

Nietzsche e a noção de corpo

Marcos Alexandre Borges *

Resumo

O artigo aborda a noção de corpo na filosofia de Nietzsche a partir de três pontos principais: a crítica à dicotomia corpo e alma, a caracterização de um corpo do tipo saudável e do tipo enfermo e as implicações da enfermidade do corpo no pensamento filosófico. O objetivo desta abordagem é mostrar que, para Nietzsche, a disposição do corpo, a saber, sua saúde ou enfermidade, é determinante na produção do pensamento filosófico.

Palavras-chave: Nietzsche; corpo; saúde; doença; pensamento.

Abstract

The paper is concerned with the notion of body in Nietzsche's philosophy from three main points: the critical to the dichotomy body and soul, the characterization of a healthy body type and the ill one, and the implications of the body illness in the philosophical thought. The objective of this approach is to show that, for Nietzsche, the disposition of the body, namely, its health or illness is determinative in the philosophical production thought.

Keywords: Nietzsche; body; health; illness; thought.

* Mestrando no Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

Ao observar os vários alvos da crítica de Nietzsche ao pensamento filosófico, é possível, sem muitas dificuldades, identificar algo em comum, as dicotomias. Mundo inteligível e mundo sensível, bem e mal, verdade e mentira são alguns dos exemplos que se pode citar. Dentre as dicotomias atacadas por Nietzsche, encontra-se a que será abordada no presente trabalho: a separação e distinção entre corpo e alma.

Nos casos acima citados (inteligível e sensível, bem e mal, verdade e mentira), além de fazer uma crítica à postulação dos dois pólos, Nietzsche critica também o privilégio que é dado em cada caso. No primeiro ao “mundo inteligível” em detrimento do “sensível”; no segundo ao que se entende por bem em detrimento do mal; e no terceiro caso o privilégio à verdade e a repugnância à mentira ou falsidade. Para Nietzsche, não há critérios suficientes e tampouco satisfatórios para estes privilégios. No que tange a dicotomia corpo e alma a posição de Nietzsche não é diferente. O filósofo diagnostica, inclusive, que na maioria dos filósofos que o antecedem há esta dicotomia com a separação e distinção, bem como o privilégio da alma sobre o corpo.

Na história da filosofia não é difícil encontrar discursos que consideram corpo e alma como pólos absolutamente diferentes. Na Filosofia Moderna a sistematização desta dicotomia é atribuída ao filósofo considerado o precursor da modernidade: René Descartes. Para este filósofo, tal diferença tem um caráter que se pode considerar substancial, o corpo é considerado completa e radicalmente distinto da alma, tanto que corpo e alma são considerados substâncias por serem independentes entre si. O corpo é uma substância independente por poder ser pensado sem a alma e, sendo assim, existe separada e independentemente dela e de qualquer outra característica que, para Descartes, pertence à alma somente. Por poder ser pensado “clara e distintamente” sem a alma, o corpo pode existir sem ela. Isto pode ser observado pelo que se encontra nesta importante passagem da obra cartesiana: “*Dois substâncias são ditas realmente distintas quando cada uma pode existir sem a outra*”. (Descartes, 1991, p. 252). Esta é a décima definição apresentada nas Respostas às Segundas Objeções feitas às *Meditações* de Descartes, e nela pode-se perceber que para o filósofo francês há uma regra do pensamento que define de que modo se pode saber que duas coisas são distintas. De acordo com Descartes, submetendo corpo e alma a esta regra conclui-se que ambos são pensados separadamente e podem existir sem que um dependa do outro, sendo assim, devem ser considerados realmente distintos.

Outro fator fundamental que caracteriza esta separação na obra cartesiana se encontra em sua física. Descartes considera que a matéria é

inerte, e por isso não tem condições de alterar seu movimento a não ser que sofra uma ação externa. Este fator da física de Descartes, certamente, decorre da sua diferença e separação entre corpo e alma, já que considerar que o corpo pode se mover por si próprio seria atribuir a ele algo semelhante ao que, segundo o filósofo francês, somente pode pertencer à da alma, como a vontade. A partir destas considerações da filosofia cartesiana, pode-se entender que o corpo é completamente diferente da alma. Mas o que é o corpo para Descartes? No artigo quarto da Segunda Parte dos *Princípios da Filosofia* há uma definição de corpo em que o filósofo francês se refere à sua natureza:

[...] saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas *uma substância extensa em comprimento, largura e altura* (Descartes, 1997, p. 28 [grifo nosso]).

De acordo com Descartes, o corpo, que é sinônimo de matéria se tomado de modo geral, é suficientemente definido como algo extenso em três dimensões: comprimento, largura e altura. Como foi afirmado acima, o filósofo também considera o corpo como matéria inerte, que não se move sem a ação de outro corpo. Isto indica que o corpo é completamente passivo e de nenhuma maneira pode agir de modo independente. Não há nenhuma vontade ou qualquer outro poder que faça com que o corpo afete algo, a não ser que o faça a partir de uma ação externa, a não ser que seja movido por um outro corpo.

Porém, o homem tem um corpo que age, sente, é afetado e afeta os outros corpos. De algum modo o homem reúne corpo e alma, sendo que aquele é subordinado a esta. Descartes afirma que, no caso do homem, estas duas coisas (corpo e alma) se encontram unidas, apesar de serem consideradas radicalmente diferentes, separadas e, assim, independentes uma da outra. O corpo não sente, não vê, enfim, não percebe de nenhum modo. Para Descartes, estas ações são pertencentes única e exclusivamente ao espírito, ou à alma (o que o filósofo francês não diferencia). Ou seja, o pensamento é produzido tão somente pelo que Descartes chama de substância pensante (alma), sem necessidade de alguma ajuda ou participação do corpo. Ou melhor, Descartes aceita que é possível produzir pensamento com a participação do corpo, uma vez que ele admite a existência de idéias adventícias (idéias oriundas da percepção que se tem do mundo exterior), porém, estas idéias são consideradas incertas e, de certa maneira, inferiores às que são concebidas somente pela alma, às que se referem a coisas incorporais.

A partir de Descartes se tem uma noção de corpo que o coloca como completamente passivo e, com isso, o corpo precisa de algo que o governe. O mecanicismo, que tem a filosofia cartesiana como uma de suas precursoras, entende o corpo deste modo, inerte, impotente até mesmo para uma de suas características principais, o movimento. Isto é, não há uma capacidade intrínseca ao corpo que o faça se mover a partir de si próprio: se não houver uma ação de outro corpo, nem mesmo o movimento é possível. No caso do homem, que para Descartes é uma união complexa entre corpo e alma, o que governa a ação do corpo é a alma. Portanto, fica claro que, para o filósofo francês, a relação entre corpo e alma ocorre com a submissão daquele a esta, ou seja, para o filósofo francês, a alma exerce uma espécie de domínio sobre o corpo.

Por conseguinte, para Descartes, o ponto de partida para a filosofia é a alma, que pode produzir, ou simplesmente possuir, pensamentos de forma independente do corpo. E com isso surge a noção de consciência com a qual o sujeito é identificado. Deste modo, na modernidade o sujeito é postulado como ponto de partida. Este sujeito é um “eu” independente do corpo. Este “eu” imaterial, incorpóreo por definição, é considerado o ponto de partida. Isto indica, mais uma vez, o privilégio da alma em relação ao corpo. Tal privilégio pode ser verificado, também, no que Descartes apresenta em sua Meditação Segunda, com o conhecido exemplo do pedaço de cera. Nos últimos parágrafos desta Meditação há uma tentativa de mostrar que a alma é mais fácil de ser conhecida do que o corpo. Além disso, Descartes argumenta que a percepção que se tem do corpo depende da alma, ou seja, a alma é a condição até mesmo para o conhecimento do corpo.¹

Diante disso, pode-se considerar que a filosofia cartesiana se enquadra como um dos principais alvos da crítica de Nietzsche à noção de corpo, pois, além de defender que há uma diferença radical entre corpo e alma em sua filosofia, Descartes dá fortes indícios de que o papel do corpo é inferior ao da alma, tanto que o próprio conhecimento dos corpos depende completamente da alma, que, por ser a condição para o conhecimento, é considerada o ponto de partida para a filosofia.

Uma das características mais marcantes da filosofia de Friedrich Nietzsche é a inversão de perspectiva em relação ao que se produziu em filosofia. Como já foi mencionado, alguns dos principais alvos deste filósofo

¹ É importante lembrar que, na Meditação Segunda, a existência dos corpos ainda não está provada, assim como a possibilidade do conhecimento dos corpos. Mesmo assim, Descartes pretende mostrar que, existindo ou não os corpos, a alma seria mais fácil de se conhecer que eles.

são as dicotomias e, a dicotomia corpo e alma não foi uma exceção entre as duras críticas do filósofo alemão. Pelo contrário, está entre as que mais são combatidas por ele. Não há dúvidas de que Nietzsche sofreu algumas influências para tal inversão, influências estas que o levaram a defender uma tese contrária a que, brevemente, foi apresentada sobre a noção de corpo de Descartes. Bárbara Stiegler, em seu *Nietzsche e a biologia*, apresenta importantes apontamentos sobre uma inversão de perspectiva seguida por Nietzsche. Esta autora, inclusive, informa de quais fontes o filósofo alemão extrai esta proposta de inversão: trata-se de Rudolf Virchow (1821-1902), considerado o pai da patologia moderna, e do embriologista Wilhelm Roux (1850-1924). De acordo com Stiegler, a partir de sua teoria celular, Virchow, bem antes de Nietzsche, anuncia esta inversão:

Com a teoria celular, toda centralização anatômica ou psicológica se revela ser uma ilusão, que dissimula a multiplicidade que nós somos, e da qual a consciência é a grande responsável. Mas, com a consciência, é a filosofia do *ego*, este que, com Descartes e Kant, começa pelo Eu, que é colocada em acusação. Virchow propõe, então, uma inversão de perspectiva. (Stiegler, 2001, p. 23 [tradução nossa]).

Mas, no que consiste esta inversão de perspectiva? Virchow sugere a substituição do “Eu” dos filósofos pelo “Nós” dos biólogos. Seguida por Nietzsche, tal inversão versa sobre mudar o “ponto de partida” do Eu, que é puro pensamento, para o corpo. Este “Nós” dos biólogos diz respeito à multiplicidade de seres vivos que forma o corpo, e este deve se tornar, para Nietzsche, o novo ponto de partida da filosofia. E assim, o Eu, a consciência, passa a ser considerada como um subproduto do corpo, um instrumento, um “fenômeno terminal”, “uma consequência tardia”.

Deste modo, percebe-se que, para Nietzsche, o Eu deixa de ter o privilégio que lhe é dado na filosofia moderna. Deixa de ser o centro, para dar lugar ao corpo. Isto pode ser identificado no parágrafo 47 das “Incurções de um Extemporâneo” de *Crepúsculo dos Ídolos*, em que o filósofo alemão se refere ao “ponto de partida” acima mencionado:

É de importância decisiva quanto ao destino dos povos e da humanidade que a cultura comece no lugar certo – não na “alma” (tal como era a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o *corpo*, o gesto, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência [...] (Nietzsche, 1976, p. 100).

Como aponta Frezzatti no terceiro capítulo de seu livro *A Fisiologia de Nietzsche* (2006, p. 160-161), pode-se entender que o filósofo alemão

Ano I, número 2, jul.-dez. 2008

pretende empregar os termos corpo e alma com sentidos diferentes da maneira como a tradição filosófica o fez², pois ambos estão destacados de algum modo (a palavra corpo está grifada enquanto a palavra alma entre aspas). Outro ponto que pode ser destacado nesta passagem é o seguinte: as outras coisas que Nietzsche cita como o “lugar certo” em que a cultura deve começar (o gesto, a dieta, a fisiologia) são todas relacionadas ao corpo. Voltando a Descartes, pode-se lembrar da Meditação Segunda em que o ponto de partida da filosofia cartesiana é citado. Segundo o filósofo francês, a filosofia deve partir do pensamento puro, considerado como um sujeito que possui seus modos: duvidar, entender, afirmar, querer, imaginar e sentir. Ao citar o gesto, a dieta e a fisiologia, é possível identificar uma contraposição feita por Nietzsche ao ponto de partida cartesiano. Enquanto Descartes coloca o pensamento puro (a alma) como ponto de partida, e em seguida cita seus modos (duvidar, entender, afirmar, etc.), Nietzsche coloca o corpo como ponto de partida, e cita também o que pode ser entendido como modos do corpo (o gesto, a dieta e a fisiologia).

Há ainda algo mais na passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* acima citada que merece atenção. É importante pensar sobre o que Nietzsche pretende com a afirmação que fecha este trecho: “o resto é consequência” (Nietzsche, 1976, p. 100). O que seria este “resto” referido por Nietzsche? Por que motivo o filósofo afirma que este “resto” é “consequência”? Tal “resto”, colocado como “consequência”, é consequência do ponto de partida estabelecido pelo filósofo alemão, o corpo, uma vez que este é o lugar do começo. A partir disso, pode-se entender que neste “resto” está incluído o pensamento, o próprio Eu, que, com Nietzsche, perde seu *status* de começo, de ponto de partida. Ou seja, o próprio sujeito, entendido ao modo dos modernos, parece estar incluído neste “resto”, como uma “consequência tardia”. Pode-se incluir ainda a alma como parte deste “resto” que é “consequência” e, com isso, verificar mais uma vez a inversão de perspectiva feita por Nietzsche em que o corpo passa a ser o ponto de partida e a alma passa a ter um papel secundário, passa a ser submetida ao corpo.

Esta submissão da alma ao corpo é encontrada também em *Assim falou Zaratustra*, numa passagem em que, através de seu personagem Zaratustra, o filósofo afirma o seguinte: “Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo’” (Nietzsche, 1986, p. 51). Após dizer o que é o homem através de alguém “já desperto”, onde se tem a indicação de uma importância maior

² Entende-se aqui por tradição filosófica os pensadores que defendem a tradicional tese da dicotomia corpo e alma, que os entende como substancialmente diferentes e separados.

ao corpo que à alma, Nietzsche define o corpo como *grande razão*, e espírito como *pequena razão*. O espírito, portanto, é caracterizado como um pequeno instrumento do corpo, como um brinquedo que é criado pela grande razão. Para Nietzsche, a pequena razão (o espírito ou alma) é o que diz o “Eu”, já a grande razão é o que faz o “Eu”. Ou seja, o corpo entendido como grande razão é criador, é o que opera e determina sobre a alma que, entendida como pequena razão, é como um simulacro, criado pela grande razão. Neste ponto, o filósofo diferencia um “Eu” (*Ich*), identificado como pequena razão, de um “ser próprio” (*Selbst*) identificado como grande razão, o que realmente é o homem, segundo o filósofo alemão. Ou seja, em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche faz uma espécie de inversão dos “pontos de partida” por atribuir o privilégio ao corpo que, não é algo inerte e impotente, mas uma grande razão, o que define e determina o que é o homem.

Segundo Nietzsche, o corpo, esta grande razão, é uma multiplicidade, e é preponderante em relação ao espírito, denominado como pequena razão. Portanto, pode-se perceber que em *Assim falou Zaratustra* também há a inversão de perspectiva apontada anteriormente. Ao considerar o corpo como criador Nietzsche está propondo a substituição do ponto de partida do “Eu” (*Ich*) dos filósofos (alma ou espírito), pelo que é chamado em *Assim falou Zaratustra* de “ser próprio” (*Selbst*), o corpo. Para lembrar a influência de Virchow no pensamento de Nietzsche, poder-se-ia dizer que este “ser próprio” é o que Virchow nomeava como “nós”, uma vez que a referência do filósofo alemão é a uma multiplicidade.

É importante destacar que, ao dar uma denominação para a alma ou espírito, chamando de pequena razão, Nietzsche não está postulando uma dualidade. Em *Assim falou Zaratustra*, o espírito (pequena razão) não é outra coisa senão um “pequeno instrumento” do corpo (grande razão), bem como no *Crepúsculo dos Ídolos*, o espírito pode ser considerado como consequência do corpo, não algo diferente e separado do corpo. Além disso, deve-se ressaltar que a inversão de pólos proposta por Nietzsche não consiste em uma inversão ontológica, onde se valoriza a *res extensa* em detrimento da *res cogitans*. Tendo em vista que para o filósofo alemão corpo não é simplesmente matéria, mas um conjunto de impulsos que lutam por mais potência, esta inversão não consiste, simplesmente, em tirar da alma a superioridade dada pela tradição e colocar no corpo, mas em resgatar o que a tradição sempre rejeitou e dar uma nova concepção para tal. Com isso, o filósofo ataca a dicotomia e distinção feitas entre corpo e alma.

A crítica de Nietzsche à distinção entre corpo e alma aparece, de um modo mais enfático, no terceiro parágrafo do Prólogo de *Gaia Ciência*: “*A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como fez o povo, e menos*

ainda diferenciar alma de espírito” (Nietzsche, 2001, p. 12-13). Para o filósofo alemão, o corpo é a luta de suas partes, de impulsos que buscam mais potência, e, como diz Frezzatti (2001) no segundo capítulo de seu *Nietzsche contra Darwin*, o pensamento e a consciência também são produtos dessa luta. Portanto, para Nietzsche, corpo e alma não são coisas diferentes e separadas, sendo a alma parte do corpo que não é outra coisa senão luta de impulsos, que não lutam por conservação, mas por superação, por domínio, por mais potência. Deste modo, o corpo é pluralidade, pluralidade de impulsos que combatem entre si por mais potência.

A disposição destes impulsos que lutam entre si, segundo Nietzsche, caracteriza o que é um corpo sadio e o que é um corpo doente. Tendo em vista que corpo é uma multiplicidade ou pluralidade de impulsos é necessário analisar de que modo tais impulsos estão dispostos para que se saiba o que é um corpo saudável e o que é um corpo enfermo.

No segundo parágrafo do Prólogo de *Gaia Ciência*, Nietzsche se refere a estes estados citando o corpo doente e o corpo sadio. Na verdade, Nietzsche começa se referindo à diferença entre o homem doente e o homem sadio, e como é visto na definição de homem feita em *Assim falou Zaratustra*, homem não é outra coisa senão corpo, entendido como grande razão. Sendo assim, pode-se considerar que, se há saúde ou doença no homem, ambas são do corpo, ou seja, ambas são determinadas pelo modo como os impulsos estão configurados no corpo. Estes estados do corpo (saúde e doença) implicam em caracterizações que fazem parte da tipologia nietzschiana forte/fraco. A saúde é o que caracteriza um corpo como forte enquanto a doença como fraco.

Para que um corpo seja forte é necessário que haja uma disposição dos impulsos que se configuram do seguinte modo: as forças ou impulsos devem estar em luta tendo sempre um impulso mais forte, que seja dominante sobre os outros. Este impulso que domina não permanece, necessariamente, como dominante. Como o que ocorre com os impulsos é uma luta constante deve haver a superação de outro impulso que, com isso passa a dominar. O importante é que sempre haja uma hierarquia em que um impulso seja dominante sobre os outros para que um corpo seja saudável e, com isso, forte. O organismo fraco (doente) é aquele que não tem os seus impulsos hierarquizados. Quando os impulsos estão no mesmo nível de potência, trata-se de um organismo fraco. Neste caso há uma anarquia de impulsos, pois não há dominante. Ou seja, o corpo que é configurado por um nivelamento dos impulsos é do tipo fraco, os impulsos dispostos em mesmo grau de potência pertencem ao fraco, que é o corpo doente. Por outro lado, o organismo que não possui seus impulsos

nivelados, ou seja, um organismo em que há impulsos dominantes em relação aos outros, é forte.

Deste modo, percebe-se que o fator principal que caracteriza um corpo como saudável ou doente é a disposição de seus impulsos. O corpo forte é caracterizado pela hierarquia de seus impulsos, deste modo, o corpo que tem seus impulsos dispostos hierarquicamente é o corpo saudável; por outro lado, o corpo fraco é caracterizado pela anarquia de seus impulsos, assim, a doença pertence ao corpo que tem seus impulsos dispostos anarquicamente. Mas, em que podem implicar a saúde e a doença do corpo?

No segundo parágrafo do Prólogo de *Gaia Ciência*, em que Nietzsche faz uma descrição do homem doente e o homem sadio, encontra-se sobre estes homens o seguinte: no primeiro, diz o filósofo, “*são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças*” (Nietzsche, 2001, p. 10). Esta deficiência pode ser entendida como a anarquia dos impulsos do corpo do homem doente. Já as riquezas e forças do outro podem ser entendidas como a forte hierarquização dos impulsos potentes do corpo do homem sadio.

Tendo em vista que o próprio pensamento é uma consequência do corpo, esta disposição dos corpos (sadio e doente) é que irá determinar o pensamento que será produzido por cada um destes tipos, a filosofia de cada um destes tipos:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conhece um “finale”, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (Nietzsche, 2001, p. 11).

Nesta passagem Nietzsche se refere claramente aos filósofos considerados por ele como doentes. Esses pensamentos que buscam um “além”, um “outro”, são sintomas de uma doença que se pode chamar impulsional, uma vez que caracterizam um baixo grau de hierarquização e de potência dos impulsos. O retrospecto desta doença em seus pensamentos faz com que se afirme, por exemplo, algo que está para além da vida e, com isso, se negue a corporeidade, a humanidade, a vida, bem como postulem dissimulada e enganosamente a “alma” para desprezar o corpo. Ou seja, toda tentativa de fundamentar uma transcendência pode ser decorrente de um corpo doente, tanto que Nietzsche indica que os pensadores doentes predominem na história da filosofia. Tal predominância começa com Sócrates, um dos mais celebrados pensadores do Ocidente que exerceu forte influência na filosofia de Platão. Sendo assim, analisemos o

primeiro capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* para que se entenda o que Nietzsche considera um corpo doente, neste caso, Sócrates.

O capítulo dedicado a Sócrates em *Crepúsculo dos Ídolos* não tem como alvo apenas este grego, mas como afirma o próprio Nietzsche, os sábios de todos os tempos. Sócrates é colocado como principal personagem desta análise pelo fato de ser o precursor do problema identificado pelo filósofo alemão. Sócrates é caracterizado como um pessimista, pelo fato de dizer que a vida é um sofrimento, e com isso aceitar a morte como uma cura para este sofrimento. De acordo com Nietzsche, com esta afirmação Sócrates está dizendo um não à vida.

Antes de dizer um não definitivo à vida, Sócrates criou alguns “remédios” para suportar a sua doença. Isto indica que ele sabia da enfermidade, e assim sentiu a necessidade de criar algo para, ao menos, se conservar. Segundo Nietzsche, Sócrates não era o único doente em seu tempo, com isso seu remédio causava interesse também em outras pessoas e, a partir disso, o filósofo alemão explica o fascínio que Sócrates exercia sobre outros homens de sua época que também precisavam de algum remédio para suportar sua enfermidade. Mas o que é este remédio que permite a Sócrates, ao menos, sua conservação? Segundo Nietzsche, trata-se da dialética.

Nietzsche explica que a dialética era motivo de riso entre os gregos da época trágica e, com Sócrates, ela passa a ser elevada. Ou seja, um procedimento que antes era comum no que Nietzsche chama de povo, ou “ralé”, passa a ser elevado a partir de Sócrates. A dialética é colocada como último recurso, e com ela, o indivíduo tinha um meio de distorcer um discurso. Era usada como um artifício que obrigava o oponente a provar que não era idiota, e tirava do dialético a necessidade de mostrar-se forte. Com isso, Nietzsche insinua que a dialética de Sócrates seria uma forma de vingança, de ressentimento. O uso da dialética, para Nietzsche, indica que Sócrates era um decadente consciente. Ou seja, ele sabia de sua enfermidade e, por isso, buscou uma espécie de remédio. Porém, o remédio encontrado por Sócrates não o curou, pois a dialética não o tornou ascendente, mas somente permitiu que ele se conservasse (ele e os que o seguiam).

A partir destas considerações sobre Sócrates, Nietzsche diagnostica que este grego nega a vida e eleva a morte, uma vez que despreza o corpo em detrimento da “alma”. Para Nietzsche, Sócrates não conseguia suportar o peso do constante vir-a-ser da vida, da constante luta em que não se encontra nada de permanente. Por este motivo Sócrates postulou suas verdades transcendentais, com o intuito de encontrar algo imutável, algo

sobre o que ele poderia pensar, de acordo com o estado de seu corpo: a enfermidade.

A doença de Sócrates é sintoma da anarquia de seus impulsos. Isto obrigou que o corpo deste grego criasse instâncias transcendentais, “verdades transcendentais”, uma vez que o estado de seu corpo não era suportável por ele. Com isso, surge o desprezo ao corpo. Este desprezo é decorrente da doença de Sócrates, e faz com que se crie um pensamento que nega a vida, nega o corpo, e eleva o que é um simulacro dele, a alma. Como seus instintos estão em decadência Sócrates os nega, e ao negar seus instintos afirma o racional, o espiritual. Sócrates cria uma fórmula com a qual pretende se opor aos instintos e negar o que é inconsciente, em detrimento do consciente e sempre racional. Esta fórmula identifica razão, virtude e felicidade, e retrata a racionalidade grega como fuga dos instintos. A dialética é seu instrumento.

Nietzsche vê a filosofia de Sócrates como um sintoma da decadência, pois ao postular “verdades” transcendentais, nega a vida. Portanto, Sócrates era um doente e postulou estas “verdades”, justamente, por ser um corpo doente. Ou seja, esta negação da vida, que se refere também a esta negação do corpo, não é outra coisa senão um resultado do estado do corpo de Sócrates: a enfermidade.

Como foi afirmado anteriormente, mesmo neste primeiro capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche não se refere somente a Sócrates, mas aos sábios de todos os tempos que afirmam sobre a vida, mesmo indiretamente, que “*não vale nada*” (Nietzsche, 1976, p. 17). Sobre estes é que parece haver mais uma referência no Prólogo de *Gaia Ciência*, em que o filósofo alemão escreve: “*freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma ‘má compreensão’ do corpo*” (Nietzsche, 2001, p. 12). Se “de modo geral” a filosofia separou radicalmente a alma ou o espírito do corpo; se “de modo geral” a filosofia entendeu o corpo como detentor de um papel secundário, ou até mesmo como algo que atrapalha a “busca pelo conhecimento”, pode-se entender porque Nietzsche afirma que a filosofia foi uma interpretação e uma má compreensão do corpo. Para o filósofo alemão, o corpo não tem um papel secundário, mas deve ser o ponto de partida da filosofia; a alma não é algo que existe de modo separado, mas uma consequência do corpo, é como uma parte do corpo; com isso, alma e corpo não são diferentes, separados ou independentes, pois, para o filósofo alemão, corpo é uma multiplicidade de impulsos, da qual a alma faz parte, mesmo tendo um papel secundário.

Na História da Filosofia não é incomum encontrar sistemas que privilegiam a alma e relegam ao corpo um papel secundário, ou pior,

consideram o corpo como algo que atrapalha o encontro da verdade. Não é sem motivo que Platão é um dos principais alvos de crítica de Nietzsche, pois afirma que o homem só conhece a verdade quando acessa as formas, o que só pode ser feito se conseguir descartar o sensível, o corporal. E, por seguir esta linha, o cristianismo é outro alvo das violentas críticas do filósofo alemão que, inclusive, considera que o cristianismo é o platonismo do povo, já que prega a transcendência como a realidade superior. Enfim, estes dois casos, consistem nos maiores alvos de crítica de Nietzsche e, tem em comum, o desprezo pelo corpo. Tal desprezo, segundo Nietzsche, é resultado de sua doença, da anarquia dos impulsos que os caracterizam.

Referências

DESCARTES, R. *Objções e respostas*. Trad. J. Guingsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

FREZZATTI, W. A. *A fisiologia de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí, 2006.

FREZZATTI, W. A. *Nietzsche contra Darwin*. Ijuí: Unijuí, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1976.

NIETZSCHE, F. W. *Also sprach Zarathustra*. [S.l.:] Editora Virtual Books Online M&M Editores, 2000. Versão em português: *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

Bibliografia adicional

DESCARTES, R. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

Trilhas Filosóficas

JARA, J. *Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos, 1998.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.