



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Filipi Silva de Oliveira

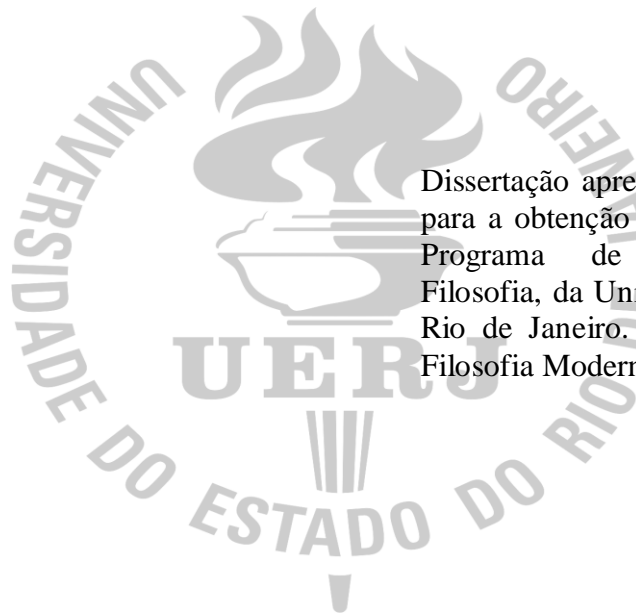
**Corpo e vontade de arte na estética de Nietzsche**

Rio de Janeiro

2011

Filipi Silva de Oliveira

**Corpo e vontade de arte na estética de Nietzsche**



Dissertação apresentada, como requisito para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha.

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

N677 Oliveira, Filipi Silva de.  
Corpo e vontade de arte na estética de Nietzsche / Filipi Silva  
de Oliveira. – 2011.  
212 f.

Orientadora: Maria Helena Lisboa da Cunha.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia  
alemã – Teses. I. Cunha, Maria Helena Lisboa. II. Universidade  
do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Filipi Silva de Oliveira

**Corpo e vontade de arte na estética de Nietzsche**

Dissertação apresentada, como requisito para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 18 de fevereiro de 2011.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Paulo José Pinheiro  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

---

Prof. Dr. Elena Garcia Moraes  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2011

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta pesquisa a todos aqueles que se deixam encantar pelo poder infinitamente artístico do pensamento.

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar sou grato ao talento e à generosidade da Prof. Dra. Maria Helena Lisboa, excelente professora, orientadora e amiga.

À delicadeza e à gentileza da Prof. Dra. Elena Garcia pelos providenciais conselhos e aulas.

Aos meus amigos Ianique Pinheiro, Carolina Araújo, Juliana Mafeu e Thiago Paranhos pela participação e pelo incentivo à pesquisa.

Aos meus irmãos Alexandre Oliveira e Etel Oliveira, e sobrinhas Carolina, Beatriz e Gabriela, pelo carinho e pela admiração.

À minha mãe Marcillia, pela permanente confiança e amizade.

## RESUMO

OLIVEIRA, Filipi Silva de. *Corpo e vontade de arte na estética de Nietzsche*. 2011. 212 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

A presente dissertação toma como fundamento basilar a pesquisa estética em torno do corpo, a partir do pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão que implementou uma crítica severa aos paradigmas da metafísica clássica, solapando-a em seus princípios a fim de revisá-los e superá-los através de uma transvaloração de todos os valores. Sustentada numa visão pessimista em relação à tradição da filosofia e aos sustentáculos da cultura moderna, a crítica nietzschiana ensejava examinar a história da cultura, sobretudo a história da aparência do corpo humano que a cultura tomou como verdade absoluta; isto é, a história de determinados valores estéticos que o corpo assimilou, digeriu e devotou como produtos daquilo que ele é capaz de fazer, isto é, falsificar aparências de realidade com sua potência artística; valores que instauram, com a ajuda da Vontade de arte, ideais de beleza que configuraram (e ainda configuram) o caráter humano. A partir desses ideais de beleza, a presente dissertação examina duas aparências históricas de corpo humano; que são opostas e, ao mesmo tempo, complementares, e foram discriminadas por Nietzsche como *corpo romântico* e *corpo clássico*; aparências que são expressões daquilo que Nietzsche considera como fundamento da natureza e da vida: *Vontade de poder*.

Palavras-chave: Natureza. Vontade. Corpo. Arte.

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Filipi Silva de. *Body and will of art on Nietzsche esthetic*. 2011. 212 f.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

This dissertation takes as its basic foundation the aesthetic research around the body, from the thought of Friedrich Nietzsche (1844-1900), german philosopher who implemented a scathing critique of the paradigms of classical metaphysics, undermining it in their principles in order to review them and overcome them through a revaluation of all values. Sustained by a pessimistic view regarding the tradition of philosophy and the underpinnings of modern culture, the nietzschean critique occasioned examine the history of culture, particularly the history of the appearance of the human body that culture has taken as absolute truth, that is, the history of certain aesthetic values that the body has assimilated, digested and products devoted to what he is capable of doing, ie fake appearance of reality with his artistic power, the values that with the help of Will introduce art beauty ideals that shaped (and still configure) the human character. From these ideals of beauty, this paper examines two historical appearances of the human body that are opposite and at the same time, complementary, and were discriminated by Nietzsche as romantic and classic body, appearances which are expressions of what Nietzsche sees as foundation of nature and life: the *Will to power*.

Keywords: Nature. Will. Body. Art.



## SUMÁRIO

|       |   |     |
|-------|---|-----|
|       | <b>INTRODUÇÃO</b> .....                                     | 8   |
| 1     | <b>NATUREZA COMO VONTADE DE PODER. EM DEVIR</b> .....       | 15  |
| 1.1   | <b>Mundo dionisíaco ou mundo subatômico</b> .....           | 15  |
| 1.2   | <b>Mundo apolíneo ou mundo atômico</b> .....                | 25  |
| 1.3   | <b>O conceito de corpo</b> .....                            | 31  |
| 1.4   | <b>A organização hierárquica do conjunto corporal</b> ..... | 44  |
| 2     | <b>O CORPO HUMANO E SEU UNIVERSO</b> .....                  | 53  |
| 2.1   | <b>O Corpo humano e a cultura</b> .....                     | 53  |
| 2.1.1 | <u>O organismo e a ambiência da cultura</u> .....           | 53  |
| 2.1.2 | <u>Memória e a produção cultural</u> .....                  | 67  |
| 2.1.3 | <u>Os métodos de produção cultural</u> .....                | 80  |
| 2.2   | <b>A Vontade de Arte</b> .....                              | 97  |
| 2.2.1 | <u>O corpo humano e a falsificação do falso</u> .....       | 97  |
| 2.2.2 | <u>A verdade como mentira do corpo humano</u> .....         | 107 |
| 2.2.3 | <u>As afecções artísticas do corpo humano</u> .....         | 114 |
| 3     | <b>O CARÁTER HUMANO E SUA ESTÉTICA</b> .....                | 125 |
| 3.1   | <b>O corpo romântico</b> .....                              | 125 |
| 3.1.1 | <u>As aparências de caráter</u> .....                       | 125 |
| 3.1.2 | <u>O corpo cristão e o corpo anarquista</u> .....           | 137 |
| 3.2   | <b>O corpo clássico</b> .....                               | 159 |
| 3.2.1 | <u>Distinção e gosto</u> .....                              | 159 |
| 3.2.2 | As virtudes do corpo clássico.....                          | 165 |
| 4     | <b>CONCLUSÃO</b> .....                                      | 195 |
|       | <b>REFERÊNCIAS</b> .....                                    | 208 |

## INTRODUÇÃO

Existem filósofos cujos “desejos querem violar as coisas numa longa paixão”; querem ir além do que seu corpo pode permitir – “sua força concentrada procura resistências”<sup>1</sup>; tais homens “que a natureza inventou e erigiu em grande estilo” são dotados de “uma capacidade de distender sua vontade sobre grandes porções de sua vida e de desprezar e repudiar toda questão pequena em si”<sup>2</sup>; eles sonham até mesmo com a glória: este foi Nietzsche; seu sonho era por demais grandiloquente, pois quis ir longe demais, a ponto de se voltar para a seguinte questão: “é no meio dos filósofos que se devem procurar os cavaleiros mais audazes entre aqueles que procuram a glória, os que acreditam encontrar seus brasões inscritos em uma constelação”. Desejar a glória requer um esforço especial de um cavaleiro. Isto equivale a dizer que a busca pela glória é um esforço do corpo; é um projeto de sua ambição; a vocação de um filósofo assim “é a mais rara e, considerando de certo modo, a mais antinatural na natureza, com isso ela vai até mesmo contra as vocações semelhantes, de modo excludente e hostil.”<sup>3</sup> Inspirado por este sentimento em maximizar as potências de seu corpo pondo-o para cavalgar na vida e nela se aventurar, Nietzsche concebeu o conceito de *Vontade de poder*<sup>4</sup>, tomando como base as experiências que uma determinada fisiologia é capaz de viver na duração finita da existência; até mais que isso: a obra filosófica de Nietzsche se interessou em querer compreender também as produções do corpo, isto é, que instrumentos ele pode portar e que sentidos pode empregar para cada instrumento que toma posse como meio de se glorificar. O que se pode extrair de um centro de forças como o corpo? Quais são os limites

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 930. Trad. Marcos Sinésio Fernandes e Francisco Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

<sup>2</sup> Idem, § 962.

<sup>3</sup> Idem, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, “Sobre o pathos da verdade”. Trad. Pedro Sussekind, Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

<sup>4</sup> Baseio-me aqui na décima terceira edição crítica de Kröner, a partir da qual Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes traduziram “A Vontade de poder” [*Der Wille zur Macht*], obra não publicada por Nietzsche em vida. Foi sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche, ao lado de discípulo e dileto amigo do filósofo, Peter Gast, quem organizou o volumoso acervo de textos, fragmentos e anotações feitas por Nietzsche em sua última década de lucidez. Vale pontuar a existência de uma ambigüidade semântica no que tange à noção de “Vontade de Poder”, o que levou alguns intérpretes de Nietzsche a adotar o verbete “potência” no lugar de “poder”, como forma de evitar desvios na compreensão no pensamento nietzschiano. Gilles Deleuze foi um dos que saíram em defesa do termo “potência”, deixando-nos uma bela interpretação do arcabouço conceitual de Nietzsche. Optamos aqui, entretanto, pela escolha de Sinésio e de Moraes. Os tradutores da presente obra justificam o verbete “poder” como algo distinto do acento político que costumam empregar. Segundo eles, mesmo simpatizados pela idéia de traduzir “Macht” por potência, “poder” é “a vontade em que o próprio poder é poder, em sua força de possibilitação” (FERNANDES; MORAES, 2008, p. 19), isto é, a noção de poder vem acompanhada não da noção de domínio, de tirania para com outros; antes, o poder é sim um domínio, mas *domínio de si* diante da gama de possibilidades para se dispor e se orientar na vida. O que não nos inibe de utilizar esse termo, uma vez que só corrobora para a o esclarecimento da filosofia trágica de Nietzsche.

que o constituem? Como ele prepara seu cavalgar de modo a buscar estados de espírito elevados? Todas estas perguntas dão, portanto, a tônica desta pesquisa.

Seja como for, um filósofo que se presta a desafiar as potências de seu corpo fazendo dele um cavaleiro audaz, tem que sair à luta contra tudo aquilo que se apequenou *no* corpo, que o rebaixou e o estiolou de algum modo; mas que, (ainda assim) fragilizado, oferece perigo e resistência; ele precisa trabalhar duro para se fazer glorioso como filósofo; e sua filosofia há de fazer de tudo para o corpo se glorificar; sem que, com isso, algum ser em si absoluto comande tudo do alto. Seu desafio tem que poder compensar no futuro aquilo em que ele foi “prejudicado por uma juventude insatisfeita, ansiosa e solitária: por exemplo, que se encontre para ele uma profissão exigente, a serviço da qual ele se afaste temporariamente de si mesmo e de sua doença, entregando-se plenamente às exigências de uma corajosa espiritualidade.”<sup>5</sup>

A compensação só pode advir com o fim ao qual se está coligado por algum veículo, isto é, por algum instrumento útil; e junto desta compensação, a satisfação realizada; mas isto se o meio utilizado for adequado ao fim. Qual é o fim? Qual é o objetivo a ser traçado como forma de se glorificar? Guerrear contra tudo aquilo que cria oposição? Nietzsche confessa: “sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência.”<sup>6</sup> Inflamado de um ardor natural dos guerreiros, Nietzsche elegeu um meio próximo ao seu anseio audaz. O instrumento que Nietzsche fez uso para enfrentar inimigos foi o martelo; o que exige dele um firme e – ao mesmo tempo – flexível posicionamento do seu corpo; é preciso saber jogar com o martelo, antes de mais nada. Pois até aquele momento nenhum filósofo havia feito uso de um instrumento como esse tão singular. Ainda assim, Nietzsche é o filósofo das marteladas, pois só violentando forças que resistem é que ele pode ter seu sentimento de vida elevado à glória. O martelo tem seu pendor; ele aponta para alguma direção; sendo assim, devemos tomar como premissa para o anseio de Nietzsche a existência de um foco para o qual o martelo se volta pesado e massacrante a fim de incidir e vencer o obstáculo do qual ele é ciente da potência. Nietzsche é levado a admitir a validade de seu opositor: “a força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de *medida*; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema.”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 40 (65). Trad. Flavio R. Kothe. Brasília: Ed. UNB, 2008.

<sup>6</sup> Idem, *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, § 7. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*.

E qual é o inimigo que lhe faz resistência? Nietzsche, quando é levado a portar um martelo para se fazer valer como filósofo, só atinge esse procedimento guerreiro porque uma atitude filosófica - diametralmente oposta, mas, não menos radical – foi tomada *contra* o corpo; uma espécie de corpo declarou guerra contra outra espécie: corpo romântico *versus* corpo clássico. Estamos falando daquilo que Nietzsche intitula como *niilismo*, isto é, como “*decadência e recuo do poder do espírito*”<sup>8</sup> a partir do qual o conceito de corpo humano foi adulterado e o organismo arriscou-se entrar em verdadeiro processo de estagnação desencadeado por instintos ciosos por poder. Isto já foi suficiente para eclodir um contramovimento. Os inimigos a quem Nietzsche opõe resistência são os “desprezadores da vida (...) e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada”; tais inimigos delinquem “contra a terra” e atribuem “mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra.”<sup>9</sup> O estado é tão grave que o corpo já apresenta sinais de deterioração patentes e difíceis de se mascarar; chega mesmo a exalar um odor que atinge narinas mais sensíveis. No § 8 de *Ecce homo*, Nietzsche revela que os motivos de sua tomada de decisão, de sua escolha por ser um filósofo guerreiro, de ser um pensador que (por prudência) filosofa armado, foi um extremismo de seu corpo, de seu sistema nervoso simpático muito em razão do horror sentido pela estética dos homens de seu tempo. Ou seja, seu ímpeto para a guerra jaz em seu estado psicopatológico, pois é devido a

uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente – *farejo* – a proximidade ou – que digo? – a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho nesta sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo: já ao primeiro contato tomo ciência de muita sujeira *escondida* no fundo de mais de uma natureza, talvez devida ao mau sangue, porém coberta por fina tinta de educação.<sup>10</sup>

Nosso filósofo em questão, ao imputar “o pessimismo moderno como expressão da inutilidade”, “não do mundo e da existência”, mas “do mundo moderno”<sup>11</sup>, revira o nariz para a feiúra do aspecto físico do homem; o que não significa dizer que ele deprecie um corpo do homem “em geral”, mas tão somente o corpo do homem moderno, desta espécie inferior e retardada de homem pertinente ao “rebanho”, à “massa”, à “sociedade” que desaprendeu “a modéstia e infla as suas necessidades até elevá-las a valores *cósmicos* e *metafísicos*. Com isso,

---

<sup>8</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 22.

<sup>9</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 3. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>11</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 34.

toda existência torna-se *vulgarizada*.”<sup>12</sup> Com a ajuda de Zaratustra, Nietzsche confessa que seu *nojo do homem* moderno “sempre foi o (...) maior perigo”; e, por isso, o maior inimigo a se combater. Nietzsche está em posse de um corpo cuja extrema sensibilidade fareja o sangue ruim de um corpo que se afigura feio, desconjuntado, apodrecido, de um verdadeiro moribundo; ei-lo: o *corpo romântico*.

Acha-se no prólogo de *Zaratustra* um momento onde o velho sábio pontua seu farejar: “em verdade, um rio imundo é o homem.”<sup>13</sup> Ele sente de perto o odor desagradável do rio sangrento e sujo que corre dentro das veias do corpo; ele sente tal pestilenta fragrância em praça pública, entre as moscas da feira e a mixórdia do mercado. O corpo do homem moderno, para Nietzsche, *fedo*. E se o seu martelo aponta para algum lugar, a fim de fazer guerra, é para a vitrine onde está conservado e exibido o manequim, o ideal deste corpo malcheiroso, a fim de espatifá-lo. E que vitrine é esta? A vitrine das imagens, quer dizer, dos valores e juízos morais pintados como cósmicos e impetrados pela metafísica como ideais de beleza, na qual se configura a estampa de um homem cujo corpo traduz a decadência da Vontade de poder, sendo que tal estampa é vendida como a imagem (maquiada) daquilo que os filósofos e sacerdotes da metafísica creditaram como a imagem do *homem superior*, quer dizer, a imagem dos “pequenos homens do povinho” que “tornaram-se os senhores”; que “pregam todos a resignação e a desambição e a cordura e a consideração pelos outros e o longo etecétera das pequenas virtudes.”<sup>14</sup> Na estampa, o que se vê: “uma caricatura de homem, de um aborto” que se deleita com as “pequenas virtudes, as pequenas espertezas, as considerações dos grãos de areia, a azáfama das formigas, a sórdida satisfação de si, a ‘felicidade do maior número’.”<sup>15</sup> E esta estampa é riscada sobre um muro como a estampa de um ideal que propala: “Não! O ser humano deveria ser outro!... Ele sabe até como este deveria ser, esse mandrião e santarrão; ele desenha a si próprio no muro”, conforme é o grau de seu ideal de beleza, “e diz ‘ecce homo’.”<sup>16</sup> E por que fedo o corpo imundo? Por que deveriam Nietzsche e Zaratustra sentir nojo dele? O que leva um corpo assim figurar a lista das coisas esteticamente mais feias na natureza?

---

<sup>12</sup> Idem, § 27.

<sup>13</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 3.

<sup>14</sup> Idem, “Do homem superior”, § 3.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>16</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como antinatureza”, § 6. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

O que assistimos no decorrer dos tempos com o niilismo não só foi o lento adoecimento do corpo e do sangue que corre em suas veias, bem como do pensamento acerca do corpo e do alcance real de sua potência cognitiva e prática. O corpo que filosofa e a filosofia do corpo cometeram erros tão tacanhos que não havia modo de se render à vida a não ser decaindo espiritualmente, por isso “a felicidade se converte em náusea”<sup>17</sup> e um novo conceito de corpo tem que ser formulado às pressas. Em *A Genealogia da moral*, Nietzsche parece sufocado com o cenário hospitalar e monástico em que se verteu o mundo moderno no qual o corpo humano foi arremetido para o fundo; ele berra: “basta! não resisto mais! ar! ar! esta oficina onde se *constrói o ideal* cheira-me a mentira e embuste.”<sup>18</sup>

Esta pesquisa nos mostra que algo domina a existência de tal forma que foi capaz de dentro da “oficina” chamada “modernidade” construir um conceito equivocado de corpo, isto é, uma mentira com a qual o corpo humano de modo complacente instaurou como verdade; algo conduziu o corpo a ficar embasbacado com o discurso de certos filósofos, líderes políticos, religiosos e artistas que impeliu uma série de corpos a se embriagar de um ideal decadente. Mas o que terá sido? O que teria alimentado esses desprezadores da vida a se equivocarem com a relevância do corpo humano? E é exatamente neste ponto que Nietzsche trama a sua tese: na razão que levou o corpo humano se deixar contrair verdades e aderir a uma causa revolucionária por causa delas. Além disso, esta pesquisa tenta reconhecer a mecânica e os sinais do caráter adoentado do corpo do homem moderno em oposição (e complementaridade) aos do corpo saudável do Além-do-homem; este último parece, contudo, representar a possibilidade de redenção para este quadro histórico de decadência. Mas como? O que ele apresenta em sua constituição que lhe torna redentor? E ele redime toda a mentira e sujeira ou não? Ou, se ele não se torna um redentor, *no que* ele se torna?

O que incomoda Nietzsche, definitivamente, é a feiúra do corpo que de alguma maneira está vinculada ao conceito equivocado que lhe foi inculcado como lição a ser aprendida de cor; de tão cansado, o corpo humano apequenou-se desconhecendo seus limites e suas grandezas. Por isso, Nietzsche apela:

concedei-me que encontre uma felicidade que complete e salve o homem! (...) Aqui só vejo a nivelção do homem europeu, espetáculo que cansa o espírito... Nada vemos que se engrandeça, tudo se rebaixa, se amesquinha, se torna inofensivo, medíocre, prudente, indiferente, até a última das virtudes cristãs. (...) O aspecto do homem fatiga-nos. Esta fadiga é o niilismo. O homem fatiga-se do homem.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 3.

<sup>18</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, I, § 14. Trad. Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães editores, 2007.

<sup>19</sup> Idem, I, § 12.

Esta atitude de recuo espiritual do corpo e da alma metamorfoseou-se numa causa a qual os filósofos se atrelavam considerando-a ganha, isto é, absolutamente válida, a saber: a supremacia do espírito sobre o corpo, deste “meio provedor” de energia “disputado por uma pluralidade de forças.”<sup>20</sup> A guerra de juízos morais e de conceitos filosóficos que os metafísicos empreenderam para desprezar o corpo descambou para um nivelamento espiritual tão radical que o pensamento estagnou no tempo; e, junto dele, a sua fonte mais precisa e confiável: o *corpo*; esta nossa ferramenta de vida, cuja impressionante potência do organismo é “tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, ao nosso pensar, sentir, querer conscientes como a álgebra é em relação ao uma vez um”<sup>21</sup>; e que foi tão mal compreendida.

Em virtude de muitos preconceitos sedimentados na cultura pelos “melhoradores” da humanidade, Nietzsche constata e diagnostica através da *aparência do corpo* que o homem vai mal das pernas, tanto na sensibilidade quanto no intelecto; quer dizer, que sua saúde de tão debilitada já compromete, inclusive, sua vida e seus ideais. Na terceira parte de seu romance filosófico, Nietzsche declara que o homem está em apuros e que “o corpo que desesperava da terra”<sup>22</sup>, além de feder, *convalesce* de um “cansaço que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo”; “um pobre, ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e transmundos.”<sup>23</sup>

A presente dissertação visa como propósito apresentar como aparece no corpo os resultados do processo da vida na contextura de suas experiências afetivas; se o resultado dá sinais de um estado de convalescença, de anemia ou de indiferença, ou se o resultado apresenta um corpo saudável. Em vista disso, tentaremos revelar por detrás da multidão de aforismos, máximas, flechas, porretadas e marteladas nietzschianas o que ainda há por fazer pela anatomia humana; que, em nossa modernidade mesmo equipada de um aparato cultural fascinante, não consegue disfarçar que suas potências cognitivas e práticas convalescem engaioladas e ensimesmadas dentro das vitrines do idealismo. Foi a inquietude frente a essa situação deprimente o que nos arremeteu na campanha por este projeto; que, para se legitimar,

---

<sup>20</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. “O corpo”, Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, p. 32, 1976.

<sup>21</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 37 (4). Trad. Flavio R. Kothe. Brasília: Editora UNB, 2008.

<sup>22</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Dos transmundos”.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

precisa configurar novas avaliações a respeito do corpo, se é que o homem quer “ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz a uma estrela dançante.”<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Idem, “Prólogo”, § 5.



# 1 NATUREZA COMO VONTADE DE PODER EM DEVIR

## 1.1 Mundo dionisiaco ou mundo subatômico

Como toda filosofia que se preze, isto é, como toda boa filosofia entabulada e burilada até os dias presentes, o pensamento, para arrancar em sua empreitada em direção ao conhecimento, se apoia em tecer uma determinada *visão de mundo*. Se assim ocorreu com nomes importantes como os de Platão, Aristóteles, Descartes e Kant, também o foi com o de Nietzsche. Nas palavras de nosso filósofo, a própria filosofia se resume a ser nada mais nada menos que uma necessária e particular visão de mundo: “a pouco compreendi que toda grande filosofia não é outra coisa que a confissão de seu autor, uma espécie de *mémoires* involuntárias e não anotadas.” Porém, tais memórias se reincidem sobre o quê e comunicam o quê com o poder tão pessoal que vem marcado em uma confissão? Poderíamos de pronto arriscar em dizer que tais memórias involuntárias reincidem sobre o mundo e comunicam uma visão que se correlaciona a algum “quem”, a alguém que vê e que confessa sobre certo ponto de vista, isto é, sobre certo *topos*; a algum *tipo* de corpo situado em determinada posição. Portanto, a filosofia nietzschiana tem como princípio basilar examinar o ambiente da experiência de um certo “quem”, isto é, a vivência daquele que vê e que é capaz de confessar o que vê. Este “capaz de confessar” será aquilo que amiúde abordaremos mais à frente no tangente ao poder da memória sobre o corpo. Por enquanto, é suficiente saber que toda filosofia admitida como tal é, em seu bojo, confessional; e traz, junto desta atitude, a presença de certo arcabouço moral refletido como visão acerca do mundo: “no filósofo nada há de impessoal; sua moral, sobretudo, dá testemunho decisivo e decidido de quem ele é, quer dizer, da ordem hierárquica em que estão colocados os mais íntimos impulsos de sua natureza.”<sup>25</sup>

Conforme dissera o intérprete Beardsworth, a filosofia confessional de Nietzsche efetua uma “ética do tempo”, como forma de promover de início a transvaloração de todos os valores. Esta filosofia “que se traduz em termos de temporalidade” defende uma radical “fidelidade ao devir e à complexidade da vida” como forma mais justa de visão de mundo. Tendo como motivação a destruição da metafísica tradicional e do mecanicismo a ela atrelado, Nietzsche “faz do tempo e da doação do tempo, uma aposta ética de primeira ordem”<sup>26</sup>, o que o impele a libertar o tempo da tradicional orientação que era dada, bem como da

<sup>25</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, § 6. Trad. Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>26</sup> BEARDSWORTH, Richard. *Figuras do saber – Nietzsche*. “Tempo e energia: transvalorações”, Trad. Beatriz Sidou, p. 81, 2003.

fonte trasmundana de onde partia. Ao contrário dos metafísicos que atolam “a cabeça na areia das coisas celestes”, que “vivem olhando para trás, para tempos obscuros”, fantasiando e projetando “sua ilusão para além do homem”, acreditando piamente ser o mundo “poesia de Deus”<sup>27</sup>, Nietzsche estabelece uma perspectiva poética (e não dogmática e científica) do mundo; mas, a partir da confissão de uma experiência particular do corpo dentro do campo gravitacional da existência, alinhando-o no “sentido da terra”. Sendo assim, ele lança seu olhar para a vida e para aquilo a partir do qual é possível haver uma experiência das mudanças ocorridas no mundo. E é o *tempo*, quer dizer, a imagem do devir, o meio que possibilita o “quem”, aquele que por instinto formula visões de mundo, confessar seu modo de ver e revelar sua experiência da mudança. Olhar para vida e sobre ela fundar uma moral; e desta moral, conseqüentemente, uma filosofia, é aprender a ser instintivo, seduzido e sedutor como a vida e a terra sobre a qual a vida se desenrola sob a ordem do tempo; vida, que no conceber de Nietzsche é “infinitamente pródiga, infinitamente indiferente, sem intuito nem consideração, sem piedade nem justiça, ora fecunda, ora estéril, sempre incerta”<sup>28</sup> como a natureza. Se, através da ética do tempo, isto é, da confissão e do testemunho sobre a manifestação dos atributos da vida e da natureza citados acima, há experiência do devir é porque há, inevitavelmente, uma *figura do devir* que a intuição extensiva apreendeu das coisas manifestadas, que presenciamos com frequência. Ora, é a partir da imagem do devir e de sua expressão que Nietzsche formula o aspecto telúrico da unidade tempo-espaço como prerrogativa para sua filosofia; retirando-o, é claro, da tutela sobrenatural dos idealistas e fincando-o de vez no domínio da experiência.

Seja como for, é por meio da acareação de figuras em processo de mudança, isto é, da observância histórica dos *sintomas patológicos* das afecções do corpo que Nietzsche firma o sentido imanente (e não transcendente e espiritual) de sua filosofia, que – a um só tempo – é cosmológica, biológica, ética e estética. Ele

encontra de modo imanente sua maneira de eliminar o sintoma metafísico. Em outras palavras (...) é precisamente no interior do processo que “destrói” os conceitos e as estratégias discursivas da metafísica que se desprende de uma nova maneira de praticar o tempo e a vida (aquela que não suprime o seu movimento).<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, “Dos transmundanos”.

<sup>28</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 9.

<sup>29</sup> BEARDSWORTH, Richard. op.cit., “Metafísica e genealogia”, p. 39.

Invertendo o sentido do tempo de trasmundano para mundano, o processo de apreensão do universo e da comunidade de indivíduos pertinente a este universo, a confissão da experiência do mundo em imagens mutantes e múltiplas igualmente se inverte: o pensamento passa a não ser mais uma formulação de ideias e de conceitos derivando da causa para o efeito, num salto intelectual até as raias da “verdade”; mas ao contrário. É o efeito, como forma figurada, como sintoma da ação do devir, quem irá determinar as motivações para o conhecimento da causa, isto é, da natureza pulsante e contraditória; que não é encontrado por via do inquérito sobre o “ser-em-si e para-si” ou sobre o “o quê” da questão, mas sim pela observância a certas quantidades de energia da força que aparecem na extensão sob múltiplas afecções, isto é, mudanças de estado. Desse modo, Nietzsche inicia sua crítica à interpretação de mundo mecanicista, voltando seu olhar para uma genealogia do conceito de natureza entrelaçada ao *devir* da natureza, em detrimento do método especulativo em torno do “ser” da natureza.

Segundo ele,

das interpretações de mundo que foram tentadas até agora, a mecanicista parece estar em primeiro plano, vitoriosa. Visivelmente, ela tem a boa consciência do lado dela; e nenhuma ciência acredita de verdade em progresso e sucesso, a não ser que eles sejam conquistados com a ajuda de procedimentos mecanicistas. (...) Não se pode explicar pressão e choque, eles mesmos, não se consegue ficar livre da *actio distans*: - perdeu-se a crença no próprio poder de explicar e reconhece-se, com cara azeda, que em breve o descrever, e não o explicar, terá poder sobre os físicos, juntamente com a interpretação dinâmica de mundo, com sua negação do “espaço vazio”, dos átomos de massas ínfimas: no que terá para a *dynamis* (força) ainda uma qualidade interna.<sup>30</sup>

O que dominou até hoje, de Aristóteles até Spencer, foi uma interpretação de mundo assentada na crença na causalidade como possibilidade de acesso à explicação do acontecer por meio do conceito; como forma de comunicar ideias gerais e abstratas ao espírito na tentativa de agrupar a atividade da matéria e o dinamismo de sua força atuante, isto é, o dinamismo do tempo, imprimindo um sentido racional para todo acontecer natural. O mecanicismo toma por potencial (e natural) esta habilidade do homem, enquanto causa formal, para compreender a dinâmica do universo até atingir o nervo central da causa material (o tempo) e a descoberta de uma hipotética causa final, como pretendia o ideal de Aristóteles em sua *Física*. Durante séculos, foi vitoriosa essa interpretação, sobretudo porque na sua vontade de verdade, na sua pulsão pela justificação racional da existência, concebeu-se o conceito “força” de tal forma interligada a uma causa, “com o qual nossos físicos” criam “Deus e mundo.”<sup>31</sup> Mas Nietzsche se indaga: “alguma vez foi constatada uma força?”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 618.

<sup>31</sup> Idem, § 619.

O que até agora se fez na filosofia do espírito, especulativa e causalista, foi uma tentativa nula, ingênua, um “espetáculo da palidez sempre a crescer, da ‘dessensualização’ interpretada como ideal”<sup>33</sup>, interessada em dar nomes para o conceito de força, para a dinâmica externa e de um conteúdo interno da natureza de acordo com uma gramática científica estritamente analítica. O que parece é que toda vez que, fixando a atenção na ordem da causalidade, falou-se em tempo, em espaço e numa relação (para eles, intrínseca) de forças entre as partículas de matéria na extensão, algo escapou ao entendimento e o conceito de natureza não podia ser definido com tanta clareza. Isto porque “uma força que não podemos representar é uma palavra vazia e não pode ter nenhum direito de cidadania na ciência: como as chamadas forças de atração e repulsão, puramente mecânicas, que querem fazer o mundo representável para nós, nada mais.”<sup>34</sup>

Portanto, para a pergunta feita acima, Nietzsche responde a si próprio, dizendo que: “não, nunca uma força foi constatada.” A história da metafísica não soube com perícia penetrar em tão complicada questão, quando sempre remetia o conceito empírico de força ao conceito transcendente de Deus, como se dele, vindo de um céu soberano e de sua natureza ensimesmada, fosse deduzido. Equivocaram-se; pois, o que se percebe não é a força “em si”, “mas efeitos, traduzidos em uma linguagem completamente estranha. A sucessão regular, porém, acostumou-nos tão mal que nós não admiramos [*Wundern*] com o que há nela de espantoso [*Wunderlich*].”<sup>35</sup> Porém, efeitos do quê? Ao penetrar no núcleo da natureza, com sua visão de mundo confessada como “instinto tirânico”, como “a mais espiritual ‘vontade de poder’ da ‘criação do mundo, a vontade da ‘causa primeira’”<sup>36</sup>, Nietzsche traz à luz o que contemplou: “um mundo interno” que ele designa “como ‘vontade de poder’, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora etc. (...)”<sup>37</sup> Mas, um mundo como esse não poderia ser compreendido numa tacada só, não poderia ser simplificado dentro de categorias da razão, mormente a categoria transcendente de substância – sua dimensão e energia não cabem nesse lato sentido; Nietzsche quer mais. Como Lefranc afirma, tal mundo representa uma “multiplicidade da vontade de poder”, que

---

<sup>32</sup> Idem, § 620.

<sup>33</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 372. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

<sup>34</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 621.

<sup>35</sup> Idem, § 620.

<sup>36</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 9.

<sup>37</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 619.

“não é a de substâncias, de elementos relativamente estáveis, quer se trate de átomos materiais, ou de mônadas espirituais, como as de Leibniz.”<sup>38</sup> Logo, tal mundo interno diz respeito à natureza em devir em sua pura e contínua instabilidade; portanto, aborremos os velhos axiomas da linguagem científica que imperaram até agora, porque num mundo como esse tais axiomas figuram como obsoletos devido à impossibilidade do intelecto conter o todo dessa multiplicidade que é o mundo em devir.

Pelo que foi dito acima, entende-se que o mundo de Vontade de poder é um *mundo imanente*, isto é, uma pulsão interna, em constante transição, um móbile obscuro e penetrante da natureza que, mesmo se ocultando, anseia em se mostrar. Por isso, para melhor esclarecimento, é preciso que antes dividamos a natureza a partir de seus atributos, isto é, a partir do que “o intelecto percebe” do que aparece na natureza “como constituindo a essência dela.”<sup>39</sup> E, conforme vimos, a essência da natureza constitui-se sob a unidade gravitacional do tempo-espaço, onde ela, graças ao devir, viabiliza na experiência seu exercício de poder, tornando-o apreensível. Destarte, atribuem-se à natureza noções que implicam temporalidade e espacialidade. No primeiro caso, quanto à temporalidade, tais atributos se exprimem em enunciados como: “natureza é mudança”; já quando implicam em espacialidade, diz-se que “natureza é expressão”. Num terceiro caso, somando tempo e espaço, exprime-se que “natureza é produção”, ou seja: expressão daquilo que muda. Os dois primeiros enunciados correspondem, exclusivamente, à natureza enquanto *realidade* ilimitada, enquanto *Vontade de poder* em sua essência; ou seja: são atributos de ordem transcendental e, por isso, são inestéticos: não percebemos nem a mudança (somente as alterações daquilo que muda) e nem a expressão (somente porções expressivas); isto é, não os percebemos como objetos dados à intuição, embora possamos senti-los (e não conhecê-los) através do pensamento puro, poético, que ouve a música da mudança e contempla a plástica da expressão; ao contrário do que faz a percepção vulgar em seu estado mutilado. Ao passo que os dois últimos correspondem à natureza enquanto *expressão* ilimitada, enquanto *Vontade de poder* em sua aparência – e, neste, a intuição já pode alcançar pela imaginação e formar uma espécie de semiótica dos efeitos.

Bem, se há consequência para cada coisa percebida como figura da mudança na extensão, há princípio, isto é, há antecipadamente algo que impera e comanda a dinâmica. O espírito arguto de Kossovitch também nota que Nietzsche traduz a natureza como existindo

<sup>38</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche* – “Multiplicidade da vontade de poder”, p. 115. Petrópolis: Vozes, 2003.

<sup>39</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, Definições – IV. Trad. Joaquim de Carvalho. São Paulo, Nova Cultural: 2004.

sob duplos atributos: um atributo imamente e intrafenomenal (*poder-potência* ou *energia* em devir) e - que seria este princípio imperativo da dinâmica – e outro empírico e fenomenal (*força* em devir), como consequência daquele. Segundo Kossovitch, tais atributos “são indissociáveis”; as essências de cada atributo “num só gesto as duas cintilam”; “pôr uma é propor a outra.”<sup>40</sup> Vontade de poder “é interioridade ativa”, “a aplicação da potência”; ela se afigura como um simples “índice da intensidade da potência da força”<sup>41</sup>, quando esta, ao ser produzida, se exprime enquanto tal. Isto quer dizer que toda força expressada e sentida na causalidade (cuja “ação e reação não estão numa relação de sucessão, mas de coexistência na própria origem”) tem um conteúdo que a determina enquanto tal, que se lhe acrescenta, a saber: *Vontade de poder*, isto é, “o elemento diferencial, o elemento genealógico que determina a relação da força com a força e que produz a qualidade da força.”<sup>42</sup> Vontade de poder é, a bem dizer, o elemento interno da produção da força; que, por existir em devir, ao produzir força promove sobre ela um pluralismo que a caracteriza em essência, haja visto que “a relação das forças é determinada em cada caso na medida em que uma força é **afetada** por outras, inferiores ou superiores”<sup>43</sup>, por meio das quais notamos a existência de uma vontade dominante ou subordinada. Cada força só existe em relação a tantas outras, junto das quais põe em exercício o *quantum* de energia contido. No entanto, ambas, tanto a *força ativa* quanto a *força reativa* não se misturam. Pois, a força é, na opinião de Kossovitch, uma “modalidade da ação” da Vontade de poder. O que nos parece mais plausível é que a força seja uma “modalidade de reação” ou “ação passiva”, bem como a Vontade de poder; que, se examinarmos bem, em nada tem de autônoma. Decerto, o aspecto imanente do devir da natureza não existe fora de qualquer condição; sua interioridade ativa não pode ser entendida como incondicionada, pois senão se incorreria no erro dos metafísicos em tornar a Vontade uma coisa em si, ideia a qual Nietzsche se opõe. A Vontade de poder é, antes, uma interioridade voltada para fora, porquanto é *afetada pelo devir*; uma afecção interna da natureza, enquanto esta, em seu produzir de formas e matérias, se exprime; logo, é por ela condicionada, já que – convém sublinhar novamente – “vontade de poder não é um ser, não é

---

<sup>40</sup> KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 35. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

<sup>41</sup> Idem, p.36.

<sup>42</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, “Vontade de poder e sentimento de poder”, p. 50.

<sup>43</sup> Idem, *ibidem*.

um devir, mas sim um *páthos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente resulta um devir, um atuar.”<sup>44</sup>

A afecção interna da natureza (Vontade de poder), isto é, sua modificação inconsciente, só existe enquanto “atividade”, ou melhor, como co-atividade, porque na natureza em devir existem os *atributos* (mudança, produção e expressão), existe o *agente* (aquele que muda, produz e exprime) e existe o *padecente* (aquele que é mudado, produzido e expresso), todos eles referidos a um único “ser”: o *devir*; e isto se aplica também à afecção externa da natureza, isto é, às forças, que, ao serem modificadas pelo ato artístico do devir, exprimem a coação da Vontade de poder sobre elas; e a potência aparece aí como efeito dessa incisão necessária<sup>45</sup> e intimamente associada da natureza sobre a Vontade de poder, e esta sobre a força que nos vem à tona na experiência.

Isto significa que o mundo interior de Vontade de poder funda-se sobre a base imanente da natureza e de sua intensa e eterna presença, até ser descarregado para fora, como exterioridade do poder, isto é, como *força* na extensão, onde se torna duplamente experimentável, a saber: como *força ativa* e *força reativa*; a partir daí, divide-se e multiplica-se em “puros fantasmas ou imagens oníricas”<sup>46</sup> ou “em imagens e projeções artísticas.”<sup>47</sup> Sendo assim, natureza constitui-se de uma volúpia criadora que a conduz “mostrar poder” enquanto Vontade e Poder, isto é, enquanto Pulsão e Viver. O que o homem contempla no momento da intuição empírica, o que ele figura na imaginação como efeito de uma causa, é o poder da natureza se mostrando como força físico-química, como atração, repulsa etc., dando, com isso, provas do seu atuar; a volúpia que, graças a sua potência, confere realidade a toda aparência e a toda experiência da mesma, no entanto, se oculta, alastrando-se por dentro; ainda que pressintamos secretamente sua presença. Logo, o que conhecemos da natureza é sua interface externa, suas forças, não de um modo genérico, mas “do modo como o olho e tato representam um mundo (como ‘movid’)”; o momento *anterior* ou *posterior* ao ato de aparição que nós, enquanto intérpretes, forjamos com fins biológicos, nos é vedado, pois é inestético. O ato mesmo se dissipa enquanto está agindo; e, enquanto isso, nos alienamos dele, pois agimos junto dele, coagidos por ele.

---

<sup>44</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 635.

<sup>45</sup> KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*, “A dupla natureza da força”, p. 36

<sup>46</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*, § 1.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*, § 5.

Bem, a aparência de força da natureza, o aspecto empírico da realidade (que tem seu porvir determinado pelo caráter eterno e poderoso da natureza), constitui-se de duas polaridades essenciais, que estão *ligadas* “da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”<sup>48</sup>. [a] a polaridade interna, inorgânica e *dionisíaca*, que os físicos modernos chamam *mundo subatômico* e [b] a polaridade externa, orgânica, *apolínea*, que os físicos chamam *mundo atômico*. Logo, tanto o exterior, onde o “jogo de figuras” se desenrola, quanto o interior são tomados como aparências de poder. Conforme diz Nietzsche, a “aparência” é “também o nosso mundo interior!”<sup>49</sup>

Quanto ao primeiro mundo citado, vejamos. Trata-se, portanto, do primeiro nível de mundo aparente, onde a natureza, que é devir, e que anseia por mudanças, sinaliza em lances microscópicos o grau de sua intensidade energética frequentemente em estado de metamorfose; esta, por ser inestética, está fora da apreensão intuitiva e imaginativa, logo, repousa inconsciente à percepção. O devir, que opera nos lençóis subterrâneos de toda experiência, “é mais incapturável” que o mundo externo. Mas há algo que insta a natureza a fazer a passagem do imanente para o empírico, isto é, atualizar o que é pura potência, pois “o mundo interior precisa ser transformado em aparência para se tornar consciente.”<sup>50</sup> Essa instância é a *criação*, que depende da força produtiva da natureza que “configura um estímulo determinado” e “faz uma ‘aparição’” na forma de uma imagem. Neste caso, a imagem é aquilo que os físicos chamam *matéria*. Se perguntarmos o que a natureza eternamente em seu movimento cambiante produz, lá está a resposta: seu produto essencial é a *matéria*, o conteúdo empírico de origem imanente, que tem seu porvir graças ao processo de geração e corrupção da pulsão natural do devir, que “pode ser tangível por meio da música, que dá uma imagem disso.”<sup>51</sup>

Conclusão: a matéria é a aparência natural por excelência e a música é o equivalente artístico dessa aparição, pois permite que capturemos poeticamente (e não epistemologicamente) “muitos estímulos” da natureza criadora “como unidade” sonora “por

---

<sup>48</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 1.

<sup>49</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (48).

<sup>50</sup> Idem, § 25 (336).

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*.



meio de cuja energia nós escutamos um acorde como unidade e, além disso, a espécie de timbre instrumental, a sua força.”<sup>52</sup>

As determinações e propriedades imanentes à atividade da natureza, a saber: a *volúpia de mudança* e a *volúpia de criação* são as máximas eternas que a natureza exige de si para si como lei de sua autonomia. Tal lei vigora por um livre atuar do devir – e não sob a medida da razão pura, do ser e do Absoluto. Dito de outro modo: as máximas que põem a natureza em curso são reguladas pela lei do **acaso** e pelas qualidades que definem o andamento de tal curso, a saber: a *desrazão*, a *incerteza* e a *gratuidade* das afecções; aliás, o acaso (na definição de Nietzsche) “é tão-somente a colisão dos impulsos criativos” que a natureza “em meio ao casual”<sup>53</sup> aplica a si mesma enquanto *força ativa*. Essa determinação legal é o que serve de estímulo para a criação da matéria, haja visto sua necessidade de gerar e de corromper, de contradizer-se a si própria, num jogo de afirmações e de negações dos instantes; ou seja: seu cruel impulso de guerra, de demolição e – consequentemente – impulso de vitória. É evidente, pois, que as condições da gênese da matéria são hostis, neste mundo que chamamos subatômico regido sob o signo da crueldade: *azar* e *fortuna* são extremos da balança na qual a matéria se apoia insegura. Enquanto realidade imanente, a natureza afigura-se como um *front* de batalha, onde forças contrárias, por conta da fricção surgida entre volúpias distintas (a volúpia do ser e a volúpia do não-ser), geram e corrompem partículas de matéria que oferecem o conteúdo concreto de toda experiência possível. Nunca se sabe exatamente o que pode suceder nesse confronto entre forças lançadas sobre o campo gravitacional da existência, puramente energético chamado mundo subatômico.

O caos em que as colisões de pacotes de energia estão mergulhadas na extensão fomenta o nascimento e a morte de indivíduos em seu estado mais elementar, isto é, de porções de matéria; ou, para utilizar a fraseologia dos físicos modernos, *partículas subatômicas*. Diz Nietzsche que cada partícula subatômica, isto é, cada microfigura resultante do confronto entre quantidades energéticas “se assemelha a um indivíduo que erra, anela e sofre.”<sup>54</sup> Isto quer dizer que a matéria é, respectivamente, *indeterminada*, é *apetitosa* (pois é produto direto da volúpia da natureza); e, por fim, *afetiva*. A matéria e sua potência volitiva e afetiva têm nascedouro de maneira trágica. Isto fica claro quando Nietzsche, em *O Nascimento da tragédia*, expõe que Dioniso – correlato que ele faz com a matéria – é o

---

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>53</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 673.

<sup>54</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 10.

deus que experimenta em si os padecimentos da individuação, a cujo respeito mitos maravilhosos contam que ele, sendo criança, foi despedaçado pelos Titãs e que agora, nesse estado, é adorado como Zagreus: com isso indica que tal despedaçamento, o verdadeiro sofrimento dionisíaco, é como uma transformação em ar, água, terra, fogo, que devemos considerar, portanto, o estado de individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como em si rejeitável.<sup>55</sup>

Pelo que se vê, compreende-se que a matéria em nada é atuante; nada determina, pois é atirada ao montes para o campo de batalha, no azar ou na fortuna, pelo “estímulo determinado” da natureza, e lá é lançada ao sacrifício, como no caso de Dioniso. Portanto, ela é um resultado debilitado da pulsão genética da natureza. Dioniso, aqui, pode ser representado como sendo a potência divisora da matéria; quando esta leva a efeito sua força e despedaça-se em uma miríade de figuras formadoras de um “mundo dilacerado, destroçado em indivíduos.”<sup>56</sup> distintos. Isto significa que o mundo subatômico é todo ele variado em fluxos de energia material distintos, e cada variação acontece em vista do que a matéria sofre e se afeta no ato do choque das colisões e dos despedaçamentos contínuos da natureza. Um mundo como esse de Vontade de poder, representa aquilo que Deleuze e Guattari chamam de micropolítica, por meio do qual uma “máquina abstrata de mutação” opera “por descodificação e desterritorialização. É ela que traça as linhas de fuga: pilota os fluxos de *quanta*, assegura a criação-conexão dos fluxos, emite novos *quanta*.”<sup>57</sup>

Cada partícula de matéria é, pois, primitivamente individuada; é rebento que brota do regaço da natureza parturiente no instante em que esta, por sua volúpia, provoca afecções em si mesma, erigindo “máquinas de guerra sobre suas linhas”; “segmentos duros ou molares que não param de vedar, de obstruir, de barrar as linhas de fuga, enquanto ela não para de fazê-las escoar.”<sup>58</sup> E isto se dá porque a intensidade das contrações aumenta de tal forma que ela tem de dar a luz aos seus filhotes, às suas quantidades de energia.

O mundo subatômico - enquanto imagem do devir - está íntima e imediatamente ligado ao coração da existência, isto é, à Vontade de poder; isto porque este mundo material, meramente intensivo, por isso mesmo prefigurado, ou antes, *afigurado*, tal como a Vontade em sua essência, “compreende uma pluralidade de sensações, quer dizer, a sensação de um

---

<sup>55</sup> Idem, ibidem.

<sup>56</sup> Idem, ibidem.

<sup>57</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – vol.3*, “Micropolítica e segmentaridade”. São Paulo: Editora 34, 2008.

<sup>58</sup> Idem, ibidem.

estado do qual se quer afastar, e de um estado *no qual se quer encontrar*.”<sup>59</sup> Para Nietzsche, o mundo subatômico não tem uma existência unívoca como asseverava Schopenhauer; ele é, antes, plurívoco, aberto e voltado para fora; portanto, é fenomenal e concreto; seu conceito é oposto à vaga abrangência da noção de ser dos metafísicos. A energia inesgotável e insaciável que sai da eterna Vontade da natureza, ou seja, “todas as possíveis aspirações, excitações e exteriorizações da vontade”, como pulsões imediatas de sua essência é, sem dúvidas, um “número infinito de melodias possíveis”<sup>60</sup>, de notas, tons, frequências e timbres distintos de pulsão; uma sinfonia de microintensidades: a torrente musical da matéria se *estendendo* no tablado do infinito que compõem o tecido interno de um encadeamento de partículas; é Dioniso – o “proto-herói” do cenário trágico do espetáculo do devir, a se desmantelar por completo em ilimitadas partículas energéticas fluindo e refluindo umas contra as outras.

Em suma, Dioniso representa para Nietzsche a imagem que mais adequadamente traduz a essência da potência da matéria, isto é, do que ela é capaz de efetuar no íterim do movimento brusco e instável da natureza mutante. Ele é o “quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial”, isto é, o *Devir da natureza*, a condição do mundo subatômico, que aparece sob a forma de massa sonora, de cômico exaltado, “do conjunto da multidão” de partículas de matéria “dionisiacamente excitada.”<sup>61</sup>

## 1.2 Mundo orgânico ou mundo apolíneo

No belíssimo § 1067, que se encontra nos *Fragments póstumos*, e que encerra o livro “Dionisos”, Nietzsche nos abre o horizonte que deslinda a paisagem vertiginosa e atordoante da dinâmica afetiva e impulsiva do mundo subatômico da Vontade de poder. Mais ainda: tal paisagem nos revela “como o mundo figural do sonho”<sup>62</sup>, isto é, a natureza em seu caráter *empírico* e *expressivo* de um conteúdo afigurado do devir. Tal como Apolo oniromante, Nietzsche oferece-nos a visão plástica resplandecente de como “as excitações febris” do gerar e do corromper do conteúdo material presente na vontade da natureza; dessa “realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e

<sup>59</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, § 19.

<sup>60</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 16.

<sup>61</sup> Idem, § 8.

<sup>62</sup> Idem, § 2.

libertá-lo”<sup>63</sup> sucede na aparência. A partir da figuração que constitui o mundo orgânico, Nietzsche “interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida.” Ainda que “as imagens agradáveis e amistosas” não sejam “as únicas” que nosso filósofo “experimenta dentro de si com aquela onicompreensão, mas outrossim as sérias, sombrias, tristes, escuras, as súbitas inibições, as zombarias do acaso, as inquietas expectativas, em suma, toda a ‘divina comédia’ da vida.”<sup>64</sup>

Diante de um cenário desses, ele aproveita para explorar o atributo da produção pertinente à natureza, juntamente com o atributo da expressão – neste último, inclusive, vislumbramos os modos inquietos de afecção da matéria, do padecimento de Dioniso no instante do parto da natureza, quando ele se torna a aparência material do conteúdo trágico do vir-a-ser. É a primeira instância na qual a dor da natureza deságua no esplendor da redenção, enquanto *música* do devir, enquanto “reflexo afigural e aconceitual da dor primordial na música.”<sup>65</sup> Já no domínio orgânico da divindade Apolo, o que temos é a dor primordial da natureza se *redimindo* novamente na aparência, mas enquanto *forma*; se realizando novamente sob o efeito de uma *dobra* – é o próprio eterno retorno criativo da natureza, “a reverberação eterna da dor primordial.”<sup>66</sup>

Ao real, que é afigurado, disforme e alterado como a música retumbante dos ritmos divergentes e – *simultaneamente* – harmônicos, apetece aparecer sob mais de uma camada expressiva; a natureza vai além do mundo caótico, primitivo e grosseiro que a matéria constitui; sua pulsão arvora em querer formar-se, em configurar um *tipo*, gerando “um segundo espelhamento, como símile ou exemplo isolado”; como elo corporal, “cena de sonho” que se mantém em fina “unidade com o coração do mundo”, mascarando, “tornando sensível aquela contradição e aquela dor primordiais”<sup>67</sup>; a cada demão de tinta dada pela natureza, a redobra apolínea vai cada vez mais se tornando complexa, mais organizada e mais bela. Portanto, quando o Uno-primordial, isto é, quando a natureza em devir, entra em trabalho de parto, contraindo e expulsando matéria, ele

---

<sup>63</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>64</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 1.

<sup>65</sup> Idem, § 5.

<sup>66</sup> Idem, § 4.

<sup>67</sup> Idem, § 5.

necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente [*Nichtseiende*], isto é, como um ininterrupto vir a ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica (...) o sonho deve agora valer para nós como a *aparência da aparência*; por conseguinte, como uma satisfação mais elevada do apetite primevo pela aparência.<sup>68</sup>

O que se manifesta no mundo exterior da aparência, ou seja, no território aparente da aparência? Ora, a natureza tem por pulsão imanente o criar e o resultado deste criar eterno na extensão é a matéria e a forma, oriundos da gravidez da natureza que tem “sede de acumular (...) todas as riquezas”, “obrigando todas as coisas a ir” até ela, “e a estar” nela; o que significa que matéria e forma fluem do “manancial” criativo da natureza “como dádivas”<sup>69</sup> de seu amor. Sendo assim, por serem objetos do amor da natureza, matéria e forma, devido à essência padecente que lhes define, nada podem atuar. Matéria e forma estão represadas em sua liberdade, portanto não lhes é facultada uma simples e espontânea deliberação do gerar e corromper: seu casamento é agenciado pela potência da natureza. Aqui lembramos as palavras de Deleuze e de Guattari que contribuem para compreender essa coação erótica e provocadora do matrimônio da pulsão energética com a forma: no mundo inorgânico e orgânico não é invocada “qualquer pulsão de morte”. Entre matéria e forma

não há pulsão interna no desejo, só há agenciamentos. O desejo é sempre agenciado, ele o que ao agenciamento determina que ele seja. No próprio nível das linhas de fuga, o agenciamento que as traça é do tipo máquina de guerra. As mutações remetem a essa máquina, que certamente não tem a guerra por objeto, mas emissão de quanta.<sup>70</sup>

Desta feita, é visível que Nietzsche não é um determinista da matéria como Lamarck e Darwin o eram, nem tampouco determinista da forma como Aristóteles e Kant. Dioniso é uma divindade, é dotado de potência artística, mas não é o criador absoluto e direto, mas *relativo* e *indireto*; está sempre se esquivando, pois, conforme nos diz a sabedoria sibilina e trágica de Heráclito: “a natureza ama esconder-se.”<sup>71</sup> Também Apolo, outra divindade (neste caso, a divindade cuja habilidade promove a figuração da matéria), não pode fazer o mesmo, e não tem a autorização de determinar diretamente o que deve e o que não deve figurar na aparência. Seus poderes não são a realidade efetiva, mas alterações dessa mesma realidade

<sup>68</sup> Idem, § 4.

<sup>69</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Da virtude dadivosa”, § 1.

<sup>70</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – vol.3*, “Micropolítica e segmentaridade”, p. 112.

<sup>71</sup> HERÁCLITO, *Sobre a natureza*. Fragmento 123. Trad. Gerd Bornhein. São Paulo: Cultrix, 2000.

implantada na seiva da existência deveniente da massa inapreensível de fluxos de *quanta*, do *corpo sem órgãos* que é a natureza; corpo este monumental, por “onde as intensidades” passam e fazem

com que não haja mais nem eu nem outro, isso não em nome de uma generalidade mais alta, de uma maior extensão, mas em virtude de singularidades que não podem mais ser consideradas pessoais, intensidades que não se pode mais chamar de extensivas<sup>72</sup>.

Ambos, mundo material e formal têm seu nascedouro no plano imamente da natureza. De lá emerge uma lei cuja máxima eles devem obedecer, a fim de efetivar suas potências e de comungar com a harmonia do cosmos. Dioniso e Apolo são pólos que, embora distintos de natureza, se equivalem dentro do processo criativo: “a igualdade das relações de força é a origem da geração.”<sup>73</sup> Não lhes é concedido o direito de um extinguir o outro, nem por eles próprios, enquanto expressões artísticas da natureza enquanto Vontade de poder, nem por nós, enquanto intérpretes do real. Conforme nos afirma Barrenechea: é preciso que tais potências contrárias sejam constantemente reconciliadas; é preciso “acolher o aspecto noturno, exagerado, e desregrado” da matéria. “A luminosidade” da forma, do limite, “não pode eliminar o excesso”; “a individuação” onde a forma expressa significação “não pode banir o êxtase e a embriaguez coletivos”; a dissolução não pode viver sem a consolidação; “Apolo não é possível sem Dionísio.”<sup>74</sup>

Tal lei de igualdade decreta “o que” e “como” matéria e forma devem realizar a harmonia do cosmos e participar, na guerra e na paz, da produção ilimitada da natureza. Mas devem agir em conjunto, eternamente, como “poderes artísticos, *sem a mediação do artista humano*” e sobre-humano que “irrompem da própria natureza”<sup>75</sup> a fim de promover a gênese dos indivíduos. Estas palavras de Nietzsche, presentes em *O Nascimento da tragédia*, nos recordam a clássica proclamação de Heráclito, de que “este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida.”<sup>76</sup> O universo, onde o fogo jamais

<sup>72</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. op.cit., “Como criar para si um corpo sem órgãos”, p. 18.

<sup>73</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments do espólio*, § 26 (274).

<sup>74</sup> BARRENECHEA, Miguel Angel. *Assim falou Nietzsche II* – “Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico”, p. 64. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

<sup>75</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*, § 2.

<sup>76</sup> HERÁCLITO. *Sobre a natureza*. Fragmento 30.

interrompe seu decurso é isento de Deus, pois este, que “é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado”<sup>77</sup> desvia a harmonia natural.

Pelo que se vê, Apolo é instado pela força de Dioniso a dar vazão às partículas de matéria e torná-las átomos. Este é o abalo sofrido: a forma é atraída pela torrente sonora da matéria e é conquistada à força, a fim de individuar a energia extraída do útero da natureza. Mas, tudo graças à vontade da natureza que, ambicionando poder, exige da matéria e da forma um acordo que as torne equipolentes, conquanto suas potências sejam equidistantes. A natureza, em devir, determina que as partículas de matéria excitem a forma e que esta se sinta seduzida e expresse tal atitude erótica transbordando em imagens, neste caso imagens atômicas, mais elaboradamente particularizadas e organizadas do que a imagem primordial que é a matéria.

É bem verdade que Nietzsche postula uma visão de mundo assentada na noção de matrimônio. Conforme dissemos, entre forma e matéria existe uma ação em conjunto. E é a natureza quem realiza a cerimônia de casamento entre essas duas potências artísticas contrárias e imanentes ao devir da natureza; que estão, não resta dúvida, submetidas à eterna mudança; o que, em verdade, ocorre é que enlaçam-se duas pulsões “que se satisfazem imediatamente e por via direta”<sup>78</sup>, isto é, no encontro sexual, no coito apaixonado entre a força ativa que oferece a matéria, a energia sexual, que traz consigo o sêmen da criação; e a força passiva, que oferece, sensualmente, a forma, o ventre quente, úmido, fértil e amplo, o *locus* da fecundação e da gestação da energia. Logo, a força masculina de Dioniso e a força feminina de Apolo amalgamam-se numa rede amorosa agenciada pela natureza, no tempo-espço, eternamente, interpenetrando-se, entrelaçando-se de tal maneira que em todo instante engendram entes naturais que se dispersam na extensão em tipos e em forças distintas, sem o que o distingamos.

O fruto desse enlace segredado e, aparentemente, improvável (entre energia e forma) é o que os físicos chamam de *átomo*. Nietzsche, que implementa um novo olhar sobre a natureza, não poderia tratar o conceito de átomo do mesmo modo que os físicos clássicos o conceberam: de modo categórico. O átomo, a primeira energia a ser *formada*, segundo a física nietzschiana, segue de perto os mesmos postulados da física quântica, a partir da qual os resultados experimentais acerca do átomo são descritos - e não explicados ou demonstrados à força de argumentações decisivas e irrevogáveis - “em termos de probabilidades.” “Isso

<sup>77</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, “Nas ilhas bem-aventuradas”.

<sup>78</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 2.

significa”, diz Capra, “que jamais podemos predizer com certeza onde se encontrará uma partícula subatômica num determinado momento ou a forma pela qual ocorrerá um dado processo atômico.”<sup>79</sup> Ele complementa, dizendo: “tudo o que podemos fazer é predizer as possibilidades.”<sup>80</sup>

Nosso filósofo teve a ousadia de desmoronar o edifício das teorias físicas, sorvendo delas os vestígios metafísicos e morais que lhe sustentavam. Por isso, o átomo deixa de ser um ente total, uma verdade absoluta, para poder entrar na dança desvairada do devir e se perder no jogo afetivo da natureza. Logo, o átomo é uma forma, porém uma forma aberta. Na visão de Nietzsche, o átomo deve estar liberto de sua casca; assim, ele deixa de ser compreendido como um grão de indestrutível energia, como realidade incondicionada e condicionadora de toda realidade empírica. Mesmo porque “num mundo do vir-a-ser, no qual tudo está condicionado, a suposição do incondicionado, da substância, do ser, de uma coisa, etc, só pode ser um erro.”<sup>81</sup> Desse modo, o átomo é forçado a sair do seu encastelamento formal e a se desestabilizar por completo no seu eixo, sofrendo as rupturas e as fraturas do acaso a quem ele se submete. É evidente que isto impede que conheçamos a sua posição fixa, o seu lugar seguro. Nietzsche é catedrático quando diz que “não há nada de imutável na química, isso é somente aparência, um mero preconceito de escola.”<sup>82</sup>

A física atômica e moderna faz a diferença em relação ao passado metafísico porque é trágica e heraclitiana no seu conjunto. Pois o átomo deixa de ser a causa eficiente, para se tornar um efeito débil de uma causa incausada; que por ser assim é infinita na produção contínua da *pressão* e do *choque* entre os demais átomos existentes; que, individualizados, formam na extensão o circuito tumultuado da natureza; razão que dificulta qualquer engessamento do “ser” e a defesa de uma identidade atômica. O nome “átomo” ou “coisa” apenas persiste como exigência da vontade humana por expressão e por comunicação do efeito surtido das afecções da matéria numa forma substancial que, inevitavelmente, implica numa espécie de aritmética e de geometria que encerre o acontecer em uma unidade numérica. Isto fica evidente ao observarmos que o “mundo mecanicista é imaginado do modo como o olho e o tato representam um mundo (como “movido”) - de maneira que ele possa ser

---

<sup>79</sup> CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física*, “A unidade de todas as coisas”, p. 105. São Paulo: Cultrix, 1983.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>81</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do espólio*, § 35 (51).

<sup>82</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 623.



calculado, - e de modo que unidades causais sejam simuladas.”<sup>83</sup> Tudo o que resulta daí Nietzsche chama “fenomenal”, que “é, portanto: a mistura do conceito de número, do de sujeito e do de movimento: dele sempre fazem parte o nosso olho e a nossa psicologia.”<sup>84</sup>

### 1.3 O conceito de corpo

Ainda debruçados sobre o importante § 1067 dos *Fragments póstumos*, é notável que Nietzsche nos oferece com riqueza de imagens a consistência material daquilo que, em função da semiótica, entendemos como “movimento natural”, isto é, sob a forma do *mecanicismo*. A partir das considerações expostas, viemos compreender que a natureza pode ser definida e traduzida como um mundo em circuito sem começo e sem fim, um mundo incriado; que, em devir, se realiza como “jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar de forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo.”<sup>85</sup> Se a natureza é, de ponta a ponta, um jogo de forças, uma dinâmica da imanência da *Vontade de poder*, havemos de pensar na existência de uma multiplicidade (*mundo*) de relações (*jogo*) poderosas entre cada múltiplo contido nesse trânsito. Essas relações de um múltiplo com outro se alternam, por assim dizer, entre o ser e o não-ser, formando ora combinações que se arranjam em virtude de traços em comum, ora se desarranjam por alguma distinção. Tal alternância, contudo, não compromete o interior desse mundo em devir, uma vez que ele “não se torna maior, não se torna menor, não se consome” e “só se transforma.”<sup>86</sup>

Além disso, cada múltiplo é um centro de força determinado, isto é, tem sua individualidade a partir da qual centraliza um *quantum* apropriado de energia, que Nietzsche chama de *Vontade de poder*. Em outro momento, Nietzsche nos diz que o mundo em devir perfaz “um número de combinações computáveis no grande jogo de dados da sua existência.”

<sup>87</sup> Isto significa que cada múltiplo, enquanto centro de força é uma variação da unidade movente do devir, que no curso de seu movimento coordena uma série infinita, ilimitada e

---

<sup>83</sup> Idem, § 635.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>85</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 1067.

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>87</sup> Idem, § 1066.

plural de combinações responsáveis pela composição figurada daquilo que entendemos como “mundo”.

Para melhores esclarecimentos, cumpre rememorarmos o que Nietzsche nos fala em *O Nascimento da tragédia*. Depois de haver definido o dionisíaco como essência artística engendradora do mundo material, nosso filósofo nos revela o que seria, por assim dizer, a origem etimológica de Dioniso; neste momento, nos deparamos com a essência trágica do mundo, pois Dioniso é aquele que “experimenta em si os padecimentos da individuação”<sup>88</sup>, que padece da atuação implacável da natureza, despedaçando-se na extensão em quatro elementos, a saber: ar, água, terra e fogo; o que nos faz “considerar, portanto, o estado de individuação, enquanto fonte e causa de todo sofrer.”<sup>89</sup>

Através dessa imagem terrífica: o despedaçamento do Uno primordial em porções distintas em natureza e em realidade que se dá o nascimento do mundo material sob o signo da tragédia. Ou seja, o mundo dionisíaco, puro mundo em devir da matéria, inorgânico, livre, caótico e turbulento, surge “como descarga da música em imagens”<sup>90</sup>; surge, enfim, do sofrimento que é parir múltiplos de si mesmo. Entrementes, Dioniso, o “deus desconhecido”, o “inominável”, o “oculto”, o “terrível (...) caçador por detrás das nuvens”<sup>91</sup> carece de corporeidade e de forma, uma vez que ele é – simbolicamente - matéria, o plano informe, a vida inconsciente, por meio do qual toda individuação vem à tona enquanto organismo. As múltiplas partes derivadas do “corpo” indeterminado de Dioniso, quer dizer, as múltiplas “nuvens” são as partículas de matéria. Logo, a matéria, que se delimita pelo afetar, tem como reação primitiva a *repartição* de suas porções sobre o espaço, a partir da qual cada porção é levada a cometer uma *absorção* e/ou uma *excreção* em relação a outras porções. Gerando, com essas reações violentas, no processo de vida, uma pluralidade de porções individuais (corpos) que vão se dividindo, multiplicando, adicionando, subtraindo, encaixando e entrelaçando; até, por fim, tornarem-se complexos orgânicos à medida que as combinações ou dissoluções se efetuam na malha mutante do devir. No entanto, os fatores que determinam as combinações-separações das partículas são, conforme veremos ao longo da dissertação, a *incorporação*, a *nutrição* e a *interpretação* de cada porção material na peleja por seu quinhão de poder.

---

<sup>88</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 10.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>90</sup> Idem, § 6.

<sup>91</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “O feiticeiro”, § 1.

Cada múltiplo só se configura enquanto “nuvem”, isto é, enquanto figura individuada no processo de vida “a partir de dentro” do útero descomunal da natureza, “o qual explora, despoja as circunstâncias” – e, com isso, desenvolve-se à guisa da dança dos fluxos de *quanta*. Mas para se desenvolver enquanto um estabelecimento de poder no contexto cruel da existência é mister que o indivíduo construa “para si”, através dos sentidos, do pensamento e do desejo “todo o mundo restante”, através do qual “mede, apalpa, forma pela sua força”; e pelo tatear, farejar ou degustar essa força “*põe perspectivas*”<sup>92</sup> no jogo entre uma força e outra: assim germina um *corpo* e sua respectiva estrutura. É preciso que depois de se dirigir para fora e absorver ou repelir os estímulos exteriores, o corpo distinga, selecione e imprima sua forma ao ritmo frenético do devir; posto que para este (que é insano e informado), individuar, quantificar e dividir são ações que lhe são estrangeiras e derivadas. A mencionada sequência representa a base de todo processo de vida e da composição corporal dos indivíduos, que conta não só com o frenesi da matéria, bem como com a organização da forma, responsável pela modelagem do corpo a partir daquilo que ele experimenta tateando, farejando e degustando.

Com base nas considerações acima feitas, podemos conceber o conceito nietzschiano de *corpo* da seguinte maneira: [a] o corpo de espécie *animal* e *humana* é a configuração concreto-subjetiva, o “sujeito-unidade” das percepções “à frente de uma comunidade” de estímulos objetivos dispersos em massa, em múltiplas quantidades extensivas, num verdadeiro “caos das representações”, com as quais tem de lidar de modo perspectivado; [b] o corpo é um *ser aparente* que inexistente “de modo isolado”; o “centro de gravidade” em que se afigura a superfície do corpo “é algo mutante”; a unidade subjetiva do corpo é flexível; [c] o corpo é um *centro de gravidade* que reúne um *quantum* de energia determinado, “uma proporção de poder entre duas ou mais forças”; dito de outro modo: o corpo é um campo gravitacional cuja “verificação absoluta” nos concede a imagem de um centro de guerra onde o “mais fortalecido torna-se senhor do mais fraco, à medida que este não pode impor justamente o seu grau de autonomia”<sup>93</sup>; o corpo é um sujeito-unidade em guerra, “indivíduo mesmo como luta das partes (por alimento, espaço etc.)”<sup>94</sup>; onde, em virtude do atuar do devir, um dramático conflito se descerra, tanto no seu íntimo quanto no seu exterior, com vistas ao crescimento energético; onde o “desenvolvimento” psicofisiológico está ou

---

<sup>92</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 636.

<sup>93</sup> Idem, § 630.

<sup>94</sup> Idem, § 647.

*ativamente* “atado a um vencer”, a um “dominar partes isoladas, atado a um estiolar-se”, ou *reativamente* atado a um “‘tornar-se órgão’ de outras partes.”<sup>95</sup> Na arena dessa batalha, “o essencial é que os fatores que se encontram em luta saem com outras quantidades de poder”, quer seja adicionando, subtraindo, multiplicando ou dividindo energia; nessa luta, que é imoral, onde elementos extrusivos e intrusivos se lançam à sorte no processo de vida, contra ou a favor do corpo, “não há nenhum compadecer-se, nenhuma preservação, ainda menos um respeito a ‘leis’”<sup>96</sup>; [d] o corpo é um *fio condutor* por onde atravessam “quantidades dinâmicas” de energia “em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas.”<sup>97</sup>

Quanto ao primeiro item arrolado acima, podemos afirmar que o corpo consiste em ser uma unidade concreto-subjetiva, isto é, unidade químico-física e psíquica, cujas atividades cardeais são (respectivamente) um concreto *agir* e um subjetivo *perceber*, tanto inconsciente quanto conscientemente. Perceber consiste em ser a aptidão para receber *sentindo*, *querendo* e *pensando* um estímulo qualquer; e agir consiste em ser a aptidão de, percebendo, simplificar o estímulo sob uma arte específica, introduzindo uma perspectiva determinada e singular sobre a fenomenologia tanto exterior, quanto interior; porém, fazendo desta mesma arte uma crença imediata. É através dessa unidade que “nós só *percebemos* aquilo que de algum modo nos *importa* (ou *importava*)” para o crescimento; e, assim, economizando energia no cometimento do trabalho, garimpando valores úteis e excluindo os inúteis, “o processo orgânico todo calcula em nós o seu resultado”<sup>98</sup>, pondo em prática a aritmética necessária para o perfeito metabolismo corporal.

Em face das intempéries constantes do devir, o mundo interior do corpo é movido, é coagido pela exterioridade das forças no tempo e no espaço; ele tem de reagir de alguma maneira; tem de experimentar os limites de sua existência; entendendo *experiência* “como o resultado de todas aquelas reações em que reagimos a algo fora ou dentro de nós.”<sup>99</sup> É experimentando afetos surgidos no decorrer dos fenômenos exteriores que o corpo se conhece enquanto tal e é capaz de graduar os fluxos internos. É com a ajuda dessa graduação da

---

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>96</sup> Idem, § 630.

<sup>97</sup> Idem, § 635.

<sup>98</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 27 (64).

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*.

experiência corporal, da corrente dinâmica do tempo-espaço, que “*nós fundimos e confundimos nossas reações com a coisa que agiu sobre nós.*”<sup>100</sup>

O corpo tem nele o resultado do processo orgânico calculado. Isto quer dizer que essa unidade concreto-subjetiva sofre na pele a ação espontânea, criativa e cíclica (não causal) do processo de vida, sob o princípio de economia, no qual está alienada das razões de seu mecanicismo interno. Alguns corpos, como o corpo humano, são capazes, inclusive, de tomar nota desse cálculo que é efetuado nas camadas da vida inconsciente, ou seja, naquela zona na qual se manifesta a “indizivelmente minúscula mobilidade dos átomos”; cálculo este que o sentir, o querer e o pensar operam ao “*reunificar, simplificar, prolongar, equiparar*”<sup>101</sup> o mundo interior da natureza, quando este aparece empiricamente como figura “numa ordem mecânica de mundo” onde o mundo interior è “transformado em aparência para se tornar consciente.”<sup>102</sup> Logo, o corpo humano é capaz de tornar-se consciente de sua experiência afetiva. Mas algo é transmitido com essa experiência do corpo, sobretudo no corpo humano: a sensação de individualidade. Decerto, o corpo humano, diferentemente dos outros corpos, *sabe-se enquanto corpo*. No entanto, ele se equivoca ao considerar-se uma unidade perceptiva incorruptível. Nietzsche é signatário da tese de que propala a inexistência da “castidade” do indivíduo tanto adulada pelos metafísicos, isto é, da inexistência da substancialidade ou atomismo da alma. Esta é a questão crucial do segundo item listado e ela depara com o que depreendem os metafísicos da tradição filosófica, de preferência Aristóteles e, em certo aspecto, também Spinoza.

Vejamos o que entendem esses pensadores. Pois bem; na opinião de Aristóteles, por exemplo, o corpo é delimitado conceitualmente não como “um dos predicados do substrato, antes, ele é *o* substrato e a matéria.”<sup>103</sup> Além disso, o “corpo natural” também é uma “substância composta”. Aristóteles quer dizer com isso que o corpo não é aparentado à alma, que não tem e não conjuga das mesmas qualidades que as da alma, pois esta é, a rigor, *predicado*; isto é, “substância como forma do corpo natural que em potência tem vida.”<sup>104</sup> Diferentemente da alma, que é substância atual, a natureza do corpo, por sua vez, é constituída de substância material, potencial, substância que é um vir-a-ser, e que, portanto,

---

<sup>100</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>101</sup> Idem, § 25 (313).

<sup>102</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>103</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, cap. 1, 412 a16. Trad. Maria Cecília Gomes. São Paulo: Editora 34, 2006.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*.

não pode ser um predicado, uma forma a partir da qual o corpo é pensado e dito racionalmente sob a categoria de “ser”, posto que a alma é atualidade “primeiro como ciência, segundo como inquirir.”<sup>105</sup> Aristóteles admite também ser o corpo uma subjetividade em potência, puramente *dynamis*, por meio da qual se dependuram predicados daquilo que lhe sustenta como essência e forma substancial, como *entelekheia*; em outras palavras: a alma.

A observância da opinião de Spinoza nos mostra que não há, substancialmente, uma ruptura no sentido pleno do termo, mas sim um prolongamento diferenciado da metafísica clássica do corpo e da alma – pelo menos no tocante à definição ontológica. Malgrado isso, veremos mais à frente o quanto corrobora a filosofia de Spinoza para um entendimento claro das assertivas de Nietzsche contra aqueles a quem ele detrata como “os desprezadores do corpo”. Ainda assim, o pensamento de Spinoza não consegue desvencilhar-se do discurso teísta quando o assunto é a genética do corpo e da alma, o que denuncia sua inevitável filiação aos grandes metafísicos gregos – caso semelhante, por exemplo, é Descartes. Pois então, vejamos. Segundo Spinoza, o corpo é “um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa.”<sup>106</sup> Ser modo é ser modo de alguma coisa, de alguma substância; logo, o corpo é, a bem dizer, uma afecção, um outro do Ser “que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece de outra coisa da qual deva ser formado.”<sup>107</sup>

Nas mãos de Nietzsche, o conceito de corpo ganha outra dimensão. Primeiramente, é preciso liquidar com a ideia e com a necessidade da existência da substância; liquidar também com a possibilidade da substância preencher o corpo com potencialidade de vida, como se a mesma contivesse nela o armazenamento eterno e seguro de energia, como se a sustentabilidade da existência do corpo estivesse sempre garantida. Mas, as coisas naturais, a saber, corpo e alma, não têm “uma constituição em si”; pois, do contrário, “eis aí uma representação dogmática, com a qual se deve romper absolutamente”<sup>108</sup> - este é o papel definitivo da crítica de Nietzsche à metafísica. Em virtude disso, convém que explanemos o seguinte: corpo não é uma coisa extensa como advogam Aristóteles e Descartes nem tampouco uma coisa extensa modificada da essência divina como pensa Spinoza, porque “coisas” existem como entes que “tenham uma constituição em si, completamente abstraída

---

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>106</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, II, Definição I. Trad. Joaquim de Carvalho. São Paulo: Editora Abril Cultural, 2004.

<sup>107</sup> Idem, *Ética*, I, Definição III.

<sup>108</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 559.

da interpretação e da subjetividade”; logo, tal consideração “é uma *hipótese inteiramente ociosa*.”<sup>109</sup> Pensar, como pensam Aristóteles e Spinoza, que subsiste uma “corporeidade” do corpo, cuja natureza se diz inabalável, racional, divina, resguardada antes mesmo do corpo existir empiricamente, “seria pressupor que o interpretar e o ser sujeito não sejam essenciais, que uma coisa desligada de todas as relações ainda seja coisa.”<sup>110</sup>

É indubitável que essa turma de pensadores realizou verdadeiros achados; conseguiu, por exemplo, compreender que o corpo detém uma existência certa e determinada, que ele é dinâmico e potencial; mas, no entanto, vedou os olhos para a possibilidade de toda assertiva sobre o corpo ser uma aparência de ser, em vez de ser uma “verdade”, uma convicção dogmática da razão. O pensar metafísico não conseguiu deduzir a essência potencial do corpo enquanto este existe na duração. Precisaram retirá-lo por instantes da corrente fugidia dos eventos; e, acima do tempo e do espaço, formularem seu conceito como se se pudesse isolá-lo dos efeitos, da sensação e dos afetos. Por mais brilhantes que tenham sido os espíritos científicos de Aristóteles e de Descartes há algo de falível nas teses por eles traçadas sobre o corpo e sobre sua relação com a alma e com o mundo exterior, que se torna evidente: para pensarem o corpo enquanto “ser”, para definirem suas qualidades essenciais conhecendo-as enquanto tais tiveram de considerá-lo um “não-ser”, para “*enfileirar* os fenômenos sob determinadas categorias”, anulando-o enquanto devir, já que “*conhecimento e devir se excluem*”<sup>111</sup>; e mais: anular a relatividade do conceito de “coisa” e de qualidade. Não atinaram para o fato de que “a *qualidade*” de um ser “é uma verdade *perspectiva* para nós, nenhum ‘em-si’”<sup>112</sup>; que o conhecimento da essência do corpo implica em limitações, pois “as qualidades são nossos limites intransponíveis.”<sup>113</sup> O que isto quer dizer?

Quando Aristóteles e Spinoza protelam que o corpo é, enquanto ente real, uma substância ou modo da substância, eles acreditam ser a substancialidade ou a modalidade uma qualidade determinada de antemão pelo decreto do ser supremo que existe puramente em ato, ou seja: Deus. Logo, que nenhum ente empírico traria por si nenhuma propriedade definidora. Ademais, Deus é “o ente absolutamente infinito, isto, uma substância que consta de infinitos

---

<sup>109</sup> Idem, § 560.

<sup>110</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>111</sup> Idem, § 517.

<sup>112</sup> Idem, § 563.

<sup>113</sup> Idem, § 565.

atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>114</sup>, o que resulta no fato de que a qualidade ou atributo que condiciona incondicionalmente o corpo, isto é, sua substancialidade material, extensiva e potencial, igualmente é eterna e infinita. Como, para Nietzsche, o “patrocínio da causa de Deus”<sup>115</sup>, dessa substância suprema, desse “alguém que é responsável pelo fato de sermos de tal ou qual maneira”<sup>116</sup> é ultrapassado, pois a determinação da existência de Deus é, como tudo o que sucede, uma “época”, “um *estado-máximo*”<sup>117</sup> de Vontade de poder que teve seu fim derradeiro, cujo espetáculo dramático se deu com a *via crucis*; então, a rigor, a “infinitude” de Deus também já teve seu tempo. O não-egipcismo pregado pela doutrina da Vontade de poder de Nietzsche conjura contra as teses metafísicas tributando o conceito de Deus como sendo um estado, uma transição, uma aurora e um ocaso, em vez de substância, de ente isolado, inatingível pela sensibilidade, acima das cabeças e sentidos humanos, invisível, incolor, insípido e petrificado; e que, por fim, se autojustifica como coroamento da natureza. Portanto, o corpo também é um *estado do ser*, que outrora foi organizado por uma consciência dotada de uma “forma alcançável” que, além de tudo, é “suprema”; por uma “espécie superior de ser”, enteléquia divina, “espírito como causa, nomeadamente por toda parte onde aparecem finalidade, sistema, coordenação”<sup>118</sup>; mas que, com a chegada do pensamento de Nietzsche, embebido da fonte da sabedoria trágica dos antigos, deixa de valer como tal.

Além de ter sua essência definida pela centralização de porções extensivas múltiplas numa unidade concreto-subjetiva, o corpo, ainda assim, é condenado à possibilidade de abertura, da mesma forma que o átomo. Mesmo vivendo sob a necessidade de ser um composto de multiplicidades em constante nascer e morrer, o corpo divisa a liberdade no horizonte. E por quê? Porque a noção de “coisa-em-si” “não é nenhum problema” intrínseco à realidade das “coisas”, ou melhor: dos corpos, de modo a configurar, segundo às “sensações do sujeito senciente”, isto é, para intelecto humano, como “propriedade das coisas”, baseando-se “na percepção mais antiga e ingênua” ao atribuir “energia à coisa.” Mas, não é

---

<sup>114</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética I*, Definição VI.

<sup>115</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 347.

<sup>116</sup> Idem, § 552.

<sup>117</sup> Idem, § 639.

<sup>118</sup> Idem, § 529.



bem assim que se processa a realidade, já que a natureza é devir eterno, e por isso mesmo a “raiz da representação de substância” *tem que* estar “na língua, e não no que é fora de nós!”<sup>119</sup>

De modo que, de tão inconsistente em seus fundamentos, teoria das mônadas perdeu seu estatuto de verdade; e, portanto não há mais o que se discutir quanto à supremacia de sua validade, sobretudo depois das arguições feitas por espíritos lúcidos como os de Hume e de Kant. Sem o que tratar substancialmente em seus discursos, nota-se que, devido a algumas vacilações da metafísica, somos levados a admitir que “Deus está morto”, e que “os deuses também decompõem”; pois, graças ao motor vivo da história, “fomos nós”, na cruz, “que o matamos.”<sup>120</sup>

Nietzsche, neste mesmo aforismo de *A Gaia ciência*, revive uma velha imagem, conhecida sua, do barco, narrada, inclusive, em *O Nascimento da tragédia*; ou melhor, da metáfora do corpo como barco ou canoa balouçante que, em meio ao mar bravio e tempestuoso das águas dionisíacas do devir, remanesce “tranquilamente sentado” em sua aparência ou serenojovialidade, exibindo “com gestos sublimes” o “quão necessário é o inteiro mundo do tormento.”<sup>121</sup> É graças ao tormento da visão de um horizonte sem Deus que o corpo abandona a quietude do “ser” e da “substância”, deixando a terra para trás e subindo a bordo de uma viagem audaciosa, sem pai, sem bússola divina e sem consciência a pesar o seu destino. Nesse embalo, o corpo se lança ao oceano do devir, reconhecendo “que ele é infinito e que não existe nada que seja mais terrível do que o infinito.”<sup>122</sup> Desse modo, sem embargos, deduz-se daí que a abertura do corpo, a libertação da noção de castidade da individualidade, faz parte de sua constituição, da sua própria fisiologia. E isto é evidente, pois, segundo Nietzsche, em face das “contínuas transformações” do devir, não temos a permissão de “falar de ‘indivíduo’ etc.”; pois, “o número’ dos seres é, ele mesmo, fluido.”<sup>123</sup>

Sendo o corpo um centro de abertura, Nietzsche postula que, na natureza, inexistem indivíduos isolados, “coisas em si”; indivíduos ensimesmados num casulo à moda de Leibniz, protegido pela identidade e pela discernibilidade de essências singulares, são definitivamente hipóteses improváveis. Não existem, de modo algum, corpos indivisíveis, atômicos; primeiro

---

<sup>119</sup> Idem, § 562.

<sup>120</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*, § 125.

<sup>121</sup> Idem, *O Nascimento da tragédia*, § 4.

<sup>122</sup> Idem, op.cit., § 125.

<sup>123</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 520.

porque “as forças configuradoras chocam-se”<sup>124</sup>; e, depois, porque o corpo “tem seu desenvolvimento atado a um vencer, dominar partes isoladas, atado a um estiolar-se, a um tornar-se ‘órgão’ de outras partes.”<sup>125</sup> Destarte, havemos de ser honestos e admitir que “a suposição de um sujeito não é, talvez, necessária”; “do mesmo modo, seria talvez permitido supor”, no processo de vida, “uma multiplicidade de sujeitos, cujo jogo de conjunto e luta jaz como fundamento do nosso pensar e em geral de nossa consciência.”<sup>126</sup>

Na repartição dos múltiplos, a natureza se divide em um corpo, em um indivíduo que, em consequência das metamorfoses do devir, tem seu centro alargado, invadido mesmo por outros corpos na mesma condição biológica. O devir, no eterno retorno do tempo-espaço, é “algo que se *entretém* e *pode* pressionar e entrar em choque”<sup>127</sup>, lançando partículas de matéria ao encontro de outras, a fim de juntas ou separadas configurarem uma relação, até engendrarem formas determinadas da matéria. Há uma excitação em direção a outra pulsão do mundo em devir, que é a pulsão pela forma. É aí que a cópula entre matéria e forma, e entre o dionisíaco e o apolíneo acontece a contento; nesse jogo erótico, a natureza se engravida e, por conseguinte, o corpo nasce. Mas quando se dá o parto da natureza, a dor eterna do criar, que tipo de corpo nasce expressando a Vontade de poder de sua progenitora?

O *átomo* é o primeiro corpo a se expressar no processo trágico do devir compositor de formas - ainda que seja um corpo minúsculo, cujas relações e perspectivas também são igualmente microscópicas; ele é a mais granítica unidade concreto-subjetiva a perceber a presença de outros corpos e reagir a tal presença. No átomo, nesta mínima parte corporal, já notamos “uma vontade de acumulação de força”, um “anseio por um sentimento maximal de poder.”<sup>128</sup> O átomo, como corpo primitivo, como imagem individuada, extensiva, exprime a mecânica gravitacional do devir artístico da natureza, pois que este “só nos mostra consequências, e ainda por cima em imagens”, isto é, um “discurso de imagens”<sup>129</sup> que processa o acontecer sob certo agenciamento de corpos. “A própria gravitação” dos átomos em torno de outros “não tem causa mecânica alguma, pois ela é primeiro a razão para

---

<sup>124</sup> Idem, § 686.

<sup>125</sup> Idem, § 647.

<sup>126</sup> Idem, § 490.

<sup>127</sup> Idem, § 622.

<sup>128</sup> Idem, § 689.

<sup>129</sup> Idem, *ibidem*.

consequências mecânicas.”<sup>130</sup> Isto quer dizer que é através de elementos imanentes (tempo-espço) a cada átomo, que a causalidade, isto é, as consequências em imagens, se tornam efetivas aparências e o processo de vida pode vir à tona enquanto gravitação de corpos em torno de acumulação de força, em torno do círculo de fogo da *Vontade de poder*.

O átomo, como todo corpo que é fluido, é condicionado a existir como um centro estiolado e bombardeado por munições pesadas ou leves, advindas do fluxo do devir natural; que, no entanto, são sempre imprevisíveis e voláteis no aguerrir pela alimentação. O estiolar, ou melhor, a *pulsão de morte*, é, em toda natureza, o dado comum que “flui continuamente (...) entre os indivíduos”, tecendo uma longa, eterna e giratória cadeia animal na qual o corpo está enredado como que sem possibilidade de livramento. Na natureza, tal pulsão resulta da violenta disposição espaço-temporal das forças em torno do poder, definindo-se como a “luta dos átomos, assim como dos indivíduos”, onde se manifesta uma “determinada diferença de poderio”<sup>131</sup>, através da qual

dois átomos surge um, e de dois indivíduos um. Do mesmo modo, pelo contrário, de um surgem dois quando o estado interior provoca uma desagregação do centro de poder. – Portanto, contra os conceitos absolutos de “átomo” e “indivíduos”! O átomo luta por seu estado, mas outros átomos o atacam para aumentar sua energia.<sup>132</sup>

É, pois, em vista da violenta obtenção de energia na alimentação que se condiciona o átomo a crescer e a gerar outros corpos; além de permanecer gravitando em torno de poder, pela manutenção energética de seu estado, de sua morfologia; ou seja, o corpo cresce o estado, aumentando e multiplicando à medida que o sentimento de força é ampliado; ou, ao contrário, ele decresce e subtrai à medida que o sentimento de força é, de certo modo, toldado; seu centro está sempre se deslocando. Seja como for, é a *Vontade de poder* o *páthos*, a evidência de que a única conjetura possível é a existência de “ nenhuns ‘átomos’-sujeitos”. Para Nietzsche, “a esfera de um sujeito”, a fronteira do corpo, em toda extensão de sua superfície, se acha “crescendo constantemente ou minguando – o ponto médio do sistema deslocando-se constantemente -; no caso em que não possa organizar a massa que foi apropriada, divide-se em dois.”<sup>133</sup> O corpo, para Nietzsche, não obedece a nenhuma doutrina que adote a indivisibilidade atômica como preceito basilar de sua constituição orgânica: seu

---

<sup>130</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>131</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 43 (2).

<sup>132</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>133</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 488.

conceito, definitivamente, não se alinha com o conceito de substância, na medida em que esta (ingênua e supostamente) é concebida como realidade auto-sustentável.

Com base no que foi dito, podemos afirmar que o pensamento de Nietzsche, segundo o entender de Kothe, refuta um dos ídolos da filosofia, um dos preconceitos psicológicos que vararam a história e contaminaram, inclusive, a filosofia alemã e o movimento romântico, a saber: a *imortalidade da individualidade*; o desejo dos filósofos metafísicos de fazer com que o homem seja, exclusivamente, o vivente que

quer ter um ‘essência absoluta’, uma “alma” como fonte e sede da “individualidade”, com “vida eterna”. Isso é narcisismo por um lado, megalomania por outro: o primeiro, porque a pessoa se adora tanto que crê merecer ser preservada, como algo imprescindível, algo tão precioso que deve ser guardado para sempre; a segunda, por crer que algo tão transitório e frágil quanto o ser vivo vá ficar vivo para sempre.<sup>134</sup>

Mas, diante do devir e de sua pulsão de morte, do constante nascer, morrer e renascer do tempo-espaço, bem como das figuras que nele se situam sob quantidades dinâmicas variadas, afigura-se indefensável tal teoria. Decerto, o corpo muitas vezes por dia nasce e morre, tem que se abrir constantemente ao mundo para que as transações entre as forças sejam devidamente projetadas e realizadas de modo salutar. Ademais, convém lembrar que qualquer gravitação do átomo, do corpo, seja em torno de si ou de outrem; que, enfim, qualquer incorporação de energia ou nascedouro de um novo corpo não pode existir senão através do sofrimento e da morte de outros corpos, posto que o corpo tem seu fundamento na relação do indivíduo com a sua alimentação, numa relação “proporcional a quanto ele seja determinante para o futuro.” É, pois, a pulsão pela destruição e consumo dos obstáculos exteriores, de outros corpos que oferecem resistência ao estabelecimento interior de poder “a mais profunda concepção do *sofrimento*.”<sup>135</sup>

Envolto por um “mar de forças”, de “ondas de forças” eletrizantes que se chocam violentamente (no qual ele, inclusive, se banha de energia), o corpo alimentado ganha outras configurações mais poderosas ao longo do processo de vida. Às apalpadelas, ele vai aperfeiçoando e aumentando o tamanho de suas combinações, conforme a velocidade de seu crescimento, do deslocamento das partículas na extensão. Além do átomo, o corpo, ao crescer e se enturmar com outros corpos, na mesma condição, é modelado pelo devir, vindo a se formar como um *núcleo*, como *molécula* e como *célula*. Nesse aperfeiçoamento, atinge um grau mais elevado de incorporação: o *órgão*; e, doravante, conforme o ritmo no jogo das

<sup>134</sup> KOTHE, Flávio. *Fragmentos do espólio*. “Prefácio”, pp. 29-30.

<sup>135</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 686.

forças vai se intensificando; o que era órgão, aparentemente isolado, vai se aglomerando com outros até formar um *organismo*; quer dizer, um corpo mais compacto e mais diversificado de funções e de intensidades. Tal multiplicidade de funções, quando unidas na tentativa de exaltar o sentimento de poder chegam, inclusive, a tornar o organismo altamente resistente e compacto; além de obstinado pelo interesse de conquista e de domínio. Quanto mais intenso for o perspectivismo, quanto mais possibilidades um corpo tiver para aglomerar corpos na mesma medida energética, maiores serão a alimentação e a expansão:

*O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade.* – Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (- sua vontade de poder:) e repelir tudo o que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (“unificar-se”) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder. E o processo segue adiante.<sup>136</sup>

Este aforismo é bastante adequado para compreendermos o terceiro e quarto itens listados. Bem, conforme vimos, sem Deus, o corpo não tem mais o “em quê” existir, a prerrogativa substancial donde extrair sua consistência. Logo, ele é liberto da absoluta consciência divina a partir da qual o corpo é regido no processo de vida, pondo-se a sentir, a querer e a pensar. Sem Deus no clímax da existência e da essência naturais como justificativa para a fenomenologia interna e externa do corpo, “voltamos”, como afirma Nietzsche, “a ser dominados por um grande calafrio” que bloqueia a tendência da Vontade de poder (reativa) vir à luz como represália ao insuportável abismo deixado com a saída de cena da substância. Tal vontade em calafrios “quer divinizar logo a seguir” a morte da substância, “de novo, à antiga moda, esse monstro do mundo desconhecido”, adorando um “desconhecido com D maiúsculo.”<sup>137</sup> Mas Nietzsche faz um cerco linha dura e interdita a convivência de Deus com o corpo. O mundo volta a ser infinito, “no sentido de que não podemos recusar a possibilidade de se prestar a uma infinidade de interpretações.”<sup>138</sup> Sendo irrefutável, o perspectivismo adentra o interior do corpo e se questiona: o que pode o corpo enquanto regente? O que ele pode reger para dirimir o infinito dentro e fora dele, se ele é um “fio condutor” de uma quantidade determinada de energia?

---

<sup>136</sup> Idem, § 636.

<sup>137</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 374.

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*.

#### 1.4 A organização hierárquica do conjunto corporal

Pelo que ficou entendido, o corpo é o maestro da música caótica do devir; e para reger a sinfonia, é mister que ele tenha de “interpretar com o diabo, ou com a estupidez ou com a loucura”; que tenha de “interpretar esse desconhecido sem deus” que é a eterna natureza, de modo preciso e determinado, já que o devir natural lhe oferece “demasiadas possibilidades.”<sup>139</sup> Embora o corpo, enquanto múltiplo do devir, carregue em sua herança genética o infinito da Vontade de poder, não podemos deixar de considerar que há de finito e de limitado nele. Para Nietzsche, sendo o corpo uma expressão particular de Vontade de poder, ele está necessariamente vinculado a uma condição imanente a todo ser natural: *acumular energia para crescer*. Mas, esse acúmulo tão somente nasce e se desenvolve no corpo a partir da estreita relação existente nele entre a ação e a reação, entre o comandar e o executar, entre o senhor e o escravo, tanto no que tange à sua vida consciente quanto à sua vida inconsciente. Nesta medida, é fatal: o corpo está fadado a “estender a força” a “repelir tudo o que obsta à sua expansão” enquanto se afigura *senhor* do campo gravitacional, ou a submeter-se qual *escravo* ao domínio alheio, arranjando-se, unificando-se “com aqueles que lhe são aparentados o bastante”<sup>140</sup>: assim se estabelece necessariamente o processo de acúmulo e de crescimento energético.

No entanto, é digno de nota esclarecer que o elemento que favorece a relação ação-reação/senhor-escravo é o fato de o corpo albergar em seu centro de gravidade não um indivíduo apenas; mas, antes, uma grande população de indivíduos distintos entre si. Embora venha pintalgada de uma nova tintura conceitual, esta tese não é nova. Nietzsche provavelmente tomou-a emprestada de Spinoza. Conforme dissemos antes, se a doutrina de Spinoza tropeça quando se apega em formulações ontológicas para conceber o conceito transcendental de corpo, no entanto, quando o negócio é determinar a natureza lógica, ou seja, o conceito empírico do corpo, sua tese resulta feliz e bastante auxiliadora. O que, então, prepara Spinoza para Nietzsche?

Segundo nos diz o geômetra holandês, o corpo “é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto.”<sup>141</sup> Ademais,

---

<sup>139</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>140</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 636.

<sup>141</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*, II, Postulado I.

“alguns são fluidos, outros moles e outros, enfim, duros” e “são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores.”<sup>142</sup> Partindo dessas considerações, Nietzsche constrói a nova imagem de corpo, afinada com a doutrina do *eterno retorno da guerra e da paz*. Sem dúvidas, o corpo é um campo de batalha, conforme já dissemos anteriormente. Nos corpos de espécie animal ou humana este campo é preenchido de uma população de indivíduos fluidos, moles e duros que variam conforme a quantidade e a qualidade; e que, em constante estado de mutação, lutam entre si. Deste modo, cada indivíduo mantém-se ou unido ou separado segundo uma medida determinada pela sua força, seja ela fluida, mole ou dura. Ou seja, na luta pelo crescimento, onde “dois elementos desiguais” debatem-se por poder, articula-se uma regência de forças, contrariamente àquela ideia metafísica de um necessário regimento de forças. Pois, no mundo físico-químico, mundo de *Vontade de poder*; onde, seguramente, não há o que Nietzsche por vezes chama de “efeito à distância” para nomear uma das crenças mecanicistas; isto é, a ideia da “separação do 'fazer' em relação ao que 'faz', do acontecer em relação a algo que faz acontecer, do processo em relação a um algo que não é processo, mas é substância durável, coisa, corpo, alma etc.”. É propriamente por ser um mundo assim, liberto da servidão eficiente ao “ser”, da “velha mitologia” contraída da fixação em formas “linguístico-gramaticais”<sup>143</sup>, que é impossível postularmos o corpo como aquele que – necessariamente – é devedor de uma lei causal transcendente e puramente incondicional. O que sucede com a população de indivíduos no corpo entre si, ou mesmo entre o corpo e a população de corpos alheios, é mais uma *regência* de afetos do que propriamente uma necessária obediência a qualquer que seja a lei imutável: esse hábito mecanicista de considerar a subsistência de “leis” químicas (e também físicas) na natureza, para Nietzsche, “tem um sabor moral.”<sup>144</sup>

No jogo bélico entre o senhor e o escravo não se trata de uma causalidade onde a hierarquia se manifesta como “realidade” em si e por si, onde o maior “de cima” comanda o menor “de baixo”; “não se trata”, pois, “de um *seguir-se-ao-outro* – mas sim um *um-no-outro*, um processo no qual os momentos isolados que se seguem não se condicionam como causas e efeitos”; o que, com efeito, se dá é uma economia de forças arregimentadas para o trabalho corporal, na *horizontalidade radical* da corredeira em que as forças rizomáticas em

---

<sup>142</sup> Idem, *Ética*, II, Postulado II.

<sup>143</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 631.

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*.

devir se lançam à sorte, num verdadeiro jogo onde o relevante é a relação de “proporção de poder entre duas ou mais forças.”<sup>145</sup> Num mesmo corpo, a população de indivíduos segue o princípio econômico, necessário para a conservação do conjunto no interior dessa trincheira de guerra. Os indivíduos, para que o corpo mantenha-se minimamente integrado, devem sustentar o choque de forças desiguais equiparando-as em vez de desdobrá-las em mundo senhoril “de cima” e mundo servil “de baixo.” “A vontade de apoderar-se de uma coisa” e a vontade “de defender-se de seu poder e de repeli-la”<sup>146</sup> não são expressões de uma ordem causal transcendente, condicionando o corpo à inexorável determinação da razão; o que Nietzsche concebe é a existência de uma ordem intrínseca, imanente ao corpo, em outras palavras: *Vontade de poder*. Tal ordem imanente imperceptível se expressa na forma do corpo, na medida em que este – abandonando a velha carcaça de “aparelho” do Estado ou da Igreja - agora envida esforços em se tornar ele próprio um estado de guerra, a ponto de poder arcar com a “*manutenção do Estado-militar*” em que consiste sua existência em devir. Isto porque “pertence ao conceito” de todo “ser vivo o fato de que ele deve crescer, - o fato de que deve alargar seu poder e, conseqüentemente, incorporar forças alheias.”<sup>147</sup>

Sendo assim, pode o indivíduo fraco contar com o *quantum* de potência da força mais equipada para dela extrair energia, porque esta última lhe é insuficiente para grandes trabalhos corporais; e que, por sua vez, necessitam de um respectivo grande comando (como é o caso do escravo em relação ao senhor); ou pode o indivíduo forte contar com o *quantum* de potência da força menos equipada, para medir nela o *quantum* da sua potência, distinguindo-se dela, na medida em que se compara uma força com a outra. Para Nietzsche, é evidente que nesse comparar há necessidade, dentro do processo imanente das forças, que o mais forte ataque: o indivíduo “maduro porta, antes de tudo, *armas*: ele é agressivo.” E a agressão do senhor não é destrutiva, desastrada, mas criadora, pois “transforma instrumentos de guerra em instrumentos da paz”<sup>148</sup>, estabelecendo, assim, a manutenção do corpo, graças ao seu excedente de energia cinética. Nem que, para isso, seja preciso infringir uma ação violenta. Pois o senhor é aquela força destinada a “fazer sofrer”, a “provocar dor e prazer” no escravo que, por seu turno, é destinado a “sofrer junto.” Portanto, pode ser que senhor “tenha de machucar (e fazer bem ‘de modo mau’!) para ajudar. Até em sentido mais amplo”, isto é, no

---

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>146</sup> Idem, § 627.

<sup>147</sup> Idem, § 728.

<sup>148</sup> Idem, § 727.



jogo de forças pela saúde do corpo é necessário prescindir “de toda imoralidade para ser útil em sentido amplo.”<sup>149</sup> Por exemplo, no corpo humano e animal são o cérebro e o sistema nervoso central os órgãos, cujos indivíduos, via de regra, atacam e dominam a cena entre a grande população restante de indivíduos nele residentes. O *sistema nervoso* e o *cérebro* são órgãos cuja população (seleta) de indivíduos age sob o princípio do egoísmo defensivo e agressivo que, todavia, “não são questões de escolha ou mesmo de ‘vontade livre’, mas antes a fatalidade da vida” – são, acima de tudo, “necessidades” energéticas “para todo ser vivo.”<sup>150</sup> Por isso, é preciso espantar “a névoa da narcose moral”, que trata do corpo e do consórcio deste com outros corpos depreendendo a existência necessária do direito “do indivíduo defender-se” dos órgãos dominantes. Como se indivíduos isolados ou comunidades inteiras, enquanto fios condutores de energia, pudessem ser preservados e tivessem garantidos o seu estoque de alimento da invasão estrangeira; como se em vez de portarem armas, adotassem escudos, couraças “como defesa, como meio defensivo”, o que denuncia “com isso um sinal distintivo” de corpo “imaturo.”<sup>151</sup>

Por outro lado, Nietzsche atenta para o fato de que no discurso moral que protege o indivíduo enfraquecido, oprimido e marginalizado, quando este reclama seu estado de “direito” ao provento de energia, assim o quer porque também anseia ser senhor e dominar outras partes integrantes a um órgão qualquer. Para o moralista conservador, ou o escravo deve só obrar, cooperando com o funcionamento do todo governado pelo senhor – pensamento tipicamente platônico-aristotélico -, ou ele deve conspirar e insurgir-se contra o senhor – como costumam adular com febre os teóricos de certo socialismo marxista. Mas isto é absurdo, pois na relação do conjunto corporal, seja um corpo físico, seja um corpo social “algo maior do que um indivíduo” deve “subsistir.”<sup>152</sup> Algo maior do que uma doutrina moral e individual protecionista do escravo deve prevalecer, “para que, portanto, uma *obra*, feita talvez por um indivíduo, permaneça, para tanto deve ser imposta ao indivíduo toda espécie possível de restrições, de unilateralidade etc.”<sup>153</sup>

A obra de arte corporal, a eterna conservação da unidade perceptiva e “subjéctiva de tempo, espaço, força, causalidade, liberdade”, “assim também a formação de imagem (ou

---

<sup>149</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (427).

<sup>150</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 728.

<sup>151</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>152</sup> Idem, § 730.

<sup>153</sup> Idem, *ibidem*.

seja, de formas, figuras, conceitos (ou seja, de signos da memória para grupos inteiros de imagens com a ajuda de sons)”<sup>154</sup> requer um “estabelecimento” na atualização de suas potências; fator que não implica, entretanto, em um estabelecimento sedimentado, sobretudo na “verdade”, no “ser” ou na “substância”. A potência nunca “é” um “algo”; mas, antes, uma pulsão que prepara uma ação em vista do porvir. Uma vez que o corpo é devir, a hipótese de este possuir um estabelecimento ferrenhamente cerrado e definido terá de ser abortada. Em todo caso, é preciso, pois, “conservar” o “complexo-de-poder” que é o corpo, em toda sua integridade metabólica: “sobrevivência da *comunidade* (do povo) é a correção que faço em vez de ‘sobrevivência da espécie’”<sup>155</sup>, enfatiza Nietzsche. No campo de guerra corporal, faz mister que a unidade seja mantida (não parada, estagnada), mas em funcionamento de suas oposições e diferenças de intensidades. Assim, a dinâmica do corpo requer que se aprecie os amigos e despreze os inimigos, ataque estes e incorpore aqueles, aproximando o corpo de seu anticorpo, o vírus de seu antivírus, o fraco do forte.

É preciso, para isso, “que muitas gerações” de indivíduos “se sacrifiquem” pela complexidade corporal - que, além de imanente, nos é abscôndita; ou seja, a ordem do funcionamento nos escapa inteiramente ao entendimento; é preciso que neste complexo de forças complicado, “*inúmeros indivíduos*” sejam “**sacrificados em favor de poucos**”; que haja uma “decomposição constante de um em dois, e o perecimento igualmente constante dos indivíduos *em proveito* de poucos, que continuam a se desenvolver.”<sup>156</sup> Por esse raciocínio, o indivíduo escravo, componente de uma população escrava, por exemplo, os órgãos sexuais, o fígado, os pulmões etc., não podem comandar a obra corporal, deportando os órgãos senhores da “cadeia morfológica dos animais” - a saber: o *sistema nervoso*, que constitui o “ponto de partida” orgânico, onde “*desenvolve-se* o sentir”, e o *cérebro*, formado “mais tarde” e onde “*se desenvolvem* o fazer-imagens e o pensar”<sup>157</sup> - dos lugares onde se posicionam; isso resultaria em anarquia, em abuso do “não-direito”; para ser mais exato: em ocupação ilegal de um território e assunção indevida de uma função no conjunto do organismo.

Precisamente todas as funções sexuais, digestivas e respiratórias estão atreladas às funções do sentir e do pensar, a esses dispositivos orgânicos reatores das pulsões da natureza, que é *Vontade de poder*. Sistema nervoso central, o “sistema condutor” de reações, e o

<sup>154</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (327).

<sup>155</sup> Idem, § 25 (398).

<sup>156</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 7(9). Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>157</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (325).

cérebro, o “aparelho de centralização”, graças ao intenso poder que exprimem, enfileiram uma série de “inúmeros espíritos individuais de diversificada hierarquia”<sup>158</sup>; ambos, sistema nervoso e cérebro, representam aqueles indivíduos “poderosos” que, no conjunto da obra, “*mandam* – que não amam, exceto as imagens de acordo com as quais eles trabalham”, “os repletos múltiplos” de sua potência altamente elevada. Os demais órgãos e indivíduos da sociedade são-lhe submissos; respondem ao comando do sentir, como mandante de alto escalão e, depois, em menor escala, do pensar. Cada indivíduo cuja espécie é servil, no entanto, reverencia ou nutre amor e adoração por seus superiores – tais afetos são “sua felicidade” que se manifesta, basicamente, na “superação de sua incompletude na perspectiva dos superiores.”<sup>159</sup> Ainda que se espelhando na força dos senhores, o servos, sempre presentes em uma quantidade elevada, não são chamados ao procênio do drama a fim de dividir os louros da vitória com os integrantes principais do eixo corporal; estes, exclusivistas, não expressam sequer “consideração quanto ao número: a massa, os miseráveis e infelizes pouco (...) importam.” Antes, sistema nervoso e cérebro, “exemplares *primeiros e mais bem constituídos*”, são preservados do contágio da força plebeia, quando esta de algum modo se apresenta adoentada; os senhores conservam a duras penas a manutenção tanto de sua constituição orgânica, quanto da obra corporal. Afirma Nietzsche: “que eles”, diante dos infortúnios e doenças dos demais órgãos, “*não fiquem na pior por consideração àqueles que não deram certo* (i.é, a massa).”<sup>160</sup> Isto fica evidente, quando observamos que a vida poupa, nem que seja por algumas horas, a vida sensível do sistema nervoso e a vida inteligente do cérebro, mesmo tendo o coração, o pulmão ou fígado sido combalidos por alguma debilidade qualquer.

Onde há corpo, há indivíduos e sociedade de indivíduos, bem como há trabalho específico dentro da sociedade para cada um desses indivíduos; por isso, diz-se que há “*divisão de trabalho* dos afetos no interior da sociedade: de modo que os indivíduos e as classes cultivem aquela espécie de alma *incompleta*, mas, precisamente por isso, a mais útil.”

<sup>161</sup> Logo, há exploração da utilidade de tal vida incompleta, porque há demanda; e mais: há necessidade de se prover da energia do outro, mas como manutenção do processo de vida do corpo, como forma de fazer valer o trabalho.

---

<sup>158</sup> Idem, § 26 (36).

<sup>159</sup> Idem, § 25 (246).

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>161</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 719.

Para Nietzsche, o explorar do sistema nervoso e do cérebro no organismo se manifesta da seguinte maneira: o sistema nervoso sofre a ação do devir; doravante, emite os sinais afetivos para o organismo, repassando-os para o restante da população de indivíduos. Ele detém a capacidade exploradora, cujo “domínio é muito extenso”, a “propriedade de organizar e sistematizar.”<sup>162</sup> A exploração do sistema nervoso existe ‘como coerção de preparar (...) o mundo’ para o corpo; “um mundo no qual *nossa existência* se torne possível”; assim, ele coordena a ação caótica do devir e, graças à rede elétrica estabelecida pelos seus indivíduos igualmente elétricos, se conecta com o resto do corpo, agrupando o que está disperso; criando, “com isso, um mundo que é computável, simplificado, inteligível.”<sup>163</sup> Por outro lado, a peleja do cérebro, o modo de exploração cerebral é diferente porém complementar; pois, conforme vimos, o cérebro é o intelecto consciente que se desenvolve depois do sistema nervoso haver sido moldado pelo ato genético do devir natural. O cérebro, a rigor, tem o seu explorar no “organizar do material novo em antigos esquemas”<sup>164</sup>; sua tarefa de explorador é “apenas isto: reduzir qualquer coisas de estranho a qualquer coisa de conhecido”; “o conhecido, quer dizer, as coisas a que nos habituamos, de tal modo que já deixamos de nos espantar.”<sup>165</sup> Complementando o trabalho do sistema nervoso que armazena e organiza a diversidade, selecionando o puro do impuro, o útil do danoso etc., o cérebro, pela repetição das comunicações e das redes traçadas pelo sentir, atualiza sua potência senhoril, desejando “encontrar no meio de tudo o que (...) é estranho, inabitual, enigmático, alguma coisa que deixe de (...) inquietar.”<sup>166</sup>

Entrementes, a soberania do sistema nervoso e do cérebro, a vitória dos senhores sobre os escravos, isto é, sobre as outras partes do corpo, não representa um distintivo de corrupção, de dolo ao patrimônio da natureza. Pelo contrário! De acordo com a tese de Nietzsche,

a exploração não é para nós indicio de sociedade corrompida, imperfeita e primitiva; é parte essencial de tudo quanto vive, é uma função orgânica, consequência da vontade de potência, que é apenas a vontade de viver. Isto, como teoria, poderá ser coisa nova, mas, na realidade, é o fato substancial de toda a história: sejamos finalmente honestos neste ponto para confessá-lo.<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> Idem, § 526.

<sup>163</sup> Idem, § 521.

<sup>164</sup> Idem, § 499.

<sup>165</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 355.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>167</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 259.

Qualquer reação à divisão de trabalho acenderia, no processo corporal, a flâmula de uma insurreição; exigindo, naturalmente, a posse do alimento e a divisão “justa” do trabalho no conjunto da obra. Fato que descambaria em desintegração das funções vitais do corpo, em desdobramento, em fraqueza da constituição flexível de toda uma fisiologia; e ele pararia seu funcionamento, deixaria de crescer, porque um indivíduo pretendeu “a superação de sua incompletude”, negando a contradição entre senhores e escravos; quis *democratizar* as forças e os órgãos das forças.

Por aí, nota-se que é evidente que quem se afigura como corrupto, como antinatural, imoral mesmo, é a pulsão idealista por superação das contradições no interior do corpo; é o *socialismo* das forças. Convém a partir daí ressaltar que contradições dialéticas e oposições são exercícios mentais, perspectivas afinadas às condições biológicas; que nada dizem sobre a existência necessária de verdades irrevogáveis. Em todo caso, para prolongar o trabalho corporal, “é indiferente que se tenha em vista um indivíduo, um corpo vivo ou uma ‘sociedade’ que anseia por ascensão. No fundo, o direito ao castigo (ou a autodefesa da sociedade) só é alcançada mediante um mau uso” do direito; enquanto “um direito é adquirido por meio de tratados, - mas o proteger-se e o defender-se não repousam sobre nenhum tratado”<sup>168</sup>, sob nenhuma aliança de paz.

O que ocorre é que não há “necessidade” de um indivíduo que é senhor comandar regularmente o processo de alimentação e crescimento no corpo e o escravo obedecê-lo, submetendo-se à sua força. Nem tampouco há “necessidade” do indivíduo que é senhor, numa determinada relação, sê-lo para todo sempre como agente, como “sujeito” da ação, uma vez que inexistem substâncias no comando do processo vital. Se assim o fosse, em toda relação natural onde se percebesse um dominador e um dominado, haveríamos “de poder” sempre “calculá-lo”. Todavia, “para poder calculá-lo, havemos de ter causas constantes”; e estas, para existirem, carecem de “coisas, substâncias”; enfim, de “algo ‘incondicionado’.” No entanto, “não encontramos na realidade [*Wirklichkeit*] tais causas constantes, nós as inventamos – os átomos”<sup>169</sup> - o que joga por terra a infalibilidade de cálculos que tenham a presunção de determinar de modo dogmático o procedimento hierárquico das forças. Sendo a atomística das forças refutada, o senhor poderá também tornar-se escravo, e o escravo senhor, num ritmo onde as interfaces do jogo podem alternar-se ao infinito como expressões de “leis” internas “que regem a natureza”; que, na verdade, não são outra coisa se não “uma constatação

---

<sup>168</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 728.

<sup>169</sup> Idem, § 624.

absoluta das relações de poder, de toda a brutalidade” existente na “instantaneidade absoluta da vontade de poder”, que é, a rigor, “o que rege.” Portanto, havemos de conceber que, no corpo, símile da natureza em devir, “todos os movimentos, todas as ‘manifestações’, todas as ‘leis’”, somente são admitidas não como causas do equilíbrio ou desequilíbrio do trânsito forças e da posse do poder; mas, antes, como efeitos da pulsão imediata que existe em devir; em última análise, no mundo aparente, que é o mundo que nos diz respeito, o corpo e todo o seu complexo aparelho aparece como resultado natural de uma cadeia “mecanicista de pressão e choque”, na qual “*uma coisa puxa a outra, uma coisa sente-se puxada*”; conclusão: a relação senhor-escravo se dá como sintoma “de um acontecimento interno”<sup>170</sup>. já que “toda física é apenas sintomática.”<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 619.

<sup>171</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 25 (507).

## 2 O CORPO HUMANO E SEU UNIVERSO

### 2.1. O corpo humano e a cultura

#### 2.1.1 O organismo e a ambiência da cultura

No § 254 de *Fragmentos póstumos*, ao preparar sua crítica à moral, Nietzsche se questiona: “mas o que é a vida?” E por que repousar sobre esta indagação? Quando Nietzsche indaga sobre o conceito de vida, tem em mente conhecer e se apropriar dos *fundamentos da cultura*. Logo, este capítulo visará compreender o corpo e a esfera de seu organismo tomando como base em seu caráter empírico, ou seja, seu aspecto cultural, servindo de complemento ao primeiro capítulo onde o exame que fizemos lançou luz sobre o aspecto natural do corpo. Então, o que Nietzsche quer, de fato, saber com esta indagação acima? A resposta seria: Nietzsche, com seu expediente genealógico, com sua inversão da unidade tempo-espço, quer desvelar a real matriz geradora da história da cultura; quer, outrossim, desvelar “a questão da origem de nossas estimações e tábuas de valores [*Gütertafeln*].” Insatisfeito com a situação deprimente em que se encontra o homem de seu tempo; que, de modo insensato, transferiu valores que deveriam presidir um mundo sensível para valores ligados a um mundo suprassensível, Nietzsche se envolve com as seguintes perguntas: “de que valem as nossas estimações e tábuas de valores elas mesmas? *O que vêm à luz em sua dominação?* Para quem? Com referência a quê? Para a vida.”<sup>172</sup> No que ele responde: “minha fórmula para isso soa da seguinte maneira: vida é vontade de poder.”<sup>173</sup> Mas, o que de fato, significa isto? Ora, para compreender a vida como Vontade de poder é preciso atentar para a seguinte definição:

chamamos vida uma multiplicidade de forças ligadas por um processo de alimentação comum. A esse processo de alimentação, como meio de sua possibilitação, pertence todo ao assim chamado sentir, representar, pensar, isto é, 1. um repelir todas as outras forças; 2. uma disposição das mesmas segundo formas e ritmos; 3. um avaliar em relação à incorporação ou à excreção.<sup>174</sup>

Com base no que foi dito, podemos compreender que a vida “como caso isolado”, “como forma do ser [*Seins*] que é mais familiar a nós”<sup>175</sup>; este ser é Vontade de poder em

<sup>172</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 26 (294).

<sup>173</sup> Idem, op.cit., § 254.

<sup>174</sup> Idem, § 641.

<sup>175</sup> Idem, § 689.

devir, é “imensidão de força, sem começo, sem fim (...) que não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos”<sup>176</sup>; é “força criadora divina, força de transformação infinita”<sup>177</sup> que tem uma essência natural atuante e efetiva; tal essência atuante *aparece* como Vontade, isto é como “suspiro da natureza”<sup>178</sup>, que está “sempre se modificando, sempre refluindo” como extravasamento deste ser, isto é, com “vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas.”<sup>179</sup> A forma do ser quando entra em devir, quando se transforma extravasando a respiração da natureza, concede-nos a sensação de que na superfície a natureza é acúmulo; que, ao suspirar e vazar seu conteúdo respiratório, a natureza vive como imensa força acumuladora, inspirando aquilo que ela mesma já havia expelido, sem ganhar nem perder nada. Mesmo assim, ao se modificar, a natureza em devir se mostra como uma “vontade de acumulação de força” – nisto “todos os processos de vida tem aqui a sua alavanca”; “nada quer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado.”<sup>180</sup> Como realidade formal da natureza, a vida é um querer pretensioso; que “anseia por um sentimento maximal de poder”, pois no íntimo, “é essencial um ansiar por mais poder.” No âmbito global, a Vontade não se basta; não é livre nem condicionada; mas, as duas coisas ao mesmo tempo; pois, ela é tanto a respiração que oferece abundantemente o agulhão para que o mundo desencadeie seu processo de vida infinitamente quanto o apetite que faminto vive preenchido de um anseio eterno e sem fim cuja meta é bem precisa: *querer* a plenitude, ou seja, *ansiar* “por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força e repelir tudo o que obsta a sua expansão”; nessa ambição fundamental da natureza, cada corpo existente “se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos” com a mesma pretensão por poder; a atmosfera comum em que vivem constrange cada corpo envolvido ou a repelir aquilo que não colabora para a expansão ou a “arranjar-se (...) com aqueles que lhe são aparentados o bastante.”<sup>181</sup>

De qualquer modo, se quisermos compreender o que é a origem dos valores e das estimações do corpo; isto é, dos fundamentos da cultura, do caráter empírico do corpo,

---

<sup>176</sup> Idem, § 1067.

<sup>177</sup> Idem, § 1062.

<sup>178</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 8 (2).

<sup>179</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 1067.

<sup>180</sup> Idem, § 689.

<sup>181</sup> Idem, § 636.



teremos que incluir seu conceito dentro da ambiência da vida, dentro da alternância entre atração/repulsão em que a Vontade de poder em devir se dá a conhecer como vida e os corpos se entrelaçam amando ou odiando, mas sempre em vias de se apoderar de algo. Sim, porque devemos admitir que “não podemos imaginar um atrair sem uma intenção”, pois tudo quer tomar partido de algo que lhe ofereça resistência; do mesmo modo com o repelir. “A vontade de apoderar-se de uma coisa, ou de defender-se de seu poder e de repeli-la” – isto constitui a condição de todos os corpos que preenchem de modo determinado o imenso poder configurador do devir: “*a impossibilidade de representar um acontecer sem intenções*”<sup>182</sup> e a impossibilidade de conceber a vida como um processo em que de nada se tira proveito. Na vida, segundo o pensamento de Nietzsche, nada subsiste por subsistir; todo corpo subsiste porque pretende algo futuro; seu futuro é, portanto, a esperança de satisfazer o interesse primário que se expressa em seu sentimento de mais, em seu saciar um apetite por poder tão importantes para o fomento e para a manutenção da vida. Logo, pelo que se vê, este querer não é um querer *simplesmente*, um querer algo indistinto, vago, em geral como o é a Vontade segundo a concepção metafísica de Schopenhauer; mas, antes, é querer e pretender algo bem específico no futuro, a saber: *expressar o poder* como forma de expressar seu anseio por mais.

Dissemos no início do tópico que vida é um processo de alimentação comum onde estão implicadas uma multiplicidade de forças (sentir, representar, pensar) extraídas do querer da natureza. Esta circunstância é consequência do acontecer intencional da natureza quando ela gera vida ao respirar. *Alimentar-se* é uma intenção que visa doravante o sentimento de mais. No entanto, a alimentação não é um fato original a partir do qual podemos considerar como fundamento da vida, mas um fato tardio; há algo ainda mais preliminar. Nietzsche percebe que este “algo” é a *incorporação*, isto é, a pulsão original da natureza, que ao respirar/inspirar “açambarca poder, dirigindo-se para fora” – a “‘alimentação’ é só derivada, o original é: querer incluir tudo em si.” *Incorporar* é “antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transformar, até que o dominado” – por um acaso feliz – “tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado”; ou que, por azar, a incorporação não tenha resultado feliz onde “provavelmente tenha se arruína a configuração.”<sup>183</sup> Seja como for, incorporar é condição elementar para que a vida seja considerada enquanto tal; na medida em que um corpo é capaz disso, é capaz de aglomerar forças ao seu favor, em detrimento daquelas que se perderam no caminho, ele é respaldado a ser admitido como um ser orgânico

---

<sup>182</sup> Idem, *A Vontade de poder* § 634.

<sup>183</sup> Idem, § 656.

vivo. O ser orgânico “quer *dar vazão* à sua força.”<sup>184</sup> Seguindo esta pulsão original, cada corpo desempenha sua “auto-regulação, pressupondo-se portanto a capacidade de dominar um ser comunitário”; o que significa dizer que o desenvolvimento do orgânico não está preso à alimentação, e sim à possibilidade de mandar e de dominar: “a alimentação”, conforme dissemos antes (e reiteramos), “é *apenas* um resultado”<sup>185</sup> da fome do viver; isto é, da respiração da natureza (Vontade) cujo ar quando pulsa sempre está inquieto por mais conteúdo, por mais energia; a alimentação é o futuro das intenções do incorporar, “da apropriação não saciada da vontade de poder.”<sup>186</sup>

Assim se delimita o ambiente típico do corpo: um ambiente carregado de intenções as quais no futuro aparecem como *resultados* (e não causas) de um princípio fundamentador da existência possuidor de um anseio violento que o leva à intumescência energética. As intenções em busca desta inflamação de energia, de apropriação de matéria visam uma meta; mas, sem meios suficientes que possam respaldar o futuro, a meta não se realiza e o crescimento se dispersa no transcurso das afecções da natureza. Por isso, o lema fundamental da vida do corpo humano (neste momento original) é: “querer-tornar-se-mais-fortalecido, querer crescer, e para tal também querer os meios” – e daí que é possível se pensar em fundar uma cultura. Segundo a perspectiva do eterno retorno, na qual a natureza reluta em “atingir uma situação de equilíbrio”, o meio em que a vida se realiza para crescer e aparecer é o *espaço*, cuja natureza é *temporal*, pois o espaço “tem de ser a causa do eterno movimento e, por fim, de toda ‘imperfeição’.”<sup>187</sup>

Por ser temporal sua essência, o espaço é dinâmico, saindo frequentemente dos eixos. Ocorre assim uma descentralização do ambiente (espaço), na qual “o meio” acaba por estar “em toda parte”, uma vez que “curvo é o caminho da eternidade.”<sup>188</sup> Estas determinações imanentes à existência tornam o destino do corpo, o destino do incorporar, do alimentar e do interpretar um destino sem eixo fixo, imperfeito, pleno de recuos e de avanços, mas, sobretudo, de sinuosidades. Este espaço que é temporal, (e, portanto, movente) entra em circuito como tudo o que resta na existência, imprimindo “a medida da força” de cada corpo “como dimensão, como algo fixo” através do qual ele atravessa o processo de vida. Porém,

---

<sup>184</sup> Idem, § 650.

<sup>185</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 26 (272).

<sup>186</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 660.

<sup>187</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 35 (54).

<sup>188</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “O convalescente”, § 2.

“sua essência” (que é devir) existe dentro do espaço “como algo fluido, em tensão, coercitivo”; por isso, o meio está tomado pela Vontade de poder dispersando-se nos “aquis” e “acolás” da extensão; ao girar, o meio vai de uma ponta a outra do imenso anel do devir vertiginosamente ao infinito. Os pontos que ligam o anel são o princípio (o querer) e o fim (energia). Ora, princípio e fim são extremos de um mesmo ser; “contradizem-se esses caminhos”, no entender de Nietzsche, e “dão com a cabeça um no outro”<sup>189</sup> em uma dança em torno de si sem cessar: o querer avançando em direção à energia e a energia aumentando ainda mais o querer. Como dimensão, o meio oferece instrumentos auxiliares (e não causadores) da realização do jogo fluido, tenso e coercitivo do devir no momento da incorporação e – por conseguinte – da alimentação. “Todos os ‘fins’, ‘metas’, ‘sentidos’ são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: vontade de poder.”<sup>190</sup>

Logo, um corpo só se delimita naquilo que ele pretende segundo um princípio volitivo que quer um meio para dar vazão a sua fluidez interna: incorporar e se apoderar do mundo exterior para crescer em cima disso; mas que, para tal, exige dele um domínio também dos instrumentos que garantem no espaço a concretização, a dinamização e a efetivação desse anseio.

Se, no início, falamos em valores e estimações morais, cuidando por examinar o fundamento que os constitui, então podemos deduzir daí que “todas as apreciações de valor são conseqüências e perspectivas mais estreitas a serviço dessa única vontade.”<sup>191</sup> Não será por demais assinalar que a estreiteza é, a rigor, a instrumentalização, a apoderação desse meio fluente e influente (do espaço) através de “formas de crescimento de poder”, onde o princípio e o fim do querer se apoiam; e a qual o corpo deve querer se quiser obter o resultado que pretende. Esta instrumentalização é, em última análise, engendrada pela vida, e tudo o que ela oferece como possibilidade de incorporação e de alimentação. Pois que a vida não se reduz a ser um simples meio, porque o meio só é meio, o espaço só é espaço *em vista da* vida. O perigo aqui está em confundir meio com o fim. Se nós dissemos que “a vida mesma não é nenhum meio para algo”, é porque, na verdade, “ela é a *expressão* de formas de crescimento do poder”; ou seja, ela é a aparência da finalidade do querer e dos instrumentos que fazemos uso para realização de tal finalidade; o querer, isto é, a excitação respiratória da natureza é “o

---

<sup>189</sup> Idem, “Da visão e do enigma”, § 2.

<sup>190</sup> Idem, *op. cit.*, § 675.

<sup>191</sup> Idem, *ibidem*.

princípio justificador” onde, “a partir dele, a vida se explica” enquanto tal. O princípio justificador da existência (Vontade) anima um processo (a vida) determinando-o, num ambiente, como “um imenso e múltiplo trabalhar um em favor do outro e um contra o outro, como mostra o todo da vida de cada organismo.”<sup>192</sup>

Entrementes, adentra aí o instrumento justamente como forma de estreitar esse trabalho tão desmedido e extremado ajustando o corpo ao espaço movente, dando-lhe respaldo para ações futuras. O instrumento aparece como que seguindo o fluxo desse trabalho que visa o futuro, portanto, ele não é o fundamento que gera o desenvolvimento, mas a ramificação do desenvolvimento; o meio “*não* pode valer como *ponto de partida do valor*.” Muito menos como fim. Pois seria absurdo pensar assim, transferindo os termos de lugar. Atento a este pormenor, Nietzsche cuida por irrigar o preconceito dos metafísicos quando se trata da estimação da vida, ou seja, da fundação dos valores quando se fazia da vida o meio e da consciência o princípio e o fim do desenvolvimento; quando vigorava “uma tal *interpretação-desvairada*” sobre a vida e sobre os estabelecimentos de poder nela envolvidos, fazendo-nos crer que na consciência “como critério, como o mais elevado estado de valor da vida, em vez de a considerarmos como instrumento e particularidade na totalidade da vida.” Mas, “não temos nenhum direito de postular esse pequeno pedaço-consciência como fim (...) daquele fenômeno total da vida”, nem tampouco como princípio. A consciência tem sim sua atuação na vida, mas somente de modo secundário, ao instrumentalizar, os valores que estimamos e, com os quais formamos a cultura aplicando-os ao espaço; valores transitam no reino da mediação; ou seja, valores são *especializações* de uma vontade estreitada através das quais o processo inteiro da vida é, de certo modo, resumido e ajustado a algum instrumento. O resumo é a *consciência*, “o tornar-se consciente” que “é só um meio a mais no desdobramento da vida e na sua extensão do poder. Por isso, é uma ingenuidade postular como valor mais elevado o prazer, a espiritualidade, a moralidade ou qualquer outra particularidade da esfera da consciência.”<sup>193</sup>

É preciso notar também o quão cuidadoso é Nietzsche em pretender distinguir duas dimensões a partir das quais a vida se insere enquanto um processo em devir na qual a natureza expressa seu poder no corpo através da incorporação/alimentação. São elas: [a] *dimensão inconsciente* e [b] *dimensão consciente*, com as quais a vida humana leva a efeito sua meta que é transformar energia em ação para crescer, auxiliada pelas funções orgânicas do

---

<sup>192</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 707.

<sup>193</sup> Idem, *ibidem*.

sentir, do querer e do pensar. Antes, porém, de apresentar esta distinção, observemos o fato de que o único a existir por si é o devir; que age como determinação necessária de si para si, ou seja, liberto de qualquer condição que não seja a condição imanente e transcendental do próprio devir, em se autogerar *transformando infinitamente*; seu viver, isto é, seu incorporar/alimentar é automóvel, pois “vive de si mesmo: seus excrementos são o seu alimento.”<sup>194</sup> Entrementes, nenhum vivente dentro do centro de gravidade do corpo é automóvel, uma vez que depende do devir para existir e consistir enquanto vazante expressiva de poder; de modo que sua existência advém por uma via que o vivente desconhece e não pode influir, mas que, ainda assim, lhe faculta uma unidade fundamental e intrínseca aos seus atos volitivos. E em que consiste tal unidade? Onde ela se assenta? Fiando-nos nas argumentações anteriores, o que podemos concluir é que, decerto, o fundamento dessa unidade “não reside (...) no eu consciente e no sentir, querer, pensar, mas em algo diferente”, já que sentir, querer e pensar se afiguram “por toda parte” no processo de incorporação/alimentação como “fenômenos terminais, cujas causas primeiras” nos são “completamente desconhecidas.”<sup>195</sup> Ora, por aí se vê que o elemento na qual a diferença se instala não é nada mais nada menos que a própria inconsciência, o próprio desconhecido, a alteridade que nos escapa ao domínio total do saber, que Nietzsche chama *Vontade de poder em devir*. Na unidade fundamental do vivente, “a sensação do sentido, que se avalia ingenuamente como condicionada pelo mundo exterior, é antes condicionada pelo mundo interior” desta pulsão que é o devir; já este, é condicionado tanto por si e quanto por seus próprios alimentos/excrementos. “Cada ação própria do mundo exterior”, mundo expressivo da Vontade de poder, vindo de dentro, do interior pulsante da natureza, cada motivação que o corpo do vivente recebe para agir, “sempre decorre inconscientemente”<sup>196</sup>; no agir, algo se aliena do corpo, porquanto ele desconhece a realidade de sua condição, bem como desconhece a necessidade de “que sem essa espécie de não-saber a própria vida seria impossível”; enfim, que esta “campânula grande e firme de não-saber precisa estar em torno de ti”<sup>197</sup>, afirma Nietzsche.

Todavia, em vista *de quê* tal ação inconsciente se dá nesta etapa primitiva da vida que é a incorporação/alimentação? Nietzsche responde: em vista do crescimento energético

---

<sup>194</sup> Idem, § 1066.

<sup>195</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 34 (46).

<sup>196</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 479.

<sup>197</sup> Idem, *op.cit.*, § 26 (294).

gerado pelo anseio genuíno de apoderação dos meios; mas, como muitos corpos são instados a participar da ambiência da natureza (a vida), ansiando “pelo poder, mais poder”, e também em dar vazão à sua “forma de afeto primário” (Vontade de poder); afeto este, graças ao qual, múltiplas “pulsões dominantes também querem *ser consideradas* como as *mais altas instâncias de valor em geral, como potestades criadoras e governantes*” que, “ou se hostilizem mutuamente ou se submetam umas às outras (e também se liguem sinteticamente, provavelmente) ou se alternem no poder”<sup>198</sup>; é justamente por isso que o mundo é *hostil e perigoso*, o que nos incita a reclamar por meios de sobrevivência; nesta luta diária entre as afecções do ser próprio a todo corpo, “todo propagar, incorporar, crescer é um ansiar por algo que resista.”<sup>199</sup> O atrito causado pelo contato do corpo com as afecções do ser próprio que não para de respirar (Vontade de poder em devir), isto é, pelo contato com corpos similares em princípio e fim – mas, no entanto, distintos no meio em que fazem uso – é responsável pela consciência da ambiência perigosa em que o organismo se situa. O meio, como elemento que realiza o processo da vida, unindo princípio e fim, resume as experiências diante da configuração infinita de formas da natureza, sugerindo ao corpo uma espécie de astúcia, de “esperteza de sobreviver, incorporar, excluir, supervisionar” o organismo, para que ele suporte a desmedida configuradora da natureza durante o processo de vida; daí advém o “eu consciente” que regula o processo “apenas” como “um instrumento”<sup>200</sup> de apoderação (incorporação/alimentação) dessas afecções. A instrumentalização do ciclo natural que em todo momento se metamorfoseia através de recursos de controle e de manejo representa a “condição *sine quan non* para o vivente se manter e florescer.”<sup>201</sup>

Esta condição (com a qual o corpo se conscientiza da hostilidade do ambiente e com os riscos que as mudanças bruscas de aparência podem vir causar), no entanto, nasce nas camadas inconscientes da vida, “na qual se acha” penetrado “um ‘ser subterrâneo’ a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa (...) lentamente avançando, cauteloso, suavemente implacável”<sup>202</sup> impõe ao corpo do vivente uma “esperteza de sobreviver, incorporar, excluir, supervisionar” que é a fundadora daquilo que se convencionou chamar de *cultura*, ou melhor: da capacidade de *mediar* “a luta dos que devêm uns com os outros”, de “*imprimir* no devir o

---

<sup>198</sup> Idem, op. cit., § 677.

<sup>199</sup> Idem, § 704.

<sup>200</sup> Idem, § 34 (46).

<sup>201</sup> Idem, § 26 (294).

<sup>202</sup> Idem, *Aurora*, “Prólogo”, § 1. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

caráter de ser” por meio de uma interpretação que tem como fito “vontade de superação do devir”<sup>203</sup>, como necessidade de, ao resumir as afecções, eternizá-lo em uma “soma mais magra de observações.”<sup>204</sup> **Cultura**, a bem dizer, representa a instalação do “*valor do mundo* que jaz em nossa interpretação”<sup>205</sup>, em nossa capacidade de instrumentalizar “as metamorfoses do que é”; entendendo “‘o que é’ como aparente.”<sup>206</sup> A cultura, por sua vez, consiste num fundamento que remonta diretamente os próprios fundamentos da história. Mas não de uma história em geral, abstraída da singularidade da vida. Antes, o fundamento da cultura se fia no fundamento da história natural do corpo e daquilo que ele próprio experimenta com o devir das forças – destrinchar o fio da história do corpo humano é o que ousamos lograr com tal pesquisa. Por isso, Nietzsche, com seu expediente genealógico, com sua inversão da unidade tempo-espço, quer desvelar a real matriz geradora da história da cultura; quer, outrossim, desvelar “a questão da origem de nossas estimações e tábuas de valores [*Gütertafeln*].” Insatisfeito com a situação deprimente em que se encontra o homem de seu tempo; que, de modo insensato, transferiu valores que deveriam presidir um mundo sensível para valores ligados a um mundo suprassensível, Nietzsche se envolve com as seguintes perguntas: “de que valem as nossas estimações e tábuas de valores elas mesmas? *O que vêm à luz em sua dominação?* Para quem? Com referência a quê? Para a vida.”<sup>207</sup> Se unirmos essa conclusão com a pergunta inicial que Nietzsche fez sobre a vida entenderemos que todas as estimações e todos os valores são relativos ao mundo sensível no qual a vida se desenrola. Esta, como sendo a expressão de poder da natureza, concede aos viventes, sobremaneira ao homem, a possibilidade de formular seus valores de bem e de mal; além de vislumbrar a possibilidade de alcançar, no futuro, o crescimento energético de suas funções orgânicas.

Entretanto, essa formulação de valores tem seu nascimento vinculado à esfera orgânica da existência, representada por nenhuma outra realidade senão a realidade conflitante do corpo e de sua história. Ou seja, nossas estimações e tábuas de valores, segundo o pensamento nietzschiano, são contrárias às morais de Kant e de Schopenhauer que “partem já, sem notar, de um cânone moral” separado da experiência do corpo, isto é, isenta inteiramente de

---

<sup>203</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 617.

<sup>204</sup> Idem, § 616.

<sup>205</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>206</sup> Idem, § 617.

<sup>207</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (294).

singularidade das afecções da vida do organismo. Tal cânone abstrato e genérico vaticina que deveria haver como modelo de perfeição da cultura “a igualdade dos seres humanos”, apregoando que “aquilo que é moral teria de ser também para os outros.” “Mas” – percebe Nietzsche – “isso já é a consequência de uma moral.” O que isto quer dizer? Que a moral canônica dos metafísicos, na qual ronda “a tentativa de entender tudo o que apareça adequado a fins como aquilo que **sozinho** *sustenta a vida e portanto o único sustentáculo*” já é um sintoma de algo anterior que a produziu; já é a expressão viva de uma determinada aparência ainda mais elementar que a moral. E que aparência pode ser esta senão a do corpo e de todo organismo nele concentrado enquanto complexo de forças? Tanto é verdade que a moral canônica só procede de tal maneira, a saber: equalizando as particularidades da existência para depois normatizá-las num sistema de juízos e de máximas de ação, através de uma potência orgânica; pois, inclusive, o altruísmo, os sentidos de justiça e de dever que ela imputa como sendo as maiores estimações humanas só existem em detrimento do egoísmo, por exemplo. Mas, isso só se dá porque todas essas estimações ao serem projetadas como tais excluíram o egoísmo de si, expurgando-o; ou seja, elas o rejeitaram em nome de outros sentimentos que as atraía, como costuma fazer o corpo com tudo aquilo que lhe incomoda. Logo, a moral é orgânica na medida em que um afeto no corpo “é *sentido* como rejeitável.” Deste modo, vale frisar que toda estima “é o *efeito* de uma moral, e não de uma que já tenha sido muito repensada!” Logo, o conceito nietzschiano de moral está intimamente acoplado a um processo estritamente *particular, espontâneo, único*, ou seja, *corporal*, cujas fontes estão presentes e vivas no corpo, a ponto dele próprio saber excluí-las ou atraí-las quando as mesmas lhe forem interessantes ou desinteressantes. Em virtude disso,

a moralidade efetiva do ser humano na vida do seu corpo é cem vezes maior e mais refinada do que foi toda a moralização conceitual. Os muitos “tu deves” que continuamente operam em nós! Os cuidados de comandantes e comandados entre si! O saber em torno de funções superiores e inferiores! (...) Assim como finalidade se comporta em relação ao processo propriamente dito, assim também o juízo moral se comporta em relação aos reais *juízos do organismo, mais complexos e refinados* – ele é apenas um pau-mandado e um ato final.<sup>208</sup>

Por aí, se entende que a história da cultura prescinde de um trabalho efetuado na esfera do corpo, a partir daquilo que ele processa durante a vida com o auxílio de instrumentos capacitadores da impressão do caráter de ser no devir; e, também, a partir daquilo que ele é capaz de experimentar na situação de seu meio ambiente; não de qualquer modo, mas, sim, de um modo determinado, a saber: *repelindo* ou *atraindo* pulsões, já que na vida “a pulsão de aproximar-se – e a pulsão de repelir algo são a ligação tanto no mundo inorgânico quanto no

<sup>208</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (437).



orgânico”<sup>209</sup>; é assim que o “arranjo de forças” é – no processo do corpo humano - coordenado e simplificado numa interpretação objetiva sobre o meio em que vive, “mas míope, sempre segundo a perspectiva”<sup>210</sup>; quer dizer, fazendo uso de um recurso estreito quando a consciência, abalada e coagida com as afecções da natureza, chega a instrumentalizar formas que reduzam a violência dessa luta. A fim de compreendermos melhor, é mister que saibamos que tal processar implica numa ordem interna promovida pela natureza; ordem essa que, no entanto, se exprime como *Vontade de poder*. Mas, conforme vimos no capítulo anterior, corpo é Vontade de poder; logo, expressão de uma potência que, no processo de vida,

exprime-se na *interpretação*, na *espécie do consumo de força* – a transformação da energia em vida e a vida na mais alta potência aparecem, de acordo com isso, como meta. Em diferentes estágios do desenvolvimento, a mesma quantidade de energia significa algo diferente: - aquilo que na vida constitui o crescimento é sempre a economia, que sempre economiza e torna a calcular, a qual alcança sempre mais com sempre menos força... Como ideal, o princípio da menor despesa possível...<sup>211</sup>

Se quisermos, portanto, compreender a origem e o desenvolvimento histórico das estimações morais e dos valores formadores da cultura, bem como o modo como o estimar procede na vida, é mister que examinemos a natureza dessas etapas do processo, colaboradoras do trabalho corporal, quando este participa da “transformação da energia em vida”; processo este no qual uma determinada espécie de indivíduo consome uma quantidade de energia em rotação e, em posse dela, é capaz de expandir seu domínio. Por isso, partindo da gênese das coisas, mais uma vez se indaga Nietzsche: “o que significa o estimar ele mesmo? (...) Em suma: onde ele ‘*nasceu*’?” O estimar dos valores de bem e de mal “remonta a um outro mundo, a um mundo metafísico, como ainda Kant acreditava (o qual antecede o grande movimento histórico), ou o rejeita?”<sup>212</sup> De onde provêm os juízos que os viventes – neste caso, exclusivamente o homem – atribuem à vida em seu processo de luta pelo crescimento? Do céu em direção à terra? Ou o contrário?

Bem, segundo a perspectiva trágica de Nietzsche, a origem do estimar e dos valores é, não resta dúvidas, a vida; e mais: a vida do corpo. Seu nascimento se dá entre o decorrer do gerar e do corromper dos viventes que compõem a população corporal, entre uma passagem e

---

<sup>209</sup> Idem, § 655.

<sup>210</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>211</sup> Idem, § 639.

<sup>212</sup> Idem, *ibidem*.

outra das forças em devir no campo gravitacional em que se situam; portanto, dentro do processo histórico. A origem do estimar e dos valores é, a bem dizer, um fenômeno histórico, que abrange “a imensa massa das experiências”<sup>213</sup> vividas pelo corpo em toda a sua finitude temporal e concretude espacial. O estimar e os valores que se estima “são estados fisiológicos”, internos e externos, projetados de dentro para fora, neste mesmo contexto espaço-temporal; que, inclusive, aparecem como realidade fática: “nomeadamente as funções orgânicas principais, sentidas como necessárias, como boas.”<sup>214</sup> Logo, o estimar e os valores ligados a este estimar estão inexoravelmente fundidos ao devir do corpo, a partir daquilo que seu centro vital experimenta *sentindo, querendo e pensando* como sendo vantajoso para o seu fortalecimento. Podemos, então, compreender que a origem dos valores e do estimar desses valores não está de acordo com um mundo pregresso, metafísico, mas sim físico; um mundo sensível e corpóreo sedento de devir, um mundo cunhado à força de aparições de realidade; tal mundo de valores estimados reflete o “sintoma de um determinado estado fisiológico, tanto quanto um determinado nível espiritual de juízos dominantes.”<sup>215</sup> E tais juízos dominantes são, conforme vimos, juízos morais que obedecem ao processo do corpo, acordados com os modos de aparição do mesmo enquanto Vontade de poder no processo de vida. E tais modos de aparição, isto é, de expressão da força, de *páthos*, são três, a saber: *incorporação, alimentação e interpretação*.

Segundo Nietzsche, a fonte originária do estimar é o *incorporar*, enquanto função orgânica mais elementar do corpo. É claro que Nietzsche não determina nem ordem causal necessária nem hierarquia absoluta de forças entre o incorporar, o nutrir e o interpretar. Todas participam conjuntamente da fundação da cultura. Mesmo porque, no organismo corporal, é preciso admitir a “coordenação” de forças “em vez de causa e efeito.”<sup>216</sup> Ou seja, nenhuma delas é a mais importante, por assim dizer; as três funções se intercambiam, posto que “todo deslocamento de poder para qualquer lugar” promovido no ato da fundação da cultura, “condiciona todo o sistema” na qual se dá a “dependência de *um junto ao outro* e de *um com o outro*.”<sup>217</sup> O que temos são funções que se complementam: o incorporar, depois de repelir e absorver estímulos corporais, transfere uma quantidade de energia ou poder para o alimentar,

---

<sup>213</sup> Idem, § 640.

<sup>214</sup> Idem, § 255.

<sup>215</sup> Idem, § 254.

<sup>216</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (46).

<sup>217</sup> Idem, § 638.

que os digere e os saboreia; este comunica o sabor para o interpretar, e este repassa de volta para o incorporar, num ritmo rotativo de forças em trabalho coordenado; assim, estes três instintos se equivalem, mas apenas na medida em que se encontram unidos no conjunto corporal em luta “sempre segundo o poder de cada um.”<sup>218</sup>

Pois bem; no caso do incorporar – que é a função que nos interessa no momento - sua proveniência é um correlato necessário à outra função orgânica que é o *sentir*. De sorte que, a rigor, todo incorporar é um instinto que se volta para o consumo de forças no corpo em virtude dos quais “forças que *dominam, formam, mandam* aumentam sempre o âmbito de seu poder, e no interior do mesmo sempre, por sua vez, simplificam: *crescendo* o imperativo”<sup>219</sup>; ao consumir energia efetua-se no corpo a sensação do consumo de estímulos que se instalam na aparelhagem, a partir da qual se experimenta o organismo pulsando ao transformar energia em vida, conforme nos aponta o § 639 dos *Fragments póstumos*. Assim, o incorporar é a primeira (e não a mais importante) função orgânica a ser afetada pelo devir das forças e a receber estímulos externos. Nietzsche, no § 669 da mesma obra citada, apresenta-nos o sentimento gerado no consumo das forças como sendo aquele constituído da alternância de dois estados, de duas expressões da Vontade de poder: o *prazer* e o *desprazer* que: [a] “são reações da vontade (afetos), nas quais o centro intelectual fixa o valor de certas alterações súbitas em relação ao conjunto do valor, ao mesmo tempo em que introduz ações contrárias”<sup>220</sup> e [b] são estímulos do “sentimento de poder por meio de um obstáculo (ainda mais forte por causa de obstruções e resistências rítmicas).”<sup>221</sup> Mas, mesmo assim, Nietzsche é cuidadoso em fazer das sensações de prazer e de desprazer um correlato necessário da incorporação. Segundo ele pensa, se prazer e desprazer são reações da vontade vivenciadas no centro de gravidade do corpo, se sentir é uma afecção da vontade frente aos estímulos que vão e vem, ou seja, se a experiência prazerosa ou desprazerosa do consumo da energia vital é “apenas o resultado de avaliações” de ordem biológica, “então a origem dos juízos de valor não está nas percepções” do que se consome na incorporação. “Os juízos ‘funções mais elevadas’ e ‘funções mais baixas’ já precisam estar em todas as formações orgânicas, bem antes de todas as sensações de prazer e desprazer.”<sup>222</sup> Juízos de valor que estimamos e que tarimbamos como

---

<sup>218</sup> Idem, § 633.

<sup>219</sup> Idem, § 644.

<sup>220</sup> Idem, § 669.

<sup>221</sup> Idem, § 658.

<sup>222</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (426).

prazerosos ou dolorosos, “estão em todas as atividades dos sentidos”; estão presentes, como instinto, isto é, como imediata necessidade de recepção e de repulsão, expressa no tocar, no degustar, no inalar, no ver e no ouvir como “as primeiras *consequências* de uma apreciação de valor.”

No entanto, cada instinto deste, ao aparecer como Vontade de poder, especializada no corpo como vontade de incorporação, tende a algo como meta; cada instinto se volta para algum valor fora dele na tentativa de receber ou de repelir a multiplicidade de estímulos que possam advir de fora invadindo a zona do corpo; e, por isso, ele *nutre* como estima, isto é, como bem, “a sobrevivência do indivíduo” que o excita a também se apoderar não só de estímulos que serão no futuro consumidos e saboreados, bem como de ferramentas que viabilizem de modo simples a vasta rede de afecções da natureza metamórfica; neste momento é que entra em jogo o interpretar que organiza todas as afecções que o corpo sente como saborosas; esta visão estreitada (e astuta) é uma consequência da Vontade de poder, e “tem por medida a sobrevivência da sua família, ou de sua comunidade ou da sua estirpe”; “cada ‘tendência instintiva’ é a inclinação para ‘algo bom’, visto de um ponto de vista qualquer; há uma avaliação aí, só por isso ela foi internalizada.” No entender de Nietzsche, “cada tendência instintiva foi estimulada como temporária condição de existência. Ela se transmite” a todos os outros viventes da comunidade corporal, “mesmo após ter deixado de ser.” Daí então, “um determinado grau de inclinação instintiva há de ser, em relação a outros instintos, transmitido sempre de novo como capaz de fazer sobreviver”. Com isso, revivendo experiências, “um instinto contrário desaparece.”<sup>223</sup>

É o sistema nervoso o senhor que organiza o trânsito dos instintos e rege a incorporação/alimentação dos mesmos; é ele quem corrobora para a produção do sentimento do consumo de energia frente aos estímulos, que nada mais é do que “a primeira impressão (...) elaborada pelo intelecto”<sup>224</sup> do vivente, tanto aquele que é inconsciente e adormece quando o corpo do vivente é capaz de se policiar quanto aquele mais consciente que dorme enquanto o corpo sonha. Em todo caso, o sentimento decorrido da função incorporadora do corpo é a aproximação tátil que “surge com uma determinada força do estímulo: é o momento em que o órgão central constata a relação do estímulo com o organismo global e o torna reconhecível para a consciência como ‘prazer’ ou ‘dor’.” Tal aproximação é “uma criação do intelecto”, que a intuição captura do devir artístico, sentindo, inconsciente e

---

<sup>223</sup> Idem, § 26 (72).

<sup>224</sup> Idem, op. cit., § 26 (424).

conscientemente o devir como algo que é; e isto requer sentir a aparência das configurações da natureza tanto como prazer e desprazer “quanto” como “cor, tom, calor etc.”<sup>225</sup>; o que significa reconhecer que o sistema nervoso incorpora e se alimenta da situação fática do mundo recepcionando estímulos que são temperados, coloridos e sonorizados segundo uma instrumentalização que emagrece o processo da natureza numa interpretação, num efeito consciente da Vontade de poder; e, o sistema nervoso – o mais imediatamente possível - se prontifica a responder com mecanismos de defesa e de ataque, a ensaiar subsídios para se estabelecer como força frente a outras forças em similar condição existencial. Em sua invenção “simplificada” e “rearranjada segundo esquemas antigos”, segundo impressões já sentidas em repetidas (e renovadas) vezes, “a concepção” sensível “do mundo fenomênico é”, para o corpo (conforme a sua especificidade), “enquanto obra de arte”, uma “obra nossa”; ou seja: o mundo físico-químico é, para a vida sensível do corpo, uma “metamorfose intencional.”<sup>226</sup> Neste desenrolo econômico de absorção e de repelência de estímulos externos e internos pelo centro nervoso, o corpo promove sua arte, que “é justamente isso que sublinha as linhas principais, preserva os traços decisivos, deixa muita coisa de fora.”<sup>227</sup>

### 2.1.2 Memória e a produção cultural

Sendo assim, podemos dizer que há uma etapa primitiva da produção cultural – que é a incorporação/alimentação das afecções da natureza. Tal etapa é, no corpo, meramente afetiva, sensível, inconsciente e – sobretudo – *reativa* em virtude da estratégia de defesa e de ataque preparada por ele frente ao ambiente hostil das pulsões. Esta etapa primitiva é o que Deleuze chamou de momento “pré-histórico” do corpo humano, uma espécie de “atividade genérica” do organismo corporal. Consoante ao exame feito na seção anterior, chegamos a compreender o corpo humano como aquele centro de gravidade que se acha num ambiente, ao mesmo tempo virtual e concreto; *virtual* porque toda fisiologia humana se circunscreve na esfera da possibilidade de ter os sentidos afetados pela pressão e pelo choque das forças em devir, graças a “algo que se *entretém* e *pode* pressionar e entrar em choque”<sup>228</sup>; *concreto* porque este ser lúdico que se entretém e que inflige a possibilidade das afecções é a Vontade

---

<sup>225</sup> Idem, § 27 (7).

<sup>226</sup> Idem, § 26 (424).

<sup>227</sup> Idem, § 25 (378).

<sup>228</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 622.

em devir, a respiração contínua da natureza que, em vista do crescimento e do poder, brinca consigo mesma bombeando vida e formas orgânicas de vida (corpos) distribuindo-as e pondo-as em rota de colisão no plano da extensão; no concreto mundo da experiência, a Vontade de poder em devir promove um jogo que nada mais é do que “luta dos que devêm uns com os outros.”<sup>229</sup> Ciente desse problema axial da vida, o corpo humano aciona a “memória original”, *inconsciente*, da Vontade de poder; que, como tal, “não é mais função do passado, mas função do futuro”<sup>230</sup>; de um futuro expansivo; enfim, de um futuro que visa, em seu íntimo, a sobrevivência do conjunto corporal; isto é, o sucesso das investidas em torno da transformação da energia em vida, o qual requer capacidade administrativa e econômica, ou seja, aptidão para mensurar os gastos em relação aos lucros, mas também – e precipuamente – aptidão para mensurar valores “de acordo com a *sobrevivência do todo*: portanto, de acordo com algo futuro, com aquilo que é *imaginado*, com finalidades”<sup>231</sup>; tal capacidade requer, sobretudo, a experiência das afecções e a utilização de instrumentos mediadores da violência intrínseca à pressão e ao choque no convívio com a natureza, já que esta “se define pelo caráter fugidio das excitações”; a solução é mediar as metamorfoses e choques requerendo uma “consciência que se apóia na faculdade do esquecimento: a memória.”<sup>232</sup>

Por isso, o corpo, se é que pretende durar ao longo do processo de vida, há que se manter alerta e firme ante às estimações já preparadas, ante às afecções já vivenciadas em estações passadas se quiser manter-se potente e saudável no futuro que ele projeta. E o que se vivenciou para que tal consciência tivesse sido despertada? A incorporação das afecções e dos estímulos das afecções e a digestão do sofrimento e da dor extraídos, na qual se atribuiu um valor (um *sabor*) a uma experiência pregressa; ou seja, a incorporação/alimentação de vivências passadas que, no corpo, promoveu naquele momento a luta contra um determinado obstáculo, constringendo o corpo a empreender uma ação contrária fazendo uso de suas potências. O consumo de forças gerado pelo sofrimento, ou às vezes pela dor sentida com a vivência, se instalou na memória original (a memória do sentir que pretende alcançar um estado maximal de poder) alertando-o para o grau de risco da situação; e, como complemento ao alerta recebido, outro consumo entra em ação, mas agora “como maquinação infernal que se chama reflexão”, fixando “na memória cinco ou seis ‘não quero’, cinco ou seis promessas,

---

<sup>229</sup> Idem, § 617.

<sup>230</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, “A cultura considerada do ponto de vista pré-histórico”, p. 111.

<sup>231</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments do espólio*, § 25 (520).

<sup>232</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, II, § 3.

a fim de gozar as vantagens de uma sociedade pacífica”<sup>233</sup>; mas a instalação da dor e do sofrimento não foi realizada nas funduras da alma, mesmo porque esta consiste em ser meramente uma margem de sensações, quer dizer, uma *superfície* do corpo. O que fica registrado na memória original é colado bem rente à epiderme do corpo, na alma, nesta “inteligência de momento, obtusa e turva, nesta encarnação do esquecimento”<sup>234</sup>, são marcas e cicatrizes do tempo, talhadas a ferro e fogo no tecido de suas venturas afetivas; e deixadas à mostra como signos de dor e de sofrimento. Tais signos são resgatados do passado ao presente à luz da consciência corporal imediata do sentir tão logo o corpo se atina para os riscos futuros de se machucar novamente, de agredir sua vaidade ou seu amor-próprio; lembrando-se que não pode olvidar tais signos, ou mesmo negligenciar a agudeza de sua existência, sob pena de incorrer em equívocos repetidos, em autossabotagens energéticas nascidas de uma anemia do corpo frente ao caos da natureza.

Portanto, o produzir cultural nada ou pouco vale se não se tomar como princípio lógico a *mnemotécnica* como consciência parcial do corpo; que, diferente daquela proposta por Platão, não se recorda das ideias verdadeiras ou de protótipos divinos para adquirir domínio sobre o caos; mas, antes, se recorda de afetos sofridos em ulteriores experiências digestivas; ou, pelo menos se esforça em lembrar daqueles os quais é capaz sua sensibilidade; daqueles que não ficaram entranhados nas “ruidosas lutas do mundo subterrâneo dos nossos órgãos.” Quanto a estes, o corpo prefere adotar duas medidas de segurança (ao mesmo tempo, opostas e complementares), que se encarregam “de manter a ordem física, a tranquilidade, a etiqueta” de suas funções que são expressas no binômio *lembrar/esquecer*. É seguramente neste ponto, a saber: na *incapacidade* para registrar todas as afecções que rondam o corpo, para, enfim, universalizá-las em esquemas racionais, que o esquecer é tão saudável quanto o lembrar-se; não porque o corpo despreza e não *quer* lembrar o que vivenciara das afecções, mas porque as desconhece no seu conjunto. Além disso, a lembrança das afecções promotora do estimar não se efetiva “sem suplícios, sem martírios e sacrifícios cruentos”, sem “os mais espantosos holocaustos e os compromissos mais horríveis (como o sacrifício do primogênito), as mutilações mais repugnantes (como a castração), os rituais mais cruéis de todos os cultos religiosos.”<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>234</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>235</sup> Idem, *ibidem*.

O produzir cultural, isto é, o devotar amor por um valor que no futuro reserva ao corpo humano crescimento de energia, ou odiar aquele que reserva o contrário, não é uma atividade plenamente espontânea, ainda que esteja atrelada (como princípio de vida) à função orgânica do sentir. Quando é instado a produzir valores sob as “necessidades imediatas e mais grosseiras do indivíduo”, o corpo ainda não teve tempo suficiente para se apoderar de constatações, de julgá-las ao seu modo amando ou odiando-as, e logo decidir sobre o efeito causado pelas afecções; ele prefere adotar um princípio vestibular que represente e garanta o estatuto da humanidade de seu corpo; ele primeiro se pergunta: “como se deve agir? Para que se deve agir”; mas, durante a ação relampejante do devir, “essas questões são facilmente respondidas.”<sup>236</sup> Ser tomado de um apetite violento, desejar a saciedade do apetite vencendo obstáculos é *questão de fato* para o corpo, ao passo que a *questão de direito* implica no usufruto do fato para com isso o corpo responder por si mesmo ao acontecido. Mas, em se tratando do produzir cultural *consciente*, saciar este apetite requer que se façam perguntas visando possíveis respostas para que, de parte delas, se possa mensurar a ambiência da ação. No entanto, para cada pergunta feita, uma série de outras se encadeiam, juntamente com outras tantas respostas que venham satisfazer um anseio – e tudo descamba para a arbitrariedade. Nietzsche nos revela que “quanto mais, sutis, vastas e relevantes as esferas de ações que penetramos, tanto mais insegura, e portanto mais arbitrária, será a resposta.” Diante da virtualidade do que pode advir do processo da vida em devir incerto e casual, tudo parece adquirir uma generalidade terrível para a memória consciente: a plenitude de possibilidades de ação perturba a consciência do corpo humano levando-a à extrema virtualidade. No entanto, é preciso ser prático: a populosa comunidade de indivíduos reclama unidade, equilíbrio e saúde, por isso

o arbitrário deve ser excluído das decisões! – é o que se exige a autoridade moral: um confuso temor e veneração deve, sem demora, guiar o homem justamente nas ações cujos fins e meios não lhe são imediatamente claros! Essa autoridade da moral impede o pensamento em coisas nas quais poderia ser perigoso pensar de maneira errada.<sup>237</sup>

Agir de maneira errada é deixar fluir e dominar (por completo) o reino das afecções, *se* permitindo incorrer em risco, sofrendo em “*seu* perigo” uma “possível perda de poder e influência, tão logo seja concedido a todos o direito de agir arbitrária e tolamente, segundo a própria razão, seja grande ou pequena.”<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Idem, *Aurora*, II, § 107.

<sup>237</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>238</sup> Idem, *ibidem*.



Com base nisto, afirmamos que o estimar é uma atividade preparada com vagar e constantemente lembrada pela consciência reativa do corpo humano; tal atividade exercida em consonância direta com o incorporar, “encontra de antemão um mundo grosseiro já criado, armado a partir de meras aparências, mas tornado firme, à medida que essa espécie de aparência conservou a vida.”<sup>239</sup> Por isso, o estimar se lança no projeto de agrupar os dispersos cacos de aparência formados pela experiência afetiva das forças em devir, “reelaborando as impressões” sentidas como prejudiciais ou proveitosas, mas “com ajuda do antigo material, uma espécie de estômago de todos os afetos (os quais querem ser nutridos)”<sup>240</sup> capaz de selecionar vivências e futuras percepções das mesmas. Nietzsche nos diz:

temos sentidos somente para uma seleção de percepções – para uma seleção daquelas que mais importam para nos conservar. (...) Não há dúvida de que todas as percepções dos sentidos estão totalmente penetradas de juízos de valor (útil e prejudicial – conseqüentemente, agradável e desagradável).<sup>241</sup>

Com o propósito de selecionar experiências com determinados estímulos, seja para evitá-los por ódio, seja para aproximá-los por amor, o estimar representa, pois, a “faculdade de prometer, engajamento futuro, lembrança do próprio futuro.”<sup>242</sup> De prometer, principalmente, (por amor *a si*) não sentir de novo consumos de energia que não lhes sejam proveitosos, pois que eles ferem o complexo de forças do corpo; de não se ferir de novo soquejando a mesma ponta de faca, e por isso, engajar-se no cuidado consigo, o que implica em previsão para uma saúde futura. É graças a essa capacidade de se lembrar e de se esquecer da experiência odienta e dolorosa, prometendo a si mesmo não se deixar seduzir novamente por afecções cujos efeitos rebaixam as reservas energéticas, ou mesmo as aniquilam; é graças a esse instinto de recordar (por ódio *ao outro*) daquilo que prejudica a saúde do corpo, que “se soube descobrir na dor o auxílio mais poderoso da memória.”<sup>243</sup> Sendo uma faculdade animal, o estimar se destaca como o momento primitivo em que a cultura garante ao corpo humano a *possibilidade* de, pela via afetiva, formar “hábitos, de fazê-lo obedecer a leis, de adestrá-lo (...) de tal modo que ele possa acionar suas forças reativas.”<sup>244</sup> A partir deles, formula juízos

<sup>239</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 520.

<sup>240</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § (185) 25.

<sup>241</sup> Idem, op.cit., § 505.

<sup>242</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. “A cultura considerada do ponto de vista pré-histórico”, p. 111.

<sup>243</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da moral*, II, § 3.

<sup>244</sup> Idem, *ibidem*.

morais que sintomatizam um determinado estado fisiológico, como no caso da moral canônica de Kant e de Schopenhauer. Ou seja, um aglomerado de forças se dirige para o corpo do vivente em vias de atacá-lo. Ele, no entanto, coagido sofre a ação do devir e é afetado; o organismo, com ganas de incorporar/alimentar, acaba por absorver os estímulos que sobreveem, comovendo-se com “uma multidão de afetos” que desafiam a Vontade de poder expressa no corpo, a saber: “ataque, temor, reação-defensiva, raiva, ódio, precaução, reflexão sobre medidas cautelares – tudo isto promove o sofrimento, isto é, “*um profundo movimento do estado de ânimo, com uma enorme massa de pensamentos de uma só vez.*”<sup>245</sup>

No entanto, esta torrente de pensamentos, ainda que tenha sua proveniência da função do incorporar/alimentar, não participa prontamente da memória original que Deleuze menciona; mas, antes, está presente no momento *consciente*, secundário, pós-histórico, pós-afecção do corpo, no qual a coação se manifesta como um mecanismo de defesa grosseiro e emagrecido (porém mais sofisticado), respondendo à ação do devir com uma reação em cadeia produzida juntamente com a alma; isto é, como um produto da cultura, como “elemento pós-histórico do homem”<sup>246</sup>; que, neste caso, Nietzsche designou como *juízo de valor* cuja matriz se encontra na potência interpretativa. A interpretação se conecta ao estado afetivo do corpo diante do jogo das afecções da natureza metamórfica e infinita, deste “algo que quer crescer”<sup>247</sup>; que, a todo instante, faz emergir no processo de vida “em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas.”<sup>248</sup> O juízo é um expediente que o corpo demandou para poder medir “objetivamente o *valor*”<sup>249</sup> da vida, após a experiência primitiva e genérica da incorporação/alimentação. Depois de o corpo ter afirmado que - para o futuro da saúde de sua vontade aspirante ao poder – era preciso se apropriar não só de estímulos, bem como de instrumentos, Nietzsche reconhece que a tomada de posse tardia da consciência como instrumento de poder é “a *mais elevada vontade de poder*”<sup>250</sup>; conforme dissemos, a consciência, conquanto não seja o propósito da vida, ainda assim mostra-se de importante utilidade, prestando o serviço para o corpo como “instrumento a

---

<sup>245</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 25 (402).

<sup>246</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. “A cultura considerada do ponto de vista pós-histórico”, p. 113.

<sup>247</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 643.

<sup>248</sup> Idem, § 635.

<sup>249</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>250</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 617.

serviço da vida superior, da elevação da vida.”<sup>251</sup> Prestar este serviço é incrementar o poder; tratá-lo segundo um modo determinado de viver. “Somente com a quantidade de *poder incrementado e organizado*”, o corpo humano é capaz de formatar um mecanicismo, isto é, “uma linguagem cifrada para o mundo interno dos fatos de quantidades de vontade que lutam, superando-se.”<sup>252</sup> Neste momento histórico da memória, onde entra a consciência, o mecanicismo vem salvar o corpo humano do caos, “tomando parte em todos os processos essenciais da nossa conservação e do nosso crescimento”<sup>253</sup> orgânico.

A linguagem estabelecida pela interpretação toma parte do conjunto das afecções efetivadas no organismo corporal (ou pelo menos daquelas que ele conseguiu absorver) resumindo num *conceito* o material assimilado, absorvido, excretado e digerido; que, quando é reunido em grupos de conceitos, dá nascimento a uma *fórmula* conceitual – estes são os resultados da instrumentalização durante o processo da incorporação/ alimentação; tanto o conceito quanto a fórmula concebem “um mundo *mecanicista*” de ações e reações, de “causas” e “efeitos”, que “é imaginado (...) de maneira que ele possa ser calculado”; tal fórmula nos facilita e nos abrevia “a designação do fenômeno [*Phänomens*] em seu todo” destacando-o desse confuso e infinito “desencadear-se-de-forças primeiramente desconhecidas”<sup>254</sup>; esta fórmula é expressa em juízos de valor, que não são outra coisa senão “a mistura do conceito de número, do de sujeito e do de movimento”<sup>255</sup>; isto é, o juízo contido em todas as fórmulas de abreviação das afecções que experimentamos é uma *síntese* que “liga diversas representações”<sup>256</sup>; temos uma ligação de juízos, de produtos de um interpretar do corpo que funcionam como cálculos prévios, como indispensável “fórmula matemática para o acontecer”; mas o acontecer, embora nos permita interpretá-lo para abreviar sua efetuação caótica, ele “é só *designado, descrito*: nada mais!”; ele nunca é uma lei, quer dizer, uma “sequência imutável de certas manifestações, mas sim uma proporção de poder entre duas ou mais forças”<sup>257</sup>; entre dois ou mais modos de interpretar.

---

<sup>251</sup> Idem, § 644.

<sup>252</sup> Idem, § 689.

<sup>253</sup> Idem, § 646.

<sup>254</sup> Idem, § 629.

<sup>255</sup> Idem, § 635.

<sup>256</sup> Idem, § 530.

<sup>257</sup> Idem, § 628.

A produção cultural do homem, ao alarmar o estado afetivo do corpo, nos oferece um limitado produto como consequência de um trabalho peculiar do corpo: a *linguagem cifrada* das afecções; metaforicamente, o homem cultural, pós-histórico, pós-animal, é a “árvore” que, para crescer, “*para tornar-se grande (...) quer lançar duras rochas*”<sup>258</sup> no perlongo da duração “do enorme *processus*” da vida, no qual o corpo “amadurece os frutos” de seu viver, apresentando “à luz do dia”, ou seja, na pele (alma), “o fim para que” a moral era meio. Entre os galhos dessa arborescência cultural aguerrida do corpo, “acharemos”, diz Nietzsche,

que o fruto mais maduro da árvore é o *indivíduo soberano*, o indivíduo próximo de si mesmo, o indivíduo livre da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo e super-moral (...) Numa palavra, o indivíduo de vontade própria, independente e persistente, o homem que pode prometer, o que possui em si mesmo a consciência nobre e vibrante do que conseguiu a consciência da liberdade e do poderio, o sentido de ter chegado à perfeição humana.<sup>259</sup>

Dentro do contexto do estimar, “conseguir a consciência de liberdade” é atingir o mais alto sentimento de poder do corpo humano que é o *autodomínio* e a *moderação* dos impulsos nervosos. Isto requer um trabalho duro que exige do corpo que ele se mantenha a cem passos de distância da indisciplina e da total anarquia dos valores; que se afaste da tendência a se bestificar ou mesmo ter a vida dirigida por experiências e por valores cuja devoção e o compromisso são facilmente dispensáveis e não recomendáveis para o êxito de sua existência. Em *Aurora*, Nietzsche enumera as principais fórmulas que funcionam como máximas da ação para esta consciência de liberdade do corpo humano – este corpo que é atravessado de afecções. A memória consciente quer – como Vontade de poder – “combater a veemência de um impulso” dentro e fora do corpo, alimentando-se orientada sob os seguintes procedimentos práticos, isto é, éticos: [a] *evitando* “as ocasiões para satisfazer o impulso e, através de longos, cada vez mais longos períodos de não-satisfação, enfraquecê-lo e fazê-lo secar; o corpo passa a fixar numa fórmula mecânica “uma estrita regularidade na sua satisfação; ao impor-lhe dessa forma uma regra e colocar seu fluxo e refluxo em firmes limites de tempo, ganham-se intervalos em que ele não mais incomoda”; [b] *saturando* os nervos em repetidas experiências entregando o corpo “*deliberadamente* à satisfação selvagem e irrefreada de um impulso, para vir a ter nojo dele e, com este nojo, adquirir poder sobre o impulso”; [c] *deslocando* “quantidades de energia, ao impor-se um trabalho particularmente duro e cansativo ou sujeitar-se deliberadamente a um novo estímulo e prazer, guiando assim para outros canais os pensamentos e o jogo das forças físicas”; ou seja, articulando um

<sup>258</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Da virtude amesquinhadora”, § 3.

<sup>259</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, II, § 2.

esquema cheio de estratégias entre as afecções que advêm de fora para dentro do corpo ou vice-versa; neste jogo imperativo da Vontade de poder há muita astúcia e frieza porque o corpo, apossado de alguns impulsos mais primitivos, contingentes e regentes, “favorece temporariamente outro impulso”, *sutil, necessário e co-regente*; “dando-lhe”, porém, “boa oportunidade de satisfação, e assim fazendo-o gastar a energia da qual disporia aquele que se tornou incômodo pela sua veemência.” O corpo aí tem que colaborar na orquestração de uma dinâmica conflituosa unindo o fraco do forte, o indivíduo que sofre de penúria do que sofre de abundância; “deixando” o fraco consumir “o alimento que o tirano queria somente para si” mantendo “sob controle um determinado impulso que quer fazer papel de dominador, proporcionando aos outros impulsos que conhecem um momentâneo encorajamento e período de festa”; [d] *coordenando* sensações e conceitos ao “ligar firmemente à satisfação um pensamento muito doloroso, de modo que, após algum exercício, o próprio pensamento da satisfação é sentido como doloroso”; é projetando imagens sobre as afecções que assaltaram e oprimiram o corpo em experiências passadas que a memória consciente lembra e esquece do que viveu para continuar vivendo; neste contexto, o corpo humano “se mantém no limiar da vida.” Como exemplos disso, Nietzsche cita os seguintes:

quando o cristão se acostuma a pensar na presença e na zombaria do Diabo; no prazer sexual, ou então no eterno castigo do inferno para um assassinato por vingança, ou simplesmente no desprezo que causaria um furto de dinheiro, por exemplo, nas pessoas que ele mais venera, ou, como muitos já fizeram tantas vezes, quando alguém contrapõe a imagem do choro e auto-recriminação de parentes e amigos ao veemente desejo de suicídio.<sup>260</sup>

Portanto, “deve-se”, no processo de vida, “procurar-se a origem da *responsabilidade*”, a fim de “educar e disciplinar um animal que possa fazer promessas”; ou seja, que possa determinar a duração de um compromisso salutar para sua vida; a fim de também educar o indivíduo na direção da estima *pela vida e pelo corpo* em que a vida aflora em pleno estado de arborescência, fazendo do mesmo um corpo cultural, supermoral, “de vontade própria, independente” de ajuizamentos alheios e “universais”; e, sobretudo prudente. Posto que, diferentemente de todos os animais – e mesmo de algumas espécies de corpos, a saber: o corpo de verve romântica -, o corpo em posse de um complexo de forças soberano no funcionamento de sua aparelhagem sensível, apetitiva e inteligente reconhece “quanta superioridade há sobre todas as coisas que não podem prometer nem responder por si mesmas”<sup>261</sup>; que não pode, enfim, ajuizar negativamente por si mesmo, dizendo “não” ao que

<sup>260</sup> Idem, *Aurora*, II, § 109.

<sup>261</sup> Idem, op. cit., II, § 2.

é desfavorável para *sua* saúde, recusando se envolver novamente na neurose de experiências frustradas, de projetos que não deram certo. É tão somente um corpo supermoral que não adota aquilo que Zaratustra chama de “*sabedoria de ouriço*”, ao se “espinhar com o que é pequeno”<sup>262</sup>; esse corpo poderoso, como o corpo moralista, não se sujeita mais a fazer “da dor um meio de troca, uma moeda, um equivalente; precisamente o exato equivalente de um esquecimento, de um dano causado, de uma promessa não cumprida.”<sup>263</sup> Para escapar do tribunal onde homens se vestem de juizes para decretar a sentença das estimações alheias ou para cobrar o imposto pela promessa desfeita ou pelo dano causado, o corpo supermoral lembra que é preciso *se esquecer* tacitamente do ardor em torno do “em geral” e da grande massa dos acontecimentos que não lhe dizem respeito; e que, casualmente, adormecem longe dos olhos e do coração; além de *lembrar* em zelar pelo asseio do Si que é seu corpo, seu ser-próprio, seu palacete deslumbrante que, de tempos em tempos, recebe um tratamento de limpeza digno de sua magnitude; tratamento que requer não se esquecer dos flagelos futuros que o corpo pode vir a sofrer por desleixo, preguiça, negligência ou mesmo covardia e impotência para empreender uma promessa e se demorar nela o quanto for suficiente.

É essencial para a saúde do corpo e da alma que, no processo de produção cultural, a memória se abstraia não da experiência, como costumam fazer os idealistas; mas, antes, que se abstraia do pendor para elucubração em torno de questões genéricas e arbitrarias; ou, então, como faz o gosto popular, onde o essencial é se ater com múltiplas e pequenas especiarias que se dispersam no aqui e ali das horas; e que, como ímãs, atraem sua Vontade de poder para um oceano de possibilidades aparentemente saborosas - já que o mundo é um “mar rico e profundo (...) cheio de multicores peixes e crustáceos”, além de ser um jardim das delícias para todos os caçadores furtivos”; “tais de despertar apetite até em deuses, que nele se tornariam peixes e lançariam redes: tão rico é o mundo de coisas singulares, grandes e pequenas!”<sup>264</sup> Acha-se aí o ponto periclitante da vida cultural do corpo humano ao se tornar – com o contributo da alma - um intérprete de experiências: o de mergulhar fundo na generalidade desse oceano farto e lá se esvaír junto dele, em companhia do múltiplo, conforme já dissemos antes a respeito da virtualidade das probabilidades de pensamento, sentimento e desejo e da arbitrariedade das decisões frente a estas probabilidades. Trata-se, porém, de um problema de ordem puramente matemática, que visa controlar a multidão de

<sup>262</sup> Idem, op. cit., “Da virtude amesquinhadora”, § 2.

<sup>263</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, “A cultura considerada do ponto de vista pós-histórico”, p. 115.

<sup>264</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, “O sacrifício do mel”.

eventos da experiência fática a qual o corpo pode vir consumir no futuro; na qual a vida digestiva e afetiva do corpo carece ganhar uma *unidade de estados fisiológicos* (linguagem figurada) que é uma “unidade apenas como organização e conjunto”, e não como coisa em si; já que “o mundo *que nos importa*”, nos importa não em sua massa de eventos, mas, antes “*em certa medida*”, como um devir, e não como “um estado de coisas” definitivo; estimar representa adicionar e subtrair valores, ou seja, organizar num número limitado as “interpretações existentes” que são, em última análise, “avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de poder”; tendo em vista “a superação de interpretações estreitas” com a ajuda da qual a alma percebe no corpo todo seu “fortalecimento alcançado e toda ampliação de poder” capaz de lhe “abrir novas perspectivas e acreditar em novos horizontes”<sup>265</sup> futuros.

Sendo assim, a vida cultural do corpo implica necessariamente num calcular dos valores em vista do benefício e do malefício que estes últimos acarretam para a função orgânica do nutrir: a produção cultural realizada a finco pelo corpo “só tem sentido em relação ao reino em que se pode contar, pesar, medir e, assim, à quantidade”<sup>266</sup>, e sempre em virtude, tanto de um preceder e quanto de um porvir; estimar, isto é, qualificar afecções é também – a partir de uma relação espaço-temporal - quantificá-las em porções e fragmentos, numerá-las e separá-las em grupos de signos bem determinados, de imagens afetivas específicas, que resultam também do poder “de invenção e de arredondamento de uma escassa soma de observações” que alma faz ao lado do corpo; e que, fielmente, lhe comunica transmitindo o grau de prejuízo ou de benefício. O produzir da cultura e o estimar não são um conjuntar pura e simplesmente valores nascidos do ajuizamento feito pelo afeto do corpo. Para Nietzsche, o estimar do corpo não se basta com o número de vezes com que se é afetado de amor e de ódio, com a quantidade das afecções; pois, se assim o fosse, se o valor só valesse pelo critério do número, na vida “tudo estaria morto, inteiriçado, imóvel”; reduzir “todas as qualidades a quantidades é um contra-senso: o que acontece é que um está junto ao outro, uma analogia.”<sup>267</sup> Neste sentido, além do corpo conjuntar experiências afetivas, de reunir porções de valores, havemos de estabelecer nele a existência nítida de diferenças de poder que qualificam, para nós, tais porções e que delimitam a grandeza do valor aferido pelo corpo. Nietzsche chama essas diferenças de “sensações de valores”; em outras palavras: em

---

<sup>265</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 2 (108).

<sup>266</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 565.

<sup>267</sup> Idem, § 564.

“‘verdades’ perspectivas que só pertencem a nós humanos; e, evidente que cada de nós, sendo um ser diferente, sente outras qualidades e, conseqüentemente, vive em um outro mundo, diferente daquele que vivemos.”<sup>268</sup>

Por serem “idiossincrasias propriamente humanas”, os valores que amamos/odiamos - e em face dos quais nos fiamos esperançosos ou temerários - tornam-se a promessa futura de crescimento do corpo, a partir das quais ele formará seu caráter em oposição a tantos outros animais com quem divide o campo gravitacional da existência; e, consecutivamente, imprimirá nele um *sentido estético de beleza*, no qual paira um anseio em “persistir em formas iguais, como um meio temporário de conservação e salvação”<sup>269</sup> diante do caos. Por isso, é saudável para o corpo, para não se tornar ele caótico como o devir, diferenciar-se nos valores; aprimorar os grupos de imagens afetivas que ele reúne, através do exercício árduo de interpretação, que requer alto poder de *assimilação*, de *seleção* e de *secreção*, isto é, das principais atividades alimentares; em outras palavras: as “supremas funções do espírito”<sup>270</sup>; por meio das quais “o domínio de si”, quer dizer, “o equilíbrio de muitas recordações e motivos acumulados”, “uma espécie de pacto de paz entre as forças inimigas”<sup>271</sup> é levado a efeito. Para tanto, faz mister que o produzir cultural prescindia de um princípio econômico e administrativo fundamental, se os valores engendrados pelos afetos do corpo quiserem se tornar “um doce, espesso e gomoso licor”<sup>272</sup>; e não um veneno extraído da canalha, onde todo mundo come e se emporcalha; condimentado muitas vezes com o óleo da *moralina*, isto é, com o ranço mortal daquelas almas alquebradas; que são, a bem dizer, expressões típicas dos “homens do grande anseio, da grande náusea, do grande tédio.”<sup>273</sup> Para se fazer mel, isto é, especiaria rara, os valores hão de ser afastados do preconceito acerca da noção de infinito, como se todo sistema de forças que no produzir cultural atua depreendesse daquela “falsa suposição de um espaço infinito, em que a força, por assim dizer, se volatiliza”, num ir e vir sem fim. Não! No mundo da cultura, valores são forças seletivas; e forças seletivas são expressões finitas e limitadas de um *quantum* de energia corporal consumida, o que significa dizer que todo valor é uma força em vias de ser incorporada, que por sua vez, representa um

---

<sup>268</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>269</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 2 (106).

<sup>270</sup> Idem, *Fragmentsos do espólio*, § 25 (356).

<sup>271</sup> Idem, § 25 (360).

<sup>272</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “O sacrifício do mel”.

<sup>273</sup> Idem, “A saudação”.



finito de intensidades. Sendo o valor limitado em sua finitude energética, apenas uma terça parte do mundo cultural consumido e produzido pelo corpo humano o interessa; o restante, cuja energia é baixa em quantidade pode ser dispensado e empilhado em outros conjuntos de valores desinteressantes e impotentes; o corpo se dedica, enquanto máquina seletiva e fabricante de valores, a poucas (e *boas*) especiarias no ato da alimentação; ele não goza de todos os signos em sua “cozinha”; mas tão somente dos mais intensos, mais saborosos e mais vicejantes de poder; que, todavia, por serem assim, seus afetos acolheram de bom grado como os mais aparentemente verdadeiros, a despeito, inclusive, da menoridade energética presente nos demais; afetos estes colimados a “um sistema de forças *determinadas*, ou seja, de uma força mensurável segura”, no qual “não se pode produzir uma *infinidade* de estados” fisiológicos, mas apenas estados reduzidos que lhe potencializem a vida ao máximo. Sua ordem de ação é: ocupar-se maximamente com a mínima parte dos valores que lhe cabe; e que, todavia, pelo elevado grau de energia contido, já vale pelo mundo inteiro, pois o “estado mais simples é, ao mesmo tempo, - e +.”<sup>274</sup>

No entanto, Nietzsche alerta que prometer é um procedimento valorativo do corpo em que o homem se dá ao direito de pôr em uso suas funções vitais (sentir, querer e pensar), mas não para fazer da promessa uma avalanche de palavras soltas ao arrepio da natureza. O prometer, que coincide com a vida interpretativa consciente do corpo, não é, em hipótese alguma, um espontâneo e vago argumentar; mas, antes, um agir determinado, lentamente trabalhado com mãos de artista. Isto porque “quando se faz uma promessa, não é a palavra que promete, mas o inexprimido por trás da palavra”; “as palavras tornam uma promessa menos vigorosa, ao descarregar e consumir uma força que é parte da força que faz a promessa.” Portanto, a promessa autêntica requer que os homens “estendam a mão e coloquem o dedo sobre a boca – assim farão as juras mais seguras.”<sup>275</sup> Esse jogo de *esquecer-lembrar* típico da produção cultural do corpo, de sua fabricação de imagens afetivas – e que diz respeito à alma, isto é, à “soma” exterior “dos movimentos interiores” do corpo em plena ebulição de intensidades valorativas; movimentos tais “que são fáceis para o ser humano” e transparecem, numa erupção constante sob a pele, “empenho e dureza nos movimentos interiores”<sup>276</sup> – chega a contribuir de modo significativo para sua saúde; que Nietzsche chamou, em *Aurora*, de “paz doméstica” ou “paz da alma” corporal, na qual o “estado de

<sup>274</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 1(27).

<sup>275</sup> Idem, *Aurora*, IV, § 350.

<sup>276</sup> Idem, § 311.

espírito habitual depende do estado de espírito em que sabemos manter” limpa nossa pele, após termos – à guisa da nutrição - desinfetado “nosso ambiente”<sup>277</sup> fisiológico de detritos nocivos; ou seja: cultura é estimar o asseio de si mesmo; valores, por seu turno, são águas de cheiro.

Ademais, esse tratamento higiênico exercido pelo interpretar ou ajuizar implica também em ter a sapiência de perceber que o corpo e as funções do sentir, do querer e do pensar que nele operam são forças em devir a partir das quais se valora e se estima; e, portanto, aptas a alternar seus valores e os processos de valoração dos mesmos, em nome de que causa for; reavaliando-os, redesenhando-os tendo em vista as consequências afetivas e nutritivas que deles podem emergir. Pois, na duração da vida, o corpo é instado a constantemente renovar seus valores; dito de outro modo: instado a *mudar de pele*, se não quiser ser consumido por forças estranhas que vampirizam sua energia; isto é, ele é chamado à cena para dar provas de que tem uma alma, de que tem espírito vívido e forte pulsando nele, como o faz a velha e sagaz serpente, que a despeito de todos os momentos em que sofre risco de morte, sabe astuciar: “a serpente que não pode mudar de pele, perece. Assim também os espíritos aos quais se impede que mudem de opinião; eles deixam de ser espíritos.”<sup>278</sup>

### 2.1.3 Os métodos de produção cultural

Segundo o § 639 dos *Fragments póstumos*, percebemos haver no processo de vida três etapas cardeais vinculadas à meta da natureza em querer transformar energia em vida, a saber: a incorporação, a alimentação e a interpretação. Para fins de entendimento, porém, cabe no momento presente elucidarmos o processo no qual o corpo humano vem à luz no contexto cultural; e, como, enfim, ele chega a se prover de alimentos e atingir o crescimento energético pelo qual anseia como máxima fundamental da existência; e, também, o modo como através desse anseio uma determinada quantidade de energia incorporada é simplificada na forma de uma visão de mundo demasiada estreita (interpretação) e tornada legível numa fórmula.

Ora, conforme vimos na seção anterior, o corpo humano anseia por poder; ele próprio é um caso particular da Vontade de poder. E o que ele quer com esse poder? Do que seu corpo é capaz? *Incorporar* as afecções da natureza, *nutrir-se* daquilo que incorporou, ou seja, o conteúdo afetivo vivido durante o processo de atuação da natureza; para, enfim, formar um

---

<sup>277</sup> Idem, § 283.

<sup>278</sup> Idem, *Aurora*, V, § 573.

esquema ao *interpretar* nele mesmo e em outros corpos o resultado do processo. Como Nietzsche diz, e voltamos a repetir: “cada centro de força constrói a partir de si todo o mundo restante, mede, apalpa, forma pela sua força.” Ele deixa claro: o corpo humano *constrói* um mundo, não o recebe de um ser supremo transmundo; quando as múltiplas e dispersas porções de aparências que são vazadas de dentro do núcleo gerador da natureza são atraídas ou repelidas para o campo magnético do corpo; quem as sinaliza e as organiza é o corpo; e ele o faz imprimindo sobre as afecções uma figura com a qual somos capazes de obter uma leitura ótica do acontecer. A interpretação construída pelo corpo humano traz à cena o que há por dentro do processo de alimentação/incorporação, mas que vem à tona e reclama da parte do corpo uma atitude de reação adequada: “querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar”<sup>279</sup> - é isto o que a natureza determina para a existência humana em face da rede afetiva que o envolve por todos os lados. Este centro de força que é o corpo se estabelece como tal, em função do modo como se apodera da massa das experiências vividas e lhe imprime uma forma singular dada pela consciência da situação fática em que está enlaçado de modo inafiançável. Ou seja: sua condição trágica exige um trabalho no qual ele deve tornar essa dispersão natural das afecções da natureza uma unidade concreta, sólida, *coisificando* (confere *estrutura* à situação fática) e *significando* (emprega um *sentido* às aparências) a natureza em devir; isto é, aquilo que, em sua essência íntima, é desestruturado, insólito, virtual, pulsante e sem nenhum significado intrínseco. Este trabalho é um *trabalho moral* onde as funções orgânicas (sentir, querer e pensar) atuam em conjunto incorporando e digerindo afecções para poder resultar tudo em uma linguagem narrável. O poder de estabelecer uma linguagem que *entenda* e *faça entender* e que *descreva* a aparição das afecções sumariando as experiências ocorre porque primeiro o sistema nervoso repele “todas as outras forças” contrárias ao seu crescimento; e, segundo, porque a vontade manda e obedece aos afetos dispondo as forças “segundo formas e ritmos”; por fim, porque o cérebro avalia o conjunto das afecções “em relação à incorporação ou à excreção.”<sup>280</sup>

Este trabalho organizado das forças representa, contudo, a moralização do caráter natural do corpo humano; isto é, representa o processo mesmo de construção de um caráter distinto do caráter natural, no qual o corpo tem como condição fundamental existir como um organismo reator do devir da natureza; mas não um simples reator, indefeso e infértil; antes, o corpo humano que efetua este trabalho *coisificando* e *significando* experiências com as

---

<sup>279</sup> Idem, § 656.

<sup>280</sup> Idem, § 641.

aparências é aquele que reage porque é capaz de interpretar afecções e admiti-las como um fato, isto é, como um evento real. Tomado desse propósito, o corpo elabora, através da nutrição, sensações que incorporou e digeriu das aparições do devir como sendo *aparências do bem* (aparições do que é favorável para seu crescimento futuro) e *aparências do mal* (aparições do que é prejudicial para seu crescimento futuro). Fiando-se no seu poder interpretativo, o corpo sinaliza para a alma sua reação a essas aparições (que ele não pode evitar) através de um produto (o conceito, a fórmula, o gesto e o discurso) que ele mesmo fez animado por sua vontade primordial: Vontade de poder. Nietzsche só pode conceber a moral assim: como um trabalho singular do corpo, no qual o produto revela a marca do produtor; ele só “pode compreender o juízo moral como um sintoma” de um esforço e de um trabalho do corpo “e uma linguagem cifrada, nos quais se denunciam processos de crescimento ou insucesso fisiológico, tanto quanto a consciência de condições de crescimento e conservação.”

<sup>281</sup> A ideia da moral como um conjunto de juízos e de fórmulas antecipadamente autorizadas cai por terra com o pensamento nietzschiano, pois “*não há nenhum fenômeno moral, mas, antes, apenas uma interpretação moral dos fenômenos. Esta interpretação é, ela própria, de origem extramoral.*” <sup>282</sup> Ou seja: a moral – e seu jogo de imagens de bem e de mal inclusos e expressos na fórmula simplificadora - é um efeito retardado no corpo humano de uma ação da natureza original e imprescindível.

Por essa razão, nenhuma moral é livre para existir e creditar valores à vida por si, uma vez que ela fundamenta suas raízes e se “refere às condições da vida de um ser.” <sup>283</sup> Mais ainda: “trata-se de uma determinada perspectiva, a saber: conservação do indivíduo, de uma comunidade, de uma raça, de um Estado, de uma igreja, de uma cultura.” <sup>284</sup> Sendo relativizada por Nietzsche, a moral é uma estimativa daquilo que o corpo – e não qualquer outro, mas tão somente o *corpo humano* - sustenta como verdadeiro “no início”; e, com esse sustento, edifica valores expressos em fórmulas, sejam elas argumentativas (como fazem cientistas, filósofos e legisladores) ou práticas (como fazem políticos e artistas). Isto quer dizer que a fórmula simplificadora das experiências que chamamos de moral advém de sensações de verdade que arrebatam o corpo de imediato e que o incitam interpretar o mundo contemplando metas e agindo tomando parte delas. Pois, para Nietzsche, “magnitude das

---

<sup>281</sup> Idem, § 258.

<sup>282</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>283</sup> Idem, § 256.

<sup>284</sup> Idem, § 259.

estimações morais” reside numa fonte muito concreta: na sensibilidade do sistema nervoso da qual não podemos nos desvencilhar, nem subjugar; estimações morais são sintomas nervosos que “tomam parte em praticamente todas as impressões sensíveis”; e, por meio delas, destas estimações, “o mundo apresenta-nos colorido”. Colorir o mundo é que o corpo humano produz para ajuizar situações; a esfera do homem é o ajuizamento moral – e isto Kant havia descoberto de modo brilhante. “Nós, assinala Nietzsche, “introduzimos os fins e os valores: com isso, possuímos em nós uma descomunal massa de força latente.” Assim, afigura-se impossível a existência de uma verdade moral pura e absoluta; a forma e o conteúdo do trabalho moral do corpo humano são relativos àquele que a estipula como princípio regulativo da vida e também à força latente que está em questão. No entanto, quem estipula esse princípio é um intérprete que incide sobre o acontecer natural uma perspectiva que é responsável por imprimir uma determinada aparência de realidade. Logo, a moral de conservação dos metafísicos - que defende que “a vida está fundada na pressuposição de uma crença no durável e no retorno regular”<sup>285</sup> - acredita que o corpo humano deva ser conservado e mantido fixo de alguma maneira: esta é sua aparência de verdade.

Por aí se vê que, embora o princípio e o fim que regem a incorporação/alimentação sejam naturais e necessários, isto é, extramoraes, os métodos da técnica de alimentação, o procedimento para o corpo se apoderar desses meios, já não; eles são, enfim, morais, espirituais, históricos, culturais, produzidos segundo fins biológicos, segundo aquilo o qual cada corpo é incitado a “‘fazer-de-conta-que-é-verdadeiro’ no início” para seus sentimentos, desejos e pensamentos. Sendo assim, recai a curiosidade: de que artifícios ele faz uso já que fórmulas morais efetivamente não existem na vida? Que virtudes estão à disposição do corpo humano para se nutrir psiquicamente de sensações das afecções?

Para se alimentar de sensações das afecções que aparecem impulsivamente em devir ele recorre: [a] à *moral da conservação* ou [b] à *moral de desenvolvimento* como conjunto de técnicas que, fazendo uso de fórmulas simplificadoras, formatam o corpo humano dando-lhe um aspecto singular de interpretação. *Conservar* ou *desenvolver* a energia do corpo humano e de suas funções orgânicas é orientar o corpo no sentido de torná-lo um organismo sintético em seus impulsos; de modo a fazê-lo cultivar – com auxílio capital da memória consciente - “em si um grande número de propensões e pulsões contrárias” que (naturalmente) entram em atrito, impedindo que ele “não sucumba às suas contradições.”<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Idem, § 552.

<sup>286</sup> Idem, § 966.

Ademais, é importante frisar que a filosofia de Nietzsche também não poupa suas críticas à história do conceito de moral, assim como faz com o conceito de verdade. Segundo a perspectiva trágica deferida por ele, a moral possui um sentido ambíguo, a partir do qual causa uma inevitável confusão a qualquer leitor desatento das obras de Nietzsche. Ao longo de sua carreira como filósofo, Nietzsche procurou peneirar as morais envolvidas na história da cultura ocidental, compreendendo que o elemento distintivo de seus conteúdos está fundamentalmente ligado aos fins energéticos e alimentares a que se prestam. Ou seja: cada moral é discernível na medida em que deixa à mostra a sua utilidade para o corpo e para o seu modo particular de apoderação de energia; na medida em que percebemos *como* ela é útil para seu crescimento; e perceber esse *como* é perceber os procedimentos formais que são empregados no cultivo, isto é, na educação das experiências do organismo através de conceitos, fórmulas, gestos e discursos. Para discernir uma moral da outra, e eliminarmos qualquer sombra que venha confundir-las, examinemos a forma de cada uma das morais envolvidas, deixando claro que Nietzsche - pelo que vimos abordando até agora - não pode atribuir formas se não admitir a natureza como princípio e o fim e a vida como expressão desse princípio e desse fim. Logo, distinguir estes dois produtos culturais do corpo humano, estas duas morais, requer adequar a forma à ligação entre o princípio e o fim da vida, estabelecendo entre ambos uma conexão; esta conexão, este agenciamento entre o *querer* (princípio) e a *energia* (fim) tem um visar durante o tempo em que vida dura, isto é, tem uma meta por meio da qual o corpo *deseja* incorporar e se nutrir de energia. O desejo é devir como tudo o que é natural, portanto, ele agita a efetivação do enlace entre o princípio e o fim da vida do corpo, mantendo-o conectado a eles; até que, enfim, o corpo seja assaltado pela morte e não haja, portanto, nada pelo que se desejar; seja como for, é em devir que o anseio de apoderação vive e atua em desassossego, e que o “desejo *aumenta* aquilo que se quer possuir”; assim, “cresce, ele mesmo, com a não-satisfação”<sup>287</sup> com esta conexão entre princípio e fim; que, não raro, se acha incompleta. Mesmo assim, o corpo humano permanece insistindo em conectar o princípio e o fim, em *querer poder*; deste modo, tal conexão nos é útil. Mas, útil em função do quê? De acordo com o que expõe no § 647 de *Fragmentos póstumos*, Nietzsche parece nos iluminar o caminho prolongando seu questionamento:

---

<sup>287</sup> Idem, § 336.

O que é, afinal, ‘útil’? Há de se perguntar: ‘útil em relação a *quê*?’ Por exemplo, o que é útil à *duração* do indivíduo poderia não ser propício ao seu fortalecimento e esplendor; o que conserva o indivíduo poderia, ao mesmo tempo, fixá-lo e mantê-lo parado em seu desenvolvimento.<sup>288</sup>

Um dos alvos preferidos da crítica nietzschiana reside neste ponto: na origem da fundação de uma moral que visa conservar o corpo humano num paradigma universal que fixe uma entidade definitiva a esse corpo a quem ele deve seguir e obedecer como uma espécie perfeita de modelo moral de interpretação, de visão de mundo diante das experiências e afecções do corpo humano; e com isso, portanto, enfraquecê-lo em sua natureza primitiva em detrimento de uma moral que visa o contrário disto tudo: a *moral do desenvolvimento*. “Este é o grande, o *inquietante* problema que persegui mais longamente: a psicologia dos ‘melhoradores’ da humanidade.”<sup>289</sup> Diante de uma evidente relatividade da cultura e do sistema de valorações, num certo momento dos *Fragmentos póstumos* Nietzsche recomenda que “para pensar a moral com justiça temos de colocar em seu lugar dois conceitos *zoológicos*: a *domesticação* das bestas e a *criação de uma determinada espécie*.”<sup>290</sup> Em se tratando da moral de conservação, temos de pensá-la exatamente como Nietzsche recomenda, pois uma cultura que toma como ideal a conservação do indivíduo tem como trunfo a alimentação a partir da qual se encontra a oportunidade de domesticar as pulsões contrárias, fazendo a pulsão espiritual e cultural se voltar *contra* a pulsão animal. Essa domesticação do corpo humano é a meta da psicologia dos “melhoradores” que adota como princípio a má interpretação que fazem da natureza em sua aparência de realidade.

E o que pensam os filósofos metafísicos a respeito do corpo humano para terem se lançado no “engano universal e mistificação no domínio do assim chamado melhoramento moral”, que visa que o homem deixe de ser homem, que, outrossim, sua alma deixe de ser mundana, para se tornarem, ambos, divinos e “elevados” em suas estimações? Bem, segundo Nietzsche, o pretexto basilar da crença dos metafísicos é adestrar o corpo humano através da alimentação de determinados nutrientes moldando sua interpretação de mundo segundo métodos de incorporação para que ele se torne um corpo *bom*; tornar-se bom é a conexão que ele deseja e considera ideal na tentativa de abreviação das experiências que a memória nos ajuda a realizar. A crença que o corpo seguidor da moral de conservação incorpora e se

---

<sup>288</sup> Idem, § 647.

<sup>289</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, § 5.

<sup>290</sup> NIETZSCHE, F. *A Vontade de poder*, § 397.

alimenta é de que “a natureza é boa, pois um Deus bom e sábio é sua causa’.”<sup>291</sup> Tendo sido sancionada por uma divindade suprema, cuja consciência impera e legisla leis mecânicas sobre o mundo “faz-se guerra contra o mal”, de modo a incorporar um “comportamento hostil, a observação e espionagem contra tudo o que em nós é mau e poderia ser de uma origem má”; este modo policialesco de orientar as pulsões do corpo, que resulta na “disposição a mais inquieta e torturante”, segue esta fórmula como preceito basilar de ação sobre as afecções da natureza. As consequências da utilização da fórmula da moral de conservação implica numa exigência que “dirige-se a que o homem se castre daqueles instintos que podem torná-lo hostil, daninho, colérico, buscar vingança...” No entanto, esta tortura se apoia numa esperança que minimiza o sacrifício; seguindo esta fórmula, “‘milagre’, recompensa, êxtase e solução no além se tornam *desejáveis*.”<sup>292</sup>

Conservando o corpo humano das pulsões animais que nos são inevitáveis, a domesticação ministrada pelos “melhoradores da humanidade” adota uma desejabilidade de enlace entre querer e energia que, a rigor, é uma “não-natureza” feita como meio de trabalhar a memória consciente. O sistema de fórmulas e de interpretações pautados como desejáveis pela memória

corresponde então aquela concepção dualista de um ser meramente bom e de um ser meramente mau (Deus, espírito, homem), sendo que ao primeiro são somadas todas as forças, intenções e estados positivos e ao último todas as forças, intenções e estados negativos . – Uma tal maneira de pensar crê-se, com isso, “idealista”; ela não hesita em postular uma suprema desejabilidade na concepção “do bem”. Dirigindo-se ao seu apogeu, figura, então, para si um estado no qual todo o mal se encontra anulado e no qual, em verdade, restaram apenas as criaturas boas. Portanto, ela não toma nem uma vez por constituído que aquela oposição de bem e mal se condicione reciprocamente; pelo contrário, desaparecer e o primeiro deve permanecer; um deles tem o direito de ser, já o outro *não deveria absolutamente existir*...<sup>293</sup>

À guisa deste método, tal crença pretende “reduzir o homem a essa capacidade hemiplégica e ao ‘bem’.” Segundo pensa Nietzsche,

essa maneira de pensar, com a qual cultiva-se um determinado tipo de homem, procede de um pressuposição absurda: toma o bem e o mal como realidades que estão em contradição entre si (*não* como conceitos de valor complementares, o que seria a verdade), aconselha que se tome o partido do bem, exige que o bem renuncie e resista o mal até a última raiz, - *ela nega com isso realmente a vida*, a qual possui em todos os seus instintos tanto o sim quanto o não.<sup>294</sup>

---

<sup>291</sup> Idem, § 347.

<sup>292</sup> Idem, § 342.

<sup>293</sup> Idem, § 351.

<sup>294</sup> Idem, § 351.



Todo conjunto de fórmulas que o corpo humano cifra para jogar com as afecções, segue um *ideal*, isto é, segue um impulso que “pressupõe *amor e ódio, veneração e desprezo*” cujo desejo “quer se satisfazer”; “o *primum móbile*” de todo ideal “ou é o sentimento positivo ou o negativo” <sup>295</sup> que se exprime na “instatisfação” do sistema nervoso central “com o presente estado das coisas”, bem como o trabalho incompleto do cérebro em cima de “um conceito de ‘perfeição’ que não encontra o que lhe é devido.” <sup>296</sup> Isto quer dizer que ambos os métodos de produção cultural, a domesticação e a desenvolvimento do corpo humano, cujos juízos morais exprimem visões estreitas das experiências do que a memória reteve bancam “sem autorização o juiz perante o todo.” <sup>297</sup> Ao bancar o juiz, o corpo humano ou idealiza o mundo seguindo a ordem dual entre bem-mal/ justo-injusto etc., ou sua idealização se justifica num sistema de estimações que vão para além do bem e do mal. Dentre os ideais que são produzidos e cultivados temos: [a] o *ideal pagão* da moral de desenvolvimento, graças ao qual reluz “o tipo supremo: o ideal clássico” que experimenta sensações e formula juízos que constroem e organizam máximas morais “nos quais o mundo é visto mais pleno, mais redondo, mais perfeito, que é a expressão de um ser que é bem constituído de todos os instintos principais”; [b] o *ideal anêmico* que parte de sensações e de juízos morais nas quais “o mundo é visto mais vazio, mais pálido, mais emagrecido, nos quais a ‘espiritualização’ e a ausência de sensibilidade ocupam o posto da perfeição, nos quais se evita o brutal, o diretamente animalesco e o mais próximo”; e, por fim, [c] o *ideal antinatural* que parte de juízos morais nos quais “sentimos o mundo absurdo, pior, mais miserável, mais enganoso, enquanto nós ainda desejamos e suspeitamos nele o ideal – nega-se, aniquila-se” a vida. Neste ideal, o corpo humano projeta-se “no que é contra o natural, contra o factual e o lógico.” Convém declarar que “o *ideal cristão*”, por exemplo, “é uma *configuração intermediária* entre o segundo e o terceiro, dominando ora com esta, ora com aquela feição.” <sup>298</sup> As duas feições, no entanto, são substancialmente dualistas, enquanto o ideal pagão é um ideal para *além do bem e do mal*.

Em todo caso, o que deseja a moral de conservação para incorporar energia e crescer é amansar o corpo humano em suas pulsões mais originárias, a saber: a pulsão pela guerra e pela criação, porque elas ameaçam seu futuro e seu desejo por se tornar bom e santificado.

---

<sup>295</sup> Idem, § 350.

<sup>296</sup> Idem, § 331.

<sup>297</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>298</sup> Idem, § 341.

Mas esta pretensão beata advoga, legisla (e quer reivindicar como válido universalmente) juízos morais estranhos à vida. Logo, tais adestradores querem que o ladrido do corpo humano ganhe uma melodia diferente; querem que o corpo humano se torne outro, ou seja, promova outra forma de incorporação de energia. Interessa-os “somente que alguém não cometa mais certas ações” impulsivas, agressivas, apetitosas e inocentes. O adestramento moral que vislumbra a imagem de “homem bom”, de “alma boa” como imagens a serem devoradas como alimento “espiritual” “priva” o homem “das condições a partir das quais ele *pode* cometer certas ações: isso é, em todo caso, mais sábio do que tentar o impossível, a saber: romper a fatalidade do seu ser, desse e daquele modo.”<sup>299</sup> Ou seja: a ilusão da vontade metafísica de tornar a alma do corpo humano “boa” afigura-se como uma violência contra o campo virtual, o campo possível da natureza, onde reina o campo das afecções e do sofrimento em geral. Com isso, o que até hoje a cultura ocidental fez, pelas mãos de sábios, filósofos e sacerdotes moralistas foi enfraquecer o corpo humano em sua animalidade; tornando-o, inclusive, menos nocivo dentro do contexto social, sob o pretexto de querer “salvar uma ‘alma’, o ‘bem’ de uma alma”, alimentando a “força expiadora” das doentias imagens do castigo e do perdão, ainda que tais imagens sejam “mistificações do preconceito religioso”, pois “o castigo não expia e o perdão não redime” as ações animais do corpo: “o feito não pode ser desfeito”<sup>300</sup>; o campo virtual do afetar não pode ser eliminado por nenhuma mão humana. Mas isso só foi possível graças a uma espécie determinada de coação alimentar, a partir da qual imagens afetivas foram apresentadas como sendo princípios domesticadores ideais, visando “a utilidade do rebanho, quando a visão é dirigida unicamente à manutenção da comunidade.”<sup>301</sup> Assim, “mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas”, o homem “se torna uma besta doentia.”<sup>302</sup>

À maneira das *ménageries*, o corpo humano foi cuidadosa e lentamente tratado e estimulado a desejar certos valores até atingir uma espécie impotente de intérprete moral da vida. Isto representou na história da cultura um retrocesso fisiológico. Pois, a doença passou a se fazer de doutora; o moralista, o padre, o pastor, o guru, em suma, o doente com a vida e com a animalidade, o fraco de energia passou a fazer as vezes de “curandeiro ingênuo e milagreiro popular que, pelo fato de ter experimentado um veneno como remédio, nega que o

---

<sup>299</sup> Idem, § 394.

<sup>300</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>301</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 201.

<sup>302</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Os melhoradores da humanidade”, § 2.

mesmo seja um veneno”<sup>303</sup>, isto é, eles negam que o que experimentam como alimento “espiritual” de suas estimações é um veneno visto na forma de vingança contra “o afeto, o grande desejo, as paixões do poder, do amor, da vingança, da propriedade” e a inveja contra a calorosa vida existente dos trópicos: tais atributos da vida “os moralistas querem riscá-los, arrancá-los, ‘purificar’ a alma em relação a eles”<sup>304</sup> porque os “desejos” do corpo e da alma – que não se religam ao “espírito santo” – provocam amiúde uma grande calamidade; e, por conseguinte, eles são maus, condenáveis. Para atingir o fim, que é o crescimento energético, o corpo humano deve conseguir livrar-se dos desejos tidos como “maus”: antes disso, “ele não pode ser um homem bom.” A selvageria das afecções deveria, a todo custo, ser podada em seu excesso porque é insuportável para uma espécie de corpo assim vivenciar diariamente a pressão e o choque da existência enquanto perdura o processo de vida. Anêmico e não se aguentando em pé ou insensível e indiferente a tudo, o corpo que quer se conservar e ser domesticado teme as contradições das pulsões da vida, “a qual possui todos os seus instintos tanto o sim quanto o não”; pois neste ponto, onde o negativo/mal e positivo/bem são pólos de força que se enredam num mesmo circuito, “a vida tem razão”, pois ela “não sabe separar o sim do não.”<sup>305</sup> A crueldade da vida legisla que o “bem” não deve aparecer “rodeado pelo mal, sob o contínuo assalto do mal” aguçando “seu próprio olho”, descobrindo “o mal por baixo de todos os seus pensamentos e aspirações”<sup>306</sup> como deseja o moralista; o bem deve ser *mais uma* das camadas do mal, *mais um* dos estados da desordem e da incerteza, *mais uma* das aparências de “um mundo do acaso, no qual o terrível, o dúbio, o sedutor pertencem ao ser [*Wesen*].”<sup>307</sup> O moralista conservador franze a testa, cerra os olhos, mas sua miopia bloqueia a passagem deste conhecimento aterrador e maravilhoso.

As afecções negativas que, ao aparecerem, são absorvidas e rapidamente repelidas pelo sistema nervoso, são computadas pelo cérebro e memória as condena e prejudica chamando-as de má pelo caráter repentino, violento e injustificado de sua efetuação na extensão do processo de vida; devendo, destarte, ser denegada em virtude de afecções que amenizem o sofrimento, toldando-o com algum artigo de fé sedutor e salvador. Atado a essa máxima moral ele só estima o valor das afecções tomando como pressuposto uma ação

---

<sup>303</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 396.

<sup>304</sup> Idem, § 383.

<sup>305</sup> Idem, § 351.

<sup>306</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>307</sup> Idem, § 1019.

negadora que é arrancar do solo em que vive a presença do mal; o que seduz seu desejo pelo ideal de conservação é o fato de que seu corpo estará seguro do mal, porque se “introduziu uma necessidade de vingança insaciável como uma obrigação de ordem moral-religiosa”; tal vingança quer desatar os nós “malignos” que prendem o futuro energético do corpo humano, e para isso estabelece fórmulas e juízos morais que são “reações” que “sempre entram em cena sob o patrocínio da causa de Deus, da causa do direito, da humanidade etc. (com relação a *Cristo*, o júbilo popular manifesta-se como causa de sua execução; um movimento. Por princípio, anti-sacerdotal).”<sup>308</sup>

Segundo argumenta Nietzsche, quanto a esse procedimento negativo da memória “trata-se da mesma lógica que: ‘se um membro te perturba, arranca-o fora’, pois “somente o homem castrado”, inerte em sua potência sexual, violenta, criadora e afirmadora, “é o homem bom.” “Essa maneira de pensar, estreita e perniciosa, a maneira” conservadora “de pensar moral, em lugar de tomar a seu serviço e *economizar* poder das grandes fontes de força, daquela torrente tempestuosa da alma, frequentemente tão perigosa e subjugadora, quer fazê-la *secar*.”<sup>309</sup> E como consegue esse estado de míngua? Substituindo a alimentação do corpo; transferindo o nutrir-se de sensações e afetos perigosos por um nutrir sensações e afetos “indeláveis” que lhes imprimiria no corpo e na alma a marca do “chicote” daquele que está no domínio da situação; neste caso, os sacerdotes e alguns filósofos dogmáticos da tradição metafísica

Para Nietzsche, o chicote dos adestradores da moral maniqueísta indica que é preciso o corpo desejar e se alimentar das seguintes sensações das afecções, como mecanismo para o crescimento energético: [a] a sensação do *medo*; [b] a sensação da *compaixão*; [c] a sensação de *vingança* e [d] a sensação de *remorso*. Esses afetos, Nietzsche os considerou como sendo depressivos; como aqueles que – lembrando Spinoza - reduzem o esforço por viver do corpo e da alma, sendo “afetos passivos da inércia”<sup>310</sup>, ainda que tenham, em sua essência íntima, o pretexto de Vontade de poder. Apesar disso, neste tópico abordaremos o primeiro desses afetos listados, como sendo o afeto germinador dos demais. Segundo Nietzsche revela em *Além do bem e do mal*, o medo é “o pai da moral” de conservação. Ao injetar e ruminar (frequentemente) a sensação do medo na psicologia do homem moderno como um alimento “necessário”, os melhoradores da humanidade deram início à moralidade dos costumes que

---

<sup>308</sup> Idem, § 347.

<sup>309</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>310</sup> Idem, § 192.

determina no corpo humano uma contextura “firme e assegurada contra os perigos externos”, isto é, um medo do próximo, do estranho, do diferente que “cria novas perspectivas das escalas de valores morais.” Diante da natureza em devir, certa classe de intérpretes incorpora em si um conjunto de valores, forjando uma moral a partir da qual

certos impulsos potentes e perigosos, como o espírito de empreendimento, a temeridade, a vingança, a astúcia, a rapacidade, a ambição, impulsos que antes eram úteis ao bem público, e que não eram somente honrados – sob outro nome que merece aquele que acabamos de escolher – porém que deviam ser favoráveis e alimentados (como necessários continuamente ao comum perigo) são agora sentidos duplamente perigosos – pois que já lhes faltam válvulas de escape – e pouco a pouco vão sendo marcados a fogo e entregues à calúnia.<sup>311</sup>

Se a moral aparece como ambígua, é porque os instintos, hábitos e dotes produtivos do corpo também o são. De modo que o corpo humano foi incitado, na sua produção cultural a edificar valores e verdades, ao mesmo tempo em que os difamava. Mas, primeiro era preciso dominar algumas sensações consideradas perniciosas para o crescimento da comunidade. No entanto, “a vontade de dominar um afeto é apenas a vontade de outro ou de outros afetos”<sup>312</sup>; o que levou a classe de intérpretes moralistas a fomentar o afeto do medo do distante. Para eles, o homem cuja pulsão pende para a alimentação de sensações como a coragem, a ambição e alegria, é considerado imoral porque, segundo eles, se afasta do “espiritual”, do “virtuoso”: diante dele, “não pode existir moral do ‘amor ao próximo’.” Isto significa que há entre os intérpretes da moral da conservação um nojo em relação tanto ao intérprete que lhes faz oposição quanto ao valor que ele, ao incorporar, confere aos seus nutrientes. Ora, conforme vimos, a avaliação promovida pelo processo de vida requer que o corpo absorva aquilo que lhe é favorável e excrete o que não é. Enquanto para o intérprete da moral do desenvolvimento as imagens afetivas - que lhe causam a gana para se alimentar e crescer - precisam medrar de “impulsos mais elevados e mais fortes”, irrompendo “apaixonadamente”; para o intérprete da moral de conservação, os impulsos que entram em jogo são aqueles que “engendram desconfiança” em relação a “toda espiritualidade elevada e independente, toda vontade autônoma, toda inteligência elevada” que passa “além do nível médio e baixo da consciência do rebanho”<sup>313</sup>; fazendo com que o intérprete pacífico, comum, amedrontado com as diferenças, incorpore um tipo similar ao “cordeiro” e à “ovelha” e invente uma aparência piedosa de si mesmo. Isto significa que foi o próprio corpo humano o inventor de uma

---

<sup>311</sup> Idem, § 201.

<sup>312</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>313</sup> Idem, *ibidem*.

psicologia do “amolecimento e efeminamento doentio em que a sociedade intercede a favor dos que a prejudicam, dos delinquentes, e procede assim de modo sério e honesto.”<sup>314</sup>

Nietzsche deixa claro: esta moral da conservação é uma consequência “da moral de rebanho, a moral do medo.”<sup>315</sup> E percebe que “se se pudesse eliminar o próprio perigo, que é a causa do medo, eliminar-se-ia esta moral; não seria ela então necessária.” Mas, como ele mesmo diz, a natureza que existe em devir, “mostra-se sempre como é, em toda a sua extravagante e indiferente magnificência, sempre rebelde e aristocrática.” De modo que o perigo, o risco do existir é o apanágio da vida, logo, de todo estimar igualmente vital e saudável. Quem for examinar a psicologia e “a consciência do moderno europeu, de mil curvas e esconderijos morais, tirará sempre o mesmo imperativo, o imperativo do medo do rebanho” que se alimenta do seguinte ideal: “que algum dia *não haja nada que temer.*”<sup>316</sup> Entretanto, o perigo e o medo não podem ser eliminados apenas porque uma classe de viventes, de intérpretes, não consegue admiti-los como natural e integrante do *eterno retorno da guerra e da paz.*

O que a sensação do medo causa ao sistema nervoso - e, depois, ao cérebro do corpo de espécie arrebanhada e o leva a formular estimações morais como aquelas propagadas pelo ideal da conservação da espécie – deve-se ao modo como o espírito computa as experiências do corpo. Mas o que é o espírito, na concepção de Nietzsche? Segundo sua perspectiva fisiológica, o espírito possui uma “vontade fundamental”: essa coisa

imperiosa (...) quer ser senhora de tudo o que acha em si e em torno de si e quer sentir-se como senhora: possui a vontade da multiplicidade para a simplicidade, uma vontade estritamente dominadora, imperiosa, senhoril. (...) seu objeto é, pois, a incorporação de novas experiências, intercalação de coisas novas em categorias velhas, quer dizer, cresce, tem o *sentimento* da força aumentada. (...) Tudo isto é necessário ao espírito, segundo seja o grau de sua potência assimiladora, de sua “força digestiva”, porque, para falar figuradamente, na verdade, o espírito tem grande semelhança com o estômago.<sup>317</sup>

Logo, é o espírito enquanto algo figurado, enquanto um pedaço orgânico do corpo quem filtra as experiências da incorporação dentro do organismo. Ele está bem representado pelo sistema nervoso e pelo cérebro, os indivíduos mais potentes do conjunto corporal. O espírito, na forma desses órgãos superiores, seleciona, equipara e assimila as imagens que transitam no interior do corpo em múltiplos fluxos de intensidade. No caso da moral de

---

<sup>314</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>315</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>316</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>317</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 230.

conservação, o espírito é “estômago” de uma determinada espécie animal, isto é, de um tipo de centro nervoso e intelectual que incorpora as forças em devir de modo *servil*: o *animal de rebanho*; estômago de boi, vaca ou ovelha são as mais adequadas metáforas para compreendermos num corpo como esse o processo de alimentação. Por outro lado, tem-se o estômago de outro tipo de animal, de intérprete e a possibilidade de uma incorporação senhoril das forças, a saber: o *animal de rapina* referente aos intérpretes da moral do desenvolvimento. A diferença entre ambos está, com efeito, na força digestiva da memória original (na qual se manifestam as funções do incorporar-nutrir/sentir) e da memória consciente (na qual se manifesta a função do interpretar/pensar). A memória (o “estômago”) do animal de rapina, por exemplo, se esquece de lembrar o que não é salutar e de se lembrar de não esquecer o que é salutar; ou seja, ele percebe quando é tempo de absorver nutrientes e a excretar detritos. Já o estômago do animal de rebanho digere as imagens afetivas com a ajuda de uma hiper-sensibilidade que delata a insuficiência e a vulnerabilidade desse estômago, ao passo que o estômago do animal de rapina é mais resistente e filtra as imagens afetivas com mais potência porque é capaz de esquecer e de lembrar o que prometeu ao corpo, aquilo que se define como seu Si: não mais se ferir com espinhos que não valem a pena. Para tanto, o corpo, a fim de se manter saudável e forte para enfrentar os perigos na duração de vida, urge implementar um mecanismo espiritual típico para incorporações senhoris; que é, a bem da verdade, aquilo que Nietzsche, em poucas palavras, chama nos *Fragmentos póstumos* de *egoísmo dos gatos*; que, todavia, encontra eco nas palavras da doutora Nise da Silveira, quando ela postula que “um gato quando não quer saber de uma pessoa, ele levanta a cauda e sai. E não parece que esteja com sentimento de raiva (...)”; ele apenas “despreza” numa “sutileza completa.” Animais assim “são grandes mestres”<sup>318</sup>, aqueles junto dos quais o homem aprende a *astuciar* quando a ambiência em que se acha envolvido se afigura por demais intragável para o desenvolvimento de suas forças.

Nas palavras de Nietzsche, expostas no § 48 de *A Gaia ciência*, durante séculos vigorou na história da cultura “a idade do medo – o mais demorado período da história”. Neste processo longo, nota-se a extrema fragilidade do corpo humano, nomeadamente do estômago enquanto filtro espiritual dos afetos. Para Nietzsche, isto representa a “miséria: tanto a da alma como a do corpo”, uma vez que o corpo humano, embebedado de um “ideal anêmico”, inventou como seu maior bem, sua estimação mais recordada, sua verdade convicta e “absoluta” o desejo de conservar a sua espécie; o que implicava, necessariamente, na posse

---

<sup>318</sup> SILVEIRA, Nise da. *Encontros - Nise da Silveira*. “Conversando com Nise da Silveira”, p. 174.

de um poderoso sistema de segurança, capaz, inclusive, de zelar pelo “sucesso” de suas funções orgânicas: seu sentir, aspirando à *felicidade*; seu querer, à *liberdade*; e, por fim, seu pensar, aspirando à *verdade*. A crítica de Nietzsche desvela os interesses subjacentes à moral de conservação do corpo humano. Segundo sua tese, o corpo humano deveria

proteger-se por si próprio contra a violência e tornar-se a si próprio, para esse fim, um violento. Nessa época o homem fazia uma copiosa aprendizagem do sofrimento físico e da privação; via até no exercício de uma certa crueldade para consigo mesmo e no sofrimento voluntário um meio necessário à sua conservação; treinava-se então o seu meio a saber suportar o mal, acrescentando-o até de bom grado, e viam-se os piores suplícios dos outros sem experimentar outro sentimento que não fosse o da própria segurança.<sup>319</sup>

Na teia de interesses do corpo humano (que quer se conservar) jaz um princípio cruel. A fim de se libertar da coação sentida pela presença de corpos que ele considera prejudiciais ao seu crescimento, o intérprete, com sua perspectiva de consciência, inventa um mecanismo violento de defesa – o que é paradoxal, uma vez que assim o faz para se proteger da violência. Ele quer, em primeira instância, se libertar dos corpos que ameaçam sua sobrevivência, mas sem perceber que a violência é cometida contra ele mesmo: é a famosa expressão popular do “feitiço vira contra o feiticeiro.” Buscando-se proteger do inimigo que provoca nele afecções que seu centro intelectual imagina como “más”, ele agride o próprio corpo, vedando seu acesso à sensibilidade e à imaginação em seu conjunto. Diante disso, Nietzsche afirma que

ninguém é treinado no sofrimento físico nem moral, ninguém vê uma pessoa sofrer a não ser muito raramente do que resulta uma conseqüência muito importante: é que se odeia agora o sofrimento mais do que antigamente que dele se diz mais mal do que nunca, e que se vai mesmo ao ponto de já nem sequer se lhe poder suportar a ideia: disso se faz uma questão de consciência e uma censura à existência, na sua totalidade.<sup>320</sup>

Em vista disso, a cultura ocidental adpta o conservadorismo moral; que, inclusive, se arrasta em solo europeu desde Sócrates até o idealismo alemão, apregoa que “bom é o instinto do animal de rebanho”; um “instinto que avança cada vez mais conseguindo a supremacia e a preponderância sobre outros instintos, segundo a crescente aproximação e semelhança fisiológica do qual é sintoma.” E Nietzsche prossegue, dizendo que:

---

<sup>319</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*, § 48.

<sup>320</sup> Idem, *ibidem*.



*a presente moral da Europa é uma moral de animais de rebanho; e, portanto, segundo a nossa maneira de compreender as coisas, uma espécie de moral humana, ao lado da qual e depois da qual muitas morais, mais elevadas, são ou deviam ser possíveis. Contra tal “possibilidade”, contra tal “devia ser possível” luta essa moral com todas as forças; diz obstinada e inexoravelmente: “eu sou a verdadeira moral e nada, fora de mim, é moral!” Sim, com a ajuda da religião que alimentou e ajudou os desejos mais sublimes do animal de rebanho, as coisas chegaram a tal ponto, que até nas instituições políticas e sociais vemos uma expressão cada vez mais clara dessa moral; o movimento democrático vai herdando o movimento cristão.*<sup>321</sup>

Este trecho citado oferece-nos a visão de duas classes de intérpretes pertinentes à cultura da moral de conservação. O primeiro deles é o sacerdote cristão; e o segundo, o anarquista integrante do partido socialista – dois tipos bastante comuns no contexto histórico da modernidade. Neles, o corpo e o estômago se afiguram, ao mesmo tempo, indômitos e amansados. Indômito porque não toleram a presença do mal, da bestialidade e da violência ameaçando o sucesso dos “bons”, dos homens “honestos”, “trabalhadores”, “justos”, “humildes”, em suma: daqueles que compõem o esquema de sua perspectiva comunitária. Tanto o intérprete cristão, quanto o intérprete socialista visam como Vontade de poder, como incorporação de energia psíquica, o ideal de melhoramento da humanidade: é isto o que eles falseiam para si. Por isso, é preciso que o mal encarnado nos intérpretes de tipo bárbaro, nas “bestas louras”, seja liquidado. E como eles o conseguem? Recuperando, por meio de alguma purificação espiritual, o poder interpretativo do indivíduo, depois de haver abortado a sua antiga interpretação, que, graças à sua independência, incomodava. Aquele cujo estômago é do animal de rebanho visa, em seu ideal de melhoramento, transformar o animal de rapina em “uma caricatura de homem”, fazendo dele “um aborto”; “tornando-o um ‘pecador’”, afixando-o “numa jaula” e encerrando-o “entre os conceitos terríveis.” “Na luta contra a besta” - pensa o corpo do cristão e do socialista – “tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo ‘melhorado’.”<sup>322</sup>

O que parece irônico é que são os intérpretes fragilizados com o “mal” aqueles que cometem a maior maldade, a saber: despersonalizar um instinto poderoso que eles (por medo) desprezam, até tornar o corpo, onde essa “elevada vontade de poder” se manifesta, um animal aprisionado em normas e padrões de comportamento, uma “coisa” domesticável. Aqui Nietzsche denuncia esse policiamento ostensivo e capcioso monitorado pelos “professores” e “advogados” da moral – uma conseqüência da trucagem de seus valores e de seu estimar:

<sup>321</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 202.

<sup>322</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, § 2.

o rebanho sente a *exceção*, tanto a que está embaixo dele quanto a que está em cima dela, como algo infame e que se opõe a ele. Seu truque em relação às exceções de cima, aos mais fortes, mais poderosos, mais sábios, mais férteis, é persuadi-los a desempenhar o papel de vigiais, pastores, guardas – a ser os seus *primeiros servidores*: com isso, ele transforma um perigo em uma utilidade. (...) A desconfiança dirige-se às exceções; ser exceção vale como culpa.<sup>323</sup>

Para cessar o temor, para abrandar a invasão de forças ameaçadoras, essa “caricatura de homem” que é o moralista cristão e seu mascaramento como anarquista-socialista, essa insurreição dos *tschandalas* concentra todas as forças para armar seu truque pedagógico. Nietzsche chega mesmo a dizer que “não há pior equívoco do que confundir *domesticação* com *enfraquecimento*”, pois “a domesticação é, tal como a compreendo, um meio de imensa acumulação de forças da humanidade, de modo que as gerações possam continuar a construir sobre o trabalho de seus antepassados.” E esta concentração de energia que leva o animal de rebanho a participar da construção de um edifício moral em favor dos “bons” acontece “não apenas exteriormente, mas internamente, brotando organicamente deles naquilo que é *mais vigoroso...*”<sup>324</sup>

Essa junção de forças internas, localizadas no estômago bovino do animal de rebanho, e que se exteriorizam em forma de signos, representa a defesa de uma espécie de corpo humano que luta por uma verdade que ele crê; verdade longamente tecida no decorrer da tradição histórica. Essa verdade, quando aplicada enquanto um sistema, uma norma, deve fazer daquele que a segue e a venera um intérprete “reconhecível”, expressando-se sempre “por meio de sinais claros e constantes”, pois do contrário esse intérprete se tornará “perigoso” para o resto da comunidade. Para finalizar este tópico, ficamos com essas palavras de Nietzsche, que definem o que espera a moral de conservação e sua pulsão arrebanhadora:

desprezamos os dissimulados e não reconhecíveis. – *por conseguinte*, deves tu mesmo julgar-te reconhecível, não deves ser *oculto* para ti mesmo, *não* deves acreditar em tuas *mudanças*”. Portanto: a exigência de veracidade pressupõe o *ser reconhecível* e *constante* da pessoa. De fato, é coisa da educação conduzir o membro do rebanho a uma *determinada crença* sobre a essência [*Wesen*] do homem: *primeiro* ela *produz essa crença* e então exige, em consequência disso, “veracidade”.<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 280.

<sup>324</sup> Idem, § 398.

<sup>325</sup> Idem, § 277.

## 2.2 A Vontade de Arte

### 2.2.1 O corpo humano e a falsificação do falso

De acordo com o exame que fizemos do corpo humano ficou claro que ele existe enquanto “uma grandeza determinada de força” de natureza animal, primária, inconsciente, profundamente entranhada na zona “dos intestinos, nas tensões da pressão sanguínea, nas partes baixas do corpo, nas situações doentias do *nervus sympathicus*”<sup>326</sup>; e, ao mesmo tempo, espiritual, secundária, consciente, situada numa superfície rasa, donde extraímos “nossos *critérios de valoração*” intimamente ligados ao “nosso intelecto, nossa vontade, bem como nossas sensações.”<sup>327</sup> Ou seja, o que temos aí é presença conjunta, ou seja, o paralelismo existente entre duas naturezas: uma interna e outra externa, que existem comprimidas no centro de gravidade do corpo se revezando assim num ritmo em circuito, acompanhando a orquestração da própria natureza que, por sua vez, perfaz “um número de combinações computáveis no grande jogo de dados de sua existência.” Seguindo este pensamento do eterno retorno da natureza, que nada mais é do que um “mundo como circuito que já se repetiu com infinita frequência e que joga seu jogo *in infinitum*”<sup>328</sup>; e, também, acrescentando ao inquérito feito por Spinoza, - lembrado por Deleuze em sua obra *Nietzsche e a filosofia* - Nietzsche também se interessou em saber *o que pode o corpo dentro de um mundo dionisíaco*; no meio do qual, inclusive, impera misteriosa e violentamente uma “dupla volúpia” que atua sobre a extensão ao “criar eternamente a si” e ao “destruir eternamente a si.”<sup>329</sup>

Tanto para Spinoza, mais ainda para Nietzsche, o corpo até então, na história da filosofia, foi vítima de uma péssima compreensão dos limites de sua potencialidade – que, por causa de preconceitos tacanhos dos filósofos ferrenhamente dogmáticos, não evitou descambar para uma má consciência a seu respeito. Diz Nietzsche: “posto que ‘a alma’ foi um pensamento atraente e misterioso, do qual os filósofos, com razão, só se separaram a contragosto”, é forçoso estabelecer uma nova constelação de forças espirituais, mas, desta vez, “*segundo o fio condutor do corpo*”<sup>330</sup>; ou seja: estabelecer uma constelação de forças

<sup>326</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do espólio*, § 38 (1).

<sup>327</sup> Idem, § 40 (61).

<sup>328</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 1066

<sup>329</sup> Idem, § 1067.

<sup>330</sup> Idem, § 659.

conscientes onde “nossos instintos” se tornam “reduzíveis à *vontade de poder*.”<sup>331</sup> Isto porque espírito é atualidade figurada e finita desse circuito infinito e voluptuoso da criação e da destruição efetuada pelo devir da natureza; espírito é a *superfície* onde se efetua esta realidade trágica; é a própria multiplicidade da matéria, do fundo dionisíaco quando este entra em ação para *aparecer* distribuindo-se na extensão em porções; num tempo vivo, presente, concreto, que sempre retorna a ele mesmo aparentando diferentes graus de força. Espiritualidade “*parece constituir a essência do orgânico*”; tal constituição representa aquilo *que* pode o organismo em movimento, isto é, a animalidade do corpo humano em devir. “Nas supremas funções do espírito” há “apenas uma espécie de função orgânica” que vem a efeito graças à animalidade latente pertinente ao poder de “assimilação seleção secreção”<sup>332</sup> do corpo. A espiritualidade não compõe nem sedimenta única e especialmente o caráter humano, como afirmavam convictos alguns filósofos metafísicos. A forma como conceberam o conceito de espírito – conquanto fosse misteriosamente sedutora – na verdade camuflava “um princípio perigoso para a vida, difamador e aniquilador da própria vida.”<sup>333</sup>

Para Nietzsche, no entanto, espírito não pode ser pensado senão como pertencente às camadas do corpo e do processo de vida, como um resultado direto das somas de experiências do corpo na vida; um espírito aparentemente saudável ou doentio, mas um resultado da vida. O corpo humano não é nenhum ser espiritual evoluído dentro da cadeia dos animais; antes, a espiritualidade é uma evolução contínua, em circuito repetitivo de pulsões criativas e destrutivas comum a todo ser orgânico vivo capaz de atualizá-las. O corpo humano, “em comparação” com o animal, com seu “antecessor”, “não” representa “um mais de ‘felicidade’”; sua diferença reside no fato de que ele apresenta “uma imensa quantidade de *poder*” que o torna (num trabalho conjunto com o organismo) “senhor de todas as potestades da natureza”; ou melhor: “senhor de seu próprio caráter selvagem e sobre sua própria desmedida: representa “um mais de ‘felicidade’.”<sup>334</sup> Segundo o pensamento nietzschiano, o espírito medra e se desenvolve no “corpo humano, no qual tanto o passado mais longínquo quanto o mais próximo de todo devir orgânico torna-se de novo vivo e corporal, por meio do

---

<sup>331</sup> Idem, *Fragmentos espólio*, § 40 (61).

<sup>332</sup> Idem, § 25 (356).

<sup>333</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 644.

<sup>334</sup> Idem, § 704.

qual, sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível.” Deste modo, o corpo se mostra como “um pensamento mais espantoso que antiga ‘alma’.”<sup>335</sup>

É a Spinoza que Nietzsche deve a beleza de tal pensamento, isto é, de considerar o corpo como uma máquina espiritual fabulosa, ainda que com algumas ressalvas feitas – é bem verdade. Mesmo sendo o pensamento nietzschiano um pensamento de rupturas, não admitindo a “maneira” ou os “meios” porque “a alma move o corpo, nem que graus de movimento ela pode imprimir-lhe, nem com que rapidez ela o pode mover”, se observarmos o trecho abaixo da *Ética*, teremos a prova da filiação de Nietzsche ao pensamento spinozista:

efetivamente, ninguém, até o presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do corpo que pudesse explicar todas as suas funções, para já não falar do que se observa freqüentes vezes nos animais e que ultrapassa de longe a sagacidade humana, nem do que fazem os muitas vezes os sonâmbulos durante o sono, e que não ousariam fazer no estado de vigília. Isso mostra suficientemente que o corpo, só pelas leis da sua natureza, pode muitas coisas que causam o espanto à própria alma.<sup>336</sup>

“Falamos da consciência e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos de que é capaz um corpo, quais são suas forças nem o que elas preparam”<sup>337</sup>, complementa Deleuze. Nietzsche - no entanto mais ousado que Spinoza - arrisca constituir não uma essência, mas, antes, uma *aparência de corpo*. O filósofo das marteladas percebe que o corpo, mais precisamente o *corpo humano*, é – acima de tudo - aparência; e uma aparência imediata, animal, natural, inconsciente que ao sentir, ao querer e ao pensar exprime um determinado *quantum* de poder, que nada mais é do que seu poder mediato, cultural, espiritual e consciente para delimitar múltiplas perspectivas em torno da turbamulta das pulsões da natureza; nesta dupla situação, onde, em primeiro lugar, o corpo é o “*sintoma* de uma situação mais ampla” que transcorre nele às escondidas; é o “*sinal*, um ponto de interrogação” de uma Vontade de poder exuberante e perigosa; ele é um sentir-querer-pensar “plurívoco e oscilante; e, como tal, um pretexto para múltiplas interpretações e fixação arbitrária”<sup>338</sup>; e, depois, uma ação determinada e superficial, onde são (espiritualmente) impressos sentidos que (naturalmente) não existem sobre o caos existencial através dos quais falseia para si um conjunto de “valorações morais” que “revelam a estrutura de sua alma, suas condições vitais, sua própria necessidade.”<sup>339</sup> O ato espiritual do corpo implica, então, em produzir “invenções para

<sup>335</sup> Idem, § 659.

<sup>336</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética – à maneira dos geômetras*, III, Escólio, Proposição 2.

<sup>337</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, “O corpo”, p. 32.

<sup>338</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do espólio*, § 26 (92).

<sup>339</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 268.

economizar experiências” dentro dessa situação ampla em que se acha, resumindo “uma vida passada em fórmulas cada vez mais curtas.”<sup>340</sup> É fazendo assim, minimizando o plural em suas porções extensivas e em seus graus de intensidade, sofisticando o animal que habita nele, procurando, enfim, “se instruir sobre todos os processos espirituais no fio condutor do corpo, p.ex., sobre a memória”, é que o corpo humano “sai do atoleiro”<sup>341</sup> metafísico chamado “imperscrutável” ou “incondicionado”. Instruir-se sobre tal processo espiritual do corpo, requer do homem concebido por Nietzsche que ele esteja devidamente preparado, pronto para reclamar “uma sensualização junto”; senão, caso contrário, “o espírito se torna muito estreito.”<sup>342</sup>

Mesmo assim, ainda que se engolfando no oceano da experiência sensível, a espiritualização do corpo jamais deve ser “postulada como *meta*”; principalmente como aquela meta pautada numa “aguda contraposição entre bem e mal, virtude e pecado”, isto é, como “meio corretivo para fazer que o homem se torne *senhor* sobre si mesmo.” Este esforço sensual que o corpo retira de si com vistas a criar, com consciência, um produto cultural ou ferramentas úteis na luta diária do processo de vida, visando sua sobrevivência no mundo e a aplicação de sentidos àquilo que lhe é secretamente caótico; pois, “quanto mais se vê dentro” da vida e da natureza, com olhar devidamente honesto, “tanto mais desaparece a nossa avaliação – *a falta de sentido se aproxima!* Nós criamos e inventamos o mundo que tem sentido!”; enfim, este coito do espírito com a aparência do corpo (e suas vivências mais íntimas) não pode, nem deve ser postulado como meta, já que “a meta não é o aumento da consciência” que se tem dos afetos do corpo, “mas sim o aumento do poder, em cujo aumento a utilidade é computada, do mesmo modo que prazer e desprazer.”<sup>343</sup> Além disso, cabe frisar que “é indizivelmente mais importante isso que se chamou de ‘corpo’ e ‘carne’: o resto é pequeno acessório” nas mãos de uma fisiologia carregada de energia afetiva, cujas funções vitais (sentir, querer e pensar) corroboram para “tecer toda a cadeia da vida, de tal *maneira que o fio*”, isto é, o corpo, “*se torne sempre mais poderoso.*”<sup>344</sup>

---

<sup>340</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (142).

<sup>341</sup> Idem, § 26 (374).

<sup>342</sup> Idem, § 26 (398).

<sup>343</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 711.

<sup>344</sup> Idem, § 674.

Para o pensamento de Nietzsche, a tarefa espiritual do corpo humano por excelência; tida, inclusive, como passaporte para o crescimento do *quantum* de energia, ou seja, para a obtenção da meta mais original e mais excelsa, reduz-se a ser isto: destronar o “espírito do mundo”, esta “consciência-totalidade que estabelece fim e meio”<sup>345</sup>, “um Deus condutor e supervisor, um ‘sensório da totalidade’ e ‘espírito do todo’.”<sup>346</sup> Já que o homem projetado por Nietzsche “é forte o bastante para poder envergonhar-se de uma crença em Deus: - agora ele pode, de novo, representar o *advocatus diaboli*.”<sup>347</sup> Esta é razão pela qual é preciso derrubar o ídolo cristão; para que, de dentro do próprio metabolismo do corpo, aflore o talento para engendrar invenções e falsificações de aparência; e que, por meio da alma, de sua pele, transpareça a dimensão de sua vaidade ou de seu amor-próprio sob o espelho de uma vontade engenhosa, falsificadora, diretora de perspectivas, reconhecedora “que a adoração da verdade já é a *consequência* de uma ilusão (...) que era Deus”<sup>348</sup>; que, pode falsificar ora instrumentos potentes, ora instrumentos impotentes.

Portanto, basta quanto a questionar se Deus é superior à vida, ou se o espírito é superior ao corpo, se este “deve” algo àqueles! A questão em Nietzsche é genuinamente maior que isso. Ao se dar crédito a alguns pensadores que cometeram o crime mais terrível, ao terem delinqüido “contra a terra” ao “atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra”; ao terem nutrido com fervor que “alma” só era possível se olhasse “desdenhosamente o corpo” querendo-o “magro, horrível, faminto”<sup>349</sup> e mesmo preso em coleiras como cão raivoso, como o cavalo concupiscente da alegoria platônica; os desprezadores do corpo, sem o saber, depauperaram também o espírito em seu âmago. Em vista disso, “a crença no corpo”, defende Nietzsche, “sempre é, entretentes, uma crença mais forte do que a crença no espírito: e quem a quer minar, mina, justamente com isso, o mais profundamente – também a crença no espírito!”<sup>350</sup>

Sendo assim, o espírito irradia *do* corpo como resultado de seu poder falsificador de aparências – e não para além dele - como uma potência *menor*, como uma “fina peneira”, um

---

<sup>345</sup> Idem, § 707.

<sup>346</sup> Idem, § 708.

<sup>347</sup> Idem, §1019.

<sup>348</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (505).

<sup>349</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 3.

<sup>350</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 659.

“aparelho de refinar, de diminuir”<sup>351</sup>, que se manifesta de maneira modesta no corpo como consciência tardia, como uma espécie de metabolismo altamente truncado, mas não menos eficiente; já que “toda a vida *consciente*”, isto é, toda vida espiritual do corpo, onde o devir, isto é, o “espírito junto com a alma, junto com o coração, junto com a bondade, junto com a virtude”<sup>352</sup> trabalha a serviço “de um senhor de muitas cabeças e muitas facetas.” Ora, mas que senhor bem dotado é esse? Para Nietzsche, “esse senhor são nossos critérios de valor. Mas os nossos critérios de valor revelam algo do que são nossas condições de vida”<sup>353</sup>, voltados em direção ao “aperfeiçoamento maior possível dos meios (de nutrição, de incremento) das funções animais fundamentais: antes de tudo, no *incremento da vida*.”<sup>354</sup>

Embora Spinoza já tivesse requisitado uma posição privilegiada para o corpo, foi Nietzsche quem alcançou a excelência argumentativa em defesa dele, ao propor, na voz de seu advogado Zarathustra, que “avaliar” os meios de incremento de vida “é criar”; e que quem opera esse avaliar não é o “eu”, não é a “consciência”, não é o “espírito”, não é a “alma”, nem o “sujeito puro do conhecimento”, como fatos imediatos do viver; mas, sim, o *corpo* e sua sociedade de afetos; este, que é o “nosso ser [*Sein*] mais certo”, “nossa posse mais própria”<sup>355</sup>, “o ser próprio”, que cria eternamente “para si o apreço e o desprezo (...) o prazer e a dor” e o “espírito como mão da sua vontade”. Ademais, “criadores foram, primeiro, os povos”, o corpo coletivo de uma nação; “e só mais tarde, os indivíduos”, isto é, os corpos singulares. Pois, “na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação.”<sup>356</sup>

Sendo assim, é evidente que o corpo, seja ele coletivo ou individual, “por meio do qual, sobre o qual e para além do qual parece fluir” a “torrente imensa e inaudível”<sup>357</sup> do devir artístico da natureza, tem como potência última *mentir*, ou melhor: ser *artista*, aquele que estabelece o “modelo de uma perfeita *ficção*”<sup>358</sup>, falsificando a eterna falsidade expressiva da natureza; “de maneira que o acontecer real venha a ser tremendamente simplificado, tanto das forças atuantes quando do lado das nossas forças constituintes: de maneira que pareça haver

---

<sup>351</sup> Idem, § 1045.

<sup>352</sup> Idem, § 674.

<sup>353</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 40 (69).

<sup>354</sup> Idem, op. cit., § 674.

<sup>355</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 659.

<sup>356</sup> Idem, *Assim falou Zarathustra*, “Dos mil e um fitos”.

<sup>357</sup> Idem, op.cit., § 659.

<sup>358</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 34 (249).



coisas semelhantes e iguais.”<sup>359</sup> Todo corpo humano é um intérprete cujo “*conhecimento é falsificação do diversificado e incontável*” ciclo de experiências “*na direção do igual, do semelhante, do contável*. Portanto, *vida* só é possível por meio de um *aparelho de falsificação assim*”<sup>360</sup>, aparelho esse preenchido das funções animais do *sentir*, do *querer* e do *pensar*, por meio das quais cria valores: “pensar é transformar” o material da natureza “falsificando”; “sentir é transformar” o material da natureza falsificando e “querer é transformar” o material da natureza “falsificando.”<sup>361</sup> Isto porque “falta aqui a contraposição entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente: há apenas um único mundo, e este é falso, cruel, contraditório, sedutor, sem sentido”; e, por essa razão, “*temos a necessidade da mentira para sobrepujarmos essa realidade, essa ‘verdade’, quer dizer, para vivermos.*”<sup>362</sup> Em suma: sentir, querer e pensar representam durante o momento reducionista do corpo o gesto afetivo de “transformar” a massa dos acontecimentos, do múltiplo, falsificando a natureza num sistema de fórmulas e de técnicas, conferindo-lhe assim uma aparência artística que o corpo sente *como sendo real*.

Já que existe “esse caráter terrível e problemático da existência”, o que o corpo faz é crer na vida. Ela “*deve inspirar confiança*’.” No entanto, esta tarefa, de acreditar na vida, “é imensa.” Cabe ao corpo criador a incumbência de ser um mentiroso; ele

precisa ser, mais do que tudo, um *artista*. Ele é isto também: metafísica, religião, moral, ciência – todos são apenas rebentos de sua vontade de arte, de mentira, de fuga da “verdade”, de *negação* da “verdade”. A faculdade graças à qual ele domina a realidade com a mentira, essa capacidade artística do homem *par excellence* – ele a compartilha com tudo aquilo que é. Ele mesmo é deveras uma parte da realidade, de verdade, de natureza: como não deveria ser também uma parte de *gênio da mentira!*...<sup>363</sup>

Destarte, adentramos na questão máxima desta pesquisa que é a *Vontade de arte*. Concluimos que o corpo, sobretudo o corpo humano, “é uma criatura” animal e espiritual “imaginadora de formas e ritmos” e que “em nada ele é está mais bem exercitado e parece que em nada ele tem *mais prazer que inventar figuras*”<sup>364</sup> metafísicas, religiosas, morais e científicas; justamente porque há nele um instinto que o conduz a tal; e esse instinto é, sem

<sup>359</sup> Idem, § 34 (252).

<sup>360</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>361</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>362</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 853 – 1.

<sup>363</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>364</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 38 (10).

dúvidas, capitaneado por um afeto primitivo que reiteradas vezes é pontuado por Nietzsche como *Vontade de poder*. Ademais, vimos que o estado fisiológico do homem é expressão genérica dessa colossal volúpia por acúmulo de energia, ou seja: por alimentação e armazenamento. No entanto, a generalidade dessa volúpia e dessa ambição de domínio chega ao ponto de se especializar, se tornando cada vez mais espiritual, mais simplificadora, mais econômica dentro do processo de vida; e isto graças a sua “energia definidora” de formas; em outras palavras: ao seu *talento artístico*. A fim de só se alimentar daquilo que compraz corpo e alma, o homem deliba o que no futuro lhe proporcionará aumento do poder. Mas, para tanto, prescindirá de uma deliberação com vistas a inventar um produto cultural que reclame o emprego de seu talento artístico. No caso do corpo humano, o que acontece no plano da cultura, onde valores são criados junto dessa “energia definidora”, é uma plissagem do que já acontece na natureza; porque, é bem verdade, todo processo cultural é um prolongamento reducionista de um infinito circuito de formas; em outras palavras: “toda criação é recriação (...) onde atuam mãos criadoras”; e, como consequência e necessidade, “há muita morte e destruição.”<sup>365</sup> No seu esforço em querer acumular energia, o corpo humano *imita* a natureza em todos os níveis de produção em que se acha como intérprete das aparências do real, criando formas na mesma medida, quer dizer, seguindo o mesmo procedimento cruel e econômico com que o gênio artístico da natureza faz uso para criar as suas: “rejeitando, selecionando, moldando, inscrevendo em seus esquemas.”<sup>366</sup>

Nietzsche nos revela que “em toda percepção” do corpo humano, onde ele – como intérprete - toma a experiência como verdadeira; ou seja, “em toda apropriação mais originária, o evento essencial é um agir: em termos mais rigorosos: uma imposição de formas.”<sup>367</sup> Mas antes de agir, o corpo humano se impressiona e se abala no recanto de sua intimidade com o que apreende intuitivamente com o campo gravitacional que se depara. Os sentidos e a imaginação da vontade são internamente alertados diante daquilo com que o corpo sofre externamente e é afetado. Como sinal comprobatório de que os homens são exímios inventores por ocasião de seus interesses energéticos, “basta observar”, diz Nietzsche, como “o nosso olho logo se ocupa assim que ele nada mais recebe para ver: ele se *fabrica* algo para ver. (...) Em caso semelhante, nosso ouvido não faz nada diferente: ele se exercita”. Entrementes, ele se exercita com o quê? Responde Nietzsche: em, selecionando

---

<sup>365</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 10 (20).

<sup>366</sup> Idem, op. cit., § 38 (10).

<sup>367</sup> Idem, *ibidem*.

astutamente os rompantes indeterminados do acaso, “aprender-a-ver” e “aprender-a-ouvir formas bem determinadas”<sup>368</sup>, o que possibilita o corpo organizar “a metamorfose do mundo”, estabelecendo, no perdurar do processo de vida, seu plano de metas “em figuras e ritmos.”<sup>369</sup> Ora, é justamente neste exercício de estratégia, neste “nosso exercício permanente de formas, inventando, aumentando, repetindo”<sup>370</sup> a natureza com o auxílio do perceber, do ver, do ouvir; quando o corpo humano, através do tato, da sensação tátil dessa metamorfose – ocorrida primeiramente nele, no seu ânimo, e depois na relação com outros corpos que mantém contato – especializa-se enquanto criador; enquanto aquele que, ao se alimentar, é movido a produzir, enquanto *Vontade de arte*. Daí o fato de Nietzsche constatar que “o fenômeno ‘artista’ é o que mais facilmente *transparece*: - cabe considerar a partir desse ponto os *instintos fundamentais do poder*, da natureza etc.! Também da religião e moral!”<sup>371</sup>

No entanto, esse agir que impulsiona o corpo humano, na produção cultural, a impor formas e a moldar o que lhe chega casualmente aos sentidos de modo genérico e turvo não é um agir carregado de intenções, ainda que haja uma antevisão do espetáculo assombroso da natureza em devir. Em todo caso, nem a razão, nem a vontade se encarregam de determinar, com consciência de si, com precisão cartesiana, com absolutismos hegelianos, que curso os sentidos e a imaginação vão palmilhar no momento em que se afetam com tais metamorfoses imagéticas do mundo: debilmente, ela apenas acompanha a harmonia invisível e mística do mundo em seu produzir, sem saber que destino será traçado. O corpo humano, como tudo que erra no mundo em devir, é “cego como o destino.”<sup>372</sup> Logo, para o corpo artista não há programa previamente estabelecido por nenhuma “alma” ou “espírito” etéreos, progenitores de “pensamentos como ‘inspirados’, (...) apreciações de valor como ‘insufladas por um deus’, (...) instintos como atividade penumbrosa” que o tornem um fenômeno interpretativo do mundo; pois, embora ele seja atuante quando impõe formas redesenhando por cima dos esboços da natureza em devir, aprimorando seus sentidos, na verdade “a maior parte das nossas vivências”, sobretudo a vivência artística, “é *inconsciente*.”<sup>373</sup> Interrogado sobre como

---

<sup>368</sup> Idem, § 25 (324).

<sup>369</sup> Idem, § 38 (10).

<sup>370</sup> Idem, § 25 (336).

<sup>371</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 797.

<sup>372</sup> BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*, II, Trad. Fabio de Souza Andrade, São Paulo: Cosacnaify, p. 176.

<sup>373</sup> NIETZSCHE, Friedrich . *Fragmentos do espólio*, § 25 (359).

as transformações de afetos em signos artísticos procedem em sua pintura, Francis Bacon – renomado artista inglês - responde:

no meu caso todo quadro (...) constitui um acidente. Eu o prevejo, e não obstante dificilmente o realizo tal como o prevejo. Ele se transforma pelo ato concreto de pintar. Na verdade, com muita frequência não sei o que a tinta fará, e ela faz muitas coisas que são muito melhores do que eu poderia forçá-la a fazer. Talvez se pudesse dizer que não é por acaso, pois a escolha da parte do acaso ou acidente que se deve preservar transformar-se num processo seletivo...<sup>374</sup>

Bacon, bem como parte dos artistas do século XX conheceu de perto a inevitabilidade do inconsciente no contexto da vida; e mais: o caráter falsificador e artístico do inconsciente quando este, em pleno eterno retorno da diferença, produz imagens. Quando menos queremos, falseamos; introduzindo, é bem verdade, diferenças de aparência no mundo; justamente porque o corpo é um móvel movido por uma inquieta pulsão inventora a qual desconhecemos o sentido intrínseco; ele é empurrado pelo devir natural a fim de que empregue sua força na direção do caos para, enfim, formulá-lo à sua maneira farsesca. Ao fazê-lo assim de modo tão automático, ao traduzir o mundo à base dos mais imprevisíveis maneirismos, ele “alegra-se como artista, saboreia-se como poder, saboreia a mentira como seu poder”: isto soa como que o lema de uma condenação terrível para a natureza humana: tornar-se em cada momento de sua vida, um ser que se determina um fim, inventando, tornando-se, “uma vez mais, o senhor da ‘matéria’ – senhor da verdade!”<sup>375</sup> Ser moedeiro, ser falsificador de formas, ser senhor da matéria, é aquilo que fundamenta a condenação de sua existência como a vontade fundamental do corpo; que ora pode ser uma potência “da mais elevada espiritualidade e força” que “sente-se à altura em todo acaso”; que, por gosto de inventar “nega e renega racionalidade em todo um-depois-do-outro e traz rindo à luz o ocasional nele”, ora pode ser uma potência fracamente espiritual, apegada em finalidades, em causalidades, em verdade, em uma palavra: em “ser” como resultado de sua *paura* pelo devir. Em todo caso, quanto a esse atributo artístico da essência do corpo, seja senhoril ou servil em sua espiritualidade, ele nada tem a modificar: é-lhe imanente, vindo a transparecer na alma como sintoma de um conjunto de estados afetivos do corpo.

<sup>374</sup> CHIPP, H. B. apud BACON, F. *Teorias da arte moderna*, “Os europeus – Entrevista, 1963”, p. 634. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>375</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 853 – 1.

### 2.2.2 A verdade como mentira do corpo humano

Durante o nutrir, quando é afetado pela loucura do devir da natureza, pelo caos, o corpo humano consome os estímulos repelindo-os ou absorvendo-os; por conseguinte, produzindo esquemas, através da função interpretativa, ao abarcar um determinado conjunto de imagens das afecções acústicas e oníricas que se apresentam a ele, em cujo “mundo preparado (...) sentimos como real.”<sup>376</sup> Ainda que já tenhamos tocado neste ponto, não nos custa recuperá-lo. Conforme dissemos em outra seção, cada afeto sofrido durante o consumo das forças, é *coisificado*, quer dizer, tornado um ser real. Ele ganha uma base, uma forma concreta, a partir do qual é inoculado um determinado tom, um valor específico e uma estimativa desse tom, desse valor, dessa sensação da força tornada “coisa”. Declara Nietzsche que:

o surgimento das “coisas” é, pura e simplesmente, a obra daquele que representa, que pensa, que quer, que inventa. O conceito “coisa”, ele mesmo, tanto quanto todas as propriedades. – Mesmo “o sujeito” é algo criado dessa maneira, uma “coisa”, como todas as outras: uma simplificação para designar como tal a força que estabelecem, inventa, pensa, em contraposição a todo estabelecer, inventar e mesmo pensar, tomados isoladamente.<sup>377</sup>

Em outro momento, ele diz: “a ‘coisidade’ é primeiramente criada por nós.”<sup>378</sup> Com isso, rebate a “anarquia atomística” de fazer do valor uma coisa liberta daquele que valora e da perspectiva de vida daquele que valora. O corpo humano, por ser o mais complexo dentre os animais, por ser capaz, inclusive, de – ao entrar em contradição - alternar entre uma pulsão e outra; logo, entre a tendência a prezar/desprezar um valor ou outro, é o único que concebe um sistema de valores que suplante a total ausência de sentido na vida e na natureza. Ou seja: o corpo humano – graças à força colossal da vontade criadora - é o único que alcança o domínio da liberdade ao conceber um mundo que lhe diga respeito, que se afine com a cercania de sua vida. O primeiro indício disto está justamente nesse potencial interpretativo do corpo. Nietzsche lança à mesa o problema:

a questão é se não poderia haver muitas maneiras de criar um tal mundo aparente – e se esse criar, logicizar, preparar, falsificar não é a realidade [*Realität*] mesma garantida da melhor maneira: em resumo, se o que “estabelece coisas” não é o único real; e se o “efeito do mundo exterior sobre nós” não é também a consequência de tais sujeitos volitivos...Os outros “seres” [*Wesen*] agem sobre nós; nosso mundo aparente *preparado* é uma preparação e domínio de suas ações: uma espécie de regra-defensiva.<sup>379</sup>

<sup>376</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 569.

<sup>377</sup> Idem, § 567.

<sup>378</sup> Idem, § 559.

<sup>379</sup> Idem, § 569.

Ora, pelo que foi dito, sem embargos podemos compreender que a moral é um sistema de estimações que gravita em torno de aparências de realidade, a partir das quais o corpo coisifica as afecções da natureza que o coagem de modo irretorquível e a intensidade de suas vivências, fixando sobre eles nomes e conceitos. Cercado por este limite trágico, os afetos são todos regidos e formatados segundo a impressão da intensidade do que aparece para o corpo. O nível de energia que fica retido ou é expelido com a alimentação dos afetos aparece como realidade que criamos, logicizamos, preparamos e falsificamos no ato de defesa e de ataque do corpo: deste modo, a vida é, como plano de fundo, constantemente criada em acordo com tais afetos sofridos e com tal leitura afetiva da natureza, no seu aspecto empírico. O corpo humano, que é responsável pela fabricação do mundo da cultura, faz da vida uma “*ficção de um mundo que corresponde*” aos seus apetites e desejos, ao seu ansiar por poder. A vida, nesse ínterim, é o pretexto para se estabelecer um universo cultural, que tem seu fundamento na tendência natural pela “prestidigitação e interpretação psicológicas para atar, a esse mundo verdadeiro, tudo que nós honramos e sentimos como agradável.”<sup>380</sup> Nietzsche chamou a essa tendência moral de *vontade de verdade*, que “nessa escala, é essencialmente *arte de interpretação*; a qual pertence sempre também a força de interpretação.”<sup>381</sup>

O que pretende, pois, essa Vontade de verdade? Declara Nietzsche: “a vontade de verdade é um tornar firme, um tornar verdadeiro durável, é uma supressão daquele caráter falso, uma reinterpretação do mesmo no ente [no que é, *Seiende*].”<sup>382</sup> Esse “caráter falso” é a referência de Nietzsche ao poder imensamente metamórfico e plástico da natureza que, através de suas expressões sensíveis aparece escapando aqui e ali numa forma, enganando nossa escuta, confundindo nosso tato ou paladar, ocultando nossa visão; mas, enfim, sempre seduzindo o corpo humano em sua experiência das imagens que medram ao acaso. Tal Vontade de verdade sinaliza um “incremento do sentimento de poder”<sup>383</sup>, um estado energético-valorativo, uma tendência criadora preguiçosa e medrosa do corpo – isto no caso de uma determinada espécie de corpos, a saber: o corpo humano adepto do ideal de domesticação. Preguiçosa porque representa uma “*inertia*” do corpo, uma anemia ou apatia em relação à percepção da inquietude da natureza geradora de formas; nesse contexto, a

---

<sup>380</sup> Idem, § 585A.

<sup>381</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>382</sup> Idem, § 552 D.

<sup>383</sup> Idem, § 534.

verdade é aquela “hipótese com a qual surge” no corpo “algum contentamento”, aquele “menor consumo de força espiritual” <sup>384</sup> voltado para aparências de realidade e valores simplificadores do enredado processo da vida que, atado ao monismo filosófico da “verdade”, bloqueia a passagem da “infinita possibilidade de interpretação do mundo.” <sup>385</sup> Com a implantação de tal bloqueio, fica evidente que a espécie de corpo humano adepto da verdade como critério valorativo é dotada de uma “força de criar, de querer” que “já cresceu tanto que não precisa mais dessa totalidade de interpretações e introduções de sentido.” Um corpo assim é tão crente no patrocínio da causa de Deus, da existência de uma consciência-máxima legisladora da verdade, que sua “força engendradora de criar sentidos esmorece e a desilusão torna-se o estado predominante”; porque, em torno de sua vida afetiva, em torno da aparência de realidade que seu corpo apresenta, “a incapacidade de crer em um ‘sentido’, a ‘descrença’” <sup>386</sup> se aninha e fumiga.

O critério metafísico de verdade adotado pelo ideal de domesticação preza e idolatra como valor moral supremo o aspecto celestial e desencarnado da existência. Segundo Nietzsche, isto é o reflexo, a aparência real, numa determinada espécie de corpos, da “universalização do desencorajamento e da fraqueza” <sup>387</sup> ante ao acaso e ao mal inerentes à existência, ainda que a verdade seja, é bem verdade, a “reincidência do mundo aparente” <sup>388</sup> no mundo cultural. E isto ocorre porque, como dissemos, o mundo aparente é “um mundo considerado conforme valores, conforme o ponto de vista de utilidade para a conservação e ao aumento de poder de uma determinada espécie *animal*.” Essa reincidência aparece como a ideia onde a ideia de Deus preside o topo como algo “absolutamente não-sensível, espiritual, bondoso”; ou seja, como algo impossível funcionando como “*medida de emergência* em relação ao fato de que os instintos-*opostos* são ainda todo-poderosos...” “Assim”, reconhece Nietzsche, filósofos como Platão, Agostinho, Sêneca e Descartes – em nome de um decoro pela verdade - “*excluíram* passo a passo os afetos.” Sustentaram orgulhosos de si a imagem sedutora de um Deus “postulado como oposição ao mal, *isto é*, a realidade [*Realität*] postulada na *negação dos desejos e afetos* (isto é, pura e simplesmente no nada)”. Vedando o livre comércio dos afetos e dos desejos, para preservar a soberania da verdade, os metafísicos

---

<sup>384</sup> Idem, § 537.

<sup>385</sup> Idem, § 600.

<sup>386</sup> Idem, § 585.

<sup>387</sup> Idem, § 599.

<sup>388</sup> Idem, § 566.

expulsaram também “o *irracional*, o arbitrário”; “o casual foi odiado por eles (como causa de inúmeros sofrimentos físicos). *Conseqüentemente*, negaram esse elemento no ente-em-si e o conceberam como ‘racionalidade’ absoluta e ‘finalidade’.”<sup>389</sup>

Nietzsche é categórico: “expresso moralmente: o mundo é falso. À medida que a moral, ela mesma é um pedaço desse mundo, então a moral é falsa.”<sup>390</sup> Quando o assunto é o estimar e o valorar humanos, o que está em jogo são fabricações de aparências daquilo que já aparece naturalmente. Ou seja: a coisificação dos valores, por meio da atitude interpretativa do corpo humano, é uma “inconsciente falsificação do falso” que é a vida e a natureza; ou seja, “uma potência mais elevada do falso.”<sup>391</sup>

Destarte, concluímos que este mundo das estimações, mundo cultural e consciente,

o mundo *que nos diz respeito em alguma coisa* é falso, isto é, não é nenhum fato, mas sim uma invenção e arredondamento em cima de uma soma mas magra de observações; esse mundo está “no rio”, como algo que devém, como uma falsidade que sempre de novo se desloca, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há “verdade” alguma.<sup>392</sup>

Sendo o mundo uma falsificação, que lugar tem a Vontade de verdade no contexto das estimações de valor, já que ela imprime “no devir o caráter de ser”? Embora Nietzsche critique a verdade, ele não a abandona de todo, como se poderia pensar. Primeiramente, ele chama a atenção para essa questão fundamental, a saber: “*verdade é um tipo de erro* sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver.”<sup>393</sup> Isto quer dizer que o corpo humano enquanto organismo condicionado à vida não poderia existir junto ao fluxo intermitente do rio do devir sem a verdade como instrumento sobrevivência. Isto é, como instrumento a partir do qual a promessa feita em ato pelo corpo se estabelece como elo entre o princípio (querer) e o fim (energia) da existência; entre o presente, o passado e o futuro, como intromissão constante de sentidos no interior de um mundo caótico, instável e ausente de suportes imperecíveis. No entanto, tal instrumental que o corpo humano utiliza como estratégia para preparar (através da promessa feita) a massa casual de experiências vividas não existe em si e por si, e não é dado de antemão por nenhuma razão universal, nem por nenhum ser supremo. A verdade não é a “causa” de um avaliar, isto é, de um prometer puro e simples determinado de modo abstrato,

---

<sup>389</sup> Idem, § 576.

<sup>390</sup> Idem, § 552.

<sup>391</sup> Idem, § 542

<sup>392</sup> Idem, § 616.

<sup>393</sup> Idem, § 493.



de um juízo universal, pois o simples “é meramente imaginário, não é verdadeiro. O que, entretanto, é real [*wirklich*] é verdadeiro, não é único nem pode ser ao menos redutível ao um.”<sup>394</sup>

A verdade e o verdadeiro são *resultados* das promessas da memória consciente da história que o corpo vive, isto é, são resultados que exprimem qualidades de uma “vontade” afetada, apetitosa, intensiva e operante no interior do corpo; a verdade é como uma espécie de anseio cultural, a partir do qual guardamos impressões vivas dos afetos (danosos ou vantajosos) que nos abalaram e nos consumiram e a formalizamos num valor: “trata-se”, afirma Nietzsche, “de uma continuidade no querer, de uma verdadeira *memória da vontade*”<sup>395</sup>, com a ajuda da qual se esquece de “todo o mundo”, quer dizer, do que não é estritamente importante, e por isso o corpo, astuto, visa “permanecer insensível às ruidosas lutas do mundo subterrâneo dos nossos órgãos; fazer silêncio e tábua rasa” quanto à inquieta sucessão de geração e corrupção da população do corpo; a fim de, com isso, “manter a ordem física, a tranquilidade, a etiqueta”<sup>396</sup>; em todo caso, a verdade e o verdadeiro, enquanto valores mais elevados, não são causas das promessas, assim como as funções orgânicas que os concebem; a verdade e o verdadeiro são, é bem verdade, crenças *a posteriori* (e não “certezas imediatas” *a priori* da consciência) resultantes dos afetos sofridos pelo corpo humano diante da instabilidade do devir: são perspectivas de um conjunto de fatos, nascidas, inclusive, do ato seletivo de sua promessa; que, como provenientes do devir, são igualmente errantes, caminham no mesmo ritmo das águas de seu rio: sem qualquer esclarecimento. Logo, a verdade é concebida conscientemente apenas por uma espécie de viventes: o homem, que a utiliza para preparar e simplificar o mundo no qual operam seus “instintos *práticos*”: para cada homem, ele é “perfeitamente adequado: (...) vivemos, podemos viver nele”; e isto é

prova de sua verdade para nós...O mundo, abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, *não* existe como mundo “em si”; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente. (...) Fizemos uma concepção para podermos viver em mundo, para perceber apenas o suficiente, o que suportamos...<sup>397</sup>

---

<sup>394</sup> Idem, § 536.

<sup>395</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, II, § 2.

<sup>396</sup> Idem, § 1.

<sup>397</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 568.

Deste modo, a verdade é o rosto que conferimos sobre a multidão desfigurada dos afetos e das equivalentes sensações nascidas do contato com as forças materiais; que, por seu turno, exercem sobre o corpo humano o poder coercitivo de alto teor aparente; isto com vistas a dominá-los sob uma linguagem figurada, fazendo da vida um processo suportável para o conjunto corporal e para suas afecções. Logo, a verdade é uma necessidade biológica a partir da qual uma moral é erguida em seu nome enquanto arte de interpretação, de *dissimulação*, uma vez que o animal homem, quer dizer, “a besta em nós quer ser *enganada*”; para, em cima dessa ilusão, desfrutar de sua beleza; deste modo, “a moral é uma mentira necessária.”<sup>398</sup> Mas, é bom ressaltar que “o critério da verdade está no incremento do sentimento de poder”; e é determinado pelo intelecto quando ele “estabelece sua *capacidade e poder mais fortes e mais livres* como critério do mais valioso, conseqüentemente, do verdadeiro...”<sup>399</sup>

Com efeito, a verdade determina “a partir de cada ponto, sua face diferente.” Isto significa que inexistente uma única perspectiva de verdade, neste caso, verdade metafísica. “Há muitos olhos”, diz Nietzsche. “Também a esfinge tem olhos: conseqüentemente, há muitas ‘verdades’, e, conseqüentemente, não há nenhuma verdade.”<sup>400</sup> E tal assertiva fica evidente quando Nietzsche nos apresenta três possibilidades de acesso à aparência de verdade no contexto das valorações. E quem toma a frente é o corpo, e não a consciência, nem o espírito. Este “fio condutor” a que designamos corpo é o “fenômeno” do devir “mais rico, que permite uma observação mais clara”; é o termômetro que mede a densidade dos afetos sofridos e a bússola que indica os ângulos da perspectiva a serem dados pela interpretação. Sendo assim, a vida e a natureza nos aparecem como verdadeiras: [a] “pelo ângulo do sentimento -: o que estimula mais fortemente o sentimento”; [b] “pelo ângulo do pensar -: o que dá ao pensamento o maior sentimento de força”; e [c] “pelo ângulo do tatear, ver, ouvir: aquilo a que se há de oferecer resistência o mais fortemente possível.”<sup>401</sup>

Além disso, Nietzsche oferece outra possibilidade de se pensar a verdade dentro do sistema de estimações morais do homem, isto é, da cultura. Antes, se indaga: se “conhecimento em si no devir é impossível: como é, portanto, possível conhecimento?” Isto é, como é possível apreender e compreender a verdade como valor, bem como o bem e o mal, quer dizer, os graus de validade desse valor, no contexto da cultura? Para ele, “conhecimento

<sup>398</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 2 (24).

<sup>399</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 533.

<sup>400</sup> Idem, § 540.

<sup>401</sup> Idem, § 533.

só vale como erro sobre si mesmo, como Vontade de poder, como vontade de ilusão.”<sup>402</sup> E a verdade é extraída desse conhecimento não como

algo que existisse e que se houvesse de encontrar, de descobrir – mas algo que se há de criar e que dá o nome a um processo, mais ainda: a uma vontade de dominação que não tem nenhum fim em si: estabelecer a verdade como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tornar-se consciente de algo que fosse “em si” firme e determinado. Trata-se de uma palavra para a “vontade de poder”.<sup>403</sup>

Verdade é a mentira que o corpo humano busca *inventar* segundo esquemas de leitura e de simplificação do que *aparece* e do que ele *digere*, isto é, da realidade que se projeta de corpo para corpo; mentira essa que ele conquista corajosamente, a fim de, na luta incessante da vida, acumular mais e mais poder; é, antes, um estratagema biopsicológico; uma “tendência antinatural” que “só poderia ter sentido como meio para uma certa *potência mais alta da falsidade*: para que um mundo do verdadeiro, do ente [do que é, *Seienden*], pudesse ser simulado, haveria primeiro de ser criado o veraz.”<sup>404</sup> Entrementes, essa potência mais alta só assim o é porque incrementa com determinado *quantum* de energia uma dissimulação “segundo a ascensão na hierarquia dos seres. No mundo inorgânico ela parece faltar, no orgânico começa a astúcia.” É como se Nietzsche dissesse: no mundo orgânico já se começa o que é impossível no mundo inorgânico: ensaiam-se os passos para a liberdade, que no homem se realiza a contento (em alguns casos); quando ele, graças aos instintos contraditórios que se apresentam ora como favoráveis ora como desfavoráveis na superfície e no interior do corpo, astutamente e medindo a situação fática friamente, articula meios que ele crê como sendo verdadeiros para dar o golpe nos seus inimigos; isto como parte de seu jogo de ataque-defesa. Lembremos que, para os vivos, o “mundo aparente *preparado*”, isto é, a mentira, ou aparência de verdade, “é uma preparação e domínio de suas ações: uma espécie de *regra-defensiva*.”

Segundo Nietzsche, todo ser vivente no mundo orgânico, armado dessa virtude fundamental (e rara) de sobrevivência – a astúcia - adota o “ideal de Dionísio”, incorporando um tipo que obedece com rigor aquilo que sua perspectiva toma como verdade – sem plenamente sê-la; como meio útil para o incremento das forças e para a conquista de soberania. Esse ideal se baseia numa ótica fomentada por “todas as funções orgânicas” e “por todos os mais fortes instintos da vida” e que representa “a força que quer o erro em toda vida;

---

<sup>402</sup> Idem, § 617.

<sup>403</sup> Idem, § 552.

<sup>404</sup> Idem, § 543

o erro como pressuposição do próprio pensar.”<sup>405</sup> Tal modo de ver a vida quer que o mundo “antes que seja ‘pensado’”, seja “já ‘inventado.’”

### 2.2.3 As afecções artísticas do corpo humano

Em uma importante passagem dos *Fragments póstumos*, Nietzsche entabula um discurso reconhecendo a potência das afecções da natureza, sobretudo no modo como elas – ao afetarem o corpo coagindo-o de modo assaz violento a mentir ao ponto de conduzi-lo à vivificação de dois estados afetivos contraditórios (e complementares, ao mesmo tempo) - condicionam o caráter artístico do homem. Ele afirma que

há dois estados nos quais a arte, ela mesma, irrompe no homem como um poder da natureza, impondo-se, queira ele ou não: de um lado, como coação para a visão; de outro lado, como coação para o orgiástico. Ambos os estados também estão presentes na vida normal, apesar de mais atenuados, no sonho e na embriaguez.<sup>406</sup>

Volvemos, assim, à terminologia utilizada por Nietzsche ao longo de toda sua produção artística e filosófica e que permeia a *doutrina da Vontade de poder*. O dionisíaco e o apolíneo são esses estados afetivos que fomentam violentos no corpo humano a propensão para a falsificação do falso, isto é, para a invenção de uma aparência de realidade empírica. Cada estado, no entanto, repercute de um modo peculiar no corpo humano. Antes, porém, de discriminar esses estados, relembremos que nenhum estado afetivo pode decorrer fora do processo de vida, que compreende, primeiramente, a incorporação, depois a interpretação e, finalmente, a interpretação. Ora, para interpretar é necessário que o corpo ajuíze as formas apoderadas na incorporação e selecionadas e digeridas na alimentação; e é o *estado apolíneo* quem fornece a possibilidade de se traçar um perfil distinto sobre o acontecer e torná-lo uma aparência igualmente distinta para a consciência. O estado apolíneo é, então, colaborador – junto do devir metamórfico da natureza – da incorporação/alimentação, colecionando juízos de valor e sabores das especiarias que extrai da natureza e da vida, quando estas, imperativas em sua expressividade, em sua Vontade de poder, seduzem o homem dizendo: “experimentai a minha cozinha” multiforme e multicolorida, “comilões”. Cozinha esta que “amanhã haveis de achar melhor, e depois de amanhã de louvá-la.”<sup>407</sup> E como o estado apolíneo apreciador e

---

<sup>405</sup> Idem, § 544.

<sup>406</sup> Idem, § 798.

<sup>407</sup> Idem, *A Gaia ciência*, “Brincadeira, manhã e vingança”, § 1.

assíduo frequentador da cozinha de aparências bem servidas da natureza resulta no corpo humano colaborando na interpretação após a coação necessária imposta pelo devir? Através de um “embelezamento” que nada mais é do que a “expressão de uma vontade triunfante, de uma coordenação incrementada, de uma harmonização de todos os desejos fortes, de um peso perpendicular infalível” que a natureza em devir nos inflige flagelando o corpo; e, por fim, de uma “simplificação lógica e geométrica” como “consequência da elevação da força.”<sup>408</sup> O estado apolíneo, quando suscitado no corpo humano, o arrasta na direção da beleza, da harmonia e do equilíbrio, isto porque essas aparências criadas representam a Vontade de sonhar, o “poder do ver, do combinar, do poetar.”<sup>409</sup> Automaticamente, esse estado apolíneo, quando atravessa o corpo e o afeta, se impõe de tal forma, excitando “sobretudo o olhar (...) de modo que ele adquire a força da visão”<sup>410</sup> que não resta solução a não ser plasmar o devir e imprimir nele um caráter formal a partir do que ele considera como belo.

O estado apolíneo é, a rigor, responsável pela *transfiguração da natureza em sonho*; ele representa uma força imaginativa e interpretativa do corpo, promotora de ações inventivas e plasmadoras que são despertadas com a ajuda da consciência da memória histórica; depois, é claro, de terem sido rebatidas no corpo uma série de afecções. Após ter sofrido alterações e emoções no circuito nervoso e ter, junto disso, falsificado uma realidade e delineando uma aparência, o corpo humano se apraz com o que seu poder falsificador e interpretativo consegue simplificar com a visão e com a audição; ele o faz remetendo à função primitiva da alimentação, na qual se consome um determinado *quantum* de energia que se nos oferece resistência, mas que ainda assim nos proporciona prazer: e o prazer não outra coisa senão “um estímulo do sentimento de poder por meio de um obstáculo (ainda mais forte por causa de obstruções e resistências rítmicas) – de que, por isso, ele intumescer.”<sup>411</sup> Devemos lutar para incidir uma forma que nos seja adequada e nos seduza o desejo de perfeição e de medida à necessidade íntima de apoderação e de crescimento: “*perceber* tal simplificação eleva, por sua vez, o sentimento de força”, tendo na incisão de um *estilo*, isto é, a incisão de uma forma singular que arranque do corpo a vontade “de uma coordenação incrementada, de uma harmonização de todos os desejos fortes, de um peso perpendicular infalível”; todo esse

---

<sup>408</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 800.

<sup>409</sup> Idem, § 798.

<sup>410</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 10.

<sup>411</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 658.

engajamento que pretende redimir o corpo do grande caos da existência representa a “culminação do desenvolvimento” dessa força.<sup>412</sup>

Por isso, a Vontade de sonhar está inexoravelmente colimada com a outra vontade, a saber: a *Vontade de expandir*, pois o estado de beleza, o embelezamento da vida exigido do corpo humano no ato de falsificação não pode vir descolado de um acréscimo de energia “que atua, antes, irritando o sentimento de vida.”<sup>413</sup> Nesta irritação que a resistência natural fornece ao projeto do corpo humano em transfigurar as afecções em aparências de beleza, “todo ritmo de estímulos pequenos e dolorosos (...) fortalece” o organismo, emocionando o sistema nervoso. O que é típico do acréscimo é a excitação nervosa e erótica que catapulta o corpo em direção à afecção que lhe aparece como mais formosa: “na embriaguez dionisíaca”, afirma Nietzsche, “estão presentes a sexualidade e a volúpia: elas não faltam na apolínea. Precisa haver ainda uma diversidade de andamento em ambos os estados...” Resultado: no decurso de sua existência, o corpo humano - com vistas ao crescimento energético e seu sucesso fisiológico - faz uso, com estilo e perícia, de imagens oníricas para poder suportar a gravidade do viver e a dinâmica imensamente metamórfica e afetiva do devir. Singela, a forma que se idealiza no produzir cultural como bela, ainda que incite volúpia, repercute no corpo de modo distinto. A beleza excita e emociona a sensibilidade do homem porque ela lhe é estimável para fins biológicos como a incorporação/alimentação de energia; mas, ao depararmos com a aparência que nos afigura bela, incorporando/alimentando aquilo que se apresenta aos sentidos, nos aquietamos pelo bem-estar que fruímos; dele advém um “*extremo repouso de certas sensações de embriaguez* (rigorosamente falando: o retardamento da sensação de tempo e espaço) reflete-se muito bem na visão dos gestos e de algumas espécies de almas extremamente serenos.”<sup>414</sup>

Seguindo o comando da Vontade de poder que se expressa como *vontade de sonhar* é exigido do corpo um trabalho especial, bem adequado ao seu tipo; ele é coagido no ato de falsificação a cobrir a vida “com um *encanto*, que é condicionado pela associação de diferentes juízos de beleza.”<sup>415</sup> Do encanto que tal juízo irradia advém um estado de prazer ameno que é a *sensação da beleza* a qual o corpo se alimenta aprazido para gerir mais energia e mais imagens oníricas, ampliando a formosura do estilo, isto é, da habilidade em forjar e em

---

<sup>412</sup> Idem, § 800.

<sup>413</sup> Idem, § 697.

<sup>414</sup> Idem, § 800.

<sup>415</sup> Idem, § 804.

manejar fórmulas de beleza. Com a alimentação, a Vontade de sonhar acha-se em estado fecundante no corpo, estimulando e excitando tanto o sistema nervoso e o cérebro, ao ponto de a qualquer momento fazer vir à luz um rebento, um produto cultural; isto é, quanto mais estado de encantamento se provoca com a beleza, mais juízos e máximas morais são produzidos – o estado de beleza se alimenta dele próprio e o corpo aproveita gozando porque tal estado lhe insufla de ânimo. Entrementes, “não há como pensar”, afirma Nietzsche, em criação “sem um certo superaquecimento do sistema sexual.” “Criar”, seja por que meio for, “é também uma espécie de procriação”<sup>416</sup> do centro nervoso e intelectual do corpo. Assim, nesta função orgânica elementar do processo de vida, que é a nutrição, as funções complementares do sentir, do querer e do pensar alcançam no corpo um desenvolvimento da animalidade que as distingue da função interpretativa. Naquela não se elaboram visões de beleza e combinações de afetos como nesta.

Já na função da alimentação, na qual presenciamos o *estado dionisíaco* se manifestar, não é a vontade de sonhar que se propaga com mais intensidade, mas sim a vontade de expandir, através do arrebatamento promovido pelo estado dionisíaco. Tal estado, ao penetrar no corpo humano, responsabiliza-se pela concessão do “poder do gesto, da paixão, do canto, da dança.”<sup>417</sup> É tão somente a alimentação quem possibilita que um gestual ou uma paixão alcancem o domínio e a largura suficientes para se acumular energia e crescer. E esse acúmulo sentido pelo corpo no ato do consumo de energia, Nietzsche chamou *embriaguez dionisíaca*. Nela “estão presentes a sexualidade e a volúpia” que, no entanto, “não faltam na apolínea.”<sup>418</sup> Com a diferença que há entre “ambos os estados (...) uma diversidade de andamento.” Existe uma embriaguez apolínea, na medida em que ela, enquanto engendradora de aparências de realidade, resulta da Vontade de poder e do sentimento de força que extraído daí “como sentimento de domínio nos músculos, como elasticidade e prazer no movimento.”<sup>419</sup> Mas, neste caso, o seu compasso é diferente porque o corpo é apossado pela embriaguez, ainda num estágio primitivo e plenamente inconsciente, contraditório e desordenado do processo de vida: impusemos formas justamente para podar de certa forma esse primitivismo, e por isso o corpo anseia *apaixonado pela beleza*, graças a qual “são domadas as oposições” típicas das pulsões do devir; “e nisso”, percebe Nietzsche, “reside o supremo sinal de poder, a

---

<sup>416</sup> Idem, § 800.

<sup>417</sup> Idem, § 798.

<sup>418</sup> Idem, § 799.

<sup>419</sup> Idem, § 800.

saber: o poder sobre o que se contrapõe.”<sup>420</sup> Ao peitar (e pleitear) as diabruras do acaso, sintetizando em aparências de realidade, o corpo supremamente artístico (corpo clássico) o faz “sem impaciência”, pois “mais nenhum poderio se faz necessário”; portanto, “que tudo  *siga e obedeça* tão facilmente, e faça a cara mais gentil ao obedecer” quando for requisitado pelo devir a ser criador: é “isso que deleita a vontade de poder do artista.”<sup>421</sup> Mas, deixemos para tratar desse assunto no último capítulo da presente dissertação. Por hora, é bastante saber que “nessa medida”, onde a interpretação tem seu papel a desempenhar como Vontade de sonhar, “o belo está incluído na categoria geral dos valores biológicos do útil, benéfico e intensificador da vida: todavia, de modo tal que um sem-número de atrativos (...) dá-nos o sentimento do belo.”<sup>422</sup>

O que conseguimos formalizar na refinaria espiritual do corpo, reduzindo (para nós) a multiplicidade caótica dos fenômenos da natureza num juízo de beleza nos gera, via nutrição, um “estado de prazer, que se nomeia  *embriaguez*”; que, a rigor, “é exatamente um elevado sentimento  *de poder*” ocorrido na incorporação de estímulos, em decorrência da superação aos obstáculos alheios e da formação dos seus próprios, a sua própria fronteira, de modo que “tempo e espaço se alteram” em sua unidade aparente, fazendo com que a vista alcance “enorme distâncias, e elas se tornam perceptíveis pela primeira vez.”<sup>423</sup> É por isso que Nietzsche diz que “o juízo de beleza tem vista curta”, pois “só enxerga as conseqüências mais próximas.”<sup>424</sup> E estas conseqüências, nascidas do efeito falsificador do mundo natural - entendendo aqui o “sentir uma coisa como bela” como sentir a ausência de verdade intrínseca à vida e à natureza, “necessariamente, de modo falso” - estão afinadas com os “arrebatamentos da pulsão sexual” “mediante imagens e desejos da vida ascendente”; que, necessariamente, recordam “os estados do  *vigor* animal” por meio dos quais exala uma materialidade latente, uma “corporeidade florescente no mundo das imagens e dos desejos”<sup>425</sup>, “os quais esta participa ao cérebro.”<sup>426</sup>

---

<sup>420</sup> Idem, § 803.

<sup>421</sup> Idem,  *ibidem*.

<sup>422</sup> Idem, § 804.

<sup>423</sup> Idem, § 800.

<sup>424</sup> Idem, § 804.

<sup>425</sup> Idem, § 802.

<sup>426</sup> Idem, § 805.



Quando a embriaguez dionisíaca é chamada à cena pela coação do devir, no ato da incorporação e da nutrição, o corpo ainda não vivenciou a interpretação estética da natureza pelo ajuizamento do belo; enfim, ele ainda não formatou um tipo sonhador e não pode, com efeito, atingir um requinte de vida. É só depois de se imprimir uma visão de mundo estreita (interpretação) que a existência e as suas particularidades lhe aparecem como consciente e formalmente válidas; só depois disso que ele *deve querer* contemplar o aspecto físico de seu corpo como resultado de um nutrir, além de querer contemplar todo o mundo restante que o envolve e o excita; onde ele quer amar e extinguir-se “para que uma imagem não permaneça somente imagem” selecionada e devidamente digerida. Desse modo, para a gênese da arte, para esse “tornar-perfeito”, “ver-perfeito” contido no conceito de beleza, o sistema cerebral deve ser constantemente bombardeado, “sobrecarregado com forças sexuais. (...) Todo perfeito e belo atua como recordação inconsciente daquele estado apaixonado e faz ver de acordo com sua espécie de ver”<sup>427</sup> da energia fornecida por determinados nutrientes dos quais ele se apodera, devorando-os o quanto pode, na medida em que eles representam sinais potentes e saudáveis de sua estimação pela vida e pela natureza. Devorando a beleza como quem devora um suculento fruto avermelhado, o corpo humano não deve “ver nada assim como é, mas antes mais pleno, mais simples, mais forte do que é: para tanto, deve lhes ser própria uma espécie de juventude e primavera eternas, uma espécie de embriaguez habitual na vida.”<sup>428</sup>

Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche expõe a forma desse estado elementar da vida que é o estado dionisíaco da nutrição através de aparências de beleza que ele consome, dizendo que:

para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma condição fisiológica: a *embriaguez*. A suscetibilidade de toda máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. Todos os tipos de embriaguez têm força para isso, por mais diversamente ocasionados que sejam; sobretudo a embriaguez a excitação sexual, a mais antiga e primordial forma de embriaguez. Assim também a embriaguez que sucede todos os grandes desejos, todos os afetos poderosos; a embriaguez da festa, da competição, do ato de bravura, da vitória, de todo momento extremo; a embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição; a embriaguez sob certos influxos meteorológicos, por exemplo, a embriaguez primaveril; ou sob a influência de narcóticos; a embriaguez da vontade, por fim, de uma vontade carregada e avolumada. – O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e da plenitude.<sup>429</sup>

No artista que é o corpo, concentram-se múltiplos estímulos; e isto é visível pela quantidade de afecções das quais ele se apodera para primeiro consumir e, em seguida,

<sup>427</sup> Idem, § 805.

<sup>428</sup> Idem, § 800.

<sup>429</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 8.

venerar. Festa, competição, vitória, bravura, crueldade, terror, narcóticos etc. são os meios pelos quais a nutrição ocorre como forma, em alguns casos, de veneração e de estima pela vida e noutros, de veneração e de estima pelo “espírito”, pela “alma santa”, por “Deus”; e que o sistema nervoso central e o intelecto, como “estômagos” do corpo, isto é, como filtros absorventes e repelentes do intérprete, digerem e saboreiam ao *seu* gosto. Cada uma das afecções é absorvida e excretada na alimentação, fazendo com que o fenômeno artista transpareça com força no corpo eternamente falsificador do homem. O que o corpo não expele com a ajuda do sistema nervoso e do intelecto ele concentra e acumula até o máximo, até atingir um incrível excedente de energia. Isto fica claro quando Nietzsche compara a alimentação dos valores na cultura com o processo de criação de animais, quando se nota que, ao dar “excessos de alimentação e toda sorte de cuidados e proteção”, se acentuam os traços fisiológicos daquele que é tratado, causando uma “variação do tipo”; o corpo humano, quando excessivamente alimentado de imagens afetivas, sejam elas quais forem (potentes, sadias, nobres e ativas ou impotentes, doentias, escravas e reativas), torna-se abundante “em estranhezas e monstruosidades.”<sup>430</sup>

“Na estufa” da “cultura” humana, diz Nietzsche, são cultivadas, isto é, são devidamente embriagadas duas espécies de animais, duas espécies de Vontade de poder que, neste caso, resumem-se à *vontade apolínea de sonhar*, a saber: [a] *animais de rebanho* criados e internados em vestíbulos de toda sorte (igrejas, templos, conventos, quartéis, sindicatos, centros acadêmicos etc.) e, sobretudo, mantidos à força e alimentados “de modo fiel na sua essencial uniformidade”, em “luto ao pensar em modificação e variedade” de tipos, de perspectivas várias de beleza; são espécimes de animais cujos traços peculiares exibem tipologias “sofredoras, oprimidas, meio degeneradas, doentes, insatisfeitas consigo”<sup>431</sup>; e [b] *animais de rapina* criados livremente em campo aberto, em savanas, em paisagens silvestres, em topos de montanha ou em oceanos; ou, senão, em ringues de batalha, em arenas, em salas de jogos, em tabladros de teatro ou em pistas de dança; e que, dada a *força* que tais espécimes de animais detêm, o que se presencia e se espanta com o emprego de sua potência é o “sentimento” em tal animal “de domínio nos músculos, como elasticidade e prazer no movimento, como dança, como desenvoltura e *presto*; a força como prazer na comprovação da força, como virtuosismo, aventura, destemor, ser indiferente”; enfim, é graças a “todos

<sup>430</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 35 (22).

<sup>431</sup> Idem, *ibidem*.

esses picos da vida”<sup>432</sup> que “uma quantidade imensa de variantes e de monstros (inclusive gênios)” aflora no interior dessa estufa cultural que é a vida. Em tal estufa de criação, o corpo humano ou é guarnecido e alimentado por algum senhor pertinente a uma aristocracia, isto é, pertinente a alguma “instituição destinada à criação de animais”<sup>433</sup>, ou é o senhor quem se alimenta por si próprio. Neste último caso, trata-se da aristocracia defensora da *moral do desenvolvimento*, que embora já tenhamos dado alguns indícios do que seja, somente examinaremos amiúde no último tópico desta dissertação. Já no primeiro caso, trata-se da aristocracia defensora da *moral de conservação*, que nada mais é do que a “*expressão de uma vontade conservadora para criar e disciplinar*” o corpo humano à guisa do enfraquecimento das paixões, “*uma espécie igual*”, fazendo uso do imperativo: “é preciso evitar toda variação; somente o prazer na espécie deverá restar” por sobre o corpo no interior do qual “diversas características foram longamente *fixadas e estruturadas*, enquanto outras são sacrificadas.” E Nietzsche conclui: “todas as morais assim são *duras*” ao formar, pela educação, corpos embriagados, porém enrijecidos, apáticos, amestrados, equalizados; “seres humanos com poucos traços, mas muito fortes e sempre iguais”; e “esses traços” cultivados dentro do limitado espaço-tempo da estufa cultural “estão relacionados com as bases sobre as quais tais entes comunitários podem se impor e se afirmar diante de seus inimigos.”<sup>434</sup>

Em vista da embriaguez, o corpo humano de espécie arrebanhada, o corpo de vaca cujo “estômago” quer se alimentar de “espírito”, de “Deus”, de “redenção”, cioso das “coisas mais tenras” - já que “é avesso aos prazeres da carne”<sup>435</sup> - vai à busca de meios etéreos e desmaterializados que sobreexcitem tanto os seus sentidos e sua imaginação quanto os sentidos e imaginação de outrem; e que facultem a vontade de nutrir de ambos os lados; que, na sua essência íntima, é frequentemente acossada pelo desejo de quietude e de descanso, como no caso da embriaguez das virtudes das almas, dos “estômagos” bovinos do rebanho criados pelos aristocratas da classe sacerdotal. Ao passo que na criação das virtudes das almas nômades e independentes, isto é, da classe dos aristocratas guerreiros, o que é palpitado é uma irritadiça necessidade de mais, mesmo sob pena de correr os maiores riscos. Portanto, na criação da alma do animal de rebanho, a alimentação é embriagada, mas que obedecendo a uma medida de “perfeição”; formulada e articulada, com efeito, na forma de conceitos e de

---

<sup>432</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 800.

<sup>433</sup> Idem, op. cit., § 35 (20).

<sup>434</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>435</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “O mendigo voluntário”.

códigos de valores que se prestam a servir ao dever-ser de sua moral, a saber: os conceitos de bem-estar, de temperança e de “castidade” pertinentes à constituição dos dogmas cristãos ou socialistas. Em nome desses conceitos e valores criados na preguiça e no cansaço, um *tipo inferior* em seu estômago é assaltado e preenchido em excesso de nutrientes igualmente mesquinhos, promotores de sua saciedade por bem-estar individual. E, assim, “*é mantido vivo* um tipo de sofredor e meio-bem-acabado, que até certo ponto é tornado capaz de viver: e na medida em que, sobretudo, ele aprende a adaptação de um ao outro, gera-se um tipo *inferior*, porém mais capaz de viver.”<sup>436</sup>

Seja como for, no estado de embriaguez gerado pela Vontade de nutrição, o corpo humano sente-se pleno de algum modo:

nesse estado, enriquecemos todas as coisas com nossa própria plenitude: o que enxergamos, o que queremos, enxergamos avolumado, comprimido, forte, sobrecarregado de energia. Nesse estado, o ser humano transforma as coisas até espelharem seu poder – até serem reflexos de sua perfeição. Esse ter de transformar no que é perfeito é – arte.<sup>437</sup>

É o “estômago” da Vontade de poder enquanto sistema nervoso (relativo à função orgânica do sentir) e do cérebro (relativo à função orgânica do pensar) o aparelho responsável que *quer* o aperfeiçoamento do excesso contido no corpo: é ele o *mâitre* que arranja o material a ser consumido, distribuído por todo o restante do organismo, secretado, temperado; conferindo-lhe, portanto, o estatuto de arte. A partir desse combinado (sistema nervoso/cérebro) o corpo se envolve num verdadeiro *estado estético* onde nós, enquanto humanos, animais culturais, “colocamos e poetamos nas coisas uma transfiguração e uma plenitude, até que elas reflitam a nossa própria plenitude e prazer de viver.”<sup>438</sup> E esta plenitude e prazer de viver só existem na medida em que a força digestiva põe-se a serviço da Vontade de poder especializada como Vontade de sonhar. A força com que digerimos a metamorfose do mundo dá seu sinal na extensão quando “as coisas que exibem essa transfiguração e plenitude”, como “a refeição, a primavera, o triunfo sobre o inimigo; o escárnio; o virtuosismo; a crueldade” e “o êxtase do sentimento religioso (...) nos vêm encontro” e a “existência animal” do corpo “responde com uma *excitação daquelas esferas*

<sup>436</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 35 (22)

<sup>437</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 9.

<sup>438</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 801.

nas quais todos aqueles estados de prazer têm assento”, bem como “uma mistura dessas nuances extremamente delicadas de bem-estar e desejos animais.”<sup>439</sup>

É por essa razão, por corar de vergonha frente aos apelos sexuais de sua animalidade, que as teses estéticas de Kant e de Schopenhauer “são muito inocentes”, como bem observara Nietzsche na terceira dissertação de *A Genealogia da moral*. Mesmo tendo percebido que Kant e Schopenhauer endossaram a relevância e a necessidade da sensibilidade e da imaginação no contexto epistemológico (graças à influência dos empiristas ingleses como Hume – despertador do sono dogmático - e Berkeley); ainda assim, Nietzsche reconhece uma grave falha nas considerações kantianas concernentes à operação artística das funções orgânicas do sentir, do querer e do pensar. Segundo Nietzsche, “em vez de estudar o problema estético baseando-se na experiência do artista”, Kant “não meditou acerca da arte e da beleza senão como ‘espectador’ e insensivelmente introduziu o elemento ‘espectador’ no conceito ‘beleza’.”<sup>440</sup>

Mas também observa a debilidade do instinto e do talento de Schopenhauer para a apreciação do belo; bem como para o livre criar suscitado pelo estado estético no ânimo do seu gênio artístico. Segundo Nietzsche, “os nossos estéticos são muito inocentes”. Schopenhauer, “que vivia mais próximo da arte, mas que não pode libertar-se da influencia kantiana” interpretando “a palavra ‘desinteressadamente’ de um modo pessoal, guiado pela sua grande experiência; ele pretendia a arte como algo que “reage precisamente contra o interesse *sexual* pouco mais ou menos como a lupalina e cânfora.”<sup>441</sup> Nietzsche, portanto, acusa a fraqueza orgânica e, por conseguinte, a indisposição fisiológica de Schopenhauer a partir do exame de seu niilismo, isto é, do estado patológico de seu ideal narcotizante. Existe, pois, embriaguez na estética de Schopenhauer; mas ela vem acompanhada de uma boa dose de nutrientes que, ao serem apoderados, entorpecem o corpo para libertá-lo dos apelos das entranhas e dos órgãos sexuais, isto é, justamente de sua vontade de nutrição. Isto quer dizer que estado estético fornecido pela contemplação da natureza deve guiar o corpo humano para uma aniquilação de sua vontade primordial, facultando um possível esfriamento de suas funções animais, deixando-as à míngua, numa verdadeira afasia “que Epicuro proclamava como soberano bem e como lote dos deuses; enquanto dura esta condição, vemo-los livres da

---

<sup>439</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>440</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, III, § 6.

<sup>441</sup> Idem, *ibidem*.

odiosa necessidade de querer, celebramos o *sabath* do banho da vontade, a roda de Ixion pára’.”<sup>442</sup>

Em todo caso, Nietzsche opta pelo sensualismo dos franceses; em suma: aposta no hedonismo telúrico das culturas mediterrâneas, mas afeitas a uma noção de beleza encarnada. Segundo Lefranc, Nietzsche “reconheceu Stendhal como um de seus pares”; e, com isso, adere à máxima de Stendhal “que chama à beleza promessa de felicidade” para as funções orgânicas e animais, em franca oposição ao hierático idealismo alemão “que faz ressaltar mais no estado estético: o desinteresse”. No entender de Lefranc, “o que Stendhal chama de ‘felicidade’ está bem próximo da ‘gaia ciência’, da alegria [*heiterkeit*] de Nietzsche, o ‘egotismo’ do imoralismo.”<sup>443</sup>

---

<sup>442</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>443</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*, p. 242.

### 3 O CARÁTER HUMANO E SUA ESTÉTICA

#### 3.1 O corpo romântico

##### 3.1.1 As aparências de caráter

Se Nietzsche é partidário do espírito trágico dos antigos, então o conceito de corpo por ele formulado acompanha, na mesma medida, o formato adotado pelo gênio de Sófocles, de Heráclito e de Empédocles; homens a quem ele muito prezava; isto porque, entre os gregos que – no entender de Nietzsche - “sabiam viver”, reinava “corajosamente” algo que toca de perto a vontade lúdica e guerreira de Nietzsche, a saber: uma inocente e vigorosa devoção pela superfície e pela carnção e saúde dos corpos, o que os tornavam apegados “à cobertura, à epiderme”, adorando “a aparência” e acreditando “na forma, nos sons, nas palavras, em todo Olimpo de aparências”; isto é, em todo “panteão terreno de formas belas.”<sup>444</sup> Para complementar esta volúpia pela aparência de inspiração helênica, Nietzsche confere à aparência o seguinte conceito: aparência é a “consequência daquela vontade de poder que transcorre em todo acontecer”<sup>445</sup>; “pertence, ela mesma, à realidade [*Realität*]: é uma forma de seu ser.” E esta consequência vem a efeito porque a natureza em devir é imperativa, determinando a realidade como “um mundo em que não há nenhum ser”, onde tudo “há de ser criado pelo *aparente*”<sup>446</sup> na forma do corpo que, por sua vez, é: [a] o “centro de força que tem sua *perspectiva* para todo *resto*, isto é, sua valoração inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência”<sup>447</sup>; e [b] o ser cuja propriedade “confere” à quantidade de energia contida “o caráter de ‘aparência’.”<sup>448</sup> Nesta medida, o corpo é uma superfície de realidade, quer dizer, é a aparência específica que indica a presença de uma “ação sobre o mundo, partindo de um centro.” E para ser superfície de realidade é preciso que a força expressiva do corpo esteja afinada com a pretensão por crescimento, por ânsia de vir à tona; que tenha, enfim, seu estatuto dentro de um “jogo conjunto” de “ação particular e reação

---

<sup>444</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*, “Introdução”, § 4.

<sup>445</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 552.

<sup>446</sup> Idem, § 568.

<sup>447</sup> Idem, § 567.

<sup>448</sup> Idem, *ibidem*.

particular de cada indivíduo em relação ao todo”<sup>449</sup>; jogo esse de aparições em que o corpo que ressoa extravasa suas forças provocando no outro o consumo da força; e, por conseguinte, a percepção do som; em que o corpo que se ilumina extravasa sua força provocando no outro o consumo da força e a percepção da forma etc. O fato é que há o devir entrando em luta de aparências; há o centro nevrálgico dos fenômenos inconscientes e conscientes, cujas “perturbações do ser comum”, isto é, afecções da natureza, abalam a superfície do corpo com “execuções particulares”, imprimindo nela uma aparência de realidade com a qual ele se relaciona ou atraindo ou repelindo o conteúdo dessa realidade; em outras palavras: uma *“maneira específica de reagir.”*<sup>450</sup>

O que aparece, portanto, é o corpo, como uma espécie determinada de grandeza e de perspectiva reagente realmente existente; isto é, uma espécie contida num conflito onde cada corpo em particular “se desenvolve” “um sobre o outro, por meio do outro e contra o outro”, “tudo ao mesmo tempo”<sup>451</sup>; assim, sem embargos, concluímos que o corpo, por ser aparente em sua essência, *é real*; e, por outro lado, a realidade *é corporal*; sua essência aparente é trágica, e assenta-se na seguinte realidade: o corpo é conflito de indivíduos e de instintos - e o conflito é corporal; e este conflito decorre tanto no corpo com ele mesmo quanto de corpo para corpo, isto é, entre duas espécies distintas na aparência, mas semelhantes no conteúdo, a saber: na volúpia em querer dar vazão às suas forças. No contexto desse encontro de centros de força em luta que se voltam cruel e constantemente uns para os outros, o que dá o ar da graça como aparência não é uma realidade “sagrada”, “divina”, “espiritual”, oca, ensimesmada e estática; mas, antes, um mundo natural, concreto, preenchido e movente, “mundo preparado *que nós sentimos como real.*”<sup>452</sup> Somos capazes de, pela experiência, sentir (e até mesmo tangenciar) a realidade porque “a forma de seu ser” é a aparência criada “pelo aparente”<sup>453</sup> e não a “verdade”: realizar e aparecer são termos correlatos e, quiçá, exprimam valores tautológicos. O corpo, esta aparência individuada da natureza, unidade concreta e subjetiva, que se impressiona e se expande com “a colisão dos impulsos criativos”<sup>454</sup> promovida pelo devir; como consequência, sofre um abalo. O corpo, expressão (*páthos*) do

---

<sup>449</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>450</sup> Idem, § 567.

<sup>451</sup> Idem, § 684.

<sup>452</sup> Idem, § 569.

<sup>453</sup> Idem, § 568.

<sup>454</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 673.



devir, carrega nele “todas as forças configuradoras” da natureza; estas, ao dinamizarem-se ao acaso “visam a ele”; mais ainda: elas “estão dentro dele; e como são enormes”, intensas, agitadas, múltiplas e dispersas, “surge o sofrimento para o indivíduo atual, quanto mais ele for determinante para o futuro”, isto é, quanto mais ele ansiar em experimentar as maravilhas do porvir; “quanto mais ele for determinante para o futuro.”<sup>455</sup> Quanto mais ele ansiar em querer incorporar insumos de energia, mais ele sentirá o peso do conflito entre as aparências de realidade, já que “as forças configuradoras se entrecrocaram” causando emoção na vontade do corpo. O abalo sofrido através da afecção do contato gera no corpo o **afeto**, isto é, “uma explosão súbita de energia.”<sup>456</sup> Isto tudo porque o corpo é uma placa de impressões que, por detrás dele, borbulham pensamentos e sentimentos: “atrás de teus pensamentos e sentimentos (...) acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.”<sup>457</sup> O ser próprio e comum a todo complexo orgânico, ser que penetra e habita o interior de cada corpo é, a bem da verdade, Vontade de poder em devir.

Em face desta circunstância trágica do mundo em que pateticamente vive o corpo, Nietzsche admite: “o ‘mundo exterior’ age sobre nós”, seja por bem ou por mal, seja nos coagindo positiva ou negativamente. Sofremos a ação do devir resultar em aparências que são efeitos da potência ativa e criativa do devir da natureza; que, por tamanha habilidade artística, plasma e conduz em “todos esses processos dinâmicos” uma série ilimitada de seres orgânicos “que vemos” e partículas atômicas que “quase vemos” como “consequências”<sup>458</sup> de seu produzir. “Por toda parte” este contato violento sucede; a configuração do complexo corporal “começa com a *coaço*” do que o devir transforma em sua metamorfose: “a natureza, as estações do ano, o calor e o frio etc., tudo isso é, a princípio, um elemento *tirânico*” deste produzir espontâneo e lúdico do devir. “Pouco a pouco”, no corpo, “a sensação de coação se atenua” e “o efeito é telegrafado para o cérebro.”<sup>459</sup> Mas, nesta relação aparente entre os corpos, o que se comunica é um conteúdo factual e afetivo que, no cérebro, depois de haver passado pelo crivo do sistema nervoso central, é “rearranjado, reestruturado e reconduzido à sua causa primeira”, isto é, à Vontade de poder em devir: “então a causa é *projetada* e só então o *factum* chega à consciência.” A vida da consciência é animada quando esta é

<sup>455</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 26 (231).

<sup>456</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 35 (436).

<sup>457</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Dos desprezadores do corpo”.

<sup>458</sup> Idem, op. cit., § 26 (38).

<sup>459</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 34 (54).

chamada a retrabalhar um serviço pré-estabelecido pelo *maître* devir, mas só depois que “‘ele’ já agiu e o efeito já foi reelaborado.”<sup>460</sup>

Segue-se daí que o corpo humano, por coação da natureza, vive cercado num ambiente de aparências no qual ele possivelmente é constrangido a sofrer ações e reações, isto é, num ambiente no qual ele é instado a viver segundo uma determinada realidade, arriscado a viver sob um determinado conflito; ele não vive senão *superficialmente* esse conflito, incorporando e se alimentando de energia através de um convívio com o mundo tangível, audível e visível das formas. Desta forma, reagindo aos choques intensos da produção caótica do devir, o corpo humano desenvolve e expressa a forma e o conteúdo de seu **Caráter** numa ação *reativa*. Entendendo caráter aqui como “o resultado de um ambiente, uma **função** firmemente marcada, em virtude da qual certos *facta* são sempre *sublinhados e reforçados*.”

<sup>461</sup> Esta função do corpo, requerida pelas forças em devir, se mostram “como um poder de assimilação” da situação fática “mesmo nas situações desfavoráveis, porém, ao mesmo tempo, como tensão e precaução”: isto é o que comumente chamamos de caráter humano. No entanto, este caráter (ou máscara) do corpo não é necessariamente autêntico e “verdadeiro”. Nenhum corpo humano tem a aparência de ser um tipo absoluto e intocável. Na opinião de Nietzsche o caráter do corpo não é em-si, mas devém em outros, existe em outros, como *aparência*. Sim, nós “somos herdeiros de gerações humanas, que viveram sob as mais diversas condições de existência, temos dentro de nós uma pluralidade de instintos” inculcados em nossa fisiologia.

Seja como for, o corpo explora e tira proveito deste convívio ora prazeroso ora doloroso com a aparência do mundo. Sua astúcia é: melhor se saciar de energia daquilo que contempla e realiza em seu ambiente (sem ter – é claro - que se consumir até o esgotamento ou danificar o aparelho corporal). O caráter do corpo, ao fazer uso de sua funcionalidade põe-se a “ver as formas” como “meio de escapar do constante sofrimento do impulso.”<sup>462</sup> Ver a forma, no entanto, em nada implica necessária e originalmente numa passividade diante do aparente, num êxtase contemplativo; ver a forma, segundo Nietzsche, é uma força fisiológica através da qual um determinado *quantum* de energia no corpo “atua” como “impulso artístico”; tal força “inconsciente e criadora de formas” “mostra-se na procriação” obrigando “o artista a idealizar a natureza e todo o homem a uma contemplação figurativa de si mesmo e

---

<sup>460</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>461</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>462</sup> Idem, § 16 (13).

da natureza.”<sup>463</sup> O caráter humano se impõe quando, em virtude da pressão que o ambiente provoca mediando agenciamentos de aparências, o corpo é capaz de se expor como “*uma imagem*”; quando é capaz de “aprontá-la com base em poucos indícios”, expondo seu tipo “como *permanente*.”<sup>464</sup> Expor o seu tipo é, evidentemente, desempenhar um papel no qual se acham pertinentes traços marcantes que o corpo é capaz de forjar como ideais. Este potencial procriador e idealizador do corpo, desenvolvido em função do devir das forças e de seu consórcio com o mundo aparente da natureza é capaz, inclusive, de criar um mundo de imagens em torno de seu ambiente conflitante. Diante desta inquietude de formas, o corpo humano tem que selecionar mais e mais os estímulos para reduzi-los ao máximo num tipo bem demarcado. Esta atividade reativa do comum a todo corpo humano é responsável pela “**transformação do mundo**, para que se possa suportá-lo”, “configurando a si mesmo na matéria.”<sup>465</sup> O mundo, sendo cavado em todas as camadas de aparência em que se apresenta, para falar com rigor, não tem sentido algum – e é inegável que esta circunstância determinante abala o homem de tal forma que ele se horroriza. É preciso cobrir a existência com alguma aparência suportável, a fim de que o ambiente seja proveitoso para o desenvolvimento das forças; e isto requer refinar o mundo com algum aparelho de idealização. Pois, caso contrário, se o ambiente em que os corpos aparecem não for refinado (e for inteiramente brutalizado), a experiência do mundo será puro sofrimento, o que implicará tão-somente em visões do mundo negativas e deprimentes.

Para jogar e jogar com astúcia com as aparências de realidade, o corpo se defende com aquilo que é capaz de fazer com seu caráter perspectivado, ao resumir a vida num esquema singular; e, “quanto mais superficial e mais grosseiramente for resumido, mais o mundo parecerá valioso, determinado, belo e significativo.”<sup>466</sup> Resumindo o mundo, o corpo, ao expressar seu caráter, idealiza “organizações que sabem se conservar e se defender contra um grande número de influências.”<sup>467</sup> No entanto, “quanto mais profundamente olharmos dentro” do caos em que se acha o mundo em devir “tanto mais desaparecerá nossa apreciação” porque o mundo visto, mas visto sem camuflagens, sem insinuações e sem aparências de beleza é

---

<sup>463</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>464</sup> Idem, § 25 (116).

<sup>465</sup> Idem, § 16 (13).

<sup>466</sup> Idem, § 25 (505).

<sup>467</sup> Idem, § 26 (156).

assombroso. Nietzsche percebe que “*a falta de significado se aproxima*”<sup>468</sup> quando, por negligência, preguiça ou cansaço um determinado corpo não anseia fabricar imagens nem sublinhar e reforçar as aparências que lhes são mais úteis na vida. Quando o corpo humano estagna no desempenho do caráter, quando sua reação estanca e ele não pode mais agir (como no patético caso do “Hamlet” de Shakespeare), ele simplesmente contempla o mundo furando-lhe o véu para se deparar com o fundo da existência como ela é, tudo lhe aparece como algo que se deve evitar. A partir desse “despertar do impulso artístico”, desse aparato artístico provocado pelo apetite de querer *atenuar* o sofrimento das afecções da natureza e de querer *conjuntar* as sensações dos estímulos e *apreciá-las* numa forma prazerosa, o corpo humano diferencia sua força das “criaturas animais”<sup>469</sup> e exprime *com arte* o seu caráter. E é tão somente o corpo do homem aquele que é capaz desta “máxima força de vontade”; desta “máxima forma do impulso de procriação e, ao mesmo tempo, das forças maternas”<sup>470</sup> que responde pela formação do caráter do homem trágico postulado por Nietzsche. O corpo extrai da natureza este potencial feminino de conceber e gerar uma aparência e, a partir desta geração, se aformosear para seduzir outros corpos; fomentando neles, porém, encanto com o efeito aparente de sua beleza. Esta capacidade sedutora da Vontade de poder expressa no corpo define-se no limite de seu autodomínio, isto é, no seu poder natural de auto-regulação, a partir do qual se desenvolve (num determinado ambiente) o belo “controle do organismo (...) de modo para o qual *tanto* o mundo mecânico *quanto* o espiritual só podem ser explicados *simbolicamente*.”<sup>471</sup> Segundo pensa nosso filósofo, ao determinar seu caráter como função simbólica dentro do jogo das forças, o corpo humano “começa moralizar”, isto é, ele “comporta-se de modo superficial” desempenhando o papel de “um animal múltiplo, mentiroso, falso e impenetrável, sinistro e amedrontador para todos os outros animais por sua inteligência e astúcia.”<sup>472</sup>

O trabalho artístico feito pelo corpo humano representa “a capacidade de viver favorecida por essa força poetizante” que idealiza a natureza é (por que não?) diviniza-la ao *seu* gosto, segundo a forma de seu “estômago”; isto é, de modo estreitamente fisiológico,

---

<sup>468</sup> Idem, § 25 (505).

<sup>469</sup> Idem, § 16 (13).

<sup>470</sup> Idem, § 25 (94).

<sup>471</sup> Idem, § 26 (68).

<sup>472</sup> Idem, *ibidem*.

fabricando imagens de “seus deuses para poder viver” ou “para se alienar da vida.”<sup>473</sup> Com este exercício diário da *idealização em imagens* da energia que incorpora e se alimenta, tendo como companhia a presença das aparências da natureza e do homem, o corpo humano desenvolve a potência de suas funções orgânicas do sentir, do querer e do pensar; à guisa desta circunstância, ele as atualiza – assim, “dá lugar à construção do olho”, bem como do intelecto que “se mostra como uma consequência de um aparato em princípio artístico.”<sup>474</sup>

Construir o olho é, a bem dizer, refinar o instinto do sistema nervoso que é o sentir, isto é, a “a sensação lúdica na superação de grandes obstáculos”, a “sensação de resistência, de pressão”<sup>475</sup> durante a incorporação; onde, “primeiro”, “a situação fática é telegrafada para os centros nervosos e neles é definido o valor da situação fática (do ferimento), sendo em seguida localizada a dor no local em que ocorreu o ferimento e, assim passa a ser chamada a atenção da consciência para esse local.”<sup>476</sup> Consciente do desprazer que o convívio com as aparências possibilita, o caráter do corpo humano é chamado à luta para se defender, fazendo da memória a bússola que o orienta em seu funcionamento seletivo e moralizante. Como complemento, o construir o intelecto é refinar o instinto do cérebro que é o pensar. No pensar, a força se propaga na direção dos estímulos afetivos provocados pela aparência na tentativa de se apoderar também das aparências como o faz o sistema nervoso. Tanto olho quanto o cérebro “simplifica o fenômeno, dá-lhe novos contornos, assemelha-o ao visto anteriormente, reconduz ao visto-antes, modifica-o até que ele se torne captável, utilizável.”<sup>477</sup> “O intelecto é um força criadora” capaz de “deduzir e fundamentar”, mas que “precisa antes criar o conceito de incondicionado. Ele acredita naquilo que cria como verdadeiro: eis o fenômeno fundamental.” Portanto, criar o intelecto é o instinto do cérebro quando este conduz o caráter do corpo humano a fazer uso de suas forças; a fazer vir à luz os pensamentos que nada mais são do que *esquemas cerebrais*, isto é, “*processos absolutamente seguros do ponto de vista da lógica*”<sup>478</sup> que são “produto do processo orgânico, que aparece como produtivo-configurador

---

<sup>473</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>474</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>475</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 27 (24).

<sup>476</sup> Idem, § 27 (21).

<sup>477</sup> Idem, § 26 (448).

<sup>478</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã* § 26 (38).

e criador de valores. *Partindo dele como um todo*: todo bem e todo mal só o são, na perspectiva do indivíduo ou das partes individuais do processo.”<sup>479</sup>

Por fim, Nietzsche concebe três espécies de caráter e de *refinamento da crueldade* da natureza em devir, isto é, três distintos modos de incorporação e de estabelecimento de forças criativas e interpretativas. São eles: [a] o caráter cujo refinamento representa o anseio de uma Vontade de poder que se esforça por *comover* plateias através de um ideal de beleza; que, como fito, visa encontrar com este ideal a “*redenção do sofredor*, - como caminho para estados” da vida sensível do corpo “nos quais sofrer é querido, transfigurado, divinizado; nos quais o sofrer é uma forma do grande arrebatamento”; [b] o caráter daquele cuja arte representa o anseio de Vontade de poder *contemplanar* a expressão de outros artistas, buscando com isso se fortalecer através da “*redenção de quem conhece*, - daquele que quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor [-] trágico” que quer ter uma vida sensível *sublime*; e [c] o caráter daquele cuja arte representa o anseio de uma Vontade de poder que se esforça em se *transmutar* através de um ideal de beleza que busca a “*redenção do homem de ação*”; “daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói.”<sup>480</sup>

Ademais, o caráter do corpo humano *aparece* e é definido por seus estados afetivos, pelo modo de apreensão estética do devir. Tais estados afetivos, como dissemos, são computados internamente no corpo pelo cérebro e pelo sistema nervoso simpático, mas, no entanto, não ficam escondidos em nenhum nicho misterioso; antes, tais estados vêm à tona revelando um tipo; eles são tão expressivos que comunicam à parte externa do corpo chamada alma a intensidade das suas agonias e impressões daquilo que sua vontade sente e pensa. Nietzsche enumera duas categorias de afetos trágicos que coagem o corpo, alterando-o e fazendo-o por em exercício seu caráter. São eles: [a] os *deprimentes*, como o sobressalto e a compaixão, já listados, inclusive, por Aristóteles na *Poética*, com outros nomes, inclusive; e [b] os *vigorosos*, como o entusiasmo e a glória. Schopenhauer, por exemplo, fez dos afetos deprimentes o viés da experiência estética, conforme vocifera muitas vezes Nietzsche. Pois é tão-somente “algo que gera habitualmente sobressalto e compaixão desorganiza, enfraquece, desencoraja”; mesmo assim, “postulou a depressão coletiva como um estado trágico” a partir da qual a apreensão da ideia do belo, encarnado na obra de arte – neste caso a tragédia -

---

<sup>479</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>480</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 853 (2).

provocaria a visão de “um processo de dissolução” do corpo humano; a visão de um espetáculo degradante dos “instintos vitais aniquilando-se a si mesmos no instinto da arte.”<sup>481</sup>

Sensível às pulsões violentas da natureza o corpo humano se emociona, absorvendo e expressando como *páthos* da Vontade de poder ambas as categorias de afetos e de estados psíquicos; que “são”, é bem verdade, “como que cultivados no artista” para a fundação de um caráter da ““personagem”” que ele desempenha por ocasião de sua pulsão defensiva e impositiva na formação do caos. Tais estados “são em si, em qualquer nível, inerentes em geral ao homem.” Eles têm sua manifestação no corpo humano, tanto na superfície, no organismo externo, isto é, na sua pele e órgãos sensíveis externos (olhos, ouvidos, paladar e pele); quanto no interior, no organismo interno, isto é, nos átomos, moléculas, células, nervos, válvulas, fibras, músculos e órgãos internos, apresentando os seguintes quadros sintomáticos: [a] *embriaguez*, expressando a “elevada sensação de poder”; uma “íntima necessidade de fazer, a partir das coisas, um reflexo da própria plenitude e perfeição”<sup>482</sup>; [b] “*extrema agudeza* dos sentidos”: “de tal modo que eles compreendem uma língua de sinais completamente distinta – e criam...”<sup>483</sup>; [c] *extrema comunicabilidade* advinda da sua desenvoltura interpretativa e de sua codificação simbólica do mundo; um “querer dizer tudo aquilo que se sabe traduzir em sinais...Uma necessidade de se libertar por sinais e gestos; uma capacidade de falar por si por meio de uma centena de meios lingüísticos...um estado *explosivo*”; uma “compulsão e ímpeto para descarregar, com toda espécie de trabalho muscular e mobilidade, a exuberância da tensão interna”; e [d] “o ter-de-imitar: uma extrema irritabilidade, na qual se comunica, por contágio, um modelo, - adivinha-se e *representa-se* um estado apenas por indícios.”<sup>484</sup>

Os estados psicopatológicos acima listados são quadros sintomáticos de dois tipos de *artista trágico*, isto é, de dois tipos de constituição fisiológica humana: o *artista romântico* e o *artista clássico*. Bem, sendo a arte a faculdade humana “de mentir e de fingir maximamente desenvolvida”; que, diante da “metamorfose do mundo em figuras e ritmos”, imita a natureza falsificando exemplares do material que intui; sendo a arte “a alegria de se comunicar (e de receber de alguém mais rico)”, formando “alma por meio de figuras”<sup>485</sup>; e, por fim, sendo a

---

<sup>481</sup> Idem, § 851.

<sup>482</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>483</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>484</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>485</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (40).

arte a única maneira de “não sucumbirmos junto à verdade”<sup>486</sup>, pois a verdade, como algo em si e por si, incondicionada e absoluta, “é uma crença repulsiva”<sup>487</sup>; podemos concluir que, tanto artista romântico quanto o clássico concebem imagens que obedecem ao seu modo perspectivado de ver e de ouvir, conferindo valores de bem e de mal que cada um crê *como sendo* verdadeiros, como que parecendo reais para a disposição energética de seus corpos. Além disso, faz de sua crença, de sua mentira, um ideal de fortalecimento que, por conseguinte, é seu ideal de beleza, de aparência fisiológica mais perfeita.

No entanto, para que esse ideal seja levado a efeito, o corpo humano deverá atuar – como intérprete que é – produzindo cultura, produzindo signos de poder vinculados à sua aparência fisiológica, a fim de efetivar o seu gênio artístico. Nietzsche nos revela que, em função da elétrica instabilidade do jogo de forças na natureza; em função das “contínuas transições” da eternidade engendradora de formas, o entendimento humano não está em condições de “falar em ‘indivíduo’”, pois o “‘número’ dos entes está ele mesmo em flutuação”; “um mundo em devir não poderia, no sentido rigoroso, ser ‘concebido’, nem ‘reconhecido’”<sup>488</sup>, de tal forma que é impensável considerarmos a existência de um corpo cuja alma seja atômica, encerrada num ser inalterável e definitivamente marcado com um único caráter. O corpo humano é capaz de assumir as mais diversas formas e aparências, conforme as disposições espaço-temporais que toma sua energia finita. Afirma Nietzsche: “é-se mais rico do que se pensa” quando se trata do caráter dos viventes. “Carrega-se no corpo o material para várias pessoas, a gente considera ‘caráter’ o que pertence à ‘pessoa’, a *uma só* de nossas máscaras.” Se bem que “a maioria das nossas ações não se origina das profundezas, mas é superficial”; e que a postura do corpo diante da existência obedece à loucura do devir no fluxo caudaloso de seu decorrer, tudo que representa o caráter de uma espécie sobreleva-se como sintoma, como “erupções vulcânicas.”<sup>489</sup>

Esta “descarga de afetos” deprimentes ou vigorosos que irrompem na superfície do corpo por ocasião da incorporação/alimentação de valores é, a bem dizer, uma descarga de *descontentamentos* quanto ao incremento e ao armazenamento energético, segundo nos revela Nietzsche no § 24 de *A Gaia ciência*. Sendo que havemos de distinguir a descarga

<sup>486</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 822.

<sup>487</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>488</sup> Idem, § 520.

<sup>489</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (370).



descontente *feminina* da descarga descontente *masculina*. A primeira concerne ao corpo do animal de rebanho, àquela “espécie fraca, os descontentes femininos de qualquer qualidade”, que “são também os mais engenhosos na arte de tornar a vida mais bela e mais profunda”; tais corpos são flagrados na sua fraqueza, pelo fato “de se deixarem enganar voluntariamente, de vez em quando, porque se satisfazem facilmente com um pouco de embriaguez e de entusiasmo de vez em quando, mas não é possível satisfazê-los no fundo e isso porque sofrem de um descontentamento incurável”; corpos assim, descontentes consigo e com a aparência de sua fisiologia, “favorecem todos aqueles que sabem criar ópios, narcóticos consoladores e detestam por conseqüência, as pessoas que colocam o médico acima do padre.”<sup>490</sup> Já a descarga masculina, a descarga afetiva do corpo do animal de rapina, representa a descarga dos “descontentes da raça forte” que, pelos incríveis dotes corporais, pelo desejo arborescente de energia, e também pela comovente auto-estima nascida daí, “são inventivos no domínio dos remédios próprios para melhorar e para apoiar a existência”<sup>491</sup>; e, por isso, se lançam inquietos e inconformados no concurso de uma dieta que lhes favoreça o viver *potente e afirmativo*, antes de qualquer coisa.

Seja como for, esta descarga afetiva conduz o corpo humano à ação ou à contemplação, com vistas a expressar o descontentamento feminino ou másculo do personagem que absorve/repele. Em *Zaratustra*, Nietzsche nos revela que o homem que age e que contempla descarregando afetos absorvidos ou repelidos no transcurso da natureza em devir e em face de seu poder incorporador é um *ator* – esta é sua afecção externa ou *páthos* enquanto *Vontade de poder*. No entanto, há três níveis de ator, três níveis de descarga afetiva, de atuação da Vontade de poder sobre o tablado da vida, a saber: “atores sem saber”; atores “sem querer”; e atores “que querem”; malgrado isso, sua conclusão é pessimista, pois: “a maioria é apenas meio do querer de outrem. Alguns são autênticos, mas a maioria é de maus atores.”<sup>492</sup> Em suma: a constituição ética e política do corpo humano está fundada numa autêntica *hipocrisia* e *encenação* de papéis e de visões de mundo (interpretações), alguns, porém, que (lamentavelmente) rarearam em nossos tempos, como o guerreiro bárbaro; o “ar brando de nossa cultura” afeita à ciência e devota da “verdade”, da “justiça” e da “bondade” de caráter, não é “favorável a esta planta”, isto é, aos atores autênticos e, por isso, *raros*. A prova disto é que “a hipocrisia é própria das épocas de fé robusta: quando, mesmo havendo a

---

<sup>490</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 24.

<sup>491</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>492</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Da virtude amesquinhadora”, § 2.

coação para exibir outra fé”, isto é, a fé na verdade, “não se abandonava a fé que se tinha”<sup>493</sup>, permanecendo o corpo humano uma máquina falseadora de aparências. Sendo que, com tal esquema, há os atores cuja fisiologia *quer* mentir (como no caso dos artistas clássicos); e que, portanto, são dotados de um corpanzil sincero em sua mentira e mais: condizente com seu descontentamento, com seu reclame por qualidade de vida; e outros cuja psique desconhece que é atriz; desconhece que seus valores são fictícios e que seu discurso é uma artimanha reclamante que, não raro, é ardiloso por visar alguma vantagem pessoal: “gabam-se de não mentir; mas a impotência para mentir ainda está longe de ser amor à verdade”; pois, “quem não sabe mentir, não sabe o que é verdade”<sup>494</sup>; isto porque estão convictos da veracidade e da substancialidade de conceitos pertinentes ao seu descontentamento como “liberdade”, “verdade”, “igualdade”, “bondade” e de seus contrários; enfim, acreditam na gramática - como algumas vezes Nietzsche acusa - e os põe na conta dos valores verdadeiramente absolutos (como no caso do sacerdote ou do filósofo sacerdotal – vide Platão, Agostinho, Kant e Schopenhauer) a serem seguidos qual uma cartilha moral pelo corpo arrebanhado.

Mas também há a fisiologia do ator que deveras desconhece não por uma convicção epistemológica, mas, sim, por negligência ética e política; por *não querer* assumir seu papel no contexto global, por se congratular em apenas contemplar a existência de longe, desinteressadamente, e não reclamar seus direitos; quanto mais agir. Dentre os atores do ideal de arte romântica, acha-se uma divisão de hipócritas: os atores que são senhores, que têm domínio de cena e sabem de si como atores, – neste caso, a classe aristocrática sacerdotal; e os atores que são exclusivamente servos, cujo domínio de cena lhes é escasso, cabendo-lhe mínima presença de espírito, isto é, limitando sua atividade ao simples e passivo obedecer: aqui compreendendo a massa popular.

No caso do artista romântico, o que podemos dizer é que o ideal que seu corpo interpreta e atua ou contempla como sendo a sua verdade é um ideal anêmico, pois olha “para esta vida com olhos torvos, têm mau-olhado para esta terra.”<sup>495</sup> Uma vez que “o artista romântico é um artista que torna criativo o grande desprazer consigo mesmo – que desvia o olhar de si e de seus contemporâneos e olha para trás”. A invenção de valores de bem e de mal que preenchem de conteúdo afetivo esse ideal parte de uma criação *reativa* do corpo que

---

<sup>493</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, § 18.

<sup>494</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Do homem superior”, § 9.

<sup>495</sup> Idem, § 16.

é a “conseqüência da *insatisfação junto ao real*.”<sup>496</sup> “Com a interpretação moral”, diz Nietzsche, “o mundo torna-se insuportável.”<sup>497</sup> Mas, note-se: da moral de conservação preterida pelo intérprete cujos instintos animais seguem a moral do rebanho, e não da moral de desenvolvimento do animal de rapina.

### 3.1.2 O corpo cristão e o corpo anarquista

No capítulo anterior, apresentamos os métodos de incorporação/alimentação fundadores tanto do caráter do corpo humano quanto do ideal que ele preza como belo ao adotar a moral do rebanho, e ainda dissemos que ele é cristão ou anarquista. Logo, conclui-se que o homem ou artista romântico, ao descarregar afetos e expressá-los no corpo sob uma aparência de realidade, aparece sob a máscara de dois tipos de corpo: o *corpo cristão* e o *corpo anarquista*. Mas, decerto, nem todos os artistas românticos, nem todos os mentirosos tem caráter, isto é, adotam suas assumem seu papéis e ficções livremente, quer dizer, por si mesmos. Analisemos de perto como se dá esse problema. Começemos pela alimentação. Conforme dissemos, o corpo intérprete que adere à moral de conservação incorpora e alimenta-se de nutrientes, isto é, de estímulos afetivos nascidos de uma coação intuitiva e fabricados frequentemente pela imaginação; dentre os quais, o mais crucial é o medo; afeto este por meio do qual seu estômago, na forma do sistema nervoso e do cérebro, é adestrado, segundo a crítica nietzschiana. Logo, tal corpo não se alimenta por si, pois depende de um senhor que seja capaz de cultivar o alimento e de tabelar um preço – e este senhor é um *líder religioso* (papa, padre, pastor, sacerdote ou guru) ou *líder político* (rei, imperador, juiz, presidente etc.). Nessa medida, o intérprete que recebe os proventos de um líder incorpora e se alimenta do que a imaginação de outrem determina como bem, como dieta favorável para seu corpo, moldando a sua fisiologia; destarte, enoja-se, por conseguinte, do que o líder diz que é mau. No corpo de tal intérprete, de tal ator, o seu estômago é estatizado, universalizado, e ele não tem forças suficientes para infligir a si mesmo o direito de se autonutrir: ele depende do que o Estado ou a Igreja sacramentam como valor: a sua embriaguez é a embriaguez do Estado, da Igreja e das ordens expedidas por ambas, quer dizer, da dieta que instituem falsamente para o corpo humano como sistema de estimacões. E esse valor fictício assenta-se na eliminação do mal, do perigo, da violência, do desconhecido, da solidão em benefício do

---

<sup>496</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 844.

<sup>497</sup> Idem, *ibidem*.

bem, do conforto, da paz, do consciente e da vida gregária – e isto tudo graças ao poder afunilador das paredes do estômago.

Vale dizer que até mesmo a ordem que o corpo desses intérpretes segue como mandamento sagrado também é uma ficção, uma imagem onírica formada pelo seu ideal de beleza que “mente em todas as línguas do bem e do mal.” Acreditam nela e a erigem como ídolo, como imagem distintiva da igualdade de direitos. Dentro do mundo onírico que compõem, fazem do conceito de Estado a possibilidade de nivelar os homens, pautando-os segundo a ordem ditada no trono onde reina o ator principal, o *líder*: “essa é a sua loucura – como se no trono estivesse sentada a felicidade! Muitas vezes, é o lodo que está no trono – e, muitas vezes o trono no lodo”. Quanto à Igreja, essa ordem é mentirosa tal como o Estado: ela é uma “espécie de Estado e, precisamente, a mais refalsada.”<sup>498</sup>

Sendo assim, é notável que existam duas *classes* de corpos românticos: [a] a classe “aristocrática” que atua e que decide mandando no destino do rebanho, os “pastores” do Estado ou da Igreja; e [b] a classe escrava que reproduz e obedece aos ditames dos atores protagonistas; e que, por sua vez, se impressiona com a embriaguez de seus gestos e com o “veneno” de suas interpretações e de suas retóricas; sendo, com isso, alimentada, isto é, disciplinada sob um regime mimético, reprodutivo, reativo: essa classe é aquela do *espectador* do “grande espetáculo da vida”, do “*auditor*, no grande concerto” musical do devir; batizado como “natureza contemplativa”; que, por tal, “não se vê que é ele mesmo o verdadeiro criador, o verdadeiro poeta, o verdadeiro prolongador da vida, que se distingue, sem dúvida, muito do próprio ator.”<sup>499</sup> Em todo caso, cientes de que os principais papéis desempenhados pelo corpo humano são o *líder religioso*, o *líder político* e o *artista*, examinemos um a um; mas, antes de tal incursão, tomemos por considerar como ponto de partida o ideal romântico de beleza.

Quanto ao *líder religioso*, o que se pode dizer é que sua falsificação da natureza em devir e seu truque corporal para simplificar os acontecimentos o conduz a inventar uma mentira que Nietzsche intitula como *mentira sagrada*. Lembremos o que Nietzsche diz em sua “Crítica da religião”: “toda beleza e sublimidade que emprestamos às coisas (...) quero exigir de volta como propriedade e produto do homem: como sua mais bela apologia.”<sup>500</sup> Isto confirma que, decerto, os artistas românticos, sob a voz dos líderes religiosos, inventaram seu

<sup>498</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Do Novo ídolo”.

<sup>499</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 301.

<sup>500</sup> Idem, *A Vontade de poder*, “Crítica da religião”.

Deus e o colocaram no topo de suas maiores estimações. O corpo de tal artista passou a venerar essa mentira, “a fim de *empobrecer* a si mesmo e *se sentir miserável*.”<sup>501</sup> Seu gosto pelas imagens sublimes o conduziu a interpretar os acontecimentos como sendo desígnios deste Deus fictício. Assim, o artista romântico cujo corpo está impregnado e encantado pelo brilho de ídolo que inventou, isto é, o cristão, torna-se a *caricatura* de homem, “a espécie de homem mais ingênua e retrógrada, reconduz a esperança, o repouso e o sentimento de ‘redenção’ a uma inspiração psicológica de Deus.”<sup>502</sup> Os líderes religiosos, os sacerdotes,

são atores de uma qualquer sobre-humanidade, à qual eles devem conferir evidência, quer se trate de ideais, de deuses ou de salvadores: eles encontram nisso a sua profissão, para isso eles têm o seu instinto; a fim de o tornarem tão crível quanto possível, precisam ir tão longe quanto possível na similitude; sua inteligência de ator deve inquirir junto deles a *boa consciência*, só com a ajuda desta última ela pode ser persuadida de verdade.<sup>503</sup>

O corpo do intérprete religioso deve, pois, se apropriar, tornar orgânico seu caráter, pondo em funcionamento sua técnica de refinamento, sua desenvoltura retórica, aquele poder de locução que consiga atingir o seu alvo quanto mais ele se aperfeiçoar em seu gestual. É preciso haver certo grau de convencimento, de persuasão em seu discurso para que sua mentira contamine multidões. Para isso, o corpo deverá infligir-se uma série de exercícios do ver e do ouvir para poder dominar os sentidos e instintos do corpo arrebanhado. Pois é mister que esse corpo se “eleve”, se torne um tipo “superior”; o fenômeno que Nietzsche nomeou em *A Gaia ciência* como *sublevação campesina do espírito*. Por essa razão, “a gradação até a sua virtude deve constituir a escala de valores do homem.”<sup>504</sup> Ele deverá se dedicar a um “estudo acadêmico, a des-sensualização, a inatividade, a impassibilidade, a ausência de afetos, a solenidade”, a fim de causar impacto e impressionar sua platéia de futuros seguidores,

o sacerdote quer conseguir valer como o mais elevado tipo de homem, quer chegar a dominar, - também ainda sobre aqueles que têm o poder em suas mãos, quer impor que invulnerável, inatingível... que ele seja o poder mais forte na comunidade, o qual não se pode, de maneira nenhuma, substituir e subestimar.<sup>505</sup>

Mas este tipo de ator só consegue dominar se sua mentira for “autorizada para fins piedosos” causados, entretentes, pelo afeto do medo e pelo efeito deprimente no corpo: “isso

---

<sup>501</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>502</sup> Idem, § 135.

<sup>503</sup> Idem, § 138.

<sup>504</sup> Idem, § 139.

<sup>505</sup> Idem, *ibidem*.

pertence à teoria de todo sacerdócio.” Nietzsche chama a atenção para um problema, dizendo que “também os filósofos, tão logo tencionem, com secretos desígnios sacerdotais, tomar em mãos a condução dos homens, também reivindicam para si, de imediato, um direito de mentir: Platão à frente.”<sup>506</sup> Segundo Nietzsche, o sacerdócio veiculado pelo corpo dos cristãos se funda em afetos como a compaixão, a piedade e a humildade e torna essa “*moralidade de gente miúda* como medida das coisas: é esta a mais repugnante degeneração que a cultura apresentou até hoje.”<sup>507</sup> Mas foi graças ao poder sedutor de Sócrates sobre o jovem Platão que fez “tudo para preparar e tornar palatável um *fanatismo moral* entre gregos e romanos.” A doutrina cristã inventada pelo ideal de beleza de certo tipo de “estômago”, Nietzsche chama de “a mais funesta mentira da sedução que já existiu”; uma “mentira ímpia”, ou melhor: uma megalomania de ator que teve em Platão - hipnotizado pelo poder retórico de outro ator, Sócrates - “o grande abre-alas da ruína, o primeiro que quis compreender mal a natureza na moral, que já havia depreciado os deuses gregos com seu conceito de ‘bem’.”<sup>508</sup> O que a filosofia antipagã que Platão protelava, dizendo não “ao natural”, nutrindo um “sentimento de indignidade no que é natural, a antinaturalidade”<sup>509</sup>, a doutrina cristã adotou como sua, como “bela” e “serena” vontade do corpo.

Também Schopenhauer, um platônico assumido, adotou o sacerdócio em sua falsificação do falso. Ele, “que tratou a sexualidade como inimigo pessoal (e também à mulher, esse *instrumento diabólico*), necessitava de inimigos para estar de bom humor.” E, “sem a mulher, sem a sensualidade, sem a vontade de viver e de continuar neste mundo”<sup>510</sup>, ele não poderia ter concebido seu sacerdócio filosófico, contaminando uma legião de artistas e de cientistas da Europa do fim do século XIX – os *décadents* da geração *fin-de-siècle*. Sua mentira sagrada, isto é, seu ideal de beleza corporal velava por

uma obscuridade voluntária; uma fuga de si mesmo; uma profunda aversão; uma profunda aversão ao mundo, à admiração, ao periódico, à influência; um pequeno emprego; alguma coisa cotidiana que oculta, em vez de pôr em evidência; às vezes, a sociedade de animais domésticos, de aves inofensivas nas suas gaiolas, de montanhas com lagos; às vezes o habitar num hotel, onde se perde entre gente: eis o “deserto”.<sup>511</sup>

---

<sup>506</sup> Idem, § 141.

<sup>507</sup> Idem, § 200.

<sup>508</sup> Idem, § 202.

<sup>509</sup> Idem, § 147.

<sup>510</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, III, § 7.

<sup>511</sup> Idem, § 8.

Lembremos que “a causa da mentira sagrada é a vontade de poder [*Wille zür Macht*].” “A dominação de conceitos (...) estabelecem no sacerdócio (...) o poder por meio da mentira – em reconhecimento ao fato de que ele não é possuído nem física nem militarmente... a mentira como suplemento do poder (...) uma espécie de auto-engano.”<sup>512</sup> Como a Vontade de arte é, enquanto aparência, uma especialização da Vontade de poder, o corpo do cristão faz de seu artifício uma propaganda com a qual “se pode moldar o homem tanto quanto se queira: desde que se disponha de um excedente de forças criadoras e desde que seu querer possa impor-se a longos intervalos de tempo.”<sup>513</sup> Logo, o cristianismo são “a grande *mentira* na história”<sup>514</sup>; o exemplo da maior corrupção dos métodos de interpretação, de incorporação e de alimentação até hoje existentes na história do corpo humano.

O corpo do cristão se alimenta de um ódio e de um medo constantes suscitados pelo discurso tenebroso do sacerdote. Este discurso, que visa manipular o “estômago” do homem e domesticá-lo à maneira de animais de carga, cria um sistema perverso de simbolismos, de signos de poder deprimentes e impotentes os quais ele ama exhibir, a saber: [a] “a contraposição de ‘vida verdadeira’ e vida ‘falsa’: mal compreendidas como ‘vida deste’ e ‘vida do outro mundo’”; [b] “o conceito de ‘vida eterna’ em contraposição à vida pessoal e transitória, como ‘imortalidade-pessoal’”; [c] “a confraternização por meio do gozo comum da comida e da bebida, segundo o hábito hebraico-arábico, como ‘milagre da transsubstanciação’”; [d] “a ‘ressurreição’ – como ingresso em uma ‘vida verdadeira’, como ‘renascimento’ – daí: uma eventualidade histórica que sucede, em algum tempo, depois da morte”; [e] “a doutrina do filho do homem como ‘filho de Deus’, a relação vital entre homem e Deus – daí a ‘segunda pessoa da divindade’ – justamente o que foi *removido*: a relação filial de todo homem, inclusive do mais desprezível, com Deus”; e [f] “a salvação por meio da fé, a saber: que não há outro caminho para ser filho de Deus senão a *práxis da vida* ensinada por Cristo – o oposto da fé em que se deve acreditar em alguma forma milagrosa de *pagamento do pecado*, que não é efetuada por meio do homem, mas antes por meio da ação de Cristo.”<sup>515</sup>

De acordo com a crítica de Nietzsche, toda essa encenação de signos, toda essa “psicologia rudimentar” do intérprete cristão foi capitaneada por São Paulo, o apóstolo do “filho do Homem.” Em sua gana por angariar ovelhas para o rebanho, ele “erigiu de novo, em

---

<sup>512</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 142.

<sup>513</sup> Idem, § 144.

<sup>514</sup> Idem, § 150.

<sup>515</sup> Idem, § 170.

grande estilo, aquilo que Cristo, por meio de sua vida, havia anulado. Finalmente, quando a Igreja já está pronta, ela toma até mesmo a *existência estatal* sob a sua sanção.”<sup>516</sup> E Nietzsche reforça: “a *Igreja* é exatamente aquilo contra o que Jesus pregou – e aquilo contra o que ele ensinou seus discípulos a lutar.”<sup>517</sup> No entanto, Nietzsche não perdoa nem mesmo a figura de Jesus, o “filho do Homem”, que também não passou de outro ator, de outro falsificador de aparências. Segundo as palavras de nosso filósofo, com a entrada de cena desses líderes religiosos,

teve-se de pagar muito caro por isso: pois eles difamaram as qualidades mais preciosas de virtude e homem, colocaram em antagonismo a má consciência e o sentimento de dignidade própria da alma nobre, extraviaram as inclinações *corajosas, generosas, ousadas, excessivas* das almas fortes, até a autodestruição...<sup>518</sup>

E o que se destruiu? O valor da vida, sobretudo, o valor do corpo. Isto porque o agulhão do ideal de beleza e de arte dos cristãos transparece numa “fantasmagoria sangrenta que sustenta o combate com imagens do culto secreto: Deus na cruz, o beber sangue, a *unio mystica* com o ‘sacrificado’”: o corpo é refletido como um símbolo sem-vida, uma carcaça mórbida idolatrada em favor do teatro sagrado do romantismo cristão. No entender de Nietzsche, essa “moral de gente miúda” que se conserva com vistas à “salvação da alma” e a redenção no colo de Deus, *despreza* o corpo: esses artistas do palco vertido em Igreja

não o levaram em conta: mais ainda, trataram-no como inimigo. Sua loucura foi acreditar que se poderia comportar uma “bela alma”, reavaliar os valores naturais, até que finalmente um ser pálido, doentio, fanático e idiotizado fosse sentido como uma perfeição, como “angelical”, como apoteose, como homem superior.<sup>519</sup>

E nessa loucura e fanatismo inventados pela sua disposição energética descontente e sua Vontade de sonhar e de expandir através desses sonhos, impregnou-se no corpo humano um ideal ascético que defende o individualismo. Conforme as palavras de Nietzsche, os intérpretes cristãos, os religiosos, “pensam em si mesmos.” Seus corpos são governados por uma “musculatura hierática” que fecha um círculo (impotente) de instrumentos e de produtos culturais em torno de si, protegendo-se dos sobressaltos em face daquilo que nomeiam como “mal”. Por medo do mal, esse individualismo apregoa que o corpo precisa pensar no que lhe é favorável, que, a rigor, resume-se:

---

<sup>516</sup> Idem, § 167.

<sup>517</sup> Idem, § 168.

<sup>518</sup> Idem, § 205.

<sup>519</sup> Idem, § 226.



em libertar-se das obrigações, da desordem, do ruído, dos negócios, dos deveres, dos cuidados; em ter lúcido o espírito; em que haja impulso e vôo nas suas ideais; em respirar um ar puro, leve, claro, livre, seco, como o das mais altas montanhas; querem que reine o silêncio em todas as coisas subterrâneas; que os cães estejam bem presos às suas correntes; que não haja latidos nem rancores; que não exista o bicho-roedor do orgulho ofendido; querem corações modestos e submissos, obedientes como as rodas de um moinho (...) São sabidas as três palavras mágicas do ideal ascético: pobreza, humildade, castidade.<sup>520</sup>

Acha-se aí uma das principais razões da crítica nietzschiana ao corpo individualista do artista cristão: mascarar em um corpo “humilde”, “casto”, “sofrido” e “pobre” uma vontade de se apoderar do mundo; um interesse “desinteressado” que visa o bem-estar de seu próprio corpo e de seus parentes. Há, entre esse ideal plebeu, uma “preocupação consigo mesmo e com sua ‘bem-aventurança eterna’.” Esta classe plebeia de homens, “não tem interesse em qualquer espécie de felicidade”; “dispõe das coisas, *profana* as coisas... (...) é uma hipocondria romântica daqueles que não se aguentam em pé.” Para tal sacerdócio, para tal encenação teatral, “onde quer que a perspectiva *hedonista* passe para o primeiro plano, pode-se deduzir sofrimento e um certo *fracasso*.”<sup>521</sup> E tal fracasso se inscreve menos nos limites de uma ideologia de raça que de uma tipologia de forças – como se há de esperar dos detratores ou dos maus leitores do pensamento nietzschiano, como é o caso de Thomas Mann: o teatro romântico do ator plebeu ou “movimento cristão”, realça Nietzsche,

é um movimento de degenerescência a partir de toda sorte de elementos decadentes e desprezíveis: ele não exprime o ocaso de uma raça, ele é, desde o início, uma forma de agregação a partir de complexos de doenças que se buscam e se comprimem...por isso mesmo, ele não é nacional, nem condicionado por uma raça; dirige-se aos deserdados de toda parte.<sup>522</sup>

Para Nietzsche, o individualismo adotado pelo corpo cristão, mascarado com uma propaganda comunitária e de cunho “universal” representa o “enfraquecimento e o definhamento mais extremos do homem”, “uma absoluta falta de retidão psicológica” e que caracterizam o homem do surgimento do cristianismo e da expansão do budismo até os dias de hoje. “O *individualismo*”, diz ele, “é uma espécie modesta da ‘vontade de poder’.”<sup>523</sup> Representa um mesquinho modo de interpretação e de incorporação das forças, bem como de nutrição de imagens afetivas. Isto porque “ele *não* se coloca em oposição *como pessoa*, mas apenas como indivíduo” defendendo “todos os indivíduos contra a coletividade”; ele se

<sup>520</sup> Idem, *A Genealogia da moral*, III, § 8.

<sup>521</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 781.

<sup>522</sup> Idem, § 154.

<sup>523</sup> Idem, § 784.

posiciona “instintivamente *em pé de igualdade* com todo indivíduo; o que combate não combate para si como pessoa, mas antes para si como indivíduo, contra a coletividade.”<sup>524</sup>

Tal corpo só é capaz de viver *inter pares*, como figura comum e indiscernível:

com isso, caracteriza-se uma raça social na qual, realmente, os talentosos e forças não se elevam uns em relação às outras. O orgulho, que quer solidão e poucos tesouros, acha-se totalmente fora de compreensão; os sucessos realmente “grandes” só existem com as massas; sim, mal se compreende ainda que um sucesso de massa é sempre um *pequeno* sucesso. (...) O princípio-individual rejeita os homens realmente grandes e exige, entre os mais ou menos iguais, o olho mais sutil e o reconhecimento mais ágil de um talento.<sup>525</sup>

Nietzsche é perspicaz ao notar que há tirania também no ideal ascético dos sacerdotes e na sua vontade de corpo santo, de alma “boa”, imortal e divinizada. Mas essa tirania também se espalha pelo ideal socialista dos líderes políticos. Portanto, observemos como se comporta o “estômago” do líder político e o bojo de seu ideal artístico. Com o que ele, enquanto corpo representante do Estado, se indigna? O que seu “estômago” não digere de forma nenhuma? Resposta: a *desigualdade dos direitos* – que seu corpo reage negativamente como sendo o grande mal; o que o leva a expeli-lo pela força de seu nojo. Da mesma forma que com os religiosos, há entre os políticos de verve romântica um nojo sagrado, um inimigo a ser combatido para que seu espírito campesino conquiste o espaço e domine: o privilégio dos direitos da classe aristocrática. Logo, seu nojo é plebeu e “individualista” como o ideal ascético dos sacerdotes.

“O socialismo”, conforme declara Nietzsche, “é tão-somente um *meio de agitação do individualismo*: ele entende que a organização para uma ação coletiva, para um ‘poder’, é uma pré-condição para se alcançar algo.”<sup>526</sup> O que seu teatro *agit-prop* quer – que nos faz lembrar àquele promovido por gênios artísticos como os de Maiakóvsky e de Brecht – “não é a sociedade como fim do indivíduo”, isto é, de um indivíduo só;

mas a sociedade *como meio de possibilitar muitos indivíduos*: - esse é o instinto dos socialistas, sobre o qual eles freqüentemente se equivocam (abstraindo de que eles, para se impor, precisam enganar constantemente). A pregação moral altruísta a serviço do egoísmo-individual: uma das falsidades mais habituais do *século dezenove*. O anarquismo é, também ele, apenas um *meio de agitação do socialismo*; com este, ele suscita o medo, com o medo começa a fascinar e a aterrorizar: antes de tudo – atrai para o seu lado os corajosos e ousados, inclusive no espírito.<sup>527</sup>

<sup>524</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>525</sup> Idem, § 783.

<sup>526</sup> Idem, § 784.

<sup>527</sup> Idem, *ibidem*.

As afecções que o corpo do intérprete socialista sofre diante do acaso, da multiplicidade o faz ansiar por uma lei que seja equânime para todos os indivíduos, que obedeça princípios morais que conservem a integridade do mundo. Mas esse anseio é privado; medra no seu interesse particular por poder que, aos poucos, vai encontrando aliados. E esse “aos poucos” diz respeito à gradual e meticulosa conquista por “independência”, por livramento das afecções que oprimem sua Vontade de poder. Ao se sentir liberto, o corpo anárquico quer mais:

destaca-se a *separação* segundo o grau de força: o indivíduo não se nivela mais, pura e simplesmente, mas antes *busca os seus iguais*, - distingue outros de si. Ao individualismo segue-se a *formação de membros e órgãos*: as tendências aparentadas comendo-se e ativando-se como poder, e entre esses centros de poder há atrito, guerra, conhecimento mútuo das forças, equiparação, aproximação, fixação do *intercambio de realizações*. Por fim: uma *hierarquia*.<sup>528</sup>

Pelo visto, nichos e facções políticas são formados em vista do ideal totalitário de igualdade pregado pela interpretação do corpo socialista, do corpo político da modernidade. Essa máquina de guerra, que é o corpo humano, dotado de uma “extrema vulnerabilidade (...) a trabalhar sob a mais elevada pressão, que se chama gênio”<sup>529</sup>, é cruzada – segundo pensam Deleuze e Guattari - por uma segmentaridade molar, “moderna e endurecida”; que, subterrânea e abstratamente, opera com sua aparelhagem *sensível, apetitiva e inteligente*, tornando o corpo apto a captar do devir artístico da natureza “todo um mundo” dionisíaco “de microperceptos inconscientes, de afecções inconscientes, de segmentações finas”<sup>530</sup>; mas que, todavia, se exprimem, acham linhas por onde uma quantidade de energia quer vaziar *descarregando*; “linhas de fuga” que são sinalizadas graças à sua vontade apolínea de sonhar, por meio da qual tais linhas “conectam e continuam suas intensidades”, suas “emissões de quanta convertidas em pontos-centro” que “fazem jorrar signos-partículas”<sup>531</sup>: seu ideal totalitário de beleza anarquista, que nada mais é do que a ressonância simbólica de uma vontade tirânica, adepta do “fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição.”<sup>532</sup> Tal ideal fascista se define por seu projeto que visa criar uma *miscelânea*

---

<sup>528</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>529</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 31.

<sup>530</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. “Micropolítica e segmentaridade”, p. 90.

<sup>531</sup> Idem, p. 105.

<sup>532</sup> Idem, p. 92.

*social*, como “conseqüência da revolução” que ele agita em nome de direitos iguais, “da crença injustificada na existência de ‘homens iguais’” e cria o Estado como aparelho de controle regulamentar. Embebido dessa imagem onírica de um Estado onde a equalização de fins e de meios é possível, tais personagens políticos

misturam-se em todo sangue de todas as classes os portadores dos instintos de decadência (do ressentimento, da insatisfação, da pulsão aniquiladora, do anarquismo e niilismo), incluindo os portadores dos instintos escravos, dos instintos de astúcia, dos instintos da *canaille* da parte das camadas *longamente mantidas por baixo*: duas ou três gerações depois disso e a raça já não é reconhecível – tudo está *plebeizado*.<sup>533</sup>

Jaz nesse ideal “linha dura” de miscelânea uma injustiça, pois o corpo do homem romântico, sobretudo do político, encarnado na figura do operário e do trabalhador, *quer* ter o que não está à sua altura; alimenta-se de nutrientes impróprios para seu “estômago” empobrecido e vulgar. A prole é composta por corpos rancorosos, que advogam o direito de partilhar do mesmo alimento que a nobreza consome. O corpo do trabalhador romântico é frustrado por não ter “espírito suficiente para estar contente com o que tem e que recebeu a cultura exata para saber.”<sup>534</sup> “É um ser”, diz Nietzsche, “que, no fundo, tem vergonha da sua existência”, que conserva diante de si “uma aparência de superioridade sobre espíritos mais fortes do que o seu, para se dar, pelo menos em imaginação, a volúpia da *vingança satisfeita*.”

<sup>535</sup> Desse modo, provém-se

de leituras a que não tem direito, ou a freqüências demasiado intelectuais para as suas capacidades digestivas: envenenado até à medula – porque para um malogro desta natureza o espírito torna-se veneno, e veneno a cultura, veneno a solidão e a higiene -, cai finalmente num estado de rancor, numa vontade crônica de se vingar.<sup>536</sup>

Ademais, o aspecto plebeu do homem político romântico é sinalizado em seu corpo a partir dos afetos que transparecem em seu semblante, em seu modo típico de incorporar as forças; e tal plebeísmo nada tem a ver com aquisições financeiras, portanto, extravasa a segmentação moderna, marxista, de “ricos” e de “pobres”. De modo que é possível detectar plebeísmo mesmo nas camadas mais “elitizadas” da burguesia, uma vez que esta se alimenta do sangue de seus inimigos criminosos: pois, *quer*, como todo bom judeu, vê-los castigados, por recalque. São eles: [a] o afeto do ressentimento; [b] o afeto da inveja; e [c] o afeto da

---

<sup>533</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 864.

<sup>534</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 359.

<sup>535</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>536</sup> Idem, *ibidem*.

cobiça. Na posição de injustiçado, o corpo romântico se revolta contra o homem que se destaca do conjunto, da massa, promovendo com seu individualismo engajado um não-ego como ideal do corpo humano; a fundação de um tipo “*profundamente mediano*”, a saber: “o homem-espécie que quer a sua conservação.”<sup>537</sup> Por desconhecerem “absolutamente” o “prazer da conquista e da insaciabilidade do grande amor, assim como nada sabem dos transbordantes sentimentos de força que subjagam, constroem a si e querem instalar-se no coração – a pulsão do artista para o seu material”<sup>538</sup>; os políticos românticos abjuram a falsidade de seu ideal, em nome de um propósito solene de divisão dos bens pertinentes à classe aristocrática para aqueles “mais necessitados”, para aqueles da classe escrava: esta é sua cobiça voraz nascida de uma inveja mantida em silêncio ou ruminada em associações anarquistas.

Por isso, é possível ver esses afetos listados acima mascarados por um semblante como o do homem religioso. Aliás, o corpo do homem político assume as mesmas marcas de expressão do homem religioso. Pois

o cristão e o anarquista – os dois são *décadents*. – Mas, também quando o cristão condena, denigre enlameia o mundo, ele o faz pelo mesmo instinto a partir do qual o trabalhador socialista condena, denigre e enlameia a sociedade: mesmo o juízo final é ainda o doce consolo da vingança – a revolução que o trabalhador socialista também aguarda.<sup>539</sup>

O personagem anarquista interpretado por ele - que é “porta-voz dos estratos declinantes da sociedade, exige com bela indignação, ‘direito’, ‘justiça’, ‘direitos iguais’ (...) - “está sob a pressão de sua incultura, que não pode compreender por que sofre realmente – de que é pobre de vida...” O corpo do revoltado romântico, em seu espírito vingativo, é pobre de vida e de “estômago” porque é extremamente frágil; ainda que disponha de um incremento de força braçal adequado para seus serviços mecanizados. E em seu ímpeto artístico que arma engenhos para sobreviver ao perigo do acaso e do devir, outro ímpeto vem à luz: um “instinto causal é poderoso dentro dele: alguém deve ser culpado por ele se encontrar mal... E a bela indignação mesma lhe faz bem, para todo pobre-diabo e um prazer xingar – dá uma pequena embriaguez de poder.”<sup>540</sup>

---

<sup>537</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 873.

<sup>538</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>539</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 34.

<sup>540</sup> Idem, *ibidem*.

Um corpo como o do homem político romântico é, a rigor, preenchido por uma motivação mal-humorada que o infla de energia: o prazer por unicamente reclamar e por requerer seus “direitos”, apontando seu dedo carrasco em direção a algum algoz aristocrata. Segundo Nietzsche, seu estado psicopatológico é de um corpo casmurro, cinzento, turrão, que se deleita em se lamentar, em queixar a diferença de privilégios, como a disparidade entre “pobres” e “ricos”, entre “favorecidos” e “desfavorecidos”; tal comichão que lhe arde as entranhas imprime à vida desses homens “um encanto que a torne suportável.” Debitados em seu egoísmo, tais homens se unem aos seus líderes e são convocados a se alistar no quartel da vingança plebeia do proletariado; a anular seu egoísmo em função de uma causa que defende a legalização da igualdade, a uniformidade dos contendores, a voz ativa comum, a “luta” como “direito político”: “‘uniforme’ chama-se à roupa que trajam” e onde gravam as suas insígnias. Assim, um sindicato, um partido, uma organização facciosa qualquer se coliga a fim de reclamar e destronar o “tirano” aristocrata. “Rebelião”, diz Nietzsche, “esta é a nobreza do escravo.”<sup>541</sup> Por isso, à guisa do afeto de indignação, monta-se um exército de homens-soldados e de empregados que se insurge contra o senhor.

Nietzsche realça que essa indignação “se origina da fraqueza” de sua constituição fisiológica, de seu “estômago” estragado. E tal fraqueza torna-se patente na visão mascarada de sua impostura ética e política; que se apresenta sob os seguintes aspectos, a saber: [a] “reclamação de *liberdade*, independência, também de equilíbrio, paz e *coordenação*. Também o eremita, a ‘liberdade espiritual’. Em sua forma mais baixa: vontade em geral de existir”; [b] “a *classificação*, a fim de satisfazer a sua vontade de poder no todo maior”; que implica numa “*sujeição*”, no “fazer-se imprescindível, o tornar-se útil para aquele que detém o poder; o *amor*, como um atalho para o coração do mais poderoso, - a fim de dominar sobre ele”; e [c] “o sentimento de dever, a consciência, o consolo imaginário de pertencer a uma posição *mais elevada* do que a dos reais detentores do poder”; além de um “reconhecimento de uma hierarquia que autoriza o *julgar*, mesmo acima dos poderosos.”<sup>542</sup>

Com essa artimanha de artista exaltado, que prega o liberalismo político e econômico, vê-se destacar aquilo que Lefranc chama de *rousseauismo político*; quer dizer, um verdadeiro jogo de cena participante do teatro oferecido pelo niilismo cristão, tendencioso em amenizar a fissura existente entre os que têm mais e os que têm menos proventos. Este “ideal democrático de igualdade” velado pelos românticos, diz Lefranc, “é a encarnação de um

<sup>541</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Da guerra e dos guerreiros”.

<sup>542</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 774.

feminismo vulgar, romântico e socialista ao mesmo tempo.”<sup>543</sup> Baseado nele, na partilha comunitária dos bens, os líderes políticos se vertem em mártires do povo, conforme vimos em muitas insurreições históricas da classe plebeia contra a aristocracia reinante; e povo, súdito de seu comandante. E assim, inventando uma metáfora inculta, os “fracos vencem”, como afirma Nietzsche.

No entender de Lefranc, Nietzsche não pode falar do corpo, de uma política fisiológica (que a um só tempo, é ética e estética),

considerada como a busca de felicidade para o maior número, a não ser como desprezo e temor ao mesmo tempo; com desprezo, porque tal política equivale a resignar-se aos valores mais medíocres, temor, pois o Estado moderno, que se vale da igualdade democrática ou socialista, passa facilmente do “maior número” à “totalidade” e ameaça a própria existência do homem superior em algum domínio.<sup>544</sup>

Nesse Estado, onde, sob a linha dura, todos os corpos devem se coligar, “são os doentes e os fracos” que “despertam mais *simpatia*, são ‘mais humanos’”; “têm mais *espírito*, são mais cambiantes, plurais, divertidos, - mais maldosos: os doentes, e ninguém senão eles, inventaram a *maldade*; (...) são *mais interessantes* que os saudáveis.”<sup>545</sup> Essa é a psicologia de tarântula dos intérpretes românticos. A virtude que tal corpo absorve como seu bem é a vingança como vontade de igualdade, um verdadeiro “delírio tirânico da impotência”, “frustrada presunção, contida inveja” que os faz chamar “a si mesmos ‘os bons e os justos’”<sup>546</sup>, caluniando o mundo em sua impermanência e diferença; e, por conseguinte, queimando hereges na fogueira de seus tribunais fascistas, como o fizeram as facções de soldados durante a instauração do III Reich alemão e do terrorismo russo.

Pois bem; chegamos ao papel mais curioso interpretado pelo corpo humano: o *artista* por ofício. Nele, podemos nos deparar com a duplicação que muitas vezes Artaud, por exemplo, cita em seus escritos: a duplicação da vida na arte. Há homens que são dobras, e estes são os artistas, oficialmente falando; isto é, aqueles que fazem do talento natural para invenção uma *perícia*; e essa dobra se efetiva por meio de uma linguagem simbólica elaborada e de um equipamento sofisticado que lança à luz o seu gênio artístico. Além disso, há nessa dobra, que falsifica duas vezes a natureza, a aglutinação dos dois personagens aqui tratados, o sacerdote e o anarquista, em um único personagem – isto quando se trata do artista

<sup>543</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. “O último homem”, p. 212.

<sup>544</sup> Idem, p. 210.

<sup>545</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 864.

<sup>546</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Das tarântulas”.

romântico, evidentemente. Com a diferença que o sacerdócio e a luta política são incrementados com a ajuda da especialidade técnica do artista oficial, de seu aprendizado acadêmico para plasmar a vontade de sonho e de expansão em expressões pictóricas, escultóricas, literárias, cênicas e musicais.

Bem, vejamos. Nietzsche considera os artistas românticos como adeptos de uma *estética de mulher*. O que isto quer dizer? Que entre os artistas, desde o advento do cristianismo, o corpo se tornou excessivamente reativo em relação aos fenômenos caóticos do devir artístico da natureza; resultado: tudo desandou numa histeria generalizada incorporada, por sua vez, num estabelecimento impotente de forças. Esta crítica é diretamente endereçada aos artistas modernos, cujo caráter fisiológico debilitado é aparentado ao histerismo, por uma profunda doença do cérebro e do sistema nervoso simpático – que nada mais é do que seu estômago, enquanto aparelho de abstração e de higienização. Segundo Nietzsche, o “histérico é falso: mente pelo prazer de mentir.” Até aí o artista clássico acha-se incluso, mesmo porque Nietzsche insiste em dizer que, devido ao “superaquecimento do sistema sexual”, isto é, da embriaguez, o corpo dos artistas transparece “estados excepcionais (...) profundamente aparentados e próximos às manifestações de doença: tanto que não parece ser possível ser artista e não ser doente.”<sup>547</sup> E acrescenta: “o artista pertence a uma raça ainda mais forte. O que em nós já é prejudicial, o que em nós seria doentio, nele é natureza.”<sup>548</sup>

O fenômeno artista do corpo humano se especializa em criar fac-símiles da natureza aparente; de tanto forjar aparências do que já aparece como real, uno, verdadeiro etc., ele se torna artista *por ofício*, e desenvolve sua técnica, não de qualquer modo, mas com perícia. O que o artista por ofício quer como Vontade de poder é se aperfeiçoar no seu talento de falsificador, por isso Nietzsche os chama de “pequenos perfeccionistas”, já que “na arte, o ser humano frui a si mesmo enquanto perfeição”<sup>549</sup>; isto é, vê refletido num objeto que ele manipula o poder de sua visão e audição excitadas por um conjunto de forças. E tal poder é a expressão de seu juízo de beleza através do qual o homem “se espelha nas coisas” formando sua imagem de beleza. Afinal de contas, o corpo humano “acha belo tudo o que lhe devolve a sua beleza.”<sup>550</sup>

---

<sup>547</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 811.

<sup>548</sup> Idem, § 812.

<sup>549</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 9.

<sup>550</sup> Idem, § 19.



Mas há algo que envenena a histeria natural do artista pelo embelezamento que ocasiona numa corrupção dessa doença: é a sua “ vaidade doentia ” que “ lhe prega uma peça ”.

E completa:

tal vaidade é como uma febre persistente, a qual tem necessidade de narcótico e não recua diante de nenhum auto-engano e de nenhuma farsa que prometa alívio momentâneo. *Incapacidade* para o orgulho e necessidade de uma vingança constante por um profundo e arraigado desprezo de si. (...) A absurda suscetibilidade de seu sistema, que faz crises de todas as vivências e insinua o “ dramático ” nos menores acasos da vida, tira-lhe tudo o que poderia contar: ele não é mais pessoa alguma, quando muito um *rendez-vous* de pessoas, das quais ora essa, ora aquela irrompe com impudente segurança. Precisamente por isso, ele é grande como ator: toda essa pobre gente privada de vontade, que os médicos estudam de perto, provoca assombro por sua virtuosidade da mímica, da transfiguração, do entrar em quase todo caráter *ansiado*.<sup>551</sup>

Sacrificando seu corpo em nome da beleza, o artista romântico das artes cênicas, das artes plásticas e da música, isto é, das artes componentes daquilo que se convencionou chamar *belas-artes* faz mal uso de suas funções orgânicas, idealizando a experiência estética; tornando-a, então, por demais afeminada em relação à experiência varonil do artista clássico. E por que razão? Bem, dissemos anteriormente que o idealismo alemão encabeçado por Kant – e inspirado no platonismo estético – postula que os juízos de beleza assentam em um livre e prazeroso desinteresse quanto ao objeto intuído, a fim de não vivificar pulsões sexuais consideradas inferiores. Em compensação, apresentamos a refutação nietzschiana que formula um conceito de beleza distinto. Enquanto para Kant e Schopenhauer o corpo ajuíza o belo, mas considerando a ideia, o substrato inteligível e destacado de qualquer experiência particular, de qualquer varejo de sensações, logo, incondicionado; para Nietzsche, no entanto, o corpo ajuíza a beleza condicionando-a. “ O belo ”, diz Nietzsche, “ está incluído na categoria geral dos valores biológicos do útil, benéfico e intensificador da vida ”; não pode, por isso, ser um juízo determinante, nem tampouco sintético *a priori* e válido universalmente. No caso dos artistas românticos, o belo ganha contornos conforme a sua pré-disposição energética, já que “ o belo existe tão pouco quanto o bem e o verdadeiro ”; tal juízo emana no corpo inconscientemente, isto é, segue aquilo que para ele é seu dever de sobrevivência e de conservação. E Nietzsche observa: “ o homem-rebanho terá o sentimento de valor do belo junto a determinadas coisas, enquanto o homem nobre ou o super-homem terão tal sentimento junto a outras. ”<sup>552</sup>

Isto quer dizer que o artista romântico, impregnado de uma psicologia plebeia, volta seu produzir em direção a um juízo de beleza que seu corpo considera como supremo; e, que

<sup>551</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 813.

<sup>552</sup> Idem, § 804.

está carregado da simbologia cristã, portanto, feminina em excesso. E isto fica evidente pelo seu prazer em aparecer, em querer seduzir através de imagens chocantes. Não é novidade a rusga entre Nietzsche e Wagner, um artista declaradamente romântico. No discurso de *Zarathustra* intitulado “O feiticeiro”, Nietzsche aponta sua flecha em direção a Wagner e a Schopenhauer: seus alvos preferidos. Ele designa como histrião o artista romântico em virtude de seu talento para a gritaria em torno de uma suposta superioridade do artista (graças a sua genialidade); ou seja, para a devoção desta perfeita mentira: por isso, “os poetas mentem demais”, conforme acusa Nietzsche. O artista romântico, revoltado, indignado pela sua condição existencial, influenciado pelo dogma de uma determinada Vontade de poder, seja aquele do idealismo ascético de Schopenhauer, seja do idealismo anárquico de Rousseau e de Marx, estes anarquistas cristianizados; é, a rigor, um “incorrigível histrião”, um “pavão dos pavões”, um “mar de vaidades” que só sabe representar – e não viver. Escondem-se em suas cavernas acadêmicas, em seus “quartos poeirentos”: “estão friamente sentados numa fria sombra: querem, em tudo serem espectadores”, querem ser corpos donos da “verdade”, da “justiça”, da “igualdade”, da “bondade”, e de todas as virtudes honradas, que se guarnecem de “ir sentar-se onde o sol queima os degraus.”<sup>553</sup>

Por força de sua disposição energética, de sua voracidade por embriaguez, o artista romântico se alimenta da vaidade; seja por um processo autofágico, onde o próprio ator-artista “se devora”, isto é, se apraz orgulhosamente de seu talento mentiroso, como quem se contempla sua vaidade feminina no espelho; seja através de algum espectador leigo “que tem sensibilidade artística” encontrando no exercício de sua “óptica do ouvinte (do crítico)”, isto é, “no receber”, “o seu ápice de excitabilidade.”<sup>554</sup> No § 89 de *Humano demasiado humano*, Nietzsche nos esclarece que a “tendência histórico-erótica” inventiva e artística do romântico tende a culminar com a vaidade, onde ele espera pela aprovação de seu ideal de beleza encarnado na obra de arte por parte do público. O que ele quer é a “boa opinião das pessoas”; “quer contentar a si mesmo, mas à custa de seus semelhantes, induzindo-os a falsa opinião a seu respeito ou visando um grau de ‘boa opinião’ em que esta vem a ser penosa para todos os demais (ao suscitar inveja).” Sendo o romântico filiado ao sentimento religioso do cristão e à ideologia libertária dos socialistas é esta a meta que quer atingir e ser reconhecido em seu talento enganador: o rebanho. O corpo desse artista só se contenta consigo porque assim, “com a opinião alheia”, deseja “atestar e reforçar para si a opinião que tem de si mesma”; ele

<sup>553</sup> Idem, *Assim falou Zarathustra*, “Dos doutos”.

<sup>554</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 811.

recebe seus méritos através do aplauso, isto é, “das mãos de outros: confiam mais no julgamento alheio do que no próprio”; portanto, vendem-se por uma moeda medíocre, suja e baixa demais; além de ser “doentamente espirituosos (...) e inseguros de si mesmos.”<sup>555</sup>

Individualista, esta espécie de artista tem o “talento demagógico” de um Richard Wagner, de um Delacroix e de um Vitor Hugo; vaidosamente, ele está convicto da verdade e da genialidade de seu ideal de beleza, quer “agradar não tanto aos demais quanto a si”; e, em posse de tal sentimento, cuida “em despertar nos seus semelhantes um ânimo desfavorável, hostil, invejoso, e, portanto, prejudicial, apenas para ter satisfação consigo, fruição de si.”<sup>556</sup> Conclusão: luta por liberdade, fazendo desta o aguilhão de seu ideal, mas sem notar que estão encarcerados pela vontade de adulação, de honrarias da massa, de seu pendor para vedete.

Pois bem; ainda que mentirosa, a criação feita pelo corpo de tipologia romântica é meramente uma *representação* que segue princípios normativos, acadêmicos e pretensamente universais; portanto, não-artísticos, isto é, não-poéticos; pois estes advêm de sua “consciência interior”, de sua Vontade de verdade, de seu pensamento “puro”, “espiritual”, “divino”, como se derivassem na consciência sem carecer de uma vivificação, apenas suspeitando, desconfiando “embasbacado os passantes: assim eles”, os românticos, “também, esperam e olham embasbacados os pensamentos que outros pensaram.”<sup>557</sup> Esse corpo criador é “um penitente do espírito” que “volve seu espírito contra si mesmo, o homem transformado”, excitado pelos sentidos, para depois, se regelar “de suas más ciências e consciência”, isto é, regelar-se em pensar a vida com um “estômago” estragado, de interpretar a vida com um olhar enviesado. Sua arte quer mais contemplar e reproduzir do que produzir; e isto é patente quando Nietzsche confessa que: “como só receptores formularam para arte a sua experiência do belo, até aqui a nossa estética” – e também nossa “produção” artística - “foi uma estética de mulher.”<sup>558</sup> Donde conclui-se que, em função do fato de querer contemplar a própria dor, de perspectivar a existência, caminhando “sobre tapetes de estrelas”, “pelos telhados com a consciência pesada”<sup>559</sup>, no romantismo que vigora de Sócrates até hoje – que, inclusive, vai de encontro à grosseira divisão cronológica feita pelos historiadores de arte - o “artista está ausente.” “Trata-se”, portanto, “de uma falta necessária”; e, também, de um depauperamento

---

<sup>555</sup> Idem, *Humano demasiado humano*, § 89.

<sup>556</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>557</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Dos doutos”.

<sup>558</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 811.

<sup>559</sup> Idem, *op. cit.*, “Do imaculado conhecimento”.

das funções corporais elementares: corrompe-se no corpo a inocência do devir durante o ato de produzir sem olhar para trás, sem culpar-se ou remoer-se com a visão da dor de si ou de outrem, “pois o artista que começasse a compreender-se *enganar-se-ia*”; pelo fato de que “ele não tem de olhar para trás, não tem, em geral, que ver, tem que dar”<sup>560</sup>, a condição de todo corpo humano em que lateja uma vontade criadora é a promessa com o futuro.

Em vista disso, sendo plebeu, tendo uma alma servil, o artista moderno – conquanto seja um corpo intérprete e falsifique aparências – possui o que Nietzsche chama de “estados não-artísticos.” Ou seja: o artista romântico, mesmo criando, não o faz como autêntico artista, porque ele quer registrar a vida em movimento, congelando-a. Seu instinto tem ânsia por eternizar, uma ânsia do “ser”; sua desejabilidade como artista é, através de que instrumento for (pincel, cinzel, pena, violino, piano etc.) articular e dominar o material da natureza. O artista romântico adentra o seu olhar e sua escuta para imagens que possam ser empalhadas, mumificadas e apartadas da duração da vida; que possam ser emolduradas na caixa de sua memória consciente como “encarnações da ideia”. Todos os artistas românticos pintam o mundo “como arqueólogos, psicólogos”, por

gente que encena alguma recordação ou teoria. Comprazem-se mais com a nossa erudição, com a nossa filosofia. (...) Amam uma forma não por aquilo que ela é, mas por aquilo que ela *exprime*. São os filhos de uma geração erudita, atormentada, reflexiva – a milhares e milhas dos antigos mestres, que não liam, só pensavam naquilo que lhes proporcionavam uma festa para os olhos.<sup>561</sup>

São artistas que querem representar a si mesmos como grandes, mas que não o conseguem, na verdade; sua mentira não vai além de suas forças; e, por isso, recorrem ao estratagema feminino de seduzir por meio do feitiço para parecerem (impiamente) como grandes. De modo que pavoneiam palavras e gestos em vez de deveras criar. Mas, Nietzsche sabe que o artista romântico não é grande, pois “tudo” nele “é mentira”, sendo apenas o seu sucumbir, seu caráter biopsicológico negativo o elemento verdadeiro. Tal como Platão e sua desconfiança em relação aos sofistas, Nietzsche desconfia que o talento corporal do artista moderno do romantismo seja potente, uma vez que ele só conhece arte que seja *páthos* da penitência, da piedade, da compaixão e do medo; dito de outro modo: ele cultiva afetos depressivos. É seu próprio corpo, fragilizado, delicado, quem sofre afecções que o conduz a estados não-artísticos, a alterações da consciência que entorpecem as funções animais, dando guarida para o êxito de um intelecto meramente objetivo, afetado por esses estados “da

<sup>560</sup> Idem, op. cit., § 811.

<sup>561</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 828.

objetividade, do que é refletido, da vontade em suspenso...o escandaloso mal-entendido de Schopenhauer, que toma a arte como uma ponte para a negação da vida.” Com isso brotam no momento da criação artística afetos “empobrecedores, dispersadores, displicentes, sob cujo olhar a vida sofre...o cristão.”<sup>562</sup>

No poeta, no romancista, no pintor, no escultor, no arquiteto, no ator, no dançarino e no músico do Romantismo tais afetos evidenciam estados fisiológicos deprimentes; pois, eles apenas querem contemplar exotericamente “de baixo para cima”<sup>563</sup> o caráter problemático da existência; há, com isso, um evidente “*depauperamento* da máquina” corporal por ocasião do momento “criativo”: ela aspira ao paraíso sem carne e sem osso, longe do caráter caótico do devir. O que sucede, na verdade, é que o corpo do artista romântico é primeiramente excitado na direção de um incremento de seu centro motor, de uma “*superabundância* de sumos e de forças” que “pode trazer consigo tanto sintomas da não-liberdade parcial, de alucinações dos sentidos, de refinamentos de sugestão, quanto um depauperamento da vida.” O corpo em questão vai do ápice ao precipício na experiência estética das metamorfoses artísticas da vida, pois o que primeiro é superabundância, embriaguez de energia – o que pende o corpo para os objetos onde ele vê refletida a sua beleza – torna-se, depois, declínio, depressão profunda. Assim, o corpo romântico é radicalmente refrigerado, congelado; há um “extremo relaxamento de todas as naturezas mórbidas, após as suas excentricidades de nervos”; e isso “não tem nada em comum com os estados do artista”; ou melhor: do artista nobre. “Este não tem de expiar os seus melhores momentos... É rico o bastante para isso: pode esbanjar, sem com isso tornar-se pobre...”<sup>564</sup>

Nietzsche percebe a existência de virtudes amesquinhadoras no talento de tais artistas, dessas “mulherezinhas histéricas” que a arte moderna produziu ao longo da história da cultura ocidental; e que cultivou no grande público, graças ao fetichismo do seu ideal de beleza libertário apregoado por seu corpo, seguido de certa superstição da genialidade; conduzindo o público, certamente, a validar seu talento artístico a partir da crença ingênua de que possuem corpos “grandes, superiores, fecundos”; em suma: que “são de origem sobre-humana e têm certas faculdades maravilhosas, mediante as quais chegariam a seus conhecimentos, de maneira completamente distinta da dos outros homens.”<sup>565</sup> Todavia, a crença em tais virtudes,

---

<sup>562</sup> Idem, § 812.

<sup>563</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 30.

<sup>564</sup> Idem, *A Vontade de poder*, 812.

<sup>565</sup> Idem, *Humano demasiado humano*, § 164.

a “verdade” da genialidade do corpo “excepcional” do romântico são os sintomas – e não as responsáveis – da tipologia dos artistas românticos, criadores de uma “obra de mulher.” Ora, ciente de que “o artista é, necessariamente, talvez por sua espécie, um homem sensual, em geral, suscetível, acessível a todo sentido, ao estímulo, à sugestão do estímulo, mesmo aquele que vem ao encontro de longe”, Nietzsche conclui: o obrar como mulher do artista romântico depende do modo como seu corpo quer seduzir o público através do pobre recurso da *comoção*; que visa, porém, “derramar boas lágrimas”, agindo “sobre as massas à maneira de bebida alcoólica, que ao mesmo tempo inebria e idiotiza”<sup>566</sup>; sendo assim, sua psicologia e sua ideologia são plebéias; elas só têm em vista esse fim alienante causado pelo sentimento de compaixão e pelo sobressalto dos nervos; isto tudo devido a sua impotência para ser grande; logo, ser autenticamente mentiroso.

Ainda assim, ele poetiza, mas visando atingir o grande público para satisfazer sua vaidade de vedete; já que, sozinho, não pode ser grande: carece, pois, da aprovação do senso-comum, de méritos meramente quantitativos, massivos, medíocres, para legitimar sua invenção; e, por isso, ela se vulgariza. Como “mulher” que é, o corpo do artista romântico “produz perfeição; na carta, nas memórias e mesmos em delicados trabalhos manuais, a saber: em tudo aquilo que não é um ofício, precisamente pelo fato de que nisso nela”, a mulher, “se aperfeiçoa a si mesma, pelo fato de obedecer àquele único impulso artístico que possui, - ela quer *agradar...*”<sup>567</sup>

E como agradar, já que somente assim o corpo do romântico é capaz de se firmar como um estabelecimento de forças? Nietzsche primeiro faz vir à tona que “a arte romântica é apenas um expediente para uma ‘realidade’ que está faltando.” Seu gênio artístico é animado na direção de uma moderna avidez, a saber: “um querer-copiar, um querer-reviver o disfarce, a dissimulação da alma.” Por isso, apelam para a memória pessoal; e, como que fazendo um *flashback* da vivência, transferem suas impressões para a tela, para o papel, para o palco etc. O seu ajuizamento da beleza está todo assentado nessa disposição para o passado, da cegueira voluntária em relação ao tempo presente, que na aparência lhe desagrade, que está em desacordo com a imagem que corresponde à sua ânsia pelo “ser”, pelo “verdadeiro”, pelo “justo”, pelo “bom.” Por isso, querem escapar, e alimentam-se de imagens rotas, envelhecidas, amarelecidas; nutrem um “fascínio pelo exotismo, por tempos, locais e

---

<sup>566</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 38 (6).

<sup>567</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 817.

paisagens estranhos, exercido sobre ociosos sensíveis; o encanto de penetrar no país estrangeiro, antigo, imenso e distante, ao qual se tem acesso por meio de livros que pintaram todo o horizonte com novas cores e possibilidades.”<sup>568</sup>

Estes artistas aprazem o grande público com o que se comprazem como belo: o grande e sublime passado histórico; que, ao adentrar nas páginas dos romances de cavalaria como os de Alexandre Dumas ou nos romances nacionalistas como os de José de Alencar, ou nas telas de Delacroix, Goya, Velázquez, ou mesmo David, ganha contorno anedótico, arqueológico e literário. “No fundo, também, a música de Wagner ainda é literatura”, pois narra “o que os livros exóticos fizeram deles.” A maestria desses artistas resulta de uma nítida impotência corporal para *mentir com sinceridade*, de ter “a hipocrisia verdadeira (...) própria das épocas de fé robusta”<sup>569</sup>, o artista romântico transforma sua vontade numa sobrenatural

vontade tirânica de um grave-sofredor que gostaria e selar como lei iniludível e coação o que há de mais pessoal, singular, estreito, a idiossincrasia propriamente dita de seu sofrimento, e que se vingue de todas as coisas imprimindo, coagindo, marcando sobre elas a sua imagem, a imagem de sua tortura, a ferro e fogo.<sup>570</sup>

Seu obrar feminino “cria” ao som de ranger de dentes em direção à gravidade natural do existir, pois tudo o que é gravidade lhe irrita e lhe abate. Ele a pesa ainda mais com seu espírito de camelo: a vida torna-se, doravante, razão para amarguras e lamentações. O intento do corpo romântico é apelativo, pois o que ele quer é *comover* a partir dessas lamúrias, representando-as para si mesmo e para os outros; assim, ele coage os sentidos diante de seu prazer pela crucificação e pelo castigo próprio e alheio. Haja vista a paixão dos artistas que tentaram ser fiéis à narração de grandes tormentos. A arte que daí brota é, em igual medida, amargurada, melancólica e ingênua. Como a vimos em Vitor Hugo (um “adulador do povo que fala com a voz de um evangelista em prol de tudo o que seja inferior, oprimido, deficiente, aleijado, mas que não sabe nada do que é formação e correção do espírito”)<sup>571</sup> e Zola (com sua “alegria de cheirar mal”)<sup>572</sup>, em Beethoven (“o primeiro grande romântico, no sentido do conceito *francês* de romantismo”)<sup>573</sup> e Rafael Sanzio (atado a “todos os véus” e

---

<sup>568</sup> Idem, § 829.

<sup>569</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões extemporâneas”, § 18.

<sup>570</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 846.

<sup>571</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 38 (6).

<sup>572</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 1.

<sup>573</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 842.

“todas as inibições cristãs de sua época”, divinizando “de modo fiel e limitado os critérios de valor que lhe haviam transmitidos, sem ter em si os instintos e os impulsos de uma busca mais ampla e ambiciosa.”)<sup>574</sup> Em virtude de sua pulsão exclusivamente apolínea, tais artistas se feminizam porque querem fazer do belo um resgate do belo que outrora vigorou como norma; o belo que outros experimentaram como verdade: o belo platônico, imortal, incondicionado, “puro” – com isso delimitam a esfera do julgamento estético, e fazem de toda obra artística humana ou natural como estando subjugada a esse critério ingênuo. Está certo que “fisiologicamente, tudo o que é feio debilita e aflige o ser humano. Recordá-lo declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca energia.”<sup>575</sup> A questão é: para o corpo do artista romântico, de olhar enviesado para a existência, tudo o que é atual, tudo o que tem aparência de realidade é feio e debilita, incomodando e causando irritação à histeria por falsificar o mundo em aparências. A atualidade da vida é uma aparência que lhe deprime, por desacordar com o sublime passado: “seu sentimento de poder, sua vontade de poder, sua coragem, seu orgulho – tudo isso cai com o feio”: e a vida atual, que, em devir, escapole, corre por entre os dedos em múltiplas porções de instantes numa extensão dada, vida essa que ele não pode alterar em sua essência íntima, é a própria feiúra, já que o artista romântico “desvia o olhar de si e de seus contemporâneos e olha para trás.”<sup>576</sup>

E ele desvia porque não suporta a realidade e aspira ao impossível, fazendo como o médico ou alquimista, adoçando “os amargos” ou acrescentando “açúcar e vinho às suas misturas”; pois todo artista, “no fundo não cessa de se aplicar a este gênero de invenções, de quase impossíveis”. A Vontade de poder do corpo romântico o dirige para uma vontade de falsear o “real”, “afastando-se dos objetos até fazer desaparecer um bom número dos seus pormenores e obrigar o olhar a acrescentar-lhes outros para que possa ainda vê-los.” Ele quer “escondê-los com um ângulo de maneira a descobrir apenas uma parte; dispô-los de tal modo que se entremascarem em parte e só permitam que o olhar mergulhe na sua perspectiva.”<sup>577</sup> E no caso da perspectiva do artista romântico, ela se coaduna com seu senso de beleza, com o modo melodramático, excessivamente frágil e afeminado de seu sentir, pensar e querer.

---

<sup>574</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 34 (149).

<sup>575</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, § 20.

<sup>576</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>577</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 299.



## 3.2 O corpo clássico

### 3.2.1 Distinção e gosto

De acordo com o que vimos no segundo capítulo, ao longo do processo de vida, todo corpo necessita interpretar o espaço-tempo de modo a poder inventar perspectivas para sua existência e para sua sobrevivência. Consideramos também o elemento onírico como o impulso que, em virtude da Vontade de arte, no corpo provoca-o fabricar imagens; sendo assim, o corpo humano trabalha movido pela *vontade de sonhar*. Mas, no entanto, o que alimenta a Vontade de sonhar é a *vontade de expandir*; ou, como Nietzsche a chama: *embriaguez*; garantida pelas etapas incorporadora e nutritiva do processo de vida. Sendo assim, vejamos: o que o corpo do Além-do-homem quer como vontade de sonho? As imagens por ele fabricadas são produzidas sob que princípios embriagadores?

Começaremos pela etapa nutritiva a fim de estabelecer o quê e como o corpo do Além-do-homem se alimenta para gozar de embriaguez. Nos *Fragmentos póstumos*, Nietzsche nos revela que:

o homem forte, poderoso nos instintos de uma forte saúde, digere seus feitos quase como digere as refeições: não recusa mesmo uma comida pesada: mas, no principal, é um instinto incólume e rigoroso que o conduz a não fazer nada que o contradiga, assim como não come algo que não o agrade.<sup>578</sup>

Neste trecho, Nietzsche descreve aquilo que será a tônica do ideal do Além-do-homem, a saber: a defesa pela qualidade da força, isto é, a *luta* pela exceção. No campo de batalhas que é a vida, neste terreno instável, vulcânico, tremeluzente em que o homem se insere, Nietzsche percebe que não pode haver luta qualquer onde se há de pôr à prova virtudes quaisquer, muito menos luta pré-estabelecida, onde as virtudes são extraídas de algum céu transcendente; mas, antes, uma luta *diferenciada*; onde as forças empregadas, no jogo casual do devir, sejam impelidas a qualificar suas virtudes cada vez que se renovam na circularidade do tempo-espaço, evitando, com isso, tanto a mesmice dos momentos quanto a submissão às regras sistemáticas que queiram “superar” as diferenças, equalizando tudo numa universalização abstrata. Para Nietzsche a regra universal tem um sentido interno cambiado, pois a regra, segundo ele pensa, é que o mundo seja, em sua aparência de realidade, apenas diferença; e que, embasado nessa regra, advenha daí como consequência, o elemento

---

<sup>578</sup> Idem, § 906.

excedente: “contra o que eu luto: que uma espécie de exceção faça guerra à regra, em vez de compreender que a persistência da regra é o pressuposto para o valor da exceção.”<sup>579</sup>

Ademais, com a diferenciação da qualidade da luta, isto é, com a imposição de hierarquia das forças em jogo, difere-se também a qualidade da vitória ou da derrota na luta. Segundo pensa Deleuze, “hierarquia designa”, além da “diferença entre forças ativas e reativas, o triunfo das forças reativas” impregnadas no corpo romântico; “o contágio das forças reativas e a organização complexa que daí resulta, na qual os fracos venceram, na qual os fortes são contaminados, na qual o escravo, que não deixou de ser escravo, sobrepuja um senhor que deixou de sê-lo.”<sup>580</sup>

Portanto, não basta o corpo, na duração do processo de vida, no desenvolvimento contínuo do sentir, do querer e do pensar, lutar e vencer muitas vezes, como ocorre com a Igreja, com a moral conservadora e com os aparelhos do Estado reprimindo espontaneidades afetivas, emoções de comando e livres pensamentos: todos eles são, em última análise, contendores malignos e embrutecidos. No contexto da hierarquia, não basta o número para se valer como forte, para se assegurar enquanto força que resiste aos inimigos e aos obstáculos que se lhe apresentam como aparências perigosas. “A medida das forças”, afirma Deleuze, “e sua qualificação não dependem em nada da quantidade absoluta, e sim da efetuação relativa.” E, outrossim, dentro do campo gravitacional onde a relação da luta se efetiva, “não se pode julgar a força e a fraqueza tomando como critério o resultado da luta e do sucesso. Isto porque (...) é um fato que os fracos triunfam, é até mesmo a essência do fato. Só se pode julgar as forças se se leva em conta em primeiro lugar sua qualidade”<sup>581</sup> energética: se, em devir, se esconde, se defende reagindo; ou, se se afirma, se desafia, atacando e agindo.

É tanto na luta pela diferenciação de energia potencial, quanto na diferenciação energética da luta, que um corpo se estabelece como clássico em oposição ao corpo romântico. Para falar com rigor, os movimentos de diferenciação e de efetuação relativa são produzidos em virtude do afeto da exceção que – em virtude das funções orgânicas da nutrição e da incorporação - se estabelece no interior do corpo *natural* como valor a ser estimado acima de todos os outros, em detrimento daqueles que não o são; seja nos órgãos mais senhoris, como é o caso do sistema nervoso e do cérebro, seja nos órgãos mais servis, como o aparelho digestivo e o aparelho reprodutor; e este movimento procedendo às escuras,

---

<sup>579</sup> Idem, § 894.

<sup>580</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. “A hierarquia”, p. 49-50.

<sup>581</sup> Idem, *ibidem*.

inconscientemente a qualquer deliberação humana. Entrementes, se notarmos amiúde, a mesma disposição diferenciadora se processa no corpo *cultural*, isto é, no corpo social, por ocasião da função interpretativa; quando órgãos inferiores (escravos, operários, funcionários) se submetem de modo mecânico ao trabalho na sociedade comandada pelo senhor nas mesmas condições que na natureza: escalonados dentro de uma pirâmide social onde as diferenças ali presentes se contrapõem, mas se relacionam entre si; no entanto, sempre do maior para o menor ou vice-versa. Em todo caso, no interior do corpo clássico, pulsa uma vontade de distinção onde instintos opostos e contraditórios em força se relacionam dentro de um mesmo campo gravitacional na luta por diferenciação; por isso, é que tudo deve ser devidamente filtrado para que as forças vitoriosas se destaquem do conjunto. “Os meios” que tal corpo faz uso “seriam aqueles que a História ensina”, a saber: “o *isolamento* com interesses de conservação opostos aos medíocres interesses de conservação que existem hoje em dia; o exercitar-se em estimacões opostas; a distância como *páthos*, a livre consciência naquilo que hoje é o mais subestimado e interdito.”<sup>582</sup>

Em todo caso, nas atividades espirituais exercidas pelas funções animais do corpo (nutrição e incorporação), quando este se acha na situação que o insta – em função da sobrevivência – isolar do resto do conjunto as porções de extensão e as porções de instante, são manejadas de tal maneira pelo corpo de tipologia clássica que ele é capaz de se diferenciar. A capacidade absorvente e repelente que o corpo abriga em sua constituição biológica seleciona os estímulos externos com vistas a digerir as imagens afetivas das quais extrai energia. Esta atividade exploradora começa pela seleção dos alimentos; através dela, porém, forma-se uma visão de mundo nivelada de acordo com interesses do corpo em questão. Neste caso, o corpo clássico parte do seguinte critério nutritivo: “que o estômago entre inteiro em atividade”; para poder, integralmente, incorporar, digerir e esquematizar a situação fática do mundo – esta é, segundo pensa Nietzsche, “a primeira condição para uma boa digestão.” Por isso, deve se perceber a fronteira que o define e, ao mesmo tempo, o separa dos demais corpos; “deve se conhecer”, portanto, “o tamanho do próprio estômago.”<sup>583</sup>

É provável que, assim, esteja “dada a necessidade de um *aprofundamento do fosso, de distância e hierarquia*: não a necessidade de retardar aquele processo.” Isto porque quem conhece o tamanho do próprio estômago, fabrica aparências de realidade à sua altura, isto é, fabrica os próprios limites que cercam a sua potência. Logo, as diretrizes lançadas na vida

<sup>582</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 898.

<sup>583</sup> Idem, *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1.

para se esquematizar um banquete serão bem demarcadas. Não se pode deixar nenhum item do cardápio das especiarias que a cozinha da natureza nos concede ser encoberto, pois tudo deve ser devidamente absorvido, secretado, selecionado e avaliado, na tentativa de distinguir o alimento potente do impotente; o que é nobre do que é vulgar; o que é alimento para senhores e o que é alimento para escravos – assim funciona tal aparelhagem digestiva. Nietzsche chamou essa distinção de *gosto*, que muito tem a ver com o que já dissemos em outro capítulo sobre o “egoísmo dos gatos.” E ainda acrescentou: “não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira providência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade. A palavra para esse instinto de autodefesa é *gosto*.”<sup>584</sup>

Este se compõe de outros prazeres seletos com os quais o corpo se embriaga de um “sentimento de acréscimo da energia e de plenitude” que torna a “vontade carregada e avolumada”<sup>585</sup>, a saber: a escolha da *alimentação*, do *clima* e do *lugar* em que se vive, bem como dos *meios de distração*; estes são os pontos cardeais a partir dos quais “não se pode por preço algum cometer erro na escolha”<sup>586</sup>, uma vez que se trata dos princípios comandantes que conduzem o corpo humano para uma vida saudável e de bem-aventurança.

Por exemplo, em *Zaratustra*, no discurso “A ceia”, fica claro que o que o estômago do Além-do-homem não tolera são os clássicos nutrientes judeus onde toda gentalha se empanturra em deliciar: o pão e o vinho. “Não somente de pão vive os homens, senão, também, de carne de bons cordeiros”. A boa refeição não é partilhada entre os “irmãos de mesa” porque o corpo forte, de tipologia clássica, não se mistura aos corpos da praça do mercado porque onde estes comem tudo se emporcalha: “onde bebe também a canalha, todas as fontes estão envenenadas”<sup>587</sup> pelos “focinhos e os dentes arreganhados e a sede dos impuros”; deste modo, o corpo clássico, por higiene, come ao lado dos seus; se aproxima apenas daqueles que com ele conjugam do mesmo ideal de distinção; estes são seus comensais: os *excepcionais* de toda parte. Aqueles que “como ventos fortes”, querem viver “acima deles”, acima da massa, da multidão, do sucesso, da fama e do senso-comum. “Quem for dos meus”, diz Nietzsche, “deverá ser homem de ossos fortes, e também de pés duros.”<sup>588</sup> Os corpos como esses devem ser “vizinhos das águias, vizinhos da neve, vizinhos do sol:

<sup>584</sup> Idem, “Por que sou tão inteligente”, § 9.

<sup>585</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 8.

<sup>586</sup> Idem, op.cit., § 3.

<sup>587</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Da canalha”.

<sup>588</sup> Idem, “A ceia”.

assim vivem os ventos fortes”. O gosto de um tipo humano como esse é “um vento forte (...) para todas as baixuras” de digestão, para o pequeno e medíocre instinto de defesa do corpo romântico, cujo onicontentamento deleita-se em “saborear tudo”; segundo a fraqueza de gosto destes, “todas as coisas são boas e este é o melhor dos mundos”. Nietzsche confessa que respeita “as línguas e estômagos rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer ‘eu’ e ‘sim’ e ‘não’.”<sup>589</sup>

O que o gosto pertinente ao corpo de formação clássica não adere é a consagração de cerimônias em que a embriaguez venha acompanhada de um banquete de signos culturais reativos e explicitamente depressivos como estes que o ideal romântico teima por oferecer (aos demais corpos) convicto da supremacia de seus valores. O repertório de signos que servem de alimento para o corpo romântico o enjoa. O corpo clássico, de “alma elevada e escrupulosa”, “não acha o alimento de que necessita” entre os homens comuns; ele tem de, artificialmente, forçar uma situação para tornar o que é instinto natural (o comer, o ansiar por energia, o saciar) algo necessariamente singular. É com violência que tal corpo se defende, uma vez que se vê “envolto numa época violenta e plebéia, com a qual não pode comer no mesmo prato”. Em vista de seu estômago rebelde,

é possível que morra de fome, ou de sede, ou, quando resolve servir-se, morra de asco repentino. Todos nós tivemos de suportar alguma vez comidas que não eram para nós e precisamente os mais espirituais, os mais difíceis de alimentar, conhecem muito bem aquela “dispensa” perigosa, que provém de ver a má qualidade da comida e da sociedade que nos rodeia: é a náusea das sobremesas.<sup>590</sup>

Outro fator determinante: o corpo clássico não *recebe* seu alimento, sobretudo das mãos de algum sacerdote, legislador, líder político ou artista; ele o *rouba*: “aos meus e a mim cabe o que há de melhor; e, se não nos dão o melhor, nós o tomamos: - a melhor comida, o céu mais puro, os pensamentos mais fortes, as mulheres mais bonitas!”<sup>591</sup> Logo, o seu estômago não é pacífico como o estômago de um dócil cordeiro: o que o corpo clássico quer é evitar alimentos tenros, macios e ruminantes como o capim das vacas do rebanho; sua volúpia é alimentada pela saciedade de um alimento fibroso e vicejante como a carne, como as águias o fazem em voo rapinante. Almejando conquistar o melhor em tudo - sem, todavia, levar em consideração a existência dos demais - os corpos clássicos só podem abrigar “homens de natureza primitiva, bárbaros, no sentido mais terrível da palavra, homens de rapina, com

<sup>589</sup> Idem, “Do espírito de gravidade”, § 2.

<sup>590</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 282.

<sup>591</sup> Idem, *ibidem*.

indômita força de vontade, com ardente desejo de dominar”; que se precipitam avolumados em energia potencial “sobre as raças mais débeis, mais civilizadas, que se ocupam do comércio ou do pastoreio, ou sobre outras civilizações decrépitas.”<sup>592</sup>

O corpo clássico goza do prazer em gozar sozinho ou gozar entre poucos daquilo que seleciona segundo *seu* critério: esta é sua maneira de refinar a crueldade, de resumir num caráter a multiplicidade das vivências. Definitivamente, no que tange a todas as funções corporais, o homem clássico é saudavelmente egoísta. Logo, ele não segue a fraca moral altruísta, “a moral em que o egoísmo *se atrofia*” que o corpo romântico prega como ideal. Segundo observa muito bem Nietzsche, “falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos ‘desinteressados’ é praticamente a fórmula da *décadence*”. A fraqueza do corpo romântico em torno das fronteiras que o separam do mundo exterior o provoca a não querer mais “buscar a sua própria vantagem.” É a total “desagregação dos instintos”; mesmo porque, o corpo cristão, romântico, acredita que sua alma é guiada por uma força majoritária que, do alto, comanda sua consciência determinando o que é vantajoso ou não; nesse embalo, ele renuncia a si mesmo o direito de recusar seja lá quem ou o que for que se levante contra ele.

Mas, o caráter do corpo clássico, ao refinar a crueldade da natureza, tem a “*necessidade* de demonstrar que um contramovimento é inerente a um consumo cada vez mais econômico de homem e humanidade, a uma ‘maquinaria’ de interesses e produções sempre mais firmemente imbricados um no outro.” O egoísmo se faz valer como critério de gosto, cuja estrutura fundamental “necessita (...) do antagonismo do grande número, dos ‘nivelados’, do sentimento de distância em relação a eles.” Isto foi o que Nietzsche chamou de *aristocratismo* do futuro. Ou seja, o corpo clássico é a perfeita representação psicopatológica da aristocracia que reinou durante a Antiguidade pré-platônica e que, em vista da expansão do Império Romano, resvalou nos séculos XV e XVI durante o Renascimento italiano. Este aristocratismo de que Nietzsche fala é, a rigor, a necessidade de (nos tempos modernos) recuperar a antiga *virtú* guerreira na qual ressoa o forte afeto do egoísmo. O egoísmo do aristocratismo nada mais é do que a máxima realização do princípio de economia nos domínios da cultura. Se, já no processo inconsciente de vida, notamos o quão participativo é o princípio de economia, incorporando e digerindo os afetos, os valores e as imagens afetivas indispensáveis, os nutrientes mais assimiláveis, fazendo todo o trabalho de garimpagem de vitaminas e de detritos; no processo cultural, portanto, onde as etapas são conscientes, será de

---

<sup>592</sup> Idem, § 257.

igual maneira: a simplificação de signos culturais efetuada pelo ajuizar ou interpretar do jogo das forças será a motivação que incitará o corpo a trabalhar em favor do crescimento energético. Quanto menos signos altamente qualificados em intensidade e diferenciados forem adquiridos e selecionados em detrimento do grande excesso de desperdícios, tanto melhor! Por isso, ao se defender aquilo que é estritamente salutar *para si*, o corpo prepara, com razão e lucidez, uma luta (que não exclui a luta corpo-a-corpo) para provar sua força, pois é preciso pôr em atividade a

simplicidade no viver, no vestir, no morar, no comer, ao mesmo tempo como sinal do mais elevado gosto: as naturezas mais elevadas precisam do melhor, daí a sua simplicidade! Os acomodados seres humanos ostensivos, como também os cheios de luxo e pompas artificiais, não são de longe tão independentes: eles também não têm em si mesmos uma companhia tão satisfatória.<sup>593</sup>

### 3.2.2 As virtudes do corpo clássico

Com base nas considerações precedentes, podemos afirmar que o corpo clássico se compraz na etapa nutritiva do processo de vida com a experiência estética promovida pela embriaguez dionisíaca (vontade de expandir) e na etapa interpretativa do processo de vida promovida pela embriaguez apolínea (vontade de sonhar); tal corpo, ao seu modo finito, limitado e singular de ser, reclama a expressão de uma *virtude*, isto é, uma perícia técnica de extrema utilidade biológica, a saber: a *habilidade simplificadora de afetos*, isto é, a gerência artística e administrativa de energia gerada e armazenada, tanto no que diz respeito à franja inconsciente e original (dionisíaca) quanto consciente e derivada (apolínea) do processo de vida; habilidade esta que, a bem dizer, define o seu caráter empírico. Sem esquecer, é claro, de ressaltar que, tal caráter empírico está derivadamente atrelado à Vontade de poder, deste “caráter inteligível” por meio do qual “o mundo visto desde nosso interior” é “determinado e definido.”<sup>594</sup>

Conforme vimos, na concepção de Nietzsche, Vontade não é um ente transcendental existente de modo incondicional; nem tampouco é um querer desinteressado, como pensa Schopenhauer. Vontade é o impulso da vida interior e inconsciente do corpo, cujo querer se define por uma meta, por um querer algo de que se tem interesse: Vontade é Vontade de poder, de crescer, de extravasar ou de adquirir energia *incorporando-a*. Outro problema é que a Vontade de poder não é um algo em geral disperso na vida interior; pelo contrário, durante o

<sup>593</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 25 (353).

<sup>594</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 36.

processo de vida, ela alcança graus de diferença, se especializando e se aprimorando, conforme já explanado antes. Isto significa que a Vontade, enquanto função primária e animal do corpo, por existir em devir, produz - em seu desenvolvimento - outras vontades; que nada mais são do que variações tonais de uma mesma melodia: *querer crescer*. Diz Nietzsche: “é muito natural que a força de ‘vontade’ só possa proceder sobre outras ‘vontades’, e não sobre a ‘matéria’ (por exemplo, sobre os ‘nervos’).” Logo, “toda nossa vida impulsiva” representa a “evolução e encruzilhada de uma só forma fundamental da vontade, quer dizer, da vontade de potência”, porque “onde quer que haja ‘efeitos’, trata-se de uma vontade que obra sobre outra vontade.”<sup>595</sup>

Em face desse quadro, sem embargos, podemos afirmar que o que satisfaz a alimentação do corpo e o propela à ação é a Vontade de poder, que é o impulso mais fundamental e mais íntimo do ser natural, produzindo e orquestrando outras vontades a partir de si. No caso em questão, quando abordamos a embriaguez do corpo clássico, a Vontade de poder produz, plasma ela própria no corpo – graças ao seu poder criativo afirmador – outras vontades similarmente afirmadoras, que podem ser compreendidas sob duas dimensões distintas: [a] dimensão dionisíaca, inconsciente ou *animal* e [b] dimensão apolínea, consciente e *cultural*. No que concerne à primeira dimensão, a Vontade de poder se especializa em vontades mais primárias, no entanto, não menos artísticas, pertinentes de modo incisivo no processo de vida, como a *vontade de nutrição* e a *vontade de incorporação*. Já na dimensão consciente e cultural, a Vontade de poder se especializa como *vontade de interpretação*, ao produzir artisticamente vontades ainda mais sofisticadas, mais singulares; ela não só se especializa, estreitando seus limites, bem como se hierarquiza; isto porque vem acoplada a uma determinada tipologia que, conforme Nietzsche delinea é, *ao mesmo tempo*, romântica, reativa, fraca, vulgar e escrava; e clássica, ativa, forte, nobre e senhoril. Quanto à Vontade de poder do corpo clássico, sua especialização, no terreno da cultura, garante os seguintes prolongamentos: *vontade de distinção*; *vontade de demolição*; *vontade de perigo*; *vontade de gravidez* e a *vontade de solidão*; em oposição e complementaridade, é bem verdade, às vontades produzidas pela Vontade de poder de caráter romântico, com as quais, o corpo humano nutre interesse: *vontade de mistura*; *vontade de conservação*; *vontade de sossego*; *vontade de louvação* e *vontade de gregarismo*.

As cinco vontades secundárias produzidas pelas forças espirituais e interpretativas do corpo clássico, em razão do devir artístico da natureza, trazem à luz a dinâmica interior que as

---

<sup>595</sup> Idem, *ibidem*.



vontades primárias (nutrição e incorporação) imprimem à vida sensível, apetitiva e inteligente; estas cinco vontades são, é bem verdade, a bela aparência apolínea - na superfície do corpo (alma) – de uma potência interna ampliada ao máximo; distinguir, demolir, perigar, engravidar e se libertar são expressões artísticas do que as forças espirituais extraídas do corpo falsificam como bela aparência; ou seja, exprimem um conjunto de virtudes que o corpo clássico traz consigo como caráter determinado. Conforme dissemos antes, a bela aparência é a figura que, em nós, exerce efeito que é “útil, benéfico e intensificador da vida”, posto que a percepção de sua existência objetiva oferece à vida sensível, apetitiva e inteligente do corpo “um acréscimo da sensação de poder”; mas, essa bela aparência só pode aparecer como tal, em virtude do que na alimentação o estômago digeriu ou o que ele sentiu nojo e recusou-se a comer. Até agora, pelo que se viu, é forçoso que tenhamos de levar em consideração a beleza de um corpo a partir da energia adquirida em virtude das sensações das afecções com as quais seu apetite se vê enlaçado. Ou seja: aparência de beleza do corpo humano nada vale senão exprimir uma afecção vigorosa da Vontade de poder, um estado vigoroso de saúde; pois, caso contrário, adoentado, a visão que do corpo tivermos nos deprimirá, já que a feiúra e a doença deprimem. Para a especialização da Vontade de poder, a vontade de sonhar, fragmentada em mais cinco vontades, isto é, em cinco determinadas virtudes; para seu anseio por crescer, o dispensável, o feio, o doente, o mórbido e o cansado representam “a contradição para a arte, aquilo que é excluído da arte, seu não – todas as vezes que a decadência, o depauperamento na vida, a impotência, a dissolução a decomposição são estimulados, mesmo de longe, o homem estético reage com seu não.”<sup>596</sup> O que vimos aí é uma interdependência da vontade consciente e cultural - que, no corpo, opera obrando figuras e ideais afinados com a vontade primordial - com a vontade inconsciente e animal, que, no íntimo, se alimenta da beleza das figuras e dos ideais. No interstício: o corpo humano; entre o poder interior que incita a ação simplificadora de afetos e o poder exterior que se exhibe como aparência de beleza, o corpo humano se insere e desenvolve seu caráter de refinador; ele é a ponte que conecta o abismo existente entre as duas dimensões estéticas e artísticas da natureza em devir: “o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo”; e é isso “o que há de grande no homem”: “ser ponte, e não meta”; e “é isto o que pode amar-se, no homem”: “é ser uma transição e um acaso.”<sup>597</sup>

---

<sup>596</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 809.

<sup>597</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 4.

É sendo uma ponte entre dimensões de Vontades de poder especializadas, entre o impulso apolíneo de *sonhar* e o impulso dionisíaco de *expandir*, herdados da natureza em devir; que o corpo, de caráter clássico, pretende - ao exprimir com seu talento artístico - exprimir uma competência fisiológica afinada a um determinado *quantum* energético submerso no seu interior; em outras palavras, exprimir a potência de suas virtudes, isto é, de suas vontades específicas. Cuidando, é claro, por definir a virtude como uma *habilidade*; uma “feliz organização” de instintos; uma “liberdade entendida aqui como facilidade no autodirecionamento”<sup>598</sup> energético; uma “suprema liberdade sob a lei” instaurada pela natureza em devir; uma “divina desenvoltura e frivolidade no mais pesado e difícil”<sup>599</sup>; enfim, um capricho *adquirido* para poucos corpos. Isto porque num mundo de Vontade de poder, mundo ausente de Deus, havemos de “ir *em busca* das próprias virtudes”, das próprias habilidades, dos próprios sentidos para o agir, reconhecendo o limite do seu talento, isto é, daquilo que o corpo pode; se quisermos, enfim, significar algo potente no decorrer de nossa existência finita. Se nós, enfim, enquanto homens “de depois de amanhã, primícias do século XX, com nossa perigosa curiosidade, com nossa multiplicidade, com nosso amor da arte de dissimulação, nossa crueldade branda” - inclusive já bastante afastados do pensamento e do *modus vivendi* dos homens metafísicos de outrora - “acaso tenhamos virtudes”; elas são, é bem verdade, “apenas aquelas que melhor se acomodem com as nossas inclinações mais secretas e mais íntimas, com as nossas mais ardentes necessidades.”<sup>600</sup>

Sendo assim, as virtudes são competências almeçadas como projeto estético e ético motivado pela Vontade de expandir e de sonhar do corpo, na medida em que as funções animais durante a vida sensível, apetitiva e inteligente são alimentadas e excitadas a sonhar; quer dizer, a dar vazão na forma de imagens ao reservatório excedente de sua potência descarregando-a em blocos de energia. Mas, para que isso se realize a contento, é preciso um mote suficiente: a fé, pois “não há nenhuma virtude por acaso.” É tão-somente *a fé que salva* o homem do caos, do absurdo do existir, da decadência eminente, do risco da morte, afirma Nietzsche, em *A Gaia ciência*; sobretudo aquela fé que se torna uma “espécie de beatitude àqueles que tem fé em sua própria virtude” diferente, inclusive, daquelas “almas sutis”, “cuja virtude consiste numa profunda desconfiança diante de si próprias.”<sup>601</sup> Fé nascida à base de

---

<sup>598</sup> Idem, op.cit., § 705.

<sup>599</sup> Idem, § 834.

<sup>600</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 214.

<sup>601</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 29(28).

“casamentos (...) felizes e racionais” com a vida em devir, numa junção de forças “reunidas e conectadas por um elo e uma vontade firmes”, “adquiridas e acumuladas de muitas gerações e estirpes” que “não estão dispersas nem estilhaçadas.” Nada de Deus! Nada de fé advinda do alto voltando-se *para baixo*! Mas, sim, uma fé telúrica, sensual, demasiadamente ativa, em pleno vapor de desenvolvimento, repetitiva, encadeada, teimosa, “fiel e tenaz das mesmas tarefas, das mesmas abdições.”<sup>602</sup>

Nessa atitude ímpar, ele consegue atingir “*o mais difícil*” talento simplificador do corpo, que é reunir uma vontade tão múltipla e dispersa, comprimindo-a num jogo tenso de forças e de instintos contrários; estabelecer a “conexão do estético e do ético”: é o que exige o seu “estilo elevado” de artista, de falsificador de aparências; seu corpo robusto “quer uma só forte vontade básica”; ele “detesta sobretudo a desconcentração.”<sup>603</sup> Ademais, esta reunião de afetos, de instintos, de hábitos e de verdades forjadas, acha-se no corpo clássico enquanto este constitui a aparência de “um gigante em forças, o qual exige uma imensidade de tarefas”<sup>604</sup> – fator que o leva a se tornar, a um só tempo, o ator que interpreta e que incorpora o sonho de incluir tudo em si, de ser a compressão violenta de instintos contraditórios.

Pois bem; na esteira da crença em si, isto é, no corpo como a crença mais inocente, bem como na esteira da crença de que é *questão de direito* crer em si, é que aparências de realidade são falsificadas e antevistas pelo corpo humano nobre e saudável como as aparências de realidade mais perfeitas; aquelas capazes de destacar não só o *quantum* de poder contido no interior do organismo, bem como a tipologia que incorpora esse *quantum*, sobretudo ao compará-los ao *quantum* energético da tipologia escrava. Bem, então observemos que o corpo clássico busca como virtudes elevadas em potência e como meios de descarregar afetos e de intensificar a crença em si; tomando como princípio cinco estados fisiológicos alinhados com cinco diferentes necessidades:

[a] O estado de embriaguez, isto é, a sensação de aumento de poder suscitada pela cardeal *vontade de distinção*. Aparentar ser um corpo poderoso e inflado de energia é o que anseia o corpo de tipologia forte como virtude; e é o ponto para onde concorre a habilidade simplificadora de afetos natural a todo corpo; mas, é preciso, de antemão, de algumas motivações. A ação que conduz o corpo clássico a incluir todo o estoque de energia em si

<sup>602</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 214.

<sup>603</sup> Idem, op. cit., § 25 (332).

<sup>604</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (110).

requer um alimento: a distinção. Segundo a opinião de Nietzsche, a questão prioritária para que um corpo de tal natureza venha se apossar da virtude da distinção por meio de simplificação, é o *respeito por si*: “queria que se começasse por respeitar a si mesmo”, declara ele, pois “tudo o mais se segue disso.” Isto quer dizer que todos os afetos consequentes ao afeto da estima por si, como a ambição, a arrogância, a altivez, a coragem e a honra naturais ao espírito aristocrático – e, fatalmente, temidos e aviltados como afetos “viciosos” pela “santa” Igreja Católica – são matizes distintos de uma mesma fonte luminosa, a saber: “o impulso cego de amar a si mesmo.”<sup>605</sup> Amar a si mesmo é tudo de melhor que a sensibilidade e a imaginação do corpo podem querer; portanto, o melhor é a coisa mais simples a ser adquirida; amar a si mesmo, outrossim, é a virtude cuja potência focaliza o sentimento de amor e a aparência promotora desse sentimento, nutrindo-se desse sentimento e dessa aparência, no anseio de impedi-los de se dispersar através de uma barreira. Nessa barreira criada pelo amor se comprimem no corpo “eu e mim” que, com frequência, estão “em colóquio por demais acalorado”<sup>606</sup>, enamorando-se um do outro; e, por isso, não se abandonam à sorte dos eventos. Com isso, o amor por si termina por ampliar-se no detalhe; para o corpo humano, focalizar o amor é, sobretudo, centralizar o que é primordial e afastar o que pode ser dispensável para o êxito do amor; é ser econômico, modesto, na medida em que o corpo se percebe limitado a não poder estirar-se ao outro sem peias, amando tudo o que supõe ser útil – o que lhe exige perícia administrativa tanto na fruição de determinados afetos, quanto na fruição das molas propulsoras dos afetos. O corpo clássico está ciente de que não quer, em seu amor, se apossar do absoluto para preencher em seu íntimo uma falta, um vazio metafísico; mas, antes, deseja amar o que é único, o que é típico, o que lhe é determinado, apenas o que lhe concerne; pois este é o amor mais próximo da vida, mais simplificador da existência, o que dispõe de energia suficiente: “precisa-se aprender a modéstia, *compasso* na modéstia, a saber: a distinguir, a honrar, onde se é modesto.”<sup>607</sup>

Modestamente, o corpo clássico - quando ama a si e as coisas que dele emanam como virtude - “não deseja ter demasiadas virtudes. Uma só virtude é mais virtude do que duas, porque é um nó mais forte ao qual se agarra o destino.”<sup>608</sup> E mais: ele não ama a virtude alheia, pois isso seria querer demais, ou mesmo seria um risco para o próprio ato de amar:

---

<sup>605</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 919.

<sup>606</sup> Idem, op. cit., “Do amigo”.

<sup>607</sup> Idem, op. cit., § 918.

<sup>608</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 4.

“muitas vezes, com o amor, queremos somente pular por cima da inveja”<sup>609</sup>; o que significa dizer que o amor é a única forma do homem olhar para si, enquanto existência corporal valiosa; tão valiosa que não é preciso amar outra coisa, por isso ele “ama a sua própria virtude”, fazendo da competência “o seu próprio pendor e destino: assim, por amor à sua virtude, quer ainda e não quer mais viver.”<sup>610</sup> Tudo o que pretende tal amor por si, respeitoso e distinto, onde se efetiva o “autêntico egoísmo”, é jamais “*deixar de prestar honra a si*”, sob pena de ser julgado como alguém que, displicentemente, descuida de si, porque inveja ter virtudes alheias ou virtudes absolutas. Tudo o que o corpo clássico rejeita e se enoja é aparentar (para si, em primeiro lugar) ser o que não é: um corpo, cuja deficiência, por ser tão visível no corpo, lhe desagrade como propriedade, “pois isso é justamente a última coisa” que os outros não “perdoam”<sup>611</sup>; essa impotência das funções animais, impotência sensível, apetitiva e intelectual que resulta em uma escancarada falta de respeito por si, pelo corpo - não como aquela existência entre as outras, como pensava Schopenhauer; mas, sim, como existência singular e detalhada - “é tomada como objeção, como dúvida com respeito a um ego efetivo.”<sup>612</sup> Logo, o que, de prima, alimenta o prazer do corpo clássico, o que ativa e eleva aos píncaros suas funções animais do sentir, do querer e do pensar é a *alegria* pela *existência singular* do seu corpo e de sua alma, o “prazer no detalhe.” Isto é, “naquilo que não é geral, que corre em sentido contrário à pulsão, a qual tem o seu prazer e a sua força na apreensão do *típico*.”<sup>613</sup> A percepção sensível, a intuição do corpo de um homem dessa espécie é tão apurada que ele é capaz de focar a visão, reduzindo o campo de visão de sua lente voltando-se para si, para o ser próprio da realidade, que é seu corpo; mas não enquanto este é uma coisa geral, inespecífica; mas, sim, enquanto este é a aparência de um detalhe no meio da massa. O corpo regozija-se de prazer, tanto pela aparência singular do seu corpo em relação aos outros que o cercam, quanto na aparência singular do corpo em relação às partes que compõem sua unidade concreto-subjetiva. Desta feita, podemos notar que, para o corpo clássico, é motivo de prazer erótico “a extrema delicadeza e o extremo esplendor das cores, a clareza das linhas, o detalhe do som: o que se distingue ali onde, de ordinário, falta toda distinção”; neste corpo “as coisas se distinguem, todos os detalhes, à medida que eles evocam as extremas

---

<sup>609</sup> Idem, “Do amigo”.

<sup>610</sup> Idem, “Prólogo”, § 4.

<sup>611</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 918.

<sup>612</sup> Idem, § 919.

<sup>613</sup> Idem, § 821.

intensificações de força que a embriaguez provoca, despertam de volta a sensação de embriaguez.”<sup>614</sup>

Respeitar a si próprio enquanto aparência específica e detalhada implica em policiamento constante da zona perimetral do corpo e das suas respectivas funções (sentir, querer e pensar); pois, devido à necessidade de focalizar os pontos cruciais de interesse do corpo, é preciso não misturar os dois graus fundamentais de Vontade de poder, a saber: a Vontade de poder *afirmativa* do corpo, cujo emprego da força é *ativo*; e a Vontade de poder *negativa* do corpo, cujo emprego da força é *reativo*. A questão em mira diz respeito ao fórum íntimo de cada corpo em correspondência com seus devidos graus de Vontade de poder; está, nesta medida, vinculada a termos de jurisdição, pois se trata de cuidar dos limites que separam uma espécie de domínio da outra, pois um corpo ativo não quer comungar de afetos reativos, isto é, ele não quer ser injusto consigo: este detalhe fisiológico deve ser devidamente acurado e observado para não haver risco de equívocos quanto à distribuição e ao comércio das diferentes configurações de tipologias. Com a apreciação dos detalhes do corpo, rejeita-se a tese advogada pelos metafísicos de uma “universalização” do conceito de homem querida como ideal de melhoramento, de obediência a algum paradigma determinante da essência humana. A “humanidade” no homem é uma idéia hipotética divulgada na propaganda refalsada de “uma *determinada espécie de homem*” que “trata as suas condições de existência como condições que se devem legitimamente impor, como ‘verdade’, ‘bem’, ‘perfeição’: ela tiraniza.”<sup>615</sup>

Mas, para Nietzsche, o corpo clássico desrespeita esse ideal tirânico e não faz da Vontade de poder uma vontade que se presta a tal formalidade abstrata; a última coisa que um corpo clássico quer, movido por uma vontade de distinção, é imitar um modelo transcendente, sobrenatural de homem, um padrão de força ao qual todo corpo humano deveria se submeter: isto seria reativo. Até porque, no processo de vida, “somos determinados por morais diferentes; nossas ações refletem alternadamente várias cores, raras vezes mostram uma só, e em alguns casos procedemos de maneira multicolor.”<sup>616</sup> Por isso, é preciso não misturar os tons: a moral dos fortes de um lado e a moral dos fracos de outro – e cada um cuidando de sua fronteira, de seu *valeur* cromático; a fim de evitar que “tentativas de conciliação entre ambos os sistemas e mais frequentemente uma confusão dos mesmos, efeito de recíprocos equívocos

---

<sup>614</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>615</sup> Idem, § 354.

<sup>616</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 215.

e ainda, às vezes, coexiste um sistema junto ao outro, e tudo isto se observa também nos indivíduos dentro de uma única alma.”<sup>617</sup>

Para o corpo clássico, a percepção encetada pela virtude interpretativa de que o mundo não constitui uma massa de quantidades, de porções extensivas e intensivas generalizadas; e, por isso mesmo, facilmente contáveis e com as quais nos apoiamos para numerar e distribuir os fenômenos em grupos e classes “universais”; enfim, esta percepção fina o alimenta de esperança e de alegria: os demais corpos, segundo a visão de mundo do corpo clássico, não são equivalentes em números e nomes. O que revigora o estado espiritual de suas funções é o fato de amar a impossibilidade de se nivelar a multiplicidade corporal pelo número e pela categorização, ou por alguma ação que seja facilmente contável. Logo, a diferença se liberta do fracionamento do cálculo; o caos é, em última análise, desanuviado da matemática “certeira” do princípio causal; o típico, então, pode na vida aparecer enquanto tal, tendo, assim, seu salão de baile; ao se desobrigar a ser uma aparência de realidade comum; e, é na esfera do típico, que o corpo clássico mergulha e se lambuza de prazer. Mas, quem recorre à percepção sensorial do detalhe, da cor, do som e da textura como pressuposto para a Vontade de poder, reivindica que, ao se detalhar, primeiro esteja à disposição do corpo um zelo necessário capaz de limpar a área do seu entorno dos detritos excessivos, para que o detalhe, a cor, o som etc., sejam realçados. Para uma vontade ciosa de pormenor, o campo de visão deve ter não só o foco minimizado, bem como distinguir-se radicalmente do resto do plano de fundo; para que, enfim, destaque-se sobre os demais indivíduos como *páthos* da distância, “onde nasce a diferença encarniçada de classes, e do constante olhar ao derredor de si e sob si, da casta reinante para os súditos e instrumentos do seu constante exercício de mandar e de manter os outros à distância”; uma freqüente excitação assalta o corpo clássico desses quando ele tem que “ampliar as distâncias dentro da própria alma, o desenvolvimento de estados anímicos, cada vez mais elevados, mais raros, mais vários e mais longínquos.”<sup>618</sup>

Por isso, um corpo que ama a si próprio nos mínimos detalhes, que se respeita em primeiro lugar, sabe que cumpre no sistema sideral de corpos um papel de valor singular. Ciente disso, para viver efetivamente este papel singular, ele se dedica a uma “fé de que ele tem necessidade como meio agressivo e defensivo mais poderoso”, que Nietzsche chama “*fé em si.*”<sup>619</sup> É ela quem tarimba na superfície do corpo o selo, a marca de sua condição

---

<sup>617</sup> Idem, § 260.

<sup>618</sup> Idem, § 257.

<sup>619</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 348.

aristocrática. No corpo nobre “não são as ações que o revelam (ações estão sempre sujeitas a múltiplas interpretações), e muito menos as obras. (...) Não as obras, mas a fé decide, determina a hierarquia.”<sup>620</sup> O entusiasmo sentido pela Vontade de poder clássica é saber-se dotada de uma alma que “possui fé em si mesma, e esta fé não se pode perder”. Isto porque “a alma aristocrática tem veneração de si mesma.”<sup>621</sup> Uma veneração que, vale lembrar, não advém pelo hábito, costumada com “princípios intelectuais sem razões”<sup>622</sup>, como no caso do corpo cativo do romântico.

O corpo clássico, conectado ao princípio de economia imanente à natureza em devir, no qual “falta o conhecimento das muitas possibilidades e direções da ação”<sup>623</sup>, “assume uma posição” a seu favor “por esta ou aquela razão”, agindo “por poucos”, em seu nome; mas, sempre através dos “mesmos motivos”: assim, “seus atos adquirem grande energia”, exprimindo, consecutivamente, a força de seu caráter. Caráter que, por sinal, é plasmado no corpo à força de um sistema nervoso e de um intelecto deveras estreito, “pois em certo caso talvez lhe mostre apenas duas possibilidades; entre essas duas ele tem de escolher necessariamente, conforme sua natureza, e o faz de maneira rápida e fácil, pois não têm cinquenta possibilidades para escolher.”<sup>624</sup> Neste embalo, embriagando-se com a estreiteza do detalhe, o corpo clássico se recorda com frequência que pode olvidar de tudo, menos de olhar para si, de vistoriar suas condições fisiológicas e o andamento do circuito afetivo e sentimental; checando, com frequência, a pressão atmosférica, os batimentos cardíacos, o fluxo da respiração, a textura, o odor, a temperatura e a coloração de sua pele etc; ele *se obriga* a zelar pela aparência, limpando impurezas que só fazem por poluir e minar o centro de gravidade que é o seu corpo, bloqueando nele, que é *fio condutor*, a liberdade do trânsito energético natural. Deste modo, entendemos que o corpo clássico é, fundamentalmente, *higiênico*. Se observarmos, veremos que é a capacidade para a escolha e para a simplificação; é “a diferença de grau no sentimento de asseio”, “o que mais profundamente separa os homens” fracos dos homens fortes; por isso, a importância do detalhe e do caráter em pormenor. Nietzsche entende que os corpos de fibra, como são os heróis e guerreiros clássicos, graças ao gosto de simplificação, tem a si para cuidar como prioridade ética e

---

<sup>620</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 271.

<sup>621</sup> Idem, § 287.

<sup>622</sup> Idem, *Humano, demasiado humano*, § 226.

<sup>623</sup> Idem, § 228.

<sup>624</sup> Idem, *ibidem*.



estética, o que o conduz a uma “indizível felicidade um banho lustral purificador; esse instinto elevado de asseio põe o homem na solidão mais singular e perigosa, como se fosse um santo.”

625

[b] O estado de embriaguez, a sensação de aumento de poder suscitada pela *vontade de demolição*. O que propõe o artista clássico à ação desenvolta da vontade e o difere do artista romântico é sua “ânsia de demolição, mudança, devir” que “*pode* ser a expressão da força plenamente prenhe de futuro (minha terminologia para isso é, como se sabe, a palavra ‘dionisíaco’”); uma das volúpias que mais inflama o corpo clássico de energia é a possibilidade de transitar de um estado para o outro, e não permanecer em ponto fixo por um tempo longo demais, “porque para ele o consistir, sim, todo consistir, todo ser mesmo, revolta, causa irritação.”<sup>626</sup> Inclusive, tal vontade inquieta, sedenta por futuro, o arrasta para longe da ameaça que uma vida indolente, recheada de signos culturais preguiçosos como aqueles que o ideal anêmico do romantismo se nos oferecem, a saber: o aconchego do lar, o “bom” descanso após a longa jornada de trabalho, o estirar o corpo numa espreguiçadeira, a melancolia de uma tarde domingueira, o alcoolismo, o sono profundo etc. Segundo Nietzsche, “o gosto” do corpo clássico “o leva à independência, às rápidas idas e vindas, às viagens ou às aventuras, para as quais só os mais ágeis são talhados.” Estimando como alimento para uma existência ideal na qual é preferível “viver frugalmente em liberdade do que numa escravatura que o engorde.”<sup>627</sup> Por isso, é de suma importância para a saúde do corpo clássico “*ficar sentado* o menor tempo possível; não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual também os músculos festejam. Todos os preconceitos vêm das vísceras. – A vida sedentária (...) eis o verdadeiro pecado contra o santo espírito.”<sup>628</sup>

Logo, além de demolidor, o corpo clássico não tolera a estagnação, nem tampouco a horrenda obesidade que se assoma no corpo romântico. O homem clássico, como tem uma fisiologia de natureza afinada à natureza em devir, isto é, guerreira, trágica, só se apraz se for em abundância, e se tal abundância estiver em plena desenvoltura, em ação; principalmente se for solicitado a entrar na luta trágica da existência para combater com algum obstáculo desafiador: ele “não apenas vê o caráter trágico e problemático da existência, mas antes o vive

<sup>625</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 271.

<sup>626</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 846.

<sup>627</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 381.

<sup>628</sup> Idem, *Ecce homo*, “Porque sou tão sábio”, § 1.

e quer vivê-lo.”<sup>629</sup> Além disso, a vontade de demolição não pode admitir que forças estrangeiras e reativas adentrem na esfera das forças ativas e nobres, conforme vimos acima. Se não há, por parte dos corpos de natureza vulgar e, portanto, escrava, cuidado algum em ultrapassar marcos fronteiros, então é preciso atacar aqueles que cheiram mal, porque assim quer sua autoestima; os desprezíveis devem ser lançados para longe do farejo dos nobres: “o covarde, o medroso, o pedante, o utilitário estreito, o desconfiado, o que se humilha a espécie de cão no homem que suporta qualquer maltratamento, o adulator, que mendiga uma esmola, e sobretudo o embusteiro.”<sup>630</sup> Ao ser incitado a demolir, a expulsar e a bloquear a presença daquele tipo que despreza, o sentir, o querer e o pensar do corpo clássico rechaçam, sem perdão, o princípio de igualdade metafísico; porque este, “ao julgar e condenar moralmente” aqueles que possuem uma fisiologia mais forte e mais incrementada em seu talento artístico, encobre por parte dos corpos românticos “uma espécie de indenização por tudo o que obtiveram de menos da Natureza, e finalmente uma boa ocasião para demonstrar espírito e tornar-se sutil – maldade espiritualizada.”<sup>631</sup>

Nietzsche nota que o corpo romântico, em razão da deficiência na esfera sensível, apetitiva e intelectual - a qual se vê transitar entre nós desde a morte de Cristo -, é invejoso, vingativo e rebelde. E em quê se fundamentam tais afetos impotentes? Pelo fato de perceber que, enquanto Vontade de poder, o corpo clássico é mais lustroso, mais vistoso em sua aparência de realidade; e, deste modo, evidentemente possui mais vigor que o seu; fator que o conduz “ambicionar a virtude dos outros”<sup>632</sup>; a virtude do corpo elevado, por onde exala o “eflúvio de seu hálito, e chuva de ouro.”<sup>633</sup> Portanto, fiam-se numa propaganda anárquica que vela pelo ideal de igualdade como forma de atenuar o choque das diferenças entre os fortes e os fracos. Para o corpo romântico ninguém pode no meio social se destacar do conjunto como pessoa, como elemento típico: a totalidade, informe, sem vida, abstrata e vazia tem voz mais imperiosa, porque esta ressoa altissonante de um céu soberano. Por isso, concebem “o conceito de *igualdade de valor* dos homens *perante Deus*”, causando “um prejuízo extraordinário.” Este prejuízo, no entanto, é sua vingança contra o desequilíbrio patente das forças na vida e na natureza; e, como retaliação, se rebelam, criando uma medida vital de

---

<sup>629</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 853 -2.

<sup>630</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 260.

<sup>631</sup> Idem, § 219.

<sup>632</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 921.

<sup>633</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Dos grandes acontecimentos”.

segurança que visa proibir “ações e modos de pensar que, em si, pertencem às prerrogativas dos fortemente constituídos, - como se fossem, em si, indignas do homem.” O que acarreta, necessariamente, numa difamação de “toda tendência do homem forte”, erigindo “como norma de valor os recursos defensivos dos mais fracos (mais fracos também em relação a si mesmos).”<sup>634</sup> A vontade de demolição provoca no corpo clássico o ímpeto de querer romper com o plano de petrificação de uma muralha que, em vez de separar, unifica os fortes e os fracos, com o propósito doentio de “melhoramento” da humanidade. O que querem os românticos: a “união da virtude”, o que os leva a cometer “uma horrível barbárie dos costumes”, ao fundir a água limpa dos corpos robustos com o óleo gorduroso e turvo dos pessimistas. Essa fusão eles chamam de “civilização”, combatendo com “ferro e tortura” das escolas, instituições militares, prisões, tribunais inquisitórios, igrejas e hospícios “a terribilidade e a natureza-rapinante”<sup>635</sup> dos corpos valentes e guerreiros. Como resposta, Nietzsche empunha seu martelo e o arremessa contra esse quartel neurótico e sufocante que os românticos tornaram o mundo: “não!”, diz o corpo forte, “não existe sequer igualdade, fraternidade entre os homens”; “não somos irmãos perante Deus”, porque este ser de supremacia incondicional, ser que é “vigilante” e “mediador” das ações humanas *está morto!*

Em vista disso, descrente no ideal de identidade e de igualdade propalado aos quatro ventos desde o cristianismo e depois assumido pelos rebeldes libertários da Revolução Francesa, o corpo clássico quer demolir todas as cercanias impuras para se manter enquanto detalhe, enquanto singularidade no meio da gentalha. Ele não admite que o corpo fraco adepto da “moral escrava da humildade, castidade, altruísmo, obediência absoluta”<sup>636</sup> tenha triunfado por acreditar, invejoso, que também lhe é de direito ter virtudes como a coragem, a bondade, a honra, a pusilanimidade que tão somente pertencem ao caráter do corpo clássico guardador de um manancial de energia invejável. Ingenuamente pensa o cristão, o romântico em geral, que sua “bondade”, “honestidade”, “castidade” etc, são virtudes sobrenaturais transmitidas por Deus desde todo sempre, pelo fato daquele contrair deste uma essência “especial”, “privilegiada”, o que faz acreditar que é o “eleito de Deus” para acompanhar anjos e santos no festim sagrado do paraíso, por ocasião de sua morte “redentora”. Em compensação, Nietzsche rechaça violento: “não uniformizar!” – o que seria o mesmo que dizer: “Dai a César o que é de César!” Pois, não é admissível que fisiologias escravas, as mesmas que detratam e

---

<sup>634</sup> Idem, op.cit., § 871.

<sup>635</sup> Idem, ibidem.

<sup>636</sup> Idem, § 870.

subjugam a potência da vida e da natureza por causa de ideologias transcendentais, comam na mesma mesa, vistam os mesmos andrajos, compartilhem os mesmos livros, canções e paisagens fruídas pelo corpo amante da terra, do devir, da vida, da saúde, da alegria, afinado às potências afirmativas da existência; o corpo de natureza *senhoril*. Com o martelo sendo lançado sobre a muralha que quer comprimir as diferenças até extingui-las por completo, o corpo clássico quer esclarecer, tendo no vigor de seu corpo a justificativa mais evidente, “*como custa caro estabelecer-se uma virtude: e que a virtude não é dada comumente desejável, mas antes uma nobre extravagância, uma bela exceção, com a prerrogativa de tornar-se disposto de modo forte...*”<sup>637</sup>

[c] Embriagar-se com o prazer de, na vida, correr riscos. A *vontade de perigo* constitui, nessa medida, um de seus êxtases corporais, avivando do mesmo modo suas funções animais do sentir, do querer e do pensar. Ou seja, há no corpo clássico um desejo de sentir medo, e mais: o de produzir o medo em outros. Aparecer como alguém perigoso e corajoso é a virtude que ele quer a todo custo adquirir da natureza para formar seu caráter, por isso se dirige para as montanhas, florestas e mares, onde habitam ferozes animais, junto dos quais se sente à vontade. Se bem que, na vida, é mais comum encontrar “perigos entre os homens do que entre os animais.”<sup>638</sup> O que isto quer dizer? Que o corpo romântico, em sua arrogância de escravo e de rebelde, se manteve (e se mantém até hoje) no poder, o que resultou na extinção da raça dos fortes e dos nobres. Desse modo, ocorreu o que Nietzsche chamou de “*raiz de todo o mal*”, ou seja, “o fato de ter triunfado uma moral escrava da humildade, castidade, altruísmo, obediência absoluta”, o fato de (devido a essa inversão das forças dominantes) as naturezas dominadoras terem descambado “para a hipocrisia”; de terem sido “condenadas ao tormento da consciência” penitente e pecadora; a consciência dita “espiritual.” No balancete final de tal tomada indevida do poder, o saldo foi este: “o perecimento e a degeneração das espécies *solitárias*”, dessas espécies de homens que “*são bem maiores e mais terríveis*” que os fracos que dominam. Estes últimos “têm contra si o instinto do rebanho, a tradição dos valores; seus instrumentos de defesa, seus instintos-de-proteção, por princípio, não são fortes, ou pelo menos não são seguros o bastante, - é preciso muito favor do acaso para que prosperem.”<sup>639</sup>

---

<sup>637</sup> Idem, § 865.

<sup>638</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 10.

<sup>639</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 887.

Decerto, o corpo clássico é dotado de uma constituição orgânica onde o sistema nervoso, em conjunto com o cérebro, deseja estar “bem-disposto para guerra e festejos, sadio e robusto, não uma criatura sombria, não um devaneador; e pronto para o que houver de mais difícil como para sua festa.”<sup>640</sup> Diferente dos nervos histéricos do corpo romântico que sua friagem diante de qualquer ameaça à sua segurança e de seus entes queridos, o corpo forte e aristocrata *quer* enfrentar o porvir, enfrentar o medo do porvir; no entanto, ele “vence o medo”, pois “vê o abismo, mas com altivez.”<sup>641</sup> Ciente de que a vida é um jogo de dados, límpido e cristalino como “céu acaso, o céu inocência, o céu casualidade, o céu arrojo”; onde, decerto, não se divisa no firmamento “nenhuma aranha, nem teia de aranha da razão”<sup>642</sup>, nem se pode, em virtude de nenhuma deliberação autônoma ou divina, “abolir o acaso pegando-o com a pinça da causalidade”, nem contar “com a repetição dos lances”<sup>643</sup> garantida por algum termo final; o corpo clássico sabe, por sua vez, que é preciso expulsar “sombras interpostas e áquias tribulações e nuvens passageiras.”<sup>644</sup>

Liberar as “nuvens” que ofuscam o acaso é liberar o idealismo para que venha à luz a latência do perigo intrínseco à própria dinâmica do viver. Aquele que procede dessa forma, repousando nas presas da aranha racional dos metafísicos, querendo, por preguiça, se afugentar do acaso, é, como declara Deleuze, “mau jogador”; por causa de suas acrobacias retóricas e tramas psicológicas, ele não aprendeu a “jogar e chacotear como se deve jogar e chacotear.”<sup>645</sup> Em igual medida, o mau jogador é a pura expressão de um corpo covarde. Principalmente porque habita nele um pendor para a mediocridade que o desencoraja a mergulhar fundo no córrego do devir; e, assim, o corpo, que não sabe jogar, não quer “compreender o *reverso das coisas* como necessário”; em prol disso, quer combater “as situações adversas como se fosse possível passar sem elas.” A psicologia rudimentar do corpo romântico não quer “suportar conjuntamente ambas as situações: as favoráveis e as desfavoráveis.”<sup>646</sup> Somente um verso do dado deve ser considerado na partida do jogo e mantido no poder – esse é seu instinto absolutista tirânico: oposições são temidas e

---

<sup>640</sup> Idem, op. cit., “A ceia”.

<sup>641</sup> Idem, “Do homem superior”, § 4.

<sup>642</sup> Idem, “Antes que o sol desponte”.

<sup>643</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, “O lance de dados”, p. 22.

<sup>644</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, “Antes que o sol desponte”.

<sup>645</sup> Idem, “O homem superior”, § 14.

<sup>646</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 881.

indesejadas, por isso, o corpo de gênio artístico exacerbado, abundando em personalidade (como é o caso do corpo clássico) é odiado. Assim, além de mau jogador, o homem moderno, cujo corpo é impermeável ao devir-ativo das forças, “é um homem *atrasado*”, pertencendo a um estágio de cultura inferior, numa época onde o que vigorava era um caráter de “animal selvagem que encerrado nos porões, uiva e esbraveja”, uma vez que reage “violento e raivoso” em face de “opiniões divergentes”<sup>647</sup>, recusando a vitória dos fortes. Sendo assim, o mau e medroso jogador ama e quer “confundir e apagar o caráter típico de uma coisa, de um estado de alma, de um tempo, de uma pessoa, à medida que gostaria de aprovar apenas uma parte de suas características”, sobretudo aquela que convém à moral de conservação, “suprimindo as demais.” No jogo acovardado do corpo romântico “não deve sobrar nada de nocivo, mau, perigoso, problemático, aniquilador”<sup>648</sup> que o faça tremer.

Já o corpo clássico sabe jogar; ele *afirma* e *quer* com alegria as viradas radicais no lance de dados; logo, ele “afirma o devir e o ser do devir”<sup>649</sup>, sendo com isso capaz de viver se arriscando à sorte e ao azar. No entanto, arrisca tudo: família, sociedade, felicidade no conforto, suas propriedades e finanças, mas sempre, segundo a *sua* regra de conduta; isto é, com frieza. O corpo romântico também se arrisca se engajando em campanhas de luta, mas iludido, desastrosamente, impaciente, esperando no futuro um final compensador e louvável; de preferência se esse final for, apoteótico e barroco aos moldes cristãos. Objetando a histeria romântica que se alia a uma causa “espiritual”, “portentosa” e “divina” dispendo de afetos descontrolados, o corpo clássico, cujo organismo é corajoso, sabe que “tem pouco valor o fato de que se coloque a vida em risco, *cedendo* a um sentimento generoso e sob o impulso de um instante...isso nunca produz distinção.” Porque “todos”, sem exceção, “são igualmente capazes disso”: “o criminoso, o bandido, o *corso* certamente nos superam nisso.” Em vez de ceder a um afeto, “seja ele um afeto generoso e compassivo ou hostil”, o corpo clássico sabe que “o grau superior” de uma ação verdadeiramente corajosa exige “superar em si esse ímpeto e não cometer a ação heróica por impulso”; “mas antes friamente, de modo *raisonnable*, sem o transbordamento impetuoso de sentimentos prazerosos...” O corpo de sangue nobre despreza a “transigência cega para com um afeto.” Para sua volúpia, para a alegria de sua embriaguez, esta “é a causa do maior dos males”, pois ele sabe o quanto “se estraga a vida por

---

<sup>647</sup> Idem, *Humano demasiado humano*, § 614.

<sup>648</sup> Idem, op. cit., § 881.

<sup>649</sup> DELEUZE, Gilles. op. cit., “O lance de dados”, p. 21.

“muitas causas” apenas porque “os afetos” como “a compaixão, a cólera ou a vingança”, “em conjunto”, “querem ser satisfeitos.”<sup>650</sup>

Ele é suficientemente corajoso para “pôr em jogo a vida, a saúde, a honra”, justo porque pretende com sua “petulância” e sua “vontade transbordante e pródiga” demolir ídolos construídos sob um fundo de teia, recusando a segurança “bem-aventurada” em algum deus com D maiúsculo, onde possa debruçar aconchegado. Negando o conforto de uma vida parasita ele inventa razões para abrir abismos diante de si e pular de cabeça num voo solitário, como o fazem todas as águias rapinantes. O aristocrata, “inimigo de todas as mormacentas baixadas e de tudo o que, já cansado, não pode morrer nem viver”<sup>651</sup>, quer do alto cair para cometer seu ocaso. Tudo o que na vida permiti-lo enfrentar as piores dificuldades, ele o quererá. Logo, por aí se vê que o corpo clássico não habita baixadas como o faz o corpo romântico indolente somente para se acomodar; heróico, ele busca os lugares mais agrestes, onde as condições sejam as mais íngremes e montanhosas; junto das quais se possa viver à maneira sábia de Zaratustra: subindo e descendo picos, variando entre o convívio trevoso e deprimente com os corpos doentios da modernidade e o convívio iluminado e radiante ao lado de corpos sadios, com os quais têm o prazer de gozar de um ar límpido e livre das multidões.

O corpo clássico “adquire nascimento, força e vigor” “em condições terrivelmente desfavoráveis”. Isto é, esta raça, que “goza de alimentação superabundante e de excessivos cuidados”, “propende a uma alteração do tipo, e nela são freqüentes os portentosos e os monstros.” Logo, o que sai de dentro da estufa para o “culto luxuoso da exceção, da tentativa, do perigo, da nuance”<sup>652</sup> é uma monstruosidade pronta para enfrentar todas as adversidades da vida; a alimentação já favorece um equipamento devidamente robusto para prosseguir em missões extremas. Corpos de constituição clássica são “reduzidos às suas próprias forças que querem”, que impõem a si mesmos, “fazer triunfar sua própria espécie na maior parte porque devem fazê-la triunfar, do contrário correriam o tremendo perigo de serem destruídos.” Corpos assim não têm alternativa: é lutar ou morrer, pois, do contrário, a estagnação lhe acossará; e, junto dela, a depressão e a decadência. Por isso, o corpo clássico se vê obrigado “a consolidar-se em virtude de sua dureza, de sua uniformidade e simplicidade para realizar

---

<sup>650</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 928.

<sup>651</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Os sete selos (ou: A canção do Sim e Amém)”, § 1.

<sup>652</sup> Idem, *op.cit.*, § 933.

isso durante muito tempo, na luta incessante que deve sustentar com seus vizinhos ou com seus súditos rebeldes e ameaçadores.”<sup>653</sup>

O prazer dionisíaco pelo perigo impele-o a se “expor a situações nas quais não é permitido não ser bárbaro”. Esta é “a aventura da imoralidade”, que todo homem virtuoso se dá ao luxo: “uma espécie de homem” assim, venturosa e cheia de si, “quer arriscar” tudo o que lhe cerca como propriedade, inclusive seu corpo. O corpo clássico “busca, instintivamente, uma vida *potencializada*” que somente uma “vida em perigo” é capaz de fornecer. Ele sacrifica o mel de sua felicidade para mais uma vez e sempre ter com os homens, conviver com tigres, panteras, leões e serpentes e toda a sorte de animais mais ferozes, pois assim quer o seu ideal de saúde.

[d] Embriagar-se com a sensação de poder suscitada pelas imagens surgidas da sua *vontade de gravidez*. Decerto, o corpo clássico é um corpo enamorado. Similar ao homem de tipo romântico, artista nato, falsificador de aparências de realidade, o corpo clássico “é, necessariamente, talvez por sua espécie, um homem sensual, em geral suscetível, acessível a todo sentido, ao estímulo, à sugestão do estímulo, mesmo àquele que vem ao encontro de longe.”<sup>654</sup> Todo estímulo é uma aparência percebida e incorporada, logo, o corpo clássico, cujo sistema nervoso fumiga de excitação, por gosto, se embriaga com o que a sensibilidade vê, *escuta* e *toca*. Com a diferença que as imagens com as quais ele goza de prazer são sensuais, e, portanto, *femininas*. Todavia, não são quaisquer aparências que lhe atraem os sentidos. “Seu instinto” másculo e erótico “quer isto dele: não lhe permite gostar-se desta ou daquela maneira”; e, “sob a coação de sua tarefa, de sua vontade de maestria, ele é, de fato, um homem moderado e mesmo, frequentemente, casto.” E é na castidade, reservando-se de se entregar a qualquer intuição e a qualquer atividade que o corpo clássico não evita o pendor pelo feminino. Por isso que afirma Nietzsche: no decorrer da vida sensível, o corpo nobre ama, sente-se “bem junto às mulheres, como junto de uma espécie de seres talvez menores, porém mais fina e mais leve.” Ele decerto *quer*; mais ainda: ele *busca* esse amor bem-aventurado, encontrando no elemento feminino “o encanto” para “muitas almas masculinas profundas e tensas em demasia, cuja vida está sobrecarregada com grandes responsabilidades” já que mulheres (as autênticas) “têm sempre dança, tolices e adereços na cabeça.”<sup>655</sup>

---

<sup>653</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 262.

<sup>654</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 815.

<sup>655</sup> Idem, § 943.



O que se viu até agora, na história da humanidade, desde o advento do cristianismo, foi a castração, no corpo humano, do instinto sexual masculino, corroendo aos poucos o ímpeto sexual que o conduz naturalmente ao encontro dos sentidos. Artaud tem razão quando declara: “o corpo humano é uma pilha elétrica no qual castraram e reprimiram as descargas, as capacidades e as tendências.”<sup>656</sup> E sua declaração se sustenta no fato de que no corpo humano, conforme Nietzsche afirma, “produziu-se (...) um tom de voz mais feminino, que antes disso (...) não possuía.” O que causou tudo isso, já sabemos: “*a inteligência do movimento de castração moral*” que ousou fazer, dentro de sacristias, conventos, mosteiros, quartéis e escolas, “guerra contra afetos e valorizações masculinos”; uma guerra que, por sinal, não “possui nenhum meio físico violento”, pois é alimentada à base “de astúcia, de encantamento, de mentira, em suma: de ‘espírito’.” Sua guerra covarde, *canaille*, adotou como meios “para sua legislatura”, “o apelo a toda espécie de autoridade, a ‘Deus’, o emprego do conceito de ‘culpa e punição’”, fazendo “uso de todo o equipamento do ideal antigo: apenas em uma nova interpretação” – doentia, é bem verdade. Punindo, ameaçando e inculcando a consciência mordida do remorso, o idealista romântico, capado e invejoso, formulou “uma súmula de novas condições de conservação para homens de uma espécie inteiramente determinada”<sup>657</sup> que deve ser massacrada e, por fim, dizimada. Sem ao menos perceber a gravidade de sua atitude, o corpo humano foi danificado na sua potência criadora mais inocente: a potência que quer amar, casar e gerar frutos desse amor. Isto tudo por inveja da “imensa importância que o indivíduo” de natureza espontânea “confere ao instinto sexual”; não como instinto sexual resultante “de sua importância para a espécie”, mas, sim, porque “gerar é a função própria do indivíduo, e conseqüentemente é o seu mais elevado interesse, a sua mais elevada manifestação de poder (naturalmente, não ajuizado a partir da consciência, mas do centro de toda individuação).”<sup>658</sup>

Mas, amar *quem* e casar com *quem*? Produzir ou gerar que *espécie* de frutos? Em *Zaratustra*, podemos notar que o corpo clássico, de espírito másculo e viril, prepara seu complexo de forças, excitando nervos, cérebro e musculatura, invocando toda a comunidade de indivíduos integrados na população de seu organismo para amar uma “mulher”, em oposição ao homem do tipo romântico, afeminado, que ama um “homem” desencarnado como

---

<sup>656</sup> ARTAUD, Antonin. “Le Théâtre de la cruauté”, *Oeuvres*, Org. Évelynne Grossman. Paris: Gallimard, 2004, pp. 1655-1656.

<sup>657</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 204.

<sup>658</sup> Idem, § 680.

seu paradigma de amor perfeito, a saber: o “espírito santo”, “Deus”, o “Estado”. O que o corpo clássico quer como objeto de seu amor é a **Natureza**; ou melhor: a *Eternidade*. Conforme dissemos, não há ninguém a não ser ela digno do pendor de seu sentimento: “nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade!”<sup>659</sup> Para Nietzsche, o corpo revela o tamanho de seu valor, quando nele se percebe a pulsão para amar e dedicar fé àquilo que se ama. Não mais o amor nem a fé pelo próximo, pelo vulgar, pelo pobre, humilde e pequeno homem, “quando vemos sofrer uma pessoa” e “aproveitamos de bom grado essa ocasião que se oferece de nos apoderarmos dela”, como pretende “o homem caridoso, o indivíduo complacente” na pele de jesuítas e de beatos. Não se ama o que é dito supostamente como isento de interesses. É preciso se apossar do objeto de amor; é preciso *Vontade de poder*. E “é o amor de sexo para sexo que se revela mais nitidamente como um desejo de posse: aquele que ama quer ser possuidor exclusivo da pessoa que deseja, quer ter um poder absoluto.” Isto ocorre, “tanto sobre sua alma como sobre seu corpo”, pois ele “quer ser amado unicamente, instalar-se e reinar na outra alma como o mais alto e o mais desejável.” E tal amor possessivo “não significa nada menos do que excluir o mundo inteiro do gozo de um bem e de uma felicidade preciosas.”<sup>660</sup> Logo, vê-se o quão limitado pode chegar a ser o amor. É claro que, neste caso, Nietzsche se refere ao amor que não raro assistimos na novela cotidiana entre homens e mulheres. Mas, se o corpo clássico não se enquadra em nenhum sistema, se não o dele, não haveria porquê ele amar e se apossar do outro imitando a “cupidez bárbara” que os românticos adotaram como modelo de amor. Não é outro humano, estritamente empírico e finito, que incita a estreiteza erótica do corpo de espírito forte: “a convivência com os homens perverte o caráter, especialmente quando não se tem caráter”<sup>661</sup>, realça Nietzsche; mas, sim, algo inumano, infinito e ilimitado, que não o faça incorrer em estapafúrdias promessas de felicidade e de fidelidade, pois, lembrando a máxima nietzschiana: “o homem é algo que deve ser superado.”

A namorada do corpo clássico é, portanto, a natureza em sua eternidade cíclica. Essa “mulher”, com a qual ele quer casar e produzir frutos, no entanto, não é dócil, não é bondosa, nem tampouco santificada como o conceito de espírito com quem os metafísicos flertam apaixonados. “Mutável, é ela, e voluntariosa (...) talvez seja má e falsa e, em tudo, feminina.”

---

<sup>659</sup> Idem, *Assim falou Zarathustra*, “Os sete selos (ou: A canção do Sim e Amém)”, § 1.

<sup>660</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 14.

<sup>661</sup> Idem, *Assim falou Zarathustra*, “Do amigo”.

<sup>662</sup> O corpo clássico, artístico por excelência, quer se apossar justamente dessa mulher arredia, enlaçando-a com suas artimanhas e filosofias de fachada. Mas o fato é que não é fácil capturá-la. Conquanto seja bárbaro, o corpo clássico nem mesmo pode arrastar essa dama pelos cabelos. Tem que acumular energia o bastante para conquistá-la com sua virtude guerreira; virtude essa também adquirida na peleja. Tem que saber jogar bem o jogo que o devir propõe alegre e jovial para poder afirmar o destino, pois o destino é eternidade finita. Liberdade infinita do jogo e necessidade finita do destino é aquilo que torna o amor do corpo clássico um motivo para incrementar a vida.

Além disso, a natureza, em eterno devir, se oferece nua, limpa, perfumada, inocente e sedutora para o corpo clássico, animando nervos, cérebros, sangues e músculos, impelindo o corpo clássico a lançar sua campanha para *deixar ser penetrado* pela intimidade úmida e quente do útero da natureza, para lá dentro poder injetar seu sêmen criador, fundindo-o ao líquido uterino natural. A tentativa do corpo clássico para se impregnar das águas do infinito natural obriga que “todas as coisas”, das gloriosas às míseras, sejam imantadas até ele: tanto a liberdade e o acaso do jogo, do circuito eterno do devir, quanto a necessidade e o rigor do destino; estes são queridos pelo corpo clássico como razões suficientes para a dedicação de seu amor. Com isso, um corpo clássico quer engravidar. Isto é, quer imitar o processo de livre e necessária gestação do devir, enquanto este representa a fusão do atributo imanente (querer) e empírico (energia) da natureza, concebendo corpos nascidos do enlace entre matéria e forma. Sendo assim, o corpo clássico quer gerar filhos que tragam a carga genética não do espírito, de Deus ou do Estado; mas, antes, da natureza constantemente embriagada e fértil.

O corpo clássico, a rigor, quer dar à luz a jorros de ouro. Imitando a natureza, onde tudo na experiência discorre livremente sob uma ordem transcendental, sua Vontade de poder embriagada quer fazer de si mesmo, enquanto corpo, enquanto fio condutor energético, oferenda e dádiva – essa é “sua sede”, diz Nietzsche. Por isso, tal corpo contrai nobreza; já que tem “sede de acumular (...) todas as riquezas.” Ora, o corpo que oferece riquezas acumuladas porque algo lá no íntimo o impulsiona que se deve doar a todo custo o que é excedente, porque tal atitude é prazerosa, é mais do que um corpo grávido; que, alegre, quer compartilhar de sua abundância; é, antes, um corpo generoso. Na definição de Aristóteles, por exemplo, generoso é o corpo “cujos atos virtuosos são nobres e são realizados por causa de sua nobreza; o generoso, portanto, dará pela nobreza de dar.” Presentear é algo que ele fará “com prazer ou, aconteça o que acontecer, sem dor [e pesar], visto que sendo a ação virtuosa

---

<sup>662</sup> Idem, “O canto de dança”.

prazerosa, ou isenta de dor, certamente não pode ser penosa.”<sup>663</sup> Nenhum outro fito lhe arrasta para essa embriaguez, já que fomenta uma alegria aos seus órgãos geradores inigualável; estar enamorado e grávido da natureza é o fim que ele almeja acima dos interesses da maioria mesquinha e medíocre que só quer se congratular das riquezas alheias.

“Insaciável” para cortejar a natureza, oferecendo-lhe como dote aquilo que existe nele, o corpo clássico “aspira a tesouros e jóias, por que insaciável” é a sua “virtude em querer dar presentes.”<sup>664</sup> Seus presentes, a bem dizer, são sempre surpreendentes e originais, posto que seu amor igualmente é original e incomum: são leis e conceitos magnânimos, princípios éticos, máximas de ação, táticas de guerra, invenções científicas, míticas, simbólicas e artísticas. No entanto, mesmo excessivo em seus dotes, ele não presenteia qualquer um; lembremos que sua descendência é nobre, portanto, ele só distribui seus presentes entre poucos, sob risco de regatear os indivíduos não merecedores que rondam as ruas, praças, mercados e toda sorte de locais públicos. Estes “desconfiam dos solitários e não acreditam que os procuremos para presenteá-los.” Averso à pobreza, à subnutrição e à infertilidade típica do corpo romântico, o corpo grávido do Além-do-homem recusa presentear quem mendiga o que não possui: ele não dá esmolas aos filhotes infelizes da natureza, pois não é “bastante pobre para isso.”<sup>665</sup> E quanto a isso, Aristóteles também tem razão ao dizer que o corpo generoso “dará corretamente porque dará às pessoas certas, e a quantia certa e no momento certo e preencherá todas as demais condições da correta doação.”<sup>666</sup> Quem ama o infinito, extraíndo desse amor “um ímpeto de unidade, um açambarcar de pessoa, quotidiano, sociedade, realidade, como abismo do esquecimento, o transbordar apaixonado e doloroso em estados mais escuros, mais plenos, mais esvoaçantes” quer, no coito sexual entre natureza e cultura, entre o transcendental e o empírico, lançar “um arrebatado dizer sim ao caráter total da vida”; ato que santifica e abençoa “inclusive as mais terríveis e mais problemáticas propriedades da vida a partir de uma eterna vontade de engendramento, e fertilidade, de eternidade: como sentimento de unidade da necessidade do criar e do aniquilar.”<sup>667</sup>

A necessidade do criar, incitado sensualmente pela natureza em devir, provoca no corpo clássico o nascimento de um rebento: uma *obra-de-arte* que, sem embargos, pode se

<sup>663</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, IV, § 1. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2002.

<sup>664</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, “Da virtude dadivosa”, § 1.

<sup>665</sup> Idem, “Prólogo”, § 2.

<sup>666</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, IV, § 1.

<sup>667</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 1050.

achar nos campos da ética, da política, da ciência e da religião; mas também pode fazer nascer no corpo o desejo dele próprio ser uma obra-de-arte. “Assim”, afirma Nietzsche, “o corpo atravessa a história, tornando-se outro e lutando”, tendo, na alma, o arauto, a companheira, o “eco de suas lutas e vitórias.” Criando, mas de modo dadivoso, o corpo humano alcança o máximo de voltagem de sua pilhagem elétrica. “Subindo da espécie para a superespécie” o corpo clássico quer doar aquilo que nele é excedente, uma vez que seu corpo é artisticamente rico em imagens; tanto porque nele tais imagens têm seu nascedouro quanto pela sua entrega corajosa à sedução irresistível da natureza. Em compensação, tudo o que não for doação generosa, tudo o que não provier de seu corpo seguido de uma atividade dura e esgotante, ele desprezará. O que nos impressiona na aparência desse personagem extraordinário é seu egoísmo sagrado e sadio; diferente do egoísmo doente do corpo romântico da modernidade, o “egoísmo dos doentes, o egoísmo doente” que “existe por demais pobre, faminto, que quer sempre roubar”; que, “com olhos de gatuno, olha para tudo o que brilha; com a avidez da fome, mede os que têm fartura de comida; e vive rastejando em volta da mesa do homem dadivoso.”<sup>668</sup>

O corpo clássico sente no corpo romântico o cheiro da “invisível degenerescência de um corpo enfermo”, por isso ele o enxerga como um *corpo feio*. Primeiro porque ele, idolatrando imagens que considera como poderosas e superiores, louva mais do que cria e cobiça mais do que conquista. E segundo porque, ao louvar, ele se porta “como se retribuísse algo, mas, na verdade, quer receber mais presentes.” Elogiando, tais tipos humanos desejariam atrair o corpo dotado e saudável “para a sua pequena virtude; para o tique-taque da pequena felicidade.”<sup>669</sup> O romântico, na pele do sacerdote, do anarquista ou do funcionário do Estado, com sua “avidez gatuna” embriaga-se com o ideal de beleza que é germinada em corpos mais dotados, isto é, ela se embriaga com a gravidez alheia, parasitando ao lado dos valores construídos e nomeados pelo corpo nobre: assim tal corpo doente e vampiro quer sugar o que não lhe é de direito, gozando da generosidade daquele que é raro. Se a natureza não lhe concedeu dotes artísticos potentes, ele os rouba, sorrateiro, e os rebatiza com nomes impuros, chamando de virtude “santa”, “desinteressada” e “espiritual”. Invejoso e bastardo, ele quer gozar da suprema alegria de ser pai, sem ao menos ter contribuído na gestação. Logo, o “filho” que foi incubado no corpo do homem nobre e lá cultivado longe do domínio plebeu, corre o risco de ser raptado e apadrinhado por um homem perverso. Mas, “somente os mais

<sup>668</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Da virtude dadivosa”, § 1.

<sup>669</sup> Idem, “Da virtude amesquinhadora”, § 2.

raros de todos e os mais bem aquinhoados”, diz Nietzsche, “chegam, como é justo, às supremas e mais iluminadas alegrias do homem, àquelas nas quais a existência celebra a sua própria transfiguração.”<sup>670</sup>

[e] O estado de embriaguez, a sensação de poder suscitada pelas imagens atreladas à *vontade de solidão*. Em função de outras vontades que o corpo aspira como ideal, a vontade de solidão aparece como consequência necessária - mais precisamente a vontade de perigo é a que conduz o corpo clássico a se isolar dos corpos que integram a classe média de homens. Conforme vimos, o corpo clássico – dadas as condições assustadoras em que é tratado e cultivado, tendo que sofrer as maiores intempéries para se afirmar enquanto tal - é um verdadeiro monstro. Em verdade, o corpo clássico é, segundo pensa Nietzsche, “o *animal monstruoso* [*Untier*] e o *além-do-animal* [*Übertier*]; por ser o tipo “mais elevado” ele “é o desumano [*Unmensch*] e o super-homem [*Übermensch*].”<sup>671</sup> Não tem alternativa: para ser grande, tal corpo deve ser, necessariamente, perigoso e aterrador. Ademais, a grandeza deve vir acompanhada da decadência, para que o corpo experimente (e a alma testemunhe) “as coisas boas em sua complexidade junto com as piores”; afastando, com isso, o temor do “reverso das ‘coisas boas’” que a embriaguez romântica ciosa de uma espiritualidade sossegada almeja: essa “absurda ‘desejabilidade’ de outrora”, “que queria o crescimento do bem sem o crescimento do mal”<sup>672</sup> foi superada com a chegada dois nomes importantes na história da filosofia: Schopenhauer e Nietzsche. Sendo assim, é preciso admitir que “à grandeza pertence a terribilidade.”<sup>673</sup> E mais: para ser grande, ser uma “alma plena e poderosa”, o corpo clássico “não se prepara somente com danos dolorosos, mesmo terríveis, com privações, despojamentos, desprezos.” O sentir, o querer e o pensar do corpo clássico saem da estufa assustadora onde foram educados a ser fortes, saem “desses infernos com maior plenitude e poderio” que se poderia imaginar: “e, para dizer o mais essencial, com um novo crescimento na ventura do amor.”<sup>674</sup> De qualquer modo, o corpo clássico é monstruoso em seus excessos de energia potencial; e, por isso, ele não pode conviver ao lado de corpos comuns, apegados a hábitos, direitos e deveres comuns, e tem de se isolar. Mesmo havendo uma máscara apolínea de beleza e de serenidade à frente de toda a explosão dionisíaca dos

---

<sup>670</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 934.

<sup>671</sup> Idem, § 1027.

<sup>672</sup> Idem, § 1015.

<sup>673</sup> Idem, § 1028.

<sup>674</sup> Idem, § 1030.

“afetos *que dizem sim*” como “o orgulho, a alegria, a saúde, o amor do sexo, a inimizade e a guerra, a veneração, os belos gestos, maneiras, a vontade forte, o cultivo da alta espiritualidade, a vontade de poder, a gratidão à terra e à vida”<sup>675</sup>, cuja individuação escamoteia a monstruosidade de um animal criado em estufa violenta, como no caso de heróis da estirpe de Aquiles, Ulisses, Perseu e Hércules ou legisladores de ferro como César e Napoleão; mesmo reluzindo beleza, causando fascínio e horror ao mesmo tempo, o corpo clássico carece de viver na solidão. Mas, não qualquer solidão, adquirida por impulso, por capricho, ao acaso, sem ação prévia; ou, então, uma solidão nascida do abandono de outrem por desprezo; o corpo clássico *se* obriga a se isolar; fazendo do seu separatismo em relação aos homens da classe média não uma fuga covarde, mas uma “boa solidão, aquela solidão livre, escolhida, leve, que (...) permite ainda” ser bom “em qualquer sentido.”<sup>676</sup>

O esforço do corpo clássico é ainda maior que o esforço do corpo spinozista. Este último, inclusive, Nietzsche chega a considerá-lo o exemplo perfeito da moral metafísica, cujo “*triunfo de valores é antibiológico*”, pois se dá a conhecer através do modo como o corpo é inibido para agir de tal ou qual forma, o que o obriga a se dedicar à “*manutenção do tipo ‘homem’.*”<sup>677</sup> Em vez que angariar energia para conservar a vida, o corpo clássico, na concepção de Nietzsche, visa buscar, entre seus esforços mais dignos, sacrificar sua conservação por uma fé salvadora; uma vez que o escopo de sua estima é *cuidar de si* – o que significa cuidar de sua aparência corporal naquilo que para ela representa questão de dignidade, ou melhor: “o orgulho do clã pela distância, o sentir-se desigual, a aversão contra a mediação, contra a igualdade de direitos e a reconciliação”, virtudes típicas que são adquiridas na “escola do sentimento de dignidade própria individual.” O que excita o corpo clássico a buscar o seu bem, quer dizer, seu ideal de beleza, ainda que a despeito de todas as demais coisas, a despeito de possíveis aquisições honrosas, prazeres passageiros ou o acúmulo de finanças, é preservar não a integridade da vida, como pretendia Spinoza; mas, antes, preservar a *qualidade* da vida, tomando por base a diferenciação energética posta em jogo nesse ato preservativo, a fim de evitar que determinadas raças se aproximem e que determinadas situações se repitam. Nem que isto implique em destituir-se do que obstar o êxito de tal Vontade de poder arrojada. Interessado em zelar por si nos mínimos detalhes físicos e espirituais, o corpo clássico salta “a barreira animal de um período de cio” ao produzir para si

---

<sup>675</sup> Idem, § 1033.

<sup>676</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 25.

<sup>677</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 864.

prazeres estéticos singulares, já que ele, enquanto animal histórico e animal de rapina, “herdou muitos prazeres sensuais dos animais (a atração das cores nos pavões, a alegria do canto nas aves).” Isto significa dizer que cuidar de si é ser, fundamentalmente, artista de sua própria existência, na “produção direta” (e diária) “da maior quantidade e diversidade possíveis de prazer”<sup>678</sup>, transformando o corpo num espelho de beleza, atraente, límpido e reluzente. Em vista disso, “todo homem superior tende instintivamente” – em nome da preservação de seu tipo, de sua beleza singular – “a buscar uma cidadela e um esconderijo onde possa estar livre do vulgo, dos muitos, da maioria, onde possa esquecer a regra ‘homem’ para sentir-se a si mesmo como uma exceção.”<sup>679</sup>

Sentir-se como alguém que habita uma cidadela acima dos corpos comuns é sentir o quão dotado e belo é o sistema nervoso e o cérebro do corpo cuja força, em vez de ser feminina, ser caprichosa e retraída, é máscula, necessária e expansiva; pois, com coragem e determinação, consegue abrir mão de ter como virtude a bondade, crente que essa bondade medra naquele que sabe viver entre os homens, porque segue obediente às regras de convivência social. Por isso, “em vez do ‘homem natural’ de Rousseau, o século XIX descobriu uma imagem mais verdadeira do ‘homem’ – esse século teve coragem para tanto...” Ousou-se restaurar o conceito de homem que esteve encastelado, isolado, em outros reinos: o reino pétreo da metafísica. Esse sacolejo na estrutura fisiológica do homem, empreendido por Nietzsche em continuidade ao trabalho majestoso de Schopenhauer, “ousou compreender o *crescimento do caráter terrível* do homem como manifestação concomitante a todo crescimento da cultura”; e essa compreensão vem atrelada à necessidade de transformar o homem num corpo independente, sobretudo independente em relação aos paradigmas inculcados como valores a serem estimados. Esta necessidade afigura-se premente num mundo tecnocrata e industrial como o nosso; e – segundo Vattimo – “quem não consegue se tornar um ‘intérprete’ autônomo nesse sentido perece: não vive mais como uma pessoa, mas apenas como um número, uma unidade estatística do sistema de produção-consumo.”<sup>680</sup> Bem, conquanto o corpo do homem moderno permaneça anônimo, um mero registro numérico no interior da “massa” urbana, “submisso ainda ao ideal cristão e toma-se o seu partido contra o paganismo, do mesmo modo contra o conceito renascentista da *virtú*. Assim, não se tem a

---

<sup>678</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 23 (81).

<sup>679</sup> Idem, op. cit., § 26.

<sup>680</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*, “A sabedoria do super-homem”. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 234.



chave para a cultura”. Resultado: “*in praxi* fica-se na falsificação da história em favor do ‘homem bom’ (como se somente ele fosse o *progresso* do homem)” rejeitando qualquer indício de isolamento no contexto global, para, enfim, se apegar ferrenhamente ao “ideal socialista” no qual “fica-se num resíduo do cristianismo e de Rousseau no mundo descristianizado.”<sup>681</sup> Esse apego do corpo romântico aos mandamentos rigorosos do seu ideal de beleza, o ideal democrático de civilização, Nietzsche chamou de “barbárie mansa” no qual ele vê aflorar “a doença histórica como carência da força constitutiva ideal”: a “‘equanimidade’ fica sobrando e ‘incapacidade de prejudicar’ no sentido externo.”<sup>682</sup>

Ora, seguir à risca o “belo” modelo de “humanidade” traçado por sabe-se lá que inteligência dogmática e autoritária, por temor à inumanidade dos homens, significa idiotizar as potências do corpo; e idiotizar o sentir, o pensar e o querer corporal significa domesticar o “grande número de propensões e pulsões *contrárias*”<sup>683</sup> que nele são penetradas - graças ao conluio com a natureza em devir -, como também querer eliminar “as fortes oposições das diferenças hierárquicas”, suprimindo, “então, ao mesmo tempo, o amor intenso, a disposição ativa, o sentimento de ser-por-si.”<sup>684</sup> E domesticar-se é metamorfosear-se num personagem (“o ser humano bom”); é esconder-se por detrás de uma máscara “angelical”, “justa” e “honesta” “a partir do animal predador” existente em cada corpo para abdicar de ser-por-si, de gozar do prazer de ser independente a qualquer rotulação canônica. Entrementes, para se fazer independente, isto é, para se fazer “aristocrata do espírito” o corpo clássico terá junto dele uma única companhia. Não é a sombra da felicidade; não é Deus, essa imagem turva, o seu companheiro de fé, mas, antes, seu sangue de nobreza, pois plenamente “sozinho, o espírito não enobrece.” O sangue, a descendência aristocrática que ele extrai como dote da natureza é aquele “algo *que enobrece o espírito*”. Na companhia de seu sangue frio, o corpo clássico sabe que é forçoso “caminhar sozinho, a fim de que tudo”, ao redor, “volte a ser claro.” Sem Deus a acossar nos calcanhares, sem a sombra do dever para com compromissos onde o corpo obedece aos paradigmas universais de humanidade, o corpo clássico sente que sua alma se estira bem-aventurada.

---

<sup>681</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 1017.

<sup>682</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 25 (121).

<sup>683</sup> Idem, op. cit., § 966.

<sup>684</sup> Idem, § 936.

Deste modo, para dragar, em definitivo, o que soçobra de resíduo romântico e cristão, seguindo o “modelo grandioso” de vida, isto é, o “homem na natureza”<sup>685</sup>; tornando-se um corpo de sangue, um corpo *além do bem e do mal*, Nietzsche avisa que “um trabalho infinito há de ser feito antes de podermos pensar no agir”; antes, é claro, de querermos dar um passo à frente sob a assinatura daqueles que integram a raça dos fortes, daqueles verdadeiramente capazes de atividade; da “melhor e mais conveniente atividade.” E que ação é essa? Atividade que somente os solitários autênticos, os “*bárbaros de outra espécie*”, “naturezas conquistadoras e dominadoras, as quais procuram uma matéria que possam moldar”, que “chegam por cima”<sup>686</sup> gozando em campo de batalha: o extravasamento dos limites que o cercam, “o *esgotamento* inteligente com a utilização da situação dada.”<sup>687</sup> Quando o corpo se esgota, indo ao extremo de suas funções animais do sentir, do querer e do pensar, ele se abandona à sorte ou ao azar. Sendo que, da forma como o corpo clássico o faz, friamente, esse esgotamento se transforma em *ideal de beleza*, em imagem apolínea de uma vontade transbordante; e não o contrário, como acusa Nietzsche quando se refere à moral de conservação metafísica. Esgotar-se não significa renunciar à vida aderindo a uma moral de tabelião, de proveniência mosaica, que diz convicta: “não faças isto, não faças aquilo. Renuncia. Domina-te’.” O corpo clássico é partidário da moral do desenvolvimento que o “leva” – conforme já mencionamos outra vez – “a fazer uma coisa, a refazê-la, a pensar nela de manhã à noite, a sonhar com ela durante a noite, e a não ter jamais outra preocupação que não seja fazê-la bem, tão bem quando for capaz entre todos os homens.”<sup>688</sup> Logo, sua atividade deve ser a melhor que ele possa fazer, deve ser preciosa; e, para tal, é preciso afastar-se daqueles para quem o alimento e fortaleza dos homens fortes e superiores “deve ser quase um veneno”, pois “onde a plebe come e bebe e também onde venera, há sempre mau cheiro.”<sup>689</sup>

Ao se esgotar no seu reservatório de energia, desperdiçando o mel de sua felicidade - porque, em virtude de sua prudência de serpente, teve que se isolar dos homens sujos e doentes da modernidade - o corpo clássico torna-se um *espírito livre*. E, para que isso suceda, para que o corpo venha ser solitário e gozar dessa decisão corajosa, “é preciso ter-se separado

---

<sup>685</sup> Idem, § 856.

<sup>686</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de poder*, § 900.

<sup>687</sup> Idem, § 908.

<sup>688</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 305.

<sup>689</sup> Idem, *Além do bem e do mal*, § 30.

de muitas coisas que nos pesam, que nos entram, nos mantêm curvados, nos tornam pesados, nós, europeus de hoje.”<sup>690</sup> Para fazer valer essa liberdade, esse gozo solitário, o corpo clássico divisa no futuro uma trilha com alto teor de periculosidade, que implica em muitas pedagogias, em muitas astúcias distintas como aprender “*cortar* de si o próprio passado (pátria, crença, pais, companheiros)”; aprender cortar o “intercâmbio com os *excluídos* de todo tipo (na história e na sociedade); aprender “derrubar o mais reverenciado, endossar o mais proibido”; aprender gozar da “*alegria de causar dano* em alto estilo em vez do temor reverencial”; aprender “cometer todos os crimes”<sup>691</sup>; caso contrário, o peso pesado da história dos costumes periga bloquear a vontade de solidão, esse querer “colocar-se fora e acima” do tempo e do espaço; isto “é talvez uma leve loucura, uma concepção irrazoável e singular do dever.” E tal loucura medra exatamente devido à solidão dos picos, mares, abismos e cavernas, devido ao fato de “ter de representar constantemente a si mesmo”, buscando “situações nas quais se tenha constante necessidade de gestos”; para, enfim, “abandonar a felicidade ao grande número: felicidade como paz da alma, virtude, *comfort*.” Sozinho, no barbarismo inteligente de seus gestos implacáveis, o corpo forte quer “buscar para si instintivamente, responsabilidades difíceis.” Nem que o grau de dificuldade pertinente a essas responsabilidades acarretem na extinção da espécie mais forte e mais bela, uma vez que todos os homens solitários são herdeiros de “raças *esbanjadoras*”, para quem “a ‘*duração*’ em si não teria nenhum valor, pois preferir-se-ia antes uma existência da espécie mais curta, porém, *mais* valorosa.”<sup>692</sup> Viver mais tempo, conservando-se de intempéries naturais e culturais, dominando a situação fática do mundo por um longo tempo, ao lado de indivíduos quaisquer não é critério suficiente para ajuizarmos o caráter respeitoso do corpo humano. A vida curta, porém potencializada na solidão, ou mesmo na companhia daqueles com quem é válido ser hospitaleiro, é o que se deve estimar alimento fundamental para o êxito na vida; pois, mais vale para o corpo viver uma vida curta e intensa que uma vida arrastada e monótona. Para um corpo intenso a existência é curta para extravasar tudo o que é preciso, por isso um corpo assim quer o perigo e a resistência para ter onde descarregar sua força. Em meio à “guerra, avidez de poder, aventura” e pleno de “afetos fortes” que “as raças fortes se *dizimaram umas às outras*.”<sup>693</sup>

---

<sup>690</sup> Idem, op.cit., § 380.

<sup>691</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 25 (484).

<sup>692</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 864.

<sup>693</sup> Idem, *ibidem*.

Portanto, seu ideal de beleza apolíneo, sua Vontade de poder especializada em vontade de sonhar, vai esmiuçando de tal forma, vai se simplificando até chegar a ser vontade de solidão, que significa viver feliz porque teve a tenência de viver ilhado sob a égide de um estilo próprio; contrário, inclusive, a toda feiúra generalizada pelo ideal do rebanho, cuja duração não se alonga, nem se conserva em compotas morais porque anseia pela alternância entre a abundância e a miséria, entre a aurora e o ocaso. O que isto quer dizer? Que homens que desprezaram o protótipo universal de homem, só podem existir se puderem viver à base da imagem que eles mesmos plasmaram para si. Nessa plasmação artística de si mesmo, o homem faz aquilo que nenhuma criatura é capaz: “tornar as coisas belas, atraentes e desejáveis quando o não são.” Elas, porém, “nunca o são em si”, porque a coisa em si é um absurdo lógico que deve ser dispensado com rapidez. É com estilo que o corpo clássico suporta a existência e lhe confere sentido e beleza ao seu modo, é bem verdade. Seu recurso: “afastar-se dos objetos até fazer desaparecer um bom número dos seus pormenores e obrigar o olhar a acrescentar-lhe outros” que não se imiscuem às impurezas da classe plebéia; para que, enfim, no reflexo de seu espelho, “*possa ainda vê-los.*”<sup>694</sup> A lógica criadora que o corpo clássico procura aguerrir para formar seu tipo corporal, sua máscara fascinante, é “uma lógica duradoura em todo seu agir que, por causa de sua duração, dificilmente deixa-se apanhar com a vista, sendo, por conseqüência, desorientadora.” Os homens do *grande estilo*, que se autorizam a formar por si, no espelho que eles mesmos escolhem, a imagem que melhor satisfizer o ideal de beleza, são “argonautas do ideal” que viajam ao largo por muitos lugares perigosos, enfrentando o que há de pior e o de melhor, a fim de atracar numa “terra inexplorada, de que nenhum olhar jamais apercebeu os limites, num além de todas as terras e de todos os recantos do ideal, em mundo tão pródigo de beleza, do desconhecido, de problemas, de terror e de divino que a nossa curiosidade e a nossa avidez se deliciam fora de si próprias.”<sup>695</sup> Como a imagem do corpo moderno, cristão e romântico não reflete nenhuma beleza vigorosa, *grosso modo* o corpo clássico corre à frente de seu tempo e ao lado de seu ideal de beleza pagã; que é, por sua vez, “muito diferente” do ideal vigente, pois é um “ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos.”<sup>696</sup>

---

<sup>694</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>695</sup> Idem, *A Gaia ciência*, § 382

<sup>696</sup> Idem, *ibidem*.

#### 4 CONCLUSÃO

De acordo com o roteiro de tópicos que nos pusemos a examinar no decorrer desta pesquisa, podemos arrolar as seguintes conclusões: [a] o corpo não é um ser em si isolado de qualquer relação, ele não é um firme substrato diante do qual inferimos predicados, já que “o mundo entificado é uma *invencionice*”; o corpo é, antes, um *devir*, porque “só existe o mundo do devir”<sup>697</sup>; ele é uma metamorfose de pulsões contrárias onde seres orgânicos “batem um contra o outro”<sup>698</sup>, numa “luta em torno da vida ou da alimentação”; animados por esta potência dinamizadora que é o devir da natureza, o corpo guarnece um apanhado de seres que vivem e habitam nele entre o ser e o nada, entre o viver e o morrer; o corpo, enquanto um complexo de forças que “contém em si todas as forças constitutivas que se dirigem para este: e porque elas são imensas, então se gera mais sofrimento para o indivíduo atual quanto mais ele for determinante para o futuro”<sup>699</sup>; populações de indivíduos se mantêm dentro ou fora do corpo, e fazem dele sua sociedade; vivem e se alimentam nele, mas não “como *meio para possibilitar a existência de muitos indivíduos*”; pelo contrário, no entender de Nietzsche os indivíduos fazem do corpo o “objetivo do indivíduo”<sup>700</sup> fruindo deste abrigo (ao mesmo tempo hostil e acolhedor) em constante estado de atrito, pois as “forças formadoras se cutucam.”<sup>701</sup> O devir que põe tudo em movimento promove – com o contributo de um espaço configurador - os atritos entre os diversos indivíduos que se hospedam no corpo, agenciando o encontro entre uns e outros, porque na natureza em devir concebida por Nietzsche, nenhum indivíduo é exclusiva e demasiadamente individual a ponto de se conservar intacto; no que respeita aos indivíduos que habitam o corpo, o que podemos assegurar é que “o *individualismo* é uma forma modesta e ainda inconsciente da ‘vontade de poder’”; modesta porque nenhum indivíduo é capaz de se articular por si dentro do organismo; nenhum indivíduo no corpo “se opõe a outros como *pessoa*” mas “simplesmente como indivíduo; e “representa todos os indivíduos conta a coletividade; e “isso significa que ele se equipara instintivamente a qualquer indivíduo.”<sup>702</sup> Todos os indivíduos no corpo (átomos, moléculas,

---

<sup>697</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 25 (116).

<sup>698</sup> Idem, § 26 (276).

<sup>699</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>700</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 10 (82) (202).

<sup>701</sup> Idem, *Fragmentos do espólio*, § 26 (231).

<sup>702</sup> Idem, *op. cit.*, § 10 (82) (202).

células, fibras, ossos e órgãos internos e externos) tomam parte do restante; ou, pelo menos tomam parte de sua vizinhança, formando alianças ou confrontos declarados até onde lhes é cabível. Senhor e escravo são as duas denominações dadas por Nietzsche a estas possibilidades de individualidade no agenciamento que ocorre entre as forças; a ordem é: um comanda e cria o que o outro obedece e pratica, pois num determinado ponto do contínuo desenvolvimento do corpo, chega um momento em que “surge a *distinção* segundo o grau da força”; é quando o “indivíduo já não se equipara mais, e sim busca o seu igual e se afasta dos outros”; segue-se daí “*a formação dos membros e órgãos*” na qual se testemunham “tendências familiares, que se unem e atuam como poder; entre esses centros de poder, atrito, guerra, conhecimento das forças de ambas as partes, equiparação, aproximação, estabelecimento de *intercâmbio de rendimentos*.” “Por fim”, arremata Nietzsche, “uma *ordem hierárquica*”<sup>703</sup> se edifica onde alguns indivíduos menos abastados trabalham e morrem por trabalhar em função de indivíduos mais fortes, por exemplo, sangue e artérias são erçados porque sistema nervoso comunicou um comando que deve ser efetuado com rigor para que todo um aparelho não tenha seu progresso interrompido.

[b] O corpo tem sua sociedade de indivíduos estabelecida e coordenada num ambiente determinado através de uma série de ações. Ou seja, o corpo tem um fazer específico que “é um superar, um tornar-se senhor, e proporcionar um aumento no sentimento de poder.”<sup>704</sup> Dentro deste ambiente, ele é instado a trabalhar para percorrer um processo em direção à obtenção de energia, fazendo uso de instrumentos que lhes são úteis; cada instrumento adotado trabalha para o corpo a fim de que ele possa socializar os indivíduos distintos que ali se encontram; cada fazer específico Nietzsche chamou de *incorporação*, *alimentação* e *interpretação*. Enquanto fins socializantes os três veículos permitem, em momentos particulares, a integração dos indivíduos dentro do organismo em luta favorecendo-lhe um *equilíbrio instável*. Pois nenhum indivíduo subsiste sozinho em sua força; ambos estão condicionados um ao outro: o senhor, para dominar, e ser grande tem que incorporar o indivíduo menor fazendo deste seu servo, e dele depende; ao passo que o escravo depende do senhor como modelo de força para agir. A incorporação é o trabalho do corpo no qual “o ser vivo preferirá descarregar sua força: ele ‘*quer*’ e ‘*precisa*’” dominar o mundo exterior fomentando no corpo o sentimento das afecções da natureza; este “é momento em que órgão

---

<sup>703</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>704</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 661.

central constata a relação do estímulo com todo o organismo”<sup>705</sup>; e tais sentimentos “determinam quais coisas aceitamos em geral e *como* as aceitamos”: de modo passivo no qual a constatação é meramente reativo ou ativo no qual a constatação é afirmativa, sendo que tais constatações sensíveis “são inspiradas e reguladas por nossa vontade de poder.”<sup>706</sup> Já a alimentação quer *saborear* e *apreciar* a natureza em devir que “*segue fluindo por baixo dos indivíduos*”<sup>707</sup>, para dela, de sua cozinha vastíssima, extrair a riqueza ou a penúria de seu material a fim de suprir (temporariamente) sua fome. É preciso um local que, situado no corpo, execute este trabalho bastante peculiar. Nietzsche localizou-o no sistema nervoso e no cérebro e chamou-os os dois (metaforicamente) de “estômago”. O que na verdade quer dizer memória: “estômago” é a memória do corpo a trabalhar de tal forma que as afecções da natureza quando se aproximam do ambiente em que vive o corpo, influenciando-o, ele incorpora, arrastando para junto de si, mas também afastando e rejeitando. Trata-se de proteger a saúde do corpo, portanto o estômago ajusta um meio de se proteger determinando necessidades. Primitiva e inconscientemente a memória do corpo recebe – conforme vimos na definição de Deleuze – influências das mais diversas; mas, conscientemente, a memória prepara o material recebido e passa filtrar o armazenamento; e deste modo, ela age seguindo o princípio que lhe infunde o direito natural de “poder sacrificar inúmeros seres para alcançar alguma coisa com a humanidade”; a complexidade do sacrifício envolvido na alimentação determina em que medida o corpo em questão é um corpo *humano*. No momento em que um esforço irreprimível em querer zelar pela integridade do organismo clama por efetivação, um esforço ao qual desconhecemos as causas, a ética dá início no corpo; aqui considerando que “*toda ética*”, isto é, todo *fazer* do corpo na luta pela manutenção de sua integridade, “até agora é limitadamente restrita e local: além disso, cega e mentirosa em relação às verdadeiras leis. Ela existiu não para explicar, mas para **evitar** certas ações: para não falar da *produção*.”<sup>708</sup>

Evitar certas ações, tendo em vista a saúde do organismo e dos indivíduos, é o trabalho de cunho *espiritual* exercido pelo corpo, no qual as forças do acaso são sabatinadas e passadas por uma rigorosa e constante peneira; para que - somente algumas afecções (das infinitas que a natureza em devir pode produzir) - possam ser digeridas e saboreadas em detrimento de

<sup>705</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 27 (7).

<sup>706</sup> Idem, § 26 (414).

<sup>707</sup> Idem, § 26 (231).

<sup>708</sup> Idem, § 25 (309).

outras que precisam ser esquecidas e deixadas de lado; colaborando, assim, para a *formação do gosto* que o corpo humano tem das coisas com as quais convive numa certa ambiência problemática (e problematizadora): “o processo da vida só é possível porque muitas experiências não precisam ser repetidas sempre, mas acabam se incorporando em alguma forma.” “*Nesse* sentido”, onde estados espirituais do corpo, ou seja, seus mais altos desenvolvimentos são reclamados para vir à cena, “tudo o que é ‘vivo’ parece ser concebível apenas com um intelecto. E, no entanto, existe a outra forma da compreensão: restam apenas as organizações, que sabem se conservar e se defender contra um grande número de influências.”<sup>709</sup> O trabalho da memória consciente, por ter sido alavancada no corpo pela memória inconsciente e por toda sua indeterminação e generalidade (pois a memória inconsciente abraça uma infinidade de seres orgânicos) carrega consigo um material riquíssimo de energia; mas o corpo não é capaz de suportar todas as afecções de uma só vez; sua estrutura é passível de sofrimento, e o jogo das afecções não é nada piedoso; é preciso então selecioná-las refinando a violência do devir; é preciso também apreciar “o conjunto das vivências de toda vida orgânica que vivem, se organizam, se formam reciprocamente, lutam entre si, se simplificam, se condensam esse transformam em muitas unidades.” A instrumentalização do meio de que falávamos antes pode ser muito bem exemplificada com este trabalho magnífico que o sistema nervoso e o intelecto empreendem de modo distinto, ou seja, *com consciência*: o espaço para onde se volta o corpo é o meio onde o fazer do corpo se *humaniza*, isto é, produz unidades de simplificação por meio das quais aprimoramos os instrumentos e o meio para que ele propague “amplamente e tanto quanto pode com suas próprias forças” submetendo “a si o mais fraco: assim consegue seu desfrute.” Tal aprimoramento incorpora elementos estranhos e faz deles corpos familiares ao seu modo de interpretar; a partir daí é que se pode dar início à humanização no corpo, a auto-regulação pela interpretação; no entanto, há um nível de “*humanização*” que é mais “crescente” na qual se manifestam uma “tendência” que “consiste no fato de se perceber de modo cada vez mais *sutil* quão *difícil é incorporar* o outro: o dano grosseiro mostra nosso poder sobre ele, mas, ao mesmo tempo, torna sua vontade ainda mais *estranha* para nós – portanto, faz dele um ser menos subjugável.”<sup>710</sup>

[c] o corpo *humano* é uma aparência relativa, o que significa também dizer que ele é uma imagem entre outras que – para manter viva a sua aparelhagem e acrescida de poder –

---

<sup>709</sup> Idem, § 26 (156).

<sup>710</sup> Idem, § 16 (26).



efetua um caráter que *inventa* conceitos, fórmulas, gestos e discursos para ajuizar e avaliar situações; dito de outro modo: ele cria leis mecânicas que descrevem e narram o acontecer e designam e patenteiam uma afecção como “coisa”: “todas as nossas leis mecânicas provêm *de nós*, não das coisas! *De acordo com* elas nós construímos as ‘coisas’”; em posse dessas leis o corpo humano estabelece uma distância ou uma proximidade com a sua vizinhança. Inventando métodos de defesa e de ataque, ele *mente*; e na sua mentira o mundo é cifrado num movimento, ganhando um ritmo e um sentido próprios, com a ajuda dos quais concede às afecções o estatuto de “coisa”. Em torno de sua ambiência, durando num tempo finito, a vida do corpo é, em cada mínimo detalhe, uma vida *na* mentira onde nada é, mas se transforma, onde o determinismo é falho e inativo. A regularidade das afecções que o corpo apreende “não se tem como consequência seu cumprimento *necessário*. O fato de um *quantum* de forças se determinar e comportar em todo caso determinado de um único modo não a torna uma ‘vontade-não-livre’”. Pois num mundo de Vontade de poder, “a ‘necessidade mecânica’ não é um estado de coisas: somente nós a interpretamos dentro do acontecimento. Interpretamos a *possibilidade de formulação* do acontecimento como consequência de uma necessidade que domina o acontecer”. Quando o corpo mente forjando regularidades e empurrando-as para dentro do acontecer ele inventa verdades relativas ao ponto de vista em que ele se situa no momento em que sofreu a afecção. A verdade aparece como “algo *que deve ser criado*” constantemente, obedecendo todas as condições ambientais que estiverem em questão; verdade é a mentira mais necessária para narrar qualquer alteração da natureza que, por si, já é falsa; justamente porque a verdade é o “*ato de fixar, de fazer* com que o verdadeiro seja duradouro, de desviar o olhar desse caráter falso, uma reinterpretação dele como ente.”<sup>711</sup> Introduzir verdades e sentidos para a existência é a diferença substancial que marca a distância entre o corpo humano e o corpo animal fazendo o primeiro vencer o segundo graças às artimanhas que consegue manipular e que, todavia, não o deixam em paz enquanto sua consciência está alerta daquilo que o corpo pode produzir. Esta “luta com os animais propiciou ao ser humano a sua vitória, acarretou também a difícil, perigosa e doentia evolução do ser humano”, pois o corpo humano “é o animal ainda não fixado, não definido.”<sup>712</sup> Como a estrutura do corpo é um devir, e como não existe “uma constituição absoluta das coisas nem uma ‘coisa em si’” e a verdade tem que ser inventada pelo corpo humano como estratégia de sobrevivência, então tudo que for perfeitamente adequado a esta verdade será o

---

<sup>711</sup> Idem, § 9 (91) (65).

<sup>712</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 25 (427).

ideal para ele. Algumas coisas parecerão mais belas pelo fato de serem exigidas como as mais necessárias para a manutenção imediata do devir do corpo. Por essa razão, o que é belo é necessário como ideal de vida. Essa beleza é a apolínea *vontade de sonhar* cujo elemento motivacional na criação de aparências de verdade e da intromissão de sentidos e formas para aquilo que é informado e genérico se encontra na dionisíaca *vontade de expandir*, na qual a Vontade de arte – que existe no corpo em potência - é constantemente atualizada no corpo.

[d] o corpo humano é *páthos* de uma Vontade de poder que se especializa em Vontade de arte. Cada corpo passa a lutar pelo seu sonho como estratégia para expandir em energia e força em uma embriaguez na qual sentimentos de poder são despertados diante de tudo o que causa resistência, pois “a vontade quer ir adiante e sempre de novo se torna senhora daquilo que está em seu caminho: sentimento de prazer jaz justamente no apaziguamento da vontade, no fato de que ela, sem os limites e resistências, ainda não está satisfeita o bastante.”<sup>713</sup> Esta luta humanizada das funções primárias do corpo (incorporação e alimentação) configura um determinado intérprete cujo caráter (função) pode ser compreendido em dois tipos: o *corpo romântico*, no qual percebemos a impregnação latente de um conjunto de apreciações anêmicas e antinaturais sobre a vida preparadas e simplificadas com certo talento artístico; estas apreciações são suas aparências de verdade; em tal conjunto, inclusive, estas apreciações só podem ser desejadas porque um sentimento de poder e de crescimento das funções vitais surge frente à beleza de sua configuração, exigindo assim uma incorporação imediata e constante daquilo que aparece para ele como belo. O corpo está impregnado porque, como dissemos, foi preparado a amar essa beleza e venerá-la como a afecção mais plena; engalanado de um prazer reativo, entorpecido e cansado, este corpo faz uso de seu caráter artístico elaborando conceitos, formalizando esquemas, desenvolvendo gestuais e adotando métodos considerados por ele aparentemente belos e, por conseguinte, sumamente poderosos e interessantes para seu crescimento. Líderes religiosos, políticos, artistas, mas também filósofos, cientistas e trabalhadores em geral incorporam dia-a-dia um ideal de beleza cristão e anárquico que transparece a direção de sua força, o caminho para onde a vontade está se dirigindo em busca de crescimento e glória. Já o *corpo clássico* goza do sentimento de poder ao vivenciar o ideal pagão herdado do corpo guerreiro da Antiguidade no qual ele foi exercitado com o auxílio de um aparato técnico muito desenvolvido; amante da beleza e da aparência, este corpo exalta a vida como o espaço no qual ele pode desempenhar autenticamente o seu papel de ator e por em uso as suas virtudes elevadas. Para o ideal de

---

<sup>713</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 699.

beleza propalado por um corpo dessa natureza, “o essencial” na sua vida “continua sendo sua *perfeição* existencial, sua produção da perfeição e da plenitude” através do incremento de seu talento artístico; para um corpo assim “a arte é essencialmente *afirmação, bênção, divinização da existência*.”<sup>714</sup> Em todos os conceitos, juízos de valor, fórmulas, gestos e discursos produzidos pela memória consciente desse corpo trepida uma sensação intensa e inquieta de gozo; a constatação de que o corpo é fundamentalmente incompletude e imperfeição come-lhe as entranhas; por isso, em tudo o que ele faz seu estado dionisíaco lhe acompanha, isto é, “a energia extrema de sentir como necessário (sempre digno de retornar) tudo o que é imperfeito, sofredor em função de um excedente de energia criativa, a qual sempre de novo precisa quebrar”<sup>715</sup>; em tal corpo, “a sensação deve ser voltada para a perfeição, preponderando como necessidade” biológica; o que ele anseia como glória é dotar-se da “energia de poder constituir algo perfeito em algum lugar.”<sup>716</sup> Diferente do corpo romântico, o corpo clássico acredita em seu corpo como a verdade mais bela; ele sai em defesa de suas próprias virtudes porque reconhece que o corpo em nada deixa a dever aos deuses porque o “corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.”<sup>717</sup> Sendo assim, o corpo clássico representa o perfeito e mais belo modelo de organismo *em desenvolvimento* que tem na dissimulação seu trunfo, pois “*a mentira é poder*”<sup>718</sup>; nele tudo se encontra em estado dionisíaco de ebulição criativa, pois nele tudo quer ser vazado como forma de sua supremacia sobre as afecções. Neste corpo reinventado por Nietzsche, recuperado de um período áureo da cultura, a mentira se faz como poder mais glorioso porque “apoderou-se novamente da ‘matéria’, da verdade!”; um corpo assim “alegra-se como artista, desfruta-se como poder”<sup>719</sup>; ama ser ator e intérprete; aliás, ele “é autêntico como ator” e não “somente um ator imitado”<sup>720</sup> como é caso do intérprete do ideal de conservação. Em sua criação, este ator autêntico cria “o espírito com a mão da sua vontade”<sup>721</sup> e o mundo se torna um mundo dele, concorrendo com o mundo natural em devir que é “falso,

<sup>714</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 14 (47).

<sup>715</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 26 (243).

<sup>716</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>717</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Os desprezadores do corpo”.

<sup>718</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 11(415).

<sup>719</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>720</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 1009.

<sup>721</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Os desprezadores do corpo”.

cruel, contraditório, perverso, sem sentido” como forma de “chegar à vitória sobre essa realidade.”<sup>722</sup>

Decerto, o corpo humano não deve nada a nenhum Deus patrocinador das afecções e da ordem sobre as afecções: a natureza em devir faz o primeiro, e o corpo, o segundo. “Não temos”, afirma Nietzsche, “absolutamente mais nenhum senhor sobre nós; “não há instância superior acima de nós”, de nosso corpo. “Na medida em que Deus puder ser, agora nós mesmos é que somos Deus.” O corpo clássico desafia de baixo para o alto, pois seu ideal de beleza exige isso dele. Altivo, ele endossa a tese de que “precisamos conferir a nós os atributos que conferimos a Deus”<sup>723</sup> se quisermos sutilar e refinar a brutalidade da existência, a falta de sentido e o acaso reinante. Porquanto a vida, enquanto dura, nos arremete às aparências que “circulam e giram” “terríveis” - onde “aqui se abre o abismo” e “late o cão dos infernos chamado futuro”<sup>724</sup> – devemos dispor de instrumentos moralizadores e sermos deuses, possibilitando-nos o direito de conduzir nosso destino transfigurando através de nossa vontade de arte “as funções mais sensoriais de um delírio comparativo da suprema espiritualidade”, experimentando e resistindo às afecções violentas, afirmando-as de tal modo a aguilhoá-lo em direção a um estado estético embriagado de poder que guia o corpo a “píncaros da alegria, em que o ser humano sente a si mesmo de modo tal e completo como uma forma divinizada e um autojustificação da natureza”<sup>725</sup>; até que assim ele venha criar sua própria felicidade; sem ter, com isso, que continuar vivendo à sombra de nenhuma autoridade cuja verdade seja instituída como suprema, pois esta seria a pior das mentiras. Dentro de um campo infernal, havemos de criar nossos *paraísos artificiais* já que o corpo humano, “como o animal, busca o prazer e nele é inventivo” produzindo uma “maior quantidade e diversidade possíveis de prazer”; como necessidade inventada, “a moralidade surge quando ele busca o útil, ou seja, aquilo que não oferece, mas garante ausência da dor, sobretudo no interesse de muitos.”<sup>726</sup> Como resultado dessas conclusões, entendemos que, sem dúvidas, o espírito guerreiro de um filósofo da estirpe de Nietzsche é glorioso; este pensador nascido alemão na modesta e luterana cidade de Roeken realizou um feito de grande valor por pretender a *transmutação da Vontade de poder*; sozinho ele correu riscos, por nutrir aspirações típicas “de

<sup>722</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 11 (415).

<sup>723</sup> Idem, § 11 (333).

<sup>724</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 31 (45).

<sup>725</sup> Idem, § 41 (6).

<sup>726</sup> Idem, *Sabedoria para depois de amanhã*, § 23 (81).

uma alma elevada e seletiva” que sofre com a possibilidade da justiça ter se extinguido da vida, pois “se a justiça não for possível, como poderá então a vida ser suportável?” Para um espírito assim que se indigna a ser cúmplice da injustiça, “há de ser grande em todas as épocas o perigo que corre”<sup>727</sup>, já que a vida é muitas vezes devassada por injustiça; já que o viver “é repelir constantemente para longe de nós aquilo que deseja morrer”; “é ser cruel, é ser impiedoso para tudo aquilo que envelhece e enfraquece em nós, e mesmo alhures; “é, portanto, não ter piedade dos moribundos, dos velhos e dos miseráveis”; “é assassinar sem descansar.”<sup>728</sup> Se bem que a existência é luta, para este filósofo guerreiro era preciso sair em defesa do corpo humano e da produção de sua felicidade e de sua saúde; a vida tem uma duração, um tempo finito, pressionando-nos nas mais diversas direções e sentidos, e isto tudo com prazo determinado; como se trata de matar e de morrer, a vida do corpo humano deve ser zelada até onde é possível guarnecendo-a do ideal de beleza cristão-anarquista promotor da moral antinatural. É preciso policiar a área do corpo para ela não ser atingida pelo negativismo da vontade, pelo “tirar o corpo fora” entranhado no “caráter hediondo” dessa “revolta contra a vida” que é a moral de conservação; que concebe e louva “Deus como antítese e condenação da vida” e dos instintos da vida (volúpia, competição, ódio, violência e corrupção) porque o corpo romântico adepto dessa moral não pode viver se não projetando uma força “declinante, enfraquecida, cansada, condenada.”<sup>729</sup> O grande perigo (e injustiça) para o corpo humano reside aí: a adoção e a supremacia de “todas as maneiras metafísicas e religiosas de pensar” nas quais fica evidente “uma insatisfação com o ser humano e um impulso no sentido de um futuro mais elevado, acima do humano” com o qual “seres humanos querem se refugiar no Além: em vez de construir um futuro.”<sup>730</sup> Ciente de que era preciso agir diante dessa situação alarmante, Nietzsche enfrentou um desafio gigantesco, que o arremessava direto para o olho do furacão; diante de inimigos poderosos, era preciso lutar contra eles de igual para igual; mas sábio de que a manutenção da distancia não poderia ser negligenciada, caso se quisesse manter a saúde. Aguerir em busca da felicidade do corpo, construindo um futuro longe da “pobreza” espiritual em que chafurda “toda satisfação moderna”<sup>731</sup>, exigiu de nosso filósofo que ele testasse os limites de seu próprio corpo, que ele

---

<sup>727</sup> Idem, op. cit., § 40 (65).

<sup>728</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*, § 26.

<sup>729</sup> Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como antinatureza”, § 5.

<sup>730</sup> Idem, *Fragments do espólio*, § 27 (74).

<sup>731</sup> Idem, § 27 (78).

fizesse do seu próprio corpo cobaia de seu projeto; que, inspirado por essa instância jurídica também empreendesse uma guerra contra a injustiça nele mesmo, pondo “à prova tudo aquilo em que até então havia se apegado” em seu coração, virando “pelo avesso as coisas melhores e mais amadas, olhando seus lados adversos, fazia o contrário com tudo aquilo em que a arte humana da difamação e da calúnia havia até então se exercitado do modo mais refinado.”<sup>732</sup>

Nietzsche esteve sozinho a meditar e a compor uma obra de arte, a saber: a *aparência saudável de corpo*, cuja Vontade de poder se exprime na aparência de “uma alma firme, suave e alegre no fundo, um estado de ânimo que não precisa subir pelas paredes por causa de perfídias e de explosões súbitas e que em suas manifestações não está por si já carregada de rosnados e irritações ferozes”; em oposição à injusta aparência de corpo protelada pelo ideal de conservação dentro da qual anarquistas e cristãos contraem e vazam no seu caráter essas irritações nervosas, essa histeria generalizada do mundo moderno; aparências de corpo essas que, como “cães velhos e seres humanos velhos”, “por muito tempo” “tenham ficado presos a correntes.” Por isso, era importante tomar partido de uma direção oposta a de seus adversários, até mesmo para se salvar; o comando da vontade nietzschiana determinava que era preciso lutar contra os inimigos em prol da justiça em favor do corpo, lutar de perto; sem esquecer, todavia, de se manter uma distância. Por isto, Nietzsche atinge “uma espécie de liberdade de pássaro e a visão panorâmica do pássaro, algo como a curiosidade e o menosprezo ao mesmo tempo, como bem sabe qualquer um que contempla de cima e de modo não-partidário uma multiplicidade imensa.”<sup>733</sup> Seu recurso: “afastar-se dos objetos até fazer desaparecer um bom número dos seus pormenores e obrigar o olhar a acrescentar-lhe outros” que não se imiscuem às impurezas da classe plebeia; para que, enfim, no reflexo de seu espelho, “*possa ainda vê-los.*”<sup>734</sup>

A ironia nietzschiana é a seguinte: mesmo olhando de longe, nosso filósofo percebeu o porquê a anatomia humana sofre; voando altas planícies que se estiram de um ponto ao outro da história da cultura, Nietzsche teve a visão clara de que o corpo foi vítima de um mal-entendido; que de fato foram injustos com ele, sobretudo na formulação de seu conceito. A indignação de Nietzsche não é ressentida como a do corpo romântico; o indignar de um pensador guerreiro como é Nietzsche não se ressent com o que é injusto, absurdo, desigual, indeterminado, caótico e insuportável; com este rico (e terrível) material nas mãos, Nietzsche

---

<sup>732</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>733</sup> Idem, § 40 (65).

<sup>734</sup> Idem, *ibidem*.

instaura um futuro mais claro; e, portanto, mais *justo*. Isto tudo impelido pela “ardente vontade de criar”; neste ritmo “é o martelo impelido para a pedra”; debruçado sobre esta pedra Nietzsche pretende cinzelar o futuro do corpo humano – pois, “dorme na pedra (...) uma estátua, a imagem das minhas imagens” a qual é preciso “concluir a estátua”, a saber: o corpo do Além-do-homem. Urge então fazer da pedra “mais dura e mais feia” “um pó de estilhaços”, enfurecendo “o martelo contra a sua prisão” <sup>735</sup>, isto é, contra a substância na forma de Deus ou na forma do Estado (ou mesmo da metafísica como metafísica) opressoras do projeto de um novo corpo. Ao projetar o novo, ele se compromete realizar a sua promessa de no futuro redimir o corpo, fincando as virtudes de seu caráter na terra, trazendo-as “de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano” a fim de sufocar instintos que ameaçam “voar para longe do que é terrestre” na tentativa de se afogar no “mundo divino”, estas “eternas paredes.” <sup>736</sup> Martelando insistentemente cada lasca da pedra, nosso filósofo quer dar partida ao trabalho artístico mais ousado que é extrair do interior da pedra (Deus, substância) ou das réstias mortais desta pedra, isto é, do meio de corpos cuja espiritualidade atingiu o nível do embrutecimento, Nietzsche se assume um falsificador de realidades. Criando uma estátua no meio dos escombros de uma cultura decaída, Nietzsche quer libertar o corpo de invasões estrangeiras que o barbarizam de “toda essa demência e engano”, dos “cem modos” com o qual os corpos da modernidade europeia desorientou e enganou “tanto o espírito como a virtude”, fazendo do corpo uma simples cobaia, um experimento da alma. Pelo que foi examinado na presente pesquisa, Nietzsche contraria essa regra imoral, querendo o corpo como um *criador* em vez de querê-lo um reprodutor; pois é tão-somente a criação, o fazer artístico da existência “a grande redenção do sofrimento” frente à violência das afecções; aquilo que “torna a vida mais leve.” O martelar de Nietzsche quer um corpo que aprenda ele próprio a martelar, isto é, a por suas potências cognitivas em contínuo exercício, ao refinar o material que recebe do mundo em devir; sofrendo com esse exercício, mas amando-o: “para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações.” <sup>737</sup> Sofrendo e afirmando o sofrer com coragem e leveza - é que o sente Nietzsche ao realizar com luta e com glória tal tarefa de escultor; tanto criador quanto a criatura são leves porque entram em devir. Mas também são firmes porque são expressões e

---

<sup>735</sup> Idem, *Assim falou Zaratustra*, “Nas ilhas bem-aventuradas”.

<sup>736</sup> Idem, “Da virtude da dadivosa”, § 1.

<sup>737</sup> Idem, “Nas ilhas bem-aventuradas”.

ecos de uma vontade, uma “qualquer coisas insaciada” que “quer erguer a voz”<sup>738</sup> clamando: “sim, eu quero!”; “sim, o mundo é *aparência*”; “sim, o meu querer é um *criar* aparências!”

Ele visa superar um problema maior que o próprio corpo, maior que o próprio “espírito”, para que os homens cheguem “a uma grande força e a uma grande tarefa”, realça Nietzsche. Findado o trabalho de ourives de Nietzsche, o corpo deste vulto, por fora, ganha o aspecto de um bloco quadrado. E não há imagem mais adequada que a do quadrado para exprimir o aspecto externo, isto é, o aspecto da força no bojo do projeto nietzschiano. A escultura em que Nietzsche trabalha dia e noite, martelando incansavelmente nas mesmas questões, pondo em prática “toda virtude e habilidade” contidas “no corpo e na alma” é resultado de muita energia adquirida graças àquela excelência de dieta, de nutrição que somente os espíritos fortes sabem tirar proveito. Foi “com esforço e minuciosamente, com muita diligência, autodomínio e limitação ao pouco, com uma repetição tenaz e fiel aos mesmos trabalhos, das mesmas renúncias”<sup>739</sup> que o corpo trágico foi dando sinal de sua superioridade e do direito de poder esculpir na pedra uma estátua tão monumental como essa do Além-do-homem.

Deveras, no que tange às suas forças, o sentido através do qual a potência da energia se manifesta na extensão e na duração, a aparência da escultura do Além-do-homem é *quadrada*. O corpo instaurador de deuses, livre, autêntico, aristocrático, é fundamentalmente quadrado em seu ideal de beleza, pois todos os seus lados são simétricos entre si; todas as linhas e diretrizes que nele percorrem, todas as micro-intensidades alcançam o mesmo ângulo, buscando sempre o mesmo foco: o crescimento energético, o incremento do poder. A beleza de sua quadratura se define pelas virtudes que no seu interior se desenvolvem e extravasam na superfície estreita da alma; em razão, é claro, das experiências inconscientes vividas por outra superfície, mais complexa, isto é, o corpo, na duração em que este percorre no processo de vida; que Nietzsche, por sua vez, chama “*as quatro boas*” ou “virtudes cardeais”, nas quais a alma clássica exprime um corpo que toma como bandeira quatro princípios éticos indispensáveis para uma vida de saúde e de beleza: [a] – ser *honesto* consigo mesmo e com “quem mais é (...) amigo”; isto é, ser verdadeiro consigo nos menores detalhes e também com os seus parentes, daí a expressão necessária da vontade de distinção e da vontade de solidão; [b] - ser *valente* “contra o inimigo”, por isso valer-se da vontade de demolição e vontade de

---

<sup>738</sup> Idem, “O canto noturno”.

<sup>739</sup> Idem, *A Vontade de poder*, § 995.



perigo; [c] – ser *generoso* “para com os vencidos”; [d] – ser “sempre”<sup>740</sup> cortês; estes dois últimos ligados inteiramente aquela vontade de gravidez na qual se pretende regatear os famintos e mendigos com jóias e oferendas. Em todo caso, mesmo que nele as forças convergidas tenham sido resultado de outras forças, “amealhadas e acumuladas de muitas gerações”, mesmo assim, elas “não se dissiparam e estilhaçaram, mas antes foram reunidas por uma aliança e por uma vontade muito firmes.” Firme, para Nietzsche, quer dizer *quadrado*, fiel a si mesmo a despeito de todo acaso. Diante desse bloco inalterável de forças, desponta “uma imensidão de força, que anseia por uma tarefa imensa, pois é nossa força que dispõe de nós.”<sup>741</sup> Quadrada, e vertiginosamente vertical, a imagem do corpo clássico reluz do alto de sua imponência aristocrática uma “*humanidade mais clara e elevada*”, erguendo-se como um arranha-céu “sobre a fumaça e a sujeira da decadência humana.”<sup>742</sup> Isolada e límpida da poluição da cultura moderna, tal escultura dispõe daquilo que falta às “baixadas mormacentas” da vida urbana e demasiadamente humana: ela vive “entre raios de sol, gotas de orvalho, flocos de neve e tudo aquilo que chega necessariamente do alto e, quando se move, move-se eternamente apenas direção *de cima para baixo*.”<sup>743</sup>

---

<sup>740</sup> Idem, *Aurora*, IV, § 556.

<sup>741</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>742</sup> Idem, § 993.

<sup>743</sup> Idem, *ibidem*.

## REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Bernardette Siqueira. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 480p.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006. 357p.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2002. 257p.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2002. 363p.
- ARTAUD, Antonin. *Os escritos de Antonin Artaud*. Trad. Claudio Willer. Rio Grande do Sul: L&PM, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Linguagem e vida*. Trad. J. Guinsberg, Sílvia Fernandes, Regina Correa Rocha e Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2007. 290p.
- \_\_\_\_\_. *O teatro e o seu duplo*. Trad. Teixeira Coelho. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.173p.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Organizado por Évelyne Grossman. Paris: Gallimard, 2004. 1786p.
- BEARSDWORTH, Richard. *Figuras do saber – Nietzsche*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. 125p.
- BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. Trad. Fabio de Souza Andrade. São Paulo: CosacNaify, 2005. 240p.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Wach. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. 158p.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche e o niilismo” In: \_\_\_\_\_. *O homem revoltado*. Trad. Valérie Rumjanek. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. 351p.
- CARDIM, Leandro Neves. *Corpo*. São Paulo: O Globo, 2009.
- CHIPP, Herschel B. *Teorias da arte moderna*. Trad. Waltensir Dutra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche: espírito artístico*. Londrina: CEFIL, 2003. 121p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão, Sueli Rolnik e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed.34, 2008. v.1, v.3, v.4.
- \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. São Paulo: Ed.34, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1981.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 335p.

DUMOULIÉ, Camille. *Nietzsche et Artaud – pour une éthique de la cruauté*. Paris: PUF, 1992. 259p.

ESCOBAR, Carlos Henrique. *Nietzsche (dos “Companheiros”)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche. O Bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FOGEL, Gilvan. “Fragmento da interpretação de “do conhecimento imaculado”, In: \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra II – Memória, tragédia e cultura*. Organização de Miguel Angel Barrenechea e Charles Feitosa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. 169p.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 169p.

GIACÓIA, Osvaldo Jr. “Genealogia da moral e arqueologia da cultura”. In: \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra II – Memória, tragédia e cultura*. Organização de Miguel Angel Barrenechea e Charles Feitosa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. 169p.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 161p.

HERÁCLITO. *Os filósofos pré-socráticos*. Organização e tradução de Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 2009. 128p.

KANT, Immanuel. *Crítica do juízo de gosto*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. 381p.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 511p.

KOSSOVICH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2004. 240p.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002. 327p.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na idade média*. Trad. Marcos Flaminio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 207p.

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

\_\_\_\_\_. *O Nascimento do trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006. 279p.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAÜTER, Wolfgang. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Osvaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997. Tradução de *Nietzsche lehre Von Willen zur Macht*.

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome I, v. 1 *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes* (automne 1869/printemps 1872). Traduction de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1977. Traduction de *Die Geburt der Tragödie. Natchgelassene Fragmente 1869-1872*. Édition critique des oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d'après les manuscrits originaux de l'auteur et comprenant une part de textes inédits.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome II, v. 2 *Vérité et mensonge au sens extra-moral. Fragments posthumes* (1870-1873). Traduction de Michel Haar et Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1975. Traduction de *Ueber Wahrne und Luege in aussermoralischen sinne*.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome III, v. 1 *Considérations inactuelles I et II. Fragments posthumes*. Traduction de Pierre Rusch. Paris Gallimard, 1990. Traduction de *Unzeitgemässe betrachtungen I-II. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller vom Nutzen und nachteil der Histoire für das Leben*.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome III, 2vs. *Humain, trop humain. Fragments posthumes*. Traduction de Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1988. Traduction de *Menschliches, Allzumenschliches*.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome V. *Le Gai savoir, Fragments posthumes* (1881-1882). Traduction de Pierre Klossowski. Textes variants établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1982. Traduction de *Die fröhliche Wissenschaft*.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VI, *Ainsi parait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne)*. Traduction de Maurice de Gandillac. Textes variants établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1971. Traduction de *Also sprach Zarathoustra (ein Buch für alle und keinen)*. Édition critique des oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d'après les manuscrits originaux de l'auteur et comprenant une part des texts inédits.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VII, *Par-delà bien et mal*. Traduction de Cornelius Heim, Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1992. Traduction de *Jenseits Von Gut un Böse*.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VII, *La Généalogie de la morale*. Traduction de Cornelius Heim, Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1992. Traduction de *Zur Genealogie der Moral*.

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VIII, v. 1, *Crépuscule des idoles*. Traduction de Jean-Claude Hémerly. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1974. Traduction de *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hämmer philosophirt*.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VIII, v. 1, *Ecce homo*. Traduction de Jean-Claude Hémerly. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1986. Traduction de *Ecce homo*.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Tradução de *Die Philosophie in tragische Zeitalter der Griechen*.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência*. Trad. Alfredo Margarido. 6.ed. Lisboa: Guimarães, 2000. Tradução de *Die fröhliche Wissenschaft*.

\_\_\_\_\_. *A Genealogia da moral*. Trad. Carlos José de Meneses. 8.ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2007. Tradução de *Zur Genealogie der Moral*.

\_\_\_\_\_. *A Vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Tradução de *Der Wille zur Macht*

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Trad. Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. Tradução de *Jenseits von Gut und Böse*.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 16.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. Tradução de *Also sprach Zarathoustra*.

\_\_\_\_\_. *Aurora – Reflexão sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004. Tradução de *Morgenröte – Gedanken über die moralischen Vorurteile*

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. 4.ed. Rio de Janeiro: 7letras, 2009. Tradução de *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher*.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de *Goetzen-daemmerung*.

\_\_\_\_\_. *Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução de *Dionysos-Dithyramben*.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Max Limonad, 1986. 2.ed. Tradução de *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do espólio – Primavera de 1884 a outono de 1885*. Trad. Flavio R. Kothe. Brasília: Editora UNB, 2008. Tradução de *Sämtliche Werke Band 11-Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1884 bis Herbst 1885*.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Tradução de *Menschliches, Allzumenschliches Ein Buch für freie Geister*

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução de *Der Antichrist*.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Tradução de *Die Geburt der Tragödie*.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Janinni. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Tradução de *Weisheit für Übermogen, unterstreichungen Aus Dem Nachlass*

PINHEIRO, Paulo “Prolegômenos a uma história nietzschiana da arte”. In: BARRENECHEA, Miguel Angel; FEITOSA, Charles (Org.). *Assim falou Zaratustra II – Memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000) 169p.

PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006. 456p.

\_\_\_\_\_. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: UFPA, 2001. 221p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Mundo como vontade e representação*. Trad. M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001. 431p.

SILVEIRA, Nise da. *Encontros*. Organização Luis Carlos Mello. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009. 240p.

SPINOZA, Baruch. *Ética - Demonstrada à maneira dos geômatras*. Trad. Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 560p.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos metafísicos*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 560p.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004. 154p.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche*. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 367p.