



Subjetividade carnal: Nietzsche e a universalidade do mais singular¹

Carnal subjectivity: Nietzsche and the universality of the most singular

Miguel Angel de Barrenechea²
miguelangelb@ig.com.br

Resumo: Analiso a crítica nietzschiana às posturas dualistas que desvalorizaram a condição corporal do homem: esqueceram os instintos, os afetos, as paixões. O dualismo exaltou uma pretensa substância subjetiva – alma, espírito, consciência etc. –, que configuraria o aspecto essencial do homem. Nietzsche, contrariamente, valoriza o corpo, considerando-o o *fio condutor* para a compreensão de todas as questões humanas. Seguindo essa tese, reflito sobre uma visão singular de subjetividade: *subjetividade carnal*, na qual o essencial do humano estaria constituído por suas forças vitais, instintivas.

Palavras-chaves: Nietzsche. Corpo. Subjetividade. Subjetividade carnal. Instintos.

Abstract: I analyze the Nietzschean critique of the dualistic postures that devalued the bodily condition of man: they forgot the instincts, the affections and the passions. Dualism exalted a so-called subjective substance – soul, spirit, consciousness, etc. – which would constitute the essential aspect of man. Nietzsche, on the other hand, values the body, considering it the *guiding thread* for the understanding of all human issues. Following this thesis, I reflected on a singular vision of subjectivity: *carnal subjectivity*, in which the essential of the human being would be constituted by his vital, instinctive forces

Key-works: Nietzsche. The body. Subjectivity. Carnal subject. Instincts.

1 Esta é uma versão modificada da palestra que ministrei, em 2022, na XXXI Semana de Filosofia da Universidade Federal de Rio Grande do Norte (UFRN): “Nietzsche e o corpo: a subjetividade carnal”. Destaco também que, muitas dessas reflexões já estavam presentes, sob outras perspectivas, no meu livro “Nietzsche e o corpo” (Barrenechea, 2017) e em artigos anteriores, entre os quais destaco: “Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo” (Barrenechea, 2002) e “Nietzsche: corpo e subjetividade” (Barrenechea, 2011).

2 Professor Titular da UNIRIO. E-mail: miguelangelb@ig.com.br ; miguelangelbf12001@yahoo.com.br.

Introdução: alteridade corporal na tradição idealista

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito. (FP, agosto-setembro, 1885, 40 [15])³.

Nem existe “espírito”, nem razão, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: são ficções inutilizáveis. (FP, primavera 1888, 14 [122]).

Inicialmente, quero aludir às interpretações dualistas sobre a condição do homem, sustentadas por diversas correntes metafísicas e religiosas ocidentais, que consideram o humano como um ser dividido em duas *naturezas* totalmente heterogêneas, corpo e alma; *naturezas* que, por essa marcada heterogeneidade, estão longe de conviverem em harmonia. Nietzsche realizará uma crítica contundente dessas perspectivas que deturpam a visão do homem. Ele contestará a “vacuidade” de todas as noções que privilegiam, na interpretação do humano, aspectos racionais, conscientes ou espirituais, e que, ao mesmo tempo, protelam, negam ou esquecem deliberadamente seus aspectos corporais, carnis e afetivos. Em um fragmento póstumo de agosto-setembro de 1885, 40 [15], o filósofo alemão apresenta uma visão totalmente diferente do homem, assim como de todas as questões filosóficas. Ele sustenta, na contramão das teorias dualistas, que o corpo é algo muito mais rico, mais claro, visceralmente vinculado à nossa condição concreta, e que permitiria observações mais precisas: “O corpo é um fenômeno mais rico que autoriza observações mais claras.”

Nietzsche critica as visões idealistas que, desde Parmênides até Hegel, sustentam uma interpretação do homem, entendido como um ser eminentemente racional, consciente; que estaria vinculado, através de um substrato imaterial e atemporal – a alma ou o espírito –, a *outro mundo* eterno, perfeito, imutável: um *além-mundo*. A alma, nessa perspectiva, foi considerada o atributo *substancial*, a *essência* humana, que permaneceria imutável, para além dos avatares do tempo, das vicissitudes que corrompem tudo aquilo que é temporal e efêmero, perecível no ser humano. Nessa tradição metafísico-religiosa, oriunda das seitas órfico-pitagóricas, a alma foi valorizada como a essência do homem, como aquilo que merece toda atenção, todo cuidado. Em contrapartida, a corporeidade, na sua condição temporal, carnal, será desvalorizada, até considerada como aquilo que condena o homem a uma existência de tormentos e pesares.

3 Para a tradução das diversas obras do autor, empreguei os trabalhos de Paulo César de Sousa para a Editora Cia. das Letras, São Paulo. Nas notas sigo a convenção proposta pelos editores Colli e Montinari de colocar as siglas dos títulos em alemão; essas siglas, para facilitar a compreensão de leitores não familiarizados com títulos no original, são seguidas pelas siglas dos títulos em português.

Platão apresentou, com um arcabouço conceitual claramente desenvolvido, o dualismo filosófico que estabelece a radical separação de corpo e alma. O filósofo ateniense herdou uma série de pressupostos míticos, místicos e religiosos que consideram o corpo como “inimigo”, ou “cárcere da alma”⁴. Na sua concepção, tal como aparece, por exemplo, no livro X da obra “A república”, o corpo é apenas um vasilhame descartável, algo que nada tem a ver com a condição propriamente humana. O corpo evidenciaria a *queda* do homem, tal como é narrada no conhecido mito de Er: a encarnação e a conseguinte passagem pela terra seriam oriundas de um erro, de uma falta que deve ser expiada, que deve ser exorcizada (Platão, 1966). O homem estaria condenado a *transmigrar* – neste ponto, Platão retoma crenças das seitas órfico-pitagóricas, ao percorrer inúmeras vezes o penoso caminho que leva do além, do mundo celestial para a terra, para um mundo imperfeito que será apenas o lugar da expiação de culpas ancestrais⁵.

Para Platão, a corporeidade, é totalmente alheia à *natureza* do homem. Trata-se de um acréscimo inconveniente, de uma *substância* totalmente *estranha*, com a qual a alma convive com muitas dificuldades, com muito pesar. Os sentidos, vinculados à condição corporal, enganam permanentemente, atrapalham na procura do saber; induzem-nos ao erro, à falsidade, à fraqueza moral. As teorias dualistas cristalizaram, desde épocas remotas, uma visão do homem, entendido como um ser *esquizofrênico*, como uma espécie de “nostálgico centauro” que anseia retornar ao “outro” mundo, mas padece na terra⁶. Essas concepções promoveram afetos *negativos*, experiências vitais tortuosas: determinaram a separação, a confusão na vida humana. O homem foi entendido como uma *mescla*, como uma conjunção nada harmônica de duas *substâncias* heterogêneas, cuja convivência é de tensão, de confronto; daí que os instintos, os sentidos, os afetos e tudo o que diz respeito ao corpo seja considerado como “cárcere da alma”. Em “Fédon”, Platão define o corpo como *intruso* ou *inimigo*: “esse intruso irrompe em meio de nossas investigações, nos

4 Nas tradições órfico-pitagóricas, sustenta-se que a encarnação é fruto de uma culpa ou punição, que leva o homem à *queda* originária no mundo terrestre, aos efeitos de *pagar*, de *expiar* essa culpa. Para exorcizar essa dívida será necessário lembrar as existências passadas, esquecer a condição carnal e temporal, para tentar recordar do mundo essencial. Como sintetiza Gorman (1979, p.73): “Para Pitágoras, o conhecimento em si era místico porque era adquirido por meio da rememoração da psique de suas experiências anteriores [...]. Pitágoras amava todos os ritos iniciatórios porque, através deles, a psique era levada a lembrar-se um pouco mais do mundo invisível.”

5 Na visão pitagórica, a memória é fundamental, pois a partir do exame diário de consciência, poderia chegar-se progressivamente a lembrar dos erros cometidos no passado e, até *exorcizar* o penoso “ciclo das encarnações”: “Todas as noites, antes de adormeceres, faze o exame de consciência. [...] Que fiz hoje? Cumpri bem o dever em todas as coisas? [...] Se compreenderes que andaste mal, repreende-te severamente, se foste irrepreensível, dá-te por satisfeito.” (Carton, 1995, p. 27-28).

6 Essa “esquizofrenia” ou divisão “essencial” do humano é ilustrada, de forma significativa, na arte, como a vemos, por exemplo, no Apolo de Belvedere (escultura de Giovane A. Mortosoli, do acervo do Museu do Vaticano), vemos um homem que parece querer “escapar” da Terra: o seu pescoço alongado parece querer “sair” dos seus ombros, abandonar o seu tronco, para fugir do seu corpo, tentando “voar” para outro mundo.

entorpece, nos perturba e nos impede o discernimento da verdade. [...] se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma analise os objetos que deseja conhecer.” (Platão, 1966, 66a-67: pp. 626-627).

Em concepções filosóficas remotas, é possível encontrar vestígios da alteridade corporal, da interpretação dualista do ser humano. O dualismo já estaria presente, de alguma forma, na teoria de Parmênides. No Fragmento VI de “Da nascividade”, ele afirma: “mortais, que nada sabem, trilham errantes, esses bicéfalos; uma confusão no coração deles dá testemunho de um espírito confundível: são os que se arrastam, surdos e ao mesmo tempo cegos, estupefatos, multidão sem decisão [...]” (Parmênides, 1991, VI). O filósofo de Eleia desenvolve complexas reflexões ontológicas e epistemológicas sobre a possibilidade de conhecer o ser, e desvendar o âmago do real, tentando adotar um caminho exclusivamente racional para chegar ao que acredita ser a *morada* da verdade. Ele pretende atingir o *desvelamento*, a verdade que seria inacessível para a maioria dos mortais. Tece imagens claras e sustenta afirmações categóricas sobre a *essência* da realidade, sobre as possibilidades humanas de ascender ao *Ser* essencial. Para além dessa reflexão ontológica e epistemológica, ele alude à condição do homem. São muito expressivas as palavras pelas quais Parmênides parece definir a própria condição humana. Ele sustenta que o fato de que a maioria dos homens afirmarem ou acreditarem na existência do não ser, desviando-se da sua condição racional, denuncia o que seria a *natureza dúbia*, dicotômica do humano. Parmênides emprega uma imagem sugestiva, considerando os homens como *seres bifrontes*. O propriamente humano consistiria na sua razão, na sua aptidão para conhecer o *Ser*.

A definição de um ser *bifronte* alude a algo de sua natureza que deve ser descartado: sua característica sensível, que o *encadeia* ao *não ser*. Assim, a crença nos sentidos extravia a maioria dos homens, que padecem na ignorância, na dependência do corpo, tornando-se “errantes”, “cegos, estupefatos, multidão sem decisão”. Com certeza, o objetivo de Parmênides, nessas relevantes teses sobre o ser, não era apresentar uma visão antropológica, uma definição pormenorizada da condição do homem. Mas, de fato, na sua teorização sobre o *Ser* e o conhecer, o homem será definido, numa das primeiras teses antropológicas conhecidas, como *bifronte*: detentor de razão e sensibilidade. Por causa dessa essencial condição dúplice, sua posição perante o real também será dúbia e contraditória: capaz de elevar-se ao mundo perfeito do *Ser* ou passível de perder-se nos enganos de sua natureza sensível, que o levam a acreditar na existência do *não Ser*.

Os “seres bifrontes” e os “enganos” do saber sensível

Para aludir aos primórdios do dualismo, na tradição idealista, ousei mencionar algumas das complexas teses sobre o *Ser*, em Parmênides. Apenas quis indicar que ele sustenta uma visão dicotômica sobre o homem, quando afirma ou nega o *Ser*, quando segue o caminho racional ou é vítima do engano sensorial: tentei aludir brevemente

à sua visão do homem como ser *bifronte*. Mas, retomando a minha proposta interpretativa inicial, quero frisar, mais uma vez, a forma como a filosofia ocidental surge com a rejeição do corpo e, por conseguinte, foi além, determinando a exclusão e o *esquecimento* do corpo, ignorado pela reflexão filosófica. A condição carnal, afetiva, instintiva do homem não teria nada a ver com a filosofia, seria totalmente alheia ao conhecimento, ao ser. Na carne não haveria nada que poderia ter importância na tarefa reflexiva; assim, os olhos, os ouvidos, os afetos estariam totalmente banidos da tarefa do pensar. A missão da filosofia, destinada a refletir sobre questões universais, sobre complexos problemas conceituais, só seria acessível graças a nossa condição racional. Todo conhecimento dependeria exclusivamente da razão; os sentidos em nada contribuiriam para refletir sobre os problemas nodais da realidade.

Nas primeiras especulações metafísicas, o pensar inaugura-se como uma tarefa realizada sem a participação do corpo, sem a presença da carne. O corpo, nessas longínquas teses, estaria “presente” apenas como aquilo que deve ser banido do campo da razão e, conseqüentemente, deve ser esquecido. Em resumo, conforme as teses dualistas, é possível afirmar que a metafísica surge com o *questionamento* do corpo, e com o imediato *esquecimento* de tudo o que é corporal. Trata-se de um procedimento de desqualificação e esquecimento.⁷

Retomando a teoria platônica, é importante destacar que ele aprofunda o dualismo filosófico, inaugurado, de alguma forma, por Parmênides, ao afirmar a existência de um mundo inteligível, ao qual só teremos acesso através da atividade exclusivamente intelectual, do exercício racional das faculdades da alma (Platão, 1996, Livro VII). O corpo e os sentidos em nada contribuem para o desvelamento da verdade, ao contrário, nos afastam da genuína atividade filosófica. O único saber que nos aproxima da verdade se dá no exclusivo uso da razão; os sentidos apenas nos iludem com meras opiniões. No reino das sombras – o mundo dos sentidos –, nada enxergamos do real, só encontramos imagens deturpadas, meras opiniões (*doxa*). Ao estarmos presos no confuso reino das sensações, nada podemos vislumbrar da verdade (*episteme*), do mundo perfeito das ideias. A mais elevada e nobre tarefa da alma será libertar-se dos sentidos, abandonar o terreno efêmero e enganoso do corpo para tentar aproximar-se do reino universal das ideias.

No diálogo “Fédon”, encontramos um trecho relevante que destaca a estreita relação entre alma e verdade; a alma deve afastar-se totalmente do corpo, pois ele sempre conduz à falsidade, a vácuas ilusões: “já que é impossível conhecer alguma coisa de forma pura, enquanto temos corpo; é preciso que não se conheça a verdade ou

7 Nesse sentido, vejamos as palavras do teórico argentino, médico e filósofo, José Alberto Mainetti (1972) – que dedicou importantes reflexões à questão da *alteridade corporal* –, que se aproxima da nossa interpretação sobre o dualismo metafísico, quando afirma que o surgimento da filosofia se dá nesse duplo registro, como rejeição e esquecimento do corpo: “A pergunta pelo corpo e a pergunta pelo ser tem a mesma origem e destino; ambas experiências caminham, de certa forma, paralelas, como ‘descoberta’ e ocultamento, como revelação e ‘esquecimento’ na história do pensamento.” (p. 20).

então que se a conheça após a morte, pois a alma se pertencerá, livre deste fardo [...]” Platão (1966, 66a-67d: pp. 626-627) conclui que o corpo é totalmente repudiável, que devemos rejeitar todas suas manifestações que seriam “imundícies”, “loucuras”, já que:

[...] nesta vida não aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo [...] e conservando-nos puros de todas as suas imundícies até que o deus venha nos libertar. [...] livres da loucura do corpo, conversaremos [...] com homens que usufruirão a mesma liberdade e conhecermos por nós mesmos a essência das coisas.

Está longe do escopo deste artigo abordar detalhadamente a concepção platônica do conhecimento, da realidade e da condição humana. Apenas apresentei algumas ponderações sobre uma teoria idealista relevante para introduzir, na sequência, a crítica nietzschiana do sujeito. Foi possível perceber que tanto Parmênides quanto Platão sustentaram uma concepção dicotômica em diversos planos, não só metafísica e epistemológica, mas também na sua compreensão do humano. Na abordagem dessas teses idealistas, vimos como a tradição dicotômica, durante muitos séculos, desvalorizou e, por consequência, ignorou totalmente o corpo. O corpo foi interpretado como o *outro* do homem, mas também o outro do pensar, do conhecer, o outro da filosofia.

Outra visão do homem: o corpo como fio condutor

Nietzsche critica a tradição dualista do homem, que desvalorizou secularmente sua condição corporal, sensível, afetiva. Nietzsche será categórico ao questionar aqueles que julgam que o essencial do humano seria a consciência, a razão, o eu. O corpo deve ser, na sua perspectiva, *o fio condutor* para a compreensão do humano, para interpretar todas as questões, desde as urgências vitais, do dia a dia, até as ideias consideradas como mais “elevadas”, mais complexas da reflexão filosófica. Na sua ótica, os pensamentos considerados mais abstratos, as especulações mais complexas da metafísica, os mais sutis argumentos epistemológicos são oriundos de impulsos inconscientes, pois “até hoje a filosofia de modo geral não terá sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má compreensão do corpo*.” (FW/GC, prólogo, 2). Na perspectiva nietzschiana, o corpo é fruto de uma luta entre afetos, sentimentos, entre impulsos que se encontram num constante embate, numa incessante mudança. O pensamento considerado racional, consciente, é parte somente desse jogo total de forças corporais inconscientes: “é apenas *certa relação dos instintos entre si* [...] a atividade do nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós” (FW/GC, 333).

Nietzsche, ao destacar a primazia do corpo, ao valorizar sua capacidade de nos orientar em todos os problemas vitais, até nas questões mais abstratas, propõe uma nova crítica da racionalidade, uma crítica que parte daquilo que é mais próprio e orgânico. O pensador alemão, longe de sugerir questionar a razão num registro exclusivamente epistemológico, aponta para uma nova crítica. Trata-se da “crítica

da carne”, como assinala Stiegler (2005): a crítica da “razão carnal”⁸. Por isso, longe de toda visão dualista, Nietzsche interpreta o homem a partir dessa condição, carnal, instintiva, afetiva. Já em sua primeira obra, “O nascimento da tragédia”, apresenta uma concepção singular que vira pelo avesso a visão de um pretense “sujeito pensante”. O homem será interpretado essencialmente a partir dos seus instintos (*Triebe*)⁹. Nessa obra inaugural, os instintos artísticos são considerados fundamentais na vida dos helenos: o contínuo confronto entre as forças apolíneas e dionisíacas determina o desenrolar não somente da arte trágica e das demais manifestações da cultura helênica, mas de todos os aspectos da existência humana¹⁰.

O helenismo forjou-se no jogo de forças beligerantes, Apolo e Dioniso são suas tendências basilares. Os impulsos ao configurado e ao não configurado, à medida e ao exagero pulsam em toda a sociedade, em todo homem. Por isso, não é a razão o que determina a vida humana, mas os impulsos inconscientes que estão em disputa, que entram em conflito. O fio condutor do corpo revela noções, outrora impensadas, para tentar elucidar a condição do homem, tais como carne, afetos, instintos. Essas noções são as que permitirão esclarecer até os denominados aspectos racionais ou conscientes do homem, já que em todo pensamento existem afetos, forças inconscientes: “produto de uma rivalidade, de uma luta ou conflito entre instâncias concorrentes”, como assinala Wötling (2003), ao frisar a relevância dos afetos na concepção nietzschiana¹¹.

O “sujeito moderno”: radicalização da visão dualista

A crítica nietzschiana às concepções que desvalorizam o corpo não se limita a questionar as visões metafísicas da antiguidade, como órficos-pitagóricos, Parmênides, Platão, ou as posturas religiosas, como a perspectiva judaico-cristã, nas quais tudo o que é de natureza corporal é considerado suspeito, imperfeito, até

8 Stiegler (2005, p. 16) considera a crítica da carne, inspirada na imagem de Dyonisos, divindade da imanência, do terrestre, do corporal e afetivo, a nova tarefa da filosofia: “Contra toda afirmação incondicional do corpo e da vida, e contra toda afirmação sem condição em geral, “o conceito de Dyonisos” coloca ao contrário as bases de uma crítica dos corpos viventes – isso que propomos em chamar uma *crítica da carne*.”

9 Neste ponto, sigo a relevante interpretação de Roberto Machado – a quem lembro com admiração e carinho, como mestre, justamente a dois anos de sua “partida” – sobre os instintos (*Triebe*), como constitutivos essenciais de todas as atividades humanas. Destaco o capítulo “Arte e instinto de conhecimento” de sua obra “Nietzsche e a verdade” (Machado, 1999, p. 35-57).

10 No primeiro capítulo de “O nascimento da tragédia”, a disputa entre os instintos apolíneos e dionisíacos encontra uma harmonia, um equilíbrio, um armistício, que permite surgir a arte trágica e uma civilização trágica, em que se reconciliam as tendências à luz, à claridade, à perfeição, ao sonho, com os impulsos medonhos que levam a escuridão, a opacidade, ao caos, a embriaguez. (Cf.: GT/NT, 1).

11 É muito importante a análise realizada por Wötling (2003, pp. 7-29), sobre a presença dos afetos em todas as atividades do homem, incluindo os processos denominados racionais ou conscientes; neles sempre encontramos afetos, paixões. Neste artigo, sigo, em linhas gerais, sua interpretação dos afetos. Também destaco a relevância, para subsidiar minha análise de uma “subjetividade carnal”, do livro de Danilo Bilate: “Nietzsche: por uma ética dos afetos” (2022), em que denomina a concepção nietzschiana do homem, em particular seus modos de agir, de avaliar, como “ética ou ciência dos afetos” ou “afetologia”.

pecaminoso. O autor alemão critica o dualismo metafísico corpo-alma e também coloca em xeque noções da modernidade que sustentam que o homem estaria constituído por uma *substância subjetiva: cogito* ou *coisa pensante*. Nietzsche contesta principalmente a concepção cartesiana e a kantiana de sujeito. Ele se opõe, com mais frequência, à visão desses dois autores, mas seu objetivo principal é colocar em xeque toda e qualquer noção de sujeito. Neste artigo, vou analisar, de forma sumária, a crítica nietzschiana à visão cartesiana do sujeito – como paradigmática concepção idealista –, deixando para outra oportunidade uma reflexão sobre outras perspectivas do sujeito, da modernidade.

Descartes afirma que a razão – denominada por ele de *substância pensante, res cogitans* – seria a genuína *natureza humana*. O homem é sujeito, é uma substância ou coisa que nada teria a ver com o corpo, entendido como um elemento oriundo da *res extensa*, da extensão, do mundo *externo*. O homem, enquanto ser pensante, enquanto *sujeito racional* é de uma natureza totalmente alheia aos seus aspectos corporais. Por isso, o ser humano vive uma curiosa situação: sua existência manifesta uma *mescla entre substâncias*, já que ele está *inserido* no corpo, vinculado ao corpo, como um *anjo dentro de uma máquina*. Descartes (1982, IV, p. 62) afirma: “Eu era uma substância cuja essência ou natureza reside unicamente em pensar e, que para existir, não necessita de lugar algum nem depende de nada material, de modo que eu, isto é, a alma, pela qual sou o que eu sou, é totalmente diversa do corpo.”

Na perspectiva cartesiana, torna-se patente a total heterogeneidade, a total divergência existente entre corpo e alma, entre o sujeito substancial – verdadeira *natureza humana* – e o corpo é algo *acidental*, aleatório no homem. O corpo nada tem a ver com a condição propriamente humana, é apenas algo pertencente ao mundo objetivo, das coisas extensas: nada diz respeito à humanidade, cuja nota essencial é razão, ser pensante, sujeito racional.

Nietzsche questionará a concepção cartesiana do homem – que retoma com uma nova roupagem conceitual, mas mantém o essencial do dualismo da antiguidade –, entendido como um sujeito puro, como um *ego* desencarnado. O homem é considerado como um *estrangeiro do corpo*, como uma substância pensante totalmente alheia aos sentimentos, aos afetos, aos instintos. Esses aspectos não racionais são apenas, conforme a perspectiva cartesiana, *ideias obscuras e confusas*, às quais não podemos dar crédito algum, já que carecem de toda confiabilidade, não oferecem nenhuma certeza. Somente os pensamentos *puros, claros e distintos*, vinculados à nossa razão, à nossa condição de substância pensante merecem crédito, são confiáveis do ponto de vista epistemológico. Descartes é categórico: a alma não depende de nada material, é uma substância original; o corpo, por sua vez, não tem nada a ver com a nossa condição de sujeito, não é essencial para o ser humano. Muito pelo contrário, apenas faz parte da *extensão*, trata-se de uma “máquina”, com todas as características das coisas extensas.

Nietzsche questiona os alicerces da teoria cartesiana; critica a pretensa evidência imediata do *cogito*, que revelaria uma suposta existência indubitável do sujeito do pensamento. A postulada *intuição direta* da natureza pensante do homem, que seria essencial para demonstrar o caráter indubitável do *cogito* cartesiano, longe de ser uma evidência ou uma conclusão incontestável, trata-se de uma *crença* não fundamentada. Nietzsche assinala que do fato de haver pensamento, de haver atividade pensante não se conclui necessariamente a existência de um sujeito pensante substancial. A partir dessa “constatação”, apenas podemos afirmar que existem pensamentos, mas não sujeitos ou coisas pensantes. Em “Além do bem e do mal”, Nietzsche é peremptório ao mostrar a inconsistência argumentativa que resulta ao pretender demonstrar, de maneira forçosa, rigorosamente lógica, a existência do eu, do *cogito*, apenas pelo fato de haver atividade pensante. Poderíamos, sim, conforme os argumentos cartesianos, admitir que há *atividade de pensar*. Mas isso não permite inferir a existência de um *sujeito pensante*: “É o fato de que um pensamento ocorre apenas quando quer e não quando ‘eu’ quero, de modo que é falsear os fatos dizer que o sujeito ‘eu’ é o determinante na conjugação do verbo ‘pensar’. ‘Algo’ pensa, porém não é o mesmo que o antigo e ilustre ‘eu’.” (JGB/BM, 17).

Em resumo, Descartes, como outros pensadores modernos, acredita na existência de um sujeito substancial, cuja natureza é racional. Essa substância racional ou coisa pensante determina a essência do homem; mas ele nega a importância dos processos corporais, instintos, afetivos que são constitutivos de todo pensar, de todo raciocinar. Tudo aquilo que provém do corpo seria, para essa visão dualista e idealista, um conjunto de ideias *obscuras e confusas*; portanto, tratar-se-ia de algo alheio ao genuinamente humano.

Nietzsche, adotando o “corpo como fio condutor”, questiona de forma peremptória toda e qualquer concepção que defina o homem a partir da razão, da consciência, a ponto de chegar a sustentar uma tese radical, ao interpretar o pensamento racional como uma *doença*¹². O homem seria um *animal doente*, pois a razão é imperfeita, e conduz permanentemente ao erro, por isso, ele deve ser protegido e orientado pelos instintos, sempre certos¹³. Para além dessa crítica à racionalidade, Nietzsche admite a existência de processos corporais conscientes, mas que são oriundos de atividades corporais, de uma longa cadeia de forças inconscientes. O pensamento consciente é apenas uma “pequena razão”, um instrumento da *grande razão* que é o corpo, que é a totalidade orgânica (Za/ZA,1, “Dos desprezadores do corpo”). O pensamento que se

12 “[...] o tornar-se consciente, ‘o espírito’, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente – nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente.” (FW/GC, 14).

13 Vanessa Lemm (2009) apresenta uma tese importante sobre a postura de Nietzsche, ao destacar a sua valorização da condição animal do homem. Essa condição, inicialmente perfeita graças à precisão dos instintos espontâneos, teria se *extraviado* devido à exagerada valorização dos aspectos racionais ou conscientes, em detrimento da sua condição animal.

torna consciente é uma ínfima parte da miríade de pensamentos corporais, trata-se apenas de forças orgânicas que se traduzem em palavras. Consciência e linguagem se articulam, em uma íntima relação, na visão de Nietzsche. Por isso, os processos corporais para os quais carecemos de palavras permanecem ignorados. Contudo, os pensamentos não conscientes são os que predominam no organismo. O jogo dos instintos, a luta dos impulsos perfaz a dinâmica fundamental da nossa condição corporal. A denominada “consciência” ou “razão” nada mais é que um conjunto de forças corporais que se transformam em signos comunicáveis¹⁴.

A partir das reflexões anteriores, podemos inferir que não há nada que possa ser entendido como uma substância, como uma entidade subjetiva que seria a natureza, o aspecto essencial do homem. Todo e qualquer conceito identitário, referente a uma pretensa substancialidade subjetiva – sujeito, eu, consciência – deve ser colocado em questão. Os instintos são múltiplos e longe de constituírem qualquer “unidade” ou “identidade”, desenrolam-se em uma dinâmica de permanente mudança, em uma série de composições e recomposições nas relações de poder entre as forças corporais. Nietzsche é categórico ao colocar em xeque toda e qualquer crença numa suposta *substancialidade subjetiva* do homem. O filósofo alemão é peremptório ao denunciar a vacuidade e inconsistência de todas as teorias dualistas e idealistas em “Crepúsculo dos ídolos”. No capítulo “Os quatro grandes erros”, a crença num *sujeito* operante, num *eu* como causa de ações, é denunciada como fantasia, como engodo, como *fetichismo* construído pela tradição metafísico-religiosa: “Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações [...] Ele crê no ‘Eu’, no Eu enquanto ser, no Eu enquanto substância [...]” (GD/CI, 5).

Subjetividade carnal: universalidade do singular

Após analisarmos a crítica nietzschiana às noções do dualismo metafísico e religioso que cindiam o homem em corpo e alma – uma vez contestada a crença moderna (antes analisamos a crítica ao dualismo antigo) em um sujeito do pensamento puro e desencarnado – poderíamos afirmar, de forma peremptória, que *Nietzsche nega toda e qualquer noção de sujeito ou de subjetividade?*

O sujeito, entendido, como substância, *res cogitans*, da operação de pensamento é contestado pelo autor. Contudo, seria possível repensar a condição do homem a partir da carne, dos instintos, dos afetos, das paixões. Seria possível enxergar uma concepção que abriria as portas para pensarmos uma outra visão da *subjetividade*: uma

14 “[...] o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. [...] o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas de tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado.” (JBM/BM, 268). Nietzsche vincula o surgimento da consciência [os grifos estão no texto original] ao surgimento de signos comunicáveis, mas frisa que esses signos revelam apenas fenômenos corporais superficiais (os que se tornam palavra, que adotam formas convencionais, gregárias); os processos mais profundos e singulares do corpo permanecem longe da comunicação e das representações conscientes.

subjetividade processual, dinâmica, em permanente construção, uma subjetividade carnal, corporal? Que poderia significar, na singular perspectiva nietzschiana, a noção de *subjetividade*? Não poderia referir-se a uma entidade, a um substrato, a um aspecto permanente e essencial do ser humano, já que todas as concepções identitárias foram categoricamente contestadas. Contudo, no homem, na carne humana, encontramos um incessante dinamismo, um perpétuo jogo de forças, que a cada momento estabelece hierarquias, hegemonias pontuais de impulsos corporais. Há impulsos que num determinado momento vencem e impõem sua vontade à totalidade corporal. Seria possível afirmar que existiriam *pontos de sujeito*, *pontos de subjetividade*. Os processos, ditos *internos*, desenrolam-se em um confronto de impulsos, em um “cenário” de lutas corporais. Assim, a subjetividade, longe de ser pensada como um novo substrato ou como nova entidade essencial, poderia ser interpretada, no seu caráter corporal, como *processo*, como luta que impõe, instante após instante, hegemonias provisórias, conforme as forças que predominam em um determinado organismo.

Ao aludirmos à noção de subjetividade carnal, destacamos a *impermanência* do homem, sua condição mutável, miríade de forças que o constituem e mudam sem cessar. Essa subjetividade é afetiva, sensível, mas também racional, já que o conjunto corporal precisa da razão como instrumento ou aparelho de signos, como órgão para a comunicação. Por isso, podemos considerar a razão, a consciência, como singelo *instrumento* do todo corporal:

Instrumento do teu corpo é, também a tua pequena razão [...] a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz eu. (Za/ZA, I, Dos desprezadores do corpo).

O conceito de subjetividade carnal, de subjetividade corporal, longe da tradição idealista, partindo da concepção nietzschiana de corpo, destaca a condição do homem concreto, da experiência vivida, valorizando um saber do singular, do absolutamente pessoal. Contudo, indagamos: seria possível um saber dessa singularidade corporal que possa ter validade *objetiva*, aceitação *supraindividual*? E levantamos uma importante questão, como corolário do percurso realizado, ao questionar os idealismos, as “verdades” da metafísica e da religião: seria possível uma *universalidade do puramente pessoal*? Ao procurar essa “universalidade” da experiência própria, não estaríamos nos antípodas do platonismo? Não estaríamos, em oposição ao mundo ideal dos paradigmas, olhando para um saber individual e efêmero, incapaz de ser transmitido, partilhado? Não estaríamos retornando ao plano fantasmático da *doxa*, da caverna sensível?

Acredito que Nietzsche indica um caminho diferente para pensar o singular, o instintivo, sem necessariamente renunciar ao pensamento comunicável.

Longe de sustentar um pensamento abstrato, que se instauraria através da generalização conceitual, de um saber impessoal, a subjetividade carnal proporia uma *universalidade do absolutamente singular*. Tratar-se-ia de uma *doxa* que pode ser partilhada, comunicada e que, justamente ao ser partilhada, mostraria outros caminhos para fundamentar um saber com pretensões de *universalidade*. Esse saber singular não seria oriundo de generalizações e abstrações, como procede a ciência; não surgiria de um sujeito puro e desencarnado, como postulado pelos idealistas. Essa universalidade do absolutamente singular poderia nascer de uma *doxa* que se torna *episteme*, pois apontaria para a experiência vivida, que pode ser entendida e transmitida por outros. Haveria experiências absolutamente singulares e, ao mesmo tempo, comuns, tais como entendemos nossas digestões, percepções, desejos, também podemos entender as vivências dos outros.

Secularmente acostumados a acreditar na razão, na consciência, nos pensamentos abstratos, resulta difícil partilhar o que é mais singular, o mais concreto da nossa experiência. A vida cotidiana com a carne, com a digestão, com o sono, com a sede, parece algo trivial, carente de interesse maior, que não merece ser considerado no plano filosófico. Contudo, como manifesta Nietzsche, em “Ecce Homo”, é muito mais importante a alimentação do que a “salvação da alma”. Pareceria trivial a vida com a comida, a leitura, as distrações. Ocupamo-nos de pensamentos “sérios” – Deus, salvação, vida eterna –, enquanto a nossa vida efetiva, a vida vivida, permanece em segundo plano. Quando falamos do corpo e seus cuidados, aludimos ao que há de essencial em mim e também nos outros. Talvez a ciência mais relevante, mais premente, seja uma ciência do corpo, do *meu* corpo, que alude ao *nosso* corpo, aos *nostros* corpos. Por isso, em “Por que sou tão inteligente”, 1, 8, Nietzsche destaca a relevância incontestável das questões fisiológicas. Questões cruciais para a vida humana. Ele afirma:

Nunca refleti sobre problemas que não o são – não me desperdicei. [...] “Deus”, “imortalidade da alma”, “salvação”, “além”, puras noções, às quais não dediquei atenção nenhuma, tempo algum, mesmo quando criança – talvez não fosse infantil bastante nisso. – [...] interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. [Os grifos e as aspas estão no texto original]

O filósofo alemão finaliza, em “Ecce Homo”, destacando a importância da vida com tudo aquilo que foi protelado, considerado banal e indigno de reflexão filosófica:

Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que se expressa da maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*. [...]. Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte de preservação de si mesmo – do *amor de si*. (Os grifos estão no texto original: EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, 9).

A reflexão sobre a possibilidade de uma “ciência do corpo”, de uma “universalidade do puramente individual”, encontra, certamente, subsídios no singular pensamento nietzschiano. A elucidação de uma proposta tão instigante, tão visceral, exigiria maiores aprofundamentos, nos levaria muito além das reflexões deste artigo. Por isso, a minha análise se detém, momentaneamente, por aqui, talvez exigindo futuros desdobramentos. Não obstante essa restrição reflexiva, nestas ponderações finais quero lançar mão dos subsídios teóricos que oferece a arte. A arte sempre pode ser considerada uma forma privilegiada de acesso à realidade; acesso privilegiado que Nietzsche reconhece desde sua primeira obra, “O nascimento da tragédia”. Na poesia, por exemplo, podemos encontrar indicativos do que poderia ser uma *ciência* do corpo. Na arte, poderíamos enxergar uma forma de abrir as portas do absolutamente singular que, ao mesmo tempo, levaria a percepções de validade universal. Como assim? O universal poderia encontrar-se no relato de nossas experiências únicas, vinculadas à alimentação, aos afetos e a todos os cuidados do corpo. O poeta mostraria como seria possível um saber universal que parte do próprio corpo; na poesia, encontraríamos indícios de uma ciência do singular, uma *episteme* da carne. Valery, em “*Journal d’Emma*”, narraria as “revelações” oriundas de uma subjetividade carnal, de uma ciência do corpo. Nas palavras da sua personagem Emma, invoca essa possível *ciência do corpo*. Na sua narrativa, se expressaria um conhecimento do absolutamente singular, mas compreensível por todos os homens, passível de vivenciarem, em *carne própria*, os saberes da subjetividade carnal. Concluímos com as singulares – e universais? – palavras do “*Journal d’Emma*”:

Meu corpo, Minha terra! Como se pode pensar em ti, a coisa mais íntima e mais estrangeira: meus seios me surpreendem. Parece-me que são belos, mas que fazem sobre mim essas belas formas de carne. Além do mais, o que eu chamo meu corpo é o fruto de uma quantidade de descobertas. Talvez jamais tenha terminado de explorar? Às vezes, um gesto improvisado, um movimento que realizamos para não cair, nos dá a sensação de que tudo é novo para nós... Por que não realizar um Diário do próprio corpo? Ousaria escrever meu corpo? Tudo o que eu sei dele? Não meu corpo, aquele dos médicos, mas o que eu conheço. Eu não sou nada sem ele. Ele é minha ciência, e, estou segura, o limite de toda ciência; ele, seus assuntos, mal-estares, necessidades e impedimentos; suas regularidades e seus transtornos; suas digestões, menstruações e os sujos detalhes úmidos do amor... Oh, Corpo sem glória, algum santo deveria ter amado teu excremento! Interior ainda, é sagrado como algo de mim, e quando digo: mim, ele está ali, compreendido. Logo, se torna diferente ainda em mim, e imperioso. Contudo, é Minha criação, minha obra mais importante... Mas que é também mais estranho que o fato de que exista um Dentro e um Fora? (Valery apud Israel, 1968, p. 37).

Referências bibliográficas

- BARRENECHEA, Miguel Angel de. 2002. "Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do dualismo". In: *Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo*, 177-188. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. 2011. "Nietzsche: corpo e subjetividade". *Percevejo online* 3 (2):3-18.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. 2017. *Nietzsche e o corpo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras.
- BILATE, Danilo. 2022. *Nietzsche: por uma ética dos afetos*. Rio de Janeiro: Mauad.
- CARTON, Paul. 1995. *Vida perfeita: comentário aos "Versos de Ouro" dos pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret.
- DESCARTES, René. 1982. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. México: Espasa-Calpe.
- GORMAN, Peter. 1979. *Pitágoras: uma vida*. São Paulo: Cultrix.
- ISRAEL, Lucien. 1968. *Le médecin face au malade*. Bruxelles: Dessar.
- LEMM, Vanessa. 2009. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. Nova York: Fordham University Press.
- MACHADO, Roberto. 1999. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal.
- MAINETTI, José Alberto. 1972. *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*. La Plata: Quirón.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1967-1977. *Sämtliche Werke, Kritische Suidienausgabe (KSA)*. Org. Por G. Colli e M. Montinari. Berlin; New York: Gruyter & Co. 15 vols.
- PARMÊNIDES. 1991. In *Os pensadores originários*. Trad., organização e introdução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes.
- PLATÃO [Platon: transliteração ao espanhol do nome grego, como consta nesta edição]. 1966. *Obras completas*. Trad. Araujo, M., García, F., et al. Madri: Aguilar.
- PLATÃO. 1996. *A república*. Lisboa: Calouste Gubelkian, Trad. M. H. da R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- STIEGLER, Barbara. 2005. *Nietzsche et la chair: Dionysos Ariane, le Christ*. Paris: PUF.
- WÖTLING, Patrick. 2003. "As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche". *Cadernos Nietzsche* 15: 9-29.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.