

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO — UFOP

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**O CORPO EM NIETZSCHE A PARTIR DE UMA
LEITURA DA “GENEALOGIA DA MORAL”**

Verônica Pacheco de Oliveira Azeredo

Ouro Preto

2008

VERÔNICA PACHECO DE OLIVEIRA AZEREDO

**O CORPO EM NIETZSCHE
A PARTIR DE UMA LEITURA DA
“GENEALOGIA DA MORAL”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof^o Dr. Olímpio José Pimenta Neto

Ouro Preto

2008

A993c Azeredo, Verônica Pacheco de Oliveira.

O corpo em Nietzsche a partir de uma leitura da “genealogia da moral”
[manuscrito] / Verônica Pacheco de Oliveira Azeredo. - 2008.
143f.

Orientador: Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Filosofia Artes e Cultura.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte.

1. Corpo - Teses. 2. Criação - Teses. 3. Estética - Teses. 4. Homem -
Teses I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Título.

Catálogo: sisbin@sisbin.ufop.br

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Hélio Lopes
Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da UFOP

Profº. Miguel Angel de Barrenechea
Doutor em Filosofia. Professor Associado da UNIRIO

Profº. Dr. Olímpio José Pimenta Neto (Orientador)
Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da UFOP

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, aos meus pais que, infelizmente, não se encontram mais presentes em minha caminhada, mas foram essenciais para que eu pudesse caminhar. Agradeço, em particular, ao meu pai por ter comprado livros e permitido que eu me aproximasse deles. À minha mãe por nunca ter desistido de mim e que, com sua sabedoria, me ensinou a não desistir da vida.

Agradeço às minhas irmãs que torceram, rezaram e acompanharam todo o processo e que sempre me acolheram. Sem vocês, com certeza, tudo seria muito mais difícil. À minha amiga Simone, pela presença constante, por, incansavelmente, desejar e contribuir para o sucesso dessa pesquisa e por todos os cuidados demonstrados durante esses anos. À Graça Pinho, pela revisão desse trabalho e por todas as orientações.

Ao professor Dr. Rodrigo Duarte que, além das lições de estética, também contribuiu, substancialmente, para o meu projeto e, com profissionalismo e generosidade, acompanhou-me até a porta do mestrado. À professora Iracema Macedo, por suas críticas e sugestões que proporcionaram um maior amadurecimento e melhoria do projeto.

Sou profundamente grata ao Professor Dr. Olímpio Pimenta, primeiramente, pela sua admiração visível por Nietzsche e pela sua contribuição para que eu me interessasse por conhecer com maior profundidade esse grande pensador. Por seus ensinamentos, por não ter me assustado em momento algum, pelo contrário, por ter me incentivado a cada orientação. Pela sua orientação competente, criteriosa, crítica e, ao mesmo tempo, generosa que, com maestria, conduziu essa inquietante e prazerosa pesquisa.

Antecipadamente, quero agradecer aos Professores Dr. Miguel Angel de Barrenechea e Professor Dr. Hélio Lopes por aceitarem o convite para participarem da banca.

Aos meus filhos quero me desculpar por toda a minha ausência, meu recolhimento e impaciência. Quero muito agradecê-los por terem me incentivado, por perguntarem como andava o mestrado e a escrita. Por ouvirem meus comentários que talvez não fossem tão interessantes para eles, mas, como sabiam que era para mim, ouviram.

Ao Eduardo, pelo incentivo permanente, pela sua demonstração de amor, companheirismo e por não medir forças para que eu pudesse realizar mais essa etapa. Quero dizer-lhe que serei, permanentemente, grata e que sua presença em minha vida faz com que os meus dias tenham mais significados.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais e meu irmão por deixarem marcas indeléveis em minha vida.

Ao Guilherme, Gustavo e Ive por me ensinarem a ser mãe e contribuírem para meu crescimento e encantamento pela vida.

Ao Eduardo, meu amor, pelo carinho, companheirismo e demonstração permanente de amor e confiança.

Notas Preliminares

Os títulos dos livros de Nietzsche serão abreviados da seguinte maneira:

A Gaia Ciência – *GC*

Aurora – *A*

Assim Falou Zaratustra – *AFZ*

Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos – *CPCL*

Genealogia da Moral – *GM*

O Nascimento da Tragédia – *NT*

Segunda consideração intempestiva – *SCI*

Vontade de Potência - *VP*

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar a perspectiva nietzschiana sobre o corpo, para compreender a relação do homem contemporâneo com seu corpo, buscando esclarecer o entendimento estético do corpo hoje. A pesquisa tem como ponto de partida a *Genealogia da Moral*. Inicialmente, é apresentada a reflexão socrático-platônico, que perpassa o pensamento ocidental e se fundamenta nas concepções dualistas, que privilegiam a alma e desvaloriza o corpo, que é considerado como parte inferior. Em um segundo momento, investiga-se a interpretação de Nietzsche acerca do corpo, que se contrapõe a essa interpretação, afirmando que as análises dualistas possuíam interesses religiosos e morais, além de contribuírem para a negação do corpo. Para o filósofo, o corpo é considerado o fio condutor para a análise de quaisquer questões filosóficas e o erro da filosofia tradicional foi a exclusão do corpo. Portanto, o corpo deve ser afirmado, pois se apresenta como uma vivência. Finalmente, é focalizada a arte em Nietzsche, sua relação com o corpo, a existência e o processo de criação. Nietzsche afirma que o corpo revela os instintos fundamentais da natureza, qualquer pensamento ou doutrina que negue, desqualifique ou desconsidere a relação intrínseca entre os instintos, a natureza, a força, a saúde e a vida, são consideradas antinaturais e decadentes. É, portanto, necessário reconhecer o corpo, pois é nele e com ele que o ser humano se relaciona, interpreta, cria e vive no mundo. Analisou-se o conceito de corpo na contemporaneidade com o intuito de demonstrar que, embora exista um apelo pelo belo, esse corpo é tratado como coisa, como mercadoria. Por trás de um discurso favorável à beleza, à saúde e ao cuidado, permanentemente, estão ocultos interesses, principalmente o econômico. No culto ao corpo, se revelam ideologias políticas, econômicas, éticas e estéticas. Daí, inferimos que o corpo do homem contemporâneo recebe um tratamento ambíguo, pois é valorizado e mostrado, mas termina por ser explorado, violentado e banalizado. Conclui-se, portanto, que a estética e a ética não são desvinculadas da sociedade e, em cada época, a cultura educa os corpos, adaptando-os para empregos distintos, comprovando, pois, o pensamento de Nietzsche.

Palavras-chave: corpo, criação, vida, estética, homem contemporâneo.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the prospect nietzschiana on the body, to understand the relationship of contemporary man with his body, seeking to clarify the aesthetic understanding of the body today.

The research has as the starting point Moral Philosophy. Initially, there is a reflection socrático-platônico, which contains western thought and is based on dualistic concept, which favors the soul and weakens the body, which is considered as the bottom.

In a second moment, research is the interpretation of Nietzsche on the body, which is opposed to that interpretation, saying that the dualistic analyses had moral and religious interests, and contribute to the denial of the body.

For the philosopher, the body is considered the guiding principle for the analysis of any philosophical questions and the traditional philosophy error was the exclusion of the body. Therefore, the body must be said, because presents itself as an experience.

Finally, is focused the art on Nietzsche, its relationship with the body, the existence and creation process. Nietzsche says that the body shows the basic instincts of nature, any thought or doctrine that denies, disqualifies or disregard the intrinsic relationship among the instincts, nature, strength, health and life, are considered unnatural and decadent.

It is, therefore, necessary to recognize the body, because is into it and with it that the human being is relates, interpret, create and live in the world. Your analysis is the concept of the body in contemporaneity in order to demonstrate that, although there is an appeal by the beautiful, the body is treated as something as good.

Behind a speech in favor of beauty, health and care, permanently, are hidden interests, mainly the economic. In the cult of the body, it is reveal political ideologies, economic, ethical and aesthetic. Hence, infer that the body of contemporary man receives a treatment ambiguous, as it is valued and shown, but ends up being exploited, violated and commonplace.

It follows, therefore, that the aesthetics and ethics are not unlinked of society and, in each era, culture educates the bodies, adapting them to different jobs, showing therefore the thought of Nietzsche.

KEYWORDS: body, creation, life, aesthetics, contemporary man

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Capítulo I	
1. OS NEGADORES DO CORPO.....	18
1.1. As bases do dualismo corpo-alma no “Fédon” de Platão.....	18
1.2. A história da má compreensão do corpo.....	27
1.2.1. O procedimento genealógico e a investigação sobre o corpo.....	29
1.2.2 – Os ideais ascéticos e os negadores do corpo.....	45
Capítulo II	
2. A AFIRMAÇÃO DO CORPO.....	54
2.1 – Fidelidade à terra, a grande saúde, amor <i>fati</i> e coisas afins.....	58
2.1.1. Fidelidade à Terra.....	60
2.1.2 – A Grande Saúde.....	68
2.1.3 – Amor <i>fati</i>	80
Capítulo III	
3. O CORPO HOJE.....	89
3.1. Nietzsche e a justificação estética do mundo.....	90
3.2. O culto ao corpo.....	97
3.2.1. A banalização do corpo ou: a modificabilidade do corpo.....	98
3.2.2. O sujeito e o corpo.....	104
3.2.3. O corpo e a lógica do consumo.....	107
3.2.4. O corpo idealizado na contemporaneidade.....	111
3.3. Nietzsche, idealização e niilismo.....	124
4. Conclusão.....	128
5.Referências.....	136

INTRODUÇÃO

A definição dos horizontes de nossa pesquisa se deu em função da convicção de que uma análise da reflexão sobre o corpo em Nietzsche, tendo por ponto de partida a *Genealogia da Moral*, é importante para entendermos como o corpo foi conceituado pela tradição filosófica e como a cultura ocidental adotou uma perspectiva tributária dessa conceituação, passando a vivenciá-lo de uma maneira que, a pretexto de sua valorização, termina por depreciá-lo. Ainda em nossos dias, um entendimento idealizado do corpo parece contribuir para que o julgamento estético acabe funcionando como base para o controle e a submissão. Existe um apelo a respeito do corpo que sugere que ele tenha uma disponibilidade permanente para a fluidez e para a modificabilidade. A publicidade o explora através da sedução, do prazer sensorial, cultuando-o em nome do lucro e a ciência também busca seduzi-lo através da promessa de intervenções que o tornariam perfeito.

Por sua vez, Nietzsche entende que todo valor e sentido são doados ao mundo por nossas interpretações. Segundo ele, uma filosofia afirmativa não se esquivava da procura por tudo que é estrangeiro e problemático na existência, deixando de lado as elaborações dogmáticas que simplificam nosso entendimento acerca de nós mesmos. Dessa forma sua filosofia permite investigar o que se esconde por trás das pretensas verdades eternas e absolutas, refratárias à pluralidade do mundo e aos seus desafios mais difíceis. Ao analisar o corpo a partir de Nietzsche, consideramos ser possível explicitar os signos e os valores criados desde o advento do dualismo corpo-alma, dissociando nossa relação com ele das idealizações de cunho metafísico, que inclusive parecem implícitas nas apreciações estética e científica já aludidas.

Para Nietzsche, a filosofia não foi até agora mais do que uma má interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. Diz o filósofo: “Por trás dos mais altos juízos de valor, pelos quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal, seja de indivíduos, seja de classe, ou de raças inteiras.”

(NIETZSCHE, GG, 2001:11) No entendimento nietzschiano é necessário deslocar a tradição filosófica centrada num eixo racional metafísico, propondo um novo sentido para a experiência do corpo.

A má compreensão do corpo foi produzida pelo discurso moral travestido de metafísica, religião e ciência que, por sua vez, constituem-se como detratores do corpo. Segundo Nietzsche, a moral que cultua os valores ditos superiores sempre defendeu a existência de uma realidade transcendente absoluta, capaz de trazer consigo uma “verdade em si”, o “bem em si” e o “mal em si”. Os conceitos metafísicos oriundos do platonismo influenciaram substancialmente a cultura e os comportamentos do homem no ocidente. E com a superioridade da razão que eles veiculam criou-se a ilusão de que o homem se salvaria das realidades temporais, múltiplas e não racionais fundadas em um princípio primeiro, imutável, racional e verdadeiro. Desse modo foi criado o conceito de Deus, como o verdadeiro, o absoluto e tudo que é vida e força no mundo e no homem passou a ser desvalorizado.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que o ideal ascético construiu ilusoriamente um além mundo dotado de uma verdade em si e, em contrapartida, a vida, o corpo e o “*pathos*” foram negados. No mundo ideal, projeta-se a garantia de vida eterna, portanto há a esperança de preservação da vida, mas, no mundo em que vivemos, a vida é negada. Para Nietzsche, a vida é vontade de potência, é luta permanente, é combate entre forças e, portanto, só pode se expandir através do exercício das forças. Ao negar o corpo e os instintos, o ideal ascético está negando o combate, negando a vida enquanto vontade de potência.

Em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirma que “viver é essencialmente, apropriação, violação, domínio de tudo que é estrangeiro e mais fraco, opressão, dureza, incorporação e pelo menos o mais elementar de todos os casos de exploração”. Referencia o filósofo, a vontade de potência predomina na existência e toda interpretação é sempre a imposição de uma perspectiva. É o embate entre as forças que introduz na experiência todas as estimativas de valor.

É o desprezo pelo corpo e pelo mundo que Nietzsche encontra na raiz do ideal ascético, componente principal daquilo que impregna os “homens do conhecimento”. Nietzsche considera que não só a religião é alimentada pelos ideais ascéticos, mas também a filosofia e a ciência, no que elas têm de devoção à verdade. Segundo ele, esse ideal, com o objetivo de curar o sofredor através da promessa metafísica de outros mundos melhores do que este, de preservar a vida já como anti-vida ou como deslocamento da vida para um ideal alheio às verdadeiras condições de existência, é o que une o filósofo, o sacerdote e o cientista.

Nietzsche afirma que nos ideais ascéticos a existência é negada, o corpo e os instintos são desvalorizados e a pretensa instauração de um conceito objetivo de verdade, apoiado sobre o desvelamento das essências, contribui para a valorização de um mundo transcendente. Segundo ele, o mais grave problema para a vitalidade da cultura teria surgido aí: a sobrevalorização do espírito em detrimento do corpo.

O pensamento em torno do qual se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (NIETZSCHE, GM, 1998: 106)

Diversamente da proposta do ideal ascético, admitimos com Nietzsche que a plenitude da vida moral pode ocorrer a partir da perspectiva da existência imanente, desta vida, de um fluir permanente, ao contrário da virtude na transcendência, no imutável, na verdade. Segundo o filósofo, existir é responsabilidade do homem, não há justificativas de cunho transcendente dignas de interesse. Não há nada, nenhuma questão ou nenhuma produção, que não esteja vinculada às potências criadoras da natureza. Portanto, não existe qualquer criação, idéia ou representação que não seja produto do corpo. Assim, o corpo não pode ser entendido de forma isolada, independente do mundo ou como um objeto em meio a outros objetos, mas deve ser compreendido como doador de sentido à realidade.

Nietzsche considera que o conhecimento pretendido pela filosofia tradicional está voltado para o privilégio da razão em detrimento dos sentidos e da subjetividade. Na busca dos filósofos para atingir suas condições ideais de existência e expandir plenamente seu poder—seu “optimum”—, foi necessário que se repudiassem o corpo, a sensualidade, e o conjunto da vida efetiva. O corpo é excluído da dimensão da racionalidade, como se não participasse de modo algum do processo de pensar. A filosofia em sua história amarra-se a uma concepção de razão separada da sensibilidade, como se temesse perder-se de seu caminho até a verdade. O filósofo alemão afirma que pensar é antes de tudo uma função do corpo, conseqüentemente não é possível, desincorporar-se para poder pensar.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, conhecimento em si”; _tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.(NIETZSCHE, GM, 1998: 109)

A crítica do filósofo a respeito da valorização excessiva do ideal de objetividade implica que a dimensão corporal é fundamental para que a vida e o pensamento iluminem reciprocamente sua condição múltipla, plural. Cada experiência ou afecção configura, faz vir a ser um corpo, ou seja, define um possível e real campo de relacionamentos. Por outro lado, cada corpo é um modo próprio de ser e de aparecer de uma possível afecção. É este corpo, esta afecção, que organiza, que estrutura, que aponta a direção de uma existência mais rica. Segundo Nietzsche, não há vontade livre do sujeito, essa vontade é apenas uma crença errônea, que já está sendo transmitida há tanto tempo, que acabou por ser admitida

sem a devida cautela. A conceituação de um “eu pensante” e do livre arbítrio permitiu o entendimento do sujeito, da racionalidade desvinculada do corpo e do espaço social.

Ao analisar o livro *Para Além do Bem e do Mal*, Giacóia (2005) sustenta que, no aforismo 19, Nietzsche destitui a unidade do sujeito fundada na unidade da consciência, recorrendo à crítica da linguagem. Nessa investigação, Giacóia considera que Nietzsche comprova a essencialidade do corpo e a impossibilidade de fragmentá-lo. O corpo é movimento, consciente ou não, é vontade, é desejo, é impulso em direção à procura do prazer e à fuga da dor. A vivência do corpo, enquanto movimento volitivo, enquanto desejo permanente, enquanto vontade, enquanto insatisfação, que se reproduz ao infinito, não é algo que representamos, mas algo que somos. E toda essa gama de movimentos que constitui o nosso corpo e que se expressa nele, não passa necessariamente pela esfera da consciência; passa, por exemplo, pelo domínio intracelular, pela relação dos diferentes órgãos entre si, pelos movimentos involuntários e por todos aqueles outros investimentos pulsionais, impulsivos.

Assim, para compreender como a corporeidade é manipulada e explorada cultural e socialmente, contribuindo para que os “belos e perfeitos” corpos se tornem instrumentos de controle e obediência, apostamos que é oportuno analisar as obras de Nietzsche, de modo a que também uma abordagem alternativa do corpo mostre todas as suas possibilidades.

Em um primeiro momento, apresentaremos a reflexão socrático-platônico, marco constituinte do pensamento ocidental, em que o corpo é considerado como uma parte inferior do homem em relação à alma. Essa interpretação perpassa todo o pensamento ocidental e encontra seu fundamento nas concepções dualistas, em que o homem é separado em corpo e alma. Esse dualismo privilegia a alma; o corpo é desvalorizado e vinculado a tudo que seria falho no homem, servindo, dessa forma, para o fundamento da desvalorização e coisificação do corpo.

Nietzsche se contrapõe a essa interpretação, afirmando que as análises dualistas foram permeadas por interesses religiosos e morais, além de contribuírem para a negação do corpo e impedir que as forças exprimissem a vontade da natureza que, conseqüentemente, despotencializaram o corpo. Nietzsche considera que o corpo é o fio condutor para a análise das questões filosóficas. A filosofia nietzschiana concebe o corpo como relação de forças em conflito e não separa corpo e alma. Para o filósofo, o erro da filosofia tradicional foi a exclusão do corpo.

No segundo momento, procuraremos investigar a afirmação do corpo e a conquista da grande saúde. Nietzsche considera que o corpo é o próprio do homem, seu lugar, sua modalidade essencial. Para a compreensão dessa abordagem vamos analisar a fidelidade à terra, a grande saúde, o amor *fati* e coisas afins, e as suas implicações valorativas para a afirmação do corpo. Na ótica nietzschiana, a filosofia apresenta-se, fundamentalmente, como uma vivência.

Finalmente, no terceiro capítulo, faremos uma análise sucinta sobre a arte em Nietzsche, sua relação com o corpo e a existência. Investigaremos a valorização do corpo no pensamento nietzschiano, o processo de criação e o desprezo pelos instintos que é de natureza inconsciente, portanto instintiva e o desprezo pelos instintos. Posteriormente, trataremos da relação do homem contemporâneo com seu corpo, enfatizando o conceito estabelecido de belo e seu comportamento com o corpo.

CAPÍTULO I

1. OS NEGADORES DO CORPO

“[...]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”.
(NIETZSCHE, GC, 12)

1.1 - As bases do dualismo corpo-alma no “Fédon” de Platão

A compreensão do corpo no Ocidente passa por uma conceituação cuja origem está no pensamento socrático-platônico, segundo o qual o corpo é considerado parte inferior do homem em relação à alma. No diálogo *Fédon*¹ é discutida a relação entre o corpo e alma. Para Sócrates², o corpo é um meio pelo qual a alma se materializa, uma vez que esta depende dele para se expressar. Após a morte o corpo fenece e a alma permanece, pois é imortal, é libertada e continua sua existência. O corpo, ao contrário, é totalmente dependente da alma, sua existência só é possível porque ela existe.

¹ As obras de Platão podem ser classificadas seguindo a periodização seguinte: Juventude- *Apologia de Sócrates* — *defesa de Sócrates*; *Críton*; *Cármides*; *Crátilo*; *Eutidemo*; *Eutifron*; *Górgias*; *Hípias menor*; *Hípias maior*; *Ion*; *Laques*; *Lisis*; *Menexeno*; *Mênnon*; *Protágoras*.

Maturidade- *Banquete*; *Fédon*; *Fedro*; *A República*; *Parmênides*; *Teeteto*.
Velhice: *Crítias*; *Filebo*; *Leis*; *Político*; *Timeu*.

São também consideradas como pertencentes ao corpus platônico três cartas: a Terceira, a Sétima e a Oitava. Diálogos como *Alcibíades I e II*, *Anterestai*, *Clítofon*, *Hiparco*, *O filósofo*, *Mino* e *Teages*, bem como outras dez cartas que permanecem como obras de autenticidade duvidosa.

E *Fédon* foi escrito no século IV, e como ateniense, Platão encontrava-se decepcionado com sua cidade.

² A questão das relações entre Sócrates e Nietzsche pode ser estabelecida a partir de suas respectivas conceituações do corpo. Sócrates sustenta uma concepção dualista: corpo e alma. Nietzsche interpreta o corpo como o próprio homem, seu lugar, sua modalidade essencial, e assim corpo e alma não se separam.

De acordo com o personagem Sócrates no diálogo referido, o homem é pensado a partir das seguintes dicotomias: corpo-alma, sentimento-razão, cópia-realidade, esquecimento-memória, mortalidade-imortalidade. O que é verdadeiro está vinculado à alma e tudo que é falho, vincula-se ao corpo. Esse dualismo privilegia a alma na qual, segundo Platão estão contidas a razão, a imortalidade, a memória e a realidade. O corpo é desvalorizado, pois é nele que se encontram a mortalidade, a sensibilidade, o esquecimento, a cópia.

A conversação relatada no livro em estudo ocorre horas antes da morte de Sócrates, que fora condenado e aguardava sua execução, efetivada através da ingestão de cicuta. Durante o intervalo entre a sentença e a execução de sua pena, Sócrates e seus discípulos se ocupam em refletir sobre a morte, a imortalidade da alma, a separação do corpo e da alma, a pré-existência da alma em relação ao corpo, a Filosofia como preparação para a morte, o destino da alma no cosmo, a diferença entre mundo sensível e mundo inteligível. O narrador era Fédon, discípulo de Sócrates.

Para o filósofo grego, o corpo é considerado como a parte inferior do homem. Por seu caráter material, é apenas instrumento de prazer e entrave para a aquisição do conhecimento. Ele é conhecimento aparente do mundo e, portanto, não é verdadeiro. Os sentidos constituem obstáculos para a alma alcançar o conhecimento plenamente e para que possa atingí-lo é necessário o afastamento dos sentidos:

_Não é principalmente pelo raciocínio que a alma chega a ver, se chega a ver, claramente manifesto algo do que os seres são na realidade?

_Sim.

_E não raciocina melhor quando não é perturbada pela vista, nem pela audição, nem pela dor, nem pela volúpia e, encerrada em si mesma, deixa que o corpo lide com elas sozinho sem ter relação alguma com ela, dentro do possível, e se dedica ao que é, para conhecê-la? (PLATÃO, 2004:126)

As coisas sensíveis são cópias (sombras) das idéias³ que a alma contemplou no mundo inteligível. Quando esta reencarna num corpo, traz consigo recordações destas formas (idéias inatas), transformando deste modo toda a aprendizagem em uma recordação. O verdadeiro conhecimento ultrapassa o domínio das aparências sensíveis, devendo, portanto afastar a alma dos sentidos e concentrar-se em si própria para descobrir o Ser, aquilo que é.

_Ao contrário, recordai-vos, quando está em si mesma e analisa as coisas por si mesma, sem se valer do corpo, encaminha-se para o que é puro, eterno, imortal, imutável e, por ser da mesma natureza, mantém-se unida a ele tanto quanto lhe é possível. Aqueles descaminhos se interrompem, ela é sempre a mesma, porque está ligada ao que não muda e participa de sua natureza, preservando assim sempre sua identidade e sua maneira de ser. (PLATÃO, 2004: 145)

Platão defende a superioridade da alma em relação ao corpo, uma vez que somente ela pode atingir a verdade — quando se isola e se separa do corpo, que carrega em si o erro, pois é cópia, é incompletude. Ele afirma que através do corpo não é possível apreender as realidades essenciais e sim por meio do raciocínio e do pensamento puro, sem recorrer aos sentidos:

— Assim, de todas essas coisas que acabamos de falar — disse Sócrates —, é evidente que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo [...] Mas o que diremos das aquisições da inteligência? O corpo é ou não é um obstáculo, quando se associa com esta análise? [...] Quando, então — prosseguiu Sócrates —, a alma encontra a verdade? Vimos que enquanto a procura com o corpo é enganada por ele, que a induz ao erro. [...] E não raciocina melhor quando não é perturbada pela vista, nem pela audição, nem pela dor, nem pela volúpia e, encerrada em si mesma, deixa que o corpo lide com elas sozinho e sem ter relação alguma com ela, dentro do possível, e se dedica ao que é, para conhecê-la? (PLATÃO, 2004: 123)

³ Segundo FERRO e TAVARES, as Idéias em Platão, não são apenas princípios ontológicos, mas também princípios lógicos, modelos de conhecimento da multiplicidade e causas da existência dessa pluralidade. Não são imagens das coisas sensíveis, mas a verdade autêntica, existem em si. Dessa forma, o Belo, o Bom, a Grandeza, a Proporcionalidade existem em si. FERRERO, Mário e TAVARES, Manuel. *Análise das obras Górgias e Fédon de Platão*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

Nessa concepção, o corpo confunde a alma impossibilitando seu acesso à verdade, pois, além de ser um instrumento do prazer, ocupado com paixões, frivolidades, riquezas, trazem outras perturbações como a dor e as doenças. Ele é intruso na atividade de reflexão, desconcerta, torna-nos incapazes de distinguir a verdade.

[...] Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo e tendo relação com ele apenas o estritamente necessário, sem deixar que nos atinja com sua corrupção natural, e conservando-nos puros de todas as suas imundícies até que o deus venha nos liberar. Dessa forma, livres da loucura do corpo, conversaremos, como é correto, com homens que usufruirão a mesma liberdade e conheceremos por nós mesmos a essência das coisas, e talvez a verdade não seja mais do que isso. (PLATÃO. 2004: 128)

O diálogo tem início no momento em que Sócrates refere-se ao suicídio como algo não permitido, pois para ele, “os deuses cuidam dos homens”(PLATÃO, 2004:122), dos quais detém, em última análise, a posse. Se os homens pertencem aos deuses e estão sob sua tutela não é dada a eles a escolha entre viver ou morrer. O suicídio representa um ato violento cometido contra si, já que a vida pertence aos deuses e apenas a eles cabe conceder a morte aos homens; caso contrário, haverá punição para quem cometer tal violência. “O suicídio é, portanto um ato condenável porque ninguém pode destruir o que lhe não pertence.”(FERRO e TAVARES, 1999:104-105)

Cebes, então, intervém e se dirige a Sócrates questionando o fato de que, se a morte naquelas circunstâncias, era algo não permitido, por que o filósofo deveria facilmente consentir em morrer, conforme demonstrava seu comportamento? Se somos propriedade dos deuses, por que não nos sentimos contrariados ao sair da tutela divina e ficarmos a mercê de nós mesmos? “De onde concludo, Sócrates, exatamente o contrário do que dizias e creio que os sábios se atormentariam ao morrer, ao passo que os loucos ficariam contentes”.(PLATÃO, 2004:123) Símiias, em acordo com as palavras de Cebes, questiona como um homem plenamente sábio poderia empregar-se nisso, pois ao morrer deixaria de estar sob a tutela de seus deuses.

Sócrates então realiza o elogio da morte, alegando ser esta uma maneira de estar mais próximo dos deuses e dos homens bons: “[...] morrerei tendo a esperança de que existe alguma coisa depois desta vida e de que, de acordo com a antiga tradição, os bons serão mais bem tratados que os maus”. (PLATÃO, 2004:123)

Ainda no “*Fédon*”, Sócrates argumenta em relação à morte, defendendo-a como uma espécie de libertação para a aquisição do conhecimento essencial e, provando a imortalidade da alma:

Os homens não sabem que os verdadeiros filósofos trabalham durante toda sua vida na preparação de sua morte e para estar mortos; por ser assim, seria ridículo que, depois de ter perseguido este único fim, sem descanso, recuassem e tremesse diante da morte. (PLATÃO,2004: 124)

Com isso Platão afirma que o filósofo deve afastar-se do corpo, dos desejos, dos prazeres físicos, pois seu verdadeiro objetivo é ocupar-se da alma. Essa separação deve ocorrer para que a aquisição do conhecimento seja plena, uma vez que o corpo é obstáculo para se chegar à verdade. E como a alma é imortal, segundo o filósofo, o conhecimento permanecerá, não há, portanto, o que temer sobre a morte:

_E o conseguirá mais claramente quem examinar as coisas apenas com o pensamento, sem pretender aumentar sua meditação com a vista, nem sustentar seu raciocínio por nenhum outro sentido corporal; aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade. Se alguém pode conhecer as essências das coisas, não é precisamente este de que acabo de falar?

-Tens razão, Sócrates, e falas admiravelmente.

_Deste princípio _prosseguiu Sócrates _ não se segue que os filósofos precisam pensar e dizer: a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade.[...] Está demonstrado, ao contrário, que , se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma analise os objetos que deseja conhecer. Somente então usufruiremos da sabedoria pela qual estamos apaixonados, isto é, depois de nossa morte de maneira alguma no decorrer da vida. (PLATÃO, 2004:127-128)

O primeiro argumento levantado por Sócrates para demonstrar a tese da imortalidade da alma é que o devir faz-se através da sucessão cíclica de coisas contrárias.

Assim, os contrários sucedem-se alternadamente: do pequeno se faz o grande, do grande o pequeno; do sono sucede à vigília, a decomposição à composição, como a morte se sucede à vida e esta àquela:

_E entre esses dois contrários não existe sempre um nexos, gerações de um ao outro e do outro ao um? Entre uma coisa grande e outra menor, o nexos ou relação é o crescimento e a diminuição. Chamamos a uma coisa crescer e à outra, diminuir.

_De fato.

_Isso é suficiente. Obtivemos assim o princípio geral da geração, segundo o qual das coisas contrárias nascem aquelas que lhes são opostas. (PLATÃO,2004.:133)

De acordo com o exposto, a existência terrena seria precedida de uma vida anterior oposta à morte (teoria da metempsicose)⁴. Neste processo é, contudo, necessário que algo permaneça através dos ciclos de vida e da morte: a alma é o princípio da vida, ela renasce. “_Renascer, se existe um regresso da morte à vida _disse Sócrates _, é realizar o regresso”. (PLATÃO, 2004:134) A alma é princípio de vida, e a alma dos mortos regressa à vida.

O segundo argumento de Sócrates envolve a consideração da memória e da lembrança. Segundo Platão, a alma teve acesso à essência de todas as coisas antes de encarnar é nela que está a verdade em si: “Este processo de recordação implica uma metodologia que permita a descoberta da verdade tal como ela é em si. Tal seria impossível se o saber não estivesse inscrito na alma, isto é, para alguém se lembrar de alguma coisa, é necessário que a tivesse sabido no passado.” (FERRO e TAVARES, 1999: 106). E para alguém se lembrar de alguma coisa, é necessário que já soubesse anteriormente. Portanto, o que aprendemos e o que podemos saber é a recordação do que contemplamos nesta pré-existência terrestre, na condição de almas puras. Dessa maneira, aprender é apenas recordar

⁴ A crença na metempsicose é partilhada por órficos e pitagóricos e Platão procura demonstrá-la no plano racional. Em *Fédon*, o filósofo argumenta que todo contrário surge do seu contrário. Assim a morte nasce da vida e esta da morte. Se a morte é contrário da vida, após a morte a alma renasce.

o que a alma teve acesso em outro lugar antes de unir-se a um corpo e ganhar forma humana:

_E concordamos também que, quando o conhecimento chega de certa maneira, é uma recordação. Ao dizer de certa maneira, quero dizer, por exemplo, que quando um homem, ao ver ou ouvir alguma coisa, ou percebendo-a por qualquer um de seus outros sentidos, não conhece apenas a coisa que chama a sua atenção, mas, ao mesmo tempo, pensa em outra que não depende de sua maneira de conhecer, mas de uma diferente. Não afirmamos que esse homem lembra o que surgiu em sua imaginação? (PLATÃO, 2004: 136)

Destarte, para que alguém recorde algo, é necessário que antes tenha aprendido. Então, a alma pré-existe ao corpo e sobrevive à sua morte. “_Portanto, Símias, nossas almas existiam antes que surgissem sob a forma humana e, mesmo quando não possuíam corpo já tinham o conhecimento”. (PLATÃO, 2004:141) A reminiscência seria “recordar”, durante a vida corpórea o que teríamos contemplado antes do nascimento. A alma teria “esquecido” toda a verdade e essência das coisas ao unir-se ao corpo. Perdemos, pois, o puro pensamento, a pura verdade e a realidade essencial, ao nascermos. Sócrates afirma que a idéia é sempre anterior e não se origina dos objetos, a percepção sensível nunca é a idéia pura.

No terceiro argumento, Sócrates discorre sobre a simplicidade da alma e sua afinidade com as Idéias. Para ele, as coisas simples - as Idéias -, distinguem-se das compostas que são os corpos -, por serem as primeiras eternas, indivisíveis e imutáveis:

_As coisas que sempre estão na identidade e se comportam do mesmo modo em quaisquer circunstâncias são as não compostas, ao passo que as que nunca estão na identidade e que se comportam ora de uma maneira ora de outra são as compostas.

_Concordo contigo, Sócrates.

_Analisemos essas coisas a respeito das quais falávamos, sob o aspecto de sua existência verdadeira. Essas coisas são sempre as mesmas ou às vezes mudam? A igualdade, a bondade, a beleza e toda a existência essencial, sofrem alguma mudança, por diminuta que seja, ou cada uma delas, por ser pura e simples, mantém-se igual, sem apresentar a mínima alteração nem mudança? (PLATÃO, 2004: 143)

As coisas que são apreendidas pelos sentidos são compostas, já que são passíveis de mudanças e as que são imutáveis são as simples. Em um homem pode-se distinguir a alma que é simples e é compreendida pela inteligência; ao passo que o corpo é composto, sendo entendido pelos sentidos que percebem os objetos de forma incorreta, instável. Platão também assegura que existe uma realidade invisível e nela é conservada a identidade, enquanto na realidade visível a identidade não se conserva. A realidade visível é o corpo e a invisível é a alma. Todas as características que são próprias das idéias pertencem à alma que, portanto, é imortal.

Finalmente, Sócrates argumenta sobre a incompatibilidade dos opostos, pois as coisas particulares do mundo sensível têm existência e realidade quando participam nas idéias. Porém, uma coisa não pode participar da Idéia que lhe é oposta, como o par no ímpar, o calor no frio, o bom no mau:

_Eis aqui, portanto, o que queríamos demonstrar: que existem coisas que, não sendo contrárias a outras, mesmo assim as excluem como se fossem, como os três que, embora não seja contrário ao número par, não o admite, como o dois, que sempre traz consigo algo contrário ao número ímpar, como o calor ao frio, e muitas outras coisas. Por conseguinte, não só o contrário não admite a seu contrário, como tampouco a tudo o que o relaciona a seu contrário. (PLATÃO, 2004: 174)

A vida e a morte são opostos: a alma participa na idéia de vida, logo exclui a sua idéia contrária, a morte. Logo, a alma ao aproximar-se da morte (o seu contrário) afasta-se, libertando-se. “_Portanto, o que é imortal é indestrutível, e a alma, tendo sido demonstrado que é indestrutível, não é apenas imortal, mas também indestrutível. Do contrário, temos de encontrar outra prova”. (PLATÃO, 2004:176) Platão conclui que se a alma não possui a idéia contrária de morte, ela é imortal.

O diálogo prossegue deixando clara a postura dicotômica platônica a respeito do corpo. Tal postura determina a compreensão dualista do homem, que sustenta que o corpo é a parte desqualificada e inferior dessa dualidade. Para Platão, antes das almas unirem-se aos corpos, elas habitam a Cidade das almas, onde têm acesso às idéias puras, à essência das coisas, à verdade do mundo, o que faz com que sua natureza seja metafísica.

Através dos atos de ver, tocar, ouvir, obtém sensações que se assemelham àquelas de outrora que nos possibilitaram apreender o real quando nos encontrávamos na forma de alma pura, mas esses atos, na nossa vida terrena, pertencem ao corpo, ou seja, a nossa parte inferior, confusa e falha. Logo, as sensações não oferecem um conhecimento confiável. Segundo Platão, o igual, o belo e toda a realidade em si só foram apreendidos antes do nascimento, pois apenas após nascermos dispomos dos sentidos corporais, através dos quais somos, continuamente, enganados.

É oportuno destacar no “*Fédon*”, além da dicotomia entre corpo e alma, a função que Platão atribui ao filósofo: o distanciamento do corpo para que a alma seja beneficiada. O distanciamento do corpo significa o afastamento das paixões para que a alma possa alcançar a “beleza em si”, o “conhecimento em si”, a “verdade em si”:

_Parece-te, portanto _replicou Sócrates _, que os desejos de um filósofo não têm por objeto o corpo e que, ao contrário, trabalha para afastar-se dele dentro do possível, a fim de se ocupar apenas de sua alma?

_Com certeza.

_Assim, de todas essas coisas que acabamos de falar _ disse Sócrates _, é evidente que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo. (PLATÃO, 2004:125)

Platão assegura que, para que a inteligência possa se desenvolver é necessário o afastamento do corpo, pois pelas razões já examinadas ele é um obstáculo para o conhecimento. E para que se possa raciocinar melhor, é fundamental o distanciamento do

corpo, das emoções, dos prazeres da vida para que o filósofo possa se aproximar cada vez mais da razão e seguir o caminho da investigação: “[...] enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, a verdade”. (PLATÃO, 2004:127)

1.2. A história da má compreensão do corpo

De acordo com a reflexão socrático-platônico, marco constituinte do pensamento ocidental, o corpo é considerado como uma parte inferior do homem em relação à alma, entendida esta como a parte superior e qualificada. O homem é separado em aspectos aparentemente contraditórios como corpo-alma, sentido-razão, esquecimento-memória, falsidade-verdade. O dualismo privilegia um dos termos da dicotomia: alma, razão, memória, verdade; enquanto o corpo, por sua vez, é desprestigiado vinculando-se a tudo o que é falho no homem.

Essas interpretações dualistas serviram como fundamento para a desvalorização, coisificação e objetivação da corporeidade, nutrindo interesses — notadamente religiosos e morais — que visavam a cercear, despotencializar e estagnar as forças que exprimem a vontade de vida da natureza e, conseqüentemente, dos corpos.

Contraopondo-se inteiramente a essas concepções dualistas, Nietzsche atribui ao corpo o papel de fio condutor para a análise de quaisquer questões filosóficas. Segundo ele, o corpo é o próprio homem, seu lugar, sua modalidade essencial. A filosofia nietzschiana concebe o corpo como relação de forças em conflito e não separa corpo e alma. Para o filósofo, a filosofia tradicional tem sido a história de uma má interpretação do corpo:

[...] _ 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 dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más –compreensões da constituição física, seja de indivíduos, sejam de classes ou raças inteiras. (NIETZSCHE, GC, 2001:12)

Para Nietzsche, a filosofia tradicional está vinculada a uma concepção de razão separada da sensibilidade, como se temesse perder-se de seu caminho até a verdade. E o corpo foi excluído da dimensão da racionalidade, como se não participasse do processo de pensar e fosse oposição à alma, ao espírito, à mente.⁵ Segundo esse filósofo, é preciso investigar esse mal-entendido sobre o corpo, indagar: a quem serve esse mal-entendido? De onde se originou esse entendimento?

No pensamento nietzschiano, o corpo deve ser compreendido como algo dinâmico, um resultado plural de movimentos decorrentes de forças em embate, em conflito. Contrariamente à tradição filosófica socrático-platônica que impõe o ocultamento, o esquecimento e a depreciação do corpo,⁶ Nietzsche assevera que o mundo é pluralidade de forças, cada qual com sua perspectiva.

Cabe, pois, ao filósofo questionar os princípios últimos e definitivos com o intuito de encontrar o que está oculto nas verdades eternas e absolutas⁷. Contestando o entendimento da metafísica de Sócrates e Platão, em que há uma valorização do mundo supra-sensível, Nietzsche garante que é no mundo sensível que o homem deve se orientar:

⁵ Feitosa afirma que para Nietzsche não há vontade livre do sujeito, essa vontade é apenas uma crença errônea, mas que já está sendo transmitida há tanto tempo, que entrementes foi praticamente in-corporada. O incômodo de Nietzsche é contra esses erros que são assimilados pela cultura, como se fossem parte da natureza humana. O autor procura demonstrar que não há vontade sem corpo, que os sentimentos de prazer de dor são decisivos nas atividades ditas mentais, mesmo quando o pensamento almeja uma eliminação desses sentimentos. FEITOSA, Charles. *A paixão segundo Nietzsche*. In: Revista Tempo Brasileiro nº143. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

⁶ Maria Cristina Amorim Vieira considera que o homem do esquecimento é inapto para o perdão e a culpa. Como o infortúnio não o paralisa ele pode experimentar o amor fati. No tema do esquecimento Nietzsche inaugura um verdadeiro pensamento do corpo e sugere, igualmente novas maneiras de viver e de se lidar com a temporalidade, com a memória e de se reconciliar com o presente e sua intensa felicidade. VIEIRA, Maria Cristina Amorim Vieira. *Alguns comentários sobre o Prólogo de Assim Falou Zaratustra*. In: Revista Tempo Brasileiro nº143. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

⁷ Para Deleuze o projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir em filosofia os conceitos de sentido e de valor, com o intuito de crítica. Para Nietzsche, não houve mudança a verdadeira crítica, uma vez que as questões de filosofia não foram colocadas em termos de valores. DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

O Eu aprende a falar mais realmente de cada vez, e quanto mais aprende, mais palavras acha para honrar o corpo e terra.

O meu Eu ensinou-me um novo orgulho que eu ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas nuvens celestes, mas levá-la descoberta; sustentar erguida uma cabeça terrestre que creia no sentido da terra. (NIETZSCHE, AFZ,1985:45)

É na valorização da vida e não de um mundo supra-sensível que transcorre uma existência digna. Negar a existência é negar a vida, pois é no existir mundano que a vida acontece. Valorizar a vida é permitir ao homem colocar-se diante do mundo, dando sentido a sua experiência efetiva, terrena.⁸

1.2.1. O procedimento genealógico e a investigação sobre o corpo

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche propõe como necessária uma crítica dos valores morais, que deve começar por levantar a questão sobre a origem desses valores e o valor mesmo desses valores. E para fazer esta crítica é preciso conhecer as condições e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento e sua transformação.

Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questão psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, GM, 2004:09)

⁸ Marton afirma que Nietzsche ao combater a metafísica ataca a distinção entre mundo sensível e inteligível. Para Nietzsche o mundo é pluralidade de forças, cada qual com a sua perspectiva. “Se a metafísica postula a existência de um mundo verdadeiro, é por desprezar o que ocorre aqui e agora; se opõe aparência e realidade, é por ignorar que esta nada mais é do que um feixe de perspectiva. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000:223.

O filósofo alemão coloca os valores em questão e inaugura o chamado procedimento genealógico, entendido por ele como uma espécie de instrumento de diagnóstico. O procedimento genealógico consiste, grosso modo, em dois movimentos inseparáveis: trata-se, no primeiro momento, de relacionar os valores com a circunstância em que foram criados; e relacionar os valores como bem e mal, por exemplo, com a perspectiva avaliadora que os engendra. Eles foram criados em uma situação dada a partir de uma perspectiva. No segundo momento, trata-se de relacionar essas perspectivas avaliadoras, essas avaliações elas mesmas, com os valores.⁹

Conforme Marton (2000), a noção nietzschiana de valor apresenta duas faces: de um lado “os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam.”¹⁰ Portanto, o valor dos valores está em relação com a perspectiva segundo a qual ganharam existência. Relacioná-los apenas com os pontos de vista de apreciação que os produziram não é suficiente; é necessário investigar de que valor se partiu para criá-los.

Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica de valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão _ para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificam (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno) um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (NIETZSCHE, GM, 2004:12)

Nietzsche desenvolve sua genealogia afirmando que nunca houve um questionamento do valor dos valores morais e acrescenta que a exclusão do questionamento acerca do valor retira a possibilidade de uma investigação idônea do que quer que seja.¹¹

⁹ Segundo Marton (2000), ao introduzir a noção de valores Nietzsche vai dizer que os valores são humanos, demasiado humanos. Ou seja, em algum momento e em algum lugar eles foram criados. Portanto, podem ser questionados, eles surgem, se transformam, desaparecem e dão lugar a outros. Eles surgem na história e não no mundo transcendente e não na metafísica.

¹⁰ MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 79.

¹¹ Barrenechea enfatiza que Nietzsche aborda os problemas morais olhando para as condições concretas de seu nascimento. E que na análise do filósofo alemão, o erro dos conceitos morais está por afastar

Isso porque ao escamotear o questionamento sobre os valores morais, ignoram-se também os grupos que produziram e afirmaram os conceitos morais e ao mesmo tempo, a forma como esses grupos se expressaram. Para o filósofo alemão, a moral, bem como os valores sempre foram considerados como existentes e portadores da “verdade em si”, “o bem em si”, “o mal em si”. Esse entendimento é mantido desde a Idade Antiga até a Idade Moderna. Nietzsche busca derrubar os ídolos da metafísica tradicional, incluindo não só os sistemas metafísicos construídos pelos filósofos ao longo da história, mas também as idéias e os valores do cristianismo, hegemônicos na cultura ocidental. Para ele, com a atribuição de uma superioridade cultural, criou-se a ilusão de que o homem se salvaria das realidades temporais, múltiplas e não racionais, que seriam apenas cópias imperfeitas de um princípio primeiro, imutável, racional e verdadeiro. Deste modo foi criado o conceito de Deus, como o lugar do verdadeiro e do absoluto e a conseqüência da depreciação de tudo que é vida e força no mundo e no homem.

Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, a investigação nietzschiana procura a origem do “bom e mau” e do “bom e ruim”. Para Nietzsche, os psicólogos ingleses foram os únicos que até aquele momento haviam tentado reconstruir a gênese da moral. Mas suas investigações são permeadas pelos valores da própria cultura a que eles pertenciam, e lhes falta o espírito histórico para um entendimento aprofundado sobre a origem dos valores e sobre as condições de sua criação e avaliação. “Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral. Não formularam a pergunta: quem busca esse conhecimento? O que quer aquele que procura esse conhecimento?” (NIETZSCHE, GM, 2001:17)

do mundo sua origem e adotar hipóteses que “se perdem no azul”. Sendo que a cor azul simboliza o celestial, o divino, transcendente, como foram tratados os fenômenos morais pela tradição. E que sua análise dos conceitos morais evidencia o “erro” dos filósofos, historiadores e religiosos por faltarem a eles o conceito do real, a distinção entre o real e o imaginário. É preciso que se dê enfoque na história desses eventos. E “a tarefa genealógica será caracterizada pela cor cinza, pois ela aprofunda nos documentos [...] Nietzsche assinala a unidade entre a indagação da origem dos valores e o modo como eles são transmitidos.” (BARRECHENEA, 2000:22).

A filosofia nietzschiana concebe os valores como algo estritamente humano, assim surgido em algum momento e em algum lugar.¹² Examinando as civilizações passadas, esse filósofo conclui que existem duas perspectivas avaliadoras: uma dos nobres e fortes, e outra dos ressentidos e fracos. Essas duas avaliações, tanto nas diferentes civilizações, como nos diversos indivíduos, aparecem por vezes nitidamente distintas, por vezes mescladas. É importante lembrar que a palavra moral, para Nietzsche, não significa um manual de conduta, mas possui o sentido da perspectiva avaliadora. Além disso, esse pensador afirma que há dois valores distintos na moral, dois modos diversos de comportamentos ou duas perspectivas avaliadoras diferentes uma da outra.

Para Nietzsche, foram os nobres que criaram o valor “bom” e não foram eles que criaram o valor “bem”. O valor “bom” foi criado por homens que se avaliam como bons, poderosos, superiores, cheios de vida, corajosos e capazes de governar.

Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” não provém daqueles que aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse pathos da distância e que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade![...] O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob _ eis a origem da oposição “bom” e “ruim”. (NIETZSCHE, GM, 2001:19)

Nessa concepção o nobre começa criando o valor “bom” que atribui a si mesmo: “Nós bons, nós nobres, nós felizes”. E depois de algum tempo, como uma “pálida imagem”, em contraste, os nobres inventam o valor “ruim”, que atribuíram aos fracos, aos desprezíveis incapazes de lutar. Nobre para Nietzsche é a aristocracia guerreira, e não a

¹² Para Deleuze, o ponto central na *Genealogia da Moral*, está no valor dos valores, na avaliação de onde origina-se os valores, portanto é em sua criação. E as avaliações estão ligadas ao modo de ser de quem avalia.

nobreza como classe social que vai aparecer bem mais tarde. O tipo nobre é aquele que não se exime de ir à luta, não se exime do combate, é um forte.

[...] que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual – que, em toda parte “nobre”, “aristocrático” no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo transmutar-se finalmente em “ruim. (NIETZSCHE, GM, 2001:19)

Enquanto a origem do conceito “bom” está vinculada ao significado de “nobre”, a origem do conceito “ruim” está vinculada ao significado de “simples”, “comum”.¹³ É por meio da investigação da “Moral dos Ressentidos” que se encontram os conceitos de “bom” e “mal”. A questão é a seguinte: e os fracos como procedem? Para Nietzsche, os fracos começam por inventar o valor “mal” com que eles designam justamente seus oponentes, os fortes. Seu raciocínio funciona da seguinte maneira: se ele que tem poder sobre nós é mal, então eu sou bom. Esclarece-se desse modo como os valores estão relacionados com as avaliações, com as perspectivas avaliadoras: “bom e ruim” são engendrados pela maneira nobre de avaliar e “bom e mal” são colocados pela perspectiva do ressentimento. O valor “bom” dos nobres surgiu pelo movimento de auto-afirmação e não pode ser idêntico ao valor “bom” da moral do ressentimento, porque ele surgiu de um movimento da negação e oposição. E o valor mal, colocado pelos ressentidos, na verdade designa apenas o bom da moral dos nobres. Dessa forma, a perspectiva avaliadora do ressentimento, ou seja, a moral dos ressentidos surge de uma oposição dos valores.¹⁴ Ela

¹³ Azeredo afirma que é na dualidade de significação que se expressa como constituição de tipos: um homem nobre, homem veraz, distinto de um comum, homem mendaz. E o traço de caráter é o que fundamentalmente interessa a Nietzsche, pois é esse ponto que indica o modo de ser de quem avalia. AZEREDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo, Jundiaí: GEN/Discurso Editorial, 2000.

¹⁴ Deleuze na análise do ressentimento e da má consciência em Nietzsche afirma que o tipo ativo exprime a relação “normal” entre uma reação que retarda a ação e uma ação que precipita a reação. O tipo ativo exprime uma relação entre as forças ativas e as forças reativas, de modo tal que estas últimas são elas próprias agidas. E no ressentimento, as forças reativas imperam sobre as forças

surge de uma inversão dos valores, na medida em que o ressentimento se limita a inverter os valores já postos pelos nobres. Ao conceituar os nobres como mal, eles definem então que são bons, confirmando sua incapacidade para uma autêntica criação de valores.

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora, um “outro, um “não-eu” _ e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores _ este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si _ é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto _ sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre, ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo como ainda maior júbilo e gratidão [...].(NIETZSCHE, GM, 1998:28)

Portanto, se os escravos se restringem a inverter os valores dos nobres, a maneira ressentida de avaliar é posterior, lógica e cronologicamente, à moral dos nobres. Para tanto foi decisivo que a casta sacerdotal tenha convertido em preeminência espiritual o que era preeminência política. Se o valor aristocrático bom identificava o nobre, belo e feliz, ao tornar-se valor religioso “bom” passa a equivaler a pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo. Mostra-se então, o suporte da crítica nietzschiana à religião e à moral cristã:

Eles se denominam, por exemplo, "os verazes"; primeiramente a nobreza grega, cujo porta-voz é o poeta Teógnis de Megara. A palavra cunhada para este fim, [bom, nobre], significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro; depois, numa mudança subjetiva, significa o verdadeiro enquanto veraz: nesta fase da transformação conceitual ela se torna lema e distintivo da nobreza, e assume inteiramente o sentido de "nobre", para diferenciação perante o homem comum mentiroso, tal como Teógnis o vê e descreve - até que finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar a aristocracia espiritual, tornando-se como que doce e madura. NIETZSCHE, GM, 1998:22)

ativas, deixando de ser agidas. O homem do ressentimento não reage, a reação deixa de ser agida para tornar-se qualquer coisa de sentido. DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

Ao desvelar a origem dos valores, Nietzsche, também propõe que a diferença fundamental entre o tipo do ressentimento, do escravo e o tipo ativo está na vontade de potência¹⁵ que se distingue pela afirmação e negação:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que expresse sua força. Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade _ melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a 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” que pode ser diferente. (NIETZSCHE, GM,1998:36)

Observa-se que a manifestação da força está condicionada à existência de um sujeito livre que poderia ou não ter agido de determinada forma. O homem impotente, ao contrário, utiliza-se da sedução da linguagem para sustentar que o forte é o fraco. Se a força não consiste em querer ser forte, mas em ser forte, a ação é fundamental para reconhecê-la pois, comprova a força ou a fraqueza que encontram sua determinação no jogo agonístico. Desse modo, a força será dominante ou dominada, não havendo, para Nietzsche, separação entre força e manifestação, pois a força só pode ser reduzida à força e toda realidade é manifestação de força.

¹⁵ Deleuze ao analisar as características do ressentimento, e o que é bom e mal enfatiza que Nietzsche define duas fórmulas: Eu sou bom, portanto tu és mau (Senhor) e Tu és mau, portanto eu sou bom (Escravo). Para Nietzsche o senhor não espera ser dito bom, ele se nomeia e dia assim na medida em que age. O senhor honra tudo o que encontra em si e se glorifica. O conceito bom qualifica a atividade, a afirmação. Dessa forma aquela que afirma e que age é aquele que é.

O senhor possui o sentimento de plenitude, do poder que quer transbordar, o bem estar de uma alta tensão interna. E para ele, o mau é todo aquele que não age, não afirma. Portanto, mau é consequência por não ser bom. Assim, bom é o senhor e mau é o escravo.

O escravo parte do negativo ao passo que o senhor parte da positividade: “eu sou bom”. O homem do ressentimento tem necessidade de conceber um não-eu, depois, de se opor a esse não-eu para se colocar, como eu: “Tu és mau, portanto eu sou bom.” Deste modo, o bom passa a significar aquele que não age, que não exerce violência sobre ninguém, que não ofende, não ataca, não usa de represálias e deixa para Deus o trabalho da vingança. Que evita o encontro com o mal e se liga pouco às coisas da vida, como os pacientes, os humildes, os justos. DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

O passo seguinte é crucial para os propósitos da nossa dissertação. Como consequência de seu argumento, Nietzsche afirma que a metafísica sempre encobriu o valor dos valores por meio do mascaramento das relações de forças, presentes em todo e qualquer existente, por meio da inclusão de um sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir. Mas, segundo o filósofo, esse sujeito é uma ilusão que disfarça a vontade de potência como determinante de toda ação e esse encobrimento é sustentado por meio da linguagem.

Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito. (NIETZSCHE, GM, 1998:37)

Portanto, a construção de um mundo supra-sensível, do sujeito puro capaz da liberdade de escolha, de um mundo ideal, enfim é uma ilusão, uma mentira. Como a moral dos ressentidos passou a dominar, esses valores imperaram, houve a negação e a desvalorização da vida, e a fraqueza, passou a ser mérito; o não poder vingar-se se transformou em perdão; a resignação passou a ser uma virtude e a recompensa por viver de forma abnegada, vivendo na “fé”, no “amor” e na “esperança” era promessa da vida eterna em um outro mundo, um mundo eterno.

Conclui-se que para o filósofo, a construção dos valores “bom e ruim”, “bom e mau” travaram uma luta milenar. A luta de toda a história humana é “Roma contra Judéia, Judéia contra Roma: _ não houve, até agora, acontecimento maior que essa luta, essa questão, essa oposição moral.” (NIETZSCHE, GM, 1998:36) Os romanos são os fortes, os nobres e os judeus são os ressentidos.

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche analisa as condições que transformam o homem em um animal apto a fazer promessas. Para ele, a promessa leva à valorização da memória em detrimento do esquecimento, embora o esquecimento seja saudável e, por meio dele o homem consiga agir, criar e se organizar psiquicamente.

Esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como crêem 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 ou “assimilação física”. (NIETZSCHE, GM, 1998:47)

O homem tem necessidade de não absorver e guardar todas as informações e vivências a que está exposto. A consciência precisa de “silêncio e calma” para que possa novamente dar lugar para a esperança, a felicidade e o acolhimento de situações novas. Com isso, o esquecimento é entendido não como pura passividade, mas com uma força plástica, modeladora, com uma faculdade inibidora e, nesse sentido, como atividade primordial. Vieira (2000) considera que o esquecimento para Nietzsche, não apaga as marcas produzidas pela memória: ele a antecede ao mesmo tempo que impede e inibe sua fixação no vivente. Nesse sentido, a memória passa a ser pensada como uma ‘contra-faculdade’, pois é ela que viria se superpor ao esquecimento, suspendendo-o impedindo sua atividade salutar. À atividade do esquecimento, Nietzsche associa na *Genealogia da Moral* o processo de digestão que possui a idéia de um movimento para dentro (ein), de transformação (ver), do substantivo corpo (leib) e de um sufixo que indica a substantivação de um processo (ung). Essa palavra inventada por Nietzsche pode ser traduzida como “assimilação psíquica.” Tal digestão e o processo digestivo é denominado pelo filósofo, como alma, no lugar de corpo. Dessa forma ele demonstra como o corpo desde Platão e especialmente em Descartes foi excluído da esfera do pensamento para ser absorvido pela esfera da ciência.

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos _ nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão das palavras uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade. (NIETZSCHE, GM, 1998:48)

Conseqüentemente, o esquecimento é fundamental para a definição e manutenção da plenitude da força do homem. Em contrapartida, o nascimento da responsabilidade está relacionado com a moralidade dos costumes que cria condições propícias para isso. É por meio da responsabilidade que os homens se tornam confiáveis e essa confiabilidade é produzida pela ação da comunidade que molda suas consciências. Nietzsche assegura que, para que a consciência seja moldada é necessária a submissão, ou seja, o homem torna-se submisso às imposições da comunidade.

Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e, portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume. (NIETZSCHE, GM, 1998:48-49)

O movimento da cultura é denominado por Nietzsche como a “Moralidade dos Costumes” cuja função é adestramento das pessoas da comunidade, impondo-lhes a obediência aos costumes admitidos como bons. Esse adestramento ocorre inclusive por meio da tortura e é investigado pelo filósofo a partir da distinção de dois elementos, que são citados por Deleuze:

1º Aquilo a que se obedece, num povo, uma raça ou uma classe, é sempre histórico, arbitrário, grotesco, estúpido e limitado; isso representa freqüentemente as piores forças reativas; 2º Mas no fato de se obedecer a qualquer coisa, pouco importa a quê, aparece um princípio que ultrapassa os povos, as raças e as classes. Obedecer à lei, porque é a lei: a forma da lei significa que uma certa atividade, uma certa força ativa se exerce sobre o homem e se dá como tarefa adestrá-lo. Mesmo inseparáveis na história, estes dois aspectos não devem ser confundidos: por um lado, a pressão histórica de um estado, de uma Igreja etc., sobre os indivíduos que se pretende assimilar, por outro lado, a atividade do homem como ser genérico, a atividade da espécie humana enquanto se exerce sobre o indivíduo como tal. (DELEUZE, 1985:199-200)

O homem inserido na cultura que precede a história exerceu o verdadeiro trabalho que é de adestrar para a obediência às leis. Por essa via, as forças reativas impõem modelos e hábitos que as tornam coercitivas. A cultura tem a função de reforçar a memória, a consciência. Ela forma o homem capaz de prometer e, assim, dispor do futuro. O homem que pode prometer é o produto da cultura como atividade genérica. A memória foi imposta por meio da dor, sendo o papel fundamental desta moralidade a de inscrever o homem no meio social, contendo-lhe os instintos:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade) _ tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (NIETZSCHE, GM, 1998:51)

Nietzsche defende que por meio de ações que causaram dor e sofrimento a memória dos costumes foi instalada na comunidade. Desse modo, o comportamento do homem foi domesticado através das leis e essas imposições lhe garantiram poder viver os “benefícios da sociedade”. Ao vencer o esquecimento por meio dessas ações, o homem se apoiou na memória e acabou por desenvolver a razão. Essas ações que provocam dor e mutilações iniciaram-se na pré-história: ainda assim, estão presentes até hoje.

Tendo desvendado a origem da memória e do esquecimento, Nietzsche passa a investigar a origem da consciência de culpa, a chamada “má consciência”. Esse filósofo assevera que os genealogistas da moral não foram até a “origem”, portanto não puderam compreender que a origem da culpa está na dívida: “Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico”. (NIETZSCHE, GM, 1998:53)

Para que o estabelecimento da confiança do devedor em relação ao credor fosse firmado, o primeiro prometeu ao segundo, forneceu garantias para que no caso do não pagamento da dívida:

Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida _ e com base nisso, bem cedo e em toda parte houve avaliações precisas, terríveis em suas minúcias, avaliações legais de membros e partes do corpo. (NIETZSCHE, GM, 1998:54)

Nessa concepção, o adestramento dos instintos do homem foi conseguido por meio do auxílio de ações dolorosas: o laço entre dor e memória é antigo. Sabe-se que a mais duradoura psicologia se utilizou da dor como recurso da mnemônica. Destarte, quanto mais o esquecimento impede a fixação dos valores, mais se torna necessária a prática dolorosa: “Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘má consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ _ o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue.” (NIETZSCHE, GM, 1998:55)

Desse modo, está na esfera das obrigações a origem da culpa, da má consciência e da sacralidade do dever. A crueldade, segundo Nietzsche, constitui o “grande prazer festivo da humanidade antiga, como era o ingrediente de quase todas as suas alegrias” (NIETZSCHE,GM,1998:55). Mesmo que esse prazer na crueldade seja um comportamento remoto, ele não está extinto. Através de modificação, ele adquiriu uma nova roupagem, passando a ser perceptível na sublimação e nas sutilezas. A compaixão trágica, por exemplo, que surge no plano psíquico e inclusive as “nostalgias da cruz” são sofrimentos que se instalam de forma sutil, mas esse sofrimento é recompensado e garante ao sofredor suportar a dor em troca da salvação.

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar _ isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. (NIETZSCHE, GM,1998:59)

A noção de justiça possui sua origem na possibilidade de os homens diferenciarem pessoas que têm mais potência ou menos potência, e estabelecerem os direitos e deveres entre os iguais. A justiça está ligada à afirmação, conseqüentemente, a ação e nunca a reação, ao ressentimento. Ela se estabelece por meio de um poder mais forte que busca meios de fazer com que seus subordinados se submetam às leis. Nietzsche então conclui que o conceito de justo e injusto está intimamente determinado pela instituição da lei e não a partir do ato ofensivo, não sendo possível o justo e o injusto em si:

Falar de justo e injusto em si carece de qualquer sentido; em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estado de exceção, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, cujos fins gerias se subordinam enquanto meio particulares: a saber, como meio para criar maiores unidades de poder. (NIETZSCHE, GM, 1998:65)

Ainda sobre o investigar a origem da “má consciência”,¹⁶ Nietzsche evidencia que ela está no castigo e que ele possui várias utilidades, mas o essencial é entender que “o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa, nele se vê o verdadeiro instrumento dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’.” (NIETZSCHE,

¹⁶ Refletindo sobre as origens da responsabilidade, o filósofo mostra que a “culpa”, conceito fundamental da moral, remonta ao conceito de “dívida”, uma vez que a justiça apareceu com a idéia de que “tudo pode ser pago, tudo deve ser pago” e se associou o castigo à dívida. A “má consciência” surgiu com a interiorização da “hostilidade, da crueldade, do gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição”; nos fortes, esses “instintos”, não podendo manifestar-se numa coletividade organizada, a partir de relações contratuais, voltaram-se para dentro, originando a má consciência. Nietzsche analisa ainda as noções de “dívida” e “dever”, tal como aparecem na religião cristã, e termina exortando a que se busque a “grande saúde”, a que se opere nova inversão dos valores. MARTON, Scarlett. *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p.92.

GM,1998:70) A má consciência aparece como uma doença que retira do homem a manifestação da reação em detrimento de uma adaptação involuntária que se processa quando os instintos são dominados para que o homem possa viver na sociedade. Assim, todos os instintos que não são expandidos acabam por serem aprisionados dentro do próprio homem:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro _ isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. (...) A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição _ tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência. (NIETZSCHE, GM, 2001:48)

Nietzsche afirma que o sofrimento do homem ocorre pela impossibilidade de externar os instintos, pela separação do seu lado animal e da valorização excessiva da racionalidade. Viver em sociedade acabou por causar o sofrimento, pois foi exigido do homem o sacrifício de si mesmo, de renúncia de seus instintos e tudo que não se pode expressar termina voltando para a sua interioridade:

[...] no “labirinto do peito”, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos, e aquele mesmo instinto de liberdade (da minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal _ e não, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o outro homem, outros homens. (NIETZSCHE, GM, 2001:76)

Conseqüentemente, a má consciência é originada na impossibilidade da demonstração das emoções, do aprisionamento dos instintos, e da falta de liberdade. O impedimento de se expressar por meio dos instintos resultou no surgimento da alma. A interiorização da força que deveria ser exteriorizada, por fim, engendra a vida psíquica. O

homem que, inicialmente, desenvolvia plenamente seus instintos e que, aliás, era o guia de suas ações, agora se vê tolhido de expressá-los para inserir-se na sociedade. A desvalorização dos instintos é também a desvalorização da vida e desde então, os homens foram para melhor e para pior convertidos em seres dotados de consciência. Na interpretação nietzschiana “a consciência (*Bewusstsein*) é a última e a mais tardia evolução da vida orgânica e, conseqüentemente, aquilo que há de menos acabado e de mais frágil nela.” (NIETZSCHE, GG,2001: 62) Nesse sentido afirma Azeredo:

Daí a sua consideração acerca da infelicidade humana, uma vez que o homem é reduzido a um sistema cuja fraqueza interna demanda dificuldades em sua determinação como guia e ação.[...] Não obstante a impossibilidade de liberação dos impulsos, estes continuaram a existir e, mais ainda, permaneceram como algo latente que necessita extravasar. (AZEREDO, 2000:125)

A má consciência além de ser resultado da falta de liberdade, da interiorização das emoções é, também fruto da “dívida” que o homem tem com a divindade: “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa.”(NIETZSCHE, GM, 1998:76) Como Nietzsche já havia denunciado, a responsabilidade está relacionada à dívida, fazendo do homem um devedor, responsável pela sua própria dor uma vez que é culpado. Assim a má consciência transforma-se em consciência de culpa:

[...] até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do cristianismo, o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível - o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor! (NIETZSCHE, GM, 1998:80)

Segundo Azeredo (2000), à medida que Deus se oferece em sacrifício para pagar as dívidas do homem, o resgate torna-se impossível e o homem se torna responsável pela falta, portanto é culpado. A culpa que estava relacionada à dívida passa agora a ser relacionada à culpa/falta. A culpa, no sentido de falta demonstra o predomínio das forças reativas sobre as ativas: a culpa/dívida corresponde à qualidade afirmativa da vontade de potência e a culpa/falta corresponde à qualidade negativa da vontade de potência.

O filósofo afirma que a concepção de um Deus universal como o Deus cristão leva à negação de tudo aquilo que é eminentemente humano, nega a vida, o corpo, o mundo em benefício de uma alma, de uma verdade em si, um mundo supra-sensível. Vale lembrar que este entendimento do cristianismo aproxima-se de Platão e sua valorização da alma e desvalorização do corpo, conforme vimos anteriormente. Entretanto, Nietzsche argumenta que essa não é a única forma de manifestação de um Deus e os gregos pré-platônicos, por exemplo, possuem outra concepção:

Havia maneiras mais nobres de se servir da invenção de deuses do que aquela de autocrucificação e de autoprofanação do homem _ que foi a mais elevada na Europa nos últimos milênios. Bastaria, para se convencer disso, um olhar aos deuses gregos, reflexos de homens nobres e soberanos, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava a si mesmo e nem se enraivecia contra si mesmo. Durante muito tempo, os gregos se serviram de seus deuses para descartar a “má consciência”, para poder se deleitar com a liberdade de sua alma. (NIETZSCHE, GM, 1998:82)¹⁷

Os nobres não experimentam uma relação com o mundo atravessada pela “má consciência”, pois eles projetam em seus deuses todas as qualidades que são suas. Ainda

¹⁷ Ibidem,II, § 23 , p.82.

que os fracos também tenham projetado seu Deus universal houve a propagação da doença por meio da negação de tudo aquilo que é eminentemente humano. Os gregos sentiam-se orgulhosos e divinizados em relação aos seus deuses, pois cabia aos deuses afastar qualquer possibilidade da “má consciência” de produzir dor. Os deuses olímpicos não pensavam mal dos homens e por isso não desenvolveram a noção de culpa.

Não obstante, Nietzsche indaga: quem quer os deuses gregos? São os nobres que projetam neles as suas qualidades, podendo expressar sua força sua vontade de potência. E quem quer o Deus cristão? Os ressentidos, os escravos. O escravo que, em função de sua doença, sua negação, não pode se afirmar, termina por negar a existência como um todo. O que está por trás do escravo é a vontade de triunfar e, por meio de um mundo supra sensível ele afirma a vida: seu desejo íntimo é afirmar a vida e negar a morte. No ressentimento aparece a figura do sacerdote judeu e na “má consciência” aparece a figura do padre cristão, mas a vontade em ambos manifesta a negação e o culto do nada _ numa palavra: o niilismo.

1.2.2 –Os ideais ascéticos e os negadores do corpo

A terceira dissertação da “Genealogia da Moral” apresenta os ideais ascéticos como suportes metafísicos da religião, da moral, da filosofia e da ciência. Para o filósofo, os ideais ascéticos procuram pela plenitude da vida moral que partiu do entendimento de um mundo transcendente como referencial de todos os valores para além desta vida e, no mundo no qual vivemos, nega a vida, o corpo, o *pathos*. É esse desprezo pelo corpo e pelo mundo que o filósofo alemão traduz como o ideal ascético que impregna até mesmo os “homens do conhecimento”. Nietzsche considera não só a religião alimentada pelos ideais ascéticos, mas também a filosofia, a arte e a ciência. Esse ideal, com o objetivo de curar o sofredor através da promessa metafísica de outros mundos melhores do que este, de

preservar a vida já como anti-vida, ou como deslocamento da vida para um ideal alheio às verdadeiras condições de existência, é o que une o filósofo, o artista, o sacerdote e o cientista:

Kant imaginava prestar honras à arte, ao dar preferência e proeminência, entre os predicados do belo, àqueles que constituem a honra do conhecimento: impessoalidade e universalidade. Este não é o lugar de discutir se isto não foi essencialmente um erro; quero apenas sublinhar que Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (como criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do “espectador”, e assim incluiu, sem perceber, o próprio “espectador” no conceito de belo. [...] O fato é bem curioso: ele interpretou a expressão "sem interesse" da maneira mais pessoal, a partir de uma experiência que para ele devia ser das mais regulares. Sobre poucas coisas Schopenhauer fala de modo tão seguro como sobre o efeito da contemplação estética: para ele, ela age precisamente contra o interesse *sexual*, assim como lupulina e cânfora; e nunca se cansou de exaltar *esta* libertação da "vontade" como a grande vantagem e utilidade do estado estético. Seríamos mesmo tentados a perguntar se a sua concepção básica de "vontade e representação", o pensamento de que uma salvação da "vontade" é possível somente através da "representação", não teve origem numa generalização dessa experiência sexual. (NIETZSCHE, GM,1998: 93-94)

O que está velado na busca de entendimento da ciência e da filosofia é sua subordinação a um ideal de verdade, a uma “independência em si”, sendo que esses conceitos são reproduções de uma metafísica que se origina dos ideais ascéticos tal como aquela preconizada no “*Fedon*”. Nietzsche assegura que, para Kant e Schopenhauer, por trás do elogio da neutralidade, há interesses e, que na busca de uma universalização dos seus conceitos, o corpo e a subjetividade são retirados na tentativa de se privilegiar a razão. Dessa forma, percebe-se a presença dos ideais ascéticos na valorização de um ideal, de uma metafísica negadora da vida, do mundo efetivo que exclui a possibilidade do conhecimento “acompanhado” do corpo. Para o pensamento nietzschiano, o filósofo no ideal ascético quer livrar-se da tortura que compõe a lida com os seus próprios instintos. “E, para voltar à nossa primeira questão, ‘que significa um filósofo render homenagem ao ideal ascético?’, eis aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer livrar-se de uma tortura.” (NIETZSCHE, GM,1998:94)

Nessa concepção, a vida é vontade de potência, é luta permanente, é combate entre forças, portanto, quanto mais intenso o exercício das forças, mais a vida se expande. E ao negar o corpo, os instintos, o ideal ascético está negando o combate, negando a vida, a vontade de potência. Em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche assevera que viver é essencialmente, apropriação, violação, domínio de tudo que é estrangeiro e mais fraco, opressão, dureza, incorporação e, pelo menos no mais elementar de todos os casos, exploração. Para ele, a vontade de potência predomina na existência e a interpretação é sempre a imposição de uma perspectiva. É o embate entre as forças e a vontade de potência que, ao interpretarem e avaliarem, introduzem estimativas de valor.

Nietzsche assegura que até aquele momento, o conhecimento na filosofia estava voltado para o privilégio da razão em detrimento dos sentidos, da subjetividade. E os filósofos, para atingirem suas condições ideais, em “optimum”, para alcançarem inteiramente o poder, a capacidade de expandir plenamente seus horizontes repudiaram o corpo e a sensualidade. O corpo foi excluído da dimensão da racionalidade, como se não participasse de modo algum do processo de pensar. A filosofia, desde Platão, amarra-se a uma concepção de razão separada da sensibilidade, como se temesse perder-se de seus caminhos até a verdade. Se, como quer Nietzsche, pensar é antes de tudo uma função do corpo, não é possível desincorporar-se para poder pensar.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, conhecimento em si”; _tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. (NIETZSCHE, GM,1998: 96)

Nietzsche critica a valorização excessiva da objetividade, demonstrando que o corpo é o essencial, o fundamental, o corpo é uma multiplicidade. Cada experiência ou afecção

configura, faz vir a ser um corpo, ou seja, define um possível e real campo de relacionamentos. Por outro lado, cada corpo é um modo próprio de ser e de aparecer de uma determinada afecção. É essa afecção que organiza, que estrutura, que aponta a direção de ser:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” _erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade _ que triunfo! (NIETZSCHE, GM,1998:96)

Portanto, a vontade não está desvinculada do sujeito e a crença na vontade livre é apenas uma crença errônea que está sendo transmitida há tanto tempo que acabou por ser incorporada. A má compreensão do corpo divide o homem em corpo e alma, privilegiando a razão e menosprezando o corpo, descorporificando o homem por meio do controle das paixões sob o domínio do intelecto. Nessa direção lemos em “*Aurora*”

[...]_Portanto: evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso (como o da vergonha, das conseqüências ruins, do orgulho ofendido), o deslocamento de energias e, enfim, o enfraquecimento e esgotamento geral _estes são os seis métodos; mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método. (NIETZSCHE, A, 2004:80-81)

Na interpretação nietzschiana, o controle do corpo não ocorre pelo poder do intelecto, mas do corpo sobre si mesmo. Essa má compreensão surge do próprio corpo, só que um corpo doente, anêmico e fraco. “[...] nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos atormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más conseqüências, ou o amor.”

(NIETZSCHE, A, 2004:81) Portanto, não existe luta entre alma e corpo, mas entre diferentes forças (ativas ou reativas) no próprio corpo.

O erro de avaliação, segundo o filósofo está ao postular um “eu” desvinculado do corpo. Uma vez que a chamada razão é apenas um instrumento ou um brinquedo do corpo: “Tu dizes “Eu” e orgulhas-te dessa palavra. Porém, maior _coisa que tu não queres crer _ é o teu corpo e a tua razão grande. Ele não diz Eu, mas: procede como Eu.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 48) Aqui as condições de possibilidade do pensamento são fisiológicas, isto é, por trás da consciência encontra-se o poder desconhecido dos sentidos, das paixões, das pulsões. Nietzsche afirma que a consciência se dá na relação não auto-consciente e não auto-dominadora de um eu e um corpo.

Giacóia (2005) considera que Nietzsche no fundo quer dizer o seguinte: se você observa a fisiologia e a zoologia verá que o problema da consciência é, na verdade, um problema simplesmente superficial. Ou seja, aquilo que define o essencial do sujeito não é, como pretendia a tradição filosófica, a sua capacidade de tomar-consciência-de-si, mas a consciência precisamente é um fenômeno secundário. O problema do ter-consciência é precisamente aquilo que se constitui como problema. Ou seja, por que é que nós tomamos consciência de nós mesmos, em que medida isto é importante, tanto mais quanto nós podemos perfeitamente bem passar sem isso. Então, a fisiologia e a zoologia aqui, na verdade, simplesmente comprovam aquilo que Leibniz já tinha dito. Ou seja, que a consciência não é o essencial do sujeito, da subjetividade; mas a consciência é, na verdade, uma ínfima porção da subjetividade. Você pode ter vida, tanto animal quanto humana, sem que necessariamente o fenômeno da consciência-de-si tenha que se apresentar. Somente a conceituação de um “eu pensante” e do “livre arbítrio” permitiu que se imaginasse o sujeito e a racionalidade desvinculados do corpo e do espaço social.

O pensamento em torno do qual se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (NIETZSCHE, GM, 1998:106)

Decorre daí que a plenitude da vida moral só tem lugar a partir da perspectiva da vida, desta vida, de um fluir permanente, ao contrário da virtude na transcendência, no imutável, na verdade. Existir é para o filósofo, responsabilidade do homem, não há um mundo transcendente. E para a filosofia, não há nada, nenhuma questão ou nenhuma produção que não esteja intimamente vinculada às potências criadoras da natureza. Portanto, não há nenhuma criação, idéia ou representação que não seja produto do corpo. Assim, o corpo não pode ser entendido de forma isolada, independente do mundo ou como um objeto em meio a outros objetos, mas deve ser tomado como constituinte do mundo, como doador de sentido à realidade.

O ideal ascético nasce do instinto de proteção e cura de uma vida em degeneração, que por todos os meios procura manter-se e combate por sua existência, é o indício de uma parcial obstrução fisiológica e cansaço, contra os quais os mais profundos instintos da vida, que permanecem intactos, combatem sem descanso com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: é, pois precisamente o inverso do que pensamos que veneram esse ideal _ a vida luta nele e por ele com a morte e contra a morte, o ideal ascético é um artifício da conservação da vida. (NIETZSCHE, GM, 1998:109-110)

O ideal ascético possui o objetivo de evitar o processo degenerativo da vida. O que está oculto nele é a luta pela existência, _ e a ausência de plenitude e afirmação da vida leva à procura da conservação e proteção. Essa ausência de plenitude de vida leva os instintos de vida mais profundos a atuarem visando à sua preservação. A valoração da vida aparece no ideal ascético por meio da transposição do valor ao plano imaginário, pois a filosofia, desde Platão, nada mais fez do que desprezar esta vida tal como nós a vivemos no aqui e agora, em nome de uma outra vida, de um outro mundo. O mundo no qual estamos seria um mundo ilusório, efêmero, transitório e o outro, transcendente que, no entender de Nietzsche é fictício, é valorizado, já que nele a vida não se acaba, pelo contrário, permanece eterna. Então, a crença na vida após a morte, no além-mundo e no Deus

universal está baseada na exclusão da transitoriedade e da degenerescência da vida. O mundo passa a ser apenas uma passagem para atingir o mundo verdadeiro e a vida eterna.

Não obstante, Nietzsche afirma que o ideal ascético surge como um mecanismo para que o homem ressentido, culpado, possa suportar sua existência. O sacerdote ascético, que é o representante mais evidente desse ideal, que é também doente, cria condições para que a vida torne-se suportável e com esse entendimento reúne o seu rebanho.

Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena* no *mesmo* ato a *ferida* - pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo *o* que é *são* torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. De fato, ele defende muito bem *o* seu rebanho enfermo, esse estranho pastor - ele *o* defende também de si mesmo, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo o momento ameaçam *o* rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, *o ressentimento* é continuamente acumulado. (NIETZSCHE, GM, 1998:166)

Esse rebanho é formado por pessoas doentes, fracas, sofredoras, humildes, e o sacerdote ascético usa a sua vontade de poder para que seu rebanho tenha confiança e temor, pois é preciso defendê-lo dos *sãos* e da própria inveja que o grupo tem dos *sãos*. Para exercer o controle sobre os ressentidos, sobre sua dor que, habitualmente, é atribuída a um culpado externo ou às condições fisiológicas, o sacerdote transfere o ônus para o próprio ressentido. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” _ “assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém _ somente você é culpada de si!...” (NIETZSCHE, GM, 1998:117)

Como a responsabilidade refere-se à dívida, o ressentido torna-se um devedor, responsável pela sua própria dor, pois ele é culpado.¹⁸ A má consciência transforma-se em consciência de culpa e, à medida que Deus se oferece em sacrifício para pagar as dívidas do homem, o resgate torna-se impossível e o homem sente-se responsável pela falta, portanto é o culpado.

A organização e concentração dos doentes, favorecem a domesticação pela qual o rebanho é ensinado a se autodisciplinar para controlar os “instintos ruins”. O agrupamento dos doentes freqüentemente numa igreja¹⁹, _é necessário e frutífero, pois propicia ao fraco o sentimento de força e a chance de desvencilhar-se da imagem de impotência que possui de si, pela construção de uma nova imagem. Na comunidade o homem fraco desenvolve uma nova identidade:

No desejo de desembaraçar do seu desprazer surdo e do seu sentimento de fraqueza, todos os doentes, todos os doentios, tendem instintivamente a se organizar em rebanho: o padre ascético intui esse instinto e o encoraja; em todos os lugares onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis e a sabedoria do padre que o organizou. (NIETZSCHE, GM, 1998:125)

¹⁸ Segundo Deleuze, na formação de rebanhos a má consciência encontra espaço para atuar. A dívida então passa a ser de um devedor que não pagará nunca, com um credor que nunca deixará de extrair os lucros da dívida. DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

¹⁹ Deleuze ressalta que a religião para Nietzsche, não está essencialmente ligada à má consciência ou ao ressentimento. Dioniso é um Deus. Demonstra que na Vontade de Potência, Nietzsche afirma: “Não poderia duvidar de modo algum que existam numerosas variedades de deuses. É certo que parecem inseparáveis de um certo alcionismo, de uma certa negligência. Os pés ligeiros fazem talvez parte dos atributos da divindade.” VP, IV.

Deleuze afirma que para Nietzsche, existe uma pluralidade de sentidos na religião, assim como existe uma religião dos fortes, cujo sentido é educativo. De tal modo, ele distingue Cristo do cristianismo, onde o primeiro está isento do ressentimento, da má consciência; definiu-se por uma boa nova, apresentando uma vida que não é a do cristianismo. Da mesma forma que o cristianismo é uma religião que não é a de Cristo. E o inventor do cristianismo não foi Cristo, mas São Paulo, ele é o homem da má consciência, do ressentimento. Portanto, a pergunta “Quem”, aplica-se ao cristianismo. DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

Para Nietzsche, na organização em rebanho, ocorre um maior encorajamento entre os fracos. A união de uma comunidade propicia o afeto fundamental, dessa forma, o desespero é amortecido, a angústia diante do mundo e a dor individual são amenizadas e a alegria prospera no grupo. Cabe ao sacerdote selecionar os meios que aliviem o sofrimento, mas que não acabem definitivamente com a dor e que permitam o controle da vontade para que a comunidade permaneça em rebanho. Desse modo, o sacerdote ascético combate o desprazer do sofrimento, mas não a sua doença. Por meio do ideal ascético, o homem encontra uma finalidade para a sua existência, uma razão de ser. Consegue desenvolver uma vontade, mesmo que seja uma vontade do nada:

Simplemente não é possível esconder o que propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo _ tudo isso significa, usemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma vontade!... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda o nada, a não querer... (NIETZSCHE, GM, 1998:149)

O ideal ascético apresenta-se, portanto, como o preenchimento do vazio existencial e ao mesmo tempo, impede a negação da vontade. Esse niilismo inerente ao ideal ascético deprecia a vida, opõe um mundo supra-sensível ao sensível, estabelece conceitos universais como o bem, o ser, o verdadeiro, Deus universal. Segundo Nietzsche, toda essa transposição para o ideal trouxe como consequência a negação deste mundo, negação da vida, negação da afetividade, negação do corpo. Os ideais ascéticos negaram o corpo sustentando a existência de uma alma que se perpetua em um outro mundo e como decorrência, a vida passou a fazer parte de um segundo plano e o corpo foi desvalorizado.

É contra esses “erros” que são assimilados pela cultura, como se fossem partes da natureza humana que Nietzsche encaminha sua crítica. Esse pensador procura demonstrar que não há vontade sem corpo, que os sentimentos de prazer e de dor são decisivos nas atividades ditas mentais, mesmo quando o pensamento deseja uma eliminação desses sentimentos.

CAPÍTULO II

2. A AFIRMAÇÃO DO CORPO

“Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançarina. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós.” (NIETZSCHE, AFZ,1985: p.27)

Neste capítulo, por meio das obras de Nietzsche e de seus comentadores procuraremos investigar a afirmação do corpo e a conquista da grande saúde. Vamos abordar o corpo como afirmação segundo o pensamento nietzschiano, mostrando uma alternativa para a desvalorização do corpo gerada pela tradição filosófica que examinamos acima. Nossa análise focalizará a fidelidade à terra, a grande saúde e o *amor fati*, com todas as suas implicações valorativas para a afirmação do corpo.

Como foi visto anteriormente, Nietzsche afirma que os filósofos até então negaram a vida, o corpo e o mundo no qual vivemos, em benefício de outro mundo, de uma vida ilusória, transcendente. Seu pensamento alega que o corpo é o próprio do homem, seu lugar, sua modalidade essencial. Nietzsche rebate os filósofos que visam ao essencial, ao imutável e investiga as circunstâncias que deram origem à procura por verdades eternas e absolutas. Na ótica nietzschiana, a filosofia apresenta-se fundamentalmente como algo vivido, experimentado. “[...]_filosofia, tal como até agora a entendi e vivi , é a vida voluntária em gelo e nos cumes _ a busca de tudo o que é estrangeiro e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu.” (NIETZSCHE, EH, 1995:18)

Sendo assim, é necessário ser forte para suportar sua própria escrita e sua escavação na busca por tudo que é “estrangeiro”. É preciso dureza e coragem para conhecer, para

desvelar o que permaneceu oculto na filosofia. Além do que ficou camuflado na psicologia, pois a crença em ideais acabou por contaminar também essa ciência. A crença na “verdade em si” se apresenta para ele como inadvertência ou covardia, mobilizadas para que não haja um enfrentamento honesto do problema da verdade: para que não seja necessário descortinar e questionar o que é estranho no existir.

O menosprezo pela vida é denunciado por Nietzsche e sua defesa é feita com veemência. Há uma evidente aversão a todas as aspirações humanas hostis à vida e uma valorização às propensões em sintonia com os sentidos, os impulsos, os afetos. “Amo os que não procuraram por detrás das estrelas uma razão para morrer e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao Super-homem.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 25)

Zaratustra busca os homens e sua procura é pela terra. Nietzsche empreende sua crítica ao “céu”, ao âmbito metafísico e evidencia que é necessário menosprezar tudo o que até então se venerou e, no mesmo movimento, afirmar tudo o que até então se negou. Será preciso desvelar as artimanhas que contribuíram para que a vida se conservasse doente e enfraquecida. “Noutros tempos a alma olhava o corpo com desdém, e então nada havia superior a esse desdém; queria a alma um corpo fraco, horrível, consumido de fome! Julgava desse modo, libertar-se dele e da terra.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985:123)

É importante esclarecer que os atributos do mundo sensível e a valorização do corpo não devem ser entendidos segundo a dicotomia tradicional, mas como uma experiência simultânea de percepção sensorial, intelectual, afetiva e de sentido²⁰. Para o filósofo alemão, não pode haver nenhum tipo de pensar que não esteja vinculado de alguma maneira pela sensibilidade.

²⁰ “O espírito, o eu, a alma, são instrumentos e brinquedos criados pelo corpo para servir à sua vontade. Enquanto o homem se ilude envaidecendo-se de que seus pensamentos e sua razão lhe guiam, na verdade é seu corpo, é o “ser próprio”, é seu todo, é esse múltiplo de forças que domina e que governa os pensamentos é a “razão pequena”: a consciência.” SANTANA, Leila Navarro. *O Corpo e a Produção da Memória Social na Perspectiva Nietzscheana*. Dissertação de Mestrado, Unirio, 2006.

Os sentidos e o espírito são instrumentos e joguete; por detrás deles se encontra o nosso próprio ser. Ele esquadrinha com os olhos dos sentidos e escuta com os olhos do espírito.

Sempre escuta e esquadrinha o próprio ser: combina, submete, conquista e constrói.

Reina, e é também soberano do Eu.

Por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um senhor mais poderoso, um guia desconhecido. Chama-se “eu sou”. Havita no teu corpo; é o teu corpo.

Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E quem sabe para que necessitará o teu corpo precisamente da tua melhor sabedoria? (NIETZSCHE, AFZ, 1985:46)

Na ótica nietzschiana, o corpo não é dominado pela razão e nem tampouco cabe atribuir à razão qualquer autonomia ou superioridade, em relação a ele. O corpo é um todo, é “uma multiplicidade com um único sentido.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 47). Nessa totalidade, a consciência é a “pequena razão”, parte da “grande razão”: o corpo.

Por ser uma unidade múltipla, todo o corpo é uma razão. É todo o corpo que faz pensar, que experimenta os sentidos, que cria o conhecimento e que age quando a razão tem de criar um pensamento. O pensamento não pode funcionar de outra forma, mesmo quando ele estiver voltado contra a sensibilidade. Um pensar que resgata o sensível é, de certa forma, uma resposta e uma crítica à filosofia ocidental que durante séculos desvinculou o sensível e o racional, conforme já vimos.

Nietzsche concebe o corpo como uma totalidade de instintos e de forças agindo para a expansão e afirmação da vida. As manifestações dessas forças corporais atuam em contínuos embates entre si, com o que se criam novas possibilidades, rompem-se limites. Em alguns momentos, certas forças dominam, em outros, essas forças obedecem, cedendo espaço à manifestação de outras vontades e afetos. É no interior dessa dinâmica que os eventos devem ser encarados, através de perspectivas que consideram o mundo, o homem e

suas produções como criações decorrentes dessas relações de forças. “Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico e que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito.” (MACHADO, 1999:93)

Tomando como ponto de partida o pensamento de Nietzsche, analisaremos, nesta pesquisa, os embates e conflitos que ocorrem no corpo, tais como a “fuga do corpo” e a importância de reconhecê-lo, de entender que é nele que o homem se relaciona, interpreta, cria e vive no mundo. Para o filósofo alemão, o corpo exprime os instintos fundamentais da natureza, é a natureza em plena manifestação. Nesse sentido, qualquer pensamento ou doutrina que negue, desqualifique ou desconsidere a relação intrínseca entre os instintos, a natureza, a força, a saúde e a vida são considerados antinaturais e decadentes.

Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie hostil à vida _ deve ser interesse da vida mesma, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força, aqui o olhar de volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, da desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto-sacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se quer desarmônica, que frui a si mesma neste sofrimento [...](NIETZSCHE, GM, 1998:107)

A atitude de negação da vida deve ser entendida como impotência, fraqueza, decadência decorrente de um estado fisiológico doentio. Esse estado reflete o medo de encarar a realidade intempestiva e conflituosa da natureza.

2.1 – Fidelidade à terra, a grande saúde e amor fati

Nietzsche afirma que o corpo é o responsável pela geração de todo o pensamento filosófico e que mesmo as filosofias metafísicas e idealistas, que condenam o corpo, os instintos e a vida são, justamente, produtos corporais, embora, sejam oriundos de estados fisiológicos doentios. A vida é identificada como impulso criador, energia e princípio dinâmico de unidade de todas as funções orgânicas fundamentais, é um jogo de forças, é vontade de potência. Este impulso vital é exatamente o incremento da própria vida. Na sua expressão mais acabada de vontade de viver, está a criação de um horizonte de sentido para essa mesma vida. Marques (2003) afirma que a vontade de potência embora tenha sua raiz na biologia, não pode ser entendida apenas como sobrevivência.

[...] apenas uma vontade de se auto-preservar, uma vontade que se exerce com vista à sobrevivência. Uma das grandes intuições de sua filosofia consiste em considerar a vontade como algo que excede a subsistência, e é esse excesso, aquilo que se joga em afirmação de si, em criações imaginárias, expressividade simbólica etc., que deve merecer plenamente a atenção da filosofia. (MARQUES, 2003:11).

A crítica nietzschiana da desvalorização da vida detém-se particularmente sobre a moral cristã que, segundo o filósofo alemão, é uma moral de desvalorização da vida, uma moral de empobrecimento da vida²¹. O cristianismo adoeceu o corpo, retirou-lhe a energia vital, negou a vida; manteve e cultuou o corpo doente. Atacou-o através das atitudes de esvaziamento, do empobrecimento dessa energia vital. E essa desrealização da existência,

²¹ Na *Genealogia da Moral*, na Terceira Dissertação, Nietzsche assinala que a vida ascética é contraditória, pois ela nega a vida e a domina com ressentimento fazendo estancar a força da vida, da alegria da beleza. A vida ascética busca a autoflagelação, a negação de si, o feio, a perda de vontade. O triunfo está na agonia.

do ponto de vista de Nietzsche, é uma moral doentia, pois reduz o potencial da vida. Para o filósofo, o que condiciona essas formas vitais é a vontade de potência. Essa vontade de potência que é intrínseca à realização histórica do cristianismo, ao qual o “tu deves”, oculta a vontade de poder do “eu quero”.

Na ótica nietzschiana, essa desvitalização, essa perda da afirmação plena de vida não é um exercício arbitrário da vontade. Marton (2000) destaca que para Nietzsche, os conceitos de vida e valor estão intimamente ligados e partindo desse entendimento o filósofo conclui que a moral cristã nega a vida. Afirma que a vida do ponto de vista moral resulta enfraquecida, atacando dessa forma o altruísmo, a renúncia de si, o amor ao próximo e todas as virtudes cristãs. Em outro sentido, Nietzsche considera a crueldade, o egoísmo, o ódio, a inveja, a cupidez como impulsos vitais saudáveis. Portanto, na ótica nietzschiana ao fazer qualquer apreciação sobre a vida equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la. Assim, na ótica genealógica nietzschiana que avalia o valor dos valores, entendidos como sintomas vitais.

[...] submeter idéias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se não são signos de plenitude de vida ou de sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante.[...]no entender do filósofo, entre físico e psíquico não existe traço distintivo fundamental. (MARTON, 2000: 97-98)

Nietzsche faz uma nova leitura dessa vida, reinterpretando-a como outra forma de afirmação que não esteja marcada pela negação, pela restrição, pelo rebaixamento do humano. A vontade de potência é insistentemente apresentada como posição, como decisão, como a confirmação da própria existência. Nietzsche, com ironia apresenta uma “nova moral”: uma moral do super-homem, a moral do sentido da terra, a moral da fidelidade à terra, a moral do sim.

2.1.1. Fidelidade à Terra

Em *Ecce Homo*, Nietzsche empreende dentre outras questões relevantes, sua crítica à virtude conforme a visão judaico-cristã, e aprecia Dioniso pela sua sátira e alegria. Sua intenção é derrubar os ídolos que até então foram cultuados. Segundo esse pensador, o filósofo tem como ofício derrubar ídolos:

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e “o mundo aparente” _ leia-se o mundo forjado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade [...] (NIETZSCHE, EH, 1995: 18)

Para Barrenechea, na ótica nietzschiana, “terra” possui o seguinte significado: “‘terra e vontade de potência’ estão profundamente interligadas. Há uma convergência significativa entre as noções de terra, mundo, vida e vontade de potência. Todas elas aludem ao jogo de forças, às pulsões intramundanas que permeiam os movimentos do universo. (BARRENECHEA, 2000:92) Nietzsche, ao sustentar a “fidelidade à terra” propõe a fidelidade ao mundo no qual estamos inseridos, a esta vida. Essencialmente, indica a superação de si e a disponibilidade para enfrentar os desafios vitais sem falsificá-los. Trata-se de esvaziar as ilusões de uma divindade absoluta, de um mundo ideal, de uma verdade definitiva e de um fim último, concentrando-nos no homem e em suas relações com o mundo e no mundo. Propondo para si mesmo a tarefa de recuperar a vida e transmutar todos os valores do cristianismo. O filósofo afirma que o homem deve criar a própria vida, que o “homem criador se submete ao jogo vital”,²² concretizando por meio da criação o que há de mais íntimo em si mesmo, desvinculado dos valores morais e metafísicos. “A criação nasce na escuta de instintos viscerais, de impulsos fisiológicos que

²² Barrenechea sustenta que essa submissão ao jogo vital não significa submissão ao mundo, pois o homem sairia da submissão ao transcendente e do livre-arbítrio, para ser escravo da terra. Sendo, portanto, a liberdade para criar, procriar e se concretizar no mundo o que se leva no mais íntimo.

permeiam a presença do mundo no que há de mais íntimo. Assim, criar é dar à luz, abrindo as profundezas, ‘grávidas’ pelas pulsões terrestres.” (BARRENECHEA, 2000:89)

O ato de criar do homem manifesta-se ao produzir a partir das forças internas que o estimulam, seguindo os impulsos de seu corpo, em vista de seu enraizamento na terra. A criação não é um ato externo ao homem, não é originada do exterior, mas é própria do homem, do homem capaz de se superar:

O homem é superável. Que fizestes para o superar?
[...] Eu anuncio-vos o Super-Homem!
O Super-Homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o Super-Homem, o sentido da terra.
Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supra-terrestres. (NIETZSCHE, 1985:22-23)

Vieira (2000) assinala que o sentido da terra, para Nietzsche, parece sugerir a busca de transformação da própria vida, e que a dinâmica da existência ficou esquecida em prol de uma “outra vida”. “Falar em terra implica falarmos em vida; ao homem foi dada a terra, mas ele perdeu este elã com a vida quando da terra se afastou.” (VIEIRA, 2000:168) Esse distanciamento sobreveio em decorrência de um “culto ao céu”, “culto a Deus”, “culto ao transcendente” e, como conseqüência, os homens esqueceram o corpo, desprezaram a vida. A fidelidade à terra é uma recusa a todo ideal de outra vida, de esperanças ultra-terrenas. Pois a vinculação à terra é essencial para que ela seja cultivada, fertilizada de possibilidades, de diversidades. O super-homem é aquele que surge para concretizar a ligação com a terra, com os valores terrenos, com a vida, com o corpo.

Com efeito, super-homem é o tipo que supera as oposições entre o físico e o metafísico, o sensível e o espiritual, o corpo e a alma; supera a ilusão de um mundo transcendente e se volta para a terra, valorizando-a. Neste sentido, ele é superação,

ultrapassagem do homem do passado e sua crença em Deus para vivenciar uma nova forma de pensar; sentir; avaliar; viver.²³ Machado (1985) considera que Nietzsche não está interessado em provar a não existência de Deus, mas em demonstrar como surgiu essa crença e como ela desapareceu. E a “morte de Deus” que está tão presente em *Zaratustra* ocorre com a constatação do niilismo na modernidade.

A expressão “morte de deus” é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; a substituição pelo desejo da eternidade pelos projetos do futuro, de progresso histórico[...]. (HEIDEGGER apud MACHADO, 1999:48)

A morte de Deus é o ponto de partida para Zaratustra, pois se Deus não existe, o homem pode ser fiel à terra e não haverá mais o pecado ou a infidelidade contra Deus. Mas o reconhecimento sobre a morte de Deus poderia causar uma desvalorização de valores e Nietzsche, em sua obra *Assim Falou Zaratustra* propõe uma saída positiva que é o super-homem com sentido da terra. É importante salientar que o super-homem é o sentido da terra, ou “o sentido do ser do homem”, portanto, possui um sentido de alvo a ser atingido.

O homem é corda estendida entre o animal e o super-homem: uma corda sob o abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.

O grande no homem é ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um ocaso. (NIETZSCHE, AFZ, 1985:25)

²³ Machado afirma que o super-homem é para Nietzsche uma necessidade. Esse imperativo origina-se da morte de Deus. Que inicialmente surge na publicação de “A *gaia ciência*” § 125, embora no aforismo 84 de “*O andarilho e sua sombra*” já havia a denúncia desse tema. MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

Nietzsche sustenta a superação permanente da vida, pois até então os homens não criaram algo acima deles e com isso renegaram a si mesmos. Depositaram toda confiança em algo pretensamente desvinculado de si mesmos e passaram a não acreditar em suas capacidades, em suas potencialidades. Isso impediu, também, o reconhecimento da transitoriedade do jogo, da existência e a adoção de uma atitude aberta e destemida diante dele, assim como o ocaso do sol quando se põe, como afirma Zaratustra.

Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado.

Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem.

Amo aqueles que, para seu ocaso e sacrifício²⁴, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, se torne do super-homem. (NIETZSCHE, AFZ, 1985:25)

O estar a caminho do outro lado é entregar-se à passagem, à probabilidade do fluxo da própria vida, acreditando nas possibilidades que ela oferece, sem se apegar a nenhuma garantia de segurança acima de tudo. Para Nietzsche, a plenitude está na entrega de si mesmo, no risco permanente, na possibilidade do encontro com o desconhecido, mesmo sem saber o que há do outro lado, de se colocar no desconhecido e na transitoriedade da vida. Zaratustra continua afirmando o homem e seu sentido na terra e declarando os motivos para gostar do homem.

Amo aquele que vive para adquirir o conhecimento e quer o conhecimento para que algum dia, o super-homem viva. E quer assim, seu próprio ocaso.

Amo aquele que trabalha e faz inventos para construir a casa do super-homem e preparar para ele a terra, os animais e as plantas: porque assim quer o seu próprio ocaso. (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 25)

²⁴

Maria Cristina afirma que o ocaso oferece a idéia de estar a caminho do outro lado e que o sacrifício implica desapego. Portanto a transformação e o sacrifício ocorrem sem promessas e sem prêmios. FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche: esquecimento como atividade*. Cadernos Nietzsche nº 07. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 27 a 40.

Desse modo, o conhecimento precisa estar a serviço da vida e não em sua negação. A sintonia com a terra e com a existência é a busca pelo conhecimento que produz vida, que constrói possibilidades e se coloca nessa dinâmica, na contingência. Esse movimento consiste na proximidade entre o homem, a planta e o animal e, portanto, recupera a ligação com os valores da terra. Conhecer é, conseqüentemente, estar em sintonia com a terra.

Embora o fundamental seja a vida do super-homem, Nietzsche se refere ao último homem como aquele que permaneceu, que não que esforço, que recusa a visão. Evitando se arriscar, o último homem assim se apura e se desenvolve na direção da conservação e com esse intuito já nem mesmo reconhece em si mesmo o que é desprezível, porque cada vez mais foi se distanciando da humanidade. “Que é amor? Que é criação? Que é anseio? Que é estrela? Assim pergunta o último homem, piscando o olho.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 25)

Amor, criação, anseio, estrela, são palavras que nele não mais encontram eco. São meros ornamentos dos quais se utiliza sua vaidade. O último homem pisca o olho como quem tudo olha, tudo percebe, tudo conhece. Nada parece lhe escapar. Contudo, nada vê. Ele quer ser distraído, por isso pisca; ele quer olhar tudo sem se transformar. Julga-se o mais sagaz, porque foi aquele que restou, que sobreviveu. Sua instrução é seu orgulho e assim, povoado de conhecimentos, o último homem se arroga de seu saber. Contudo insensível à bússola sinalizadora da vida, busca conhecer para melhor controlar, dominar, menos sofrer. Tudo o atrai porque tudo pode se tornar conhecido. (VIEIRA, 2000:171)

Vieira (2000) concebe o “último homem” nietzschiano como aquele que vive em uma terra cujo solo é desertificado e os frutos são escassos. Não obstante, o último homem não percebe a aridez do solo, pois acredita que seja um vencedor por ter sobrevivido, e os desafios já não são mais interessantes, encontram-se amortecidos e ele se sente nutrido pela sua esperteza em se conservar. Seu desejo é nutrido pela busca de igualdade que é evitar o confronto, o risco, o desconhecido, o acaso. Basta a ele evitar o excesso, o sofrimento. Esse estado quase letárgico, em que a vida, é apenas, vivenciada com superficialidade é denominado, por Nietzsche como felicidade. Entretanto o filósofo afirma: “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançarina. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 27)

Giacóia (2000) entende o último homem como o símbolo da modernidade que considera a si mesmo o ponto culminante do desenvolvimento histórico da humanidade. “Orgulhoso de sua cultura e formação, que o elevaria acima de todo passado, o último homem crê na onipotência de seu saber e de seu agir.” (GIACÓIA, 2000:56) Para esse autor, Nietzsche, em *Zarathustra*, assinala que o último homem representa o preocupante rebaixamento de valor do ser humano, “a transformação do homem numa massa impessoal de seres uniformes.” (GIACÓIA, 2000:56) E a busca do bem supremo que seria a felicidade é, essencialmente, a união da mediocridade, conforto e ausência de sofrimento e grandeza.

Nietzsche desvela a mediocridade e o jogo de interesses que estão ocultos nos valores morais e, também, na busca da verdade. A ficção do além-mundo retira do “homem do conhecimento” o que é principal: o conhecimento da terra e da vida. Vale acrescentar que a terra não representa uma massa material, mas “uma dinâmica imanente de auto-exposição. A terra é um conceito que se opõe categoricamente ao de ‘além’. O além é uma ficção que instigava outrora a renúncia ao mundo, a rejeição à vida [...]” (BARRENECHEA, 2000:92) Ao convocar o homem à fidelidade à terra, o filósofo alemão promove o encontro entre o criador e sua casa terrestre. A terra passa a ser o seu limite e não o mundo metafísico.

Compreende-se dessa forma que a devoção ao transcendente é caracterizada por Nietzsche como infidelidade à terra, pois enfraquece a relação do homem com seu espaço e cria a ilusão de outra existência. Ao contrário de Platão, Nietzsche afirma que o mundo transcendente é ilusório, é nele que seria a “Caverna”²⁵. Essa ilusão é considerada pelo filósofo alemão como infidelidade na medida em que retira do homem a coragem para criar, para entrar no jogo da vida e se oferecer à terra. “Mas a vossa maldição, espíritos imaculados, puros, contempladores, é que nunca haveis de dar à luz, por mais avultados, por mais prenhes que apareçais no horizonte.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985:149)

²⁵ No livro VII de *A República*, Platão apresenta o mito da caverna. No mito, o filósofo imaginou todos presos desde a infância no fundo de uma caverna, imobilizados, obrigados pelas correntes que o atavam a olharem sempre a parede em frente. Os habitantes daquele lugar só enxergavam sombras. Era assim que viviam os homens, acreditando que as imagens fantasmagóricas que apareciam aos seus olhos eram verdadeiras, tomando o espectro pela realidade. Para o filósofo todos nós estamos condenados a ver sombras a nossa frente e tomá-las como verdadeiras.

É na adesão à terra que o homem vivencia seus impulsos viscerais, a força que age no ventre²⁶, pois o processo da criação necessita de um homem fiel ao mundo, que busca em suas entranhas, que acredita na terra, nas manifestações do corpo. Barrenechea (2000) esclarece que a figura do ventre está relacionada com os aspectos fisiológico-espirituais que são a digestão e a procriação: na digestão ocorre o processo de incorporação do mundo; e, na procriação, a partir dos impulsos germinais a vida é gerada e regenerada. Dessa forma, o homem se torna criador quando segue as disposições da terra que ecoam em seu ventre, que repercutem em seu corpo.

O Eu aprende a falar mais realmente de cada vez, e quanto mais aprende, mais palavras acha para honrar o corpo e a terra.

O meu Eu ensinou-me um novo orgulho que eu ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas nuvens celestes, mas levá-la descoberta; sustentar erguida uma cabeça terrestre que creia no sentido da terra.

(...) Enfermos e decrépitos foram os que menosprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor; mas até esses doces e lúgubres venenos foram buscar no corpo e na terra! (NIETZSCHE, AFZ, 1985:27)

Portanto a fidelidade à terra decorre de que o homem assume totalmente sua pertença do mundo. Ao afirmar que “O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”, (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 27) o filósofo propõe a não existência do domínio da razão e que não existe um interesse autônomo, uma supremacia em relação ao corpo. O corpo é um todo e, por ser uma unidade múltipla, é uma razão. É todo o corpo que faz pensar, que experimenta, que cria o conhecimento e que age quando a razão tem de criar um pensamento. “Instrumento de seu corpo é, também, a tua pequena razão, brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres

²⁶ “A figura do ventre explicita a intimidade que temos com elementos que vêm do exterior. Nas entranhas acolhemos e processamos os frutos da terra. Ventre e entranhas metaforizam a fusão do íntimo e do externo, no ato criativo. Nas nossas entranhas incorporamos, digerimos e eliminamos os alimentos que tomamos do mundo; já que o ventre não age metabolizando os seus próprios elementos, ele não cria do nada, mas absorve o que toma da terra.” BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*, 2000, p. 93.

acreditar — é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 27)

Por necessidade, o corpo cria a razão como instrumento de pensamento, de avaliação, de classificação, de comparação e de reflexão. A função do pensamento tem o mesmo valor que qualquer outra função corporal, não há nenhum privilégio na consciência. Todas as funções corporais são igualmente importantes. Marton (2000) assegura que para Nietzsche é todo o corpo que quer, pensa e sente. E mais ainda, no querer já se acha embutido o querer, o sentir e o pensar. Portanto, querer é um afeto primário, esse afeto primário que decorre da vontade de potência. Destarte, o eu quero não é uma simples escolha como no livre arbítrio, é algo que se dá ao nível do organismo.

O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. “Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?”, diz de si para si. “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos.

O ser próprio diz ao eu: “Agora, sente dor!” E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais — e para isto, justamente deve pensar. O ser próprio diz ao eu: “Agora sente prazer!” E então, o eu regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes _e para isso, justamente deve pensar. (NIETZSCHE, AFZ, 1985:27)

A Vontade de Potência age em toda célula que quer expandir-se até onde pode. O mesmo acontece com os tecidos e com os órgãos. Cada ser microscópico que constitui o organismo quer mais potência. Isso faz com que se deflagre uma luta entre todos os seres vivos microscópicos que constituem o organismo por mais potência. Essa luta se manifesta em cada um desses seres vivos microscópicos, entretanto só se exerce à medida que encontra resistência. O obstáculo converte-se em estímulo e propicia o embate de forças.

No pensamento nietzschiano é o corpo, o “ser próprio” quem “decide”, quem orienta, quem dita qual a função tem a prioridade de servi-lo em decorrência de seu estado, condição, necessidade ou vontade. “O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade”. (NIETZSCHE, AFZ, 1985:27) O corpo precisa, pois, ser compreendido dentro de sua multiplicidade. A fidelidade à terra é, portanto, o caminho necessário para a fidelidade ao corpo.

2.1.2 –A Grande Saúde

Para Nietzsche, toda interpretação que objetive acalmar, disfarçar, impedir e desqualificar os confrontos corporais pelos quais a natureza se expande e se afirma, representa uma distorção da dinâmica fundamental do fenômeno vital. Em relação a esses impulsos, naturalmente violentos e cruéis, não cabe nenhum tipo de julgamento de valor baseado em concepções dicotômicas. Para esse pensador não há “mau” nem “bom”, uma vez que esse impulsos resultam da vida seguindo sua dinâmica: procurar a intensidade e a dominação.

A vida é vontade de potência e o corpo é combate entre forças vitais. Marton (op. cit.) explica o modo como Nietzsche pensa a vida, isto é, a vontade de potência: “Ela só pode manifestar-se em face de resistências”, “procura pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudópodes e tateia à sua volta.” (MARTON, 2000:41) O combate ocorre exatamente, porque as forças encontram resistência e a luta se torna inevitável. Para o filósofo alemão, o aparecimento das funções orgânicas surge das hierarquias que decorrem dessa luta. Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo escreve:

Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas _ pois nosso corpo é apenas uma estrutura de muitas almas _ à sua sensação de prazer como aquela que ordena. [...] ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz. (NIETZSCHE, ABM, 1998:24)

Os obstáculos são estímulos, conseqüentemente as células combatem-se entre si e, nesse combate, “(...) uma célula passa obedecer à outra mais forte, um tecido submete-se a

outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence _ durante muito tempo.” (Marton, 2000:42)

Nietzsche entende o indivíduo também como combate em outros registros, que vão desde a alimentação e a luta por uma situação vantajosa em um espaço até a representação social. Assim, o duelo não ocorre somente no âmbito físico, mas também nas relações sociais, afetivas, cognitivas e de sobrevivência.

Não cansamos de maravilhar-nos com a idéia de como o corpo humano se tornou possível, como essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido, dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo. (NIETZSCHE *apud* MARTON, 2000:43)

Nietzsche indica que o corpo humano é constituído por numerosos seres microscópicos que lutam entre si: uns vencem; outros perdem. Os embates, para o filósofo são próprios da textura vital. É por meio deles que ocorrem as superações, as conquistas, as criações. Retirar a luta do cenário da vida é estagnar o espaço de expansão da própria existência. Onde não há possibilidade de luta entre forças corporais surge a fraqueza dos corpos, ou seja, o enfraquecimento e a repressão dos instintos.²⁷ A vida fica estagnada e se degenera se não é impelida por um movimento contínuo que lhe é próprio. Esse processo imanente é promovido por várias funções corporais que também se confrontam com o objetivo de manter saudáveis as condições vitais:

²⁷ Marques, demonstra que Nietzsche alude a uma composição do corpo com outros corpos ou seres vivos que estão entre eles, em constante relação de poder. “O fio condutor do corpo conduz assim à descoberta de relações de poder entre seres vivos, e não à descoberta de uma natureza sistematizada como expressão da relação recíproca entre o todo e suas partes, como unidade mediante a unificação das partes a ela co-pertencentes”. (MARQUES, 2003, p.167).

Agora, a vida não rege mais sozinha e nem o conhecimento domestica o passado: todos os marcos foram derrubados e tudo o que foi um dia se abate sobre os homens.[...] Um espetáculo tão inabarcável não foi visto por nenhuma geração, tal como agora a ciência do vir a ser universal, a história, mostra: mas, sem dúvida, o mostra com a audácia perigosa do lema: *fiat veritas pereat vita* [“Que se faça a verdade e que pereça a vida!”]. (NIETZSCHE, 1995:32)

Nietzsche, insistentemente, defende a valorização dos instintos, do corpo e seus ritmos naturais como os únicos capazes de se orientarem em direção a uma vida potente e vigorosa. A tentativa de atribuir sentido à vida, contrariando e negando sua natureza trágica, caótica e desprovida de certezas e de segurança, promove a degeneração das forças vitais, uma vez que essa tentativa pressupõe o esquecimento de tudo que em nós se caracteriza pela imprecisão, pela indeterminação, pelo movimento. A guerra contra os instintos, contra o corpóreo provoca o enfraquecimento do homem, posto que o combate, o jogo de forças são, justamente, os elementos fundamentais para a saúde do homem.

No pensamento nietzschiano, dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca: conseqüentemente, é continuação da luta. Nesse sentido, é possível entender que a paz nunca é instaurada e as hierarquias não são permanentes. Como cada ser vivo quer prevalecer sobre o outro, Nietzsche afirma que o querer não está centralizado no aparelho cerebral, que seria o responsável pelo “querer”, nem tampouco há responsabilidade desse aparelho de produzir o pensar, a vontade e o sentir: “Pressupõe aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer _ por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização.” (NIETZSCHE *apud* MARTON,2000:43) O querer, o sentir e o pensar estão disseminados em todo o organismo, estão ligados entre si e não há como dissociá-los. Em *Para Além do Bem e do Mal* o filósofo escreve:

É preciso reconhecer um sentir e mesmo todas as espécies de sentir como ingredientes da vontade e, do mesmo modo, em segundo lugar, também o pensamento que manda _ e não se deve crer que se possa separar este pensamento do “querer”, como se depois ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas, acima de tudo, um afeto; e este, afeto de mando. (NIETZSCHE, ABM,1998:23)

Na concepção nietzschiana, ao homem não é facultado o direito de exercer ou não a vontade, ela não apresenta um caráter intencional. A liberdade da vontade só é permitida quando se chega a enfrentá-la como afeto de mando, pois, segundo Nietzsche:

Querer é mandar, mas mandar é um afeto particular (esse afeto é uma repentina explosão de força), tenso, claro, uma coisa excluindo as outras em vista, convicção íntima da superioridade, certeza de ser obedecido; a liberdade é um sentimento de superioridade de quem manda e em relação a quem obedece: “eu sou livre é preciso que ele obedeça”. (NIETZSCHE apud MARTON:2000:45)

Conseqüentemente, a vontade é livre porque implica um sentimento de superioridade e não porque lhe é dado o direito de escolher. A vontade é uma reação individual, atua em todo organismo, possuindo adeptos e opositores. É também resultado de uma multidão de estímulos, em parte, contraditórios e, em parte, concordantes. Não existe, dessa forma, uma única vontade, mas pontuações de vontade que podem aumentar ou diminuir sua potência. Nietzsche afirma que a vontade é orgânica e não há qualquer transcendência nela, por conseguinte, vida e vontade de potência não existem fora do ser vivo.

Como viver é estar em permanente combate, a aniquilação de conflitos e de embates não condiz com as possibilidades afirmativas da vida, em sintonia com sua feição dinâmica, imprevisível, incerta, trágica. O médico filósofo entende os pensamentos como sintomas de estados corporais, detectando quando uma filosofia é sadia ou uma manifestação de doença.

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade —, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (NIETZSCHE, GC, 2001:2)

Nietzsche levanta a suspeita de que o corpo, nas filosofias que desprezam e rejeitam os processos naturais da vida, valorizando os aspectos transcendentais, está doente, e a preocupação com a busca da paz, do alívio e da proteção demonstram esses sintomas. Se a vida possui como traço fundamental o combate, o jogo de forças, as ameaças naturais de sofrimento e de dor, esses fatores não podem ser interpretados como se fossem isolados da saúde, da alegria, da felicidade. A necessidade de um consolo em “outro mundo”, que propiciou a crença em um mundo idealizado é, por sua vez, completamente oposta à vida terrestre. Tal crença é forjada, a partir de uma concepção dicotômica, consolidando-se, apenas, a partir da valorização das enfermidades, perdas e fraquezas.

Toda a filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conhece um final, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, conferir 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 idéia, 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. (NIETZSCHE, GC, 2001:2)

A interpretação do mundo deve direcionar-se para a leitura das aparências que, como uma espécie de configuração artística, dão voz aos instintos mais fundamentais e subterrâneos, porque são eles que impulsionam à expressão de todas as coisas que existem, mas que foram negados e esquecidos pelo discurso moral, metafísico e pela religião. Nietzsche afirma que o fundamental para a afirmação da vida são os instintos. O filósofo investiga o “subterrâneo”, sua investigação está voltada para o que está oculto, o que se esconde por baixo dos alicerces corporais e não sobre as invenções que se colocam acima, no ideal e, que, por sua vez, mascaram o elementar e vital. As aparências enganam, pois são integradas sem dissociação ao jogo pulsional de todo vivente.

Em *Aurora*, Nietzsche demonstra seis estratégias ascéticas utilizadas para que os instintos sejam relegados ao esquecimento na tentativa de impedir a expansão da vida. Os métodos de autodomínio e moderação são os seguintes: impedir situações para satisfazer o impulso; fixar uma regularidade na sua satisfação; entregar-se deliberadamente à satisfação selvagem e irrefreada de um impulso para vir a ter nojo; ligar, com firmeza, à satisfação a um pensamento doloroso; desviar a energia para um trabalho duro e doloroso ou sujeitar-se a um novo tipo de prazer e, por fim, enfraquecer um impulso por meio da opressão física e psíquica.

Esses métodos atuam por meio da consciência e da memória, visando a combater a intensidade dos impulsos vitais e enfraquecê-los totalmente. Entretanto Nietzsche assegura que mesmo quando essas estratégias de controle das paixões são bem sucedidas, não estamos diante de uma manifestação da superioridade do intelecto sobre a carne, mas de uma imposição da carne sobre si mesma.

(...) mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou o fracasso desse método. Em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más conseqüências. Enquanto 'nós' acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa do outro [...](NIETZSCHE, A,2004:81)

Nesse sentido, não existe luta entre alma e corpo, mas entre diferentes forças agindo, forças ativas e reativas, atuando no próprio corpo.²⁸ Promover o esquecimento dos instintos fundamentais e fazer da consciência a única mediadora para as experiências constitui uma inversão extremamente prejudicial para a saúde do homem. Isso ocorre a partir do momento em que uma função secundária como a consciência começa a medir e conduzir a vida, quando deveria, apenas, obedecer ao corpo, às suas demandas instintivas, essenciais do processo vital.

28

Feitosa assinala que Nietzsche concebe que as condições de possibilidade do pensamento são fisiológicas, isso significa que por trás da consciência, existe o poder desconhecido dos sentidos, das paixões, das pulsões. FEITOSA, Charles. A paixão segundo Nietzsche. P. 158.

O orgulho do homem, que se opõe à teoria da sua descendência de animais e situa um grande hiato entre natureza e homem — esse orgulho tem seu fundamento num preconceito quanto ao que é espírito: e tal preconceito é relativamente jovem. Na longa pré-história da humanidade pressupunha-se o espírito em toda a parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem.[...] não se sentia vergonha em descender de animais ou árvores (as linhas nobres viam-se honradas por essas fábulas) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza e não o que nos separa dela. (NIETZSCHE, A, 2004:33)

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche explica que a consciência institui-se como a mais nova e mais inacabada função orgânica e que, por isso, ainda representa a mais fraca criação do nosso corpo. Os instintos, o inconsciente, os impulsos considerados como insensatos, irracionais e até maus são, ao contrário do que se pensa, aquilo que está a serviço da vida e da espécie desde sempre. Nietzsche afirma que esses “sins” são os mais antigos, mais fortes, profundos e essenciais. Se até hoje a humanidade resiste e se expande é, o ponto de vista do filósofo, porque os instintos, não obstante toda a consciência, razão e ordem que os contrariam e tentam adormecê-los, continuam em combate, na luta incansável em favor da vida.

Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito tempo ela já teria desaparecido! (NIETZSCHE, GC, 2001:62)

O filósofo entende que, inicialmente, a consciência surgiu em meio às atividades corporais para favorecer sua expansão. Nesse sentido, ela surge como uma de suas forças que impulsionam as atividades de conservação e expansão da vida. Importa salientar, então, que o filósofo alemão não despreza a consciência a favor da inconsciência, mas procura reposicioná-la no conjunto corporal. Assim, a consciência deslocada deve ser analisada como uma função nova, em fase inicial de desenvolvimento. A consciência, longe de ser primordial, superior e mais valorosa do que qualquer outra função orgânica, está verdadeiramente a serviço do instinto gregário, das necessidades sociais que visam à paz e

à segurança. Todas as outras atividades de nosso corpo, como a digestão, o sono e as trocas celulares são mais antigas, aprimoradas, precisas e, portanto, menos restritivas que a consciência.

Nietzsche empreende sua crítica à valorização da consciência em detrimento dos impulsos, demonstrando que, ao negar os impulsos e tentar domesticá-los, no fundo, o que se promove é o adoecimento. Conforme se pode observar nas análises, acima, a vida é força, é dominação, é vontade de potência. É preciso voltar-se para a sua afirmação, para a expansão da vida.

No pensamento nietzschiano, a grande saúde representa um estado de disposição plena para a vida, condição *sine qua non* para a destruição de valores estagnados e, conseqüentemente, para que se criem novos sentidos e avaliações afirmativas para a vida, pois viver é avaliar.²⁹ No *pathos* da grande saúde também se revela uma memória. Para afirmar a vida é preciso libertar-se e assumi-la da forma que é, sem carregar o peso dos valores que até então recebemos. Para isso, é preciso criar valores novos que sejam os da vida, que a tornem mais leve e ativa.

Poderíeis imaginar um Deus? Signifique para vós outros, a vontade de verdade, que tudo se transforme no que o homem pode pensar, ver e sentir! Deveis cuidar até o último os vossos sentidos.

E aquilo que vós chamaís mundo, é necessário começar por criar: a vossa razão, a vossa imaginação, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se o vosso próprio mundo. E verdadeiramente será para ventura vossa! (NIETZSCHE, AFZ 1985:105)

A vida precisa ser afirmativa e criativa para combater as apreciações valorativas que se opõem a ela. Isso implica a criação de novas formas de viver capazes de uma certa independência das normas de conduta gregária. Para criá-la e afirmá-la, é necessário que o homem se afaste das leis alheias que, se por um lado mantêm o homem prisioneiro, por

²⁹ Deleuze afirma que Nietzsche concebe a vida como interpretação e avaliação. Dessa forma viver é avaliar e não existe verdade e realidade no mundo, tudo é avaliação. O ser, o verdadeiro e o real só valem como avaliações. DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

outro também lhe oferecem proteção. Tal proteção é paga com a negação da vida. Nietzsche assegura que é preciso dizer não a tudo que até então se disse sim, pois esse sim está a serviço do poder de negar. Esse “não” é a afirmação da vida, é a superação do niilismo. A afirmação é fruição e jogo da sua própria diferença, como a negação, dor e trabalho da oposição, é o devir e o acaso. “A afirmação é postulada uma primeira vez como o múltiplo, o devir e o acaso. Porque o múltiplo constitui a diferença de um e do outro, o devir constitui a diferença em relação a si, o acaso constitui a diferença em relação ‘entre todos’ ou distributiva” (DELEUZE, 1985:281) O devir³⁰ expressa o ser, o múltiplo e o acaso significam a necessidade. Portanto, a confiança no futuro decorrente da grande saúde não se refere a um amanhã idealizado que deveria ser e que, por isso, se decepciona caso não sejam satisfeitas as expectativas atreladas a um desejo ideal. “[...] do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas.” (NIETZSCHE. GC, 2001: 13) Isso se refere à confiança em um futuro previamente acolhido, desejado e admitido independentemente de qualquer consciência, antes de saber e sem poder nada prever. Trata-se de dizer sim, de querer o acaso: “[...] Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegozo de coisas prometidas.” (NIETZSCHE, GG, 2001:287) O futuro está desvinculado da necessidade de previsão, mas fiel ao sentimento e ao desejo pelo amanhã.

A grande saúde, defendida por Nietzsche pressupõe uma constante recriação que deve ser abandonada e esquecida. Deste modo não há uma universalização da saúde, um modelo a ser seguido por todos. O bem-estar é um estado singular do corpo de cada um, em meio a uma dor, uma derrota, uma perda. Após um desses estados, a saúde retorna como um renovado desejo pela vida, admitindo os conflitos e a dor como estimulante para a ação, compreendendo o que é melhor para si.

³⁰ Deleuze demonstra que Dioniso representa o sim, o devir. Para o autor, Nietzsche dá uma grande importância à arte porque ela afirma e cria e é representada pela afirmação dionisíaca. É uma afirmação que sabe dizer não, que cria a vida. Diz sim à vida não suportando-a, mas criando-a permanentemente e assumindo-a em sua plenitude. Dioniso expressa o devir, o múltiplo e Ariadne alude a afirmação da afirmação. “A afirmação primeira é Dioníso, o devir. A afirmação segunda é Ariadne, o espelho, a noiva, a reflexão. Mas o segundo poder da afirmação primeira é o eterno retorno ou o ser do devir. E a vontade de poder como elemento diferencial que produz e desenvolve a diferença na afirmação, que reflete a diferença na afirmação da afirmação, que a faz retornar na afirmação ela própria afirmada.” (DELEUZE, 1985:282)

Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso _ qualquer fisiólogo admitirá _ é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um energético estimulante ao viver, ao mais viver. (NIETZSCHE, EH 1995:25)

Não obstante, a saúde só é novamente adquirida quando é acolhida em sua nova forma e singularidade, incomparável com qualquer estado corporal prévio. É a permanente disposição para a ação, interessada pelo conflito entre ofensa e defesa. A alegria e o vigor estão presentes mesmo na fraqueza fisiológica, na dor. A grande saúde oferece disposição para criar novas metas, novas formas e novos valores para um futuro com sede de infinitas e imprevistas configurações.

Convém reiterar que o esquecimento é para Nietzsche, uma força plástica, modeladora, com uma faculdade inibidora e, nesse sentido, aparece como atividade primordial. Assim sendo, o esquecimento não apaga as marcas produzidas pela memória, antecede a memória: ele impede e inibe que sejam fixadas informações nas lembranças. A memória passa a ser pensada como uma “contra-faculdade”, pois é ela que se superpõe ao esquecimento, suspendendo-o, impedindo sua atividade salutar. A grande saúde é possível a partir de uma memória que esquece (FERRAZ,1999:31)³¹ e, deixa ir o que passou e cria continuamente novos valores exatamente por habitar no instante presente, desocupando-se assim do que passou.

³¹ “Para descrever a importância e a utilidade do esquecimento Nietzsche enfatiza a metáfora da guardiã apta a fechar, temporariamente as portas e janelas da consciência, protegendo-nos das acirradas e barulhentas lutas travadas por nosso submundo de órgãos serviçais” garantido certa tranqüilidade, um pouco de tabula rasa da consciência e possibilitando assim, o surgimento do novo e o reinado, o domínio (Regien) de “funções e funcionários mais nobres”. Tal guardiã de porta mantém ‘a ordem da alma, a paz, a etiqueta’. A “ordem” para Nietzsche refere-se às regras estabelecidas por certa aristocracia e a hierarquização do trabalho que, nesse caso, seriam os órgãos. O autor faz referências do fisiológico e administrativo: funções, funcionários, órgãos. No parágrafo 19 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche faz alusão à subordinação e hierarquização.

[...] nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como se sente um descobridor do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* — tal que não apenas se tem, mas que constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...(NIETZSCHE, GC,2001:287)

Logo, para que a memória seja uma promotora da vida, temos que, ao mesmo tempo, viver intensamente sem nos opormos à vida, sem desejarmos nos vingar dela, sem entendê-la como se, em seus movimentos, alheios a qualquer sentido humano, houvesse uma tentativa de trapaça ou provocação contra nós. Após tematizar o esquecimento como atividade, como digestão, como uma força, uma forma de saúde, em uma referência de pé da página Nietzsche acrescenta o conceito de uma memória da vontade, de uma memória do futuro. A memória não será entendida como a prisão das marcas do passado implacável, não transformável, não corresponderá à indigestão de uma palavra anteriormente empenhada, da qual não se consegue livrar. Passará a ser “um ativo não-mais querer-livrar-se”. Em outras palavras: lembrar é um continuar querendo o já querido: trata-se, portanto, de uma verdadeira memória de vontade. “Esse conceito de memória, em que se enfatiza seu aspecto ativo, se vincula a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha à promessa deliberadamente mantida” (FERRAZ,1999:31). Não se trata de uma intencionalidade da consciência do agir, mas, antes, de um “querer-querer” de um lembrar-se que se quis, de um seguir querendo.

Nietzsche afirma que se o homem coloca em risco sua própria saúde, sua própria felicidade é em nome de outra potência, para inventar o futuro para si, para projetar-se no futuro. O comprometimento da memória não aprisiona o homem ao passado indigesto, mas o lança na possibilidade inédita de projetar-se em um futuro desejado.

O tema do esquecimento articula-se à elaboração nietzschiana do conceito de “grande-saúde”, bem como à sua investigação acerca dos riscos que a produção violenta e cruel da memória –os procedimentos embrutecedores daquilo que chamou de “moralidade dos costumes”. –representam, no sentido da debilitação das forças vitais do homem, de sua aptidão a esquecer e a instalar-se plenamente na alegria e na inocência presente. (FERRAZ,1999:31).

A grande saúde é, portanto, a capacidade de amar a efetividade até mesmo em nossos momentos de doença. A filosofia para Nietzsche não deve ter o propósito da erudição, o objetivo das verdades que são ilusões, mas deve ser usada para a saúde: “aquele que quiser justificá-la terá que mostrar a que fim os povos saudáveis utilizam e utilizaram a filosofia.”(NIETZSCHE *apud* FERRAZ, 1999:31) Modelo de povo saudável são os gregos, que utilizavam do conhecimento em benefício da vida: “como eles nós deveríamos aprender (...) colocando o saber adquirido a serviço da vida, enquanto suporte, e não a serviço do conhecimento erudito” (NIETZSCHE *apud* FERRAZ, 1999:32) A filosofia deve propor sentidos novos para se pensar a vida, criar novos sentidos, propiciar novos significados à existência.

A grande saúde deve se contrapor aos conceitos que despotencializam e estagnam as forças que exprimem a vontade de vida da natureza e, conseqüentemente, dos corpos. Para Nietzsche, a filosofia, assim como a arte, deve dar significado à vida, mesmo que para isso, seja necessário ressignificar o conhecimento. Portanto, é preciso que o homem seja permanentemente estimulado a recriar valores que o instiguem para o futuro, nutrindo a vida, o prazer, os sentimentos, os impulsos vitais. A criação é da natureza do impulso, portanto, apenas acontece quando se vive em completa integração com a existência, em uma relação de entusiasmo pleno com o viver. A filosofia é, por conseguinte, condição para a vida, para proporcionar significados capazes de desenvolver uma força no olhar para encarar um futuro que exige coragem e postura de guerreiro.

2.1.3 – Amor *fati*

Em *Ecce Homo* (1995), Nietzsche escreve sua autobiografia levando em conta sua concepção de vida que considera como ponto crucial a arte, que serve como modelo de sua própria inteligibilidade. Para o filósofo, a vida pode ser compreendida por meio da arte³², porque a existência não repousa sobre nenhum fundamento, mas sobre a aparência, a ilusão, o acaso, o inventado.

Nietzsche concebe a vida como uma obra de arte, porque esta é criação do próprio homem que revela sua força interpretativa da própria existência. Mendonça (1998) acredita que o objetivo do filósofo alemão, ao escrever *Ecce Homo* consiste em afirmar a vida por meio de suas criação permanente e, também, para reinterpretar sua própria vida como forma de embelezá-la. Não tem importância definir a fronteira entre a existência e a arte, a realidade e ficção, pois “Nietzsche ao ultrapassar os limites entre arte e vida, pretende que nos tornemos poetas de nossa própria existência.” (MENDONÇA, 1998:56) A arte figura às atividades como tarefa interpretativa da vida, como um meio de tornar as coisas belas, atraentes e desejáveis, mesmo quando isto é difícil, afastando dessa forma a expectativa de que a verdade seja imprescindível para a vida.

Afastar-se das coisas até que tenhamos delas uma visão parcial e falha e ajuntar muito por nós mesmos para continuar a vê-las ainda; ou contemplar as coisas a partir de um ângulo para vê-las parcialmente; ainda dar-lhes uma superfície e uma pele que não possua uma transparência completa: tudo isso precisamos aprender com os artistas. (NIETZSCHE, GC, 2001:202)

Se para o filósofo não existem verdades absolutas a arte pode ser valorizada sob vários aspectos, mas principalmente, por se tratar de uma criação que se afirma no próprio

³² Mendonça afirma que Nietzsche embora faça uma crítica à obra de arte institucionalizada, pois a mesma fica presa a limites e conseqüentemente, a separa da vida. Há uma valorização da arte para além de tais limites. A arte, é para Nietzsche, possui a tarefa primeira de embelezar a vida. “A arte aliada à vida serviria como uma arma para se vencer o pessimismo, inventando um sentido para as paixões, as dores e as angústias da alma”. (MENDONÇA, 1998:54)

movimento do criar, possibilitando a produção de um sentido afirmativo para a existência, mesmo com os dissabores que são inerentes ao existir. A arte é um pensamento capaz de afirmar o artifício, a ilusão como instância constitutiva da vida, uma vez que não existem verdades absolutas, mas interpretações. Em *Ecce Homo*, o filósofo afirma a primazia das interpretações sobre um comprometimento com a veracidade para além das perspectivas vitais.

Não há nenhuma pretensão de Nietzsche em melhorar a humanidade. Suas indagações não têm o objetivo de aprimorar o homem, mas em desvelar o que está oculto nas verdades até então defendidas. O filósofo questiona a capacidade das pessoas em suportar, em ousar a verdade, contrapondo-se à modernidade típica do Iluminismo, na qual havia certa “garantia” de que a veracidade poderia ser compartilhada por todos, indistintamente. O filósofo indaga sobre o real desejo de desvelar a verdade:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa _ mas quão tranqüilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se abaixo de voluntária no gelo e nos cumes _ a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo proibido ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história oculta dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito? (NIETZSCHE, EH, 1995:64)

Para suportar seus escritos, é preciso ser forte, pois sua busca está em escavar tudo aquilo que é estrangeiro, distante e, para isso, é preciso dureza e coragem para conhecer, para suportar o desvelado, o conhecido. Para Nietzsche, até aquele momento, a verdade³³ era proibida, e, daí, decorrem a defesa de um mundo forjado e a recusa da realidade. Fornazari (2004) afirma que em *Ecce Homo*, percebe-se um homem profundamente

³³ Nietzsche considera que não existem verdades, mas interpretações e o seu pensamento é uma confrontação com o pensamento metafísico religioso e filosófico, este como fundamento da ciência moderna. O filósofo alemão considera que a superação do pensamento metafísico, está na perspectivação, ou multiperspectivação, do mundo como uma condição do conhecer, o que implica a aceitação da verdade como uma interpretação, assim: “Não há fatos; somente interpretações!”.

“afinado com seus ‘estados internos’, que se sente e se pensa a partir deles que, na verdade, como pretendemos observar, se sabe a si mesmo como uma multiplicidade de estados internos[...]” (FORNAZARI,2004:20) Ao se caracterizar a partir dos estados internos de tensão ou multiplicidade, o filósofo desvincula-se do entendimento da subjetividade tão presente e defendido pela modernidade filosófica. Subjetividade entendida como caráter dos fenômenos psíquicos: idéias, lembranças, percepções, pensamentos que são apreendidas como se fossem apropriação do sujeito. Nietzsche procurará desvendar esse princípio, afirmando que a subjetividade é produzida a partir do corpo e da vida, mais propriamente, a partir das vivências. Abre-se, dessa maneira, o caminho para a verdade³⁴ até, então, bloqueado.

Ao se sentir grato à vida pelo trimestre produtivo, consequência de uma trégua da enfermidade, Nietzsche estender sua gratidão à totalidade de sua existência, dirige um olhar à sua vida como afirmação incondicional do eterno retorno³⁵ e do amor fati.

A partir desse pressuposto percebe-se que Nietzsche nega a idéia judaico-cristã de um mundo marcado pela criação e um transcurso linear visando ao juízo final. Ao mesmo tempo, o filósofo alemão, também, rejeita a idéia moderna do progresso em permanente estado de evolução. A concepção nietzschiana de universo “[...] se constitui como uma multiplicidade finita, embora gigantesca, de forças que incessantemente e inexoravelmente se articulam e tornam a articular-se em configurações que nunca se consolidam como ser, permanecendo em eterno vir-a-ser.”(FORNAZARI,2004:33) O homem, segundo Nietzsche está inserido nesse contexto sem nenhuma responsabilidade por estar nessa circunstância, por fazer parte da fatalidade do mundo e de tudo o que foi e será. Portanto, não há propósito

³⁴ É oportuno ressaltar que Nietzsche também usa “mentira” e “verdade” de outra forma nos seus escritos finais. Em que sentido, ele acusaria o cristianismo de “mentir”, “falsificar” a realidade, se sempre valorizou a “mentira”, a “ficção”? No sentido de que haveria duas mentiras, uma que deturpa a vida da religião, da metafísica, da moral -, “mentira sagrada” e outra que potencializa a vida – da arte: “mentira artística”. BLONDEL, Eric. *As asas de Nietzsche: filosofia e genealogia*. In. MARTON, Scarlett (org). *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1986:110-139.

³⁵ Segundo FORNAZARI, o eterno retorno “apóia-se no amor incondicional ao *fatum*, que se define como uma fatalidade inexorável, aparentemente dependente, pra ter alguma significação para o homem, de uma determinação humana, ou seja, depende que ele queira viver de novo um número infinito de vezes cada instante de sua vida.” (FORNAZARI, 2004, 32)

no existir: “É-se necessariamente, é-se um pedaço de fatalidade (*verhängniss*), pertence-se ao todo, é-se no todo _ não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não há nada fora do todo!” (NIETZSCHE, CI,1992:55)

Portanto, o homem está indissociavelmente ligado ao acaso do mundo e não cabe a idéia de livre-arbítrio ou de vontade livre. Este é parte do todo e suas virtudes bem como imperfeições fazem parte do mesmo aspecto da existência não permanecendo a possibilidade de mudança. O homem deve ser capaz de afirmar a existência na sua totalidade. E em *Ecce Homo*, Nietzsche assume a si próprio como alguém que é capaz de afirmar, incondicionalmente, a vida e desejar que ela retorne sempre, do mesmo jeito, sem nada tira nem por.

No primeiro capítulo da referida obra, Nietzsche já evidencia o amor *fati*³⁶ ao afirmar a felicidade da fatalidade de sua existência: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço.”(NIETZSCHE, EH, 1995:23) O filósofo demonstra a fatalidade da existência e a sua diversidade, ao considerar que há um lado da existência que é morte, decadência e outro que é vida, saúde. Viver é uma fatalidade, um acaso, um enigma. No mesmo ano em que seu pai morreu, o filósofo também passava por um momento de declínio físico, de decadência que o levou a afastar-se da cátedra na Basileia, passando a viver em St. Moritz como uma sombra por causa do inverno e da ausência do sol. É nesse período, que escreve *O andarilho e sua sombra*. Nietzsche conhecia profundamente a sombra. No inverno seguinte o filósofo alemão vai para Gênova e, embora sentisse sua saúde abalada, com dores de cabeça intensa, escreveu *Aurora*. O filósofo afirma que, nesse período, havia uma “perfeita luz e alegria, mesmo uma exuberância e espírito que a obra reflete, harmoniza-se em mim não só com a mais profunda fraqueza fisiológica.” (NIETZSCHE, EH,1995:24) Tal afirmação nos leva a entender que o adoecimento físico não é impedimento para que sua força vital estivesse presente e possibilitasse a exuberância de espírito.

³⁶ Amor *fati* é uma expressão latina utilizada por Nietzsche para definir o amor ao destino da forma como ele se apresenta, do amor incondicional ao destino.

“[...] e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor dos instintos de *décadense* _ este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso.” (NIETZSCHE, EH, 1995:24)

Percebe-se, então, que, para o autor, o fundamental é se conhecer fisicamente para tornar-se sadio. Conviver com a doença não o impediu de ser capaz de procurar estabelecer valores sãos e também o contrário, a plenitude da vida não foi empecilho para se chegar a decadência. Essa vivência entre a saúde e a doença forneceu condições para o exercício do deslocamento de perspectivas que prepara a possibilidade de estabelecer novos valores.

Nietzsche afirma que ser sadio é conhecer o corpo e fazer escolhas de remédios corretos para os estados ruins; ao contrário, os “decadentes em si” realizam escolhas que lhes causam mais malefícios. Deste modo, o filósofo afirma que, na perspectiva de sua totalidade, é sadio e, em sua especificidade se reconhece decadente. “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso _qualquer fisiólogo admitirá _ é ser no fundo sadio.” (NIETZSCHE, EH, 1995:24) Na concepção nietzschiana, o homem sadio é aquele que valoriza a vida, o querer viver. A doença pode ser até uma forma de estímulo, de desafio para a vida: um energizante, uma provocação, um convite à vida, um querer viver. Assim se comportou o filósofo, saboreando a existência, valorizando as pequeninas coisas do cotidiano. São os detalhes de sua experiência que evidenciam a realidade e não as abstrações como “Deus”, “alma”, “virtude” que, segundo ele, não passariam de antinaturais.

[...] fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia. Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia de pobreza e do desânimo (NIETZSCHE, EH, 1995:24-25)

Na ótica nietzschiana, o homem que deu certo é aquele que busca o que lhe é salutar, que supera a doença, as injúrias e que tira proveito dos acasos ruins e sabe reagir, lentamente, aos estímulos. O resgate das coisas que, tradicionalmente, são relegadas ao esquecimento como alimentação, clima, a forma de se relacionar com a cultura precisa ser efetuado. O homem que deu certo é aquele que não quer nada diferente do modo em que as coisas apresentam: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo, mas amá-lo [...]”(NIETZSCHE, EH, 1995:24-25) A grandeza do homem está em sua capacidade de afirmar o mundo em seu vir-a-ser necessário e circular, de amar a fatalidade³⁷ da existência.

É importante ressaltar, que embora fatalidade para Nietzsche seja entendida como necessidade, há ainda um significado importante que é o da fatalidade inexorável de forças do universo. Dessa forma, qualquer existência está inserida nessa fatalidade. E Nietzsche ama o seu destino como decadente e sadio, se reconhecendo e se afirmando de forma irrestrita da forma que é. “[...] Nietzsche mesmo procura mostrar que a felicidade da sua existência está em ela ser aquilo que é: um pedaço de fatalidade que, em sua inexorabilidade, comporta em si, inclusive, o trágico, o calamitoso, o fatídico.” (FORNAZARI, 2004:45)

O homem é entendido como parte integrante do universo e sua própria afirmação da necessidade é uma auto-afirmação do mundo. Conseqüentemente, o homem afirmativo é aquele que possui forças capazes de se auto-afirmarem, sendo o eterno retorno expresso em

³⁷ Fornazari afirma que a fatalidade em Nietzsche significa necessidade e calamidade. Também pode se entender como o trágico de um acontecimento como o transbordamento de um rio ou uma fatalidade como um acontecimento inevitável. FORNAZARI, Sandro Kobel. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2004.

sua própria necessidade e pela fatalidade. Assim, a grandeza do homem está em tomar para si como bom e necessário cada acontecimento. Cada instante torna-se fundamental:

A questão fundamental não é absolutamente saber se estamos satisfeitos conosco mesmos, mas se estamos em definitivo satisfeitos com o que quer que seja. Supondo que disséssemos sim a um único instante, não teríamos com isso somente dito sim a nós mesmos, mas a toda a existência. Pois nada subsiste por si, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se nossa alma tremer e vibrar de felicidade como uma lira não o fará senão uma única vez, então todas as eternidades serão necessárias para determinar este único acontecimento _ e toda a eternidade terá sido salva, justificada e afirmada neste único instante de nosso dizer-sim. (FORNAZARI, 2004:49)

Nietzsche parece afiançar que a auto-afirmação é a plenitude das forças que compõem o universo que é, também o instante inevitável do *amor fati*. Assim sendo, toda a ação do homem influencia o futuro:

Demonstrar o caráter descomunal de todas as combinações: a partir disso resulta que toda ação de um homem tem uma ilimitada e grande influência sobre todo o vindouro. O mesmo respeito que, vendo retroativamente, consagra ao destino inteiro tem ele de consagrar para si próprio. *Ego fatum*. (FORNAZARI, 2004:50)

O *amor fati* é a inserção do homem no mundo e o *ego fatum* é a eliminação da dicotomia entre o sujeito e o objeto. O caráter conflituoso e necessário do universo é o que caracteriza a interpretação trágica do mundo. Para o filósofo alemão, se o mundo se constitui de uma totalidade de forças que estão concatenadas e que, eternamente, fluem e o homem está inserido como participante ativo e inevitável do processo, então, liberdade e necessidade não são antagônicas, mas complementares.

Nada do que é deve ser excluído, nada é dispensável [...], para compreender isso é preciso coragem e, como sua condição um excedente de forças: pois é precisamente até onde a coragem pode ousar avançar, precisamente na medida da força, que nos aproximamos da verdade. O conhecimento, o dizer sim à realidade, é para os fortes uma necessidade, tal como para os fracos, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e fuga frente à realidade _ o ideal. (NIETZSCHE, EH, 1995:63)

Afirmar a realidade só é possível ao homem forte, aquele que afirma a vida, que se entrega ao destino. Para Nietzsche, o homem tem que ser dono de si mesmo, enfrentar o acaso, encarar a vida com todas as suas dores e alegria. “Tomar a si mesmo como um fado, não se querer “diferente” _ em tais condições isso é a grande sensatez mesma.” (NIETZSCHE, EH, 1995:31) O homem é, em si mesmo, o fado e a leveza, não há que responsabilizar a vida e buscar em outro lugar, no mundo transcendente para viver. Viver ocorre no aqui e no agora e é necessário se enfrentar, encarar a vida.

É essencial ser um guerreiro, possuir a natureza forte, que necessita obstáculos para ir à procura da resistência, para afirmar o inevitável combate de forças. “[...] o *pathos* agressivo está ligado à força quanto aos sentimentos de vingança e rancor à fraqueza.[...] todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário _ ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo.” (NIETZSCHE, EH, 1995:32) Nietzsche reivindica que a existência seja vivida por inteiro, dizendo sim à vida de forma plena e abandonando o processo da metafísica.

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos _a isto chamei dionisíaco, isto é, entendi como a ponte para psicologia do poeta trágico. [...] neste sentido tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico _ ou seja, o extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica. (NIETZSCHE, 1983:18)

O dizer sim à vida é o âmago da postura dionisíaca que é a entrega ao *amor fati*. Em *Assim Falou Zaratustra*, Zaratustra está doente e convalescente, o eterno retorno que, no primeiro momento, causa medo mas desaparece no momento da cura. No símbolo de Dioniso, o sofrimento, a morte e o declínio são a expressão do outro lado da alegria. Portanto, os homens não devem fugir da vida, mas afirmá-la, compreendendo que a tristeza é, apenas, o outro lado da alegria.

CAPÍTULO III

3. O CORPO HOJE

O homem é corda estendida entre o animal e o super-homem: uma corda sob o abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.

O grande no homem é ele ser uma ponte e não uma meta[...]. (NIETZSCHE, AFZ, 1985:25)

Nos capítulos anteriores, focamos a questão do corpo na tradição filosófica Greco-cristã. Vimos que esta rejeita o corpo em benefício da alma, que valoriza um mundo transcendente e menospreza o mundo efetivo. Nessa visão transcendente, a problemática da corporeidade³⁸ foi reduzida à união entre o corpo e a alma e à relação entre o sensível e o inteligível. Como consequência, a corporalidade foi pensada em um plano ideal, distante da realidade concreta do homem, qual vive com seu corpo.

Do mesmo modo, foi analisada a afirmação do corpo, segundo o pensamento de Nietzsche. Propusemo-nos esclarecer a denúncia feita pelo filósofo da negação do corpo e o que isso encobria: os interesses e “desvios” de interpretação que escondiam o corpo e não permitiam incluí-lo nas discussões sobre o pensamento e a situação do homem no mundo. Ao mesmo tempo, mencionou-se que Nietzsche advertia que a necessidade de criar valores metafísicos é oriundo dos seguidores do ideal, pois esses negam a terra e o corpo enquanto natureza e origem de todas as forças.

³⁸ No livro *Sentir, Pensar e a Agir* a autora analisa a relação do homem e sua corporeidade no pensamento filosófico, demonstrando a evolução desse pensamento e as interferências de cada época para o entendimento do corpo. Sua trajetória inicia-se em Platão e finaliza em Merleau Ponty, enfatizando que este considerava a ambigüidade do ser humano como intencionalidade. “Como consciência e corpo, desvelando sua unidade a partir da raiz sensível, corpórea, e da experiência original do ser-no-mundo”. GONÇALVES, Maria Augusta Salin. *Sentir Pensar e Agir: Coporeidade e educação*. São Paulo, 1994: 39-64.

Nietzsche, ao contrário, valoriza o corpo e considera que o processo de criação é de natureza inconsciente, portanto instintiva e o desprezo pelos instintos, impede a invenção. O rancor dirigido contra a vida e o desejo do além-mundo faz com que as forças criativas sejam despontencializadas. Quando o homem segue a moral que condena o corpo, os instintos, ele amortece suas forças. Pelo afastamento dos instintos vitais o corpo se angustia por não ser capaz de construir novos sentidos e novas avaliações, em decorrência dos movimentos próprios da vida.

Neste capítulo será feita uma breve análise nietzschiana sobre a arte e sua relação com o corpo e a existência. Posteriormente, abordaremos a postura do homem contemporâneo com seu corpo, enfatizando o conceito estabelecido de belo e seu comportamento com o corpo. Nosso objetivo principal agora é tomar posição diante da questão: o corpo hoje é valorizado ou negado?

Para responder a esta pergunta, busca-se relacionar e entender a negação do corpo promovida pela tradição grega e judaica, o corpo em Nietzsche e a interpretação estética do corpo do homem contemporâneo.

3.1. Nietzsche e a justificação estética do mundo

Através de seus estudos sobre a Grécia, Nietzsche propôs uma transformação dos valores modernos e uma visão diferente do mundo, denominada por ele de concepção trágica ou de justificação estética do mundo. “Nos fragmentos de 1871, Nietzsche menciona que as miragens são meios de conhecimento e que o objetivo do conhecimento é também um objetivo estético”. (MACEDO, 2006:133) O filósofo busca não restringir a existência, apenas, aos aspectos cognitivos e apresenta a filosofia como obra de arte, como perspectiva, como criação e não, somente, como atividade cognoscitiva.

Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, ressalta sua valorização da bela aparência e declara sua admiração pelos gregos, em relação à atitude valente e saudável de viver sem querer

desvendar, descobrir e desnudar a vida em busca de seu lado oculto e indecifrável: “[...] é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. Deveríamos respeitar mais o pudor com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas.” (NIETZSCHE, GG, 2001:15)

Se a vida necessita da arte, da aparência para que seja afirmada integralmente, como é especialmente defendido em *O Nascimento da Tragédia*,³⁹ procurar uma verdade absoluta, implica em negar a vida como pura aparência estética. Nietzsche considera que a ciência se constitui na promessa de proporcionar ao homem o máximo de prazer com o mínimo de desprazer. Essa atitude provoca um desencantamento e desinteresse pela existência. O fundamental seria afirmar a vida por meio das imagens, das miragens estéticas que estimulam a alegria de viver.

Em *O Nascimento da Tragédia*⁴⁰, Nietzsche analisa a existência de dois instintos estéticos da natureza: o apolíneo e o dionisíaco⁴¹. O filósofo considera que esses dois instintos são fundamentais, porque se a arte exprime o devir da vida e se a vida se afirma na aparência, de forma artística, os instintos estéticos são responsáveis por tudo o que há no

³⁹ Esta obra corresponde à primeira fase de pensamento nietzschiano. Nietzsche está mais voltado para o destino da arte e da cultura. É influenciado por Schopenhauer e Wagner, e busca uma forma de arte livre da erudição e burocracia das artes do período, restaurando um senso trágico de arte, como uma tragédia grega, com uma postura ativa diante da existência. Posteriormente, Nietzsche rompe com a metafísica, distanciando-se de Schopenhauer e Wagner desiludindo quanto a obra de arte total. Na segunda fase começando por *Humano Demasiado Humano*, percebe-se a valorização do conhecimento científico como maneira de resolver os problemas que tanto lhe atormentavam. Nietzsche refina sua habilidade de filólogo e de psicólogo, construindo seu método genealógico, como um método de explicação que dissolve o absoluto, o imutável. Em *Assim Falou Zaratustra*, inicia a terceira fase do pensamento nietzscheano, que é marcado pelo aparecimento de conceitos, como além-do-homem, vontade de potência e o eterno retorno, noções fundamentais para o entendimento de sua obra.

⁴⁰ “(...) a tragédia seria na concepção nietzschiana, um modo coletivo de lidar com o absurdo da existência e de suportá-lo, a arte funcionaria como proteção, como um sono reparador, um véu sobre o caos.” MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner E A Época Trágica dos Gregos*. São Paulo: Anablume, 2006, p.136.

⁴¹ Dioniso simboliza a natureza, o excesso e o irracional. O culto a Dioniso, na antiga Grécia, aparece ligado a orgias e festividades onde eram cometidos todo o tipo de excessos. As festas em honra de Dioniso são inseparáveis também da música e da dança onde os participantes se fundem com o todo envolvente (o Uno Primordial, a energia vital).

Apolo é o contraponto de Dioniso. É o símbolo da ordem, medida, proporção, forma. Identifica-se com o sonho, as imagens e as formas individualizadas. As suas artes são a epopéia (Homero) e a escultura. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

mundo, pois, somente por intermédio destes, a vida desenvolve sua atividade criativa. Nesse sentido, o corpo e os instintos são a base para se compreender seu pensamento estético. Esses instintos são expressões estéticas da natureza em busca de expansão.

Na interpretação nietzschiana, Apolo e Dioniso simbolizam dois aspectos diferentes de uma mesma fonte, que é a própria Natureza. Isto é, a natureza se exprime através dos instintos artísticos: Dioniso revela as forças misteriosas e irracionais que surgem da natureza e Apolo a ordem e moderação que lhes é dada.

Nietzsche aprecia a tragédia, nesse período inicial de seu pensamento. Se a tragédia não pode ser julgada simplesmente pela noção de beleza, é porque ela dá um salto além da aparência, além do fenômeno, além da representação. A noção de beleza, nesse momento para Nietzsche, está estreitamente vinculada ao mundo visível, ao mundo da sensibilidade plástica e a noção de sublime é metafísica. (MACEDO, 2006:133)

No pensamento nietzschiano, a arte é o resultado dessa tensão entre os dois impulsos, cuja finalidade é proporcionar consolo metafísico. Aqui, é importante ressaltar que, embora tenha sido mencionado nos capítulos anteriores, o combate de Nietzsche contra a metafísica não significa que tal postura seja apresentada desde o princípio de sua filosofia. Macedo (2006) pondera que, no início da trajetória intelectual de Nietzsche, não havia uma separação radical das categorias da filosofia tradicional. Em vários aspectos, o filósofo compactua com a tradição, embora tenha apresentado uma versão nova:

[...] Nietzsche não se separa radicalmente do curso tradicional da filosofia, ao contrário, sob muitos aspectos, compactua com a tradição, trazendo-lhe, no entanto, uma abordagem nova, uma visão estética do mundo contraposta à identidade entre o ser e o pensamento, divergindo nesse sentido da metafísica tradicional sem, no entanto, negá-la. (MACEDO, 2006:133)

No primeiro período, Nietzsche está convencido da força transformadora que a Grécia poderia representar para a modernidade. A arte⁴² é a afirmação da vida diante da crueldade e do horror, colocando-se para além do bem e do mal. A vida é provocada pelas aparências, pelas formas e são os instintos criadores, artísticos por excelência, que a afirmam. Nietzsche afirma que a representação artística do real, da essência, da natureza é a estratégia, o artifício que a vida criou para se afirmar por meio da ilusão estética.

Não obstante, a Grécia antiga é elogiada como uma civilização saudável e forte o bastante para fazer da arte uma terapêutica contra o desânimo e capaz de tornar a existência mais bela e mais digna de ser vivida. O destaque outorgado pelo filósofo aos gregos está em sua capacidade de enfrentar a vida, de experienciar os horrores da existência, encarando o pessimismo como componente do existir. O filósofo afirma que a arte salva o homem grego, ameaçado diante do extremo perigo do pessimismo e do aniquilamento.

A afirmação da vida ocorre por meio da valorização dos impulsos estéticos naturais e se apóia nas criações artísticas decorrentes deles, sustentando o desejo de vida. Por meio dos seus poderes criativos, os gregos puderam tornar a existência novamente digna de ser vivida. A estratégia estética utilizada pelo filósofo não tem como objetivo de dominar o instinto dionisíaco através de sua repressão e negação. Ao contrário, é por meio de sua consideração estética e embelezamento que é permitido o equilíbrio entre a força dionisíaca natural responsável pela destruição desmedida e o apossar-se de sua potência para as criações das aparências, através das quais a vida se expande.

[...] A característica da nova estratégia artística é integrar, e não mais reprimir, o elemento dionisíaco transformando o próprio sentimento de desgosto causado pelo horror e pelo absurdo da existência em representação capaz de tornar a vida possível. [...] É evidente, portanto, a distinção assinalada por Nietzsche entre as duas manifestações dionisíacas. Está claro também que o dionisíaco artístico não se opõe ao apolíneo, mas supera esta oposição justamente por ser artístico e implicar necessariamente aparência. E, finalmente, também o dionisíaco celebrado por ele não é o do culto orgiástico, mas o do artista trágico.[...]
(MACHADO, 1985:28)

⁴² Nietzsche, nesse período considera a arte como a atividade essencialmente metafísica do homem. Esse entendimento sobre a arte resulta da profunda influência do artista Richard Wagner e de Schopenhauer.

A partir da arte trágica, foi possível a união dos instintos dionisíaco e apolíneo, o grego teve condições de desejar e celebrar a vida, não obstante sua essência dolorosa. Nietzsche considera que essa é a importância salutar da existência de estados que promovem a ilusão artística através da qual a vida pode ser experienciada.

Após romper com Wagner e Schopenhauer, o filósofo rompe com a visão metafísica da arte e da vida. A arte passa a ser entendida sob um ponto de vista somente sensível, a beleza passa a focar a temática da obra de arte trágica e de seu sentido para homem e a cultura, agora sob a fórmula de "grande estilo".

Eu quero aprender cada vez mais a considerar as necessidades das coisas como beleza _ assim eu serei um daqueles que tomam as coisas como beleza, amor *fati*: que seja este de agora em diante o meu amor! Eu não vou fazer guerra contra o feio eu não o acusarei mais, eu não acusarei nem mesmo os acusadores. Suspendo olhar, que esta seja minha única forma de negar. Eu não quero, a partir desse momento ser outra coisa senão pura afirmação. (NIETZSCHE, GC, 2001:187-188)

A beleza é percebida como afirmação da efemeridade, da finitude, da corporeidade. É a inevitabilidade que passa a ser afirmada, a beleza abrange o caos, o monstruoso. A criação pressupõe uma profunda conciliação com as forças naturais, com a terra, com o corpo. O amor *fati* está em ver a beleza na necessidade das coisas, torná-las belas através da afirmação e da criação e admirar-se pela própria vida. É oportuno ressaltar a distinção entre a primeira fase, na qual Nietzsche enfatizava a transcendência da arte e a segunda na qual a perspectiva está em amar a existência sem fugir da dor, da alegria, do acaso. “A nova abordagem de Nietzsche sobre os gregos, um povo que teria aprendido como nenhum outro a transformar a fatalidade em beleza, um povo amoroso e pleno de gratidão pela existência.”(MACEDO,2006:189) O apolíneo e o dionisíaco e seus respectivos correspondentes estados fisiológicos, o sonho e a embriaguez, articulados com os processos de lembrança e esquecimento configuram as aparências e as produções culturais.

A arte e o impulso artístico na obra de Nietzsche remetem invariavelmente, ao nome de Dioniso. E isso serve tanto para sua primeira obra sobre a tragédia grega quanto para as reflexões tardias. Embora na primeira fase Dioniso estivesse associado à metafísica e à noção do sublime, posteriormente, ele passa a ser associado à beleza e à fisiologia. Macedo (2006) considera fundamental no pensamento nietzschiano a idéia da arte que busca combater a decadência, “[...] a principal arma contra o nihilismo e o modo mais transparente de expressão da vida que, para o Nietzsche maduro, significa dizer: a arte é o modo mais transparente de vontade de potência, o princípio antinihilista por excelência.” (MACEDO,2006:151)

Frente à medonha comprovação da efemeridade da vida humana, os gregos construíram as representações dos deuses do Olimpo, deuses com características semelhantes aos homens, porém, imortais. Os gregos ultrapassaram suas tristezas e não se deixaram abater, imortalizando-se através da arte que, celebrando os deuses olímpicos, ao mesmo tempo os tornavam belos e semelhantes às divindades. Refletidos na figura dos deuses imortais, os gregos puderam esquecer-se de suas inseguranças e, assim, se entregaram confiantes à vida, esquecendo o pessimismo: “[...] Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais — por profundidade!” (NIETZSCHE, GC, 2001:15)

A destruição que tanto nos causa dor e sofrimento é imprescindível para que o fluxo vital não se estagne e para que a vida continue sendo afirmada na sua novidade e imprevisibilidade. Criação e destruição são duas fases do processo vital. A necessidade e a possibilidade de criar dependem da destruição e da provisoriedade das formas. Se tudo fosse eterno, não haveria necessidade criativa. Nesse sentido, Roberto Machado (2001) comenta que “[...] só pode haver criação se os valores são temporais; só pode haver criação no tempo.” (MACHADO,2001:104)

Nietzsche demonstrou que não é apenas o equilíbrio, mas também a tensão que estão presentes na existência de cada homem em sua plasticidade, em sua aparência, e em

sua cadência, seu movimento, seu fluir como música. Uma plasticidade que, ao aprender a andar, pretendeu, daí em diante, a correr e, aprendendo a correr, quis voar.

Com o intuito de incentivar o homem a estar mais atento às suas “entranhas”, na profundidade de toda a força criadora e potencializadora é que Nietzsche, no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, alertou para que não desprezassem a terra, a vida, os instintos, o corpo, em detrimento das alucinações metafísicas do além-mundo. A terra representa o próprio corpo, a natureza como fonte de toda vontade de afirmar e expandir a vida através da criação de novas avaliações.

O criador não produz a partir do nada [...] ele age em sintonia com as forças que o convocam de dentro, seguindo os impulsos que o ecoam de dentro, seguindo os impulsos que ecoam no seu corpo, profundamente enraizados na terra. A criação nasce na escuta dos instintos viscerais, de impulsos fisiológicos que permeiam a presença no mundo do que há de mais íntimo [...] para criar é preciso ser fecundado pelas forças do mundo. (BARRENECHEA, 2000:90-91)

Nietzsche valoriza a música, a dança e o riso por serem estados que acenam a uma intensa disposição para a vida. O estar leve, sem entraves e normas que afastem o homem de suas mais profundas forças, leva à criação e à alegria. Nietzsche valorizou a capacidade dos gregos pela intensidade com que desejavam a vida. Não obstante, eles encontraram nas criações artísticas uma forma de esquecimento, de conforto saudável para viver a realidade. Os gregos arcaicos são exemplo de um povo que não desistiu da vida pela constatação de sua frágil condição humana.

Nietzsche atribui ao corpo multiplicidade de forças que impulsiona o homem para criações artísticas que doam sentido à sua existência. A beleza, essencialmente, é a afirmação da vida sensível. Desse modo, a reflexão filosófica nietzschiana deixa de se ater,

apenas, aos limites de uma teoria do conhecimento e dissemina-se como arte em tudo que a vida é e em tudo que há de enigmático e misterioso.

3.2. O culto ao corpo

A mídia, a ciência e a tecnologia têm propiciado o culto ao corpo e a disposição para modificá-lo, moldá-lo por meio de dieta, musculação, *piercing*, tatuagem, cosmético, prótese e cirurgia plástica. Dados publicados pela “Folha de São Paulo” do dia 16 de março de 2006 revelam que o Brasil está em segundo lugar na realização de cirurgias plásticas no mundo, perdendo apenas para os Estados Unidos. Os números mostram a constante obsessão dos brasileiros pela beleza. Na maioria das vezes, eles estão mais preocupados em obter um corpo perfeito do que com a própria saúde.

Segundo a Sociedade Brasileira⁴³ de Cirurgia Plástica, em 2004 foram realizadas 617 mil cirurgias plásticas, 60% delas para fins estéticos. As mulheres fizeram 70% das intervenções, sendo que os adolescentes respondem hoje por 15% da clientela. A lipoaspiração é o procedimento mais procurado no País, seguido das intervenções nas mamas e das modificações na face (olhos, nariz, lábios e outros).

Os questionamentos surgem: o que leva a pessoa a modificar seu corpo? O que se esconde nesse corpo idealizado? Esse comportamento está desvinculado dos valores vigentes da sociedade ou segue uma lógica estabelecida pelo grupo? O que se revela no culto ao corpo? O que se esconde no corpo conceituado belo? Por que as pessoas expõem

⁴³ Informações recolhidas do trabalho de Givanildes Xavier dos Santos: Na sala de espelhos, a mídia reflete as doenças da beleza: análise de discurso nas revistas “Veja” e “Época” sobre os transtornos alimentares anorexia e bulimia. Disponível em < www.comunicaude.com.br/Artigo acessado em 05 de fev. de 2008.

seu corpo? O que existe entre o estético, ético e o econômico? A questão estética corresponde ao meio social? A modificabilidade do corpo é uma forma de aceitação ou negação?

Para respondermos aos questionamentos é necessário seguir algumas pistas, como investigar o corpo e o espaço no qual está inserido. Do mesmo modo, é preciso entender as questões éticas, estéticas e a relação estabelecida pelo homem contemporâneo com seu espaço cultural. Não obstante, é importante esclarecer que não é plausível uma investigação linear pela impossibilidade de apreender o corpo em sua totalidade. O corpo possui uma realidade multifacetada e, sobretudo, é um “objeto” histórico. Mas os limites não impedem a tentativa de buscar a compreensão do processo constituinte do corpo eficaz, belo, jovem e saudável, no sentido de descortinar o culto contemporâneo ao corpo e fazer emergir as relações e as oposições entre os corpos.

3.2.1. A banalização do corpo ou: a modificabilidade do corpo

É no corpo que se vai gravando a história da cultura a que ele pertence. Desde o momento de seu nascimento, o homem é moldado para pertencer a um grupo, com regras éticas e estéticas estabelecidas. Em um dado espaço-tempo histórico, a cultura exige que as mulheres de um determinado grupo social sejam gordas, em outro momento, que sejam muito magras, estabelece-se um ideal de lábios enormes, seios grandes, cinturas finas e outras inúmeras e variáveis regras a serem seguidas pelos componentes do grupo. A construção da identidade passa, fundamentalmente, pelo corpo. A concepção de sujeito, está intimamente relacionada à presença do Outro (inicialmente representado pela mãe, depois pelo pai, familiares, grupo social, grupo religioso e pela cultura). Desse modo, o corpo na sua individualidade, reflete a identidade que viu nascer nas entrelinhas do

discurso do Outro, no reflexo do olhar alheio. A formação da identidade reflete a introjeção do Outro como máscara que foi apropriada. O corpo é, ao mesmo tempo, aquilo que o Outro vê de mim e aquilo que estou mostrando a ele.

Pode-se perceber que a maneira de lidar com a corporalidade, os regulamentos e o controle do comportamento corporal, decorrem de uma construção social, como resultado do processo histórico. Desde os povos primitivos, o homem se utiliza das máscaras em seus rituais, e o homem ocidental contemporâneo, com a intervenção das tecnologias e os apelos midiáticos também se utiliza das dissimulações. As intervenções atuais deixam a impressão de que os corpos não têm mais a obrigatoriedade de seguirem as origens culturais, morais, religiosas e genéticas. Paradoxalmente, na liberdade da modificabilidade existe o controle do corpo, na medida em que ocorre a possibilidade de intervir e transformá-lo naquilo que se deseja, desobrigando-o de permanecer conforme a natureza.

Percebe-se que o corpo do homem ocidental contemporâneo se utiliza de máscaras que seguem um parâmetro estabelecido. Assim, as máscaras “obedecem” ao gênero, classe social, profissão e idade. Podemos destacar que principalmente a idade, é cada vez mais dissimulada por meio da cor dos cabelos, plásticas, cosméticos, atividades físicas, na busca de retardar o envelhecimento e seguir um padrão de juventude e beleza estabelecido. É possível que a procura pela “pedra filosofal” para se obter o elixir da longa vida tenha se transformado em novas “alquimias” midiáticas e econômicas permitindo, novamente, revelar as marcas de um tempo que nos deixa a impressão de que se é proibido envelhecer e, conseqüentemente, morrer.

Campelo (1997) avalia que o rosto do homem ocidental é a parte do corpo mais visada e, ao mesmo tempo, consentida pela cultura. Embora a face seja a parte do corpo

que mais facilmente demonstra as emoções, há também um estranhamento e a multiplicidade escondida na pretensa identidade no rosto de cada um.

Para os homens ocidentais, o rosto é a parte do corpo mais permitida para ser mostrada; sendo sobre o rosto que as interdições aparentemente atuam menos, no sentido de que é uma área para ser exibida, e por isso mesmo o rosto é uma área absolutamente demarcada pela cultura. Há tipos de olhares, assim como movimentos da boca ao sorrir, proibidos em determinadas ocasiões. Há um jeito apropriado para o rosto se comportar em cada situação: não se ri, não se derruba lágrimas, não se boceja impunemente.⁴⁴

Com a atual capacidade técnica e a disposição para a transformação, o rosto pode ser mais manipulado e dificultando cada vez mais o reconhecimento da identidade. A família, a cultura, o grupo profissional, possivelmente, revelam mais facilmente a identificação do que o próprio corpo. Esses fatores ampliam a compreensão do autoconhecimento do corpo, mais que o próprio rosto. Do mesmo modo, a expressão de cada um, que é vista pelos outros, constitui uma máscara com que se camufla. Paradoxalmente, nos escondemos no corpo e é, justamente nele que estão inscritos os textos de nossa história que nos revelam.

Sant'Anna (2001) afirma que o corpo é um território biológico e simbólico onde se instaura o campo de forças que, permanentemente, inquieta, conforta e se confronta. O corpo guarda em si o traço da memória de vida: “Verdadeiro arquivo vivo, inesgotável fonte de desassossego e de prazeres, o corpo de um indivíduo pode revelar diversos traços de sua subjetividade e de sua fisiologia, mas ao mesmo tempo, escondê-lo.” (SANT'ANNA, 2001:3) Decorre daí que o corpo é familiar e concreto em determinado momento e, em outros, desconhecido e abstrato.

Se possuímos marcas culturais, se nos revelamos e escondemos no corpo, qual é o motivo que leva o homem contemporâneo à busca da transformação? O que o leva a liberar

⁴⁴ O livro *Cal(e)indoscorpos* é resultado de uma dissertação de mestrado em que a escritora utiliza o corpo como texto. CAMPELO, Cleide Riva. *Cal (e) indoscorpos: um estudo semiótico do corpo e seus códigos*. São Paulo: Anablume 1997: 69.

seus vínculos com o passado? Seria consequência do mecanismo de comunicação que traz consigo um apelo permanente ao novo? Seria uma tentativa de independência religiosa, estética, ética e genética? Tais comportamentos e intervenções escondem a fluidez das relações e valores?

A tentativa de conhecer o corpo e a ambição de controlá-lo estão presentes no interesse humano. Talvez seja uma investigação da própria superação do conhecimento, mas a ciência e a tecnologia sempre acabam se deparando com os limites, sejam técnicos, científicos, morais e estéticos. Sant'Anna (2001) levanta hipóteses sobre possíveis movimentos e ações em torno do corpo. Entre elas estaria o corpo como o último território a ser explorado, tendo em vista que o homem já explorou oceanos, montanhas, florestas e realizou viagens espaciais. Se existe o sonho de ser o “mestre e o possuidor” da natureza, o corpo e seu interior, segundo a autora, seria o “[...]último território a ser explorado. É quando decodificar o genoma humano adquire ares de uma grande aventura de descobrimento.”(SANT'ANNA,2001:18)

A união entre a genética e a técnica é analisada pela autora sob vários aspectos, entre eles o prolongamento e a melhoria de qualidade de vida. A autora, do mesmo modo, ressalta que tal desenvolvimento propiciou interesses comerciais “[...] e quanto mais partes do corpo tornam-se ‘materiais de exploração e investigação’, menos o corpo é preservado dos interesses e ações comerciais.” (SANT'ANNA, 2001:19) O corpo seria então um objeto de estudo e de superação do conhecimento e, ao mesmo tempo, uma área que se abre para a exploração comercial. Novas questões surgem: os limites do certo e do errado, natural e artificial, tornaram-se mais flexíveis com o avanço midiático, científico e tecnológico?

Outra hipótese apresentada por Sant'Anna (2001) é a de que o corpo é a única posse e o território do homem, sendo portanto, o lugar de exercício da liberdade individual. Sendo assim, o corpo é escolhido como espaço de explorações e experiências, pois é a última posse que lhe resta. Se vivemos em uma cultura na qual as pessoas são reconhecidas por aquilo que possuem e que conseguem acessar, seria, uma riqueza invejável, dominar o corpo e suas senhas. “É preciso acreditar que o corpo que ‘se tem’ é de fato totalmente

possuído por seu proprietário, completamente disponível diante de suas vontades e sonhos.” (SANT’ANNA, 2001:19) O controle, ou a idéia de posse do corpo, levanta uma inquietação, pois a distância entre o que se quer do corpo e o que ele, realmente, é pode levar o homem ao descontrole e sofrimento.

Além das conjecturas levantadas, há outra possibilidade que mencionada por Sant’Anna (2001): é pelo corpo que se mostra o melhor de si. É interessante e oportuna esta referência, pois, com muita frequência, assistimos a programas⁴⁵ e propagandas televisivas que exploraram essa idéia. Ao mesmo tempo, revistas, folhetos e outdoors reforçam esta opinião. A tendência atual, ao contrário da imagem construída por Platão⁴⁶, é de aproximar o corpo como o mais próximo da identidade de um ser. Nesse caso, a alma perde espaço, o corpo torna-se um ente superior à alma.

Sant’Anna (*op. cit.*) ressalta que a modificação da aparência pode apagar traços das origens sociais e da *idade*, tornando-se difícil resistir aos apelos da indústria cosmética e das cirurgias plásticas. Estar em harmonia com a moda, ou se sentir bem e consentir que o corpo continue a corresponder ao que cada um deseja mostrar de si, representa uma garantia de participação e respeito no espaço social. Além do mais, quando o corpo é considerado não mais como morada da alma, mas como a expressão mais autêntica e real, é nele que se investem todas as forças.

⁴⁵ No livro *Cal (e) idoscorpos*, Campelo por meio de suas pesquisas demonstra os corpos “produzidos” pela televisão. A autora relata as diferenças encontradas pelos apresentadores e o público a ser atingido. Assim desde a postura corporal até as roupas são estudadas para serem apresentadas ao público. “O corpo da publicidade na TV e o corpo da telenovela são semelhantes nos diferentes canais e horários: é o corpo dos deuses dos Olimpo. Deuses gregos mesmo: nada dos orixás do Candomblé (nenhuma sensual Iansã, nenhum Ogum viril, nenhuma Oxum-princesa, nada de teogonia tupi; quem reina quase absoluto é o ideário do Olimpo grego (...)) As mulheres são quase que descorporificada de matéria-corpo: não é o músculo que importa, não é a força sensual, não é a ginga. A atração é o cabelo loiro, os olhos claros, a imaterialidade física que os contos de fadas europeus registram como sendo atributos de delicadeza, da bondade (...).”CAMPELO, Cleide Riva. *Cal(e)idoscorpos: um estudo semiótico do corpo e seus códigos*. São Paulo: anablume. 1997: 83.

⁴⁶ No primeiro capítulo foi investigada a relação corpo e alma segundo Platão. Demonstrando que este menospreza o corpo e valoriza a alma.

Finalmente, Sant'Anna (*op.cit.*) suspeita que o corpo pode ser utilizado como forma de protesto e se torna a tela da arte. Essas intervenções iniciaram-se com maior evidência a partir da década de 1960 e alteraram-se nas décadas seguintes. O homem, por meio de diversas experiências artísticas contemporâneas, protestou, buscou o refúgio da verdade, da autenticidade.

Da denúncia de um corpo alienado migra-se para a revelação de um corpo obsoleto. Turbiná-lo, aumentar seus níveis performáticos, adaptá-lo ao uso das novas tecnologias é, desse modo, proporcional ao sonho comum na década de 1960 de retirá-lo da alienação, tornando-o mais verdadeiro e livre. Como se hoje fosse necessário sintonizar os corpos com os objetos tecnológicos e de consumo, enquanto para inúmeras sociedades antigas, era preciso sintonizar o corpo com o cosmo ou com as forças sobrenaturais. (SANT'ANNA, 2001:21)

As metamorfoses do corpo não ocorrem apenas na arte, mas na ciência e na tecnologia. O corpo, ao mesmo tempo em que é valorizado e mostrado, é explorado, violentado e banalizado. É usado como se possuísse disponibilidade permanente à intervenção e ao consumo.

Ao nascer, o homem traz as marcas de seu corpo biológico que se revela através da nudez. O que é comungado com todos os animais, mas rapidamente é apagado pela cultura. As roupas, ornamentos e intervenções realizadas por meio da religião, da ciência, da técnica, da ética e da estética vão conferindo ao homem sua identidade social e cultural. Cicatrizes, vacinas, cirurgias, escarificações, tatuagens, bronzamentos, maquiagem, próteses vão delineando, demarcando e registrando a história no homem, no tempo e no espaço. Seria então o corpo do homem contemporâneo a denúncia da transitoriedade e fluidez do tempo?

3.2.2. O sujeito e o corpo

No primeiro momento, o corpo nos parece real, visível. Cada um de nós é um corpo: experimentamos a dor, o prazer, a fome, a fadiga. Olhamos para nós mesmos e para as outras pessoas e vemos um corpo. Entretanto, essas certezas não são tão definitivas, pois muito do que percebemos e experienciamos é construído socialmente. Vivemos a ambigüidade de um corpo biológico e um corpo social.

Somos nosso corpo pelo modo como a fenomenologia⁴⁷ nos vê, como um ser que se emociona, que percebe e se move, como fundante na relação homem-mundo. Ao mesmo tempo, somos corpo no sentido social e cultural, porque experienciamos por meio dos valores construídos culturalmente. Complementando a união fenomenológica e cultural, o corpo, também, está inserido nas tecnologias. Tudo isso retira a certeza da auto-imagem e coloca a inquietação diante da multiplicidade de ângulos e de transformações.

No cartesianismo, a noção de sujeito e subjetividade, isto é, a existência do sujeito é originada no pensamento⁴⁸. Descartes separa o sujeito e o objeto: o corpo é um objeto da natureza como qualquer outro e a substância imaterial da mente pensante é a consciência, a alma definidora do eu. A identidade do sujeito reflexivo, racional e senhor do pensamento e da ação foi fundamental na modernidade filosófica.⁴⁹ O sujeito cartesiano supõe uma universalização e indivisibilidade: o sujeito é substância pensante. E paradoxalmente, o corpo é retirado desse sujeito:

⁴⁷ Segundo Merleau-Ponty, o homem é um ser no mundo e só pode ser compreendido dessa forma. O homem é ambigüidade; nele estão presentes o mundo do corpo e o mundo do espírito, sendo ao mesmo tempo interioridade e exterioridade, sujeito e objeto, corpo e espírito, natureza e cultura. “(...) tenho consciência do meu corpo através do mundo (...) tenho consciência do mundo devido ao meu corpo (...)” MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, 1971, p.95

⁴⁸ Descartes cria um dualismo entre mente e corpo entendidos por ele como substâncias. Por mente podemos entender pensamento, espírito, alma, chamado pelo filósofo de *res cogitans*, que formaria um mundo distinto do da *res extensa* que seria o corpo. Para Descartes, o homem passa a assumir um lugar privilegiado, pois a verdade estaria em seu “interior”, ele seria a substância pensante, logo, seria o agente que anuncia uma verdade universal. DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

⁴⁹ Esta discussão foi levantada nos dois primeiros capítulos desta dissertação. Inclusive Nietzsche denuncia a má compreensão que os filósofos até então possuíam do corpo, excluindo-o das discussões e investigações filosóficas.

O sujeito é também uma figura de individualização na medida em que só pode se expressar por meio de corpos e rostos. O sujeito só existe em seus efeitos, na subtração de seus efeitos; sem um corpo ou um rosto através dos quais passar, o sujeito não pode cumprir sua função universalizante. Daí a complementariedade e o paradoxo: o sujeito exige a individualização a fim de expressar a universalização; mas existe sempre o risco de que o olhar e o re-conhecimento se apeguem ao corpo, se alijem na carne, se fixem no rosto e submerjam no fluido. Em suma, o tecido material do corpo pode frustrar a passagem em direção ao lugar do sujeito universal e abstrato. (DOEL, 2001:92)

A contradição entre sujeito e corpo demonstra que o corpo era compreendido como um fantasma do sujeito e os corpos serviam apenas como individualização. Mas no final do século XIX tal conceito e entendimento começam a ruir e a crise da subjetividade, do sujeito universal, estável, instala-se. Santarella (2004) considera que o sujeito cartesiano está em questão, no lugar do “sujeito” e do “eu”, multiplicam-se novas imagens de subjetividade. “Fala-se de subjetividade distribuída, socialmente construída, dialógica, descentrada, múltipla, nômade, situada, fala-se de subjetividade inscrita na superfície do corpo, produzida pela linguagem etc.” (SANTARELLA, 2004:32)

Nos capítulos anteriores, foi mencionada a rejeição de Nietzsche a suposta unidade do sujeito fundada na unidade da consciência. O filósofo questiona a concepção de linguagem como adequação, caracterizando-a como um hábito, uma tendência a imaginar e criar semelhanças, formada pelo uso constante e repetido das mesmas designações. A linguagem surge em decorrência da necessidade que o homem teve de se comunicar. Linguagem e consciência ocorrem juntas. O pensamento consciente se transformou em palavras, em signos de comunicação.

Segundo Nietzsche, esse “eu” de que falamos é uma ficção, uma ficção lingüística, ao falar "eu", operamos uma síntese, dessa forma é o conceito sintético que gera a ilusão de uma unidade. Quando dizemos "eu penso", não verificamos nenhum fato, o que estamos fazendo é uma interpretação, tomamos um processo mental que descrevemos como pensamento e atribuímos esse estado mental a um sujeito como se esse pensamento fosse predicado desse sujeito. Isto é, dizemos que o sujeito “eu” é autor e causa do pensamento. A proposição "eu penso", não é um fato, não é expressão de um fato, sobretudo, não é uma "certeza imediata", mas uma interpretação de um processo psíquico. Assim sendo, o “eu

penso” não é a simples descrição de um fato objetivo, puro, não é nenhuma certeza imediata, mas é o resultado de uma interpretação que procura pelo sujeito da ação verbal.

O filósofo alemão considera que não possuímos uma percepção diferenciada de nós mesmos, conseqüentemente, essa experiência é como a apreendemos e não é o nosso “eu” a “coisa em si”. No lugar do “eu” universal é evidenciada a multiplicidade, em que os processos do ser humano ultrapassam a pele, sem necessidade de se recorrer à imagem de um sujeito autônomo. Para Santarella (2006), o problema passa a ser a cadeia de conexões entre humanos, artefatos técnicos e os dispositivos de ação e pensamento. Os sujeitos se transformam à medida que expandem suas conexões, não existindo uma universalização do “eu” e a garantia da identidade originada desse eu. É na corporeidade que se busca a base para uma teoria da subjetivação, afinal, os seres humanos passam a ser entendidos como corporificados e não, apenas, criaturas da razão.

O homem, como ser corporificado, passa a ser livre e com maior autonomia para intervir e modificar esse corpo, mas essa liberdade possui conseqüências sobre as quais Sant’Anna (2005) adverte: “Pois as liberdades adquiridas pelo corpo implicam necessariamente em novas responsabilidades assumidas. As formas de controle sobre o corpo, criadas com o apoio técnico e científico, ocorrem de modo paralelo à descoberta de novas coações a serem vividas”. (SANT’ANNA, 2005:15)

Essa consideração é um alerta para as intervenções que o corpo recebe, como se não houvesse interferências e conseqüências éticas, estéticas e físicas. É importante não perdermos de vista que a construção da imagem do corpo passa também pela esfera psíquica. A identidade necessita de um corpo não apenas físico, mas repleto de afetos e significados que propiciem uma “garantia” emocional a cada indivíduo.

A falta de definição do homem e os procedimentos centrados no corpo e não no ser humano, podem romper com as fronteiras simbólicas. A condição do homem é corporal e retirar ou acrescentar alguma coisa nesse corpo é ao mesmo tempo modificar a sua compreensão ética e estética, uma vez que a passagem para outro tipo de humanidade

permite novos julgamentos de valores e um olhar distinto para esse corpo. Ao mesmo tempo, o corpo é um símbolo social e sua transformação afeta o vínculo com o grupo. Pensar o corpo é pensar na própria relação estabelecida entre o homem e o mundo.

3.2.3. O corpo e a lógica do consumo

O corpo inevitavelmente é apropriado e adestrado pela cultura, concebido socialmente e alterado conforme as crenças e ideais coletivos. Desse modo, o corpo simboliza a sociedade: a coragem, o medo, o proibido e o permitido se instalam e se reproduzem no espaço social. Além de possuir um sistema biológico, o corpo sofre a influência da religião, da família, da estrutura de classes, da profissão e de outros fatores sociais como idade, gênero que não são apenas dados biológicos, mas sofrem interferência direta da cultura.

A educação imprime os dados da tradição, moldando o corpo, adestrando-o, adaptando-o para as exigências sociais, seja para o trabalho, para o consumo, para a aceitação do grupo, para os aspectos morais e estéticos. O indivíduo com o próprio corpo não é tão consciente de que suas ações e escolhas estão profundamente vinculadas ao meio.

A mídia e o mercado exploram exaustivamente o corpo. Rostos, seios, nádegas, bocas, olhos, pernas são expostos em jornais, revistas, televisão, cinema. Nesses meios são exploradas conforme a imagem de um ideal estético subordinado à idéia do consumo do corpo. A revista *Época*⁵⁰, de outubro de 2006, em sua capa cujo título “Beleza Brasileira:

⁵⁰ SEGATTO, Cristiane & FRUTUOSO, Suzane. *Beleza brasileira. Época*, nº 440, p.71-77, 23 out. 2006.

como o Brasil se tornou uma referência mundial em cirurgia plástica”, faz uma análise do padrão estabelecido e dos significados que se escondem por trás do culto à beleza.

A poucos meses do verão, as clínicas brasileiras especializadas em cirurgia plástica estão cheias de Saras e Ewaldos. Segundo o Ministério do Turismo, no ano passado 48 mil estrangeiros vieram ao país para tratamento de saúde. O volume é 70% superior ao registrado em 2004. As cirurgias plásticas explicam boa parte desse movimento, embora nem o governo nem a Sociedade Brasileira de Cirurgia Plástica tenham dados exatos. Quinze médicos entrevistados por Época confirmam que o movimento de estrangeiros aumentou. (ÉPOCA,2006:72)

A matéria demonstra alguns fatores importantes que contribuíram para o aumento das cirurgias. Estão destacadas a capacidade do cirurgião brasileiro que possui fama internacional; a mudança cultural provocada pela comunicação de massa e finalmente o custo, que para os estrangeiros são muito atrativos. Na Grécia, a beleza corporal estava representada nas esculturas, mas o modelo e a beleza era relacionado ao modelo ideal. As pessoas entendiam que os corpos esculpidos eram a representação do vigor artístico no grau ideal. Além disso, o culto ao corpo estava intimamente ligado ao desenvolvimento intelectual. “Hoje, as pessoas buscam a beleza física a qualquer custo. É uma espécie de senha para receber favores amorosos, e não apenas sexuais. É o mercado dos afetos afirma Rodrigues.” (SEGATO & FRUTUOSO,ÉPOCA,2006, Nº 440:72)

Hoje as atrizes e atores da televisão, do cinema e os padrões na passarela e na publicidade definem os parâmetros padrão de beleza e conduta. A representação simbólica do poder, fama e afeto é explorada excessivamente. O “corpo ideal” é construído com o bisturi, o desejo e a possibilidade de se chegar ao corpo criado e exposto na mídia é estimulado.

Nos Estados Unidos, é comum as pacientes chegarem ao consultório com uma revista de celebridades embaixo do braço. Querem o bumbum de Jennifer Lopes ou os seios de Pamela Anderson. No Brasil, as coxas da Sheila Carvalho ou os seios da Taís de Araújo. Acham que é fácil como copiar o penteado da heroína da novela. (SEGATO & FRUTUOSO,ÉPOCA,2006, Nº 440:72)

O culto ao corpo, promovido pela mídia, pelo mercado e pela ciência provoca uma inversão de valores. As cirurgias exploram uma imagem da alegria e segurança, os riscos de hemorragia, infecção hospitalar, embolia pulmonar, trombose não são evidenciados, deixando a impressão de sucesso e contentamento permanente. Do outro lado se escondem os lucros e interesses empresariais⁵¹. Há pacotes de turismo em que estão incluídas cirurgias plásticas. O corpo é consumido como um objeto qualquer, invertendo a lógica, inclusive, médica. O cliente compra um serviço sem saber com antecedência se tal procedimento tem indicação médica.

A cultura da beleza transmite a idéia de que as pessoas não serão mais amadas se não melhorarem o corpo. Principalmente, para as mulheres, que sempre “correm o risco” de perderem o namorado ou marido, por não cuidarem do corpo. O julgamento estético do corpo contemporâneo leva à diminuição da auto-estima. A necessidade de ser emoldurado dentro de um modelo estético estabelecido, principalmente para as mulheres, leva a casos patológicos.

À medida que a beleza assume tal importância para as mulheres, seria pertinente ressaltar que a insatisfação de uma mulher neste domínio pode ter impacto negativo sobre a sua auto-estima. Sendo o corpo fundamental para a atratividade feminina e como esta é elemento essencial da sua auto-imagem, é possível prever que o peso e a satisfação com respeito a ele sejam determinantes para a satisfação integral da mulher. É comum que elas se vejam acima do peso, mesmo quando efetivamente tal percepção não corresponde à realidade. (QUEIROZ, 2000:57)

A identidade e a expectativa da beleza, vinculada a uma ascensão social ou sucesso profissional reforçam a busca pela perfeição ou o empenho para se atingir a beleza física. A percepção e as expectativas que as pessoas têm uma das outras condicionam os

⁵¹ Na mesma matéria da revista *Época* consta que existem empresas que financiam cirurgias plásticas em até 30 vezes. Pacotes de turismo incluem cirurgias.

comportamentos. Assim, a aparência, forma de se vestir, gestos desempenham um papel importante, não obstante, a aparência não significar necessariamente, saúde. Com certa frequência, podemos encontrar matérias que abordam casos de bulimia, anorexia, uso indevido de remédios e abusos de medicamentos, todos relacionados à busca da beleza, do culto à magreza. No jornal *Diário do Aço*⁵² de 24/05/2007, foi veiculada uma matéria cujo título é: “Fórmula do emagrecimento e da morte”. Nela consta a foto de uma farmácia interditada, acusada de manipular e vender um determinado medicamento emagrecedor sem receita médica e a denúncia de duas vítimas fatais, que, no caso, eram mulheres.: “Na caça às fórmulas ‘milagrosas’ para emagrecer, foram fechadas, na quinta-feira (24/05/07), farmácias nas cidades de Lagoa Santa e Coronel Fabriciano e, em Ipatinga, mais um estabelecimento foi interditado por manipular o emagrecedor com os componentes suspeitos de provocarem a morte⁵³.” A busca por essa identidade construída e idealizada provoca vítimas variadas:

Um distúrbio característico de muitas mulheres é a bulimia. Essa patologia leva a pessoa a ingerir em uma refeição enormes quantidades de alimento para depois, sentido-se culpada, vomitar ou fazer uso de diuréticos ou laxantes, o que pode resultar em desequilíbrios fisiológicos e conduzir, em alguns casos, até ao óbito. Para que se tenha uma noção da gravidade do problema, estima-se que 30% das estudantes universitárias sofrem deste distúrbio em algum grau. Patologia igualmente séria é a anorexia nervosa, distúrbio alimentar característico de mulheres, que respondem por 90 a 95% dos casos registrados. (QUEIROZ,2000:58)

As manifestações das formas de agir, pensar e sentir estão, fundamentalmente, relacionadas com a cultura. Os comportamentos estéticos, acompanham as normas estabelecidas pelo grupo. A moda da magreza, além dos adereços, roupas e maquiagens que modificam o corpo, exige ao mesmo tempo uma atitude, isto é, um comportamento que submeta a estrutura física do indivíduo a um estilo dominante. Pode-se perceber que a

⁵² A notícia teve repercussão nacional, veiculou na internet, televisão e no jornal *Estado de Minas*, de Belo Horizonte-MG. Fórmula do Emagrecimento e da Morte. Jornal *Diário do Aço*. Ipatinga. 24 maio 2007, p. 07.

⁵³ Ibidem.

identidade construída de forma idealizada, que busca igualar as pessoas, sem nenhum respeito pelas diferenças individuais, sejam físicas, simbólicas ou sociais, nos deixa a impressão de que o corpo pode ser concebido “como máquinas caça-níqueis que dançam ao ritmo do ruído das maquininhas de cartão de crédito.” (SOUZA NETO, 2006:65)

3.2.4. O corpo idealizado na contemporaneidade

O corpo humano que, antes era considerado como obra da natureza, conseqüentemente, intocável, passa agora, a representar a união entre o inato e o adquirido com a contribuição do avanço tecnológico e científico. Pires (2005) considera que a sociedade globalizada dificulta as características próprias, sejam individuais ou sociais, e “[...] em que tudo é descartável e mutável, o indivíduo adquire a opção de construir seu corpo conforme seu desejo.” (PIRES, 2005:13)

A disponibilidade da (cosméticos, dietas, cirurgias plásticas, academias e outras) técnica de intervenção permitiu ao homem modificar os contornos e acrescentar elementos à sua silhueta, possibilitando a criação de novas dimensões estéticas, propiciando ao corpo a não obrigatoriedade da estabilidade. Essas transformações não estão desvinculadas da história humana. Atualmente existem grupos como os “*body modification*”⁵⁴, os “*body-building*”⁵⁵, entre outros, que demonstram essas modificações no corpo. Courtine (2005)

⁵⁴ A *body modification*, conceito usado para designar as modificações corporais executadas das mais diversas formas _usando-se desde produtos químicos até intervenções cirúrgicas, nos apresenta uma nova realidade em que as definições de natureza e cultura se interpenetram, causando na maioria das vezes um desconforto, um estranhamento. O corpo, que em quase todas as sociedades tem sido matéria de interferências culturais, passa agora, no período histórico em que nos encontramos, por radicais transformações. □ PIRES, Beatriz Ferreira. *O corpo como suporte da arte*. São Paulo, 2005: 20.

⁵⁵ “O termo “*body-bulding*” coloca, sem nenhuma dúvida, um problema de tradução. Pois a atividade conhecida nos Estados Unidos sob o nome de *body-building* excede, em suas formas recentes, a noção daquilo que se entende na França, por “*culturime*” (e que no Brasil era chamado de “cultura física”, e a um ideal de desenvolvimento relativamente harmonioso do corpo, não me parece mais corresponder à hipérbole muscular sem precedente que se apoderou do *body-building*, mais recente. Além disso, há na noção de “*culturisme*”, a idéias de que convém construir suas formas corporais, que faz do “*body-builder*” o artesão, o escultor de seu próprio corpo. É por isso que utilizei, na falta de melhor opção, os termos “*body-building*” e “*body-builder*” neste texto, termos cujo uso, aliás, tende a se difundir em francês.”

aborda o fisiculturismo e sua prática nos Estados Unidos, afirmando que esse espetáculo está nas ruas, que entre a multidão é visível a presença desses corpos com o aumento expressivo dos músculos:

Antes de tudo, o espetáculo está nas ruas. Entre a multidão de passantes, os *body-builders* destacam-se por sua forma de andar: braços afastados, cabeça enfiada no pescoço, peito abaulado, rigidez, balanço mecânico. O *body-builder* não anda; ele conduz seu corpo exibindo-o como um objeto imponente. Não ao modo do obeso, este outro indígena das multidões americanas, que arrasta sua anatomia como um fardo que o entrava e o estigmatiza. O corpo do *body-builder* pretende, ao contrário, tirar todo o benefício do peso no campo do olhar, saturá-lo de massa muscular. ‘Impor-se’ pesar no olhar alheio [...]. (COURTINE, 2005:82)

Percebe-se que as transformações do corpo não ocorrem apenas para uma realização individual, mas também para que ele seja mostrado e apreciado pelo Outro, além de demarcar os espaços e denunciar determinada presença. O músculo retira o anonimato e dá visibilidade a esse homem. A própria televisão, o cinema, revistas de fisiculturismo propiciam e exploram esse corpo esculpido pelos músculos. “Insólitas massas musculares, puramente decorativas, que não servem para correr, nem para arremessar, e que rompem assim com tudo aquilo que, dentro da lógica esportiva, associa músculo a movimento”⁵⁶.

Por trás da necessidade de visibilidade, da cultura visual do músculo, também se escondem cifras extraordinárias, como no caso do ex-ator e atual governador do estado da Califórnia, nos EUA, Arnold Schwarzenegger. No filme “O Exterminador do Futuro II”⁵⁷ foram investidos 90 milhões de dólares. O cachê do ator foi de 12 milhões e só nos Estados Unidos, o filme rendeu 203,3 milhões de dólares. Portanto o “*body-building*” além de constituir uma das manifestações da cultura da aparência, é sustentado pela indústria e por um conjunto de práticas de massa. O mercado do músculo e do consumo

Nota do tradutor do texto *Os Stakhanovistas no Narcisismo: Body-bulding e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo*. In; *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade. 2005: 106.

⁵⁶ COURTINE, Jean-jacques. *Os Stakhanovistas no Narcisismo: Body-bulding e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo*. In; *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade. 2005: 83.

⁵⁷ Dados retirados do livro: *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade. 2005: 110.

de bens e serviços destinados à manutenção do corpo se expande: vitaminas, academias, suplementos nutricionais, revistas especializadas de boa forma, de saúde, regime alimentar ganham espaços.

A sofisticação eletrônica dos equipamentos “*hith-tech*” criou o entendimento de que é preciso “sofrer, se distraindo”. O músculo passou a ser integrado como modo de vida. “A cultura de massa do corpo, da qual o *body-building* profissional constitui a parte mais à vista: a do consumo, e da necessidade do gasto numa sociedade de consumo.” (COURTINE, 2005:86) O corpo, conseqüentemente, não está desvinculado do seu espaço histórico. Sant’anna (2005) afirma que as cidades revelam os corpos de seus moradores:

Mais do que isso, elas afetam os corpos, que as constroem e guardam, em seu modo de ser e de aparecer, os traços dessa afecção. Há um trânsito ininterrupto entre os corpos e o gesto humano e a marca “em concreto” de suas ambições e de seus receios, e há um parentesco evidente entre um estilo arquitetônico e o espírito de uma época. (SANT’ANNA, 2005:17)

A investigação sobre o corpo nos leva a perceber que é preciso abordar o que se passa ao seu redor, pois o homem não está imune ao seu espaço e o espaço não é imune à sua presença. Há uma íntima relação entre o corpo, o espaço e o tempo. As práticas e as representações na sociedade de consumo de massa desenvolveram a idéia de que cada indivíduo é administrador de seu corpo. Já na década de 1920, nos Estados Unidos, o estímulo ao desenvolvimento corporal era vinculado pela publicidade: “Seja 100% homem’, sublinhava a publicidade das revistas, distinga-se dos que estão ‘vivos pela metade’, ‘A fraqueza é um crime!’ _ bradava ‘Body Love’ Mac Fadden num editorial que se tornou célebre.” (COURTINE,2005:97) Essa valorização moral e estética do volume muscular propiciava ao homem norte americano acreditar numa suposta superioridade do sexo viril.

O *body-building* e a constelação de práticas que desenvolveram no mesmo período e que se parecem com ele de perto ou de longe _ jogging, aeróbica, regimes de baixas calorias, ou ainda o desenvolvimento sem precedentes de cirurgia plástica... _, todas essas técnicas de gerenciamento do corpo que floresceram no decorrer dos anos 80, são sustentadas por uma obsessão dos invólucros corporais: o desejo de obter uma tensão máxima da pele; o amor pelo liso, pelo polido, pelo fresco, pelo esbelto, pelo jovem; ansiedade frente a tudo o que na aparência pareça relaxado, franzido, machucado, amarrotado [...] uma contestação ativa das marcas do envelhecimento no organismo. Uma negação laboriosa de sua morte próxima. (COURTINE, 2005:86)

O medo irracional da velhice e da morte está intimamente ligado ao narcisismo que é muito evidenciado na sociedade contemporânea. O envelhecimento passa a ser quase uma “proibição” moral. Paradoxalmente, a morte é estabelecida como tabu. Não se fala sobre a morte, distancia-se dela, mantendo as pessoas em hospitais e, após o óbito, o velório acontece em locais apropriados, não mais em casa. O envelhecimento e a morte foram silenciados e em seu lugar, o corpo, a nudez que era inapropriada à discussão, passa a ocupar a televisão, a sala das residências, a via pública por meio da publicidade e nas conversas informais. O prazer é “permitido”: envelhecer e morrer é “proibido”, por isso é silenciado e afastado do cotidiano. O que importa é viver o presente. O “estar em forma” ganha o sentido.

Segundo Courtine (2005) na década de 1960, nos Estados Unidos, a busca hedonista pelo espetáculo do esporte também está atrelada ao desenvolvimento de uma abundante literatura psicológica influenciada pela difusão da psicanálise. Isto permitiu que o corpo fosse pensado como elemento da personalidade. Courtine (*op. cit.*) considera que durante muito tempo, estreitamente controlado, o corpo torna-se fonte de prazer e, ainda, meio de contato e de relação com os outros. Começa-se então a distinguir as formas de uma *body-language*⁵⁸.

A busca pelo prazer pessoal por meio das práticas esportivas vinculou-se ao desejo de vencer. O bem-estar da atividade física passa a ser um dever moral. A cultura

⁵⁸ *Body-language* é uma expressão que se tornou habitual entre 1925 e 1930 para designar um modo de comunicação não verbal, inconsciente na maioria das vezes, utilizando as posturas, os gestos, a expressão facial.

profissional e esportiva “(...) a exigência de disciplina passou a ser associada menos à ordem do que ao sucesso, menos à moral do que à promoção pessoal.” (COURTINE, 2005:102) Dessa forma, o sentimento de responsabilidade individual, tanto nas vitórias quanto nas derrotas, nas competições esportivas, foi acentuado na sociedade norte americana. Courtine(*op.cit.*) assegura, ainda, que o culto da eficácia, pelo bem estar material e a competitividade instalaram-se nos Estados Unidos da América do Norte. Não obstante, esse autor enfatiza que o que se esconde por trás das imagens dos corpos é um caráter gerenciado pela sociedade:

[...]os *body-builders* se submetem, antes de tudo, um caráter persecutório. E, de modo mais geral, o momento narcísico da cultura do corpo nos Estados Unidos corresponde, não a um *laisser-adler* hedonista, mas a um reforço disciplinar, a uma identificação dos controles. Ele não corresponde a uma dispersão da herança puritana, mas antes a uma repuritanização dos comportamentos, cujos signos, de modo mais ou menos explícito, multiplicam-se hoje. (COURTINE, 2005:105)

Segundo Courtine (2005), o culto ao corpo nos Estados Unidos da América do Norte, aflorou o narcisismo, mas não apenas segundo uma motivação hedonista. A inibição do prazer, por meio da disciplina, e a pressuposição de que o esforço individual é gerador de alegria são acompanhados pelo estímulo e a perseguição pelo ganho. Há nisso tudo, uma face escondida: o olhar voltado para o narcisismo e o hedonismo oculta outros interesses. É oportuna a análise do autor, por nos fornecer novos elementos para entendermos a construção e a imagem do corpo na contemporaneidade e para reafirmar que o corpo é um símbolo da sociedade. Além disso, o estudo serve para lançar novos questionamentos, entre eles: o que está oculto no culto ao corpo? Quem se beneficia com essa imagem do belo? O que se revela em um corpo idealizado?

Existem outros dados que podem contribuir com nossa reflexão e ampliar o entendimento sobre o corpo. Na análise sobre o *body modification*, Pires (2005) considera que as intervenções feitas no corpo e o seu real significado só são verdadeiramente “conhecido pelo indivíduo que as possui, cria, assim como nos sonhos, uma linguagem codificada.” (PIRES, 2005:61) Portanto, é possível seguir pistas e analisá-las, compará-las,

mas a totalidade do entendimento da relação entre o corpo e seu culto, escapa de nosso controle.

Mais alguns códigos são decifrados, como a autora demonstra em sua obra. Segundo Pires (2005), alguns indivíduos pertencentes ao grupo “*body modification*”, sentem a necessidade de deixarem, em seus corpos, marcas de acontecimentos vividos.. Para eles, ao deixarem o registro de momentos especiais, as emoções que despertam devem ser visíveis. O grande apelo visual no qual vivemos, as diferenças precisam ser vistas e não apenas sentidas, parece corresponder às necessidades desse grupo que precisam da imagem para garantir os significados.

A marca é escolhida e determinada segundo o gosto estético pessoal, a ligação emocional que certa imagem exerce sobre o indivíduo, e o controle que este tem sobre o corpo. A marca aqui, independentemente da técnica com que foi executada, funciona como um sinal de inclusão.(PIRES, 2005:61)

Em locais públicos, como estádios de futebol, foram reconhecidas pessoas tatuadas com a marca do seu time, nome de pessoas, flores, caveiras, dragões etc. Dessa forma, as imagens garantem a presença do Outro, restabelecem as emoções e denunciam uma história. Além da marca estética, a tatuagem representa um prolongamento de uma vivência. A lembrança que antes habitava a memória instala-se na pele.

Pires (2005) avalia que o adorno aplicado sobre a pele permite a diferenciação. A região onde somos semelhantes passa a ser diferenciada e a parte do corpo de quem a recebe, é modificado na sua forma natural. Outro ponto importante enfatizado pela autora é o fato de que a tatuagem se perpetua algo na pele, deixando a sensação de constância e de imortalidade.

Para Nietzsche, a beleza é percebida como afirmação da efemeridade. A necessidade de se garantir a imortalidade não seria a negação da vida, do corpo? O corpo do homem contemporâneo estaria revelando o amortecimento das forças pelo afastamento dos instintos vitais? As intervenções no corpo seriam uma forma de desespero, que, segundo Nietzsche, ocorre pela incapacidade do homem de poder construir novos sentidos e novas avaliações que levem aos movimentos próprios da vida?

O senso comum parece possuir a noção de que a beleza está intimamente relacionada à feminilidade e, ao homem, é atribuída à força. Apropriando-se dessa noção o corpo feminino é exposto com maior interesse tanto nas relações sociais, técnicas, estéticas e econômicas. A moda representa com clareza o jogo estabelecido pelo capitalismo, o da mudança permanente. Aliás, sua evolução está, intimamente, relacionada à revolução industrial e à reprodutividade técnica de seus produtos. Na moda não há permanência, é a volubilidade que permite sua ascensão:

Fascinado diante da miríade de estímulos, diante do espetáculo volátil das luzes das imagens, dos cenários e das coisas, nas grandes cidades, o olhar moderno aprendeu a desejar, o corpo enfeitado das mercadorias que, sacralizadas pela publicidade ficam expostas à cobiça por trás dos vidros reluzentes das vitrines. (SANTAELA, 2004:116)

O fetiche da moda aumentou o consumo e pela sua característica passageira, propicia gastos permanentes, seduzindo o consumidor, estimulando os sentidos, afetando-os, passando a idéia de prazer e concretude. O corpo feminino na contemporaneidade está entrelaçado à moda, às regras de elegância. E, na crescente valorização dos produtos e seu consumo esconde-se o medo de exclusão do grupo, da civilidade, da fuga do padrão estético estabelecido.

Sant'Anna (2005) analisa a história do cuidado e a beleza feminina, no Brasil, no século XX e demonstra que a relação entre saúde, beleza e prazer no início do século não permanece a mesma durante todo o período. Na década de 1960 o conceito de beleza e de saúde é alterado em decorrência de vários aspectos, entre eles a intervenção da moda, a mídia, a tecnologia, a economia e a ciência. Curiosamente, da primeira década do século até meados da década de 1940, a feiúra era considerada uma doença que poderia ser tratada com medicamentos. Os tratamentos para sardas, manchas, rugas, pêlos eram feitos com medicamentos, não havia o entendimento de cosméticos, nem tratamentos médicos. Nesse período, a beleza das mulheres brasileiras possuía um entendimento de dom de Deus. Maquiagens e pinturas para os cabelos não consistiam em estímulos, pois os usos desses produtos estavam relacionados às mulheres excessivamente vaidosas ou libertinas. Dessa forma, as mulheres belas deveriam aceitar o dom de Deus, usar luvas, chapéus, roupas adequadas às exigências da época e no máximo, óculos escuros, enquanto as feias deveriam usar os remédios indicados pelo médico.

Nesses tempos em que o uso de fotografia em publicidade ainda é raro, diversos desenhos ilustram as expressões de dor e de desânimo das mulheres ao mesmo tempo doentes e desprovidas de beleza: as imagens publicitárias dos inúmeros remédios para a saúde e a beleza da mulher exibem, sem pudor, uma galeria de aparências distorcidas, tomadas pelos mais variados tipos de doença. A alma da beleza está no aparelho reprodutor feminino, insistem os conselhos e o discurso publicitário. A feiúra é descrita longamente e as queixas das mulheres tidas como deselegantes são freqüentes.

Aliados às preocupações higiênicas, inúmeros cuidados com o corpo tendem a ser tratados, unicamente, sob o prisma medicinal. (SANT'ANNA, 2005:123-124)

O discurso da beleza, nesse período, era austero e, além das prescrições médicas havia as regras de uma moral católica presentes nos manuais e nas revistas femininas. Outra informação importante, levantada pela autora é que os conselheiros de beleza até meados da década de 1950, eram sobretudo, homens médicos e escritores moralistas. A beleza feminina considerada, nesse contexto, era a espiritual. A mulher deveria ter a alma pura e,

para isso, o corpo deveria ser mantido limpo, belo e fecundo. O entendimento estético permanecia, portanto, plenamente aliado aos valores morais e religiosos vigentes. A ciência, também, não se encontrava desvinculada desses valores:

Deus em seus milagrosos laboratórios celestes preparou um pó misterioso que a mais infinitesimal de suas partículas era bastante para dotar de uma grande formosura a mulher que a obtivesse: a quantidade desse preparado, era, porém, tão insignificante, que teve por depósito um pequenino dedal de ouro. Ordenou então o senhor, a um dos anjos de sua divina corte, que descesse à Terra com o minúsculo recipiente e distribuisse o seu conteúdo com as mulheres deste mundo. O *seraphico* mensageiro varou as nuvens em cumprimento de sua agradável missão e apesar de ter regrado o mais que *poude* o precioso pó, o dedalzinho depressa esvasiou-se ficando milhares de moças *desherdadeas* de tão pré-ciosa dádiva; compadecido, porém, dessas criaturas, deu-lhes então o Divino Mestre virtude ao espírito e bondade ao coração. Na sua santa sabedoria não quis vulgarizar a beleza. Dahi surgiu entre os homens a suspeita do Inferno estar cheio de mulheres bonitas. (UCHOA *apud* SANT'ANNA, 2005:126)

O dualismo entre corpo e alma é explícito, corroborando o entendimento nietzschiano de que a valorização da alma e a desvalorização do corpo iniciam-se no platonismo e são reafirmadas no cristianismo, permeando a ciência, a arte e a história da filosofia, ocultos pelos valores metafísicos. Por isso, para Nietzsche, cabe ao filósofo investigar historicamente o corpo no intuito de encontrar o que está oculto nas verdades eternas e absolutas, independentemente da área de averiguação.

Na primeira metade do século XX, a beleza era entendida com um cunho profundamente religioso. A autonomia feminina era limitada pelos valores morais vigentes, confirmados pela ciência. Portanto, a liberdade sobre o corpo era limitada e pouco estimulada. O corpo feminino, nesse período, não se percebia ainda como um grande mercado para o consumo.

Na segunda metade do século XX, ocorrem mudanças perceptíveis e a liberdade feminina para agir sobre o corpo, em nome da beleza é estimulada com intensidade. O corpo passa a ser visto com mais evidência: ciência, economia, arte, técnica o colocam em evidência. O pudor inicial é considerado como excessivo ou fora de propósito. Beleza,

saúde e prazer fazem parte de um mesmo grupo e a feiúra pode ser disfarçada ou eliminada, depende da mulher e não mais do médico ou da religião, pois a mulher feia passa a ser divulgada pela propaganda⁵⁹ e é inserido nas discussões femininas o entendimento de que mulher feia é aquela que não se ama. Conseqüentemente, a idéia transmitida é a de que a mulher que se ama cuida, age e interfere em seu corpo.

Sant'Anna (2005) considera que o desenvolvimento da fotografia e a crescente influência norte-americana na publicidade brasileira, notadamente nas revistas femininas, cujo modelo é fornecido pelas estrelas do cinema, contribuiu, expressivamente, para a formação de normas de comportamentos e as definições estéticas.

As longas e dramáticas descrições dos males físicos parecem não se adaptar mais a estes anos embalados pela fama internacional de nossas misses, pelo vertiginoso crescimento da indústria de cosméticos e pela intimidades através da qual as artistas de Hollywood ou da Rádio Nacional aconselham as mulheres em suas vidas amorosas e nos cuidados com o corpo.[...]No final da década de 50, a beleza parece ter se tornado um “direito” inalienável de toda mulher, algo que depende unicamente dela: “hoje só é feia somente quem quer”, por conseguinte, recusar o embelezamento denota uma negligência feminina que deve ser combatida. (SANT'ANNA, 2005:129)

A aparência passa a ser compreendida não mais como natural, mas como escolha e responsabilidade individual, que pode estar ligada às frustrações secretas e negligência feminina. A imagem da velhice, associada às doenças naturais da idade, ganha um novo entendimento: ser velha é estado de espírito, passível de correção. Os produtos de beleza são com maior freqüência, integrados ao cotidiano da mulher. A idéia apresentada é a de que não há mais momento especial para se embelezar, a beleza deve ser mantida permanentemente e a feiúra combatida constantemente. É oportuno ressaltar que a imagem

⁵⁹ É importante ressaltar que a propaganda divulga uma idéia que foi paga, portanto, há interesses comerciais ou ideológicos que sustentam os anúncios. O que se percebe atualmente que por trás dos discursos científicos, morais, estéticos, religiosos existem uma sustentação ideológica e comercial. Não são falas desinteressantes, como se procura demonstrar no primeiro momento.

da beleza passa a ser entendida como uma ação individual e não coletiva. Cada mulher, isoladamente, é responsável por sua aparência.

A beleza e a higiene tanto da casa como do corpo são fortemente incentivadas, visando à manutenção dos laços conjugais. “Trata-se de ‘agarrar seu homem’, como afirma Dengel, de não deixá-lo escapar, mesmo após estar casada, confirmando a relevância do amor conjugal alcançada nesta época. A higiene serve para manter acesa a chama do amor conjugal.” (SANT’ANNA, 2005:132) Higiene transforma-se em sinônimo de beleza e sedução.

As propagandas voltadas para a beleza da casa passam a imagem de prazer e a impressão de diversão, não mais de trabalho⁶⁰. O esforço pela beleza é sutilmente trocado pelo prazer de se embelezar, sem esforço e sem dor. Sant’Anna (2005) afirma que a liberação do corpo sedutor, do cuidar de si mesma são acompanhados pelos movimentos de liberação “[...] ocorridos na década de 60, à contracultura, passando pelo importante desenvolvimento da publicidade, da cosmetologia e da indústria da beleza em diversos países.”(SANT’ANNA, 2005:134) O receio moral de se assemelhar a uma mulher libertina passa agora pelo receio de não saber se cuidar e se embelezar. Os profissionais de beleza se diversificam:

Os manuais de beleza começam a ser escritos casa vez pelos novos profissionais de beleza: modelos, esteticistas, esportistas, etc. Eles se preocupam menos em reforçar os laços entre a dignidade moral e a beleza e, cada vez mais, em detalhar as regras de embelezamento. Ao invés de fazer o elogio dos antigos modelos de beleza, eles preferem visar o potencial das leitoras, apreendidas a partir de suas especificidades físicas e psíquicas. Emancipados do domínio médico e higienista, os cuidados da beleza se tornam tão sedutores quanto a bela aparência das modelos e artistas que os recomendam. (SANT’ANNA, 2005:135)

⁶⁰ Curiosamente, encontrei no Shopping de Ipatinga, uma loja de produtos vendidos pela shoptime , um aspirador de pó com formato de uma vaca. No anúncio estava escrito: “Enquanto você trabalha, você se diverte”. O aspirador além do formato de uma vaca “meiga” emite um som do animal.

O amor próprio fica em evidência e o corpo se transforma na principal finalidade do embelezamento. A mulher bela, além de garantir um bom casamento passa a desenvolver o prazer de gostar de si mesma. As imagens estampadas na publicidade são de modelos magras, descontraídas, sorridentes deixando a impressão de leveza, magia e de uma vida plena de felicidade.

A pedagogia das condutas expressa pelos métodos de beleza se afina e se interioriza: cada método de beleza tende a ser considerado repressivo se ele não traz satisfações físicas, superficial se ele não responde aos desejos íntimos, pouco credível se ele não evoca a verdade singular de cada mulher.[...]A própria aparência autêntica e natural valorizada nesta época exige, imediatamente, o conhecimento e o uso de diversos produtos. (SANT'ANNA, 2005:136)

No discurso de aparente liberdade e autonomia está velado o interesse econômico e ideológico. Modelos de comportamentos são apresentados e impostos, embora deixando a impressão de escolha da mulher. A conduta moral e estética imposta e seguida nos remete ao comportamento de rebanho. Nietzsche assegura que o corpo não pode ser entendido de forma isolada, independente do mundo como um objeto, não obstante, deve ser tomado como constituinte do mundo e doador de sentido à realidade.

O constante apelo e consumo do “belo” pela mulher brasileira seria uma demonstração de enfraquecimento do corpo e despotencialização da vida? Ficamos com a impressão de que o sentido de realidade desse corpo feminino contemporâneo está afastado dos instintos vitais e da falta de capacidade de construir novos sentidos e novas avaliações sobre os movimentos próprios da vida. Para Nietzsche (1998), conforme já foi examinado, a organização em rebanho demonstra uma fraqueza, uma despotencialização da vida. Seria esse o caso da beleza “produzida em série” pela sociedade capitalista atual? A busca pela beleza, também, nos deixa a idéia de ser um artifício e uma busca da moral do tipo conservador.

O corpo da mulher brasileira é explorado pela mídia. Por meio dele se vende de tudo, desde chinelos, carros, viagens, enfim, vende-se de tudo, desde que a propaganda

saiba como explorá-lo. Entre as propagandas que já nos acostumamos a ver, não nos espanta mais a exposição dos corpos. Um exemplo esclarecedor: Na época da escolha do local onde seria implantada a fábrica de automóveis da Mercedes-Benz, o então ex-secretário de Planejamento do governo de Minas relatou a um jornal local as estratégias que seriam usadas com o objetivo de que a montadora fosse estabelecida em Juiz de Fora. Entre elas há uma que configura a manipulação do corpo e as diversas utilidades que um corpo feminino possui:

Nas visitas à cidade, os representantes da montadora alemã foram bem recebidos. Pestana contou que os mineiros chegaram a contratar uma agência de modelos para andarem naturalmente nas ruas de Juiz de Fora, próximo aos locais por onde transitavam os alemães. “Assim tinham a impressão de que o povo da cidade era ainda mais bonito do que é”, explicou o ex-secretário. (QUEIROZ, 2000:18)

O corpo apresentado acima além de servir como mercadoria e fator de decisão para os negócios da indústria, também está permeado pelos juízos estéticos. Aqui a questão estética contribui para os investimentos financeiros além de melhorar a “higienização estética” da cidade. O corpo da mulher mulata é explorado no carnaval e nas propagandas de turismo internacional, no futebol, na música. Nos programas de televisão, no cinema e no teatro e nas propagandas, a loira é, especialmente, mais valorizada e explorada pela mídia.

Mais do que isso, existe um consumo alargado de uma estética branca, que inclui a venda de lentes azuis, reflexos nos cabelos e descolorações. No mínimo, são dois “Brasis”: um Brasil branco que se quer europeu, um Brasil negro que evoca sua proximidade com a África. São também duas estéticas que, por vezes, se excluem, por hora, se atraem. (QUEIROZ, 2000:124)

A loira é um tipo estético que está na moda e, de certa forma, ela usurpa a autêntica característica brasileira. A produção da “beleza em série”, com o uso de cosméticos,

tecnologia, próteses e intervenções cirúrgicas garante, também, a “mulher loira em série”. O discurso que transmite a idéia de que a mulher é independente, permite a livre escolha para intervir no corpo, mas esses discursos de autonomia, inúmeras vezes vêm acompanhado de enunciados de persuasão tais como: “Mulher inteligente usa determinado produto.” “Mulheres independentes e de bom gosto decidem por tal intervenção.” Portanto, a liberdade está condicionada aos valores estéticos impostos e as escolhas são estabelecidas por grupos que impõem a beleza em série e o padrão a ser seguido.

A estética e a ética não estão desvinculadas da sociedade, em cada época a cultura educa os corpos, adaptando-os para empregos distintos. O corpo é um instrumento passível de uma educação cultural e de aprendizagem social. O corpo nos nossos dias está cada vez mais distante da natureza e mais próximo das manipulações culturais. Mas não podemos perder de vista que são os homens que se encarregam de dar sentido à sua existência e cabe a eles as intervenções e a valorização ou desvalorização da vida.

3.3. Nietzsche, idealização e niilismo

Os temas levantados neste capítulo demonstram algumas vias pelas quais o corpo do homem contemporâneo é compreendido e, ao mesmo tempo, vem trilhando sua história. Além disso, foi apresentado o entendimento de Nietzsche sobre a vida e a arte, como a beleza está profundamente relacionada à vontade de potência e a importância da estética para a valorização da vida.

Ao levantar os questionamentos sobre o corpo do homem contemporâneo para um entendimento de banalização do corpo, de desapego e de certa forma de distanciamento ou

incompreensão dele. Os apelos da mídia, da ciência, da técnica e da própria cultura têm privilegiado o prazer insaciável, o consumo alienado.

Nietzsche denuncia que a história ocidental foi marcada pela intervenção decisiva da vontade de verdade, alimentada pela fé na racionalidade e pela expectativa não realizada da obtenção de um mundo controlável e previsível. A impossibilidade de controle sobre o mundo e do conhecimento absoluto provocou no homem a sensação de impotência, de insegurança, de angústia, de aborrecimento. Como consequência, foram desenvolvidos o desprezo e o ressentimento por tudo que estivesse associado ao mutável e ao sensível, tal como o corpo, suas paixões e afetos.

Podemos articular o pensamento nietzschiano sobre o homem contemporâneo e sua relação com o corpo, principalmente, nos âmbitos contíguos da ética e da estética. Nietzsche conceituará o niilismo⁶¹ como essa recusa radical de valores e de verdades absolutas. Com a falta de controle sobre o mundo, a existência passa a ser vista como uma punição, os valores superiores se deterioram, falta um sentido para as coisas, faltam respostas para as perguntas. A modernidade, ao sacralizar a razão esclarecida, a autodeterminação, aparentemente distanciou-se de Deus e, em Seu lugar cultuou a verdade e a razão. A supervalorização do corpo, da aparência e dos prazeres imediatos em

⁶¹ O niilismo (ou nihilismo), do latim *nihil* (nada), é uma corrente filosófica que, em princípio, concebe a existência humana como desprovida de qualquer sentido. Nietzsche com a morte de Deus, divulga a profunda crise da razão na modernidade e, com sua reflexão sobre o niilismo, denuncia o esgotamento, a perda de sentido e contingência por parte dos supremos valores que até agora determinaram o curso do processo civilizatório no Ocidente. E a partir da constatação do niilismo, das categorias que promoviam valor ao mundo são colocadas em xeque, denunciando sua ineficácia, o homem é levado a experimentar a ausência de valor concedida ao mundo, O que leva Nietzsche a afirmar que “o fracasso de uma determinada interpretação de mundo equivale e confunde-se com o fracasso do próprio mundo” (AS § 408). O niilismo esbarraria na condenação da própria vida, mas no próprio horizonte de onde brotou o niilismo podemos encontrar a força para superá-lo, posto que, o niilismo deixa a vida nua e o mundo se abre ao homem revelando sua inesgotabilidade.

detrimento dos valores éticos ou das atividades intelectuais não seria uma advertência de que o niilismo⁶² ganha outra aparência em nosso tempo?

Giacóia (2006)⁶³ considera que a contemporaneidade tem sido marcada pela sacralização da sociedade de consumo, do hedonismo e, ininterruptamente, cria-se a necessidade de mais consumo e mais diversão. Conforme Nietzsche já havia alertado: “Perigo de nossa cultura – pertencemos a um tempo em que a cultura corre o perigo de ser destruída pelos meios pelos quais essa cultura se produz.” (NIETZSCHE, HDM, 2001,326) Essa necessidade de possuir uma referência suprema leva o homem contemporâneo à mesma busca de representação. O nosso tempo é permeado pela referência de felicidade, lazer, padrões de consumo. Vivemos um momento de pura aparência, de uma vivência inautêntica⁶⁴. Sofremos toda forma de tutela possível, iniciando pela opinião pública, a mídia. As idéias e os gostos pré-formatados pelos formadores de opinião reafirmam o comportamento de rebanho.

No entendimento nietzschiano, a tragédia grega é a possibilidade da interpretação mais autêntica da vida. Nietzsche destaca, principalmente, Dioniso como uma força de afirmação da vida. Nem a razão e nem a consciência, que foram colocadas no lugar de Deus conseguiram retirar a angústia da finitude, não resolvendo o nosso estado de desamparo originário. Entretanto para o filósofo, ao matarmos Deus, sentimos necessidade de uma verdade e elegemos novos ídolos, nos rendemos a projetos de vida que nos prometem a

⁶² Nietzsche na “Vontade de Potência”, §28 considerava que a tentativa do homem de fugir do niilismo, sem realizar uma transvalorização de todos os valores poderia desencadear outros problemas mais difíceis de serem solucionados. Portanto, a desvalorização generalizada do corpo e dos valores terrenos como ao contrário, a supervalorização reativa do prazer imediato sobre qualquer forma de esforço, são ambos semelhantes e indicadores do niilismo europeu. NIETZSCHE, (s/d) *Vontade de potência*. Trad. Prof. Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Tecnoprint (Col. Universidade de bolso).

⁶³ Palestra proferida no Centro Cultura CPFL, São Paulo co-produção Cultura Marcas. “Balanço do Século XX: o impacto de Nietzsche no século XX”.

⁶⁴ A filosofia existencialista costuma distinguir entre a “atitude autêntica”, daquele que assume a responsabilidade da sua escolha, e a “atitude inautêntica”, daquele que delega inconscientemente a responsabilidade das suas opções para os outros.

felicidade. Esse artifício seria como uma válvula de escape para fugirmos da angústia, do vazio a qualquer preço. Na contemporaneidade as fantasias que encobrem essa angústia podem ser vistas por meio do consumo, do culto à felicidade, do culto ao corpo, dos *prozacs*, dos livros de auto-ajuda, das drogas, das plásticas, medicamentos e cosméticos como fuga do envelhecimento e busca de longevidade.

O convite nietzschiano feito ao homem contemporâneo é o de que ele seja o responsável pela sua existência, que seja o doador de sentido para si mesmo, para a vida e para o mundo no qual está inserido. Para Nietzsche, o homem, assim como Dioniso, deve aprender a dançar a melodia trágica da existência, para que não corra o risco da banalidade, na impessoalidade, no homem de rebanho. O ser humano deve se perceber como aquele que absorve em si mesmo as forças que possibilitam criar a vida, pois a morte de Deus é invenção do homem, então as forças que produziram esse Deus devem ser preservadas no próprio homem. Junto às suas experimentações no contato com a vida, os homens desencadeiam as forças criadoras que os possibilitam gerar novos valores, crer em si e superar a si mesmos.

Viver, ao modo nietzschiano, seria viver no plano da efetividade e na afirmação da vida. “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas (...)Eu não vou fazer guerra contra o feio eu não o acusarei mais (...) Eu não quero, a partir desse momento ser outra coisa senão pura afirmação.” (NIETZSCHE, GC, 2001:187) A espécie humana deve, permanentemente, estar propensa para a vida, para sua afirmação e não, apenas, buscar a sua preservação. Fundamentalmente, homem deve procurar superar a si próprio, por meio da transvaloração de todos os valores e pensar o além-do-homem (*übermensch*), como um projeto lançado. Cabe ao homem encontrar a beleza no efêmero, no corpo e na própria necessidade das coisas, afirmando assim a existência sem fugir da dor, da alegria, do acaso, da finitude.

CONCLUSÃO

Como sublinhado ao longo do trabalho, o valor do mundo, para Nietzsche, está em nossa interpretação: como não podemos esgotar seu sentido através de uma explicação definitiva, inserirmo-nos nele a partir de vários enfoques. Uma vez que todo conhecimento é interpretação e não há acesso possível a uma verdade absoluta e imutável, tanto o conhecimento quanto a produção artística são interpretações, formas distintas da *poiesis* humana. Decorre daí que a investigação nietzschiana busca elucidar o que se esconde por trás das pretensas verdades eternas, refratárias à pluralidade do mundo e aos seus desafios. Uma filosofia afirmativa, tal como a que ele pratica, não se esquivava da procura pelo que é estrangeiro e problemático na existência.

A fim de explicitarmos a presença central do corpo com base no pensamento estudado, desenvolvemos nossa pesquisa conforme se segue. No primeiro capítulo, destacamos o mal entendimento sobre o corpo e sua conseqüente negação, denunciados por Nietzsche. Ao privilegiar o cultivo da alma, Platão considera que a razão pode aspirar à imortalidade e ao conhecimento da verdadeira realidade. Isso implica uma desvalorização completa do corpo, porque é nele que se encontram a mortalidade, a sensibilidade e seu estatuto é o de mera cópia. Com isso, institui-se o dualismo entre o corpo e a alma, tão influente na história filosófica posterior. O corpo é tomado, então, como aspecto inferior do homem, por possuir um caráter material que funcionaria como entrave para a aquisição do conhecimento, pois a sensibilidade que lhe é inerente visaria exclusivamente à obtenção do prazer. Assim, o mundo no qual os sentidos atuam seria uma fonte perpétua de enganos e, conseqüentemente, o homem encarnado seria incapaz de adquirir o conhecimento pleno, estando constantemente ludibriado por seus sentidos. Em suma, em *Fédon*, a argumentação a favor da imortalidade da alma gera, como contrapartida necessária, a negação do corpo e a imagem da condição humana que resulta daí é, decisivamente, marcada pelo dualismo entre corpo e alma.

A par disso, ainda no primeiro capítulo, foi demonstrado que Nietzsche se opõe, inteiramente, às concepções dualistas, atribuindo ao corpo o papel de fio condutor do nosso entendimento e inserção na realidade, quaisquer que sejam eles. No pensamento nietzschiano, o corpo é a característica primordial do homem, é o palco em que se dá a permanente relação de forças em conflito, não havendo sentido em pensar uma separação sua em relação à alma. O tradicional equívoco de se desvincular razão e sensibilidade afasta a racionalidade da corporeidade, como se os corpos não participassem do processo de pensar e fossem antagônicos à alma, ao espírito, à mente. Adversário do entendimento da metafísica de Sócrates e Platão, na qual prepondera a valorização do mundo supra-sensível, Nietzsche garante que é no mundo sensível que o homem deve se situar. Nessa direção, ele questiona a idéia da verdade absoluta e propõe uma investigação meticulosa sobre sua origem, tendo por parâmetros os conceitos de sentido e de valor, de modo que as questões filosóficas passem a ser colocadas em tais termos.

Nossa análise da *Genealogia da Moral* evidenciou que Nietzsche propõe como indispensável a crítica dos valores morais, colocando-os em questão através do procedimento genealógico, entendido pelo filósofo como um método, uma espécie de instrumento de diagnóstico. Por serem concebidos como algo estritamente humano, surgidos em algum momento e em algum lugar, os valores também podem ser modificados em qualquer tempo e em qualquer lugar.

Ao pesquisar a origem dos valores, Nietzsche compreende que, historicamente, os conceitos “bom e ruim” e “bom e mau” dependem do ponto de partida existencial de onde procedem as avaliações que os criaram. “Bom e ruim” são gerados pela maneira nobre de avaliar, sendo frutos de sua autonomia, enquanto que “bom e mau” são colocados pela perspectiva do ressentimento. Dessa forma, a perspectiva avaliadora do ressentimento, ou seja, a moral dos ressentidos, surge de uma oposição aos valores nobres. No ressentimento, as forças reativas prevalecem sobre as forças ativas, deixando de externar-se. Com isso, o filósofo estabelece a diferença basilar entre o tipo ressentido, o escravo e o tipo ativo, situado na vertente afirmativa da vontade de potência, o senhor. O senhor se nomeia bom

na medida em que age, honrando tudo o que se encontra em si mesmo. O conceito bom é a própria afirmação da sua ação. O senhor possui o sentimento de plenitude, do poder que transborda. Para este, o ruim é todo aquele que não age. Contrapondo-se ao senhor, o escravo, homem do ressentimento, conceitua como bom aquele que não age, que não ataca, que não exerce violência contra ninguém, deixando para um Deus imaginário sua vingança e chamando de mau aquele que tem poder sobre ele.

Nesta altura foi crucial entender o enfoque fornecido por Nietzsche, ao evidenciar que a manifestação da força está condicionada à existência de um sujeito livre, que poderia ou não ter agido de determinada forma. O homem impotente, ao contrário, utiliza-se da sedução da linguagem para sustentar que o forte é, no fundo, um fraco. Portanto, se a força não consiste em querer ser forte, mas em ser forte, a ação é fundamental para reconhecê-la, pois comprova a força ou a fraqueza que encontram sua determinação no jogo da luta pela vida. O argumento fundamental é que a força pode ser dominante ou dominada, não havendo para o filósofo, separação entre força e manifestação, pois a força é irreduzível a algo que não seja força, e toda realidade é revelação de força.

Nietzsche, então, afirma que a metafísica mascarou a relação de forças presentes em todo e qualquer vivente, inventando um sujeito do ser, do conhecer e do agir. Mas, segundo o filósofo, esse sujeito é uma ilusão que disfarça a vontade de potência como determinante de toda ação e esse encobrimento é alimentado por meio da linguagem. A construção de um mundo supra-sensível, do sujeito puro, capaz da liberdade de escolha, de um mundo ideal, enfim, é uma ilusão, uma mentira. Com o domínio da moral dos ressentidos, seus valores prevaleceram e, como consequência, houve a negação e a desvalorização da vida e do corpo, passando a fraqueza a ser considerada como mérito, a vida eterna e o mundo transcendente passaram a ser os valores primordiais. A resignação foi considerada como virtude e a recompensa por viver de forma abdicada é a vida eterna em outro mundo.

Os ideais ascéticos apresentam-se, por fim, como suporte metafísico da religião, da moral, da filosofia e da ciência. E na busca pela plenitude da vida moral, o mundo

transcendente passou a ser a referência de todos os valores para além desta vida e, no mundo em que vivemos, foram negadas a vida, o corpo, o *pathos*. É esse desprezo pelo corpo e pelo mundo que Nietzsche traduz como o ideal ascético que impregna até mesmo as aspirações à objetividade próprias dos “homens do conhecimento”.

No segundo capítulo, procuramos analisar o corpo como afirmação e conquista da grande saúde, tal como propõe o pensamento nietzschiano. Nietzsche denuncia o menosprezo pela vida e com veemência procura defendê-la, incluindo, aí, a valorização dos sentidos, dos impulsos, dos afetos. “Amo os que não procuraram por detrás das estrelas uma razão para morrer e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao Super-homem.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985: 25)

Sob tal perspectiva, os atributos do mundo sensível e a valorização do corpo não podem ser entendidos como na dicotomia tradicional, mas como uma experiência simultânea de percepção sensorial, intelectual, afetiva e de sentido, pois no pensamento nietzschiano tudo ocorre por meio do corpo. Para o filósofo alemão, não pode haver nenhum tipo de pensar que não esteja vinculado, de alguma maneira, à sensibilidade. É o corpo que governa os pensamentos. O espírito, o eu, a alma, são instrumentos e criações do próprio corpo. Portanto, o pensamento não pode funcionar de outra forma, mesmo quando estiver voltado em oposição à sensibilidade.

Nietzsche afirma que o corpo revela os instintos fundamentais da natureza, é a natureza em plena manifestação. Nesse sentido, qualquer pensamento ou doutrina que negue, desqualifique ou desconsidere a relação intrínseca entre os instintos, a natureza, a força, a saúde e a vida, são consideradas antinaturais e decadentes. É, portanto, necessário reconhecer o corpo, pois é nele e com ele que o ser humano se relaciona, interpreta, cria e vive no mundo.

Os instintos, a natureza, a força, a vida e a saúde devem ser afirmados e valorizados e as doutrinas que neguem esses aspectos devem ser postas sob suspeita e avaliadas como antinaturais e decadentes, pois negam, antes de tudo, a própria existência. A atitude de

negação da vida é entendida por Nietzsche como impotência, fraqueza, decadência originada de um estado fisiológico doentio. Esse estado reflete o medo de encarar a realidade intempestiva e conflituosa da natureza.

A vida, identificada como impulso de criação, energia e princípio dinâmico de unidade de todas as funções orgânicas, é jogo de forças, é vontade de poder, é disposição para ultrapassar desafios. A crítica nietzschiana da desvalorização da vida detém-se particularmente sobre a moral cristã que, segundo ele, é uma moral de desvalorização da vida, de adoecimento do corpo, que lhe retira a energia vital e cultua, nele, a doença. Nietzsche defende a superação de tudo isso, pois até agora os homens criaram algo acima deles e renegaram a si mesmos, deixando de acreditar em suas potencialidades e de reconhecer a transitoriedade do jogo e da existência como algo estimulante. A confiança em algo desvinculado de nós mesmos aumentou a desconfiança em nossas forças e inibiu uma atitude destemida diante do mundo.

O homem nietzschiano quer entregar-se à passagem e ao fluxo da própria vida, acreditando nas possibilidades que ela oferece, sem se apegar a nenhuma garantia de segurança. Aliás, a plenitude, segundo Nietzsche, está na entrega, mesmo sem as garantias do que existe do outro lado. “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançarina. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós.” (NIETZSCHE, AFZ, 1985:27) Portanto, a grande saúde representa um estado de disposição plena para a vida, para a criação plena de sentidos e avaliações afirmativas para a vida. É preciso criar valores novos, que sejam os da vida, que a tornem mais leve, criativa, afirmativa e ativa.

Nesse contexto, a filosofia, assim como a arte, deve dar significado à vida, mesmo que para isso, seja necessário ressignificar a verdade. O homem deve ser estimulado a criar valores que o instiguem para o futuro, nutrindo a vida, o prazer, os sentimentos, os impulsos vitais. O homem deve ser entendido como parte constituinte do universo e sua própria afirmação da necessidade é uma auto-afirmação do mundo. Sua afirmação está na capacidade de se entregar à fatalidade do mundo. Na filosofia nietzschiana, viver é uma

fatalidade, um acaso, um enigma e cada instante se torna fundamental. O dizer sim à vida é a entrega plena ao “amor *fati*”.

Finalmente, no terceiro capítulo, foi abordado o pensamento nietzschiano sobre a arte em sua relação com o corpo e a existência. Isso abriu, para nós, a oportunidade de pensar a relação do homem contemporâneo com seu corpo, buscando esclarecer se o entendimento estetizado do corpo hoje implica sua valorização ou, ao contrário, sua depreciação.

Nietzsche considera que os instintos estéticos da natureza são o apolíneo, que simboliza a ordem e a racionalidade, e o dionisíaco, que simboliza o excesso e o irracional na natureza. Dionísio traz à tona as forças misteriosas e irracionais que surgem no seio dela e Apolo, a ordem e moderação que lhes podem ser impostas. Não obstante sua oposição, os dois instintos são vitais, pois, se a arte se alimenta do devir, sua expressão se dá por meio da bela forma aparente, donde os instintos estéticos passam a ser responsáveis por tudo que existe de desejável no mundo. Portanto, o corpo e os instintos formam a base para se compreender o pensamento estético nietzschiano.

Nietzsche considera que a ciência retirou o encantamento do mundo e da existência ao se constituir como a promessa de proporcionar ao homem o máximo de prazer com o mínimo de desprazer na existência. Contrariando o entendimento da ciência, extensivo ao homem moderno típico, o filósofo considera que o essencial seria afirmar a vida por meio das imagens, das fantasias estéticas que instigam a alegria de viver. É na valorização dos impulsos estéticos naturais que se manifestam as criações artísticas decorrentes deles, que se afirma a vida. Ainda, segundo o filósofo, os gregos, por meio dos poderes criativos, tornaram a existência digna de ser vivida.

A beleza para Nietzsche é apreendida como afirmação da fugacidade, da finitude, da corporeidade. O caos, o monstruoso e a inevitabilidade passam a ser afirmadas como beleza. Criar pressupõe uma intensa aliança com as forças naturais, com a terra, com o corpo. O “amor *fati*” está em ver a beleza na necessidade das coisas, torná-las belas através

da afirmação e da criação e da admiração pela existência, mesmo com toda sua imprevisibilidade.

Na seqüência dessas considerações, procuramos oferecer uma breve discussão da questão do corpo, hoje, a partir do referencial teórico firmado. Observamos que, por trás de um discurso favorável à beleza, à saúde e ao cuidado, permanentemente, estão ocultos interesses, principalmente o econômico. No culto ao corpo, se revelam ideologias políticas, econômicas, éticas e estéticas.

É no corpo que armazenamos a história da cultura, pois desde o nascimento as pessoas são moldadas e integradas à história do grupo que passa a ser sua própria história, carregando as marcas genéticas e as regras éticas e estéticas estabelecidas. Dessa forma, constroem-se as identidades. Uma vez que o modo como lidamos com nossos corpos não está desvinculado do nosso meio, os regulamentos e o controle do comportamento corporal e de sua identidade ocorrem através de uma construção social, como resultado de um processo histórico.

Ao mesmo tempo, deparamos com informações intrigantes, entre elas, a de que as intervenções têm proporcionado um distanciamento das origens culturais, morais, religiosas e genéticas. Daí, inferimos que o corpo do homem contemporâneo recebe um tratamento ambíguo, pois é valorizado e mostrado, mas termina por ser explorado, violentado e banalizado. É tratado como se possuísse disponibilidade permanente à intervenção e ao consumo. Com o desenvolvimento da técnica, da ciência e dos cosméticos, aumenta a liberdade para as intervenções, embora essa liberdade provoque novas responsabilidades e conseqüências éticas, estéticas e físicas, ainda, bastante indeterminadas. A construção da imagem do corpo passa, também, pela esfera psíquica. A identidade necessita de um corpo, não apenas físico, mas capaz de afetos e significados que garantam a estabilidade emocional: interferências que idealizam o corpo e não contemplam uma vida integrada em todas as suas esferas podem romper com as fronteiras simbólicas e provocarem instabilidades psíquicas.

A pesquisa também possibilitou a compreensão de que o culto ao corpo promovido pela mídia, pelo mercado e pela ciência, provoca uma espécie de inversão de valores: as modificações no corpo são associadas com a imagem de satisfação e felicidade permanente para quem as recebe. Além da fantasia de auto-contentamento, a cultura da beleza imprime a idéia de que a felicidade está intimamente relacionada à circunstância de que as pessoas não serão mais amadas se não melhorarem o corpo, levando dessa forma à diminuição da alegria de viver do homem contemporâneo, continuamente insatisfeito com a imperfeição. Além disso, a identidade e a expectativa da beleza passam a ser vinculadas ao entendimento de que a ascensão social ou sucesso profissional dependem da busca pela perfeição ou o empenho para se atingir a beleza física.

Após essas diversas reflexões e olhares sobre o corpo, ficou claro que a estética e a ética não são desvinculadas da sociedade e, em cada época, a cultura educa os corpos, adaptando-os para empregos distintos. Ficamos com a impressão de que o conceito do corpo belo do homem contemporâneo oculta uma certa banalização e o sentido da existência que é conferido pelo próprio homem demonstra o distanciamento e a incompreensão do próprio corpo.

Nietzsche já havia alertado sobre o perigo de uma cultura ser destruída se não ficarmos atentos aos meios pelas quais ela se produz. O hedonismo artificial e sem refinamento, a sacralização do consumo, a necessidade de possuir ininterruptamente — como se essas ações e buscas nos levassem a saciar o desejo e nos impedissem de sofrer — inspiram cautela sobre o sentido que estamos atribuindo à nossa existência.

Para Nietzsche nada possui valor em si mesmo, tudo é interpretação. Portanto, a vida, o mundo e o corpo ganham sentido na medida em que avaliamos. Entendendo a existência como carente de sentido prévio e admitindo que não há criação definitiva, cabe ao homem viver, criar e experienciar os acontecimentos para dar sentido à sua existência, ao corpo, ao mundo — no melhor dos casos, o sentido da afirmação.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich.(1881-1882).**A Gaia Ciência.** *In:* Obras incompletas, Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich.(1881-1882).**A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____(1883). **Assim falou Zaratustra.** *In:* Obras incompletas, Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____(1883/85) **Assim falou Zaratustra.** Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro, Editora Tecnoprint, 1985.(Col. Universidade de bolso).

_____(1885/86) **Além do Bem e do Mal.** 2 ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____(1880/81)**Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

_____(1873/74) **Considerações Extemporâneas.** Trad. Paulo César de. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____.(1888) **Ecce homo: como alguém se torna o que é.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____(1887) **Genealogia da Moral: uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras,1998.

_____ (1873/74) **Humano, demasiado humano** (vol 1), trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das Letras, 2001.

_____ (1888) **O Anticristo: maldição do cristianismo**. Trad. Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil, 1996.

_____ (1880/81) **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____ (1887). **Para a Genealogía da Moral**. *In*: Obras incompletas, Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____ (1873) **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ (s/d) **Vontade de potência**. Trad. Prof. Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Tecnoprint (Col. Universidade de bolso).

Comentadores de Nietzsche

AZEREDO, Vânia Dutra. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo, Jundiaí: GEN/Discurso Editorial, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. **Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo**. *In*: Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo. Orgs. Daniel Lins e Sylvio Gadelha. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

_____. **O espaço trágico: lugar das intensidades e das diferenças**. *In*: Icléia Thiesen Magalhães Costa; Jô Gondar. (Org.). Memória e espaço. 1 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, v. 1, p. 22-34.

_____. **O aristocrata nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie.** *In:* Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, civilizados. Organização de Daniel Lins e Peter Pál Pelbart. São Paulo: Annablume, 2004.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia de Nietzsche.** Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. **Nietzsche.** São Paulo: Edições 70, 1985.

_____. **Nietzsche e a filosofia.** São Paulo: Edições 70, 1985.

DUARTE, Rodrigo. **Som musical e ‘reconciliação’ a partir de ‘O nascimento da tragédia’ de Nietzsche.** Belo Horizonte, *Kriterion* XXXV-89 (74-90):jan-jul. de 1994.

_____. **Adorno e Nietzsche: aproximações”.** *In:* Assim falou Nietzsche (org.: Olímpio PIMENTA NETO, Olímpio José e BARRENCECHA, Miguel Angel. Rio de Janeiro: 7 Letras/UFOP, 1999.

_____. **Dionísio Alegórico. Nietzsche e o barroco.** São Leopoldo – RS, Filosofia Unisinos 1-2: jan-jun. 2001.

ESCOBAR, Carlos Henrique. **Zaratustra (o corpo e os povos da tragédia).** Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.

_____. **Ainda sobre Nietzsche e a verdade.** *In:* A fidelidade à terra. Organizadores: FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel e PINHEIRO, Paulo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 181-189.

FEITOSA, Charles. **A paixão segundo Nietzsche.** *In:* Revista Tempo Brasileiro nº143. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. P. 157-164.

_____. **O mal do mar em Nietzsche.** *In:* A fidelidade à terra. Organizadores: FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel e PINHEIRO, Paulo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 321-332.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche: esquecimento como atividade**. Cadernos Nietzsche nº 07. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 27 a 40.

FERRERO, Mário e TAVARES, Manuel. **Análise das obras Górgias e Fédon de Platão**. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

_____. **Nova experiência do mundo em Nietzsche**, In: MARTON, Scarlett (org.), Nietzsche hoje?, S. Paulo: Brasiliense, 1985, trad. Sônia S. Goldberg.

FORNAZARI, Sandro Kobel. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Unijuí, 2004.

FREZZATI Jr., Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

GIACOLA Jr., Oswaldo. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Edunicamp, 1997.

_____, **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____, **Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão**. *Cadernos Nietzsche* 3 (1997) p.23-36.

_____, **Aulas sobre Nietzsche**. Disponível em <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/curniti4.htm> acessado em 12 de fev. De 2005.

HAAR, Michel, **"Vida e totalidade natural"** In: Cadernos Nietzsche, nº 5, 1998, trad. Alberto M. Onate, p. 13-37.

KOSSOVITCH, Leon, **Signos e poderes em Nietzsche**. S. Paulo: Ática, 1979.

MACEDO, Iracema. **Nietzsche, Wagner e a Época Trágica Dos Gregos**. São Paulo: Anablume, 2006, p.133.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2ª ed. , Rio de Janeiro: Rocco, 1985,

_____ **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MARQUES, Antonio. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Unijuí, 2003.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1996.

_____ **Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª ed. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000.

_____ **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche** Discurso Editorial, 2000.

MENDONÇA, Alexandre. **Ecce Homo um livro quase homem**. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 4, 1998, p. 51-61.

_____. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. S. Paulo: Annablume, 1997.

PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel (Orgs.). **Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999.

VAN BALEN, Regina Maria Lopes. **Sujeito e identidade em Nietzsche**. Rio de Janeiro, Ed Uapê, 1999.

VIEIRA, Maria Cristina Amorim Vieira. **Alguns comentários sobre o Prólogo de Assim Falou Zaratustra**. In: *Revista Tempo Brasileiro* nº143. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. p. 165-176.

WOTLING, Patrick. **As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche.** In: Cadernos Nietzsche, nº 15. Trad. Ivo da Silva Júnior. São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p. 07-29.

Outras obras

CAMPELO, Cleide Riva. **CAL(E)IDOSCORPOS: Um Estudo Semiótico Do Corpo E Seus Códigos.** São Paulo: Anablume, 1996.

COURTINE, Jean-jacques. **Os Stakhanovistas no Narcisismo: Body-bulding e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo.** In; *Políticas do Corpo.* São Paulo: Estação Liberdade. 2005:83.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **As paixões da alma.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Meditações.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DOEL, Marcus. **Corpos sem órgãos: esquizoanálise e desconstrução.** In: SILVA Thomas Tadeu da (org) *Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito.* Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 77-110,

FERRERO, Mário e TAVARES, Manuel. **Análise das obras Górgias e Fédon de Platão.** 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

Fórmula do Emagrecimento e da Morte. Diário do Aço, 24 mai. 2007. Caderno Cidades, GONÇALVES, Maria Augusta Salin. **Sentir Pensar e Agir: Coporeidade e educação.** São Paulo, 1994, p.39-64

MORAES, Eliane Robert. **O Corpo Impossível.** São Paulo: Iluminuras, 2002.

PEREIRA, João Batista Borges. **A linguagem do corpo na sociedade brasileira: do ético ao estético.** In: *O corpo do brasileiro.* Org. QUEIROZ, Renato da Silva. São Paulo: Senac, 2000, p. 65-94.

PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte**. São Paulo: Senac, 2005.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os Pensadores).

_____. **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os Pensadores).

QUEIROZ, Renato da Silva. **A beleza em foco: condicionantes culturais e psicológicos na definição de estética**. In: O corpo do brasileiro. Org. QUEIROZ, Renato da Silva. São Paulo: Senac, 2000, p. 11-66.

ROSE, Nikolas. **Inventando nossos Eus**. In: SILVA Thomas Tadeu da (org) Nunca fomos humanos. Nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 137-204.

SANTANA, Leila Navarro. **O Corpo e a Produção da Memória Social na Perspectiva Nietzscheana**. Dissertação de Mestrado, Unirio, 2006.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi (org). **Políticas do Corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **Cuidados de si e embelezamento feminino: fragmentos para uma história do corpo no Brasil**. In: Políticas do Corpo. Org. SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 120-137.

SANTARELA, Lúcia. **Corpo e Comunicação: sintoma de cultura**. São Paulo, 2004.

SEGATTO, Cristiane & FRUTUOSO, Suzane. **Beleza brasileira**. Época, nº 440, p.71-77, 23 out. 2006.

SOARES, Carmen (org.). **Corpo e História**. Campinas: Autores Associados, 2001.

SCHWARCZ, Lília K Moritz. **No país das cores e nomes.** *In:* O corpo do brasileiro. Org. QUEIROZ, Renato da Silva. São Paulo: Senac, 2000, p. 95-130.

QUEIROZ, Renato da Silva (org.). **O corpo do brasileiro.** São Paulo: Senac, 2000, p.95-130.

SOUZA NETO, Manoel Fernandes de. **Mapas do Corpo, Territórios de Identidade.** *In:* Corpo e Subjetividade estudos contemporâneos. Org. GARCIA, Wilton. 2006, P. 57-75.