

## Introdução

A temática desta pesquisa é oriunda de uma paixão: o corpo como questão. Mais precisamente, a relação entre corpo e cultura: a imposição de padrões – de beleza, de sexualidade, de desempenho, de saúde, produtividade, longevidade, sanidade... O que deve o corpo? Cenário de tantos conflitos e possibilidades, o que significa conhecê-lo? E, tanto mais, como conhecer a partir dele? Através dele, escutá-lo, permiti-lo... Autoconhecimento? Criação de si? Na tênue margem onde se delinea o conflito entre a herança e a projeção, nos vemos sugados pelo instante, que nos exige simultaneamente a expressão e a produção da cultura – num exercício fascinante de apropriação do passado e criação do presente, a expensas de um futuro incerto e sedutor. Na tentativa de percorrer os caminhos desta reflexão, o pensamento de Nietzsche se apresenta como a ponte que nos permitirá transitar entre as filosofias que, na busca pelo conhecimento, deram lugar ao corpo. Porque sim, ele sempre esteve presente: como castigo, objeto, ponto de partida... E, recorrentemente, como ponto de fuga, cerne do desprezo e do açoite à vida, esta misteriosa e insondável, volúvel dançarina, que baila por entre os homens como se não estivéssemos ali...

Assim, o objetivo desta investigação será o de compreender como se desenvolveu a relação entre corpo e conhecimento no âmbito filosófico, a partir da visão nietzschiana que, desde os escritos iniciais, expressa esta como sendo uma questão de grande relevância em suas reflexões: as interseções entre conhecimento e vida. Para Nietzsche, filosofias de todos os tempos, ao tentarem compreender a vida, acabaram por reduzir-se a sistemas de pensamento onde se nega a realidade naquilo que ela apresenta de mais “concreto”: seu eterno devir, que se expressa somente em efeitos, aparências e máscaras. E, neste sentido, o desejo de verdade se constitui como a paixão cega e silenciosa que agregou os pensadores mais divergentes em torno da busca por uma origem ou essência que fundamentasse a existência.

Na visão nietzschiana, ao negarem o caráter *apenas fenomênico* da realidade e formularem sistemas pautados em fundamentos que pretendiam explicar a origem e o sentido da vida, a tradição filosófica se constituiu a partir da ilusão, na medida em que pretendeu atribuir como essência da realidade algo que *não existe* nela –

assim, justifica-se a existência afirmando-se um outro mundo que só se torna *demonstrável* a partir da negação do que se experiencia neste.

Como estratégia para condução desta investigação, optamos por traçar um percurso que se inicia naquele que é considerado o marco do surgimento da filosofia enquanto saber conceitual e que tem nas figuras de Sócrates e Platão sua maior expressão. Aqui, procuramos compreender em que medida o socratismo e, seguidamente, a formulação da teoria platônica das ideias foram pautados na concepção de corpo enquanto castigo. Após essa avaliação inicial, tivemos como objetivo delinear o cenário de debates referentes ao conhecimento na época moderna, estabelecendo o empreendimento da física de Galileu como o marco de rompimento com a denominada Idade Média e a vinculação do fazer filosófico à Igreja. Assim, o pensamento cartesiano enquanto expressão da “substituição” da ideia de Deus pela concepção de substância se constituiu como o eixo central deste segundo momento do primeiro capítulo. Dando seguimento à trajetória de mapeamento das reflexões entre corpo e conhecimento até o surgimento da filosofia nietzschiana, passamos à mudança empreendida por Schopenhauer ao inserir o corpo como um *a priori* do conhecimento, vinculando-o à noção de vontade enquanto impulso. A partir de então, nos empenhamos na compreensão do posicionamento de Nietzsche frente à tradição filosófica, concebida por ele como metafísica em função do acordo de todos os pensadores conquanto à necessidade de estabelecimento da verdade, o que, na visão de Nietzsche, faz com que sempre se retorne ao mesmo ponto, ou seja: à instauração de uma instância extra-vida que sirva à condenação, à salvação e ao ordenamento desta.

É no âmbito da filosofia nietzschiana que procuraremos decifrar os esforços do filósofo em seu projeto de rompimento com a tradição metafísica a partir da análise genealógica da constituição do homem enquanto animal que exprime e produz cultura. Nesta perspectiva, a produção de conhecimento enquanto produção humana será avaliada a partir do que Nietzsche denominará como sintoma. O sintoma como decorrência da internalização dos instintos que, em virtude da composição gregária do homem foram impedidos de se descarregarem livremente. Para Nietzsche, a interiorização do bicho-homem está vinculada à origem do que o filósofo chamará de “má-consciência”, que será interpretada como a consciência de culpa proveniente da cisão estrutural que marca o salto do animal-homem ao homem-animal-cultural, *doente de si mesmo* – “uma doença tal como a gravidez é

uma doença”<sup>1</sup>. Aqui, o animal consciente de sua condição de dor e finitude precisa *justificar* sua existência e tem na ânsia de saber seu meio para isso. Na visão nietzschiana, tanto a força criadora ativa, quanto o ressentimento como força reativa são expressões da *vontade de poder*<sup>2</sup>, que busca sempre ampliar seu domínio e assenhorear-se do que lhe é estranho. É no encerramento da força dos instintos de comando e conquista que a “alma animal” se volta contra si mesma. A cultura como adestramento da “besta louca”, do “animal de rapina” que há no homem e o filósofo, mimetizando a figura do sacerdote, enquanto “homem do saber”, como aquele que se apropria do ressentimento e da reatividade como instrumentos de cultura para explicar a vida, negando-a. A *besta-filósofo* como a imagem do homem do conhecimento que, por medo de seu aniquilamento, tiranicamente impõe sua condenação à vida, a verdade.

É neste aspecto que a tematização da cultura se comporá como a questão articuladora central do pensamento nietzschiano, partindo da consideração de que a vontade de verdade se remete à constituição gregária do homem, que pelo instinto de medo desenvolve a linguagem. Assim, a construção da rede de signos própria da necessidade humana de comunicação será avaliada por Nietzsche como a teia que prende a moral à filosofia enquanto concepção metafísica de mundo, sendo esta sustentada pela crença na gramática enquanto estrutura portadora de verdade.

A discussão nietzschiana acerca do caráter moralizante do conhecimento filosófico se posiciona como uma exigência de hombridade e honestidade por parte de seus pares em reconhecer o pensamento enquanto fruto das experiências e interpretação destas. Para Nietzsche, o conhecimento é um meio de ordenar e transfigurar aquilo que *essencialmente* não possui nem ordem, nem forma. E, neste sentido, é criação, interpretação do *texto* da realidade. Na visão do filósofo, imputar à vida um princípio originário e regulador significa falsear este texto, na medida em que esta interpretação se baseia em pressupostos – parte-se de uma ideia pré-concebida e tenta-se, sob o rigor do conceito e a coação da razão, torná-la digna de prova. Assumir o conhecimento como interpretação é ter a honestidade de assumir seu caráter perspectivístico e, portanto, não verdadeiro.

---

<sup>1</sup> GM. II, §19.

<sup>2</sup> Utilizaremos ao longo do texto a tradução proposta por Giacóia Júnior em “*A doutrina da vontade de poder*”, de Wolfgang Müller-Lauter.

Desse modo, a crítica nietzschiana se coloca como um passo necessário ao empreendimento da tarefa à qual o filósofo atribui como sendo sua: a do favorecimento de um tipo homem – que crie a si próprio, a partir do conhecimento de sua disposição fisiológica e do reconhecimento do comando de seus afetos, permitindo-os atuar; e de uma cultura que permita a expressão das singularidades e a multiplicação das perspectivas, onde o conhecimento afirme a vida em seu caráter trágico e seja um recurso para “prolongar a dança terrestre”.

Não se pretendeu com este estudo abranger a totalidade das implicações entre corpo e conhecimento no âmbito das discussões filosóficas que se debruçaram sobre o pensamento nietzschiano. Nem o quereríamos. Apesar de constatarmos que a abordagem específica do corpo no tocante aos estudos acerca da filosofia de Nietzsche ainda seja exígua frente às produções em torno do pensamento do filósofo, o foco desta investigação foi dado à tentativa de compreensão das visões com as quais Nietzsche dialoga, e às quais se opõe, e das estratégias utilizadas por ele para que o rompimento com a tradição metafísica fosse possível. No tocante a isso, a pesquisa sobre a criação de uma linguagem nietzschiana bastante própria, que permitisse a expressão da experiência de pensamento com base em sua regência pulsional ganhou bastante ênfase ao longo do desenvolvimento do texto.

A gestação da linguagem nietzschiana percorreu toda sua obra<sup>3</sup>, tendo sido mais densamente experimentada no período compreendido entre 1878, ano de publicação de *Humano demasiado humano*, até 1888, quando escreve obras como *O crepúsculo dos ídolos*, *Ecce Homo* e *O anti-cristo*. É neste período de grande produção intelectual que o filósofo lança aquela que considera sua obra capital, o *Assim falou Zaratustra* (1883-1885). Nesta obra, em que Nietzsche considera expressar o tipo homem<sup>4</sup> que pretende favorecer por meio de sua filosofia, e

---

<sup>3</sup> Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já expressava o desejo de desenvolver uma linguagem própria: “Entende-se em que tarefa ousei tocar com este livro?... Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios...” (Tentativa de autocrítica, §6).

<sup>4</sup> “Para compreender esse tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre seu pressuposto fisiológico: o que denomino a *grande saúde*.” (EH, *Assim falou Zaratustra*, pág. 80). Ainda nesta passagem, Nietzsche se reporta ao Livro V de *A gaia ciência*, onde trata “deste conceito”: “Nós, os novos, os sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, 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.” (§382).

quando também apresenta sua concepção do *eterno retorno*<sup>5</sup>, é onde a proposição nietzschiana desta nova linguagem ganha mais força, rompendo completamente com a escrita filosófica submetida à aplicação do conceito e ao subjugo da razão. Em nossa investigação, não nos remetemos ao Zaratustra de Nietzsche por entender ser uma obra que mereça e exija uma inclinação específica, sobretudo no tocante à tematização do corpo. Como já foi dito, por optarmos neste trabalho pela exposição do debate no tocante à relação entre corpo e conhecimento, nos apoiamos principalmente nas obras produzidas no período entre 1878 e 1888, excetuando-se a supra citada, sem deixar de recorrer às demais produções do filósofo quando necessário, visto que sustentamos a pertinência e coesão do pensamento nietzschiano.

Por apostarmos na coerência do pensamento nietzschiano e vislumbrarmos a recorrência de questões que perpassam frequentemente seus textos, como “verdade”, “linguagem”, “afetos”, dentre outras, optamos por adotar como referência para esta investigação as leituras de Eric Blondel e Patrick Wotling que, na contracorrente das tendências que visaram estabelecer a organização da obra nietzschiana em três períodos distintos (por exemplo, um primeiro grupo de textos como *pessimismo romântico*, um segundo grupo enquanto *positivismo cético* e, um terceiro como *reconstrução da obra*<sup>6</sup>) ou ainda atribuir ao conjunto da obra a ausência de uma lógica que a estructure, os dois pesquisadores franceses, por sua vez, atualizam as pesquisas acerca do pensamento de Nietzsche trazendo à cena não só procedimentos de escrita específicos do filósofo, assim como também expondo a temática da cultura como uma questão central de articulação da reflexão nietzschiana.

Deste modo, partindo da exigência que Nietzsche faz ao leitor de seus textos – “um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam o seu Horácio”<sup>7</sup> – fizemos aqui a tentativa de com vagarosa calma nos colocarmos a caminho da compreensão do pensamento nietzschiano, não

---

<sup>5</sup> O *Zaratustra* e a concepção do *eterno retorno* foram inicialmente apresentados em *A gaia ciência* (Livro IV, §341 e 342).

<sup>6</sup> Marton, Scarlett. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. CN. 26, 2010.

<sup>7</sup> EH. *Por que escrevo tão bons livros* (§5).

desejosos de revelar o que por ele foi dito, mas iniciando um trabalho de interpretação com respeitosa cautela e transbordante alegria.

## Capítulo I

### 1.1. O corpo na tradição filosófica: A visão nietzschiana

*- e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo.<sup>8</sup>*

Ao longo da história da filosofia, a reflexão sobre a capacidade de conhecer debruçou-se em tentativas de encontrar o fundamento, a origem e as condições de possibilidade desta atividade tão singularmente humana. De modo geral, podemos considerar que, perpassando ou constituindo o cerne das teorias desenvolvidas entorno dessa questão, o longo debate acerca do conhecimento elegeu como estratégia uma forma de categorização que se constituiu na oposição de valores, tornando-a o alicerce que sustentou a elaboração desses sistemas de pensamento. Desdobrando-se em pares de opostos como *razão e sensações, espírito e materialidade, essência e aparência, ser e devir*, de Sócrates a Hegel, resvalando pelas diversas áreas do saber, a linha reta desta oposição foi, de acordo com a visão nietzschiana, determinante na formulação das teorias do conhecimento. Seja no âmbito da racionalidade filosófica clássica ou no que se refere ao racionalismo científico moderno, para Nietzsche a crença na oposição de valores foi o território seguro onde comungou toda a tradição filosófica até ele.

Para Nietzsche, a tradição filosófica se constituiu como tradição metafísica na medida em que, na tentativa de desvendar os mistérios do mundo e da condição humana, atribuiu à razão um caráter divino ou superior em relação aos instintos e à verdade uma instância originária e reguladora da vida e das ações dos homens. Segundo a visão nietzschiana, apesar das tentativas de superação da visão dicotômica de mundo – seja a partir de diferenças conceituais, metodológicas ou de perspectiva – a tradição filosófica não teria sido capaz de questionar a própria noção de verdade enquanto um valor atribuído como princípio e como finalidade do conhecimento, instituindo-se assim o que Nietzsche chamará de preconceito dogmático, qual seja, a suposição de que há essências e identidades que sustentem ou regulem o fluxo do devir.

---

<sup>8</sup> *A gaia ciência*. Prólogo, § 2.

“Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’. A crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores*”.<sup>9</sup>

Essa perspectiva dicotômica que sustenta a dualidade metafísica fará com que a questão do conhecimento se dê para Nietzsche como um problema moral na medida em que, neste contexto, é instituída uma ordem essencial, ou um *mundo verdadeiro*, como instância que virá regular e legitimar o saber empreendido. A cisão entre mundos *verdadeiro* e *aparente* se dará, conseqüentemente, uma divisão do homem que terá a concepção de *espírito* vinculada à ideia de *verdade* e a noção de *corpo* atribuída à de *aparência*, ou ainda, associadas a formulações como *ser* e *vir-a-ser*, respectivamente. De acordo com a visão nietzschiana, a problemática do conhecimento no âmbito da metafísica está diretamente vinculada à “vontade de verdade”, expressão cunhada por Nietzsche para se referir ao que ele considerará como um acordo inconsciente entre os filósofos que, na busca pela objetividade e em nome da universalidade, reduziram a atividade filosófica a um campo de refutações infinitas, onde pensadores de todos os tempos dedicaram-se a apontar os erros de seus antecessores, omitindo-se da tarefa filosófica propagada e defendida por eles próprios: o questionamento radical.

De acordo com Patrick Wotling, em Nietzsche, a identificação da atividade filosófica com a busca pela verdade se justifica pela maneira unânime como os filósofos da tradição apoiaram suas reflexões em um duplo preconceito: a preferência instintiva pelo verdadeiro e a crença na existência autônoma da verdade<sup>10</sup>. Neste sentido, a filosofia tradicional metafísica, que para Nietzsche é inaugurada pelo racionalismo socrático, se realiza traindo seu próprio princípio, ou seja, excluindo-se da responsabilidade de suspeitar imperativamente da obviedade do que é irrefletidamente dado – neste caso, a exigência de verdade.

<sup>9</sup> BM. *Dos preconceitos dos filósofos* (§ 2).

<sup>10</sup> *A problemática da civilização contra a problemática da verdade*. (CN, 26, 2010).

“Esse primeiro passo em falso coloca, de pronto, o procedimento filosófico numa via enganadora. Esquecendo-se de contemplar as possibilidades concorrentes, deixando assim de submeter sua problemática diretora às exigências fundamentais que são aquelas pertencentes à sua ideia de filosofia, os filósofos inauguram sua busca com uma traição. Um segundo preconceito agrava a situação: a convicção de que o verdadeiro é, além do mais, assimilável ao demonstrável ou ao irrefutável – posição ela mesma desprovida de qualquer demonstração. Enfim, a prática filosófica não deixou de negar nos fatos a exigência de radicalismo trazida por sua ideia. Por falta de uma capacidade de interrogação suficientemente aguda, os filósofos nunca se confrontam verdadeiramente: suas lutas têm como pano de fundo um consenso tão invencível quanto despercebido. Todos se encontram, assim, na suspensão da suspeita quanto à vontade de verdade. Longe de deplorar do espetáculo de campo de batalha generalizado que a história da filosofia proporciona, deve-se, então, inquietar-se, contrariamente à unanimidade suspeita que essa guerra mascara.”<sup>11</sup>

É no silêncio do acordo metafísico denunciado por Nietzsche que se perpetua o desprezo filosófico pelo corpo, delegando os processos fisiológicos ao subjuogo de uma razão que, elevada ao posto máximo da hierarquia na escala de valores erigida pela vontade de verdade, atribuirá causalidade, ordem e identidade às formulações que terão como missão inconsciente sustentar a premissa da qual nunca se duvidou. Porém, para Nietzsche, a aversão ao corpo, que se relaciona ao horror à aparência, à superficialidade, à transitoriedade, será também o indício de um problema maior e mais profundo: esta vontade de verdade será nietzschianamente interpretada como o sintoma de uma visão doentia e ressentida de mundo, que busca incessantemente atribuir *valor* à existência a partir da negação do caráter plural e conflitante da realidade. E, por outro lado, as respostas metafísicas ao valor da existência serão consideradas por Nietzsche como também sintomas de determinados corpos e fornecerão indicações de plenitude, potência e soberania ou de suas inibições, fadigas e pobreza<sup>12</sup>.

Tomaremos como referência para conduzir esta investigação, a interpretação de Wotling, onde este propõe que o núcleo central da reflexão nietzschiana se refere à problemática da cultura e que, neste sentido, Nietzsche opera um deslocamento da problemática filosófica encontrando uma lógica dual, a

<sup>11</sup> Wotling. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade*. (CN, 26, 2010).

<sup>12</sup> GC. Prólogo, § 2

partir da noção de genealogia que se realiza na eliminação do esquema de oposição sustentado pelos filósofos tradicionais. Nesta perspectiva, “o deslocamento de problemática que Nietzsche opera deve-se à descoberta do fato de que a exigência filosófica é dual: dizer a cultura como produto do corpo, ou seja, preferências fundamentais que nele se exprimem sob a forma de pulsões; mas também dizer o corpo como produto – em outras palavras, dizer a influência da cultura sobre o corpo (pela intermediação do processo de incorporação dos valores). É essa ligação recíproca entre corpo e interpretação que constitui o núcleo da reflexão de Nietzsche: as interpretações são ao mesmo tempo ‘efeitos’ (tratados como sintomas que indicam secretamente suas origens) e ‘causas’ (tratadas como fatores de modificação prática, eventualmente como terapias).”<sup>13</sup>

Assim, torna-se inoperante na visão nietzschiana a lógica linear, que pressupõe uma causa originária e considera a existência como dotada de finalidade. Para Nietzsche, toda produção de conhecimento será considerada interpretação e esta, como processo de incorporação de valores, se dará na dinâmica da luta entre os instintos que buscarão sempre expandir sua força e ampliar seu domínio. É neste âmbito que Nietzsche apontará a diferença entre o que considera como sintomas de uma vontade forte ou fraca, onde será atribuída como signo de vontade forte a capacidade de afirmar a vida em sua dimensão plural, conflitante e trágica, enquanto a busca pela justificação da vida a partir de sua recusa e negação será compreendida como emblemática de uma vontade fraca.

---

<sup>13</sup> *A problemática da civilização contra a problemática da verdade.* (CN, 26, 2010).

## 1.2 A racionalidade filosófica clássica e o corpo como castigo

*Não sejamos ingratos para com eles, embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.<sup>14</sup>*

Fundamentada em uma compreensão dualista do mundo e considerada por Nietzsche o modelo da metafísica, em Platão a realidade se divide em duas esferas, onde de um lado está o plano ideal, considerado como o *verdadeiro mundo* ou *realidade verdadeira* - assim concebida por ser o lugar das essências, ou seja, aquilo que em todos os fenômenos constitui sua *pura forma*. Do outro lado encontra-se o *mundo sensível* ou *realidade aparente*, lugar da experiência considerado como um plano enganoso da realidade, onde tudo o que há é concebido como aparência ou simulacro, uma cópia necessariamente imperfeita e corruptível das formas puras do mundo inteligível. É neste sentido que a existência terrena ou corporal, concebida em Platão como sujeita às condições de espaço e tempo, ou seja, passível de degradação e, portanto, indutora da alma ao erro e ao engano, se dá como o aprisionamento do espírito, desviando os homens daquilo que seria sua suposta verdadeira destinação, a contemplação das formas puras. O estabelecimento do corpo como cárcere do espírito e todas as oposições elencadas com base nesta concepção – corpo e alma, sensível e inteligível, aparência e realidade, bem e mal - é o que vai caracterizar para Nietzsche a filosofia de Platão e, posteriormente, o cristianismo - doutrina moral ou religião vulgarmente adaptada do platonismo.

Com o objetivo de referenciar nossa discussão, recorreremos ao diálogo *Fédon ou da alma*, onde Platão relata o discurso feito por Sócrates em seus últimos momentos de vida, antes de tomar a cicuta – punição dada ao filósofo em consequência de sua condenação à acusação de corromper os jovens da época por difundir ideias contrárias à religião tradicional. A escolha deste diálogo se faz em função do contexto da obra, onde este se refere à fase denominada por muitos pesquisadores como “diálogos de transição”, em que se inicia a demarcação progressiva do desligamento de Platão das posições “originariamente” socráticas e a elaboração de uma filosofia própria. Este distanciamento de Sócrates se dará a

---

<sup>14</sup> BM. *Prólogo*.

partir da formulação do que Platão virá propor como uma solução para o problema do conhecimento. Neste sentido, teremos no *Fédon* ainda a presença de Sócrates como personagem central, conduzindo e dominando a discussão entorno da imortalidade da alma, porém aqui já se esboçam as primeiras formulações da “doutrina das ideias”, com a qual Platão aplicará uma nova linha de resolução de antigos problemas filosóficos e científicos.

Os primeiros diálogos, pertencentes à “fase socrática”, já demonstravam a preocupação platônica em encontrar unidade e identidade por trás das múltiplas maneiras de se compreender valores – como a coragem, por exemplo – mas esta busca pelo “uno” ainda não havia sido formulada em termos de um ente metafísico. No âmbito desta primeira fase, a ânsia pelo aspecto identitário limita-se à tentativa de encontrar, por meio da dialética socrática, um denominador comum no nível da significação das palavras – o conceito – e se restringe aos debates sobre questões morais, a conduta humana e às relações entre o belo e o inteligível.

“Esses debates não eram conclusivos: deixavam os problemas enriquecidos e revoltos, com isso denunciando a fragilidade ou a parcialidade dos pontos de vista confrontados. Ao chegar a este ponto, a dialética socrática podia dar-se por satisfeita, na medida em que seu embate seria o dramático embate das consciências, condição para o autoconhecimento. Já em Platão – a partir da fase do *Fédon* – a dialética vai progressivamente perdendo o interesse humano imediato e a dramaticidade, para se converter, cada vez com mais apoio em recursos matemáticos, num método impessoal e teórico, que visa aos próprios problemas e não apenas à sondagem da consciência dos interlocutores. Torna-se uma pesquisa das interligações entre as ideias, chegando, na fase final do platonismo, a ser considerada como um tipo de ‘métrica’ ou arte das medidas e proporções. (...) Essa separação teria ocorrido no ponto em que a formulação da noção de ideia, como essência existente em si – independente das coisas e do intelecto humano –, representa a adoção, por Platão, de um método de pesquisa de índole matemática. Colocar um princípio e aceitar o que está em consonância com ele, rejeitando o que lhe está em desacordo – como afirmara Sócrates – significa pensar ‘como geômetra’, que propõe hipóteses das quais extrai consequências lógicas.”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Platão. *Vida e Obra*. (Os Pensadores).

Apesar de ser possível estabelecer uma distinção entre os textos platônicos que remetem ao pensamento socrático e aqueles que demonstram um distanciamento de Platão, indicando a formulação de uma teoria própria, consideraremos para nossa investigação o conjunto do pensamento socrático-platônico, uma vez que a “doutrina das ideias” compreenderá a fundamentação moral própria do socratismo. A “Teoria das Ideias” se constituirá como um sistema de pensamento que procurará estabelecer princípios lógico-matemáticos que evidenciem o *plano inteligível* e seu distanciamento do *plano sensível*. Para Platão, a relação entre os planos inteligível e sensível se dará a partir das noções de participação e imitação (*mimesis*), donde os objetos físicos – múltiplos, concretos e perecíveis – se dão como cópias imperfeitas dos arquétipos ideais, incorpóreos e perenes.

“Sócrates procurava desde a juventude um outro tipo de causalidade para a explicação das coisas. Rompendo com as teorias anteriores ‘fiscalistas’ ou ‘mecanicistas’, dirigiu-se assim para a procura de uma causalidade embasada nos valores: o melhor, o belo e o bom, o justo. Os valores seriam a base para pensar o que cada coisa é em si e por si mesma, ou seja, o que cada coisa é na sua forma mais pura e perfeita, na sua forma melhor, na sua forma essencial. Essa seria, segundo o diálogo *Fédon*, a origem da célebre ‘Teoria das Ideias’ [...]. O jovem Sócrates, segundo o relato do *Fédon*, abandonava dessa maneira o estudo direto dos seres sensíveis e voltava-se para o estudo das *Idéias*, ou seja, para a procura da causa e do princípio *conceitual* das coisas e imagens sensíveis.”<sup>16</sup>

No *Fédon*, Sócrates discorre sobre as vantagens da morte e a superioridade da alma conquanto sua eternidade e apresenta o trabalho do filósofo como a ocupação em afastar a alma do contato com o corpo, apontando este como um obstáculo à conquista da verdade e como uma corrupção à qual a alma estivesse presa ou absorvida. A necessidade de sustentar o corpo e as enfermidades são consideradas como perturbadoras das investigações filosóficas e impeditivas da conquista do objeto de desejo do filósofo, a verdade. O desejo filosófico de conquista da verdade se dá para Sócrates na relação de desprezo pelo corpo a partir da consideração de que este “em primeiro lugar nos enche de amores, de desejos, de receios, de mil ilusões e de toda a classe de tolices, de modo que nada

<sup>16</sup> BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*, pp.36-37.

é mais certo do que aquilo que se diz correntemente: que o corpo nunca nos conduz a algum pensamento sensato”.<sup>17</sup>

A concepção de conhecimento, já exposta inicialmente no diálogo *Mênon* – onde se diz que o intelecto pode apreender as ideias porque, como elas, ele também é incorpóreo –, é retomada no *Fédon* para servir à justificativa de que a alma é imortal. No contexto da “Teoria das Ideias”, torna-se necessário admitir haver um conhecimento das ideias incorpóreas que anteceda ao conhecimento adquirido pelo uso dos sentidos. Assim, a alma humana, antes do nascimento, teria acesso às formas puras e, ao encarnar, quando não pode mais ter contato direto com o “inteligível em si”, entrando em contato com os objetos sensíveis, reconhece neles as ideias que os originaram. O conhecimento humano é vinculado à faculdade da memória e considerado como a lembrança do que foi contemplado no plano inteligível. Nos trechos abaixo, retirados de um longo diálogo entre Sócrates, Cebes e Símiás, conferimos o modo como é desenvolvida esta questão:

“— Isso que estás dizendo, Sócrates, é consequência necessária de outro princípio que te ouvi expor: que o nosso conhecimento é somente recordação. Se este princípio é exato, temos de ter aprendido em outro tempo as coisas de que nos recordamos. E isso não é possível se nossa alma não existir antes de receber esta forma humana. Esta é mais uma prova de que nossa alma é imortal.

— No entanto, Cebes – interveio Símiás –, que demonstração foi dada desse princípio? Diz-me, já que não me recordo dela.

— Há uma demonstração muito bela – respondeu Cebes –, que todos os homens, se são bem inquiridos, descubrem tudo por si mesmos, e isto não seria possível se não possuíssem em si mesmos as luzes da razão correta. Pensa também nas figuras geométricas e outros procedimentos e te persuadirás de que é assim.

— Se não queres fazer essa experiência, Símiás – disse Sócrates –, vê se te persuades com esta: é difícil acreditar que aprender seja apenas lembrar?

(...)

— Assim, por conseguinte, Símiás, antes que tenhamos começado a ver, a ouvir e a fazer uso de nossos sentidos, é necessário que tenhamos tido consciência dessa igualdade inteligível, para compará-la como fazemos com as coisas

<sup>17</sup> Platão. *Fédon ou da alma*. (Os Pensadores).

sensíveis iguais e para ver que todas tendem a ser semelhantes a essa igualdade e que são inferiores a ela.

(...)

— Se a tivemos antes de nosso nascimento, sabemos antes de nascer e, no início, depois de nosso nascimento, conhecemos não apenas o que é igual, o que é maior e o que é menor, mas todas as coisas dessa espécie, porque isso que dizemos não é apenas aplicável à igualdade, mas também à beleza, à bondade, à justiça, à santidade, e, em resumo, a todas as demais coisas da vida. De modo que é necessário que tenhamos tido conhecimento a seu respeito, antes de nascer.”<sup>18</sup>

Neste sentido, o pensamento socrático-platônico, com a visão idealista da existência de um *verdadeiro mundo*, que se contrapõe ao *mundo real*, estabelecerá a associação entre verdade e virtude, provocando o entroncamento da atividade filosófica à esfera da valoração moral. Assim, a tradição filosófica se constituirá como uma busca incessante pela supressão da aparência e da singularidade, associando os processos fisiológicos ao caráter transitório da realidade. Para Nietzsche, a busca pela imutabilidade e estabilidade dos fenômenos, ou seja, a busca pelo padrão, por aquilo que permanece, ou mesmo a essência das coisas se relaciona ao anseio por imprimir à existência os signos do equilíbrio e da harmonia, renegando o caráter ativo, imprevisível e misterioso próprios do devir.

“Para Nietzsche, por conseguinte, os helenos autênticos sentem o platonismo como signo de um perigo fundamental para a vida da polis, na medida em que nele se expressa a tendência da cultura superior a se dissociar da vida ativa, a se divorciar da realidade para se enclausurar nos conventículos dos teóricos especulativos, a aprofundar o fosso entre o homem de ação e o homem de pensamento.”<sup>19</sup>

A procura pela fundamentação da noção de verdade, associando-a as ideias de bondade e de beleza, fez com que se atribuísse à vida um sentido exterior a ela, delegando o corpo a um mero meio de materialização, um instrumento a serviço de um algo maior e para além dele próprio. Essa atribuição, na visão de Nietzsche, refletirá uma desaprovação do caráter plural e conflitante da realidade, caracterizando o que ele irá considerar como sintoma de uma saúde fraca e um

<sup>18</sup> Platão. *Fédon ou da alma*. Pág. 135-139

<sup>19</sup> Giacóia Júnior, O. *O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão*. (CN 3, pag.23-36, 1997)

corpo doentio. A afirmação platônica de que o trabalho do filósofo consiste em afastar a alma do corpo e, ainda, de que trabalham “com o objetivo de se preparar para a morte” (1999, pág. 129) se afigura para Nietzsche como signo do cansaço e do ressentimento que marcam o socratismo. O olhar para a vida, no que diz respeito ao seu caráter transitório, considerando-a como uma doença da qual devemos nos curar e livrar, assim como a consideração do sofrimento como castigo, se dá para Nietzsche como reflexo da covardia e da comodidade que marcam a tradição filosófica e sua trajetória de valorização da razão e de busca da verdade. O dogmatismo platônico, que se relaciona à crença na existência de um espírito puro e à ideia de bem em si, se afigura para Nietzsche como o gesto metafísico inaugural da separação entre um suposto verdadeiro mundo e um mundo aparente, que desqualifica o sensível subordinando-o ao inteligível, constituindo-se como uma negação da vida e fuga da realidade.

“(…) 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 e de maneira nenhuma no decorrer da vida. E a própria razão o afirma, já que é impossível conhecer alguma coisa de forma pura enquanto temos corpo; é preciso que não se conheça a verdade ou então que se a conheça após a morte, pois então a alma se pertencerá, livre desse fardo e não antes. 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 libertar.”<sup>20</sup>

Para Nietzsche, a busca filosófica pela verdade acabou por degenerar a filosofia, que teve inaugurada a figura do filósofo submisso a partir do socratismo platônico, com sua distinção entre dois mundos, fazendo com que a vida seja objeto de julgamento e condenação a partir do estabelecimento de valores considerados superiores como o Belo, o Bem e o Verdadeiro.

---

<sup>20</sup> Platão. *Fédon ou da alma*. Pág. 128.

“(…) sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.”<sup>21</sup>

A vontade de verdade será interpretada por Nietzsche como o instinto de preservação da espécie que, ao ser incorporado como pressuposto e preservado por toda a tradição filosófica, perpetuou-se como um grande erro dogmático. No âmbito da tradição metafísica, o corpo permanecerá sendo compreendido como fonte das paixões e do erro e assim, considerado como um elemento não seguro para a construção e fundamentação do conhecimento.

---

<sup>21</sup> GC. *Prólogo* (§ 2).

### 1.3 O racionalismo científico moderno e o corpo como objeto

A época moderna – marcada no âmbito do debate sobre as possibilidades do conhecimento pela polêmica entre racionalismo e empirismo – encontra em Nietzsche a realização de uma subversão que interroga o próprio modo de se perguntar pelo essencial e pelo estabelecimento de valores, colocando em questão as perspectivas a partir das quais se construíram essas teorias. De modo geral, pode-se afirmar que este período, que se inicia a partir do final do século XVI<sup>22</sup>, será marcado pelo desejo de retirar a produção de conhecimento do subjugo da religião, a partir da investigação das causas dos processos naturais que servirão ao estabelecimento das bases seguras para o empreendimento do saber científico. Para Nietzsche, porém, uma vez mais o fazer filosófico se curvará ao desejo de verdade, pressupondo esta noção como critério para o desenvolvimento dos sistemas de pensamento.

Na visão nietzschiana, a relação dos filósofos da tradição com a noção de verdade se constituirá como um paradoxo, na medida em que esta ambição pela conquista do verdadeiro – através da valorização da razão e da depreciação dos impulsos – se revelará como uma paixão tal e qual os afetos tão veementemente negados pelos teóricos do conhecimento. E será neste sentido que Nietzsche se colocará a tarefa de investigar o “valor dos valores”, avaliando o que está *por trás* dos pressupostos instituídos como critérios ao longo da tradição e *como e em que* contextos históricos se desenvolveram.

“Antes de Nietzsche intervir na cena filosófica, as instâncias afetivas opostas à racionalidade eram quase sempre pensadas como *paixões*, de sorte a manter intacta a canônica oposição entre a razão e a sensibilidade. Embora Nietzsche utilize por vezes os termos clássicos *paixões* (*Leidenschaften*) ou sentimentos (*Gefühle, Empfindungen*), ele prefere o termo afeto (*Affekt*) ou, mais ainda, a fórmula consagrada *pathos*. Essa evolução terminológica, extremamente significativa, se renova por completo no quadro da teoria dos sentimentos e das paixões, destacando o papel primeiro da afetividade – o genealógico.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Apontamos o final do século XVI como contexto de surgimento da era moderna, considerando que as teorias de Francis Bacon, Copérnico, Galileu e Kepler datam deste período – momento em que já se esboçam os desejos de empreendimento de uma ciência positiva, pautada em bases seguras.

<sup>23</sup> Wotling, Patrick. *As paixões repensadas. Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*. (CN 15, 2003)

Tendo seu início apontado pela revolução copernicana assumida por Galileu (1564-1642), a nascente “filosofia natural” – que mais tarde se constituiria como “ciência física” (Japiassu,1999) – provoca uma grande mudança no modo de fundamentação do conhecimento ao propor uma concepção cosmológica heliocêntrica, contrariando a visão geocêntrica sustentada pela doutrina escolástica até então. A escolástica constituía-se em uma doutrina estruturada pela comunhão entre a fé cristã e o pensamento racional apoiado pelo neoplatonismo e, sobretudo, pelo sistema aristotélico. As recém-descobertas no âmbito da filosofia natural permitem aos homens da época sentirem-se libertos da imposição teológica ao campo do saber, onde a subordinação da razão à fé orientava a produção do conhecimento vigente. É neste cenário de transição, marcado por profundas transformações na visão de mundo do homem ocidental – que provocam uma redescoberta de doutrinas filosóficas elaboradas pelos gregos antigos e tornam possível a constituição de novos saberes que se opõem às concepções prevaletentes na Idade Média – que surgem novas correntes de pensamento visando à contestação das ideias legitimadas pela autoridade da Igreja.

“(…) Os astros perdem sua divindade. O espaço mítico dos céus torna-se um espaço físico no qual as revoluções siderais correspondem ao devir de um sistema mecânico cujos movimentos podem ser calculados. Também é demonstrada a unidade da mecânica celeste e da mecânica terrestre: os mesmos princípios e as mesmas leis fazem autoridade tanto nos céus quanto na terra. O espaço, em seu conjunto, torna-se um lugar geométrico. A estática e a dinâmica explicam tanto o repouso quanto o movimento. O sistema de mundo, despojado de seus atributos sobrenaturais, converte-se no objeto de uma ciência rigorosa. Galileu apenas define alguns de seus elementos. A grande síntese será feita por Newton. Mas o caminho se encontra aberto. E a linguagem adequada para responder às exigências das novas estruturas mentais é afirmada sem equívoco: a matemática. O conjunto dessas novas aquisições define um novo modelo epistemológico correspondendo à interpretação mecanicista da realidade. O aparecimento do mecanicismo consagra o nascimento da nova ciência e fornece os meios de todo conhecimento com pretensões à positividade.”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Japiassu, H. *As paixões da ciência. Estudos de história das ciências*. Pág. 94 e 95.

Como frutos desse contexto de grandes mudanças, temos no movimento renascentista – denominado como o período que marca a transição entre o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna – o surgimento da corrente cética, que postula a descrença em quaisquer verdades, adotando a dúvida como método e procurando demolir o fanatismo das opiniões pautadas em crenças e superstições. Como ponto alto do pensamento cético, encontramos Montaigne (1533-1592) que, sofisticando a argumentação do ceticismo a partir da relevância atribuída à influência dos fatores pessoais, sociais e culturais na produção das ideias, conclui não haver meios de se conhecer a verdade, sendo possível somente a formulação de opiniões.

As correntes de pensamento que marcarão a modernidade a partir do século XVII erguem seus sistemas em oposição à visão cética, elaborando argumentações e inferindo provas no intuito de postular as condições de possibilidade do conhecimento, apoiando-se na compreensão da razão como a instância capaz de fornecer os pressupostos lógicos e os critérios de verdade. Assim, ganham força o empirismo de Francis Bacon (1561-1626) e o racionalismo de Descartes (1596-1650), que concorrem com vistas a estabelecer as bases para o desenvolvimento da ciência. A perspectiva empirista apregoa que a observação e a experimentação sustentem a formulação de leis que, pelo método indutivo, demarcam uma trajetória que parte da identificação de eventos particulares e os coloca a serviço de generalizações. No que tange ao racionalismo, a matemática será a base fundamental para o estabelecimento das certezas e evidências racionais que a fragilidade dos argumentos, como apontava Montaigne, não seria capaz de proporcionar. Neste sentido, alinham-se a Descartes, constituindo a corrente racionalista, sobretudo, Spinoza e Leibniz, enquanto, partindo do pensamento de Francis Bacon, John Locke, Berkeley e David Hume constroem a corrente empirista da chamada Filosofia da experiência.

“No campo filosófico e científico, a superação das incertezas não poderia resultar de correções parciais que tentassem aproveitar as ruínas da visão de mundo medieval. Não era possível utilizar as ‘velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins’. Ao contrário, era preciso começar tudo de novo, encontrar novo ponto de partida e demarcar novo itinerário que conduzisse, com segurança, a certezas científicas universais. (...) Era preciso achar a via – o *hódus* dos gregos – que levasse à meta ambicionada: precisava-se achar o *método* para a ciência.”<sup>25</sup>

É com Descartes que a interpretação mecanicista se constituirá – na esfera filosófica – na oposição sujeito x objeto, onde novamente a dicotomia entre corpo e alma se apresentará, porém agora com uma nova roupagem, a da caracterização destas partes como substâncias. A filosofia cartesiana será construída a partir da generalização do procedimento matemático, utilizado em seu projeto de construção de uma “matemática universal”, onde – de acordo com essa visão – só pode ser considerado como verdadeiro aquilo que for racionalmente evidente, ou seja, somente o que for intuível com clareza e precisão (Os Pensadores, 1999).

Enquanto na filosofia platônica o corpo se constituía como uma prisão à qual a alma estaria vinculada e poderia se libertar após a morte, na filosofia cartesiana corpo e alma não se vinculam na constituição da unidade do ser. Aqui, a substância pensante – *res cogitans* – é totalmente distinta do corpo, dotada de outra natureza, considerada imaterial, enquanto a substância extensa – *res extensa* – é o que compõe a natureza material. No âmbito do racionalismo cartesiano, a matéria é compreendida como inerte e desprovida de sensibilidade, estando restrita à extensão, ou seja, tendo na noção de espaço seu atributo fundamental. No que tange ao pensamento, este se dará como o atributo fundamental da *res cogitans*.

“Mais tarde, ao analisar com atenção o que eu era, e vendo que podia presumir que não possuía corpo algum e que não havia mundo algum, ou lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia; e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, resultava com bastante evidência e certeza que eu existia; ao passo que, se somente tivesse parado de pensar, apesar de tudo o mais que uma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão alguma de acreditar que eu tivesse existido; compreendi, então, que eu era

<sup>25</sup> Descartes. *Vida e Obra*. Pág. 9. (Os Pensadores).

uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.”<sup>26</sup>

Se na teoria platônica, a relação entre os planos *inteligível* e *sensível* é estabelecida a partir das noções de participação e imitação, no sistema cartesiano a relação entre as substâncias *pensante* e *material* é estabelecida a partir da noção de *causa e efeito*. Para tanto, Descartes introduz a existência de Deus, *res infinita*, como argumento ontológico que visa provar que “só existindo realmente Deus (causa) pode-se explicar a existência de um ser finito e imperfeito – o eu pensante – porém dotado da ideia de infinito e de perfeição (efeito)” (Os pensadores, 1999). Assim, é possível visualizar, esquematicamente e a título de comparação, como se organizam as compreensões da relação entre corpo e conhecimento tanto na filosofia clássica, quanto na moderna da seguinte maneira:

Sistemas de pensamento	Noção de verdade	Corpo	Conhecimento
Teoria platônica das ideias	Conceito Bem em si Formas puras Sabedoria Alma.	Castigo Obstáculo Prisão	Memória Origem
Racionalismo cartesiano	Evidência Clareza Distinção Perfeição Alma.	Matéria Máquina Objeto	Razão Causa e efeito

Desse modo, se na filosofia clássica encontramos a noção de verdade sendo vinculada à formulação do conceito, no nível mesmo da significação das palavras, e a ideia de conhecimento vinculada à faculdade da memória – como lembrança das formas puras de um plano originário – na filosofia moderna será signo da verdade somente aquilo que puder ser evidenciado racionalmente como

<sup>26</sup> Descartes. *Discurso do Método*. Pág. 62. (Os Pensadores).

claro e distinto.<sup>27</sup> Na perspectiva cartesiana, a ideia de verdade se vincula às noções de evidência, clareza e distinção, sendo estas apoiadas na capacidade de serem racionalmente demonstráveis. Neste sentido, o fato de duvidar indicaria uma falha, uma imperfeição proveniente da composição das duas naturezas, a pensante e a extensa, que caracterizariam o “eu pensante” formulado por Descartes. Essa falha, notoriamente, se dá em função das confusões que o corpo, enquanto matéria, provocaria ao pensamento.

“(....) Dessa forma, eu notava que a dúvida, a inconstância, a tristeza e coisas parecidas não podiam existir nele, porque eu mesmo apreciaria muito ser desprovido delas. Ademais, eu tinha ideias acerca de muitas coisas sensíveis e corporais; pois, apesar de presumir que estava sonhando e que tudo quanto via e imaginava era falso, não podia negar, não obstante, que as ideias a respeito não existissem verdadeiramente em meu pensamento; porém, por já haver reconhecido em mim com bastante clareza que a natureza inteligente é distinta da corporal, considerando que toda a composição testemunha dependência, e que a dependência é evidentemente uma falha, julguei a partir disso que não podia ser uma perfeição em Deus o ser composto dessas duas naturezas, e que, em consequência, Ele não o era, mas que, se existiam alguns corpos no mundo, ou então algumas inteligências, ou outras naturezas, que não fossem totalmente perfeitos, seu ser deveria depender do poder de Deus, de tal maneira que não pudessem subsistir sem ele por um único instante.”<sup>28</sup>

Assim, a concepção filosófica cartesiana institui a existência de um sujeito que, fundamentado na razão, assegura a objetividade do conhecimento, sendo capaz de distinguir as ideias claras e distintas das ideias turvas provocadas pela materialidade, ou neste caso específico, pelo corpo. Este sujeito é dotado de pura interioridade e capacidade de conhecimento, enquanto a matéria se constituirá como simples exterioridade, objeto do pensamento – ou da alma. Aqui, a distância entre a subjetividade e a objetividade, ou entre as duas substâncias “perfeitamente

<sup>27</sup> No *Discurso do Método*, Descartes desenvolve o argumento de clareza e evidência, com base na geometria: “(...) Pois, por exemplo, eu percebia muito bem que, ao imaginar um triângulo, fazia-se necessário que seus três ângulos fossem iguais a dois retos; porém, malgrado isso, nada via que garantisse existir no mundo qualquer triângulo. Enquanto ao examinar a ideia que eu tinha de um Ser perfeito, verificava que a existência estava aí inclusa, da mesma maneira que na de um triângulo está incluso serem seus três ângulos iguais a dois retos, ou na de uma esfera serem todas as suas partes igualmente distantes do seu centro, ou ainda mais evidentemente; e que, por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe quanto seria qualquer demonstração de geometria.”. Pág. 65. (Os Pensadores)

<sup>28</sup> *Id. Ibidem.*

distintas”, *pensamento* e *extensão*, é superada pela mediação do juízo, que regulando a coexistência desses dois aspectos, permite à *coisa que pensa* (o sujeito cartesiano) distinguir as ideias verdadeiras das noções nebulosas. A visão cartesiana do corpo é mecanicista e restringe este ao funcionamento autômato, não o considerando participante da produção de conhecimento. Para Descartes, o conhecimento é absolutamente proveniente do pensamento.

“(…) Não seria antes bem provável que justamente o que é mais superficial e exterior na existência – o que dela tem de mais aparente, sua sensualização, sua pele – fosse a primeira coisa a se deixar apreender? ou talvez a única coisa? Uma interpretação do mundo ‘científica’, tal como a entendem, poderia então ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo *desprovido de sentido!* Suponha-se que o valor de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação “científica” da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato ‘música’!”<sup>29</sup>

De acordo com Maria Cristina Franco Ferraz, a concepção cartesiana da relação entre corpo, conhecimento e percepção corresponderia a um primeiro momento do período moderno, em função de novas descobertas que viriam posteriormente com o processo de modernização da percepção<sup>30</sup>, sobretudo a partir da teoria das cores (*Farbenlehre*) de Goethe, de 1810. Nesta obra, o pensador alemão evidencia que o corpo participa do processo de conhecimento, a

<sup>29</sup> GC. Livro V (§ 373)

<sup>30</sup> “A modernização da percepção foi se dando no mesmo passo em que se disseminavam transportes mecanizados nas cidades e em que se inventavam novas tecnologias de produção e reprodução de imagens (fotografia, estereoscópio, cinema, por exemplo). Segundo Jonathan Crary, esse processo diz respeito a uma reconfiguração radical do sistema óptico e do modelo epistemológico vigentes ao longo dos séculos XVII e XVIII, vinculados ao dispositivo da *camera obscura*. A câmara escura, que podia ter a dimensão de um quarto ou ser um artefato portátil, funciona da seguinte maneira: em um ambiente ou caixa totalmente fechados e escuros, apenas um pequeno orifício deixa os raios luminosos penetrarem, produzindo na parede ou na superfície ao fundo uma imagem invertida do que estaria fora. Lentes acabaram sendo utilizadas para corrigir a inversão desta imagem.” (Homo deletabilis. *Visão e imagem: do século XVII ao XIX*, pág. 24).

partir da realização de experiências no interior da *camera obscura*<sup>31</sup>. A partir da proposta de Goethe, a percepção passa a ser referenciada também pela fisiologia, uma vez que a experiência realizada demonstra a capacidade do corpo de produzir imagens – “a imagem passa a ser também efeito de um olho, de um corpo que vê...” (Ferraz, 2010).

“Segundo essa nova perspectiva, nem as leis da física dos raios luminosos, nem a clareza da alma podem, por si só sustentar a visão: o olho, com sua fisiologia própria, passa a presidir à visão de um mundo. Esse *mundo* deixa de ser tomado como uma exterioridade imediatamente apreensível. Portanto, quando a produção de imagens passa a ser desvinculada de um mundo exterior – fixado, estável, seguro –, desestabilizam-se, no mesmo gesto, as certezas que envolviam tanto o sujeito quanto o objeto da percepção. Os processos de percepção, base para o conhecimento, passam a ser alvo de intensa experimentação, observação, descrição e ciência. Embora a *Teoria das cores* tivesse representado um fracasso científico em favor da teoria newtoniana, a introdução da corporeidade operada por Goethe equivaleu a uma mudança de paradigma, reconfigurando o próprio papel e lugar do observador.”<sup>32</sup>

Na esteira da mudança de paradigma promovida pela teoria de Goethe (1749-1832), ainda de acordo com as proposições de Ferraz no *Homo deletabilis*, Schopenhauer (1788-1860) aprofundará a radicalidade do gesto de Goethe, passando a remeter as cores exclusivamente à fisiologia do corpo humano (Ferraz, 2010). É no âmbito da influência schopenhaueriana à produção filosófica de Nietzsche que daremos seguimento à investigação das relações entre corpo e conhecimento, procurando compreender em que medida o “filósofo do pessimismo” aprofunda a radicalidade da operação inaugurada por Goethe, contribuindo para a mudança de paradigma provocada pela introdução da corporeidade no processo de conhecimento.

<sup>31</sup> Ferraz, Maria Cristina Franco. *Homo deletabilis (Visão e imagem: do século XVII ao XIX*, pág. 25).

<sup>32</sup> *Id. Ibidem*. Pág. 26.

#### 1.4 O impulso como fundamento: Schopenhauer e o corpo como conhecimento.

O cenário do debate referente à percepção das cores, impulsionado pela *Teoria das cores (Farbenlehre)* de Goethe, em 1810<sup>33</sup>, e levado adiante por Schopenhauer com a publicação de *Sobre a visão e as cores*, em 1816<sup>34</sup>, tem como pano de fundo as descobertas de Isaac Newton (1642-1727) a partir de suas pesquisas referentes às questões da ótica e da natureza da luz. A publicação da obra *Óptica*, em 1704, apresenta a tese em que Newton postula sobre a constituição da luz – a sua teoria corpuscular da luz – donde conclui que, a partir da utilização de um prisma, poderia ser observada uma paleta de sete cores originadas pela dispersão da luz branca através do fenômeno da refração. As pesquisas newtonianas tiveram por objetivo unificar, no âmbito da ciência, as concepções concorrentes entre o empirismo inaugurado por Francis Bacon e o racionalismo cartesiano, contribuindo assim para o posterior desenvolvimento da filosofia de Kant.

No que tange às cores ainda, a discordância de Goethe e Schopenhauer com relação às proposições newtonianas se deveu, sobretudo, ao fato de Newton ter delimitado sua descoberta ao âmbito da matéria, no sentido da extensão proposta por Descartes, desconsiderando as possíveis interações entre o olho humano e a luz. Neste sentido, a concepção da constituição newtoniana das cores permaneceu vinculada à visão mecanicista clássica, onde a matéria, tratada como simples exterioridade, inerte e desprovida de sensibilidade se constitui apenas como objeto de conhecimento da razão – ou seja, preservando a oposição sujeito x objeto e desconsiderando a participação do corpo no processo de percepção e produção do conhecimento.

---

<sup>33</sup> “*Doutrina das Cores*, de J.W. Goethe, publicada pela primeira vez na Alemanha em 1810 e editada no Brasil em 1993, pela Nova Alexandria. Na obra, Goethe procurou contrapor-se à teoria óptica do físico Isaac Newton, para o qual a cor deveria ser interpretada apenas enquanto fenômeno físico. Goethe – e mais tarde Schopenhauer – a considerou um fenômeno que possui também outras dimensões que escapam à física, entre elas a experiência vivida. Segundo Marcos Giannotti em sua apresentação para a edição brasileira, ‘Goethe propõe uma interpretação das cores a partir do órgão da visão, que não pode ser identificado a um conjunto de prismas e lentes, pois o olho é um órgão vivo’”. (in *Sobre a visão e as cores*. Prefácio para a segunda edição, nota 2, pág. 15)

<sup>34</sup> “Redigi este tratado em 1815, e Goethe ficou com o manuscrito por mais tempo do que eu esperava, pois o levou em sua viagem pelo Reno feita na época. Isso atrasou a última revisão e impressão, de modo que essa pequena obra veio à luz somente por ocasião da missa da Páscoa de 1816.” (Schopenhauer, Arthur. *Sobre a visão e as cores*. Prefácio para a segunda edição, pág. 14.)

“Por que os corpos dos animais são projetados com tanta arte, e para que fins são suas várias partes? Foi o olho projetado sem habilidade em Óptica, e o ouvido sem conhecimento dos sons? Como os movimentos do corpo resultam da vontade, e por que há o instinto nos animais. Não é o sensorio dos animais aquele lugar com relação ao qual a substância sensitiva está presente, e no qual as espécies sensíveis das coisas são levadas através dos nervos ao cérebro, que ali podem ser percebidas por sua presença imediata àquela substância? E sendo essas coisas corretamente tratadas, não parece a partir dos fenômenos que existe um Ser incorpóreo, vivente, inteligente, onipresente, que no espaço infinito (como o espaço seria em seu sensorio) vê as coisas em si mesmas intimamente, e as percebe totalmente, e as compreende totalmente pela presença imediata delas diante de si? Somente as imagens das coisas são levadas através dos órgãos dos sentidos até nossos pequenos sensorios e são aí vistas e observadas por aquilo que em nós percebe e pensa. E embora cada passo verdadeiro feito nesta filosofia não nos leva imediatamente ao conhecimento da Primeira Causa, entretanto nos leva mais próximo dele, e por esta razão deve ser altamente prezada.”<sup>35</sup>

A concepção proposta por Schopenhauer, por sua vez, distanciou-se da concepção de Goethe, atribuindo estritamente ao processamento da retina a percepção das cores, além de questionar também a matriz das sete cores proposta por Newton. Não nos caberá aqui aprofundar o desenvolvimento desta discussão, mas sim situar o contexto dos debates que envolveram a compreensão moderna da participação ou responsabilidade do corpo e dos processos fisiológicos na produção de conhecimento.

“Uma diferença essencial entre a minha teoria e a de Newton consiste no fato de que esta (como já mencionei) apresenta cada cor como uma mera *qualitas occulta (colorifica)* de uma das sete luzes homogêneas, dando-lhe um nome e abandonando-a depois, deixando sem qualquer explicação a diferença específica das cores e o efeito peculiar de cada uma. Minha teoria, por outro lado, esclarece tais peculiaridades e nos faz compreender onde reside a razão da impressão específica e do efeito especial causado por cada cor, ensinando-nos a reconhecê-la como uma parte bem determinada da atividade da retina, expressa por uma fração e, além disso, como pertencente ao lado maior ou ao menor da dispersão de tal atividade. Obtemos somente aqui, portanto, a aproximação, até agora sempre ausente de nosso pensamento, da cor como percepção. Afinal, o próprio Goethe se satisfaz em classificar as cores em quentes e frias, deixando o resto a critério de suas observações estéticas.”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Newton, Isaac. *Óptica* (Livro III, parte I, pág. 279 e 280).

<sup>36</sup> *Idem.* (Capítulo II, §8.)

A relação entre a discordância de visões protagonizada por Goethe deve ser inserida ainda no contexto mais amplo de surgimento do romantismo alemão, movimento erigido em contraposição ao iluminismo francês, que creditava a liberdade do espírito e o progresso da ciência ao desenvolvimento da razão, atribuindo também a esta instância a via para a regulação da ética e da produção de conhecimento. A trajetória das discussões modernas no campo do conhecimento, inicialmente polarizada pelas correntes empirista e racionalista, ganhou novos contornos a partir do empreendimento da filosofia crítica de Kant (1725-1804) que objetivou superar a dicotomia pautada pela disputa entre empirismo e racionalismo, donde de um lado compreendia-se que o conhecimento só seria possível por intermédio da experiência, e, do outro, que somente à razão era dado conhecer. Em sua *Crítica da razão pura*, o filósofo pretendeu estabelecer os limites do conhecimento partindo da tese de que à razão só é possível conhecer o que se dá no âmbito da experiência. Porém, apesar de se constituir como um marco na história do pensamento filosófico, o esforço kantiano não obteve sucesso na desejada resolução das dualidades encontradas pelos sistemas anteriores, sobretudo no que se refere à relação entre “coisa em si” e “fenômeno”, pois, para o filósofo, sendo a “coisa em si” pensada enquanto “realidade não fenomênica”, não seria dada à razão conhecê-la em função de estar além dos limites da experiência.

É na tentativa de solucionar o problema das dualidades que atravessam a elaboração dos sistemas epistemológicos – onde recorrentemente se privilegiou a racionalidade como fundamento do conhecimento e da própria vida, arrogando-se aos homens a superioridade frente às demais formas de existência – que se desenvolvem os movimentos concomitantes do idealismo e do romantismo alemães. Assim, tomando como ponto de partida o sistema filosófico de Kant, encontraremos em Fichte (1762-1814) e, seguidamente, em Schelling (1775-1854), os primeiros traços das filosofias que tomarão para si a tarefa de restauração da unidade entre razão e natureza, sujeito e objeto, ou ainda, entre fenômeno e “coisa em si”.

“Schelling se ergue contra a fragmentação e a abstração do saber ao defender a fundamentação da epistemologia na ontologia. Da mesma forma que o ser é equiparável à unidade da natureza, o espírito que o apreende como unidade absoluta só pode fazê-lo por ser, ele também, uma unidade. Ademais, a unidade do saber científico supõe, na realidade, a unidade de todos os valores humanos ou manifestações da cultura, concebidos como modos singulares sob os quais se reflete a unidade da natureza. (...) Schelling concebe a ciência da natureza como uma tomada de consciência. Segundo ele, a ciência não começa como que do fundo de um subjetivismo puro a se aproximar da matéria como de um objeto em si a ela estranho. A natureza já está sempre presente como uma unidade em nossa natureza singular, como está em tudo que alcançou uma individualidade e uma determinação. A consciência que se tem dela é a que ela mesma lança através de nós. Nossa consciência de si é, no entanto, apenas o começo de uma abertura para a totalidade da natureza que, com certeza, não pode ser reduzida a nossa particularidade.”<sup>37</sup>

Na esteira dos pensadores românticos que procuram resolver o dualismo kantiano, Schopenhauer, por sua vez, responderá à tese da impossibilidade de conhecimento da “coisa em si” nomeando-a enquanto Vontade e afirmando a possibilidade de acessá-la a partir da experiência do corpo. Na obra *O mundo como vontade e representação*, o chamado “filósofo do pessimismo” apresenta sua proposição com relação ao corpo enquanto “objeto mediato” e, portanto como *representação* e, simultaneamente, como “objeto imediato” e, portanto, enquanto *vontade*:

“Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade;

<sup>37</sup> Souza, Maria Cristina dos Santos. *A Naturphilosophie como concepção de mundo do romantismo alemão*. AISTHE, n° 5, 2010.

nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. (...) sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que // se tornou representação. (...) Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade.”<sup>38</sup>

A concepção schopenhaueriana da vontade, que substituirá o “em si” kantiano se colocando como fundamento da vida enquanto “algo de primordial e de incondicionado, um impulso cego, um instinto absolutamente gratuito, duma profundidade sem fundo”<sup>39</sup>, provocará o deslocamento da racionalidade como eixo-central do conhecimento, trazendo à cena o corpo enquanto possibilidade única de experiência da essência da vida e, sobretudo como condição primeva para a noção de conhecimento enquanto representação. Ressalte-se, porém, que para o filósofo o cérebro corresponderia ao instrumento do corpo destinado à representação e que os órgãos sexuais seriam os instrumentos vinculados à Vontade<sup>40</sup>. Para Schopenhauer, o fundamento da vida se constitui como impulso que anseia por viver e objetivar-se e que, enquanto querer-viver incondicionado será também signo da eterna insatisfação da vontade. Sendo o homem – e não só o homem, mas tudo aquilo que ganha existência – individuação deste instinto cego, a ânsia infinita pela satisfação da vontade se dará como a condição do sofrimento que o constitui fundamentalmente. Neste cenário de eterno querer, sobrevém ou a angústia, como consequência da demora na satisfação da vontade, ou o tédio, como reflexo do apaziguamento das inquietações. Na constatação da precariedade da condição humana, que reduz a vida a um eterno combate pela conservação da existência, conclui-se que viver é puro sofrimento. Assim, as possibilidades apresentadas pelo filósofo para que se transmude o desgosto pela existência se encontram na figura do herói trágico ou do asceta como aqueles que, chegando ao conhecimento de si, decidem se continuam a querer esta vida de sofrimentos,

<sup>38</sup> Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. (Livro II. §18)

<sup>39</sup> Mann, Thomas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*, pág. 179.

<sup>40</sup> “Assim como o homem é ímpeto tempestuoso e obscuro do querer (indicado pelo pólo dos órgãos genitais, como seu foco), e simultaneamente sujeito eterno, livre, sereno, do puro conhecer (indicado pelo polo do cérebro)...” (*O mundo como vontade e representação*. Livro III. §39).

como no caso do herói, ou se renunciam à vida desejando o nada e buscando atingir o nirvana, como no caso do asceta.

É no encontro com a obra de seu “primeiro e único educador”<sup>41</sup>, que Nietzsche, ainda filólogo, sente-se atraído pelo ateísmo e pela posição que a experiência estética ocupa no pensamento do filósofo da vontade, principalmente pelo significado que a música adquire no contexto de suas reflexões. A metafísica da vontade e a metafísica do belo schopenhauerianas interferem decisivamente na primeira obra filosófica publicada por Nietzsche, *O nascimento da tragédia* (1872), onde as noções de *vontade* e *representação* defendidas por Schopenhauer adquirem o contorno dos princípios artísticos do *dionisíaco* e do *apolíneo*. No contexto da metafísica do belo de Schopenhauer, a contemplação estética atua como um narcótico para as inquietações humanas e, neste aspecto, a tragédia serviria como um recurso moralizante que provocaria no espectador a compreensão do estado de caos no mundo e a impossibilidade de sua justificação por meio da virtude do herói: “A catástrofe trágica nos convence de que a vida é um pesadelo do qual é preciso acordar afastando-nos da vontade de viver, e a sua negação, que é a própria resignação, resulta no conhecimento do conflito da vontade consigo mesma.”<sup>42</sup>.

Assim, encontramos na divergência de interpretações acerca da tragédia, o ponto que distancia Nietzsche de seu mentor. Na avaliação schopenhaueriana, a tragédia grega seria classificada como inferior à tragédia moderna, em virtude desta, por influência da moralidade cristã, atribuir aos personagens sua nobreza em função da renúncia e resignação frente à maldade do mundo, expiando assim a culpa por seu maior crime: ter nascido<sup>43</sup>. Para Nietzsche, a tragédia grega – como a *apolíneo* como o impulso de individuação, a aspiração à aparência e à beleza, enquanto o *dionisíaco* se dá como o princípio da infinita desintegração da aparência e da reintegração das formas objetivadas da *vontade* ao todo. Contrariamente à visão de Schopenhauer, na concepção nietzschiana, a tragédia

<sup>41</sup>Nietzsche. *III Extemporânea: Miscelânea de opiniões e sentenças*. In. *Obras incompletas*. Editora Nova Cultural.

<sup>42</sup> Bittencourt, Renato Nunes. *Schopenhauer, Nietzsche e a questão da tragédia*. AISTHE, nº 3, 2008.

<sup>43</sup> As considerações sobre as diferenças entre as tragédias grega e moderna encontram-se, sobretudo a partir do Livro III, §51 de *O mundo como vontade e representação*.

evoca no espectador, por meio de um poderoso sentimento de alegria e júbilo, a compreensão de que, apesar do horror da existência, a vida é digna de ser vivida.

“Aqui o dionisíaco, medido com o apolíneo, se mostra como a potência artística eterna e originária que chama à existência em geral o mundo todo da aparência: no centro do qual se faz necessária uma nova ilusão transfiguradora para manter firme em vida o ânimo da individuação. Se pudéssemos imaginar uma encarnação da dissonância – e que outra coisa é o homem? – tal dissonância precisaria, a fim de poder viver, de uma ilusão magnífica que cobrisse com um véu de beleza a sua própria essência. Eis o verdadeiro desígnio artístico de Apolo: sob o seu nome reunimos todas aquelas inumeráveis ilusões da bela aparência que, a cada instante, tornam de algum modo, a existência digna de ser vivida e impelem a viver o momento seguinte.”<sup>44</sup>

O distanciamento de Nietzsche com relação ao pensamento de Schopenhauer, assim como do romantismo alemão, foi ganhando força ao longo da trajetória do filósofo que cada vez mais se esforçava para expressar a singularidade e ousadia de suas reflexões. Do início de suas obras, no entanto, a compreensão trágica da vida ganha cada vez mais contorno em relação ao posicionamento nietzschiano frente às concepções morais da existência. Para Blondel, a influência de Schopenhauer ultrapassa a concepção estética da filosofia nietzschiana então nascente, sendo responsável pelo curso do pensamento de Nietzsche que se constituirá, a partir do método genealógico, como uma filosofia de vida.

“It is indisputably from Schopenhauer that Nietzsche receives the shock that will determine the direction his questions will take. The initial question, naive perhaps in the eyes of "theoreticians" is phrased as: what is life worth, "what is the value of existence", why does one live? It is striking that our age, marked by the "scientificity", is the one that is most reluctant to recognize Nietzsche's debt to his "educator", on the pretext of struggling against idealism. What it erases is, in fact, the brutally existential nature of this question. (...) Nietzsche's a priori, inherited from the Schopenhauerian appropriateness of the will to live and the thing-in-itself, is no longer the theoretical principles of the transcendental philosophy, nor even the *factum rationis* of moral law: it is Life. "The philosopher in Germany has more and more to unlearn how to be "pure knowledge": and it to be precisely that and that Schopenhauer as a human being can serve as an example." It is life - but also a philosophy conceived of as a philosophy of life. From

---

<sup>44</sup> NT.§25.

this moment on genealogy is heralded, genealogy being a discourse that brings all discourse back to life, its evaluative origins and the conditions governing its possibility. *Genealogy* wishes to promote *life* as the transcendental and the philosophy of *suspicion* wishes to supplant *critical* philosophy, the critical reason of reason.”<sup>45</sup>

Em *A gaia ciência*, Nietzsche avalia sua relação inicial com o romantismo alemão e traça as diferenças entre a visão pessimista de Schopenhauer e sua compreensão trágica da vida:

“O que é o romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionísia e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade desses últimos responde todo romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim – aliás, *não* em prejuízo deles, como pode me ser concedido de maneira justa.”<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Blondel, Eric. *Nietzsche: The body and culture – Philosophy as a Philological Genealogy* (IV, Pág.51, §4). Traduzindo livremente: “Trata-se, indiscutivelmente, de Schopenhauer que Nietzsche recebe o choque que vai determinar a direção que suas perguntas tomarão. A pergunta inicial, talvez ingênua aos olhos dos “teóricos”, é formulada como: o que vale a vida, “qual é o valor da existência”, por que se vive? É surpreendente que nossa época, marcada pela “cientificidade”, seja a mais relutante em reconhecer a dívida de Nietzsche ao seu “educador”, sob o pretexto de lutar contra o idealismo. O que se apaga é, de fato, a natureza existencial brutal desta questão. (...) O a priori de Nietzsche, herdado da adequação schopenhaueriana da vontade de viver e a coisa-em-si, não são mais os princípios teóricos da filosofia transcendental, nem mesmo os *rationis factum* (a razão pela qual) da lei moral: é a Vida. ‘O filósofo na Alemanha tem que cada vez mais desaprender a ser ‘conhecimento puro’, e que seja precisamente a isso que Schopenhauer como um ser humano possa servir de exemplo.’ É a vida - mas também uma filosofia concebida como uma filosofia de vida. A partir deste momento, a genealogia é anunciada, genealogia sendo um discurso que traz todo o discurso de volta à vida, suas origens avaliativas e as condições de sua possibilidade. A *Genealogia* pretende promover a vida como o transcendental e a filosofia da suspeita deseja suplantará a filosofia crítica, a razão crítica da razão.”

<sup>46</sup> GC. §370.

A compreensão nietzschiana com relação à arte dionisíaca e à visão trágica da vida já esboça o posicionamento inicial de Nietzsche com relação às interpretações que partem do transbordamento de vida e alegria ou que se referenciam no ressentimento e no empobrecimento da vida. Assim, tentaremos compreender em que medida a compreensão trágica se constituirá como o cerne da filosofia nietzschiana, que terá na genealogia o método de investigação para o desenvolvimento de uma reflexão que pretende revelar as relações entre a constituição cultural do homem e seu impulso para a verdade.