. Contudo, ainda parecemos acreditar que alcançaremos o controle sobre o imanente, a perfeição sobre o corpo e o conhecimento supremo que nos dará respostas sobre a trágica existência. No atual momento histórico, através da denúncia de uma crise sócio-histórica-ecológica, faz-se necessário rever ou mesmo reformular nossas concepções, mas seremos capazes de trilhar outros caminhos? Aqui não se trata de julgar se o caminho traçado até então é certo ou errado, mas assumir que ele é uma interpretação, e como interpretação, nos cabe vê-lo, consoante apontou Nietzsche, como uma má interpretação do corpo, e agora, quem sabe, reinterpretá-lo.

O fio de Ariadne para Nietzsche foi o corpo, e nós também pensamos ser esta uma opção, pois o corpo, como fio condutor, parece ser a marca mais característica da vida, mas também uma contravenção do pensamento ocidental, indicando, por isso, a abertura para novas possibilidades.

E nós, o que poderíamos apreender com a afirmação da vida que tanto nos fala Nietzsche? E se agora afirmarmos o corpo e negamos a “alma”, o que essas noções de corpo podem contribuir para nossos discursos educacionais? E quais os cuidados que devemos ter para não inverter a polaridade dos discursos?

Tentarei responder a essas questões, iniciando com a metáfora do sátiro e do santo. O filósofo, em *Ecce Homo*, se refere ao santo e ao sátiro de forma metafórica para falar acerca das certezas e incertezas humanas. Assim, em afirmação à vida, Nietzsche pronuncia a voz do sátiro. Ele mesmo diz preferir ser um sátiro a ser confundido com um santo. Contrariando as certezas do santo, o sátiro, “ciente” de sua natureza indeterminada, de suas contradições, busca afirmar, para além do bem e do mal, a vida tal como é.

Assim, Nietzsche, trajado de sátiro, quer despir a humanidade de sua vergonha, de seu medo. E é sobre esse mote que declara que a última coisa que ele pretende melhorar é a humanidade, pois tanto a ideia de melhoramento quanto de humanidade são conceitos inventados sobre os preceitos do santo.

O santo, por sua vez, pode ser interpretado como aquele que determina um princípio fundamental e que o converte em ideal humano. O santo simboliza aquele que luta pelas boas ações, pelos bons pensamentos e sentimentos. Ele só se realiza enquanto tal porque acredita existir o bem comum e uma beleza intrínseca, fundamentos que ele mesmo criou e instituiu como verdadeiros. Porém, o problema do santo se converterá justamente na crença depositada e em seus ideais, pois, uma vez que ele não os vê realizados de modo pleno e seguro, ele proclama guerra a tudo o que se opõe às suas certezas. A crença cega o santo.

Armado de suas certezas e de sua bondade, ele decreta guerra contra tudo o que lhe é oposto, o que lhe é mau. Diante da ilusão de suas certezas, cego, o santo desfere guerra contra ele mesmo, afinal, seus sentimentos não são tão nobres, e ele se apieda de seus pensamentos que já não são mais tão belos. Seu ideal, aos poucos, deixa-o também surdo, e uma vez consternado por seus ideais, ele já não ouve, e logo já não será necessário nem mais falar. Por fim, o santo crê que deus e sua bondade nega tudo o que não contempla o seu ideal de vida. Nesse viés, nossos discursos educacionais, que têm a finalidade de melhorar a humanidade, estariam, na verdade, lutando por um ideal formado nas malhas de uma tradição filosófica fundada sobre o princípio moral que estabelece a dicotomia entre o bem e o mal. E é aqui que pensamos ser necessário o empreendimento filosófico nietzschiano de crítica e de deslocamentos conceituais. Conceitos como melhor, ruim, finalidade e humanidade, por exemplo, já nos são tão habituais que nem sequer percebemos o quanto estão carregados de valores morais.

Nas últimas páginas de *Ecce Homo*, Nietzsche explicita que o seu maior combate é em torno do moralismo, que até então foi tomado como

fundamento último da metafísica e da verdade. É por isso que o seu Zaratustra é o primeiro a reconhecer essa verdade, uma vez que, historicamente, o Zaratustra persa teria sido o primeiro a ver, na luta entre o bem e o mal, a causa dos problemas humanos, propriamente, a transposição da moral para o metafísico.

Nietzsche se coloca na posição de destino da humanidade porque é ele que descobre a moral cristã como uma verdadeira catástrofe. Mas ele busca no corpo a reinvenção, uma nova interpretação para o ser humano, pois, segundo suas próprias palavras, tudo o que até então havia sido chamado de “verdade” sobre o sagrado pretexto de “melhorar”, percebeu-se, é reconhecido como nocivo, pérfido e mentiroso, “como arдил para *sugar* a própria vida, torná-la anêmica”²¹⁵.

Sobre a fundação moral, Nietzsche vê os valores morais como aquilo que mais prejudica e despreza tudo o que a humanidade poderia ter se permitido sonhar. Além de apontar a moral como fundamento, um erro e um equívoco milenar, diz que o que mais assusta nisso tudo é a falta de natureza. Esse equívoco permaneceu suspenso sobre a humanidade e lhe pesou não só como indivíduo, não só como povo, mas como o que se entende por humanidade.

Para Nietzsche, com a moral cristã, acende a noção de Deus como antítese da vida, pois seus preceitos ensinam a desprezar os instintos da vida, “que se tenha *inventado* uma ‘alma’, um ‘espírito’, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio ruim no mais básico e necessário ao florescer, o *estrito* amor de si”.

É nesse sentido que Nietzsche é um dos mais importantes filósofos a terem empreendido uma vasta e radical “crítica da cultura”, legando-nos um trabalho sobre tudo aquilo que marca profundamente nossa constituição individual. Ao abalar as certezas que antes eram outorgadas a um deus, à alma, ao mundo suprasensível e também, modernamente, à matéria e ao método científico, ficamos imersos no fluxo irrefreável da efetividade.

Com a invenção de uma metafísica negadora da vida, que se apresenta sobre os mais diversos aspectos: salvação da alma, redenção, formação do espírito, idealização de mundo, etc; o humano teria tratado com frivolidade todas as questões que na vida mereceriam seriedade. Para Nietzsche, essas questões estão relacionadas à alimentação, lugar, clima, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, saúde.

²¹⁵ NIETZSCHE, *op.cit.*, p.109.

E nesse viés, ele complementa que a humanidade deve aprender a se reeducar, pois todas as questões da política, da ordem social e da educação foram falseadas por ter se ensinado a desprezar os assuntos fundamentais da vida mesma²¹⁶.

Essas questões podem ser encontradas na seção “Por que sou tão inteligente”, de *Ecce homo*, na qual o filósofo explicita que os grandes problemas são aqueles tomados com desprezo pela metafísica, e que ele é o mais inteligente porque se dedicou a refletir sobre essas “pequenas coisas”: alimentação, clima, lugar, distração, etc. Ou seja, tudo aquilo que diz respeito a si mesmo é, para ele, inconcebivelmente mais relevante do que até agora se tomou como importante, e é exatamente aqui que se faz necessário começar a reaprender. As questões que realmente importam são aquelas referentes à vida, mas Nietzsche não parece fazer delas apenas uma fórmula para o cuidado de si como também as transforma em método interpretativo. E nesse viés que especulamos fazer um rápido diagnóstico do corpo na escola.

Através de um rápido olhar, podemos constatar que desde a antiguidade até o período da ilustração e o século XIX, a sociedade sempre foi influenciada por pensamentos filosóficos de diferentes épocas, sendo muitas as concepções de corpo, ora valorizado, ora menosprezado. No século XX, o interesse pelo cuidado com o corpo passa a ser recorrente, impulsionando, inclusive, a ascensão da disciplina de Educação Física não só no corpo escolar, mas também como área de conhecimento profissional. No entanto, na atualidade, o cuidado com o corpo está impregnado por uma idealização de supervalorização do corpo não como potencialidade afirmativa da vida, mas como idolatria, otimização e embelezamento.

Na escola, o corpo só parece ser lembrado na quadra de esportes, já que mesmo a disciplina de educação física tem dificuldade em tratar do assunto, pois a instituição não vê o corpo como potencial construtor de subjetividade. Logo, o que como pudemos constatar em Nietzsche é um engano que não passa de um desconhecimento e pré-conceito tradicional.

A prática corporal nas escolas parece ser vista como uma espécie de “muleta” para outras disciplinas, tanto em sua dimensão educativa quanto política. Em pleno século XXI prevalece, nas instituições escolares, o mesmo sistema de construção de corpos que, frente à preponderância de uma formação humana voltada ao conhecimento intelectual, parece relegar as práticas corporais a instituições militares e

²¹⁶ Idem, p. 48.

esportivas, dedicadas, quando muito, à aprendizagem de conteúdos desportivos em sala de aula.

A educação motivadora apenas das capacidades técnica e tecnológica, que visa, sobretudo, à formação para o trabalho, tal como se apresenta, parece ser antes uma educação deformadora. Assim, pode-se supor que uma educação que tenha como objetivo apenas o conhecimento intelectual, negue ou reprima as potencialidades criativas, que pouco têm a contribuir para a formação de outras subjetividades, salvo aquela vestida com a roupagem da velha construção subjetiva, que tanto conhecemos.

Atualmente, a escola, mais do que em qualquer outro período da nossa história, parece estar reduzida a uma finalidade profissionalizante, pois o que parece importar, de fato, são os saberes que irão conduzir o estudante da escola ao vestibular e da universidade ao mercado de trabalho. Dentro desse quadro, onde se situa o corpo? Quais os espaços que ele habita e como ele é pensado?

A escola é também um corpo, e como um corpo, é um *locus* onde passamos grande parte de nosso tempo, e nessa interação entre corpos, a escola deve deixar de ser um corpo negador de si mesmo, deve abrir espaço ao novo, à transformação. Os novos corpos que chegam a cada dia impactam essa corporeidade que se pretende fixa, e é pelo embate entre essas forças que o novo se concretiza. Assim, podemos ter entre outras perspectivas à polaridade: a negativa e a positiva.

De modo negativo, poderíamos afirmar que a problemática do corpo não parece transpor os muros das pesquisas universitárias, mesmo a disciplina de educação física, que elabora esforços para que o corpo não seja pensado somente como instrumento do bem-estar físico e mental. Continuamos, assim, a andar com as muletas de uma tradição torpe, uma vez que a compreensão de ser humano se fundamenta na dicotomia entre corpo e alma, corpo e razão ou corpo e consciência, o que talvez justifique uma formação que privilegie apenas uma parte de nossa potencialidade humana.

De modo positivo, o humano, enquanto corporeidade, sem reduzir o corpo ao meramente material, mas enquanto fenômeno de relações de forças, se apresenta enquanto expressividade, e a escola, mesmo desmotivadora da expressão e do gesto, é, a todo momento, atravessada por outras forças. É nesse sentido que, como educadores, não devemos desmotivar o movimento gestual e livre, que não podemos outorgar apenas à educação física a expressão e o movimento dos corpos.

O movimento gestual é carregado de significados. Contudo, o que presenciamos, enquanto práticas escolares, é a desorientação dos corpos. E na direção oposta dessa dimensão escolar castradora da singularidade, nossas práticas pedem a absorção de significados onde a grandeza dos gestos deve adentrar os espaços deixados pelos reduzidos movimentos ritmados.

É pelo movimento, gestos e ação que o ser humano instaura sua presença criadora. É nesses limites que a escola, enquanto instituição que não pensa o corpo e não se pensa como corpo, assim como o educador e os novos corpos que chegam, podem intervir, podem buscar outras dimensões. Mas para que a atividade criativa se manifeste como gesto, como expressão de um ser que deseja criar a si mesmo, o exercício e o movimento não podem ser mecânicos, vazios e ritualísticos.

O corpo todo pode ser tomado como uma potencialidade criativa, pois o gesto artístico é um movimento que não se repete, mas que se refaz continuamente, e sempre novamente, porque tem sempre o gosto e a dimensão de ser inventado pela primeira vez. A repetição criativa não cansa e nem esgota, pois não é repetição mecânica, e sim, criação. Assim, o movimento sempre é outro, diferente, original, pois é arte.

Acreditamos que a escola ganharia se tomasse cada corpo por seus gestos artísticos, isto é, criativos, pois cada um se expressa de modo original, próprio e pessoal. Cada corpo tem seu próprio modo de falar, olhar, sentir, seu timbre de voz, seu andar, seu gesticular. A escola que toma esses corpos em sua singularidade certamente não seria um espaço de treinamento físico, de instrumentalização e dominação dos corpos, mas de harmonização de forças. Mas se lembrarmos da crítica de Nietzsche sobre as instituições escolares — como um braço do Estado que não tem outra finalidade a não ser tornar a cultura subsidiária a seus interesses —, logo perceberemos que essa não pode ser apenas uma de nossas idealizações. Por isso, apostamos que, ao tomarmos nossa vida nas mãos e fazermos dela uma obra, ao cuidarmos de nós mesmos, com a finalidade de nos cultivarmos, nos autoconheceremos, afirmaremos a vida e, conseqüentemente, faremos dos espaços que habitamos o lugar para o outro também habitar.

Acreditamos que a ação humana é e está em constante criação e recriação. Por sua amplitude, essa multiplicidade não só faz parte do mundo, mas também gera novos valores. Nessa perspectiva, então, se tomarmos o corpo artista como uma forma ampla de perceber o mundo, veremos que essa amplitude também diz respeito à mudança, ao movimento, pois o que é transitório permite a criação de novos valores,

também transitórios, já que não se pode afirmar a existência do espírito universal e absoluto e, portanto, do espírito absolutamente livre.

REFERÊNCIAS

- AZEREDO, Verônica Pacheco. *O corpo em Nietzsche a partir da "Genealogia da Moral"*. Dissertação em Filosofia. Instituto de Filosofia Arte e Cultura, UFOP, Ouro Preto, 2008.
- BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2009.
- BIESTA, Gert. *Para além da aprendizagem: educação democrática para um futuro humano*. Trad. de Rosaura Eichenberg. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BOLLE, Willi. A ideia de formação na modernidade. In. *Infância, escola e modernidade*. GHIRALDELLI Jr, Paulo (Org). São Paulo/Curitiba: Cortez/Ed. UFPR, 1997.
- BORNHEIN, Gert A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2010.
- BRITTO, Fabiano de Lemos. A máquina da cultura: pedagogia e política entre Wilhelm von Humboldt e Nietzsche. *Revista Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 302-310, set./dez. 2011.
- COLLINGWOOD, R. G. *A Ideia de natureza*. Trad. de Frederico Monteiro. Lisboa: Editora Presença, 1973.
- DANTAS, Marta. Os filhos de Dioniso: arte e loucura no pensamento de Jean Dubuffet. In. SANTOS, Volnei (Org.). *Os rastros do trágico*. Londrina: Eduel, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmund Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Trad. de Enrico Corviscéri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DIAS, Rosa M. A arte de dar estilo ao caráter. In. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Nietzsche Educador*. São Paulo: Scipione, 1995.

DODDS, E. *Os gregos e o irracional*. Trad. de Leonor S. B. de Carvalho. Lisboa: Editora Gradativa, 1988.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim L. D. Peixoto. Lisboa: Editora Presença, 1988.

FREZZATTI, Wilson Antônio. Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e filosofia da subjetividade. *Revista Philótopos*, Goiânia, v.18, n. 2, 264, p. 263-291, jul./dez. 2013.

_____. Educação e cultura em Nietzsche: o duro caminho para tornar-se o que é. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche, Filosofia e Educação*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

LAROSSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Trad. de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GADAMER, H. G. *Verdade e método I*. Trad. de Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GÉLIS, Jaques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jaques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). *História do corpo: Da Renascença às Luzes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2012

GIACOIA Jr, Oswald. *5 aulas sobre Nietzsche*. Disponível em: <http://projeto-phronesis.com/tag/giacoia/>

_____. Metafísica e Subjetividade. In. MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). *As Ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011

_____. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-superação da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro/São Paulo: Casa da palavra/Casa do saber, 2012.

GIANNATTASIO, Gabriel. O corpo entre a linguagem e o silêncio: o caso Nietzsche. Disponível em: www.uel.br/grupo-pesquisa/nero/arqtxt/NERO-Gabriel-Corpoentrealinguagemeosilencio-Publicacoes.pdf. Acesso em: 17 março 2013.

GREINER, Christine. *Corpo (o): pistas para um estudo interdisciplinar*. São Paulo: Annablume, 2005

HARDT, Lúcia; DOZOL, Marlene; MOURA, Rosana. Do conceito de formação humana: tensões entre natureza e cultura. *Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, Curitiba, v. 9, n. 22, p.155, maio/ago. 2014. Disponível em: www.utp.br/cadernos_de_pesquisa.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JULIÃO, José Nicolão. *Para ler o Zarathustra de Nietzsche*. São Paulo: Manole, 2012.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MELLO, Ivan Maia. O corpo criador dançarino-poeta da própria existência. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v5n1/5Mello.pdf>. Acesso em: 04 março 2013.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche La vida como literatura*. Traducción de Ramón J. Garcia. Madrid: Editora Turner Publicaciones, 2002.

NICOLAU, M. F. A. <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/90820/93502>.

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

_____. *A filosofia da idade trágica dos gregos*. Trad. de Maria Inês M. de Andrade. Lisboa: Editora 70, 1995.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Schopenhauer como educador. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Trad. de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003b, p. 138-222.

_____. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Trad. de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c, p. 41-137.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-Moral*. Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Ecce homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A vontade de poder*. Trad. de Marcos S. P. Fernandes, Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008

PERINE, Marcelo. A Herança Socrática no conceito cristão de Alma. *Revista Hypinos*, São Paulo, nº 13, 2º sem. 2004.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Os Herdeiros do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SATTI, Vicente. Nietzsche e a Educação. Disponível em: www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&catid=4%3Aeducacao&id=21%3Anietzsche-e-a-educacao&Itemid=15. Acesso em: 02 março 2013.

SOARES, Carmen Lúcia. *Imagens do corpo: estudo a partir da ginástica francesa no século XIX*. Campinas: Editora Autores Associados, 2002.

_____ (Org.). *Corpo e história*. Campinas: Editora Autores Associados, 2006.

SOUZA, Mauro Araujo de. *Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Leya, 2013.

SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. de Osvaldo Giacoia Jr. Petrópolis: Vozes, 2013.

SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-200*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes 2010

VAZ, Alexandre; OLIVEIRA, M. A. T. de. Educação do corpo: teoria e história. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 22, n. Especial, p. 13-19, jul./dez. 2004.

VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos: Estudos de psicologia histórica*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad. de Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1983.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarola, 2013.

_____. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Trad. de Claudia Berline. São Paulo: Editora WMF/Martins Fontes, 2011.