

## Capítulo II

### 2.1 Corpo e cultura: a existência como questão, a vida como critério.

*Não há que desconsiderar nada do que existe,  
nada é dispensável...<sup>1</sup>.*

A visão trágica nietzschiana, desenvolvida a partir do encontro com o pensamento de Schopenhauer, permeará o curso das reflexões do filósofo, sobretudo no que se refere à avaliação dos sistemas filosóficos enquanto sistemas morais, pautados em uma atitude de condenação dos sentidos e na adesão a uma transcendência sustentada pela razão. Na visão nietzschiana, é no declínio da tragédia enquanto arte grega que se delineia o surgimento da filosofia como fazer puramente teórico: “Com Platão, começa uma coisa completamente nova; ou, como com igual razão se pode dizer, em comparação com aquela República de gênios que vai de Tales a Sócrates, falta aos filósofos, desde Platão, algo de essencial.”<sup>2</sup>.

A passagem do conhecimento “místico-alegórico” produzido pelos filósofos pré-socráticos para o cientificismo inaugurado pela filosofia platônica, com o desenvolvimento de uma linguagem que primaria cada vez mais pela coerência lógica e pela estruturação do conceito – culminando na condenação da arte e, sobretudo da poesia trágica –, se constituirá, na visão nietzschiana, como o surgimento de um modo de se relacionar com a vida que tem como pressuposto sua negação. Para Nietzsche, o desenvolvimento da filosofia ao longo dos séculos culminou no completo distanciamento dos filósofos da vida prática, delegando o fazer filosófico a uma atividade meramente abstrata e contemplativa, que tem na cisão entre instinto e pensamento a fonte de condenação da vida.

“O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante e porque neles o sentimento do pensador não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da beleza, da grandeza da vida, e do instinto de verdade, que só pergunta: o que é que a vida vale?”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> EH. *O nascimento da tragédia*.§2.

<sup>2</sup> *A filosofia na idade trágica dos gregos* (§2).

<sup>3</sup> *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

A referência aos gregos antigos como parâmetro de avaliação para o desenvolvimento da filosofia, sobretudo a moderna, se constitui pelo modo de expressão imagética própria da “psicologia da tragédia”<sup>4</sup>. Para Nietzsche, na tragédia grega, o herói sendo suplantado pelo destino e aniquilado pelas forças que o dominam, se constitui como a transfiguração artística do processo de individuação e sua desintegração nas profundezas da natureza. Neste sentido, a concepção trágica nietzschiana se relacionará à compreensão dionisíaca da vida, segundo a qual a ausência de leis e de finalidade rege o devir. A *psicologia da tragédia* corresponderá, assim, à transposição da pulsão dionisíaca enquanto afirmação do devir em seu fluxo de criação e destruição a um *pathos* filosófico, que será denominado por Nietzsche como *sabedoria trágica*. Em Nietzsche, a sabedoria trágica se constitui como um posicionamento que se opõe ao pessimismo schopenhaueriano – que vê na resignação e na negação da vontade o modo de lidar com a implacabilidade do real – se estendendo também às filosofias idealistas e à metafísica clássica que, de modo geral, são qualificadas pelo filósofo como sistemas marcados pela condenação da realidade sensível.

“O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*”<sup>5</sup>

No contexto do desenvolvimento de suas reflexões, quando Nietzsche se distancia cada vez mais das influências do romantismo – como do pessimismo e da dialética, por exemplo –, a dimensão dionisíaca passa a compreender a realidade enquanto aparência, sem que haja qualquer oposição ou diferença entre os termos. Deste modo, na visão nietzschiana, a condição dionisíaca da realidade se exprime por meio de um incessante jogo que permite o acesso apenas às aparências e é neste sentido que se dará a primazia do sensível em sua filosofia.

<sup>4</sup> EH. *O nascimento da tragédia*. §3.

<sup>5</sup> CI. X. §5.

Importante ressaltar que o privilégio atribuído à realidade sensível no pensamento nietzschiano não se reduzirá à simples inversão platônica, uma vez que esta seria uma tentativa de imputar à matéria o fundamento. A concepção nietzschiana de aparência também se opõe à noção de fenômeno, em virtude desta estar pautada na crença em uma essência do real, da qual nós teríamos acesso apenas à sua manifestação fenomênica. Para Nietzsche, é na capacidade de expressão imagética – ou metafórica – que se dá a transfiguração do real e, sendo este somente aparência, anula-se a possibilidade da expressão de qualquer essência e desqualificam-se as tentativas de enunciação da verdade. Nesta ótica, a formulação de qualquer consideração sobre a vida será possível somente como interpretação.

É no âmbito da compreensão dionisíaca da vida e do primado dos afetos que se constituirá a investigação genealógica própria da filosofia nietzschiana. Nesta perspectiva, parte-se da consideração da multiplicidade do real e da dimensão afetiva para uma avaliação das interpretações produzidas. Assim, os sistemas filosóficos que pretenderam, a partir da cisão entre instintos e razão, condenar e negar o mundo dos afetos impondo-lhes regularidade e finalidade serão considerados por Nietzsche, pela ótica da sabedoria trágica, como signos de uma atitude de cansaço e de ressentimento para com a vida.

A sabedoria trágica será expressa por Nietzsche na consagrada fórmula do *amor fati* que, como “amor ao destino”, será entendida como a suprema aprovação da vida, a aceitação da realidade com tudo aquilo que ela apresenta; um “sagrado sim”, alegre e corajoso para com o devir, incluindo-se tudo aquilo que nele possa haver de terrível.

“– que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda vida que me resta! Quero aprender cada vez mais a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor!”<sup>6</sup>

Na visão nietzschiana, qualquer desejo de transformação na vida objetivando torná-la “melhor” já se traduz em uma atitude de desprezo para com a existência. A coragem em dizer sim à vida, em todas as formas que ela se

---

<sup>6</sup> GC. §276.

apresenta, será vinculada por Nietzsche à fisiologia e à saúde daqueles que a interpretam, sendo, no âmbito desta reflexão, o filósofo considerado responsável por produzir interpretações que aumentem a potência e o desejo de viver.

“Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia. A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, o coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos agir de outro modo.*”<sup>7</sup>

Desse modo, o pensamento nietzschiano terá como meta abolir as interpretações transcendentais de mundo que, na visão do filósofo, enfraquecem a potência de vida. Neste sentido, a vontade de verdade será avaliada por Nietzsche como signo da fraqueza e do medo, que terá sua origem marcada pelo desenvolvimento do homem como animal cultural. Assim, a partir do método genealógico como investigação das origens afetivas produtoras das interpretações, se dará a articulação entre corpo e cultura na filosofia de Nietzsche, tendo-se o valor atribuído à existência como questão e a consideração da vida em toda sua plenitude como critério.

---

<sup>7</sup> GC. §3.

## 2.2 A vontade de verdade como instinto de preservação

*Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”.*<sup>8</sup>

Marcadamente, e de acordo com o que discutimos até aqui partindo da visão nietzschiana, a investigação da capacidade humana de conhecer se deu, no âmbito da tradição filosófica, como a ânsia pela descoberta da verdade. Também de acordo com o que foi visto, esta mesma tradição filosófica se constituiu como tradição metafísica a partir da crença na existência da verdade e da incorporação desta noção como pressuposto para o desenvolvimento de suas teorias. Na perspectiva metafísica, a concepção de verdade foi sustentada pela hipótese de sua vinculação à consciência – ou à mente, ou ao espírito – como jurisdição autorizada a mediar às relações entre dois mundos classificados, geralmente, como das *essências* e *aparências* ou, como se pôde ver, enquanto *pensamento* e *extensão*. Ainda de acordo com essa visão, a consciência seria então algo *anterior* ou *separado* do *mundo sensível*, não se configurando enquanto associada a um processo fisiológico, mas sim relacionada a uma instância originária, dotada de inteligência e fundadora da vida; como um dom, divino ou exclusivo, que tornaria a espécie humana pertencente a uma “ordem superior” frente ao contexto natural geral.

Para Nietzsche, no entanto, a consciência será compreendida a partir do desenvolvimento da capacidade humana de se comunicar, em função da condição gregária da espécie que, sendo a mais frágil de todas, é a que precisa *pedir* ajuda. Ainda de acordo com o filósofo, a necessidade de “pedir ajuda” exige que o indivíduo se volte para si, identificando aquilo que precisa ser comunicado. É neste contexto que se dá a criação do signo, artifício que permite tornar comum aquilo que é, *em sua origem*, singular.

“– Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte da existência individual do ser humano, mas antes

---

<sup>8</sup> GM. *Prólogo* (§ I).

daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, ‘de conhecer a si mesmo’, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo ‘gênio da espécie’ que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.”<sup>9</sup>

Nesta perspectiva, a consciência seria, de acordo com Nietzsche, o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”.<sup>10</sup> E, desse modo, o atrelamento da consciência à capacidade humana de comunicação, de acordo com a proposição de Nietzsche, indicaria sua vinculação e procedência instintiva, ou seja: é a partir da necessidade de conservação (do indivíduo) que se constitui a *grei*, e é em função desta que se criam um mundo de signos, generalizações, regras e valores, sendo considerados melhores – e mais verdadeiros – aqueles que tiverem essa utilidade, de servirem à preservação do clã. É neste contexto gregário que se dará, na visão nietzschiana, a anulação do indivíduo, uma vez que, para inserir-se nessa rede de relações mediadas pela linguagem e, conseqüentemente, pela consciência, *ele* deverá tornar geral toda sorte de experiências particulares, assim como também passar a remeter o complexo jogo de seus impulsos à tábua de valores instituídos em nome do *bem comum*. Assim, “tomar consciência” significará conhecer-se e comportar-se a partir daquilo que é legitimado pela coletividade enquanto *bom, útil e verdadeiro* – e não a partir da constituição e exercício de sua singularidade. Tradicionalmente, então, a associação entre verdade e consciência passará pelo conhecimento da lei moral constitutiva do contexto ao qual o indivíduo está

<sup>9</sup> GC. §354

<sup>10</sup> GC. §11

inserido e pela submissão de sua dinâmica fisiológica ao exercício de função social.

“Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia este em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral, o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo.”<sup>11</sup>

À atuação do indivíduo enquanto “função do rebanho” estará vinculada sua virtuosidade – e é também neste sentido que verdade e virtude estarão associadas tradicionalmente. Na visão de Nietzsche, contudo, a virtude será considerada *efeito* de felicidade<sup>12</sup> e a compreensão de felicidade se reportará ao pleno desenvolvimento da ordem fisiológica que cada indivíduo traz consigo. Será a partir desta investigação que Nietzsche associará a *vontade de verdade* ao ressentimento, ou ao sentimento de reprovação da vida. De acordo com o filósofo, “a fórmula geral que se encontra na base de toda moral e toda religião é: faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo”<sup>13</sup>, entretanto cada indivíduo “carrega a ordem que representa fisiologicamente para sua relação com as pessoas e as coisas”<sup>14</sup> e, na medida em que passa a remeter sua dinâmica fisiológica à lei moral vigente, sua felicidade será comprometida e sua virtude, degenerada.

“Numa fórmula: sua virtude é o *efeito* de sua felicidade... Vida longa, prole abundante, isso *não* é recompensa da virtude; a virtude mesma é, isto sim, essa desaceleração do metabolismo que, entre outras coisas, tem por consequência uma vida longa, uma prole abundante, em suma, o *cornarismo*. – A igreja e a moral dizem: ‘o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína’. Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais

<sup>11</sup> GC. §116

<sup>12</sup> CI. *Os quatro grandes erros*, §2

<sup>13</sup> Id, ibidem.

<sup>14</sup> Id, ibidem.

frequentes, como sabe toda natureza esgotada). Um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário. O leitor de jornais diz: esse partido se arruína cometendo tal erro. Minha política *mais elevada* diz: um partido que comete tais erros está no fim – já não tem sua segurança de instinto. Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário, livre.”<sup>15</sup>

A isso se segue que, à degeneração do instinto, o homem passa a buscar cada vez mais prazer em detrimento da dor. A dor aqui se relacionará, sobretudo, àquilo que por ocasião do desenvolvimento da consciência teria sido impedido de se desenvolver, ou seja: a ordem fisiológica que constitui cada indivíduo, singularmente. É neste sentido que, na visão nietzschiana, conhecimento e cultura se vincularão em detrimento do desenvolvimento pleno do indivíduo, uma vez que é no surgimento do homem consciente – ou àquele que se conhece a partir da rede de signos e generalizações criadas a partir de sua constituição gregária – que será dada a ruptura com o passado animal. Ao nascimento do homem social, Nietzsche atribuirá o surgimento da “má consciência” que será interpretada como a profunda doença contraída pelo homem em função da pressão de ter-se visto “definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM, II, §16).

“Nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível! Creio que jamais houve na terra um tal sentimento de desgraça, um mal-estar tão plúmbeo – e além disso os velhos instintos não cessaram de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. 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.”<sup>16</sup>

<sup>15</sup> CI. *Os quatro grandes erros*, §2.

<sup>16</sup> GM. II Dissertação, §16.



De acordo com Eric Blondel, “essa ruptura dos instintos ocasionada pela má consciência em sua primeira etapa, tal cisão engendradora do descompasso consciente-inconsciente é, pois, nitidamente introduzida por Nietzsche como sendo *originária*, estrutural, quer dizer, constitutiva da humanidade (ou culturalidade) atinente ao homem, ao ‘homem doente *do homem, doente de si mesmo*’”<sup>17</sup>. E será em função dos desdobramentos dessa *cisão estrutural* que se dará o surgimento daquilo que servirá aos filósofos de todos os tempos como o ponto central de resolução das questões sobre as quais se debruçaram no que tange ao conhecimento: a alma, o espírito, a consciência, a razão. Assim, para Nietzsche, o nascimento da alma – e similares – se dará a partir do “salto”<sup>18</sup> entre a condição do homem animal para o homem cultural, que provocará a retração dos instintos. Ou seja, na visão nietzschiana, será a partir da latência que se dará a interiorização do homem – ou ainda, o desenvolvimento da consciência como fruto do recalque dos instintos.<sup>19</sup>

Essa ruptura, porém, não foi dada ao homem animal como uma escolha deliberada. O salto do homem animal para o homem cultural se dá como uma imposição da condição própria do homem imposta pela vida. E, neste sentido, teremos o *homem sofrendo da doença do homem*. A humanização do homem como sendo a irrecorrível fonte de sua dor, de sua tragicidade. Ainda concordando com Blondel:

<sup>17</sup> Blondel, Eric. *Nietzsche: a vida e a metáfora*. CN 16,.

<sup>18</sup> Em *Genealogia da moral*, Nietzsche se referirá à transição entre a condição animal do homem para a condição cultural, e o conseqüente surgimento da má consciência, não como um desenvolvimento progressivo e lento, mas sim como uma cisão, um salto, uma ruptura: “Essa hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento.” (GM. II, §17).

<sup>19</sup> Não nos colocaremos nesta via, porém torna-se necessário sublinhar a interpretação de Blondel, expressa no artigo *Nietzsche e a metáfora* (CN, nº 16), onde diz: “Se acompanharmos a imagem de Nietzsche, iremos perceber que o “trabalho” da má consciência é caracterizado como um *recalcamento originário* por meio da *interiorização* do corpo e da ‘liberdade’ dos instintos. (...) Pode-se perguntar, no momento, se Nietzsche não teria aqui anunciado e enunciado aquilo que Freud irá, depois, chamar de ‘recalcamento originário’ (*Urverdrängung*), hipótese teórica destinada a dar conta, por recorrência, dos sucessivos recalques do desenvolvimento ontogenético. Mais ainda: à metáfora originária descrita por Nietzsche, ao deslocamento decorrente da cisão consciente-inconsciente, bem que poderia corresponder o surgimento, em Freud, de uma tópica, a saber, a ‘cisão’ do psiquismo em diversas instâncias, correlata, na maioria dos casos – tal como em Nietzsche –, da pressão da *realidade*: ‘As peias da sociedade e da paz’. Com efeito, o recalco ‘se produz’ nos casos em que a satisfação de uma pulsão, suscetível por si mesma de visar ao prazer, ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências”. Trata-se de um mecanismo de defesa, do mesmo modo que a *conversão*: uma tal *Urverdrängung* é a ‘razão’ derradeira ou originária (*Ur*) dos recalques ulteriores e propriamente ditos.”

“A ‘natureza’ (cultural) do homem se define, então, enquanto não-natureza, já que se funda sobre a distância e a cisão: linguagem e pensamento surgem, pois, como superfícies epidérmicas, como a pele que esconde e manifesta as vicissitudes do corpo. (...) Por meio da má consciência, a vida se torna, pois, ‘grávida’ da cultura: o homem, como doença cultural, nasce então pela e na má consciência, que inaugura o discurso descompassado, metafórico, quase-*histórico*, isto é, a *conversão* à linguagem sintomática do corpo. O homem, enquanto ser necessariamente cultural, nasce, a ser assim, da dor de uma ruptura original, de uma cisão a qual se pode, em sentido próprio, denominar de matricial, já que ela constitui a ‘razão’ ou a condição estrutural de tudo aquilo que, secundariamente, irá sucedê-la e repeti-la.”<sup>20</sup>

De acordo com Nietzsche, ao desenvolvimento da consciência neste “animal do instante” será exigido o desenvolvimento da memória, já que para usufruir os benefícios da nova condição gregária, o indivíduo deverá assumir um compromisso com a comunidade à qual pertence, atuando em função daquilo que for melhor para ela (a coletividade) – devendo assim, controlar os impulsos que constituem sua singularidade. Segundo o filósofo, a manifestação da consciência como a capacidade de responder por si, por seus atos frente à comunidade, custou ao animal homem um longo processo de subjugação e sofrimentos corporais para que aprendesse, enfim, a dominar seus afetos.

“Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?’... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que sua mnemotécnica. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória’ (...) Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; (...) tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. Em determinado sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas ideias devem se tornar indeláveis, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘ideias fixas’ – e os procedimentos e modos de vida ascéticos são os meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las ‘inesquecíveis’.”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> CN 16, Blondel.

<sup>21</sup> GM. II, §3.

O desenvolvimento da consciência, a partir do domínio dos afetos como condição para o surgimento da memória, se dará simultaneamente ao surgimento da consciência de culpa, ou má consciência que, segundo Nietzsche, tem sua origem na noção de dívida e de castigo como reparação. É no bojo da investigação genealógica proposta por Nietzsche que as relações entre consciência, instintos e ressentimento serão reavaliadas em função da busca filosófica pela verdade.

“Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...”<sup>22</sup>

É dessa doença do homem, a má consciência, “uma doença tal como a gravidez é uma doença” (GM. II, §19), que inevitavelmente incorrerá a necessidade de dar vazão aos instintos impedidos de se descarregarem. E, segundo Nietzsche, será na esfera religiosa que se dará a experiência inicial do homem culturalizado com essa sobrecarga da atividade violenta dos instintos se voltando contra o próprio homem. Na visão nietzschiana, a experiência humana com a religião se dará a partir do sentimento de dívida com os antepassados, quando a constituição do clã ainda se dava pelos laços de consanguinidade. Porém, mesmo após a dissolução destas formas específicas de organização, a relação com o passado, com a divindade, foi preservada – ou incorporada como a *única* forma de lidar com a cisão constitutiva do homem enquanto ser gregário.

“Como mostra a história, a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da ‘comunidade’ baseada nos vínculos de sangue; do mesmo modo como herdou as noções ‘bom’ e ‘ruim’ da nobreza de estirpe (juntamente com o seu fundamental pendor psicológico a estabelecer hierarquias), a humanidade recebeu, com a herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se. (...) O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus.”<sup>23</sup>

<sup>22</sup> GM, II, §3.

<sup>23</sup> GM, II, §20.

No que tange à experiência religiosa, Nietzsche segue afirmando:

“Para que o sofrimento oculto, não descoberto, não testemunhado, pudesse ser abolido do mundo e honestamente negado, o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos, algo, em suma, que também vagueia no oculto, que também vê no escuro, e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor. Foi com a ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo, vida como enigma, vida como problema do conhecimento).”<sup>24</sup>

Ainda no âmbito da “condição doentia do homem domesticado” que, para Nietzsche, se expressa na “luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do ‘fim’)”<sup>25</sup>, será introduzida por Nietzsche a figura do sacerdote ascético como a imagem do “salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente” (GM. III, §15). Esse sacerdote terá tido como missão histórica a dominação sobre os que sofrem (GM. III, §15) – que, na visão de Nietzsche serão denominados como os de *saúde fraca*, os “fisiologicamente desgraçados”, aqueles que se envergonham de seus instintos, desejando livrarem-se de si mesmos e nutrindo o *nojo* e a *compaixão* pelo homem. São esses, para Nietzsche, os homens do ressentimento: os que se relacionam com a vida pela perspectiva do rancor e da vingança, demonstrando estarem fartos de sua condição e desejando uma outra vida, que não essa.

“O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida...”<sup>26</sup>

<sup>24</sup> GM. II, §7.

<sup>25</sup> GM. III, §13.

<sup>26</sup> GM. III, §13.

De acordo com Nietzsche, a potência do ideal ascético estará relacionada à capacidade de atribuição de sentido ao sofrimento inerente ao homem constituído gregariamente. À dor nascida da ruptura, o sacerdote ascético exercerá o poder de redirecionar a mágoa perante a vida que, “sem motivos”, tirou o homem de sua condição “animalizada”, inconsciente de si e de sua finitude. Na visão nietzschiana, o sacerdote ascético é aquele que “*muda a direção* do ressentimento. Pois todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga do afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie.”<sup>27</sup>

A reflexão nietzschiana seguirá apontando que esta mudança na direção do ressentimento se produzirá a partir da atribuição dada ao próprio homem em relação à responsabilidade pelo vazio que o inquieta. E será neste contexto de justificação da vida que o ascetismo – e todos os seus correlatos religiosos – exercerá seu domínio atuando sobre a remediação da dor, aproveitando-se do sentimento de culpa e organizando o rebanho de ressentidos, já que “*a formação do rebanho é avanço e vitória na luta contra a depressão.*”<sup>28</sup>

“O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘*para que sofrer?*’. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quem* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – *e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* (...) Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... Mas apesar de tudo – o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-

<sup>27</sup> GM. III, §13.

<sup>28</sup> GM. III, 18.

sentido, ele podia querer algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva.*<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> GM. III, 28.

### 2.3 A inspiração ascética da tradição filosófica

No que tange à tradição filosófica – como já mencionado anteriormente – na perspectiva nietzschiana, a crença na existência da verdade e o estabelecimento desta noção como *princípio* e como *fim* do conhecimento se constitui no grande acordo ao qual pensadores das mais variadas correntes aderiram sem *questionar* – como se diz ser do caráter próprio da filosofia. Para Nietzsche, porém, o princípio mesmo da filosofia tem como pano de fundo *um modo* de se relacionar com o mistério do tipo humano de ascendência tão longínqua quanto à própria ruptura que o caracteriza. Segundo as formulações nietzschianas, o surgimento do filósofo foi plasmado pela figura do sacerdote ascético, assim como também por seus ideais.

“Vamos resumir o fato em formulações breves: de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética.”<sup>30</sup>

De acordo com a concepção nietzschiana, o processo de desenvolvimento da filosofia, enquanto produção de conhecimento e, portanto, como busca por atribuição de sentido à vida – mais precisamente, enquanto necessidade de justificação da existência – no lugar de ter operado um “milagre”, instaurando uma relação de radicalidade frente à questão “*Para que viver?*”, teve seu início referenciado pelo ascetismo, incorporando seus ideais e práticas como modelo para se relacionar com a realidade. Assim, na tentativa de preencher a lacuna própria do caráter cultural do animal homem, a atividade filosófica teria se apropriado do pensamento ascético que, na sua já instituída valoração da

<sup>30</sup> GM, III, §10.

existência significava a vida por meio do desprezo ao corpo e pela negação de seu caráter plural e conflitante. Ainda no que se refere ao ascetismo, para Nietzsche esse modo de se relacionar com a vida se constitui como uma expressão do caráter contraditório da vida mesma, uma vez que, na visão nietzschiana, é por desejá-la que os ideais ascéticos se opõem a ela. É no afã de manter-se preso à existência, de conservar a vida, que se constrói o ideal de uma outra realidade – eterna, livre da dor da efemeridade e do desconforto da incompletude próprias do vir a ser terreno.

“Está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, ‘vida *contra* vida’, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo. Só pode ser *aparente*; deve ser uma espécie de expressão provisória, interpretação, fórmula, arranjo, incompreensão psicológica de algo cuja verdadeira natureza por muito tempo não pôde ser compreendida, designada *tal como era* – uma mera palavra, incrustada numa velha *lacuna* do conhecimento. Devo contrapor a ela, brevemente, a realidade dos fatos: *o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida.”<sup>31</sup>

Nietzsche atribuirá esta contraditoriedade a uma expressão da *vontade de poder*, na medida em que o ideal ascético ambiciona exercer seu domínio sobre o rebanho de ressentidos procurando atuar como remédio para a dor do vazio existencial. Na visão de Nietzsche, a “medicação” do sofrimento visa não necessariamente curar do ressentimento, mas sim amortecer a dor a partir do entorpecimento do afeto, que neste caso, se utilizará do sentimento de culpa para tornar inofensivos os fisiologicamente fragilizados, que não conseguindo lidar com sua própria condição, tornam-se rancorosos e vingativos – e precisam de um *salvador*. É no contexto da ânsia pelo exercício da força e da ampliação de seu domínio que a filosofia, ao tentar responder às inquietações humanas, recorrerá ao “já estabelecido”, ao ambiente seguro das respostas já formuladas:

---

<sup>31</sup> GM, III, §13.



“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!”

É neste sentido que a atividade filosófica como atividade produtora de conhecimento se dará, na visão de Nietzsche, como a transformação do caráter transitório da vida em erro, como a tentativa de reduzir a multiplicidade do real ao que é, aparentemente, estável. Neste âmbito, a filosofia teria limitado sua atuação à definição de identidades e padrões regulatórios da vida, suprimindo as diferenças e reduzindo seu exercício ao encontro e legitimação daquilo que já se faz comum, habitual.

“E nós, filósofos – já entendemos *mais* do que isso, ao falar de conhecimento? O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa: - como? nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto de medo* que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado?...”<sup>32</sup>

Para Nietzsche, mesmo o racionalismo científico, com sua pretensa supressão de Deus e desejo de objetividade, encontra-se enredado nas teias de uma renovação do ideal ascético e condicionado pela vontade de verdade.

“(...) Mas o que os *força* a isto, a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal). Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o

---

<sup>32</sup> GC, §355.

pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência. (...) A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isto não se quer dizer que exista uma tal justificação). Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se este ‘podia’? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*... ”<sup>33</sup>

O desejo de controlar essa realidade que se apresenta a cada instante inteiramente nova está, para Nietzsche, pautado no que ele denominará como “instinto de medo” e será este temor pelo desconhecido e a ânsia em sentir-se seguro que provocará a necessidade de encontrar motivos que atenuem o sentimento de instabilidade humana frente à vida. Assim, a filosofia será guiada por esta necessidade – de encontrar propósito no devir, o que Nietzsche denominará como “impulso causal”. É assim que se dará, na visão nietzschiana, o processo de incorporação de valores, uma vez que, na tentativa de eliminação do risco, a produção de conhecimento será empreendida via o acionamento da recordação daquilo que foi interpretado como causa em estados anteriores da espécie. O que faz com que, para Nietzsche, nos tornemos “*habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação* da causa.”<sup>34</sup> Neste sentido, “recordar” se constitui em um modo cômodo de se relacionar com a dor, visto que lidar com algo já conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz o impulso ao eliminar os estados penosos.

“(...) Tratando-se, no fundo, apenas de um querer livrar-se de ideias opressivas, não se é muito rigoroso com os meios de livrar-se delas: a primeira ideia mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é ‘tida por verdadeira’. Prova

<sup>33</sup> GM. III, §24.

<sup>34</sup> CI. *Os quatro grandes erros*, §4.

do *prazer* ('da força') como critério da verdade. – O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O 'por quê' deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência desta necessidade. O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto e privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado de maneira mais rápida e mais frequente o sentimento do estranho, novo, não vivenciado – as explicações *mais habituais*. – Consequência: um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações.(...)<sup>35</sup>

Assim, ao terem erigido sistemas de pensamento objetivando legislar sobre a vida, os filósofos da tradição pautaram suas teorias no ressentimento para com esta realidade que, por seu caráter transitório, permite apenas que se tenha acesso às aparências. É na luta contra as aparências onde se buscará encontrar uma essência que justifique a vida, uma finalidade, um objetivo divino ou transcendente que permita ao bicho-homem sentir-se senhor de sua existência através da promessa de um mundo em que possa confiar, onde possa sentir-se seguro e protegido, já que a realidade terrena não o pouparia de sua efemeridade. Nesta busca pela essência, por uma verdade que fundamente a vida, o homem do conhecimento elegerá a consciência como o elemento justificador da superioridade humana frente à natureza de modo geral, frente à realidade como devir. Será ele, a criação dotada de inteligência e das noções estabilizadoras capazes de imprimir alguma regularidade à vida prática, o ser autorizado a, a partir da razão, condenar a própria vida. Para Nietzsche, é pelo medo de perder a vida que o homem se voltará contra a vida mesma.

“Em última análise, a vontade de conhecimento aparece portanto como um modo particular de intensificação do sentimento de poder, de luta contra os afetos de depressão que traduzem, no

---

<sup>35</sup> Id. Ibidem. §5

nível pulsional, o mal-estar em face de uma realidade nova que escapa ao controle.”<sup>36</sup>

Relacionando a vontade de verdade ao desejo de controle da vida, Nietzsche seguirá propondo que também esses instintos – de medo e causal – sejam expressões da *vontade de poder*, visto que assim como o que tange a essa concepção, o que se busca com a vontade de verdade é uma expansão do campo de domínio, a subjugação das forças mais fracas. E, neste aspecto, a vontade de conhecimento se constituirá também como uma atividade atroz, já que procura impor ao devir uma regularidade, um padrão, desprezando a multiplicidade que o caracteriza. Para Nietzsche, a “filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*.”<sup>37</sup>

“Genealógicamente falando, o conhecimento é reduzido por Nietzsche a uma expressão do medo e da crueldade – medo, pois a redução que ele implica visa eliminar um sentimento de desamparo perante o desconhecido (...) – crueldade, enfim, sobretudo quando o esforço de apreensão se dá da maneira mais honesta e exigente, pois ‘dar prova de profundidade e radicalidade já equivale, de fato, a violar, a querer ferir a vontade fundamental do espírito que incessantemente aspira à aparência e ao superficial – todo querer-conhecer já contém uma gota de crueldade’.”<sup>38</sup>

Por fim, tendo a tradição filosófica sido pautada pela produção de conhecimento a partir do pressuposto da verdade como critério – e considerando a vontade de verdade como, genealógicamente, fundada no instinto de medo e no impulso para o domínio – caberá investigarmos em que medida o conhecimento se constitui como *interpretação* e, portanto, como expressão da *vontade de poder*. Neste aspecto, pesquisaremos também em que medida as noções de prazer e dor se relacionam à constituição de um conhecimento que considere o corpo. Para Nietzsche, prazer e desprazer podem estar de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um terá igualmente o máximo do outro e “caso queiram

<sup>36</sup> *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Pág. 25.

<sup>37</sup> BM. I. §9.

<sup>38</sup> Wotling, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Pág. 25.

diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor, então têm de abater e diminuir também a *capacidade para a alegria*".<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> GC. Livro I, §12.

## 2.4 Conhecimento, linguagem e interpretação

*O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações<sup>40</sup>.*

Pudemos vislumbrar até agora o modo como Nietzsche concebe a constituição do conhecimento no âmbito da tradição filosófica – e, certamente, também na esfera do desenvolvimento científico – trazendo à tona, a partir de sua genealogia, a procedência instintiva do que até então houvera sido louvado pelos pensadores ao longo da história<sup>41</sup>. Neste sentido, foi possível compreender em que medida Nietzsche atribui a crença na verdade à constituição cultural do homem, entendendo como intrínseca à culturalidade “a cisão com o passado animal”. Conhecimento e cultura se articulam por meio da criação de signos e construção da linguagem e esta, sendo composta no seio da vida gregária, expressará os costumes – ou a moral – constitutivos desta composição. Portará valores. De acordo com Wotling, a concepção nietzschiana de cultura se diferenciará da concepção vulgar de “acúmulo de saberes” ou de “erudição”<sup>42</sup> e implicará na inauguração de um novo modo de investigação – uma investigação que se dará a partir do corpo e que exigirá, inclusive, a criação de uma nova linguagem.

“Sob o ponto de vista problemático, o que Nietzsche chama de cultura não remete a um saber, mas a uma dinâmica: à ligação recíproca entre uma série de valores e interpretações que elas possibilitam. Trata-se, agora, de questionar sobre isso, seguindo um novo protocolo de investigação, que não pode mais ser a metodologia aplicável à busca da verdade. Toda realidade – portanto, toda interpretação – simultaneamente exprime e produz. É essa articulação fundamental mesma que define a realidade.”<sup>43</sup>

<sup>40</sup> GC. Livro V, §374.

<sup>41</sup> Nos referimos à concepção de história no sentido cronológico de desenvolvimento do pensamento filosófico, mas também considerando a constituição da tradição metafísica, instituída com base na eleição da verdade enquanto critério para elaboração de seus sistemas conceituais.

<sup>42</sup> Em *Nietzsche e o problema da civilização*, Wotling expressa essa distinção apontando que “Nietzsche distingue rigorosamente a cultura do saber intelectual, e mais ainda da erudição. Ela jamais designa a extensão de um conjunto de conhecimentos, a tal ponto que Nietzsche opõe o ‘douto’ (*der Gelehrte*) ou o homem ‘cultivado’ àquele que encarna verdadeiramente a cultura (...). A *Cultur* não é a *Bildung*. Mas os dois conceitos não se opõem simplesmente como uma determinação individual e subjetiva a uma determinação coletiva, embora a *Bildung* remeta sobretudo à formação intelectual de um indivíduo particular, e a *Cultur* se aplique geralmente, em compensação, a um povo ou um grupo humano relativamente grande.” (*A questão da inteligibilidade*, pág. 54 e 55)

<sup>43</sup> Wotling. *A problemática da verdade contra a problemática da civilização*. CN 26, 2010.

Assim, há pelo menos duas vertentes de abordagem com relação à produção de conhecimento que despontam a partir do método genealógico proposto por Nietzsche: o conhecimento enquanto sistema construído com base em códigos morais e o conhecimento enquanto interpretação pertinente à saúde dos corpos e, portanto, enquanto criação – ou conservação – de valores. Para Nietzsche, essas duas abordagens não se dão de modo desvinculado; pelo contrário, se articulam no cerne da avaliação nietzschiana que expõe a dupla condição imanente ao homem-animal-cultural, uma vez que, sendo a constituição gregária própria do *homem doente do homem*, o conhecimento enquanto produção humana também se dará como cenário desta condição, onde o corpo produzirá cultura e a cultura intervirá sobre o corpo, modificando-o a partir da incidência de valores sobre a dinâmica dos afetos.

“O que significa o fato de termos inserido interpretativamente uma *contradição* na existência? – Importância decisiva: por detrás de todas as outras avaliações encontram-se comandando aquelas avaliações morais. Supondo que elas continuem caindo, de acordo com o que medimos, então? E que valor possuem, então, conhecimento etc. etc.???

*Meu princípio: não há nenhum fenômeno moral, mas apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação mesma possui uma origem extramoral.*”<sup>44</sup>

No fundo, a abordagem que aponta o conhecimento como pautado em valores já estabelecidos implica a crítica nietzschiana à tradição metafísica que, de acordo com o filósofo, conservou valores através da construção de sistemas conceituais que se imputavam a tarefa de descobrir a verdade. É no âmbito da elaboração desses sistemas que Nietzsche promoverá sua crítica, considerando que, até ele, a tradição filosófica se utilizou da linguagem com o objetivo de transcendê-la, na expectativa de alcançar a essência das coisas. Na visão nietzschiana, porém, a linguagem será considerada como redutora da experiência singular e, portanto, incapaz de expressar o dinamismo pulsional, dado no instante e desprovido de qualquer elemento *fundante*.

Assim, a conservação de valores através da linguagem, ao que será atribuído o caráter moralizante do conhecimento, será empreendida por intermédio da rigidez imposta pelo conceito como portador de sentido e por sua

---

<sup>44</sup> FP. Vol. VI. 2 (165).

instituição com base na oposição metafísica clássica entre essência e aparência ou similares. Ainda neste aspecto, de acordo com Nietzsche, a regulação da linguagem se dá, pretensamente, pela via da razão, o que nos impele a conferir unidade, identidade, e todas as demais variantes de estabilidade valorizadas pela tradição metafísica.

“A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e dele tornar-se senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdade eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença.”<sup>45</sup>

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche relaciona a “estrutura metafísica” da linguagem à crença em Deus: “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática.”<sup>46</sup>. É no âmbito da precariedade da consciência – ou da impossibilidade da linguagem em expressar o jogo pulsional, que Nietzsche caracterizará a história da filosofia como um processo de refutações infinitas, de onde a construção dos sistemas filosóficos se dará sempre com referência ao arcabouço conceitual estabelecido, retraduzindo-o incessantemente.

“Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma

<sup>45</sup> HDH. *Das coisas primeiras e últimas*. §11.

<sup>46</sup> CI. III, §5.



região terrestre – tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela sistemática e relação inata entre os conceitos. O seu pensamento, na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, lembrança; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram – neste sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem. (...) Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para um evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. (...) o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições e juízos de valor *fisiológicos*.<sup>47</sup>

A crítica nietzschiana à tradição metafísica enquanto conservadora de valores servirá à exposição sobre como se perpetuou o desprezo pelo corpo no âmbito do conhecimento filosófico a partir da crença no caráter estático da linguagem enquanto transmissora de sentido e, conseqüentemente, portadora de verdade. E é neste sentido que Nietzsche aplicará, em substituição ao conceito de explicação – noção fundamental da terminologia filosófica tradicional – a concepção de interpretação.

Para Nietzsche, todo pensamento será considerado como expressão de um processo desencadeado pelas relações entre os instintos, de modo que as noções identitárias serão avaliadas enquanto efeitos de uma dinâmica pulsional específica relativa à fisiologia dos corpos. Assim, serão os acontecimentos<sup>48</sup> pertinentes à luta dos instintos que servirão como “pano de fundo” à produção do pensamento, o que caracterizará sua condição interpretativa. Na visão nietzschiana, a interpretação é cambiante em função da pluralidade de perspectivas própria da

<sup>47</sup> BM. *Dos preconceitos dos filósofos*. §20.

<sup>48</sup> No aforismo 335 de *A gaia ciência*, Nietzsche afirma sobre a crença na consciência como instância capaz de julgamento: “– Mas por que você *ouve* o que fala sua consciência? E até que ponto você tem o direito de considerar um tal juízo verdadeiro e infalível? Para essa *crença* já não há consciência? Você nada sabe de uma consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua ‘consciência’? Seu julgamento ‘Isso está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências; ‘*Como surgiu isso?*’, você tem de perguntar, e ainda: ‘*O que me impele realmente a dar ouvidos a isso?*’”

luta interna entre os instintos: “O essencial do ser orgânico é uma nova interpretação do acontecimento, a pluralidade interna perspectivística que é ela mesma um acontecimento.”<sup>49</sup>. Nos *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche diferencia sua concepção de *acontecimento* da noção de *causa e efeito*: “*Toda luta – todo acontecimento é uma luta – precisa de duração. O que denominamos ‘causa’ e ‘efeito’ deixa a luta de fora e não corresponde, por conseguinte, ao acontecimento. É consequente negar o tempo em causa e efeito.*”<sup>50</sup>.

Nietzsche expressa sua concepção de consciência como “resultado” de um processo do qual teríamos acesso apenas aos sintomas decorrentes deste acontecimento e atribui o pensamento à conciliação entre o conjunto de impulsos em luta que, provisoriamente, teriam cedido a um impulso dominante. É neste sentido que a concepção de afeto na filosofia nietzschiana se dará enquanto a organização dos impulsos temporariamente dominante:

“Tudo o que ganha a consciência é o último elo de uma cadeia, uma conclusão. É apenas aparente o fato de que um pensamento seria imediatamente a causa de outro pensamento. O acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos etc. são sintomas do acontecimento propriamente dito! – Sob cada pensamento se esconde um afeto. *Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu* de um impulso determinado, mas é um *estado conjunto*, toda uma superfície de toda a consciência, e resulta da constatação de poder instantânea *de todos* os nossos impulsos constituintes – portanto, do impulso justamente dominante, assim como dos impulsos que lhe obedecem ou que resistem a ele. O próximo pensamento é um sinal do modo como toda a situação de poder entrementes se deslocou.”<sup>51</sup>

É por considerar o pensamento como “resultado” e “conclusão”, que Nietzsche afirmará todo conhecimento como póstumo. Para o filósofo, todo entendimento se dá como posterior à experiência, como resultado e conclusão desta: “– Raramente nos tornamos conscientes do verdadeiro *pathos*<sup>52</sup> de cada

<sup>49</sup> FP. §1 (128). Vol. VI.

<sup>50</sup> FP. Vol. VI. §1 (92).

<sup>51</sup> FP. Vol. VI. §1 (61).

<sup>52</sup> A noção grega de *pathos* é central para a compreensão da concepção nietzschiana de *afeto*. Em *Além do bem e do mal*, Paulo César de Souza aborda amplamente a relação entre os termos na filosofia nietzschiana – ver notas 164 e 39 (2ª edição, 1992). Em *A gaia ciência*, nota 77 (2001).

período da vida enquanto nele estamos, mas achamos sempre que ele é o único estado então possível e razoável para nós, um *ethos* e não um *pathos* – falando e distinguindo como os gregos”<sup>53</sup>. Assim, toma-se consciência somente do que se passou e é neste sentido que a noção de interpretação nietzschiana também se diferencia da noção de interpretação expressa pela lógica metafísica, onde creditava-se a interpretação a *um agente interpretante*.

Para Nietzsche, não há agente responsável pelo desencadeamento da interpretação ou do processo de entendimento. É na conciliação dos instintos em luta que se produz o efeito estabilizante que permite acessar a sensação de unidade. Assim, a unidade se constitui como efeito da luta, como pausa da operação de resistências internas em conflito, como um descanso no devir. O *sujeito* enquanto efeito e aparência do jogo interpretativo, e não como seu condicionante:

“Não se tem o direito de perguntar: ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma de vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir) como um afeto.”<sup>54</sup>

A posição nietzschiana com relação ao conhecimento enquanto experiência se vincula à compreensão do pensamento enquanto valor, no sentido da afirmação da função primeva da afetividade como regente da interpretação. Valorar, para Nietzsche, significa avaliar e avaliar se refere à apropriação interpretativa da experiência. Para Nietzsche, “nossos valores são *inseridos interpretativamente* nas coisas.”<sup>55</sup>. Desse modo, será no âmbito da função reguladora do valor – seja no que tange à sua incidência sobre a atuação de indivíduos, ou à composição de práticas gregárias, que Nietzsche atribuirá à saúde dos corpos o meio de apropriação interpretativa da experiência.

---

Patrick Wotling também aborda o tema no artigo *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche* (CN. 15. 2003)

<sup>53</sup> GC. Livro IV. §317.

<sup>54</sup> FP. Vol. VI. §2 (151).

<sup>55</sup> FP. Vol. VI. §2 (77).

“No entanto, o uso da palavra valor poderia enganar se indicasse a existência de instâncias estáveis. No entanto, no universo nietzschiano existe apenas a processualidade: a realidade do valor é a avaliação, o processo de apreciação interpretativa própria de um vivente. Nesta perspectiva, o que se nomeia valor implica rigorosamente uma variação de ponto de vista, a passagem do ponto de vista do filósofo que analisa àquela do vivente que constantemente dá forma a seu universo a partir de preferências fundamentais. Nesse sentido, podemos dizer que, na filosofia nietzschiana, o valor se opõe à representação. (...) Ele é uma crença que exerce uma função reguladora sobre a vida humana, isto é, uma crença capaz de coação, mesmo de uma coação tirânica. Orienta ainda de modo imperativo a relação com a prática dos membros de uma comunidade.”<sup>56</sup>

Para o filósofo, as percepções sensíveis dos indivíduos já são, no que tange ao *homem-animal-cultural*, heranças do complexo de vivências – e, portanto, dos modos de valoração – de seus antepassados que constituem suas disposições fisiológicas.

“As percepções sensíveis projetadas para ‘fora’: ‘interior’ e ‘exterior’ – aí comanda o *corpo* –? – a mesma força, que iguala e ordena e que vigora no idioplasma, também vigora junto à incorporação do mundo exterior: nossas percepções sensíveis já são o resultado dessa assimilação e igualação em relação ao todo passado em nós; elas não se seguem imediatamente à ‘impressão’”.<sup>57</sup>

A percepção nietzschiana da apropriação interpretativa da experiência como sendo relativa à saúde dos corpos será tematizada no contexto da luta como condição da relação entre os impulsos. É no domínio do *acontecimento* que o complexo de forças em resistência cederá ao comando do afeto provisoriamente dominante e, assim, a condição interpretativa estará vinculada à distinção nietzschiana entre vontades *fortes* e *fracas*. Apesar de recusar a noção de vontade como faculdade e, sobretudo enquanto unidade originária, Nietzsche utilizará o termo para indicar a qualidade da regência comunicativa dos afetos e pensará essa comunicação “com base no modelo do comando.”<sup>58</sup>

“(...) a vontade remete fundamentalmente ao tipo de organização que caracteriza uma determinada estrutura pulsional, bem

<sup>56</sup> Wotling, Patrick. *As paixões repensadas. Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*. CN 15, 2003.

<sup>57</sup> FP. Vol. VI. §2 (92).

<sup>58</sup> Wotling, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Pág. 60.

hierarquizada, ou, ao contrário, anárquica. Nessa perspectiva, a qualidade da vontade é avaliada em função de sua aptidão para enfrentar eficazmente as resistências com base numa hierarquia bem definida, que é a condição de uma colaboração eficaz. (...) É o que possibilita a Nietzsche fazer uso das noções de vontade forte e de vontade fraca, apesar de negar a ideia de vontade.”<sup>59</sup>

No que tange à primeira, estarão ligados os indivíduos que se relacionam com a vida de modo pesaroso e sôfrego, desejando uma condição que não a sua própria de *homem doente do homem*. Serão os fisiologicamente comprometidos, os ressentidos e reativos. A *vontade fraca* será tida como aquela que não oferece resistência, que não luta pela expansão de seu domínio: “a fraqueza de vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de *não* reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência.”<sup>60</sup>. À *vontade forte* Nietzsche associará os homens ativos – “espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade...”<sup>61</sup>. Assim, em Nietzsche, as referências às vontades forte e fraca se darão como dimensões avaliativas dos modos de valoração da experiência:

“O homem moral é uma espécie inferior em relação ao homem amoral, uma espécie mais fraca; sim – ele é, segundo a moral, um tipo, não apenas o seu tipo próprio; uma cópia, uma boa cópia em todo caso – a medida de seu valor reside *fora* dele. Aprecio o homem de acordo com o *quantum de poder e a plenitude de sua vontade: não* segundo o seu enfraquecimento e extinção (...) – aprecio o *poder de uma vontade* de acordo com o quanto de resistência, de dor, de tortura ele suporta e sabe transformar para sua vantagem; de acordo com esse critério de medida, é preciso que permaneça longe de mim o anseio de colocar na conta da existência o seu caráter mal e doloroso como uma censura. Ao contrário, sou tomado pela esperança de que um dia ela se torne mais má e mais dolorosa do que até aqui...”<sup>62</sup>

É neste ponto que a concepção nietzschiana de conhecimento enquanto interpretação exigirá a inauguração de uma nova linguagem, “materializando” o rompimento do filósofo com a tradição metafísica e sua prisão à gramática enquanto estrutura conservadora de valores. Uma vez que a investigação genealógica de Nietzsche concebe a precedência afetiva do processo interpretativo

<sup>59</sup> *Id. Ibidem.* pág. 61.

<sup>60</sup> CI. V, §2.

<sup>61</sup> GM. II, §24.

<sup>62</sup> FP. Vol. VI, §10 (118).

e reconhece o estatuto corruptível da linguagem e sua incapacidade em expressar a dinâmica pulsional que governa a experiência, o filósofo se colocará como tarefa a criação de uma linguagem que não mais se institua como transmissora de verdades, mas que sim, assumindo o caráter polissêmico da palavra, traga para o seu texto<sup>63</sup> um novo modo de construção de sentido que a reconstitua enquanto transporte e deslocamento “– *que seja a primeira linguagem para uma série de vivências.*”<sup>64</sup>

A *nova linguagem* de Nietzsche deverá expressar a experiência de apropriação interpretativa e, para isso, a opção pela escrita em aforismos<sup>65</sup> e a recorrência a *imagens* e *processos fisiológicos*<sup>66</sup> são elementos que servirão ao projeto nietzschiano de romper com a metafísica: afastando-se radicalmente da prisão atávica da crença na neutralidade dos conceitos e servindo-se da polissemia metafórica para prover a passagem do experimento ao texto. Para Nietzsche, a comunicação do jogo pulsional exige a composição polifônica do texto, considerando que a adoção de um único estilo de escrita incorreria novamente na adesão a uma única perspectiva para se tratar da complexidade pluralística da dinâmica da luta instintiva.

“Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluindo o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade dos interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs.”<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Blondel diferencia a especificidade da escrita nietzschiana do discurso filosófico tradicional: “Aquilo que lemos de Nietzsche apresenta traços específicos de desvio que, em oposição ao discurso, chamaremos de *texto*.” (*Nietzsche, le corps et la culture*. Pág. 33). Em *Nietzsche e o problema da civilização*, Wotling adota o conceito empregado por Blondel. (Tradução retirada da nota nº 50. pág. 49, de *Nietzsche e o problema da civilização*).

<sup>64</sup> EH. *Por que escrevo livros tão bons*. §1

<sup>65</sup> “O recurso à forma aforística, em particular, tem o objetivo de remediar as limitações da linguagem e sua inaptidão a traduzir adequadamente um pensamento de nuança: a unidade de significação não é mais o conceito, nem a frase, mas o aforismo, isto é, não mais uma unidade pontual e estática, mas uma unidade complexa, diferenciada, que permite restituir o movimento de um pensamento vivo.” (*Nietzsche e o problema da civilização*. A questão da intelegibilidade, pág. 45)

<sup>66</sup> Como recorrência a *imagens fisiológicas* e *processos fisiológicos*, nos referimos aos termos que compõem a escrita de Nietzsche desde seus primeiros textos, tais como “sonho” e “embriaguez” em *O nascimento da tragédia* e, nas demais obras, “coração”, “carne e sangue”, “gravidez” e “digestão” etc.

<sup>67</sup> EH. *Por que escrevo livros tão bons*. §1

A distinção entre a escrita nietzschiana e o sistema conceitual defendido pela tradição filosófica se constitui, principalmente, pelo valor atribuído ao uso da metáfora em oposição à representação. Para Nietzsche, todo conhecimento é metafórico, na medida em que se refere à apropriação interpretativa como experiência singular, enquanto o conceito “nasce da identificação do não-idêntico.”<sup>68</sup>. Assim, o sistema conceitual omite aquilo que é individual e real, ou seja, a dimensão afetiva e singular que culmina na avaliação das vivências. De acordo com a visão do filósofo, o conceito é uma metáfora que teve seu caráter imagético<sup>69</sup> perdido, reduzido à representação e destituído de sua capacidade plástica, tornando-se usual<sup>70</sup>.

“O que é então a verdade? Uma multiplicidade incessante de metáforas, metonímias, de antropomorfismos, em síntese, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente elevadas, transpostas, ornamentadas, e que, após um longo uso, parecem a um povo firmes, regulares e constringedoras: as verdades são ilusões cuja origem está esquecida, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível, moedas nas quais se apagou a impressão e que desde agora não são mais consideradas como moedas de valor, mas como metal.”<sup>71</sup>

Para Blondel, a linguagem metafórica atende à necessidade do projeto filosófico nietzschiano, na medida em que pretende expressar a produção simbólica dada no tempo próprio da experiência de pensamento, o instante.

“(...) seu discurso é intrinsecamente metafórico em virtude de ser pensamento da *metá-fora*; se se entende, desta feita, tal palavra em seu sentido primevo: transporte, transposição, a fim de designar, com Nietzsche, o descompasso corpo-pensamento que estrutura, em termos de sua origem, o desenrolar da cultura.”<sup>72</sup>.

No engendramento da nova linguagem nietzschiana, o corpo será tido como o “fio condutor” que permitirá anular qualquer oposição entre o teórico e o

<sup>68</sup> O livro do filósofo. Pág. 68.

<sup>69</sup> Em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*, um dos primeiros escritos de Nietzsche, o filósofo já expressa seu pensamento com relação à procedência fisiológica da interpretação: “Transpor primeiro uma excitação nervosa para uma imagem! Primeira metáfora. A imagem transformada de novo em um som articulado! Segunda metáfora. E a cada vez um salto completo de uma esfera a outra esfera totalmente diferente e nova.”. *O livro do filósofo*, pág. 67.

<sup>70</sup> “ser verídico, quer dizer, empregar as metáforas usuais.”. *O livro do filósofo*, pág. 69.

<sup>71</sup> Id. *ibidem*.

<sup>72</sup> Blondel, Eric. *Nietzsche: a vida e a metáfora*. CN 16.

prático. Para Nietzsche, os sentidos serão tomados como “hipótese regulativa” ou “princípio heurístico”<sup>73</sup> desta nova interpretação, que terá os estados psicológicos e os processos fisiológicos como recursos imagéticos<sup>74</sup>. Na visão do filósofo, é pelo corpo que se acessa a experiência de vida, sendo este, portanto, o “fenômeno mais rico” para ser estudado.

“A partir do fio condutor do corpo se mostra uma *multiplicidade* descomunal; é metodologicamente permitido utilizar o fenômeno mais rico e melhor estudável como fio condutor para a compreensão do fenômeno mais pobre.”<sup>75</sup>

É na perspectiva desta nova linguagem que a noção de vontade se dará como a *nova* medida de valor nietzschiana e será a partir da primazia do corpo que Nietzsche avaliará a força ou a fraqueza das interpretações. Assim, as interpretações idealistas, espiritualistas e científicas serão avaliadas por Nietzsche como signos da vontade fraca e frutos da má disposição fisiológica, já que estas desconsideram o conhecimento enquanto processo e buscam explicar a vida a partir de noções como “ente”, “ser”, “em si” ou “substrato”. Considerando-se que nas teorias idealistas e espiritualistas o fundamento da vida foi posto fora da realidade e que pela via científica tentou-se encontrar um substrato para a vida, a

<sup>73</sup> Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche diferencia-se do sensualismo enquanto teoria que defende as sensações e a experiência como fundamentos de todo conhecer: “Para praticar a fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos do sentido não são fenômenos no sentido idealista: como tais eles não poderiam ser causas! Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico.”. Nos *Fragmentos Póstumos*, encontramos outro aforismo que reafirma a posição nietzschiana com relação aos sentidos enquanto “hipótese reguladora”: “Os homens espirituais experimentam o estímulo e a magia das coisas sensíveis de um modo tal que os outros homens, aqueles com os ‘corações de carne’, não podem nem mesmo imaginar – nem têm o direito de imaginar: - eles são sensualistas com a melhor das crenças, porque atribuem aos sentidos um valor mais fundamental do que àquele crivo fino, do que aos aparelhos de diluição e de diminuição, ou como quer que possa se chamar aquilo que, na linguagem do povo, se denomina ‘espírito’. A força e o poder dos sentidos – isso é que há de mais essencial em um bem constituído e pleno: o ‘animal’ esplendoroso precisar ser dado em primeiro lugar – para além disso, o que importa de resto toda ‘antropomorfização!’”

<sup>74</sup> Em *Nietzsche e o problema da civilização*, Wotling discute as relações entre as referências nietzschianas às implicações entre a fisiologia e a psicologia enquanto recursos desta nova linguagem: “Pois o sentido da implicação recíproca entre psicologia e fisiologia – e esse é um ponto que proíbe que se veja no pensamento nietzschiano tão-somente um reducionismo fisiológico ou psicológico – é, antes de tudo, o de traduzir a recusa a considerá-las como disciplinas autônomas, auto-suficientes, numa palavra, ciências no sentido estrito, capazes de fornecer um conhecimento do corpo: no texto de Nietzsche, psicologia e fisiologia não são ciências, mas unicamente linguagens simbólicas cujo sentido é remeter uma e outra à hipótese da vontade de potência, para a qual elas desempenham, na verdade, o papel de descrições imagéticas.” (*O corpo como fio condutor*, pág. 124)

<sup>75</sup> FP. Vol. VI, §2 (91)



tarefa nietzschiana é a de com essa nova linguagem trazer para dentro da vida a concepção dela própria.

Partindo do referencial do corpo como método para esta nova linguagem, a questão que se coloca para Nietzsche é a de como o processo orgânico servirá à expressão de uma nova concepção de vida. Para que a proposição nietzschiana seja levada adiante, as funções fisiológicas da assimilação e da nutrição, principalmente, serão utilizadas como metáforas gastroenterológicas<sup>76</sup> que servirão à avaliação das interpretações, indicando se estas aumentam ou enfraquecem a potência de vida. Na visão de Nietzsche, toda interpretação é *apropriação* e o modo de lidar com as vivências – de modo afirmativo ou reativo – será avaliado pela capacidade de digeri-las. Na *Genealogia da Moral*, as interpretações que procuram atribuir causas ao sofrimento serão vinculadas à má disposição fisiológica e a resistência do tipo-homem dotado de vontade forte será relacionada à capacidade de absorção das experiências duras, digerindo-as.

“(...) a ‘natureza pecaminosa’ de um homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo. (...) Expressando esse pressuposto de uma forma mais ampla: a própria ‘dor da alma’ não me parece em absoluto um fato, mas apenas uma interpretação (interpretação causal) de fatos que até agora não puderam ser formulados com exatidão (...). Se alguém não dá conta de sua ‘dor da alma’, isto não vem, falando cruamente, de sua ‘alma’; mais provavelmente de seu ventre. (...) Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem que engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie

<sup>76</sup> Em *Nietzsche: The body and culture – Philosophy as a Philological Genealogy*, Blondel destaca quatro metáforas que atravessam a concepção nietzschiana de corpo: a psicológica, a gastroenterológica, a política e a filológica. (Ver principalmente cap. IX). Patrick Wotling, partindo dessas quatro metáforas, considera a necessidade de acrescentar uma quinta – a metáfora médica, que se expressa pelo entrecruzamento das metáforas psicológica e fisiológica: “As grandes metáforas de Nietzsche têm como meta traduzir a atividade interpretativa da vontade de potência, e é através dessa perspectiva que é preciso estudar a linguagem metafórica médica. O interesse do uso cruzado dos léxicos psicológico e fisiológico é o de descrever o corpo como um jogo complexo de interpretações concorrentes e recusar, pelo mesmo movimento, qualquer possibilidade de encontrar nele um ponto fixo pensável como fundamento de conhecimento. A multiplicidade da descrição metafórica do corpo é, portanto, essencial, pois permite defini-lo ao mesmo tempo por sua estrutura e suas funções, dando significado a seu caráter indeterminável em termos ontológicos. Assim, põe-se o corpo em cena no texto por meio de um jogo incessante de deslocamentos no interior de uma rede de metáforas que se implicam mutuamente, ao mesmo tempo, metáforas da multiplicidade e da interpretação, pois é próprio das formas humanas de interpretação (que não são as únicas concebíveis) o fato de serem produzidas pelo jogo conflitual de múltiplas fontes.” (*Nietzsche e o problema da civilização*. Parte I, *O corpo como fio condutor*, pág. 130 e 131. Ver também Parte II – *A metáfora médica*.).

de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra.”<sup>77</sup>

Tomando por base o processo de digestão como referência avaliativa da reflexão de Nietzsche, torna-se possível compreender a articulação entre a constituição do homem enquanto animal cultural – considerando aqui o desenvolvimento de sua consciência – e a instituição das doutrinas que se fundaram a partir da negação da realidade sensível por meio da noção nietzschiana de *incorporação*<sup>78</sup>. Para Nietzsche, a apropriação interpretativa concebida pela dinâmica de seleção própria da atividade digestiva se vinculará à memória pelo aspecto da retenção e, neste sentido, estará relacionada ao desenvolvimento da consciência enquanto incorporação de valores. Na visão nietzschiana, “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”<sup>79</sup>.

Assim, na medida em que a vontade de verdade se relaciona à necessidade de preservação da espécie, o conhecimento tomado como consequência e desenvolvimento da constituição gregária será “perpetuado” enquanto sistema de condenação da vida a partir da incorporação dos afetos ligados ao medo. De acordo com essa tese, as noções identitárias que serviram à fixidez do conceito e à estruturação da gramática foram produzidas em virtude da exigência de comunicação necessária à conservação da espécie e, segundo Nietzsche, foram herdadas como “artigos de fé”, que tiveram sua força preservada em função da antiguidade de sua utilidade naquele contexto. Deste modo, a persistência dos afetos negadores da vida – sua retenção como memória – será relacionada à incapacidade de digerir própria dos portadores de uma vontade fraca, os fisiologicamente comprometidos.

Se a vinculação entre a memória e a atitude de condenação da realidade se torna possível pelo método do corpo enquanto fio condutor, nos caberá compreender em que medida se dará a vinculação entre o esquecimento e a postura de afirmação da vida, denominada por Nietzsche como *sabedoria trágica*. Em *Genealogia da Moral*, ao abordar a importância do esquecimento como força

---

<sup>77</sup> GM. III. §16.

<sup>78</sup> GC. §110.

<sup>79</sup> GM. II. §3.

inibidora ativa<sup>80</sup>, Nietzsche se referirá à digestão como “assimilação psíquica” (*Einverseelung*). De acordo com Ferraz (2010), a palavra em alemão é criada por Nietzsche como complemento à “*Einverleibung*”, que corresponderia em português à expressão “assimilação física”.

“Rompendo com a circunscrição do processo digestivo ao âmbito do corpo fisiologicamente descrito, Nietzsche propõe então a palavra *Einverseelung*, introduzindo, no lugar do corpo, a referência à alma, *Seele*. (...) Nietzsche não apenas arranca o tema da digestão ao campo da mera fisiologia, trazendo-o para o da filosofia, mas propõe uma concepção de corpo bastante singular. Na medida em que o processo de digestão passa a ser estendido para o campo da *alma*, a própria alma, como algo supostamente diverso do corpo, é engolida pelo que se associava apenas a uma função física, pretensamente distinta da atividade do *espírito*.”<sup>81</sup>

A expressão “assimilação psíquica” nos permite a compreensão da atividade digestiva enquanto o processo de apropriação da experiência que configurará a passagem do inorgânico para o orgânico, uma vez que, na perspectiva nietzschiana, a atividade interpretativa não se reduzirá a uma luta interna entre os instintos, se constituindo também como a busca pela assimilação do que é exterior ao corpo. E, neste sentido, a consciência será tomada como resultado deste processo de assimilação, que se relaciona à digestão não no sentido estrito da fisiologia, mas sim remetida à concepção nietzschiana da *vontade de poder*.

A *vontade de poder* nomeia a concepção nietzschiana de vida, que se constrói a partir da experiência do corpo enquanto método. Nesta perspectiva, a efetividade do mundo será pensada a partir da realidade considerada enquanto “nosso mundo de desejos e paixões”. Assim, a formulação da noção de vontade de poder servirá à expressão de “uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado tudo o que se ramifica e configura no processo orgânico”<sup>82</sup>. Torna-se necessário ressaltar que a vontade de poder, enquanto concepção nietzschiana de vida, não se constitui como uma noção de substrato, como uma essência ou um “em si” da vontade. Na visão de Nietzsche, a vontade de poder se dá como uma interpretação da realidade que tem na metáfora do

<sup>80</sup> GM. II. §1.

<sup>81</sup> Ferraz, MCF. *Homo deletabilis*. Pág. 113.

<sup>82</sup> BM. §36.

corpo, em seus processos fisiológicos e psicológicos, sua significação. Neste sentido, a vontade de poder não será compreendida por Nietzsche como causa originária, mas sim como o processo de domínio e crescimento “comum” a tudo o que vive – considerando-se que, na visão nietzschiana, tudo o que perece e se debilita compõem também a concepção de vida<sup>83</sup>.

“A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade de poder realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrassem também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –”<sup>84</sup>

Partindo do referencial da realidade enquanto “mundo dos afetos”, a concepção de vontade de poder em Nietzsche, sendo relacionada a um processo de domínio e crescimento através das metáforas da geração e nutrição, será compreendida como a ânsia pela intensificação do poder de uma forma – entendendo-se aqui “forma” como a configuração específica de qualquer “forma de vida” – a partir da assimilação do que lhe é estranho. Neste sentido, a aspiração ao crescimento e à ampliação do domínio será possível somente se posta em relação às resistências apresentadas pelas outras formas da vontade de poder. Assim, a noção nietzschiana da vontade de poder se constitui no âmbito da multiplicidade de organizações do real – ressaltando-se novamente que a realidade

<sup>83</sup> “Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade do que está morto, e uma variedade bastante rara.” (GC. III. §109).

<sup>84</sup> BM. §36.

compreende, basicamente, todo o mundo orgânico e inorgânico –, não como “um complexo de sentir e pensar<sup>85</sup>”, mas enquanto *afeto de comando*.

“Uma vontade ‘em si’ ou ‘como tal’ é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo posto, essencial em todo querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Macht-wollen*) não é apenas “‘desejar’, aspirar, exigir”. A ele pertence o afeto do comando. Comando e execução pertencem ao um da vontade de poder. Assim ‘um quantum de poder... é designado por meio do efeito que ele exerce e a que resiste.’<sup>86</sup>

Para Nietzsche, o processo de assimilação, próprio da vontade de poder, será tido como a forma básica da interpretação, na medida em que esta se dá por meio do jogo pulsional, onde o complexo de resistências conflitantes cederá de tempos em tempos ao domínio de um afeto. O afeto, entendido aqui como a organização temporariamente dominante, compreenderá simultaneamente a “parte que comanda e a que obedece<sup>87</sup>”. Nesta perspectiva, retorna-se à concepção da regência afetiva de toda apropriação, contrariando a noção clássica de vontade que pressupõe “um agente que quer”, onde as noções estabilizantes e, portanto, identitárias, se darão apenas como efeitos da vontade de poder.

“A vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. *Aí imediatamente* - - Em verdade, a interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo. (*O processo orgânico pressupõe uma interpretação constante.*)<sup>88</sup>

Na visão nietzschiana, todo conhecimento é uma forma de querer apropriar-se do que é estranho e desconhecido. Será então, a partir da formulação desta nova concepção de vida proposta por Nietzsche que a produção de conhecimento enquanto interpretação e, portanto, como ânsia de apropriação e assenhoreamento, será compreendida como desdobramento da vontade de poder. Assim, tal qual a

<sup>85</sup> BM. §19

<sup>86</sup> Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, Pág. 54.

<sup>87</sup> BM. §19.

<sup>88</sup> FP. Vol. VI. 2 (148).

*vontade de poder* procura, pelo processo de assimilação, ampliar seu crescimento, a atividade interpretativa do conhecimento procurará também exercer seu domínio sobre o que lhe é exterior, simplificando o que é plural e tornando comunicável o que é singular e misterioso. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche faz alusão ao homem do conhecimento como “transfigurador da crueldade”<sup>89</sup>, no sentido de que este tem ânsias de apropriação e ordenação daquilo que não se mostra essencialmente e se constitui enquanto ausência de ordem e forma. Para Nietzsche, “em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade”<sup>90</sup>.

“– Esse imperioso algo a que o povo chama ‘espírito’ quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo, ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de ‘mundo exterior’. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas ‘experiências’, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada.”<sup>91</sup>

Neste aspecto, assim como a tomada de consciência estará vinculada ao processo de digestão, pelo que Nietzsche concebe como “assimilação psíquica”, nesta nova concepção nietzschiana de vida, o estômago ocupará o lugar do espírito como lócus de produção do pensamento. A associação do “espírito” ao estômago – entendendo-se aqui o termo espírito não mais em relação à tradicional oposição entre corpo e alma, mas como o nome para “aquilo que ordena ocultamente” – se dará por esta ser a imagem fisiológica do órgão responsável pelos processos da nutrição e da assimilação, o que incorrerá, naturalmente, no processo de seleção daquilo que favorece ao crescimento. Na medida em que o que chega à consciência é entendido como sintoma ou resultado do processo de

---

<sup>89</sup> BM. §229.

<sup>90</sup> *Id.Ibidem.*

<sup>91</sup> BM. §230

assimilação, transcorre nesta mesma atividade de seleção uma profusão de acontecimentos ocultos, aos quais não é dado acesso ao nosso entendimento.

“A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento de janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conheável, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário conforme o grau de sua força apropriadora, de sua ‘força digestiva’, usando uma imagem – e realmente o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago.”<sup>92</sup>

Será neste sentido, então, que a avaliação nietzschiana dos indivíduos dotados de *vontade forte* exigirá, no âmbito da capacidade de digestão das vivências, a atuação da força do esquecimento como uma atividade inibidora da consciência. Assim, se a *vontade fraca* é apresentada enquanto a incapacidade de digerir as experiências fazendo com que os indivíduos tornem-se ressentidos e presos às experiências passadas, Nietzsche apresentará o esquecimento enquanto um aparelho que, contrariamente, serve aos indivíduos de *vontade forte*, permitindo-os estar pronto para o presente, para o novo.

“Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’...”<sup>93</sup>

É no âmbito da relação entre *memória como vontade fraca e esquecimento como vontade forte*, portanto, que Nietzsche classificará as interpretações

---

<sup>92</sup> *Id. Ibidem.*

<sup>93</sup> GM. II. §1.

enquanto pertinentes aos modos de valoração *escrava* ou *nobre*. Para Nietzsche, a *moral escrava* é constituída pelos valores gerados pela negação ao que é estranho e misterioso, pela passividade, “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”<sup>94</sup>. A *valoração nobre*, por sua vez, estará vinculada à coragem em dizer sim ao que é estranho, à plenitude da força e da atividade: “- pois o indivíduo nobre, magnânimo, que se sacrifica, sucumbe mesmo a seus instintos, e em seus melhores momentos a sua razão *faz uma pausa*.”<sup>95</sup>.

Na visão nietzschiana, os afetos ligados ao ressentimento foram incorporados pela dinâmica de constituição gregária e passaram a valer enquanto *instrumentos de cultura*<sup>96</sup> a serviço do adestramento do homem-animal ativo para torná-lo animal cultural – ou *de rebanho*. Assim, na medida em que os sistemas filosóficos, erigidos sob a norma do conceito, procuraram impor à vida noções como as de objetividade, neutralidade e desinteresse, acabaram por perpetuar os valores de vingança e condenação da vida enquanto verdades, utilizando-se do auxílio destes afetos como instrumentos de cultura. Na avaliação nietzschiana destas interpretações, porém, a constituição desses sistemas revela não só a dinâmica pulsional própria de cada pensador, mas, além disso, sua ânsia de domínio e imposição de autoridade sendo consideradas também como expressões da *vontade de poder*.

“Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está ‘acima de toda razão’, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (– não falo do caminho para a ‘felicidade’, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (...) No ideal ascético são indicadas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso interior a história desses homens resolutos que um dia disseram Não a toda servidão e foram para um *deserto* qualquer: mesmo supondo que tenham sido apenas grandes asnos e o inteiro oposto de um grande espírito. Que

<sup>94</sup> GM. I. §10.

<sup>95</sup> GC. I. §3.

<sup>96</sup> GM. I. §11.



significa então o ideal ascético para o filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso ‘a existência’, antes afirma a sua existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!]<sup>97</sup>

Partindo-se assim da proposta nietzschiana de abolir as interpretações transcendentais que se colocam contra a vida em favor de uma *sabedoria trágica*, o tipo de valoração nobre enquanto referência avaliativa servirá ao projeto nietzschiano de favorecimento de uma cultura trágica e um tipo homem dotado de uma *grande saúde*. No contexto desta interpretação, que será regida por afetos que aumentem a potência de vida, a atividade do esquecimento terá papel central no plano de instauração do novo conhecimento nietzschiano, na medida em que esta proposta exigirá não a preservação, mas a criação de novos valores a partir da experiência com o instante. Para Nietzsche, o esquecimento exerce uma função reorganizadora fundamental para seguir adiante, permitindo desprender-se das amarras do passado e afirmar a vida em toda sua plenitude.

“Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (...). Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam.”<sup>98</sup>

Na medida em que a nova concepção nietzschiana de vida – e, portanto, de conhecimento – não opera com base na tradicional oposição de valores sustentada pela tradição filosófica, faz-se importante sublinhar que as atividades da memória e do esquecimento, enquanto vinculadas ao processo de digestão, não se opõem. Para Nietzsche, o desenvolvimento da memória no homem – “nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento”<sup>99</sup> – tem *origem* na cisão com o passado animal e se relaciona à necessidade gregária da criação de um animal

<sup>97</sup> GM. III, §8

<sup>98</sup> GM. I. §10.

<sup>99</sup> GM. I. §3.

que possa cumprir a palavra empenhada e responder por si perante às exigências da coletividade. Assim, no contexto do tipo homem que Nietzsche pretende favorecer com sua concepção de vida, a atividade da memória será deslocada de sua relação com a incapacidade de digerir e retomada em favor da *promessa* do indivíduo no que tange à criação de si enquanto porvir. Esta criação de si se dará, então, a partir da noção de uma *memória da vontade*, onde entre o “querer primitivo”, relativo ao jogo pulsional, e o ato, como *descarga da vontade*, a “cadeia do querer” não se quebre e a regência afetiva encontre sua plena realização.

“(…) com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável. Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois autônomo e moral se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização.”<sup>100</sup>

Por fim, a proposição nietzschiana da *sabedoria trágica*, que terá na figura do homem nobre seu tipo de valoração e requererá uma *memória da vontade* que permita a plena atuação dinâmica dos instintos, terá a noção da *grande saúde* como um “novo meio” para a criação deste homem que diz sim à vida, considerando que “nada é dispensável”. No contexto desta nova concepção de vida, a experiência do instante como possibilidade de criação de si enquanto singularidade integralmente ativa e atuante exigirá que esta *grande saúde* seja constantemente adquirida, na medida em que é na dinâmica de sua aquisição que se dará a expansão do domínio e intensificação do poder daquilo que se é. A proposta de Nietzsche é que, afirmando a vida em toda sua plenitude, o homem do conhecimento seja um mestre de cerimônias da existência, um recurso para prolongar a dança terrestre, permitindo que no saber haja lugar para a dança, o jogo e, sobretudo, o riso.

---

<sup>100</sup> GM. I. §10.

“– Não, a vida não me desiludiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heroicos têm seus locais de dança e de jogos. ‘*A vida como meio de conhecimento*’ – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente*! E quem saberá viver bem se não entender primeiramente da guerra e da vitória?”<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> GC. §324.

## Considerações finais

Esta investigação não termina aqui. A escolha do tema desta pesquisa, para além de ser uma questão pessoal, se enredou à paixão pela escrita nietzschiana, com a qual travei meu primeiro contato ainda adolescente. Naquele momento, onde o corpo mais que sempre gritava por expressão dos afetos, por descarga da vontade, por compreensão da vida, o *Zaratustra* de Nietzsche surgiu como um texto que, me fazendo olhar para dentro, me lançava a um mundo de relações e atravessamentos, por mares nunca dantes mergulhados...

Como dito inicialmente, a proposta deste trabalho foi a de iniciar uma compreensão do pensamento nietzschiano, sobretudo no que se refere à relação entre corpo e conhecimento, conjugação de tantas especulações e embates ao longo da trajetória do saber filosófico. Assim, fizemos a tentativa de trazer à cena o conjunto das posições com as quais Nietzsche dialogou a fim de levar adiante sua tão própria e instigante *filosofia de vida*. Neste aspecto, temos clareza de que muitos pontos talvez careçam de maior aprofundamento, assim como também algumas outras discussões de relevância não foram abordadas, tais como o posicionamento de Nietzsche frente ao pensamento kantiano e a distinção entre a concepção nietzschiana de corpo frente à teoria da evolução de Darwin. De todo modo, consideramos terem sido escolhas necessárias em vista de fatores como a limitação do tempo, que nos impediu a dedicação a estes debates, considerando que cada um, por si só, já seria matéria para uma outra pesquisa.

A abordagem das noções nietzschianas da *vontade de poder*, do *homem nobre* e a tematização da *grande saúde* também são pontos que exigiriam desdobramentos “mais trabalhados”. Porém, a inserção destes elementos capitais do pensamento de Nietzsche serviu ao objetivo “maior” da pesquisa, qual seja, a exposição do cenário dos debates filosóficos relacionados à problematização do corpo frente ao projeto nietzschiano de rompimento com a metafísica. Com a sabedoria trágica de que em todo acontecimento se esgotam todas as possibilidades, dadas no instante, chegamos ao fim desta investigação com a alegria confiante de que toda conclusão inaugura um novo começo.

O desejo de continuidade é grande. Sobretudo, pela escolha do tema ter se dado a partir da leitura do aforismo “Dos desprezadores do corpo”, no *Assim falou Zaratustra*, a avidez na aventura por essas páginas me move em direção ao

prosseguimento desta investigação. Talvez tentando um passo adiante, rumo à relação entre conhecimento e arte, a partir da ótica nietzschiana do corpo. Mas este é apenas o esboço de um plano, ainda tão inicial quanto este trabalho.

Por hora, seguimos com a esperança despreziosa de podermos contribuir com aqueles que se interessarem pelo pensamento de Nietzsche e quiserem, assim como nós, dar o primeiro passo. E, a propósito do primeiro passo, compartilho aquele primeiro texto que, me despertando por encantamento, foi meu primeiro olhar para a filosofia nietzschiana...

*“Que temos em comum com o botão de rosa que  
verga sob o peso de uma gota de orvalho?*

*É verdade que se amamos a vida, é por estarmos mais  
habitados a amar do que a viver.*

*Há sempre o seu quê de loucura no amor. Mas  
há sempre o seu quê de razão na loucura.*

*E quanto a mim, que gosto da vida, parece-me  
que aqueles que melhor se entendem com a felicidade,  
são as borboletas e as bolas de sabão, e tudo o que entre  
os homens se lhes assemelhe.*

*Ver revoltear essas alminhas aladas e loucas,  
graciosas e movediças, é o que arranca a Zaratustra  
vontade de chorar e de cantar.*

*Eu só acreditaria num Deus que soubesse dançar.”<sup>102</sup>*

---

<sup>102</sup> Assim falava Zaratustra. *Do ler e escrever*, pág. 46. (Guimarães Editores. Tradução de Alfredo Margarido.) Por ser tradução de uma edição francesa, esta versão do Zaratustra não consta em bibliografia. Utilizei especificamente para esta citação por este livro ter sido a fonte de meu primeiro contato com os textos de Nietzsche.