

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**Transvalorção do corpo: notas para uma
educação ético-estética**

Este exemplar corresponde à redação final
da Tese defendida por Odilon José Roble e
aprovada pela Comissão Julgadora.
Data: 26/02/2008

Profa. Dra. Áurea Maria Guimarães
(orientadora)

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. Arlindo Ferreira Gonçalves Junior

Profa. Dra. Dirce Djanira Pacheco e Zan

Prof. Dr. Jocimar Daolio

Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Campinas
2008

© by Odilon José Roble, 2008.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

R571t	Roble, Odilon José. Transvaloração do corpo : notas para uma educação ético-estética / Odilon José Roble. -- Campinas, SP: [s.n.], 2008. Orientador : Áurea Maria Guimarães. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Corpo. 2. Educação. 3. Filosofia. 4. Ética. 5. Imaginário. I. Guimarães, Áurea Maria. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.
	08-049/BFE

Título em inglês : Body transvaluation: notes for an ethical and aesthetical education

Keywords : Body; Education; Philosophy; Ethics; Imaginary

Área de concentração : Ensino e Práticas Culturais

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Prof^a. Dr^a. Áurea Maria Guimarães (Orientadora)

Prof. Dr. Arlindo Ferreira Gonçalves Júnior

Prof^a. Dr^a. Dirce Djanira Pacheco e Zan

Prof. Dr. Jocimar Daolio

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Prof^a. Dr^a. Maria Ines Petrucci dos Santos Rosa

Prof. Dr. Wagner Wey Moreira

Prof^a. Dr^a. Tânia Maria Rechia

Data da defesa: 26/02/2008

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : roble@uol.com.br

Resumo

O valor que se atribuiu ao corpo, ao longo da história do pensamento ocidental foi ligado ao ressentimento: na forma de desinteresse, de sacrifício e de submissão. A partir do momento em que as bases da existência passaram a atender ao peso da moral, seja para a justa adequação aos preceitos da *pólis*, seja para a ascese religiosa da tradição judaico-cristã, o corpo não teve mais o entusiasmo dionisíaco do antigo povo grego. Para Friedrich Nietzsche, a perda deste espírito dionisíaco e o peso moral da tábua de valores de nossas culturas levou o homem ao desprezo pela vida e por si mesmo. Transvalorar a cultura, substituindo, por exemplo, os valores do ressentimento e da culpa, pelos da força e da vitalidade, seria o projeto humano de maior importância. No que tange ao corpo, este texto encontra uma possível transvaloração por meio da imanência deste corpo, de sua materialidade e de sua atividade; fenômenos contrários à metafísica clássica, que desprezou o corporal. A educação, neste sentido, assumiria papel central, ao ser a força motriz desta transvaloração, por meio de ações tomadas a partir do próprio corpo como dado imanente, material e ativo. Indícios destas ações encontramos em uma educação dos sentidos, da intuição e das metamorfoses.

Abstract

The value attributed to the body along the occidental thought history was connected to resentment: in the form of disinterest, sacrifice and submission. From the moment where the basis of existence had started to serve to the moral weight, either for the just adequacy to the rules of the *polis*, either for the religious asceticism of the Jewish-Christian tradition, the body had not anymore the Dionysian enthusiasm of the old Greek people. For Friedrich Nietzsche, the loss of this Dionysian spirit and the moral weight of the set values of our cultures took the man to the disdain for the life and by itself. To transvalue the culture substituting, for example, the values of resentment and guilt for the ones of the force and vitality, it would be the most important human project. In reference to the body, this text finds a possible transvaluation by means of the immanence of this body, of its materiality and its activity; contrary phenomena to classic metaphysics that disdained the corporal. The education, in this direction, would assume central role, being the motor force of this transvaluation by means of actions taken from the body, as immanent, material and active. We will find some signs of this actions in a education of the senses, the intuition and the metamorphoses.

Sumário:

Lista de Figuras	01
Introdução	07
Parte I: a formação moral do corpo	11
O corpóreo e eterno entusiasmo dionisíaco	11
A ética socrática e o corpo subjugado	32
Heráclito: o revolucionário do <i>logos</i>	37
O corpo ignóbil da filosofia para a morte	45
O corpo do cidadão deve ser um corpo moral	53
O meio termo em combate à concupiscência do corpo	55
A medida moral do corpo	58
As formas do ressentimento sobre o corpo: o desinteresse	60
As formas do ressentimento sobre o corpo: o sacrifício	64
As formas do ressentimento sobre o corpo: a submissão	68
Parte II: Transvaloração do corpo	73
Imanência	74
Materialidade	81
Atividade	90
Parte III: notas para uma educação ético-estética	98
A educação dos sentidos	98
Intuição	118
Metamorfose	126
Considerações Finais	132
Referências Bibliográficas	135

Lista de Figuras:

Figura 01 – *Dioniso, envolto por pele de pantera e hera, segurando um jarro de vinho e tirsó* (detalhe).

Kleophrades (500-490 a.C.)

Antikensammlung, Munique.

Disponível em: <http://www.utexas.edu/courses/larrymyth/21Dionysus.html> (acessada em 05/04/2006).

Página 20

Figura 02 – *Dioniso com videira e kantharos*.

Disponível em: <http://ccwf.cc.utexas.edu/~perlman/myth/images/Diovnkan.jpg> (acessada em 15/03/2006).

Página 21

Figura 03 – *Dioniso e pantera* (detalhe).

Disponível em: http://www.astrologicon.org/theologia/plouton/plouton_gallery.htm (acessada em 15/03/2006).

Página 24

Figura 04 – *Dioniso com golfinhos*.

Exekias

Cerca de 540-530 a.C.

Disponível em:

[http://www.beloit.edu/~classics/main/courses/classics150/museum150/Dionysus_Bacchus/Dionysus_with_Dolphins_\(Exekias_c_540-530_BCE\)_Medium.htm](http://www.beloit.edu/~classics/main/courses/classics150/museum150/Dionysus_Bacchus/Dionysus_with_Dolphins_(Exekias_c_540-530_BCE)_Medium.htm) (acessada em 14/03/2006).

Página 25

Figura 05 – *Mênade representada em vaso de argila ateniense* (detalhe).

Cerca de 480 a.C.

Antikensammlungen, Munique.

Disponível em:

<http://www.beazley.ox.ac.uk/CGPrograms/Dict/ASP/OpenDictionaryBody.asp?name=Maenads.html> (acessada em 17/03/2006).

Página 26

Figura 06 – *Sileno pisoteando uvas* (detalhe).

Ânfora Ática

Âmasis

Cerca de 550-530 a.C.

Würzburg, Martin-von-Wagner-Museum der Universität.

Disponível em: <http://www.unc.edu/courses/pre2000fall/clar049/ArchEtc.html> (acessada em 04/04/2006).

Página 27

Figura 07 – **Heráclito**

Peter Paul Rubens

1635-1637

Museo del Prado, Madri, Espanha

Disponível em: <http://www.consultsos.com/pandora> (acessada em 10/06/2006).

Página 41

Figura 08 – **Heráclito**

Johannes Moreelse

1630

Disponível em: <http://www.mlahanas.de/Greeks/Heraclit.htm> (acessada em 10/06/2006).

Página 41

Figura 09 – **A escola de Atenas** (detalhe de Heráclito)

Rafael

1511

Roma, Stanza della Segnatura, Palácio do Vaticano.

Disponível em: <http://greciaantiga.org/img/pin/i016.asp> (acessada em 10/06/2006).

Página 42

Figura 10 – A morte de Sócrates

Jaques-Louis David

1787

Nova York, Metropolitan Museum of Art .

Disponível em: <http://faculty.evansville.edu/rl29/art105/sp04/art105-18.html> (acessada em 10/06/2006).

Página 52

Figura 11 – A última ceia

Leonardo da Vinci

1495-1497

Refeitório de Santa Maria delle Grazie.

Disponível em: <http://www.christianismus.it> (acessada em 10/06/2006).

Página 52

Figura 12 – All men are created alike

Kaloust Guedel

2003

Disponível em: <http://www.zdom.com/masterartistlist/> (acessada em 13/01/2008).

Página 59

Figura 13 – Adão e Eva

Hans Baldung

1531

Museu Thyssen-Bornemisza, Madri .

Disponível em: http://www.museothyssen.org/thyssen_ing/coleccion/ficha572.htm

(acessada em 07/09/2006).

Página 63

Figura 14 – **Ilustrações para diversas edições do *Malleus Malificarum***

Disponível em: <http://medieval.etrusia.co.uk> e <http://www.museumofdisability.org/>

(acessadas em 13/01/2008).

Página 67

Figura 15 – **Homem vitruviano**

Leonardo da Vinci

1492

Disponível em: <http://www.guide-to-symbols.com/vitruvian> (acessada em 17/09/2006).

Página 70

Figura 16 – **Ceci n'est pas une pomme**

René Magritte

1964

Fonte:

Marcel PAQUET, *Magritte*. Köln: Taschen, 1995, p. 09.

Página 77

Figura 17 – **As veias e artérias do coração**

Anônimo

1983

Fonte:

William EWING, *Le siècle du corps*. Paris: La Martinière, 2000, p. 179.

Página 86

Figura 18 – **O Fogo**

Giuseppe Arcimboldo

1566

Disponível em: <http://www.spamula.net> (acessada em 16/11/2007).

Página 97

Figura 19 – A Raça Branca

René Magritte

1967

Fonte:

Marcel PAQUET, *Magritte*. Köln: Taschen, 1995, p. 65.

Página 102

Figura 20 – Sonho causado pelo vôo de uma abelha ao redor de uma romã um segundo antes do despertar

Salvador Dalí

1944

Disponível em: <http://www.idigitdesign.com/blog/2007/01/08/inspired-by-your-dreams/>
(acessada em 17/12/2007).

Página 105

Figura 21 – Pesadelo

Henry Fuseli

1781

Disponível em:

http://www.latribunedelart.com/Expositions/Expositions_2006/Fuseli_Cauchemar.jpg

(acessada em 17/12/2007).

Página 105

Figura 22 – Útero

Ernesto Neto

2000

Disponível em: <http://forumpermanente.incubadora.fapesp.br/portal> (acessada em
10/12/2007).

Página 111

Figura 23 – **Os exercícios do acrobata**

René Magritte

1928

Fonte:

Marcel PAQUET, *Magritte*. Köln: Taschen, 1995, p. 52.

Página 117

Figura 24 – **Eva Prima Pandora**

Jean Cousin, o Velho

1550

Museu do Louvre

Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/traducciones/hesiodo/erga/pandora.html>

(acessada em 08/01/2008).

Página 125

Figura 25 – **Homogenic**

CD da cantora Bjork

1997

Página 131

Introdução

*O que poderia ter sido e o que foi
Convergem para um só fim, que é sempre presente.*

T.S. Eliot¹

Talvez pelo muito que já se valorizou a alma, o espírito ou qualquer entidade imaterial definidora do ser, o anseio de se falar do corpo, atualmente, tem assumido um enérgico fôlego. O consumo voltou-se para o corpo de modo especialmente forte e suas intervenções fazem-se presentes nos mais diversos fenômenos ligados ao corporal. No entanto, não encontramos, necessariamente, uma mudança de valores relativos ao corpo paralela ao crescimento desse interesse. A educação do corpo tem sido mais fruto de modismos do que vetor para consideráveis mudanças éticas. As amarras morais que condicionam o papel do corpo em nossa cultura continuam suficientemente fortes, ainda que hoje seja possível supor desatá-las de um modo impensável outrora.

A ética do corpo no pensamento ocidental não esteve desde sempre amarrada a preceitos morais tais quais identificamos na tradição judaico-cristã, por exemplo, ou mesmo nos moldes das racionalizações sobre o ser e sua dicotomia psicofísica. O povo grego que cultuava Dioniso reconhecia o corpo e celebrava sua existência de um modo que nunca mais parece haver se repetido. Pelo menos é esta a impressão que fez Friedrich Nietzsche conceber o que chamou de “espírito dionisiaco”. Para os propósitos deste estudo, pôr em questão se tal espírito era de fato inerente ao povo grego é menos interessante do que mergulhar na noção deste espírito dionisiaco e ouvir o que ele tem a dizer sobre a vida e sobre o corpo. Antes de tudo, este espírito é uma energia e uma técnica. Uma possibilidade para uma filosofia do corpo ou uma educação vitalista.

Dioniso será, assim, um ponto de partida e também de chegada. Talvez seja de fato essa a sua necessária dinâmica, a das transmutações e a do eterno-retorno. Entender a formação moral do corpo, ao mesmo tempo apontando as linhas de fuga que se fizeram presentes concomitantemente, revela-nos tanto os caminhos assumidos como

¹ Thomas Stearns ELIOT, *Obra completa*. São Paulo: Arx, 2004, vol. I, p. 333.

aqueles que foram negados. O entusiasmo dionisíaco ou o devir heraclitiano não se fizeram perenes, foram sufocados, obliterados ou banidos, mas não perderam o poder de mostrar algo sobre o corpo e sobre a vida. Algo que se faz sentir em algum aspecto do mundo vivido, mesmo que ainda latente.

Na primeira parte do texto, o que se esboça é, justamente, essa formação moral do corpo. No entanto, mais que um relato dessa moralização, há uma busca pelas linhas de fuga, pelos rasgos, pelo pensamento discrepante que aparece ora pelo deus do vinho, ora por Heráclito, ou até mesmo por certos aspectos do pensamento de Espinosa ou Schopenhauer. No lugar de uma abordagem profunda no pensamento destes autores, o que mais interessa a esse texto é a percepção de que, nesse processo moral do corpo, outras possibilidades existiram. Outras formas de abordagem que, mesmo não tendo sido incorporadas na conduta, têm muito a nos apresentar sobre o mesmo tema, ainda hoje e, sobretudo, se o que se procura é uma possibilidade de transvaloração do corpo.

O pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), este sim, oferece um apoio mais recorrente ao longo do texto. Não para se ensaiar uma noção do conceito de corpo em Nietzsche, projeto que, certamente, teria grande valia, mas que seria fundamentalmente diferente do que aqui se apresenta. O foco, no caso desse texto, é o da possibilidade de transvaloração do corpo e a proposta de uma educação que busque, em novos preceitos, a formação desse corpo no sentido de uma ética-estética. Para tal tarefa, o pensamento de Nietzsche é bastante profícuo, seja pela sua radical crítica à moral ocidental, seja pelo seu vitalismo (sua filosofia arraigada nos valores da vida, da terra, da vontade e do corpo).

Os temas centrais da filosofia de Nietzsche são suficientemente amplos e profundos para uma radical transvaloração. Não se trata, portanto, de buscar um “novo” Nietzsche, mas de aplicar à temática alguns de seus conceitos mais fundamentais tais como o apolíneo x dionisíaco, a tara da racionalidade pós-socrática, o espírito forte e o ressentido, a vontade de poder, o eterno-retorno. É evidente que, nesse processo, propõem-se releituras ou transcrições, tanto no âmbito da filosofia como no da educação, porém, o esforço principal está no sentido de diferentes possibilidades de cruzamentos e não na criação de modelos.

Pouco a pouco estes temas da filosofia nietzschiana vão sendo apropriados.

De modo mais intermitente na primeira parte que, por ser também descritiva dessa formação moral do corpo, é formalmente mais longa. Na segunda, há um argumento mais propriamente estabelecido, ou seja, a proposta de um novo olhar sobre o corpo, de novos valores fundamentais para ele. Neste sentido, conceitos como o de memória, energia e técnica são suportes para os ensaios sobre a imanência, a materialidade e a atividade. Por fim, na terceira parte, o tom é mais propositivo, pois ancora-se na educação. Lá, a educação dos sentidos, a intuição e as metamorfoses também nutrem-se de temas nietzschianos tais como a experiência, a vontade de poder, o dionisíaco, as outras formas da razão e, de um modo um tanto tácito, o eterno-retorno.

O peso da tábua de valores sobre o indivíduo faz dele um espírito fraco. Seu corpo não expressa atividade sendo, apenas, reação tardia, débil, enfraquecida. Este é o corpo do ressentido. O sacrifício, a submissão e o desinteresse são suas formas de vida, o modo pelo qual o ressentimento apossa-se do corpo e o enfraquece. Mas a vida tem sempre uma razão para eclodir. Mesmo que escondida ou negada, os sentidos da existência, da preservação e da força estarão sempre a postos. Como em Schopenhauer, o sentido da vida é a **vontade** de viver. Pensar em uma transvaloração do corpo é opor-se a esta tábua tradicional de valores e a toda forma de negação dessa vontade. É recusar o “não” que a moral impôs ao corpo e à sua vitalidade. Tentar criar os meios pelos quais, a partir do corpo, recusaremos os ressentimentos e buscaremos, em seu lugar, colocar um “sim” à vida. Para isso, teremos que posicionar este corpo a partir de uma reflexão sobre aquilo que lhe é próprio e não pelo que se projeta sobre ele como discurso ou intenção.

Uma educação que busque transvalorar este corpo identifica-se com uma filosofia vitalista. Por isso mesmo é uma posição ética. Uma nova forma de pensar as condutas e experimentar as ações. Mas, dessa vez, trata-se também de uma estética, ou seja, de colocar a vida em movimento, de querer o prazer e a beleza, de *dançar* com os conceitos e com as idéias, como sugere Nietzsche. Assim, trata-se de uma educação ético-estética. Posição que quer a vida, o corpo e a formação de um indivíduo forte, no que concerne à sua vontade, ao seu espírito dionisíaco que, afinal, é êxtase e entusiasmo, mas é, também e fundamentalmente, uma disposição técnica e energética.

Os caminhos da educação e do corpo foram apartados, levados para tão longe um do outro que, por vezes, sequer se reconhecem. Porém, nestes caminhos da

educação, de certo ainda clama uma necessidade, o sentido do corpo, da terra e da vontade. De que vale uma filosofia se não nos falar da vida? O que vale uma educação se não for para vivê-la?

Parte I

A FORMAÇÃO MORAL DO CORPO

Enfermos e moribundos, eram os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e as gotas de sangue redentoras; mas também esses doces e sombrios venenos eles os tiraram do corpo e da terra!

Friedrich Nietzsche²

O corpóreo e eterno entusiasmo dionisíaco

A finalidade da Filosofia de Nietzsche resumia-se, segundo ele próprio, em uma transmutação de valores³. Essa inversão consiste, como lemos em Abbagnano (2003, p.974), em substituir a tábua tradicional de valores, que se baseia na renúncia à vida, por novos, vindos da aceitação entusiástica (dionisíaca) da vida. Em que sentido encontraremos o corpo, nosso contato primordial com a vida, vergado ao peso desta tábua tradicional de valores? A multiplicidade de interesses atuais pelo corpo indicam uma possibilidade de reavaliação pelo entusiasmo, pela energia dionisíaca?

Para entendermos estas questões comecemos refletindo sobre o próprio Dioniso e aspectos de seu culto na sociedade grega antiga. Esta volta ao passado grego, mais que um estudo helenista, pode representar uma aproximação ampla e profunda do pensamento, da ação e da estética das civilizações ocidentais. Conhecer Dioniso é compreender um pouco sobre nossas disposições energéticas e encontrar na transgressão, no excesso, na desmesura, uma das expressões de nossa vontade de viver ou de nossa vontade de poder.

² Friedrich NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b, p. 58.

³ Em um sentido bastante próximo, encontramos os termos: transmutação de valores, transvaloração e transvaloração. Este último, será o mais recorrente neste texto. De um modo geral, tais termos relacionam-se ao processo de mudança na estrutura dos valores vigentes, a partir da compreensão e desmistificação destes valores. Giacoia Jr. (2000, p.17) apresenta o projeto nietzschiano como três grandes tarefas nas quais reconhecemos todo o processo de transvaloração, sendo elas: a compreensão da lógica contraditória do conhecimento (o progresso do conhecimento leva à perda de consistência dos valores absolutos), a denúncia a todas as formas de mistificação e o pensar de novos valores.

No culto grego, os devotos de Dioniso, após dança vertiginosa, próximos à fadiga total, acreditavam sair de si pelo *ékstasis* (êxtase). O *ékstasis* permitia ao adorador receber o mergulho de Dioniso em seu corpo, pelo processo chamado de *enthusiasmós* (entusiasmo). É nesse momento mágico do *enthusiasmós* que o homem supera a si mesmo, vai além de sua condição transitória e de sua miséria existencial. Ele supera sua própria medida (*métron*) e, assim, transforma-se em herói (*anér*). O *anér* comunga-se com a imortalidade, o que faz dele um *hypocrités*, que é aquele que responde em êxtase e entusiasmo, como no exemplo do ator. Quem nos indica este processo é Brandão (2002, p. 132-133):

Essa ultrapassagem do *métron* pelo *hypocrités* se configura como *hybris*, um descomedimento, uma “*desmesure*”, uma violência, feita a si próprio e aos deuses imortais, o que desencadeia a *némesis*, a punição pela injustiça praticada, o ciúme divino (...) mais um passo e fechar-se-ão sobre ele as garras da *Moira*, o destino cego.

Notaremos, mais adiante, que a tragédia grega foi condenando as ações dionisiacas, transformando-se, cada vez mais, em apolínea, ou seja, dotando-se de elementos solares e patriarcais que muito mais tinham em comum com os ideais da *pólis*.

Nietzsche retoma uma dualidade proposta por Schelling e a amplia: o apolíneo x o dionisiaco. O espírito apolíneo seria o representante da forma, da medida e da regra, ao passo que o espírito dionisiaco remete às formas primordiais, ao instinto e ao descomedimento. As artes plásticas, por exemplo, dado ao seu rigor e técnica, são representadas pelo espírito apolíneo; já a música, que é embriaguez e exaltação entusiástica é do domínio do dionisismo. Futuramente, Nietzsche vai estender a noção de dionisismo para além da dualidade com o apolíneo, sendo o espírito dionisiaco o próprio fundamento da transvaloração e, assim, a base para a formação do “super-homem”. De fato, a princípio, a antítese entre Apolo e Dioniso é rematadamente estética e, assim, não supera a menção feita por Schelling. No entanto, a grande contribuição de Nietzsche foi a de ter ampliado esta noção para o conjunto da vida grega, como chave de compreensão de sua cultura. Nesse sentido, estética e ética passam a caminhar juntas. O processo pelo

qual a tragédia grega, com seu espírito apolíneo, normaliza a vida e estabelece condutas que obliteram o dionisiaco são um ponto de partida para o entendimento dos valores ocidentais.

Mas foquemos, por enquanto, o entusiasmo (*enthusiasmós*). Notemos o vertiginoso caminho que se inicia no movimento corporal (a dança), para ampliar, de forma magnânima o corpo até os limites do sensível, que não é mais percepção, mas intuição. O corpo, no *enthusiasmós*, é comunhão com a natureza e com todos. É a passagem do homem para o herói a partir de sua supra-medida que é, também, o encontro com o outro, igualmente supra-mensurado. A aura desta sensibilidade intuitiva é a imagem de um corpo orgiástico. A *manía* (loucura sagrada) e as *órguia* (orgias) concretizavam a comunhão com o deus; tratava-se mesmo de se ter um deus dentro de si e, assim, superar a condição humana⁴.

O orgiasmo, em nosso imaginário atual, estaria presente, para Maffesoli (2005, *passim*), no gozo do presente. O *corpo produtivo*, que serviu à *pólis* e que depois, na modernidade, foi fundamental à economia das cidades, tem um adversário pós-moderno: o *corpo erótico* (p.25). Outrora, na Grécia antiga, essa erótica advinha de uma comunhão religiosa, mas hoje, se não há tal intuito, a comunhão em si parece ainda se fazer necessária, ou mesmo indispensável à vida, incorporada pelas práticas ritualísticas e pelos excessos do cotidiano. O *enthusiasmós* é o poder maior de Dioniso e aquilo que o traz de volta ao trono sempre e eternamente. É assim que o sentido da orgia, da loucura, dos desregramentos e êxtases não estão circunscritos ao tempo e espaço da Grécia antiga, são elementos da ética humana como um todo. Os valores dionisiacos não são fenômenos isolados de um povo antigo, eles têm muito a nos dizer sobre nós mesmos, inclusive hoje.

Em Atenas, a partir do governo do tirano Pisístrato (605-527 a.C.), com sua política de nivelamento das classes sociais e conciliação dos diversos cultos, celebravam-se quatro grandes festas em homenagem a Dioniso: Dionísias Rurais, Lenéias, Dionísias Urbanas ou Grandes Dionísias e Antestérias.

As Dionísias Rurais consistiam em uma entusiasmada e barulhenta procissão, na qual, um grande cortejo, com pessoas usando máscaras de animais,

⁴ Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 136, vol. II.

carregava um enorme falo, sortilégio para provocar a fertilidade no campo e nos lares⁵. Só tal símbolo fálico já bastaria como exemplo bastante emblemático da profunda união entre corpo e natureza, presente no imaginário dos cultos dionisíacos. A fertilidade não era obtida por um conjunto de sacrifícios ou resultante sequer de um juízo divino elaborado a partir da conduta de seus adoradores, como será tão comum nas manifestações religiosas posteriores. O poder do falo é a presença da carne, do corpo, do maciço corpo de Dioniso, de seu imenso poder erótico que é, ao mesmo tempo, desregramento e fertilidade. A natureza, neste imaginário, clama pelo excesso do corpo que tem, em sua sexualidade, sua maior força de transcendência, sua melhor possibilidade de visitar o divino (e fazer surgir o poder do entusiasmo). Para Nietzsche (2003, p.58), o grego dionisíaco “quer a verdade e a natureza em sua máxima força - ele vê a si mesmo encantado em sátiro”.

Das Lenéias pouco se sabe, mas a fertilidade também assume papel central no festejo, igualmente orgiástico, no qual se invoca a hierofania de Dioniso a partir de tochas presentes nas mãos dos adoradores⁶.

Nas Dionísias Urbanas, uma procissão iniciava-se no primeiro dos seis dias da festa, transportando um enorme ícone de Dioniso. Nos dois dias seguintes, realizavam-se concursos de coros ditirâmicos e, nos três últimos dias, concursos dramáticos. O ditirambo, como nos aponta Brandão (2002, p.128), é uma canção coral acompanhada de movimentos rítmicos, aclamações e vociferações rituais com o objetivo de gerar o êxtase coletivo. Está, no ditirambo, uma das maiores energias vitais do culto dionisíaco e uma das mais emblemáticas manifestações da corporeidade dionisíaca. No ditirambo, a individualidade dissolve-se, pois quer se dissolver. O participante deseja, em seu êxtase, deixar de ser ele mesmo, não para se perder ou vagar, mas para se unir a todos, ou ainda mais, ao todo. Assim, o corpo é um corpo total. O conjunto de todas as possibilidades corporais ao mesmo tempo, pois é a soma, o múltiplo e o inesgotável apetite. É transmutação, como lemos em Nietzsche (2003, p.60):

⁵ Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 126, vol. II.

⁶ Junito de Souza BRANDÃO, *Op. cit.*, p. 127, vol. II.

(...) o coro ditirâmico é um coro de transformados, para quem o passado civil, a posição social estão inteiramente esquecidos; tornam-se os servidores intemporais de seu deus, vivendo fora do tempo e fora de todas as esferas sociais.

A suspensão temporal é uma das marcas mais contundentes sobre um imaginário corporal. O corpo biológico envelhece e apresenta-nos a terrível possibilidade da morte, a angústia da doença, a certeza da finitude corpórea. A transvaloração do tempo é, antes de tudo, subversão corporal e processo contrário ao da individualização; é uma não submissão ao *métron*. Projeta-se a desobrigação do corpo à matéria perecível. Nenhum excesso que as práticas dos cultos impuserem ao corpo será maléfica, pois não se trata de um corpo temporal, mensurável, deteriorável, mas de um corpo divinizado pelo poder do *enthiasmós*. Tampouco o despertar do transe dionisíaco trará arrependimento ou frustração mas, ao contrário, o grego, ao retomar sua atitude normal, via sua vida e suas limitações com desprezo e horror:

O arrebatamento do estado dionisíaco, com a sua aniquilação das barreiras e limites habituais da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual mergulha tudo o que foi vivenciado no passado. Assim, se separam, por meio desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o mundo da realidade dionisíaca (...) Na consciência do despertar da embriaguez ele vê por toda parte o horrível ou absurdo do ser humano: esse o repugna. Agora ele entende a sabedoria do deus silvestre (NIETZSCHE, 2003, pp.24-25).

Se parece possível notar que o “despertar da embriaguez” foi vivido na modernidade com um sentimento oposto ao grego, ou seja, um sentimento no qual o repugnante seria destinado aos atos cometidos no auge da embriaguez, isto se dá, em grande parte, pelo fenômeno da culpa, elemento que estudarei com maior propriedade mais adiante, mas que precisamos, desde já, perceber como tal sentimento não se fazia

presente no espírito grego, ao menos com contornos tão explícitos como estamos habituados a notar no imaginário cristão.

O ditirambo teve o mesmo destino da maior parte do vitalismo dionisíaco: foi normalizado, abafado, conduzido à mansidão pela cultura que Nietzsche chamou de apolínea. Foi o mesmo Pisístrato, há pouco citado, que trouxe a Atenas, em 534 a.C., o ator Téspis, que com uma inovadora proposta, colocou-se à frente do coro, criando o papel do solista⁷. Retorna-se, assim, à expressão individual, ao *principium individuationis* tão caro ao apolíneo. Nietzsche recorre a Schopenhauer para nos lembrar que o homem deste princípio de individuação é o homem pacato, o homem cujos gestos e olhares nos falam do prazer e da sabedoria da aparência⁸. O corpo visceral e coletivo é abandonado e o espetáculo é mundano, individual, circunscrito. A enformação do ditirambo é um símbolo da domesticação dos costumes, um esforço disciplinar que, retirando a parte da sombra, do visceral e incontrolável que há nos gestos e no corpo, elimina, ou tende a eliminar, o que compromete a operacionalização da realidade. Como nos aponta Maffesoli (2005, p.18), “é por isso, e por nenhuma outra razão, que a moral é tirânica”.

A tragédia tem aí sua origem, com base nesta ascese do ditirambo, como aponta mesmo Aristóteles em sua poética, considerando os coros satíricos como precursores da tragédia, eliminando-se de tais coros o caráter jocoso da linguagem⁹. O corpo que se representa na tragédia não é mais instinto e coletividade, é o corpo do herói – individual e virtuoso. O herói (*anér*), como já abordado, não é mais um partícipe da *manía* ou da *orgúia*. Também lhe é possível a superação de seu *metrón*, mas sua prudência (*phrónesis*), virtude basilar do nascente *ethos* grego, guiará sua reta razão para longe de todo excesso e, assim, do terrível ocaso da *Moíra*, como lemos em Brandão (2002, p.132):

Moderação, comedimento, ética rigorosa, eis aí como a doutrina apolínea do *medèn ágan*, do “nada em demasia”, e do *gnôthi s'autón*, do “conhece-te a ti mesmo”, acabou por se apossar da tragédia e da poesia em geral.

⁷ Margot BERTHOLD, *História mundial do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2000, pp. 104-105.

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 30.

⁹ Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 128, vol. II.

A tragédia grega continuou, evidentemente, marcada pela força de Dioniso e muitos dos seus elementos perduraram. Mesmo no sentido dessa nova doutrina apolínea da tragédia, alguns dos temas mais caros ao dionisismo estão presentes. Assim, por exemplo, o *anér* ainda confronta-se, quase que invariavelmente, com o *brotós*, ou seja, com o homem mortal e os problemas de sua finitude. O terrível e o horrendo ainda marcam a tragédia, conduzindo seus espectadores à catarse (*kátharsis*), exibindo danças e cantos que o próprio Aristóteles observa como próximas do culto dionisiaco, “sem nenhum efeito moral ou instrutivo”¹⁰. No entanto, este novo horizonte não é mais o domínio descomedido e intempestivo do deus do vinho.

O imaginário que ocupa agora os gregos é o principiado, sobretudo, por Sócrates, que fez da inscrição do Oráculo de Delfos, o “conhece-te a ti mesmo”, seu próprio lema e finalidade maior de sua filosofia. Assim, em comunhão com sua *Maiêutica*¹¹, tratava-se de extrair do **indivíduo** (e nunca, portanto, de uma força coletiva) toda e qualquer verdade. Notemos a linearidade desta técnica com a suposição da tradição aristocrática, na qual a alta educação se destinava exclusivamente aos nobres de sangue, pois só estes estariam aptos a recebê-la, como no famoso preceito de Píndaro (518 a.C. - 438 a.C.): “Homem, torna-te o que tu és”¹². Assim, no que concerne ao corpo, podemos inferir o retorno do *princípium individuationis*, antes esfacelado pelo *ékstasis* e pelo *enthusiasμός*. Como ir além de minhas próprias limitações se tudo o que posso tornar-me é, no máximo, o limite de meu *métron*? O corpo do grego, submetido a essa certeza, não terá mais como ser o diluído, ambíguo e desmedido corpo coletivo experimentado sob o poder de Dioniso. Mesmo em sentido mais pragmático e concreto esse preceito de Píndaro e suas extensões no *ethos* grego pode levar-nos a considerá-lo como um dos elementos de posterior desvalorização do corpo frente às habilidades do raciocínio, pois

¹⁰ Nicole LORAUX, A tragédia grega e o humano. In: Adauto NOVAES (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 31.

¹¹ *Maiêutica* referia-se à arte da parteira e, no caso da filosofia socrática, o seu método investigativo. Nele, o filósofo não oferecia soluções, mas só perguntas com as quais esperava extrair (parir) a verdade do interior de seu próprio interlocutor.

¹² Solange VERGNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2003, p.17, indica-nos a diferença da formação destinada ao nobre (*manthanein*), que evoca uma idéia de educação surgida pela compreensão e aquela que se destina aos outros (*didaskhein*), que compreende apenas saberes ou técnicas a serem inculcadas nos indivíduos.

se o pensamento, por ser de natureza mais abstrata, parece poder incrementar-se ilimitadamente, o corpo, em sua materialidade concreta, logo encontra sua barreira. Mais que isto, tal barreira, consoante a força física, muitas vezes, não é tão destoante no plebeu e no nobre, aproximando-os perigosamente na opinião daqueles que se tomam como naturalmente superiores. Leiamos, nesse sentido, uma passagem da *Paidéia* de Jaeger (2003, p.253):

Entre os nobres não só era tradicional o mais alto apreço pelos jogos competitivos, mas tinham herdado também as qualidades físicas e anímicas necessárias a eles. Com o tempo, no entanto, os membros da burguesia foram ganhando as mesmas qualidades e chegaram a triunfar nas lutas (...) e só então que as lamentações de Xenófanes sobre a supervalorização da força física bruta e sem espírito acharam eco, tardio mas persistente. No momento em que o espírito foi considerado contrário ou até inimigo do corpo, foi degradado sem esperança de salvação o ideal da velha agonística, que perdeu o seu lugar de destaque na vida grega (...) Não é fácil precisar até que ponto Xenófanes tinha razão. Mas a arte nos ensina o suficiente para vermos que ele não era um intérprete qualificado daquele alto ideal, cuja incorporação na imagem da divindade foi a tarefa principal da arte religiosa da época.

Ainda em referência a Xenófanes, observemos, também, como sua crítica da concepção dos deuses pode afetar o imaginário sobre o corpo. Para ele, o erro fundamental da religião tradicional e do homem grego em geral, como lemos em Reale (2000, p.98-99), consiste no antropomorfismo; na convicção de que os deuses e o divino devem ter aspectos, forma e sentimentos idênticos aos humanos, somente mais vigorosos e potentes. Ora, se a mitologia de uma forma geral, e o caso de Dioniso de modo particular, revelavam grande envolvimento com o corpo humano, uma vez que o corpo for transcendido à esfera do divino, mesclando-se com a mesma (pelo menos nos cultos dionisíacos) é de se supor que a cisão entre corpo e divino aponte para uma inferioridade do corpóreo (pois é da natureza do divino ser sempre supremo). Este corpo há de ser incompleto e impotente frente à possibilidade do sagrado. Se em Dioniso o corpo era

exaltado e experimentado como o próprio elo com a natureza e com o divino¹³, agora é, de partida, a diferença. Caminhando para longe do antropomorfismo, e para longe de Dioniso, rompe-se com a unidade corpo-natureza-divindade.

Muitos são os aspectos que denotam a ligação de Dioniso com a natureza, o corpo e o sentido de totalidade orgânica que esta ligação possuía. Walter Otto (1995) nos aponta como o deus é revelado pela vegetação e, como esta revelação tem um sentido de totalidade, no qual Dioniso se manifesta de múltiplas formas, em amplo terreno, sem com isto perder sua unidade, marcada por um constante retorno às características básicas de seu espírito¹⁴. Na natureza vegetativa, notáveis são os exemplos da videira e da hera, duas plantas que simbolizam o deus e estão presentes em suas festas e representações (figs. 01 e 02). Notemos que, uma delas, a videira, que produz a matéria-prima do vinho, tão importante no culto dionisíaco, é uma planta que necessita de muita luz e calor do sol. Já a hera cresce em lugares sombrios, com pouca luz e calor¹⁵ (muitas vezes sobre túmulos e jazigos).

¹³ Como o corpo receberia a divindade de Dioniso no *enthusiasmós* se ele próprio não fosse divino? Exemplar a observação dos tradutores da obra de Nietzsche *A visão dionisíaca de mundo* (2005a), Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza, quando lembram Goethe: “Se os olhos não fossem sol, jamais o sol veríamos; se em nós não estivesse a própria força do deus, como é que o divino sentiríamos?” (p.07)

¹⁴ Walter OTTO, *Dionysus: myth and cult*. Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 152.

¹⁵ *Idem*, p. 154



- Figura 01 -

Do pugilato é que não vêm madeixas densas a orlar
teu rosto, voluptuosas; cultivas o brancor da tez,
avessos aos dardos de Hélio-Sol (amas a sombra).

Penteu, em “As Bacantes” de Eurípides¹⁶.

¹⁶ Tradução de Trajano Vieira: Trajano VIEIRA, *As Bacantes de Eurípides*. São Paulo: Perspectiva, 2003 p. 68.



- Figura 02 -

Em dúplice pilar assenta – moço – a humanidade:
Terra ou Deméter – nomeia-a como queiras – de
quem provêem o nutrimento seco; e seu êmulo, o
filho de Sêmele, que ao mundo trouxe o sumo
invento: sumo da vinha, licor puro!

Tirésias, em “As Bacantes” de Eurípides¹⁷.

¹⁷ Tradução de Trajano Vieira: Trajano VIEIRA, *As Bacantes de Eurípides*. São Paulo: Perspectiva, 2003 p. 61.

As disparidades entre luz, calor, umidade e nutrientes em seus representantes do mundo vegetativo já se remetem ao deus da ambigüidade e revelam seus traços obscuros, necessariamente presentes quando se deseja um sentido de totalidade. O lado sombrio, ocultado e evitado na doutrina solar, apolínea, está presente na totalidade e é componente necessário desse holismo. Dioniso nos ensina, por meio da natureza, da hera, que também este lado germina, cresce, tem vida e energia tanto quanto a solar videira. O Zaratustra de Nietzsche nos mostra ser esta uma necessária (e inescapável) combinação do espírito. Entender e acatar a totalidade destas forças cabe ao espírito do super-homem (dionisíaco), como lemos em Nietzsche (2005b, p.68):

Mas passa-se com o homem o mesmo que com a árvore.
Quanto mais quer crescer para o alto e para a claridade, tanto
mais suas raízes tendem para a terra, para baixo, para a treva,
para a profundeza – para o mal.

A metáfora de Zaratustra não é menos relevante ao argumento aqui exposto. O homem é comparado à árvore, que é também um vegetal como a videira e a hera. O mundo vegetativo e o mundo humano encontram-se na totalidade da natureza, na totalidade de Dioniso. O espírito dionisíaco não admite a parcialidade, a fração. Se o *enthusiasmós* é ter um deus dentro de si, dentro do corpo, é também, por esta totalidade, ter a própria natureza. Corpo e natureza são reintegrados na sua potência de vida, pelo poder da ambigüidade que é, também, poderosa versatilidade. Como lemos em Otto (1995, p.155), a hera e a videira, combinadas, oferecem uma ampla possibilidade de crescimento. Ambas são tanto rasteiras como, se possível, sobem como trepadeiras em direção ao céu. Esta versatilidade assemelha-se, na natureza animal, com a agilidade dos animais preferidos de Dioniso: a pantera, o cabrito e o golfinho¹⁸ (figs. 03 e 04). Podemos notar que pantera/cabrito e o golfinho fazem um par antagônico entre terra e mar, assim

¹⁸ Walter OTTO, *Op. Cit*, p. 154-155, observa que esta característica da hera e da videira pode também estar associada à motricidade da serpente, basicamente de seu enrolar em torno. Há imagens nas quais as mênades aparecem com serpentes enroladas em suas mãos e braços ou ao redor da cabeça, tal qual uma coroa (fig. 05). Carl KERÉNYI, *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odisseus, 2002, p.55, observa também que, na religião dionisíaca, a serpente associa-se com a vida tomada com frieza, deslizamento e mobilidade, sendo muitas vezes, um perigo mortal, o que produz uma impressão altamente ambivalente.

como a pantera e o cabrito fazem outro par entre predador e presa¹⁹. As mênades, ninfas campestres que acompanhavam o cortejo dionisiaco, exibiam também grande agilidade em suas danças e reverências. Enfim, notamos que a natureza dionisiaca é, como observado inicialmente, ativada de múltiplas formas e direciona-se ao todo, por meio da ambigüidade, da agilidade e da energia pulsional, elementos muito próprios do corpóreo.

Ainda sobre a videira, ou mais especificamente, sobre o processo de extrair o vinho desta planta, é também possível mais uma referência ao corpóreo no mito de Dioniso. Trata-se da pisa da uva, na qual se extrai o vinho por meio da dilaceração violenta da fruta que, como aponta Kerényi (2002, pp.59-60), era simbolicamente aludida à dilaceração do corpo de Dioniso pelos titãs quando de sua morte, anterior ao seu segundo nascimento (fig. 06). Do corpo dilacerado de Dioniso renasce o deus, mais forte e poderoso que antes, assim como da uva pisoteada surgirá a bebida divina capaz de levar ao *ékstasis*. Eis aqui mais um elemento basilar do imaginário sobre o corpo na religião dionisiaca.

Violência e dilaceramento não são o fim, mas transformação. Essa transformação não é purificação ou elevação espiritual como poderíamos supor com base em referências cristãs. A transformação é da própria matéria em outra matéria, ou seja, do corpo em corpo. O vinho é corpo da uva transmutado que a dilaceração nada fez além de revelar. Vida e morte são a mesma coisa, ou dito de outro modo, necessárias passagens de um ciclo infinito. Este aspecto cíclico da religião dionisiaca se opõe radicalmente a uma linearidade que poderíamos identificar no imaginário de um corpo que se degradaria, que pereceria, em detrimento de uma alma que daria continuidade ao indivíduo. Dioniso não sucumbe ao destino como Édipo. O filho de Jocasta tinha a alma condenada e nada que fizesse em vida o levaria para longe de seu ocaso. Dioniso eterniza-se, pois ressurgue como corpo incessantemente. Uma vez condenado, metamorfoseia-se. Se some em um culto, pode ressurgir como um jovem búfalo²⁰. Se despedaçado, renasce.

¹⁹ Não há referência direta sobre esta relação em Walter Otto, sendo ela, apenas uma inferência que me parece bastante coerente.

²⁰ Walter OTTO, *Dionysus: myth and cult*. Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 193.



- Figura 03 -

Isso, pretendente da Verdade?
 Não calmo, hirto, liso, frio,
 tornado imagem pilar de Deus,
 não erguido diante de templos,
 guardião da porta de um Deus:
 não! hostil a estas estátuas de virtude,
 em todo ermo mais em casa do que em templos,
 cheio de capricho de felino
 a saltar por toda janela
 zas! para todo o acaso,
 farejando em cada floresta virgem,
 que corras em florestas virgens
 entre bestas de jубas coloridas
 pecaminosamente sadio e belo e colorido corras
 com ávidos beijos,
 feliz-zombateiro, feliz-infernal, feliz-sanguinolento,
 corras rapinando, deslizando, mentindo...²¹

²¹ Friedrich NIETZSCHE, *Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a, p. 87.



- Figura 04 -

Em volta apenas ondas e jogo.
O que foi pesado
afundou em esquecimento
ocioso agora está meu barco,
tormenta e viagem, como esquece ele isso?
Desejo e esperança afogaram-se,
lisos estão alma e mar²².

²² Friedrich NIETZSCHE, *Op. Cit.*, p.119.



- Figura 05 -

No original ditirambo primaveril do povo o homem não quer se exprimir como indivíduo, mas sim como homem representante da espécie. O fato de ele cessar de ser homem individual é expresso pela simbólica do olho, pela linguagem do gesto, de tal modo que ele passa a falar como sátiro, como ser natural entre seres naturais (NIETZSCHE, 2005a, p. 36).



- Figura 06 -

Uma embriaguez como a do vinho tinto e de um
punhado de rosas! Da uva explodindo sob o pé,
grandes flores coladas de mel!

A Mênade enlouquecida pelo tambor! Ao som
penetrante do píforo, a Bacante possuída pelo deus
trovejante.

Puro ardor, pura entrega, pura languidez!

Paul Claudel²³

²³ apud Pierre BRUNEL, *Dicionário de mitos literários*. Brasília: UnB, 1998, p. 237.

A quarta e mais antiga das festas dionisiacas é a Antestéria, isto é, a festa das flores. Como percebe-se, tratava-se de uma festa primaveril, em que se aguardava, portanto, a nova brotação, o rejuvenescimento da natureza²⁴. Notamos aqui, mais um profundo enlace entre o culto dionisiaco e um imaginário profundamente envolvido com a natureza. O que orientava o tempo e as ações decorrentes de cada momento vivido não era uma estrutura extrínseca de medição, mas a própria referência a elementos naturais, com seus eventos e poderes férteis. É verdade que a Antestéria assumiu três dias fixos no calendário (11, 12 e 13 do mês *Antestérion*, ou seja, fins de fevereiro e começo de março), no entanto, o que realmente determinava a estética destas festas eram os eventos naturais. O surgimento, a prática em si e mesmo o direcionamento dos cultos, revelados e ampliados pela potência de Dioniso, estão na natureza e na união do poder humano com ela.

Dioniso é, ele mesmo, um deus da vegetação e a dinâmica da fertilidade, nele cultuada, é uma união dos elementos corporais da vida humana ao fluxo constante da natureza vegetal. O terceiro dia da Antestéria era dedicado aos falecidos. Nele, orava-se pelos mortos e oferecia-se a Hermes²⁵ uma *panspermia* (um tipo de sopa com mistura de todas as sementes), ritualizando-se a idéia de que os mortos são alimentos aos vivos (a semente é “sepultada” no solo fértil). Há, nesse imaginário, um ciclo entre o “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos”. Ainda que se temesse a morte e a presença de seus representantes, tal como as Queres²⁶, mesmo elas eram louvadas no terceiro dia das Antestérias, que era um grande culto aos mortos. Brandão (2002, p.135) nos indica mais alguns elementos deste ciclo:

Não é por metáfora que o senhor do reino dos mortos se chamava Plutão, o rico por excelência, o qual, como se mostrou, é uma deformação de *Pluto*, a “própria riqueza”. Num tratado atribuído ao grande médico Hipócrates, lê-se: “é dos mortos que nos vêm os alimentos, os crescimentos e os germes”. Os mortos sobem a este mundo em busca de

²⁴ Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 2002, p.133.

²⁵ Hermes conduzia as almas até o rio Estige, local que unia o reino dos vivos com o reino dos mortos.

²⁶ Chamadas de Aletó, Tisífone e Megera, as deusas dos mortos

agradecimentos e dos sacrifícios (frutos, cereais, animais...) daquilo que eles mesmos proporcionaram aos vivos.

Notemos que o corpo pode ser entendido neste imaginário não como mera matéria perecível ou componente destinado ao fim absoluto, ao nada. Na morte, o corpo é alimento, semente, fecundidade e, assim, elemento indispensável neste ciclo da vida. Mais uma vez, é a substituição do princípio de individuação pela pulsão coletiva de vida.

Este ciclo de vida e morte, de fecundidade e sacrifício é também composto pela relação entre desintegração e integração do corpo. No segundo dia da Antestéria, havia um sacrifício ritual no qual um touro era desmembrado ainda vivo e seguia-se a isso uma consumação imediata de seu sangue e de sua carne, ainda crua e palpitante²⁷. É evidente que esta prática remete à própria gênese de Dioniso, que fora despedaçado pelos titãs e teve seu coração ainda palpitante engolido por sua mãe Sêmele, para que, novamente fecundada por Zeus, Dioniso renascesse. Eis então outro forte elemento do imaginário da natureza e do corpo no culto de Dioniso: o renascimento. Renascer, para o próprio Dioniso, significou força e poder, elementos que tiveram origem na violência de seu despedaçamento, mas que se mostraram como necessária energia para a gênese de Dioniso, como nas palavras de Nietzsche (2003, p.34), quando este nos fala desta união artística de homem e natureza:

Naqueles festivais gregos prorrompia como que um traço sentimental da natureza, como se ela soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos.

Nestas palavras do filósofo alemão vemos representada tanto a idéia de que a natureza tende à unidade, coisa que as festas dionisiacas celebram e almejam, como vemos também presente a violência e a energia simbolizadas pelo despedaçamento que, originariamente, foi do corpo de Dioniso, assim como, analogamente, dá-se no corpo do homem, que se perde em individualidade, enquanto tende ao coletivo. O corpo

²⁷ Estes rituais eram conhecidos por *diasparagmós* (despedaçamento) e *omofagia* (comer a carne crua), Cf. Junito de Souza BRANDÃO, *Op. Cit.*, p. 137.

individualizado é um corpo que alude ao despedaçamento e à carência, clamando pela totalidade que se perdeu.

Ritualizando esta violenta energia, seus seguidores, ao despedaçarem um animal e alimentarem-se dele ainda vivo, unem-se à energia vital de Dioniso e da própria vida como um todo. Violência e desregramento total, excesso e descomedimento que sob o entorpecimento do vinho levam o humano à experiência extrema, supostamente de sua purificação ou, no limite, de seu renascimento. Jung (*apud* MAFFESOLI, 2005, p.75) teria observado que a “embriaguez”, a “morte ritual da iniciação” e a “orgia dionisíaca” relacionam-se a uma “integração” ou a um “banho de juventude na fonte da vida”.

Por vezes, nas celebrações a Dioniso, noticiava-se que ele sumira e então notava-se seu ressurgimento, por exemplo, em uma embarcação vinda do mar. Esta dinâmica também revelava Dioniso como deus da vegetação e salientava sua essencial relação com o ciclo de vida e de morte, como lemos em Brandão (2002, p.139):

Como a semente, o deus morre para dar novos frutos. Todas essas ocultações e retornos, aparecimentos e ausências súbitas traduzem o surgimento e o desaparecimento da vida, o ciclo da vida e da morte e, por fim, sua unidade.

Essa unidade possui como instrumento a metamorfose. Dioniso é, sem dúvida, um deus da metamorfose. Desmembrado, morto, renascido, gestado na coxa de Zeus, seu pai, Dioniso é um representante da mistura. É na comunhão com o todo que se expressa o poder dionisíaco e esta união é processada mudança após mudança, ciclo após ciclo, nos quais metamorfoses sucessivas e mesmo a morte são necessários estágios do ciclo completo da existência e do todo. Se a visão apolínea tanto quer o duradouro e o estável, no dionisismo estes são venenos contra a potência de vida. Não se trata de querer a morte ou viver a esperança do renascimento, mas de incorporá-las como peças indispensáveis da própria existência.

Esta unidade é tanto uma visão de mundo própria ao grego que se deslumbrava com Dioniso, como a estrutura básica de sua tragédia. Assim resume Nietzsche (2003, p.70):

Nos pontos de vista aduzidos temos já todas as partes componentes de uma profunda e pessimista²⁸ consideração do mundo e ao mesmo tempo a doutrina misteriosófica da tragédia: o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal, a arte como a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida.

Mas resta-nos uma dúvida capital: por que, afinal de contas, esta serenojovialidade²⁹ grega se perde? Por que a tragédia abandona a energia pulsional de Dioniso e entrega-se à normalização apolínea? Quais são as razões que operam a vitória de Apolo, ou ainda, a derrocada de Dioniso, ou ao menos, a domesticação de seu culto?

Nietzsche vai iniciar o percurso desta explicação no seio da própria tragédia, pelos seus autores. Mais especificamente por Eurípides. Para este autor, desfrutar da tragédia deveria ser, necessariamente, compreendê-la, o que não era fácil para a grande massa dos espectadores. Assim, na nova comédia, em substituição aos mistérios que vociferavam à influência de Dioniso, sobrepõe-se uma arte mais acessível e compreensível. Uma trama que tende ao explicativo, personagens morais em um enredo moral. Esta nova forma da arte está em sincronia com o nascente *ethos* grego e é fundamental para a *pólis* na vida prática, como alicerce de um novo pensamento racional que se estrutura e ganha força na filosofia: a racionalidade.

²⁸ Note-se que Nietzsche foi leitor de Schopenhauer e, nesta obra citada, ainda revela muito esta influência. Para Schopenhauer, o pessimismo aparece, em sua totalidade, como a manifestação de uma força irracional, de uma “vontade de vida” que se dilacera e se atormenta, constituindo-se, por isso mesmo, em pessimismo (ver ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.761). Nesse sentido, o pessimismo grego seria equivocadamente entendido se associado a uma postura passiva ou melancólica. Antes disso, trata-se de uma constatação inevitável resultante da pulsão de vida que a visão de mundo dionisíaca provoca.

²⁹ Nietzsche usa o termo em várias de suas obras, em especial, em *O nascimento da tragédia*. O seu significado é, evidentemente, o da capacidade grega para apresentar tanto uma personalidade introspectiva, racional e serena como, também, uma energia e disposição juvenis.

A ética socrática e o corpo subjugado

A nova tônica da sociedade grega, entre os séculos V e IV a.C., baseada na vida da *pólis* e sua emergente democracia, traz para o horizonte do pensamento a necessária discussão sobre a vida em conjunto, ou mais especificamente, o regulamento desta convivência. O mecanismo central que a *pólis* encontra para enfrentar esta realidade é a regulação dos costumes. O costume é regulado pela norma social e condiciona-se, sobretudo, ao dever para com o Estado.

O que assume papel predominante nesta conjuntura é a *práxis*. O homem grego tem, diante de si, a responsabilidade de agir e de agir para o Bem. Sua virtude revela-se, exatamente, neste saber agir. A *areté* é o conceito que corresponde a essa capacidade do homem grego de agir para o Bem. Mas como o indivíduo desenvolveria esta capacidade se sabemos haver uma tendência do ser à supervalorização de si ou, pelo menos, à tomada de posição consoante suas necessidades e seus pontos de vista? Somente a razão, o *logos*, poderia agregar ao cidadão qualidades tais que sua *práxis* tenderia a se direcionar ao bem comum com tamanha força e certeza que, passado algum tempo, seria inerente à conduta virtuosa, ou seja, não se trataria de abdicar do benefício pessoal para o bem comum, mas de entender-se beneficiado pela prática do bem comum. Este Bem, quando direcionado para todos, ou mais especificamente o bem comum à *pólis*, é entendido como *nomos* e passa a ser assumido como o Bem objetivo. A tarefa da sabedoria é guiar o homem virtuoso para a prática deste bem objetivo em sua justa medida. Assim, na *pólis*, a formação do homem grego (*paidéia*) e o uso de sua prudência (*phrónesis*) passam a ser fundamentais para a saúde da vida social.

Quando a *areté* do indivíduo ajusta-se perfeitamente ao *nomos*, ou seja, quando a virtude pessoal em direção ao Bem é coincidente com o Bem comum, entende-se que uma encaixou-se na outra de forma **justa**, sem folgas, ou seja, o que houve foi a justiça (*dikaïosyne*). Fazer justiça é, desse modo, encaixar-se com o Bem comum, e o cidadão justo é aquele que não apresenta discrepâncias com os interesses sociais.

Notamos, nessa ordenação, o imenso papel do *logos*, da razão, a qual construirá a sabedoria (*sophia*)³⁰, grande responsável por orientar cabalmente a *práxis*. O fenômeno do *ethos*, ou dos costumes, deve sujeitar-se a esta realidade e é por isso e para isso que se constitui a Ética. Notemos, então, que um dos primeiros preceitos do saber ético entre os gregos, como lemos em Lima Vaz (2002, p.86), expressa-se pelo “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi sauton*) pois, com esta frase, ficava clara a distância entre os deuses e o homem, uma vez que o homem se via entregue a si mesmo, posto diante da necessidade de escolher seu próprio caminho. O que lhe guiaria neste caminho era o seu saber ético. Sócrates foi o homem que levou este preceito a sua última instância, assumindo-o como sentido maior de sua própria filosofia. Para ele, a razão seria a grande iluminadora deste caminho, o instrumento fundamental para guiar o homem em seu percurso ético do auto-conhecimento.

Eis aí a grande antítese ao descomedimento dionisíaco: a justa medida. Em vez da pulsão vital, a prudência. No lugar da sincronia com a natureza e do ciclo de vida/morte/renascimento, a linearidade da existência. Em vez do corpo, seus instintos e sua energia, a razão. Coube a Sócrates ser o grande representante desta mudança, o avatar da nova consciência moral que corrigiria o existir. O não-saber socrático³¹ é mesmo o eixo desta mudança, como lemos em Nietzsche (2003, p.85):

(...) a palavra mais incisiva dessa nova e inaudita estimacão do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que não sabia nada; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma

³⁰ Notemos que “sabedoria” é usada para traduzir duas palavras gregas distintas, mas de conceitos que se aproximam, justamente neste processo da formação ética. A primeira acepção de sabedoria corresponde a *φρονησις* (*phrónesis*) que comumente se associa à prudência, fazendo menção ao comportamento virtuoso de se determinar o que é bom e o que é mal para o homem. A segunda corresponde à *σοφία* (*sophia*) que pode ser entendida como conhecimento superior. Podemos distinguir com clareza estes termos a partir da leitura de Nicola ABBAGNANO, *Op. Cit.*, pp. 863-865).

³¹ Em referência à sua famosa frase “só sei que nada sei”, na qual Sócrates, considerado na profecia do Oráculo de Delfos o mais inteligente dos homens vê, de fato, a profecia realizar-se, uma vez que nota em todos os homens grande pretensão em relação ao saber que não se concretiza. Assim, considera sua atitude de admitir nada saber como a única e mais correta alternativa da razão.

compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-na apenas por instinto. “Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão.

O corpo, nesse contexto, com seus instintos e desejos, é apenas uma grande ilusão sensível. Nada me diz o corpo, nada sei por ele. Sobre ele, inclusive, preciso ser educado, para que a razão me diga o que é que meu corpo sente e o que de fato ele é. Subjugado a uma condição *a posteriori*, o corpo é matéria transitória, secundária e, freqüentemente, empecilho e desvio para o exercício profícuo da razão. Torna-se evidente então, no contexto da primazia do par razão e moral, que o que impede ou dificulta a primeira, seja condenado na ordem da segunda. E de fato não tardará para que o corpo não seja apenas subjugado, mas até mesmo condenado. Do ponto de vista histórico, é preciso que se aponte esta relação, de forma mais contundente, um tanto mais adiante, já sob influência do imaginário cristão, mas no sentido de uma reflexão filosófica sobre o imaginário e sobre a ética, é necessário que se note a origem desta possibilidade exatamente aqui, em Sócrates, e nos novos ideais helênicos por ele inaugurados. Páginas atrás vimos as ressalvas de Xenófanes à força física e ao corpo como um todo. Sua posição, que poderia ser apenas elitista e baseava-se mais em dados empíricos do que em qualquer lógica sustentável, agora é endossada e justificada pela razão socrática. Os caminhos do corpo e do espírito, do corporal e do racional jamais estarão juntos novamente.

A primazia da alma sobre o corpo, nesta nova forma de pensar, dá-se justamente na medida em que a virtude e, com ela, todo o potencial humano de sua consciência moral, reside na alma e não no corpo e é assim que Sócrates indica esquecer-se deste para cuidar, educar e engrandecer aquela. Assim lemos em sua famosa apologia, descrita por Platão (1999, p.82):

Em verdade, com este meu caminhar não faço outra coisa senão convencê-vos, jovens e velhos, de que não deveis vos

preocupar nem com o corpo, nem com as riquezas, nem com qualquer outra coisa antes e mais do que com a alma, a fim de que ela se torne excelente e muito virtuosa.

Sobre esta separação entre corpo e alma e a conseqüente redução do corpo a instrumento do sujeito pensante, que é a alma e o próprio ser, Reale (2003, p.88) tece os seguintes comentários:

Um dos raciocínios fundamentais feitos por Sócrates para provar essa tese [da superioridade da alma em relação ao corpo] é o seguinte: uma coisa é o “instrumento” que se usa e outra é o “sujeito” que usa o instrumento. Ora, o homem usa o seu próprio corpo como instrumento, o que significa que o sujeito, que é o homem, e o instrumento, que é o corpo, são coisas distintas. Assim, à pergunta “o que é o homem?”, não se pode responder que é seu corpo, mas sim que é “aquilo que se serve do corpo”. Mas “o que se serve do corpo é a *psyché*, a alma (= a inteligência)”, de modo que a conclusão é inevitável: “A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: Conhece-te a ti mesmo”.

O raciocínio acima exposto apresenta uma conclusão lógica inevitável quando se segue a ordem das premissas apresentadas. A questão que ficaria em aberto é se a premissa “o homem se vale do seu corpo como instrumento” é de fato uma premissa válida ou, falaciosamente, é extraída da conclusão que se quer demonstrar³². Ou seja, se o corpo for meramente um recurso para que o homem atinja uma condição existencial que lhe proporcione prazer ou recompensa moral, a premissa é naturalmente válida. No entanto, se corpo e existência coincidem, se o prazer e o desprazer coabitam e tanto um quanto outro fazem parte do existir, o que se torna *a posteriori* não é o corpo (fonte primária e imediata do sentir, da existência enfim), mas a moral. No mais, se a sensação e a consciência forem ambas imediatas (mediatas seriam a razão e a moral), corpo e consciência não seriam, como se supôs, coisas distintas.

³² Nos moldes, portanto, de uma petição de princípio.

Mas esta invalidação da premissa não foi historicamente assumida³³. Como sabemos, os portões abertos por Sócrates foram amplamente trilhados e a base ética da sociedade ocidental é fortemente alicerçada nos princípios socráticos, assim como o imaginário sobre o corpo orbita em torno destas orientações e das emendas que se somaram a elas pela evolução do pensamento filosófico e da tradição judaico-cristã.

Sócrates teve como legado estes princípios nos quais a alma eleva-se em detrimento do corpo. No entanto, é importante que se contextualize o pensamento socrático. Suas contribuições para a filosofia e para o estatuto da razão são enormes. Sócrates é mesmo um investigador do homem, talvez o primeiro grande antropólogo, e para entender este homem, precisa partir daquilo que mais o caracteriza, de sua diferença específica, como futuramente dirá Aristóteles, ou seja, sua racionalidade. Se as palavras de Sócrates foram usadas à exaustão, devemos também creditar tal uso aos interesses da *polis* e das culturas subseqüentes. Quando Nietzsche faz seus ataques viscerais a Sócrates, o faz, de fato, à tara da racionalidade pós-socrática. Neste estudo, o contexto é o mesmo, e quando digo, neste sentido, “Sócrates”, digo “todos que se valeram dessa tara da racionalidade para renunciar à vida, para endeusar a moral”.

E a hegemonia do pensamento moral, da renúncia à vida, foi vasta. Somente no século XIX, com Nietzsche, como venho apontando, floresce a chance mais concreta de pensar-se em uma transvaloração. Mesmo assim, essa invalidação da premissa ou a indistinção a que me referi não aparece nos escritos do filósofo alemão com ênfase clara sobre a questão do corpo. O foco por ele escolhido é o da arte. Com a tara da racionalidade inaugurada por Sócrates, achata-se o domínio do sensível que, aliás, é conduzido ao campo do compreensível, como é apontado em “O Nascimento da Tragédia”³⁴ comparando-se as obras de Sófocles e Eurípides.

Eurípides, ao contrário de Sófocles, já imbuído de um “socratismo estético”, segue uma lei que soa mais ou menos assim: “tudo deve ser inteligível para ser belo” (p.81). Se na tragédia antiga os personagens eram apenas máscaras das muitas faces de Dioniso, na nova comédia, Eurípides também foi, “em certo sentido, apenas máscara:

³³ Uma nova reflexão que não distingue corpo e alma, associando o sentir ao pensar (percepção) de formas imediatas e indiscerníveis só surge contemporaneamente, como na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Nela, por exemplo, o corpo como instrumento é uma premissa inválida, tal qual argumenta-se aqui.

³⁴ Friedrich NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

quem falava por sua boca não era Dioniso nem Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates” (p. 79).

Além destas marcas, Sócrates, muitas vezes, também é tomado como aquele que pôs fim às contradições dos naturalistas, uma vez que estes, no intuito de resolver os problemas do “princípio” (*arché*) e da *physis*³⁵, sustentaram “tudo e o contrário de tudo (o ser é uno e o ser é múltiplo; nada se move, tudo se move; nada se gera nem se destrói, tudo se gera e se destrói)” (REALE, 2003, p.87). No entanto, entre os pré-socráticos é preciso que se observe uma exceção entre os percursos do *logos*, protagonizada pelo pensamento de Heráclito. Para este texto, o pensamento de Heráclito é justamente um elemento desviante da formação desta estrutura moralizante sobre o corpo e a base mesmo de uma outra forma de se pensar o *logos* e uma conseqüente ética. Notemos as bases destas diferenças e como elas não conduzem a um antagonismo com a mística dionisíaca como o pensamento socrático acabou por levar.

Heráclito: o revolucionário do logos

Teria sido mais coerente com uma cronologia linear dos fatos que este texto tivesse analisado aspectos do pensamento socrático posteriormente a uma análise de um pré-socrático, como Heráclito. Mas sendo a intenção uma crítica da ética, a mim me parece melhor apresentar primeiro a que mais fundamenta os costumes tradicionais para, somente em seguida, abordar aquela que envereda por caminhos diferentes. É recorrente, entre os comentadores da história da filosofia, reservar a Heráclito uma posição de exceção entre os pré-socráticos e, até mesmo, no sentido mais geral do pensamento ocidental. Isto por ser seu pensamento também originário no *logos* e na *physis*, mas tendo como conseqüências de suas reflexões algo fundamentalmente diferente da tradição anterior a ele e fortemente oposto ao caminho de seus posteriores. Na verdade, aspectos de seu pensamento já haviam sido tangenciados, de alguma forma, por alguns de seus antecessores, como Anaximandro, que sustentava, assim como Heráclito, que as coisas estão em constante mudança, ou mesmo Pitágoras, que elaborara a idéia de medidas, o

³⁵ O princípio da evolução ou do progresso, na natureza

que é caro para o pensamento de Heráclito. No entanto, no primeiro caso, Heráclito avança sobre Anaximandro por entender que as eternas mudanças são mecanismos necessários para a preservação da unidade. Já em relação à Pitágoras, é mediante a preservação de medidas adequadas que a mudança perpétua mantém as coisas tais como são³⁶.

A idéia chave em Heráclito é a da unidade perpétua que se expressa por meio do fluxo dos contrários. É o eterno jogo dos opostos que caracteriza a coisa em si. O seu devir é a sua realidade, como lemos em alguns de seus fragmentos³⁷:

Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários, nasce a mais bela harmonia (frag. 7, p.36).

Correlações: completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas (frag. 10, p.36).

Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos (frag. 49a, p.39).

A filosofia de Heráclito não é de uma ordenação linear. O tempo não obedece a seqüência previsível e os opostos coabitam a mesma coisa, eterna, pois morre e se refaz: “o caminho da espiral é reto e curvo, é um e o mesmo” (frag. 59, *op. cit.*, p.39). Parece que a ambigüidade de Dioniso encontra em Heráclito uma expressão à luz do *logos*. A linguagem, a palavra e a expressão são ferramentas deste *logos* para que entendamos e possamos viver o fluxo dos contrários e o devir. É este o sentido absolutamente original de Heráclito. O *logos* não é redutor da pulsão vital como vamos notar nos ordenamentos da razão em vários outros filósofos, para os quais esta pulsão é elemento corruptível deste ordenamento e, assim, inclusive, alvo de condenação moral. Em Heráclito, esta pulsão, com sua energia e vigor, é o motor do eterno e o grande poder do uno, como lemos:

³⁶ Bertrand RUSSELL, *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

³⁷ In: Gerd BORNHEIM, *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2001.

O tempo é uma criança que brinca, movendo as peças do jogo para lá e para cá; governo de criança (frag. 52, *op. cit.*, p.39).

A guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens; de uns escravos, de outros, homens livres (frag. 53, *op. cit.*, p.39).

O relâmpago governa o universo (frag. 64, *op. cit.*, p.40).

O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo; a água vive a morte do ar e a terra a da água (frag. 76, *op. cit.*, p.40).

É necessário saber que a guerra é o comum; e a justiça, discórdia; e que tudo acontece segundo discórdia e necessidade (frag. 80, *op. cit.*, p.41).

A ética esboçada nestes fragmentos é aquela que se alimenta do querer-viver. A vida é discórdia e necessidade como sintetiza o fragmento 80. Grande sincronia entre esta orientação e aquela assumida por Nietzsche em sua crítica da moral. Podemos notar essa sincronia comparando estes fragmentos acima com algumas passagens do Zaratustra³⁸ como:

Amo aquele cuja a alma é tão transbordante, que se esquece de si mesmo e que todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas tornam-se seu ocaso (p.39).

Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante (p.41).

Olhai-os, os bons e os justos! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas este é o criador.

³⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

Olhai-os, os crentes de todas as fés! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador (p.47).

A guerra e a coragem realizaram grandes coisas, muito mais do que o amor ao próximo (p.74).

Nietzsche faz uma reflexão já com os olhos de quem viu uma moral formada excluindo a energia e o fluxo dos contrários, mas o seu ponto de partida é o mesmo de Heráclito. Notemos, inclusive, que a proximidade destes fundamentos e como eles são opostos à moral dominante rendeu-lhes semelhantes interpretações, uma vez que, com frequência, acusa-se Nietzsche de ser também ele (à continuidade de Schopenhauer) um pessimista. Já Heráclito, passou a ser reconhecido como o “obscuro” (figs. 07 a 09)³⁹. Opor-se à moral dominante é atitude tomada como pessimismo, niilismo ou obscurantismo. Se a vida virtuosa e orientada para o Bem é um sinônimo de felicidade, qualquer sintoma de dúvida sobre este arranjo de coisas é sinal de pessimismo e tristeza.

³⁹ Note-se nestas obras o papel marginal com o qual se retrata Heráclito, sua expressividade triste e sem a aura da razão que ilumina a representação de outros filósofos, tidos como detentores do saber organizador, do edifício moral que ilumina a existência.



- Figura 07 -

Heráclito

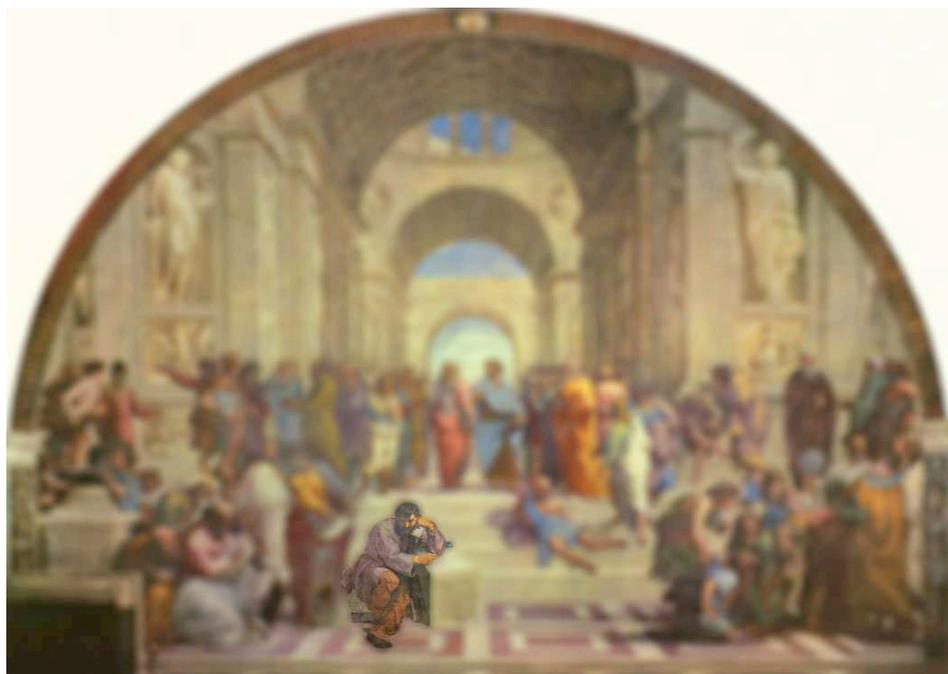
Peter Paul Rubens



- Figura 08 -

Heráclito

Johannes Moreelse



- Figura 09 -
Escola de Atenas
(Heráclito em destaque)
Rafael

O que é fundamental para este texto é notar que uma outra ética é possível e que ela não é apenas a transgressão dos limites da ordem vigente, mas é uma **outra** orientação de postura, de entendimento e de *práxis*. O que Dioniso, Heráclito e Nietzsche nos indicam é essa transvaloração. Uma ética do corpo que bebesse nestas fontes teria seus elementos corpóreos exaltados, não como libertinagem ou desmedida gratuita, mas como elemento irrefreável do querer-viver humano, uma vez que este se dá a partir do corpo.

Temos aqui uma tripla referência para uma possível “outra” ética do corpo: Dioniso no sentido místico, Heráclito em relação ao *logos* e Nietzsche na exaltação do humano e da vida. No aspecto místico desta referência tripla, o dionisismo muito revela sobre a associação do elemento corporal ao transcendente, mas um transcendente que se situa nos fluxos das matérias e não em ermo abstracionismo, o que nos indica como o corpo não precisa, sempre que se pensar o divino, ser tomado como elemento transitivo e desprezível. O sentido do *logos* é bastante claro em Heráclito, ou seja, o corpo e suas ambigüidades atendem ao raciocínio humano, que não é sublimado, mas incorporado na realidade do homem, o que ao mesmo tempo materializa-nos em nossa realidade corporal sem parecer que isso seria uma redução ou limite. O *logos* está no corpo. Por fim, em Nietzsche, a partir destas duas outras contribuições e de sua ampla compreensão do homem, o que se esboça é o “além” deste homem, o “super-homem” (*übermensch*), em um caminho que não é o da anulação do corpo para a sublimação da alma até os limites do divino, mas seu exato contrário, ou seja, a exaltação do humano (e assim do seu corpo) até seu máximo potencial. É pelo próprio corpo que este projeto de exaltação do humano ocorrerá. Agora é o corpo que nos fala da alma, como lemos em seu Zaratustra (2005b, p.37):

Outrora, a alma olhava desdenhosamente o corpo; e esse desdém era o que havia de mais elevado; - queria-o magro, horrível, faminto. Pensava, assim, escapar-se dele e da terra.
Oh, essa alma era, ela mesma, ainda magra, horrível e faminta; e a crueldade era sua volúpia!

Mas também ainda vós, meus irmãos, dizei-me: que vos informa vosso corpo a respeito da vossa alma? Não é ela miséria, sujeira e mesquinha satisfação?

Para entendermos esse “outrora” de Nietzsche é necessário que olhemos para o percurso da educação judaico-cristã e de como seus valores souberam se apossar do imaginário ocidental acerca do corpo e da alma, compondo os contornos de uma ética para o corpo nos moldes de um discurso moral sobre ele. Mas, para isso, ainda teremos que lembrar da antiguidade grega, pois o imaginário desta educação judaico-cristã e seus fundamentos expressos por seus maiores idealizadores têm como referência basilar o pensamento de dois pensadores da *pólis*: Platão e Aristóteles.

A filosofia de Santo Agostinho, um dos ícones do pensamento cristão e edificador da igreja, como se sabe, tem sua base em Platão. Da mesma forma, Tomás de Aquino recupera Aristóteles para adaptar suas idéias aos conceitos cristãos e fundamentar as condutas. Portanto, o que notamos é que as idéias destes dois filósofos gregos, não obstante sua enorme complexidade e brilhantismo, podem ser investigadas, de acordo com nossos propósitos, a partir de sua absorção por um sistema filosófico posterior. Dessa forma, o que este propósito pretende avaliar não é o impacto de tais pensamentos na cultura antiga, ou mesmo na formação do pensamento ocidental aos moldes de uma pesquisa helenística. Por outro caminho, o que quero evidenciar é o papel contemporâneo e atual destas influências em nosso imaginário.

Até Sócrates, o pensamento ocidental era dotado de um *ethos* mais ambíguo e polissêmico, no qual o corpo não se subjugava à alma, tampouco era visto com desprezo. A partir de Sócrates, o homem reconhece-se com sua razão, elevando-a ao seu valor máximo. Por conseguinte, o corpo revela-se como apego ao mundano, empecilho para o engrandecimento do caráter. Heráclito foi uma voz solitária que rivalizara primeiro com Xenófanes e, posteriormente, com Parmênides, seu principal opositor. Mas no sentido da formação do *logos* e, principalmente, do *ethos* grego, sua doutrina foi derrotada. Parmênides e sua primazia do ser, não só seguiu certa tradição da razão como inaugurou uma nova e poderosa via no *logos*, o da lógica disjuntiva. De fato, muito embora este conhecimento só viesse a se estruturar com Aristóteles, o raciocínio de Parmênides foi um dos alicerces dos primeiros conhecimentos lógicos. Tal é o caso da

correspondência entre sua afirmação mais conhecida, “uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo” e o primeiro dos princípios básicos da lógica formal, no qual se afirma que “ $a = a$ ” (princípio da identidade). A primazia do ser (em detrimento do não-ser) e sua imutabilidade tornam a noção do devir inútil. É com base neste desprezo que a lógica se desenvolve e, como sabemos, o conhecimento lógico assumiu, durante muitos séculos, a posição de enunciadora da verdade. Uma verdade lógica não pode ser contestada, dizem-nos nossa experiência, nosso imaginário e, claro, nossa razão.

O pensamento de Heráclito é, antes de tudo, contrário a isto, ao afirmar que uma coisa é e não é ao mesmo tempo (pois há o devir). É impossível fazer lógica formal a partir de Heráclito, assim como foi impossível para os gregos seguir com ele desde então. Seu pensamento ficou isolado, sem função operacional, exorbitado do contexto da formação grega e do pensamento ocidental como um todo. Evidentemente, a formação ética teve outro destino, a partir de solos aparentemente muito mais consistentes, mesmo que o preço a pagar por esta consistência fosse o anulamento das pulsões e de todo movimento que parecesse opor-se ao resultado lógico da razão. Vejamos este percurso, iniciado ainda na antiguidade, mas consolidado na moral judaico-cristã, que fez da educação do imaginário a mais poderosa arma de normalização do potencial humano, uma arma contra a pulsão de vida e contra o corpo, uma arma moral.

O corpo ignóbil da filosofia para a morte

Quando pensamos no ser e supomos que podemos distinguir o que sentimos do que pensamos, parece-nos possível, por extensão, considerar um aspecto do ser que não seja corporal. A esta porção, não submetida às sensações, alguns chamaram de alma, outros de mente. Por enquanto, este texto vem explorando as relações éticas subseqüentes de uma divisão entre corpo e alma, bastante presente na filosofia antiga e base fundamental do imaginário contemporâneo, muitas vezes um alicerce moral dos comportamentos na cultura ocidental.

Como se sabe, Platão foi um dos grandes formuladores desta divisão e influenciador de muitas gerações futuras. Platão depositou na figura do seu mestre,

Sócrates, como protagonista de seus diálogos, a função de esclarecer os principais pontos de sua filosofia. É evidente que o quê se vê é um Sócrates platônico e diálogos não necessariamente fiéis às palavras de Sócrates. No entanto, também é evidente que tais diálogos, ao inspirarem-se na figura de Sócrates, extraem de seus pensamentos, palavras e comportamentos, o fulcro do raciocínio socrático. Neste sentido, acredito que não é possível isolar o pensamento platônico do personagem encarnado de Sócrates e as dificuldades que este vivia em sua realidade. No que tange a este tema, encontra-se nos diálogos platônicos um Sócrates totalmente apegado à idéia da alma e negligenciando o corpo de forma a considerá-lo até mesmo desprezível e abjeto, anteposto à alma e prisão da mesma. Mas este Sócrates teria partido do corpo, das sensações e da vida para chegar em tais conclusões? Ou seriam suas premissas de origem justamente inversa? Ou seja, Sócrates, o condenado à morte e obrigado a esperar longos dias por ela⁴⁰, não teria tido como objeto central de suas reflexões, inevitavelmente, a morte que o aguardava tão certa e brevemente? O que este personagem moribundo de Platão faz, no *Fédon*, é constituir uma filosofia da morte que tem no desapego ao corpo um instrumento necessário e inescapável para justificar sua superioridade ante aos que o julgaram, bem como manter viva e eterna sua presunção intelectual. A coragem não é mais uma virtude para enfrentar a vida, mas sim a única forma digna de encarar a morte. Diz Fédon a Equécrates (PLATÃO, 1999, p.118):

Naquele dia [o da morte, enfim, de Sócrates], minhas impressões foram de fato estranhas, pois, em vez de condoer-me da morte de um amigo a quem eu estimava tanto, tive a impressão de que seu destino fosse ditoso, porque eu me encontrava junto a um homem feliz, amigo Equécrates, feliz por seu comportamento, pelas palavras que proferia e pela coragem e serenidade com que faleceu.

⁴⁰ No dia anterior ao julgamento de Sócrates, os atenienses haviam coroado o barco que todos os anos seguia a Delos como oferenda a Apolo. Rezava a tradição que, neste período, a cidade deveria purificar-se, não havendo, portanto, nenhuma execução de condenados. Desta sorte, Sócrates teve que ser mantido preso até o final do ritual que demorara vários dias.

O estranhamento de Equécrates é o estranhamento de todo o povo grego que valorizava tanto a existência e que passa a ver todo o conjunto de seus esforços intelectuais convergirem não mais para a vida, mas para a morte. A serenojovialidade grega que Nietzsche apontava é agora conduzida à uma serenidade para a morte. O povo grego⁴¹ valorizava intensamente a vida e esta mudança traz consigo uma profunda inversão ética. Parte da força desta inversão está justamente no fato de que o grego, seja pela sua religião ou pelos costumes sociais emergentes na *pólis*, começa a identificar estas características vitais como possíveis defeitos de sua conduta, exacerbações do indivíduo que, inevitavelmente, comprometem o social e o transcendente. Eis um espaço aberto para uma nova moral, para a incorporação de novas virtudes como as que Sócrates e Platão apresentarão. Assim lemos em Nietzsche (2004a, p.121):

Os principais mandamentos morais que um povo se deixa constantemente ensinar e pregar estão relacionados a seus defeitos principais. E por isso não vêm a ser tediosos para ele. Os gregos, que frequentemente perdiam a moderação, o sangue-frio, o senso da justiça e, sobretudo, a ponderação, eram atentos às quatro virtudes socráticas – pois tinham tanta necessidade delas, e para elas justamente tão pouco talento!

Sócrates morrerá, quer morrer, mas também quer que todos o sigam em seu destino e desejo, a começar pelos filósofos, pois se o mais corajoso e inteligente é querer a morte, o filósofo não deve enganar-se com a vida. Ainda no *Fédon*, Sócrates manda saudações a Eveno, por meio de Cebes, e transmite-lhe o seguinte conselho: “se for sensato, o melhor que pode fazer é seguir-me o quanto antes”, pois se Eveno é realmente filósofo, desejará a morte, “ele e todo homem que pretenda ser filósofo com dignidade” (p.121). A partir daqui é preciso que o Sócrates de Platão argumente de forma

⁴¹ Cabe aqui também mais uma pequena “tradução”. Com base em dados diferentes aos que utilizo aqui sobre a cultura grega, poder-se-ia contestar se é comprovado fato que o povo grego exaltava mesmo tanto a vida, ou se há carregado romantismo, ou até mesmo interesses interpretativos nesta caracterização. Não sei responder a isto. Mas da mesma forma que, páginas atrás, alertei que quando digo “Sócrates”, digo uma certa herança do pensamento socrático que penso ter delimitado frente aos propósitos deste estudo, alerto novamente que, quando digo “povo grego e sua serenojovialidade, sua exaltação da vida”, valho-me de uma visão conhecidíssima de Nietzsche. Tão conhecida, aliás, que posso falar de tal povo ancorado nessa visão de que temos dele a partir de Nietzsche, tenha sido a realidade grega, *ipsis literis* com o helenismo de Nietzsche, tenha ele construído, de algum modo, uma interpretação peculiar da vitalidade grega.

convincente, como sempre o fizera, de que a finalidade última da filosofia é a morte e que encontrá-la, sem medo, com serenidade e até mesmo prazer é a única atitude sensata. Supondo-se que a morte é uma separação e isolamento da porção do ser que se chama corpo e da porção do ser que se chama alma, sendo que a primeira porção perecerá enquanto, supostamente, a segunda encontrará nova vida, é necessário para a força do argumento socrático em prol da morte que o corpo, identificado com esta vida, seja inferior do que a alma identificada com a morte. Nesta vida, na qual reina o corpo, Sócrates não foi compreendido, mesmo quando convencido de que era, como na previsão do oráculo, o mais sábio dos homens.

Quanto mais Sócrates praticava seu lema, do “conhece-te a ti mesmo”, mais ele se entediava com os humanos, tão distantes dos desejos verdadeiramente nobres. Os homens procuravam os prazeres do corpo e não era preciso nada para estimulá-los a isto. Pois, então, isto era vil, produto da ignorância, carência de uma busca⁴² que suas vidas não valorizavam. Sócrates era o além-corpo, pois era o além-vida. Ressentido, incompreendido e condenado, sua vingança foi não mais ater-se à vida dos homens, mas ao contrário, mostrar-lhes que seu corpo e seus prazeres são preocupações torpes pelas quais eles se iludiriam e perderiam o grande e verdadeiro dom - o querer a morte - justamente o que Sócrates, e somente ele, para o espanto de todos, toma como dádiva e comprovação suprema de sua superioridade. Sócrates, o ressentido, dispara sua raiva e sua filosofia sobre a vida e sobre o corpo, que tão logo o abandonará a despeito de toda sua sabedoria:

Um homem que se insurge no momento de sua morte não ama a sabedoria, mas sim seu corpo, e esse homem amará também as riquezas, as honrarias, ou talvez uma ou outra dessas coisas (PLATÃO, 1999, p.128).

Mas Sócrates vai morrer e Platão escreve para a humanidade que vive e para sucessivas gerações que receberão este legado. Legado que consiste justamente no desprezo ao corpo, não só quando comparado com a alma e com base na suposição de

⁴² Em seu julgamento, Sócrates teria, segundo Platão, sentenciado uma de suas mais famosas frases: “uma vida sem busca, não vale a pena ser vivida”.

uma vida além desta, mas um corpo que corrompe, inclusive, esta vida. Uma vida digna e voltada para a inteligência é uma vida que ignora o corpo e até mesmo luta contra ele, pois sua influência maléfica é ativa e deve ser combatida com todas as forças como revela-nos novamente Platão (1999, p.126) pelo seu mestre:

Mas o que diremos das aquisições da inteligência? O corpo é ou não é um obstáculo, quando se associa com esta análise? (...) Quando então a alma encontra a verdade? Se aproximará mais do fim desejado aquele que entre nós se encontre em maior grau e mais preparado para pensar por si mesmo (...) conseguirá mais claramente quem examinar as coisas somente com o pensamento, (...) completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade.

Se o corpo é energia de vida, a pulsão vital que vimos em Dioniso é também, por extensão, desejo, paixão e exacerbação. A tábua de valores de Sócrates é o inverso dos valores do corpo, portanto, o inverso dos valores da vida. A paz no indivíduo só será plena quando sua alma for libertada de sua prisão corporal e, para os homens em conjunto, a paz na *pólis* só será encontrada pela anulação do corpo na vida cotidiana por meio dos costumes (*ethos*). As guerras têm origem no corpo e servem para saciá-lo, sendo assim, um desserviço à cidade, como lemos em Platão (1999, p.127):

(...) o corpo nunca nos condiz a um pensamento sensato. Não nunca! Quem faz nascer as guerras, as revoltas e os combates? Nada mais que o corpo, com todas as suas paixões. Com efeito todas as guerras têm origem apenas no desejo de acumular riquezas, e somos obrigados a acumulá-las pelo corpo, para servi-lo, como escravos, em suas necessidades.

Sócrates diz palavras sobre a coragem para enfrentar a morte em seus momentos finais. Prega tal coragem pelo desprezo ao corpo e à vida. Anseia uma nova existência, entre pessoas mais sensatas que as que o julgaram. Mas talvez tudo não passe de covardia, de medo da morte associada a um grande gênio e a um raciocínio

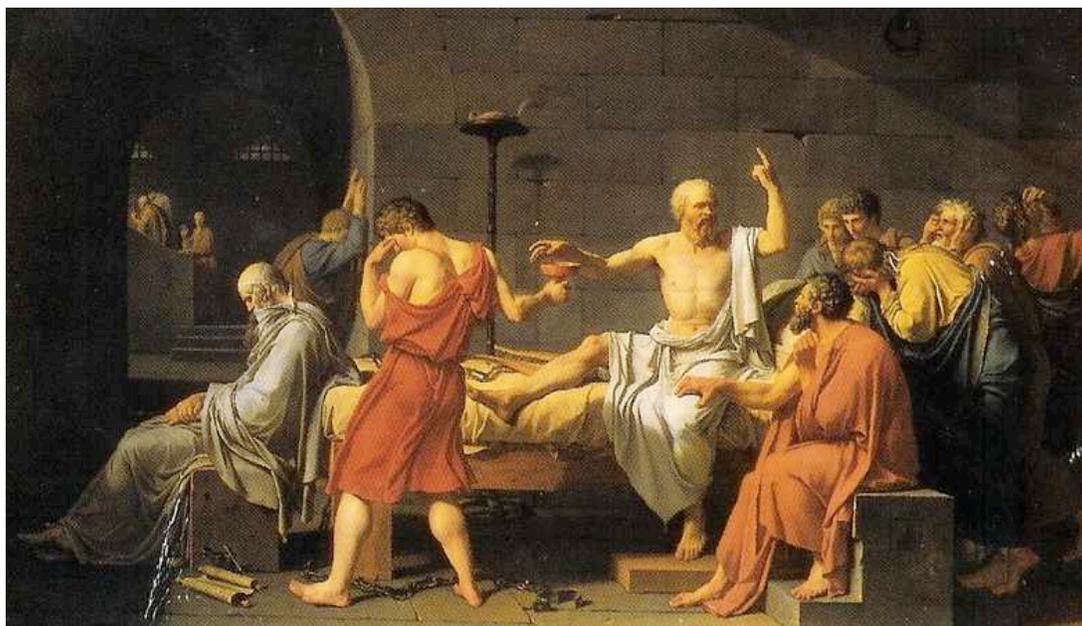
extraordinário. Todos temem a morte, e a consciência de tal morte é a angústia humana por excelência. O mais sábio dos homens de seu tempo foi, também, o mais angustiado, e seus discípulos, aprendizes da angústia, com o desesperado projeto de valorizar a morte. Sócrates os salvou e a todos os covardes com o brilhantismo de seu raciocínio e a sua enorme habilidade de inverter os valores. Se a morte é a libertação da alma, é mais vida do que esta, e o temor é de fato infundado, aliás, coragem faz-se necessária para enfrentar a morte e não a vida. No entanto, decorre disto, que esta vida e seus prazeres devem ser tomados como desprezíveis e indiferentes, percurso necessário da alma para seu correto destino. A transvaloração socrática consistiu em matar-se o que mais se temia, a morte, o fim e, para isso, anular o desejo pela vida e pelo corpo. Talvez por isso a transvaloração de Nietzsche, em seu *Zaratustra*, retoma até mesmo a guerra, ou o espírito do guerreiro, não para condená-la como o fez Sócrates, mas entendê-la como inevitável motor da vida (NIETZSCHE, 2005b, pp.73-74):

Sei do ódio e da inveja do vosso coração. Não sois bastante grandes para não conhecer ódio e inveja. Sede bastante grandes, pois, para não envergonhar-vos de vós mesmos! E, se não podeis ser santos do conhecimento, sede, ao menos, seus guerreiros. (...) a guerra e a coragem realizaram grandes coisas, muito mais do que o amor ao próximo.

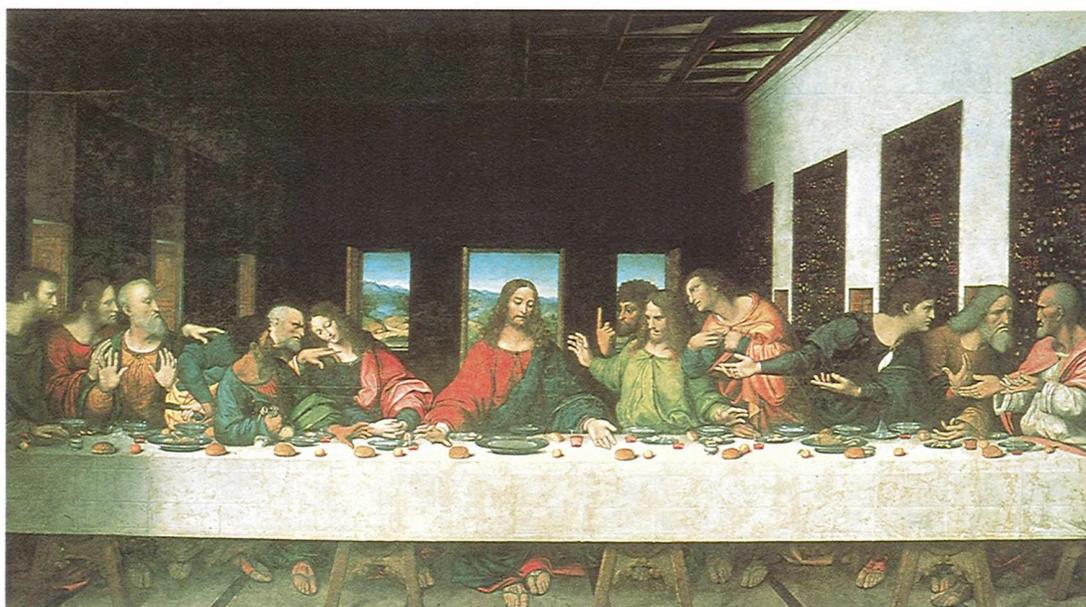
Nesta passagem do *Zaratustra* estão presentes os mesmos valores que aparecem no *Fédon*, mas de forma contrária. Seus protagonistas são antíteses entre si. Sócrates quer a morte, *Zaratustra* quer a vida. Uma ética socrática é, necessariamente, desprezadora do corpo. Uma mudança atual de valores, portanto, passa pela valorização do corpo em um novo sentido ético, no qual ele seja o representante de nossa coragem e alegria de estarmos vivos. A celebração carnal de nossa existência e a plenitude do ser, sem que, com isso, diminua-se nossa consciência ou o nosso desejo pelo conhecimento, pois se não formos os “santos” desse conhecimento, seremos seus “guerreiros”. A anteposição entre o corpo e conhecer teve em Sócrates sua origem, em Platão seu fundamento e na tradição posterior sua consolidação. Esta dicotomia é o subproduto inevitável de uma outra, esta sim original, a dicotomia entre vida e morte.

É verdade que o conceito de alma em Sócrates, como assinala Reale (2002, p.175), é o “eu inteligente e a moral do homem”, o que a coloca como um fenômeno importante à vida e não só à morte. No entanto, como já vimos, o mais alto grau da inteligência deve, não só aceitar, mas querer a morte. Já a moral é regrada pela coragem de enfrentar a morte e pela busca da verdadeira liberdade, que a alma encontra despindo-se do corpo. Isto leva-nos a encontrar a morte, novamente, como a verdadeira origem do pensamento deste Sócrates do *Fédon*. A morte de Sócrates é um acontecimento ético, moral e talvez até uma inspiração messiânica que encontrará eco em Cristo (figs.10 e 11). Os limites da razão tangenciam o divino e a alma assume o papel de elo entre estas esferas. Sócrates será recuperado no futuro pelo cristianismo quando este precisar de mais forças terrenas para sua doutrina, como aponta Jaeger (2003, p.493):

Para a formação desta imagem [a de Sócrates como um dos grandes representantes da humanidade] não contribuíram tanto a sua vida e a sua doutrina, se é que realmente professava alguma, como a sua morte, sofrida por causa de suas convicções. A posteridade cristã outorgou-lhe a coroa de mártir pré-cristão, e o grande humanista da época da Reforma, Erasmo de Roterdam, incluía-lo ousadamente entre seus santos e orava: *Sancte Socrates, ora pro nobis!* (...) ao filósofo pagão era agora [nos séculos que se seguiram ao fim da idade média] confiada a missão de contribuir para criar uma religião moderna, em que o conteúdo imperecível da religião de Jesus se fundisse com certos traços essenciais do ideal helênico do homem.



- Figura 10 -
A morte de Sócrates
Jaques-Louis David



- Figura 11 -
A última ceia
Leonardo Da Vinci

Esse ideal helênico de homem é aquele inaugurado por Sócrates e seguido por toda tradição posterior, em especial pelo cristianismo. É um ideal de homem moral. Sócrates apoiou-se definitivamente no elemento apolíneo-racional, destruindo a harmonia grega entre este elemento e o dionisíaco-irracional. A visão de mundo passa a ser racionalizada e moralizada. Ainda Jaeger (2003, p.497), relativiza essa imagem de Sócrates, francamente construída por Nietzsche, apontando que, para entender-se a figura de Sócrates é essencial compreendê-lo a partir de sua própria “situação”, que coincide com a crise do espírito ático, coisa que Nietzsche, em “sua luta implacável contra os excessos da extrema racionalização da vida moderna, não tinha interesse nem paciência para entender em detalhe”.

Embora este texto não deixe de compreender tal verdade, como já aponte anteriormente, ao eleger Nietzsche como referência para certas reflexões, não busco centrar a discussão em um filósofo ou assumir uma militância apaixonada de certos saberes, mas manter uma linha de raciocínio ancorada em interpretações que me parecem proficientes ao tema e que, de alguma maneira, estiveram presentes no passado do pensamento ocidental e ainda hoje carregam esta herança. Com isso, a “situação” a qual se refere Jaeger, muito embora certamente relevante e definidora de novos contornos à figura de Sócrates, não altera um aspecto atribuído a ele por Platão, pela filosofia posterior, pelo cristianismo, enfim, um traço racionalista, dicotômico e moral que se inspira na morte de Sócrates e está, até hoje, bastante presente em nosso imaginário. Torna-se, portanto, menos importante acusar Sócrates do que, a partir de sua imagem, entender os traços morais que realçam nosso grande incômodo com a morte, condenando tudo o que nos dá mostras de nossa finitude (essencialmente o corpo) e com isto educam nosso imaginário até os dias de hoje.

O corpo do cidadão deve ser um corpo moral

O que vimos na seção anterior, concernente ao pensamento de Sócrates e de Platão, principalmente, indica um caminho do tratamento moral do corpo, sobretudo, em relação ao indivíduo. A anteposição entre corpo e alma, quando tomada a partir da

reflexão sobre a morte, como é o caso do *Fédon*, assume contornos evidentemente metafísicos e a vida, como fenômeno de cada um de nós, é o que está em questão. Mas Platão, como sabemos, também foi um grande pensador do viver coletivo. É dele a concepção de uma República ideal na qual a vida ética dos indivíduos encontraria ressonância na vida social dos cidadãos. Os caminhos éticos mais precisos da *pólis* vão ser traçados ainda depois, com Aristóteles, mas já são encontrados a partir da doutrina platônica na qual se lê que o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma. É nesse sentido que percebemos como as conseqüências do dualismo platônico entre corpo e alma serão retomados no plano social para balizar o comportamento do cidadão e estabelecer as bases morais da vida na cidade. Tudo o que, na vida social, relacionar-se ao corpo será desprezado, ou ao menos relegado a plano secundário⁴³. Já a educação da alma deve assumir papel de destaque na *paidéia*.

Reale (2002) discorda da interpretação corrente sobre o dualismo platônico, considerando que, em várias momentos, Platão vê a necessidade do corpo e sua harmonia com a alma, sendo que o dualismo é inegável, mas que tomá-lo como maniqueísta é um vício moderno que não se aplicaria ao pensamento platônico em seu contexto. Não cabe aqui aprofundar esta questão, que demandaria esforços em sentidos distantes do foco traçado. No entanto, no sentido ético, embora a defesa de Reale pareça um tanto apaixonada, pois os elogios de Platão ao corpo não se comparam de forma alguma com os viscerais ataques, cabe a ressalva sobre o maniqueísmo, sobretudo quando este é identificado ao aspecto religioso. Platão interessava-se pelo mundo das idéias como é sabido. Em seu pensamento, a presença do deus plasmador (o Demiurgo) é de uma mecânica essencial, mas é preciso cuidado para que não se empreste um imaginário atual (por exemplo, cristão) para identificar estas coisas com símbolos religiosos precisos. O corpo, em Platão, não é um corpo decaído e, neste sentido, vale a preocupação de Reale. Mas também não é um corpo celebrado como no espírito dionisíaco, nem tampouco podemos supor que a harmonia grega entre corpo e alma esteja intacta, pois esta nunca mais apresentar-se-á nem em sentido metafísico, nem em sentido ético. No mais, também

⁴³ Platão valoriza a ginástica e a medicina, por exemplo, mas estes cuidados com o corpo tem como princípio o estabelecimento da saúde ou do preparo guerreiro para manter forte a *pólis*, projeto necessário para sua sobrevivência e soberania, bem como para melhor estabelecer condições para a educação dos cidadãos. Ou seja, o corpo é uma realidade do ser que não se pode negar e, assim sendo, sua manutenção o torna mais propício ao serviço da alma.

é essencial notar em Platão a origem ou a fonte de muitas das doutrinas cristãs futuras, inclusive no que diz respeito ao corpo ou, mais especificamente, à conversão moral que leva o conhecimento do sensível para o inteligível (do corpo para a alma).

O meio termo em combate à concupiscência do corpo

Para que a *pólis* viva em seu esplendor é preciso que se dedique a ela os mesmos cuidados que o indivíduo reserva à alma. É preciso que a coletividade eleve seus ideais mais nobres e que não se submeta aos prazeres mais imediatos e corruptíveis, os quais desviarão a cidade tanto de seu desenvolvimento político como do estabelecimento da justiça. Os cuidados do corpo terão seu papel reservado à saúde, uma vez que não interessa à cidade a doença, coisa que atrapalha o desenvolvimento social e até mesmo envergonha a república, por evidenciar a má educação de seu povo, como lemos na República de Platão (2001, p.118):

E acaso será ainda menos vergonhoso recorrer à arte do médico, não para acudir a ferimentos ou enfermidades próprias das estações, mas as que derivam desta vida de moleza e voluptuosidade já descrita, em que se enche o corpo de humores e ventosidades como se fora lago malsão?

A conduta na *pólis* tem sua maior referência nas virtudes da prudência e da temperança. Aristóteles erigiu sua ética mais ou menos de onde chegara Platão. O percurso ético do cidadão na *pólis*, para Aristóteles, começa com a prática das virtudes pelo indivíduo e culmina na comunidade política. Também para Aristóteles o corpo é um instrumento a serviço da alma, assim como entre o artífice e a ferramenta, o senhor e o escravo (ARISTÓTELES, 2001, p.166: 1161a).

Assim, Aristóteles, ao asseverar que todas as atividades humanas visam a um bem, indica-nos que o corpo é uma ferramenta da alma para atingirmos este bem, do qual a felicidade e o bem estar coletivo na *pólis* é a causa final (PEGORARO, 2005, p.23). Em Aristóteles, a Ética assume papel fundamental de sua filosofia e vem inaugurar

limites precisos desta área. A partir de um ponto de vista que assume o indivíduo como sujeito da ação ética e entende a sociedade como a soma destas ações individuais, Aristóteles vai encontrar nas virtudes o elemento principal e indispensável da conduta, bem como a causa final da ação humana em direção de sua convivência e progresso. A tábua de valores de Aristóteles elenca de um lado as qualidades essenciais para a vida virtuosa e, do outro, os seus vícios correspondentes, aos quais o homem certamente tenderá se não souber escolher e manter o caminho que a razão indica, caminho que aponta unicamente para a prática das virtudes. Esse caminho é, em si mesmo, a prática da reta razão, ou do meio termo, conceito que edifica a ética aristotélica e direciona os costumes do cidadão. A virtude moral por excelência é a prática do meio termo.

Os prazeres do corpo distanciam-nos da prática do meio termo por arrastarem-nos ao excesso, à desmesura, ao vício da concupiscência. Na concupiscência estão presentes tanto o apego ao prazeres materiais quanto aos sensuais. A reta razão vê-se por ela desviada de modo definitivo, pois mais do que prática lasciva inesperada, a concupiscência é vício do qual o homem dificilmente ficará livre quando dele experimentar, constituindo em grande sofrimento quando não tiver como praticá-lo e, assim, por conseqüência, convergirá todos os seus esforços para o fim de obter tais prazeres até que seu ser esteja totalmente submisso a tal vício. A verdadeira educação consiste, portanto, em preparar o homem para abster-se até o ponto em que tal abstinência seja um costume, como lemos em Aristóteles (2001, p.37):

(...) as pessoas que se abstêm dos prazeres do corpo e se alegram com a abstenção, são moderadas exatamente por procederem assim, enquanto as pessoas que se irritam com isto são concupiscentes (...) Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação.

Aristóteles não se detém, entretanto, em esclarecer por que as “coisas certas” são certas, ou ainda melhor, quem determina quais são elas. Os prazeres do corpo, evidentemente, não nos levam, em sua opinião, a nada de moderado, mas apenas ao

sofrimento. Os sentidos são a porta de entrada da corrupção e aliam-se aos desejos de modo maléfico. Aristóteles não nega que tenhamos desejos e que o mundo apresente abundância de situações nas quais tais desejos são despertados, aguçados ou provocados. Mas só o homem fraco, concupiscente, é que se deixará levar por esses desejos, sem praticar a racionalidade do meio termo. Em um de seus exemplos, o filósofo mostra que mesmo as tradicionais práticas do corpo, como a ginástica, muito úteis à formação de um corpo forte e saudável para atender à *pólis*, deve ser constantemente reavaliada para que não produza prazer por si mesma, uma vez que é apenas instrumento formativo e encontrar gozo na mesma, ou em qualquer prática semelhante, é flagrar no homem a concupiscência mais uma vez emergindo dos sentidos corporais. Assim lemos em Aristóteles (2001, p.67):

(...) a concupiscência é justamente condenada porque ela existe em nós não enquanto criaturas humanas, mas enquanto animais. Comprazer-se em tais coisas, então, e louvá-las acima de todas as outras, é bestial, pois mesmo entre os prazeres do tato os mais refinados caíram em desuso – por exemplo, os produzidos nos recintos onde se pratica a ginástica mediante massagens e o aquecimento subsequente; com efeito, o contato cuja apreciação caracteriza as pessoas concupiscentes não afeta o corpo inteiro, mas somente algumas de suas partes.

É assim que o indivíduo corre o risco de perder o norte da razão para deixar seu corpo entregue à sua porção animal, desintegrada, descomedida e insaciável.

Não é difícil perceber os contornos que se farão presentes em uma educação edificada a partir desta ética. O corpo que já vinha sendo, pelo pensamento de Sócrates e Platão, entendido como impedimento para o pleno desenvolvimento da alma e mesmo um obstáculo para a realização humana é, também, na ética aristotélica, apresentado como um elemento desviante da conduta, nossa maior chance de perda de contato com um projeto de realização racional e política na cidade. O prazer e o desejo são as formas expressivas que revelam o corpo como inimigo do projeto político aristotélico.

A medida moral do corpo

As mudanças resultantes de uma passagem de visão de mundo dionisiaca para uma concepção metafísica e política que se concentraram no homem como alma e como indivíduo foram a primeira grande mudança de valores que se pode atribuir ao contexto mais amplo de uma ética do corpo. A segunda grande etapa dessa formação dos valores sobre o corpo tem uma base moral. Ainda que já em Aristóteles e, de certa forma, mesmo em Platão, fosse presente uma condenação aos atos e costumes que não se apresentassem como virtuosos, em especial, aos prazeres do corpo, o destino último destes sistemas era de fins políticos e tinha a vida na cidade como a referência inalienável de todo seu raciocínio. O cristianismo, embora bastante referente às raízes gregas, trouxe consigo a implementação de algo muito mais forte e definitivo para a raça humana, estabeleceu as bases de uma moral para a conduta. Mais que isto, todo seu raciocínio está fundado na prática desta moral, sendo que sua operação básica consiste em julgar o quanto o indivíduo conforma-se a ela.

O projeto da *pólis* tinha uma materialidade e pragmatismo político que o propósito moral tem só de passagem, ou seja, o conjunto das ações virtuosas na *pólis* tinha como fim último a justiça na própria cidade, para os cidadãos entre si. O projeto moral na era cristã eleva a justiça ao patamar do divino e refere-se ao além-mundo, a uma suposta vida eterna, conquistada a partir do julgamento das ações terrenas. Em outras palavras, a moral grega é a aristocrática, aquela dos fortes, ao passo que a moral judaico-cristã é a dos fracos, a moral escrava. O instinto da vida cede ao instinto de rebanho, como lemos em Nietzsche (2004b, p.29):

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é o seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.



- Figura 12 -

All men are created alike

Kaloust Guedel

O ressentimento opera contra tudo o que é grande, nobre e forte. Seus costumes são o desinteresse, o sacrifício de si e a submissão. Os fortes e seus ideais dão lugar à supremacia do fraco e, do mesmo modo que o forte agia de forma a exercer sua força, o fraco agirá para exercer sua fraqueza. Assim, o desinteresse, o sacrifício e a submissão são sentimentos desejados e até mesmo sistematizados pela nossa educação.

As formas do ressentimento sobre o corpo: o desinteresse

A primeira das ações do instinto de rebanho é o desinteresse por tudo o que tenha em si uma grande energia e pulsão vital. Os valores cristãos, ancorados no pecado original, fazem do homem um pecador desde seu nascimento, e qualquer esforço que este homem fizer para apegar-se aos prazeres mundanos só o atará mais a este pecado, distanciando-o de sua salvação. Notemos como, na história dos sentidos, isso é particularmente notável. Gradativamente, à medida que esta moral vai sendo incorporada pelo indivíduo, o interesse pelo sensorial vai diminuindo, sobretudo por aqueles sentidos que exijam maior “envolvimento” do corpo. Desta forma, o olfato ou o tato são depreciados em relação à audição e, sobretudo, à visão, que permitem distância e discrição, como lemos em Muchembled (2001, p.128):

(...) os sentidos de proximidade, o olfato, o paladar, o tato, foram mais controlados que a vista ou o ouvido. Embora cada país tenha evoluído seguindo modalidades próprias, a cultura ocidental em conjunto preconizava, na época [do Renascimento], aumentar a distância entre as pessoas para evitar as tentações excessivas. As obras protestantes contra a dança, bem como as instruções dos manuais de civilidade católica, relativas ao fato de não tocar no interlocutor ou de usar luvas ao fazer visitas, seguiam a mesma direção.

A civilidade cristã prega a reserva, o decoro, o recolhimento, a contenção. O corpo deve limitar seus gestos e suprimir seus instintos. O cristão deve desinteressar-se da vida do corpo, como lemos nos extratos que Claudine Haroche nos apresenta das

idéias de Antoine de Courtin, em seu “muito lido e reeditado”: *Novo tratado da civilidade que se pratica na França e alhures entre homens de bem*, de 1671 (in: HAROCHE, 1998, p.39):

A própria palavra contenção [*contenance*] o indica: vindo da palavra conter [*contenir*], uma pessoa é considerada contida porque contém, em primeiro lugar, suas paixões e, depois, seus membros e suas ações, sua língua ou suas palavras nos limites em que todas estas coisas devem estar contidas (...) Não se diz de um homem (...) que ele possui a si mesmo senão porque ele possui seu interior, ou suas paixões; e, em seguida, porque, estando estas contidas, tudo o que vemos exteriormente desse homem parece pousado ou tranqüilo.

O desinteresse pela vida do corpo, a supressão do desejo e das paixões vai aniquilando toda a ação humana, rumo a uma ataraxia. É por esta razão que podemos entender os esforços de Agostinho e, posteriormente, de Tomás de Aquino, para não só valorizar o bem ou condenar o mal, mas ainda mais: destituir o mal de um estatuto ontológico. Sendo o mal apenas a ausência do bem, ele não pode fascinar ou sequer mover as paixões. O mal é apenas o erro, o desvio, a falta de educação e de virtudes suficientes para encontrar o caminho do bem. Vejamos Agostinho (2006, p.07):

Por isso, antes de perguntar de onde provém o mal, há que investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem natural. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida é má.

Assim, o que nos indica o filósofo cristão, é que o corpo, enquanto corpo natural, não é corrompido, mas são justamente nossas ações em direção de nossos desejos e prazeres que nos levam a corrompê-lo. O mal aparece como desvio do bem e evitá-lo indica desinteressar-se por tudo aquilo que é risco de corrupção. O medo de macular a pureza do corpo, contaminando a perfeição da natureza que é o reflexo da perfeição de

Deus, leva-nos a evitar o corpo, mantendo-o longe do mundo, reservado e desinteressado. O pecado é, primordialmente, interessar-se por aquilo que nos coloca em desobediência ao divino.

A árvore proibida a Adão não era mal em si mesma, reprovável foi a desobediência revelada pelo ato de Adão. Neste primeiro homem há o símbolo primordial e duradouro da união entre desrespeito e lascívia, entre imoralidade e sensualidade (fig. 13). O homem pio deve ser desinteressado, seu respeito supremo deve imobilizá-lo. O respeito deve lhe causar temor e este, retê-lo. Tal imobilidade atrofia o homem e o faz escravo, dependente da lei divina, covarde membro de seu rebanho. Seu corpo, escravizado por si mesmo, é abjeto, repugnante, inferior, fraco e débil.



Disse a serpente: por que Deus sabe que no dia em que comerdes desse fruto, os vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal.

Gênesis 3:5

É o baixo ventre que impede o homem de considerar-se um Deus.

(NIETZSCHE, 2005c, p.69)

- Figura 13 -
Adão e Eva
Hans Baldung

As formas do ressentimento sobre o corpo: o sacrifício

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2004b) inicia abordando o esquecimento e como esse é um fenômeno humano bastante comum e de conseqüências diversas. Por um lado, esquecer é revigorar-se, pausar a incessante perturbação da consciência: não haveria felicidade, jovialidade, esperança, se não houvesse esquecimento (pp.47-48). Mas se o homem é este ser tão propenso ao esquecimento, também de suas dívidas pode ele se esquecer. Contra isso, a educação trata de criar a memória, inculcada de forma inexorável no indivíduo. “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória” (p.51). Esta memória é inculcada de modo que a dívida seja levada a um alto grau de responsabilidade, associando-a à culpa. Valores sociais e teológicos são conjugados para a formação deste imaginário que tem como ação final o sacrifício. O devedor precisa, de todos os modos que lhe forem possíveis e em detrimento de qualquer prazer próprio, priorizar o pagamento de suas dívidas.

Esta relação entre dívida e culpa é anterior ao cristianismo, bem como a educação da memória. No entanto, na moral cristã formam-se contornos sobre esta questão que apontam para o sacrifício como um modo de operação necessário e ascético na conduta relativa ao compromisso em relação às dívidas. Toda a mecânica do pagamento de promessas, por exemplo, está ancorada na prática do sacrifício, mesmo que este seja de natureza totalmente diversa daquela na qual estava inserida a “dívida”. Muitas vezes, inclusive, o foco central do sacrifício, mesmo nos dias de hoje, é o corpo. É com o sacrifício do corpo (privações, desconfortos e até mesmo castigos) que se pagam dívidas de ordens bastante diversas. Em o *Mercador de Veneza*, de Shakespeare, é emblemático o personagem do judeu, desprezado pela opinião pública, que emprestando dinheiro a um membro da sociedade, exige como empenho da dívida que lhe seja permitido amputar uma parte do corpo de seu devedor caso este não cumpra o pagamento da mesma, e de fato intenciona praticar tal ato, frente a todos de preferência, como uma forma de, ao menos momentaneamente, exercer certo poder público. O direito de sacrificar o corpo alheio sempre esteve entre as mais elevadas formas de poder. Ainda que os valores polidos e toda uma educação convirjam para o desprezo ao corpo, o

sacrifício é sempre mais forte quando corporal, tornando-se quase uma regra para a sua prática.

A dívida para com os homens, mesmo que esta seja de grande vulto, ainda assim configura-se como pagável. Mas a dívida de que os homens possuem, originalmente com Deus, esta é incomensurável. Assim sendo, a transvaloração que a mentalidade judaico-cristã opera é a do perdão. Perdoar as dívidas dos homens é, de certo modo, redimir-se com Deus. É pertinente lembrar que no Pai-Nosso, originalmente, encontrava-se não “(...) perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”, e sim, “Perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores” (Mateus 6:12). A moral de um povo dominado, escravo, é aquela na qual as dívidas são perdoadas e as doações incentivadas. Tanto trata-se de uma disputa de poder que a esmola, necessária ao dominado, tampouco pode ser usada como mostra do poder do rico, como lemos também em Mateus, quando este assevera sobre a “prática da justiça”: “(...) quando deres esmola, não faças tocar trombeta diante de ti (...) para que tua esmola seja dada secretamente. Então teu Pai, que vê em secreto, te recompensará” (Mateus 6:1 a 6:4). O cristianismo serviu também, como sabemos, aos interesses do império romano (quando passa a ser sua religião oficial) e adentra a Idade Média como forma de dominação. Mas sua constante, seja nessa inversão de valores na moral judaico-cristã, seja no uso político imperial ou feudal da ideologia do cristianismo, é a do combate ao excesso, ao desregramento, ao gozo, o que, de certa forma, torna-se o modo básico de operação cristã e a marca de sua crueldade, como lemos em Nietzsche (2005c, p.48):

Desde o começo, a fé cristã é sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto-escarnecimento, automutilação. Há crueldade e feticismo religioso nessa fé, que é exigida de uma consciência debilitada, múltipla e de muitos vícios: seu pressuposto é que a submissão do espírito seja indescritivelmente dolorosa, que todo o passado e todo o hábito de um tal espírito se oponham ao *absurdissimum* que a “fé” para ele representa.

Para a prática da bruxaria, como apontam os inquisidores Heirich Kramer e James Sprenger, era considerado como elemento principal (junto com a abnegação do catolicismo e dos dogmas da fé) a entrega “a toda sorte de atos carnis com Íncubos e Súcubos e a toda sorte de prazeres obscenos” (2002⁴⁴, p.77). Estes demônios, que copulavam com as bruxas durante o sono, também poderiam aparecer ao cristão em forma de pesadelo, no qual se desejava o ato sexual e até mesmo alcançava-se grande prazer por meio da imaginação. O sacrifício cristão consiste, justamente, na erradicação de qualquer traço destes prazeres demoníacos, da eliminação dos prazeres do corpo. Em uma sociedade patriarcal, a mulher e a sexualidade de seu corpo passam a ser tentação viva da qual o homem deve afastar-se. O sexo é reduzido à procriação e a mulher assemelhada ao demônio. O mal que se instaura nos possuídos é prioritariamente corporal, pois, como apontam os mesmos inquisidores, “(...) um anjo mal, ao penetrar no corpo, como no caso da obsessão, vemos que ele não penetra além dos limites do corpo; porque nessa outra esfera só Deus o Criador é capaz de ingressar” (p.132).

O corpo como profano e decaído na moral cristã, sobretudo na Idade Média, é uma idéia suficientemente discutida que não carece mais exploração nesse texto. O que desejo recortar da forma mais focada possível, no sentido de uma discussão sobre a ética do corpo é, primeiro, estes três pilares de sustentação dessa moral judaico-cristã sobre o corpo: o desinteresse, o sacrifício e a submissão. Em segundo, propor como estes três fenômenos, nesta ordem, constituem uma linha de ação formadora de uma ética do corpo. O desinteresse pelo corpo é a vertente passiva dessa ética, na qual o corpo é abandonado e converge para a ataraxia. O sacrifício é o elemento ativo, no qual o corpo luta tanto para livrar-se dos prazeres como, claro, para consegui-los declarada ou subversivamente⁴⁵. Por fim, a submissão é o elemento comportamental final desta ética, submetendo o corpo, novamente, ao instinto de rebanho e dando os fundamentos para a criação de um ser condenado por si mesmo, que é o homem moderno.

⁴⁴ O Martelo das Feiticeiras foi escrito, originalmente, em 1484.

⁴⁵ É o caso da sexualidade, mas também de muitos outros prazeres dos sentidos, como por exemplo, o paladar. A pimenta, condimento forte e raro, foi a responsável por toda sorte de desejos e condenações, e como aponta Turner (2004, xii), por ela fortunas se levantaram e foram perdidas, impérios se erigiram e foram destruídos e até novos mundos foram descobertos. Não por acaso, até hoje perduram associações entre o erótico e o apimentado (p. xiii). De qualquer modo, o que está em evidência é tanto a condenação do prazer sensorial como a inevitável busca por estes desejos que acabam por mover o homem e sua história.



- Figura 14 -
Ilustrações de diversas edições do
Malleus Malificarum
(O Martelo das Feiticeiras)



As formas do ressentimento sobre o corpo: a submissão

Destituído da força vital que o antigo homem grego demonstrava, o cristão desinteressa-se pela vida, cultua a morte e pratica o sacrifício. Quando a verdade teológica era o determinante fundamental das condutas, reguladas pelo seu braço prático que é a religião, o homem submetia-se com convicção às imposições e sacrifícios. De fato, não havia como ser de outro modo, pois quem seria imprudente ao ponto de pôr em risco uma vida eterna, plena e pura, em detrimento de prazeres efêmeros em torno de uma materialidade corporal transitória e decaída? A fé estava tão incorporada no indivíduo que suas abnegações deviam ser vistas, até mesmo, com grande alegria. Mas, como sabemos, embora tenha atravessado toda a Idade Média, com contornos variados, mas sempre bastante sólida, a fé nesta verdade teológica experimenta descrédito no Renascimento e um novo modelo de verdade vai, paulatinamente, sendo instituído pela ciência.

O corpo volta a ser interesse do humano, ao menos no sentido em que este corpo seja objeto de estudo científico. Mensurar o corpo, descobrir sua mecânica e prever seu funcionamento é o desafio no qual se lança o homem renascentista, sem contudo alterar um princípio básico até então: o corpo é, tanto para a religião quanto para esta nova ciência do corpo, um instrumento (fig. 15). Para a religião, carne, para a ciência, objeto. Para a religião, mera cópia do divino, para a ciência, modelo de máquina.

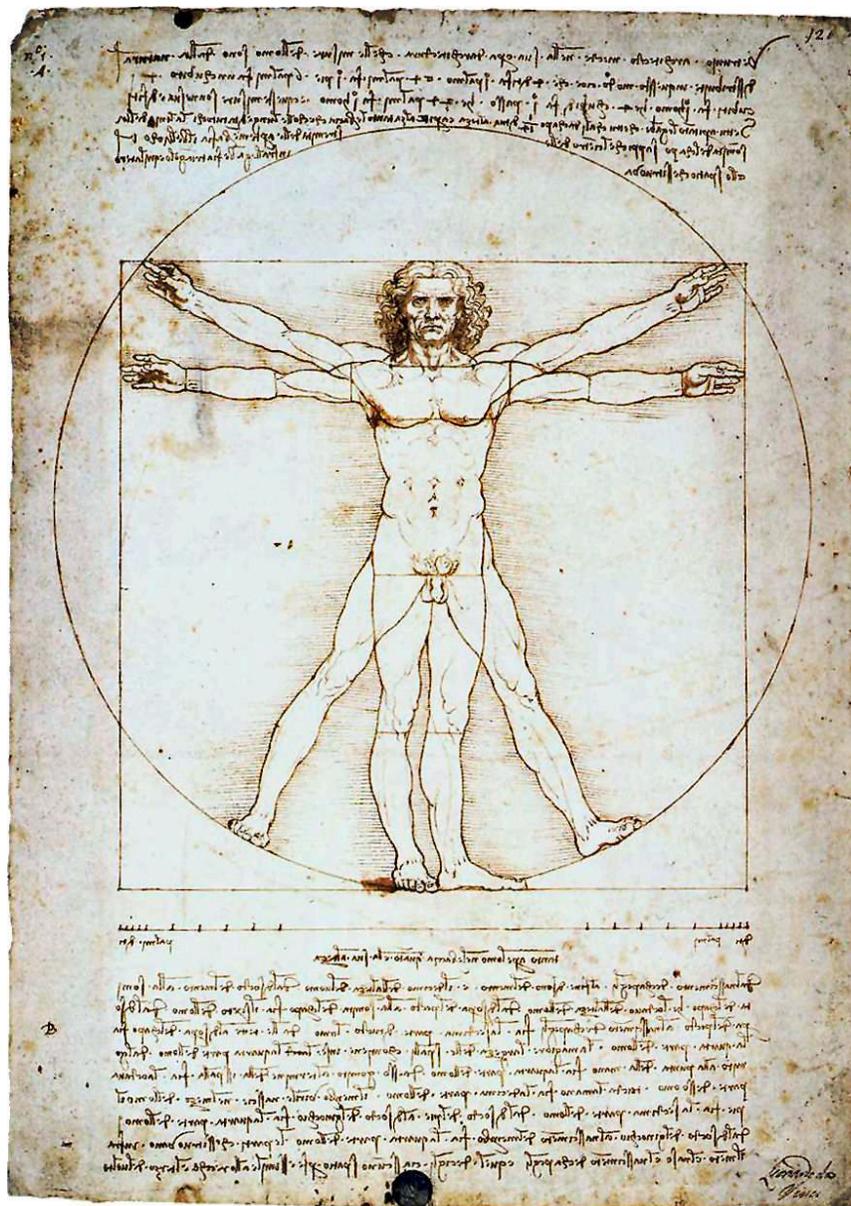
Muitas seriam as conseqüências no campo da teoria do conhecimento que poderíamos obter a partir deste ponto de mudança da verdade teológica para a verdade científica e, de fato, notaríamos que o corpo também é um dos eixos centrais no universo epistemológico. Mesmo mantendo o foco nas questões morais, o que interessa notar é que a submissão do corpo a uma eterna força ou projeto maior perdura com a mudança do sujeito religioso para o científico. Tudo indica que os traços de culpa moral, má consciência e ressentimento, foram de tal modo edificados no humano que a passagem representada pelo desenvolvimento da ciência, por mais impactante que viesse a ser nos anos futuros, não foi (e não é) suficientemente forte para sensibilizar nossa consciência. O mais comum, inclusive, é que esta consciência consiga tocar subliminarmente no mais íntimo da ciência, ora guiando seus olhos, ora tapando seus ouvidos e, quase sempre,

evitando seu tato. De qualquer modo, o que chama atenção é que uma mudança tão profunda no modo de produção da verdade não altera, substancialmente, o tratamento moral de algo tão elementar como nosso próprio corpo.

Comenta Nietzsche que onde quer que a neurose religiosa tenha aparecido, nós a encontramos ligadas a três prescrições dietéticas perigosas: solidão, jejum e abstinência sexual (2005c, p. 49). Mas o que é a moderna medicina, por exemplo, senão prescrição, dietética e abstinência? Religião e ciência são os algozes do corpo e sua função moral está contida na base do seu próprio ser, de tal modo que não se pode, sequer vê-la ou senti-la a partir do próprio observador, assim como não somos capazes de enxergar nossos próprios olhos. Os valores não guiam o olhar, são os próprios olhos. Por isso, talvez não se trate de conhecer ou de, ao menos, somente conhecer, mas de **executar** uma transvaloração.

O homem moderno criou um monstro. Um ser que não pode refrear a sua vontade, pois é impossível a negação da vontade⁴⁶, mas que deve refreá-la, sem sequer saber o porquê. O homem sente culpa, sem nem mesmo sentir fé. O corpo é a partícula primária desse caos em que o homem vê-se imerso. Mas é justamente aí, e só por ter ido tão fundo, ter chegado a um estágio tão abjeto desse monstro, que o caos mais uma vez é o deus primeiro, gênese de novas possibilidades, que até então não foram capazes de surgir, sequer sorrateiramente, entre as sólidas estruturas do ressentimento sobre o corpo.

⁴⁶ Como a “vontade de viver” em Schopenhauer.



- Figura 15 -

Homem Vitruviano

Leonardo da Vinci

1492

A efervescência do corpo na atualidade pode ser entendida a partir de várias origens. No entanto, de modo um tanto geral, é preciso que se compreenda que este fenômeno não está, evidentemente, isolado do todo social e, por mais que pareçam fúteis e egoístas certas práticas e condutas de um hedonismo corporal, há aí muito sobre nós mesmos. Em outros termos, o que o corpo quer e pratica hoje diz muito sobre nosso imaginário e sobre as estruturas da razão, que não se desenvolvem a partir de um vazio existencial desencarnado. Maffesoli (1999, pp.204-205) associa, por exemplo, uma tendência atual de orientalização da nossa racionalidade com certas condutas corporais que foram preservadas no oriente e que passam a fazer parte, de algum modo, dos hábitos ocidentais. É evidente que tais mudanças são temperadas por consumismos, frivolidades e estamos longe de um holismo de hábitos entre as culturas, mas ainda assim, o corpo surge como um elemento de trânsito entre os hábitos e condensa-se ao imaginário, de modo a constituírem-se em uma unidade, das quais os sonhos, a imaginação e até mesmo a natureza, são apenas modulações. É por este caminho, por exemplo, que opera a *lógica ecológica* de Maffesoli como lemos (1999, p.235):

É nesse sentido que uma reflexão sobre a natureza é das mais oportunas para nosso propósito. Na medida em que, precisamente, ela insiste na vida do todo, na vida como um todo. Ou ainda, quando permite considerar, para retomar uma expressão de Schelling, que “a beleza é ponto de coincidência entre o real e o ideal”, outro modo de dizer a sinergia que existe entre a natureza e a cultura, Trata-se então, de uma estética acabada, *id est*, não a estética como especialização da história da arte ou da filosofia, mas, numa perspectiva romântica, como o pensamento multiforme da coincidência das pessoas e das coisas. Acontece que essa coincidência exprime bem o ambiente dionisíaco que se pode, empiricamente, observar nas nossas sociedades.

Esta “estética acabada”, ou a coincidência das pessoas e das coisas, parece-me próxima do que assumo aqui, de certo modo, como uma ética-estética. É neste plano que uma educação do corpo precisa situar-se quando o importante for uma tomada

de posição vitalista. Ainda que tal termo já tenha sido utilizado anteriormente neste texto, julgo ser este o momento mais adequado de fundamentá-lo, pois é a partir daqui que ele aparece como princípio para uma transvaloração do corpo. Talvez baste dizer que não se trata, evidentemente, do princípio oitocentista que considera os fenômenos vitais como irredutíveis aos fenômenos físico-químicos, mas sim uma corrente de pensamento que tem em Schopenhauer e Nietzsche praticamente seus únicos representantes (e em Heráclito, para alguns, uma inspiração, sobretudo pela questão do devir). O vitalismo, neste caso, consiste em tomar a vida como realidade radical e substancial do homem, assim, não há critérios melhores do que a experiência e a intuição para hierarquizar os valores.

Os caminhos desse vitalismo são, assim como a vida em si, polissêmicos. A experiência e a intuição podem, por essa tomada de posição vitalista, serem os sólidos pilares de uma educação ético-estética, o que seria inimaginável, por sinal, em uma educação racionalista. Neste sentido, o corpo é protagonista nesta educação, mas para isso, há de se pensar em como, também este corpo, será transvalorado, pois a velha tábua de valores não servirá de fundamento para o vitalismo desta educação. Pensemos, assim, na tarefa que urge: transvalorar o corpo.

Parte II

TRANSVALORAÇÃO DO CORPO

Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e quanto mais o aprende, tanto mais encontra palavras e gestos de respeito pelo corpo e pela terra.

Friedrich Nietzsche⁴⁷

Nesta breve retomada do que podemos entender pela ética do corpo na tradição ocidental e como ela está atrelada ao desenvolvimento do pensamento, tornou-se evidente o quanto o corpo foi objeto de abdicação, quando não, de franco desprezo. Hora obstáculo para o desenvolvimento pleno do ser, hora a prova viva da incapacidade desta plenitude; objeto da superficialidade mundana, marca do pecado humano; matéria deteriorável, corruptível e transitória. Mas as linhas de fuga existem. Com Heráclito, Nietzsche e mesmo, subliminarmente, nas condutas mais triviais, pois o corpo não é um discurso sobre o corpo, ele é um “em si” que anseia viver e viverá a todo custo, dando impertinentes provas de sua necessidade e de seu vitalismo.

Como dar voz a esse vitalismo? Trazer à tona a impertinência, transvalorando-a para algo que não seja um “discurso sobre o corpo”, como tanto se vê hoje, mas um ponto de vista que *parta* do corpo e não sobre ele? Ainda que seja necessária a desconfiança sobre os grandes cânones da razão, todos eles bastante distantes do corpóreo, não se trata, por certo, de um exercício de irracionalismo. Por sinal, considerar o dionisismo, o vitalismo ou esta transvaloração do corpo como atividade irracional é um julgamento que parte, necessariamente, do primado da razão.

Precisamos perceber o que há de vital e originário na experiência corporal e talvez repensar a ordem epistemológica, introduzindo o corpo do sujeito cognoscente na base formadora do *logos*. De novo, é preciso cuidado para que esta reordenação não seja mais um artifício que desemboca, invariavelmente, no racionalismo, ou seja, em uma forma de conhecimento que entenda o corpo, ao menos em sua realidade empírica ou sensitiva, como a famosa “porta de entrada” do conhecimento, que será elaborado, de

⁴⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b, p. 58.

fato, no âmbito do intelecto. O *logos* que realmente considera o corpo é aquele no qual o conhecimento já existe no elemento pré-lógico da sensação, do desejo, do sonho, ainda que seja certo afirmar que haverá, instantaneamente, uma captura inevitável destes elementos pela consciência e desta pelas tantas consciências que é a cultura. Mas são as idas e vindas deste rápido processo que colocam o sujeito como um ser que é seu corpo e seu intelecto, pois no corpo está o intelecto até mesmo antes deste intelecto formar uma idéia de corpo, idéia esta que alterará, *a posteriori*, o corpo em si, e assim infinitamente. Para o entendimento deste processo de modo mais claro, permitindo um avanço qualitativo para um ensaio de uma transvaloração do corpo, precisamos de um conceito que defina todo este conjunto, ou ainda, que coloque o corpo neste lugar do *logos*. O que é preciso neste momento é tomar o corpo como imanência.

Imanência

Sentidos específicos do conceito de imanência foram utilizados por diferentes filósofos e correntes filosóficas como os escolásticos⁴⁸, Kant⁴⁹ ou pelo idealismo pós-kantiano⁵⁰. Mas, de modo geral, é aquilo que faz parte de algo e não subsiste fora dele, ou seja, a imanência é o antônimo da transcendência. É por este caminho que corpo e alma são uma unidade imanente em Espinosa, posição que irá, posteriormente, influenciar de modos diversos a vários pensadores, inclusive Nietzsche. Leiamos primeiro Espinosa (1992, p.267):

Digo que somos ativos quando se produz em nós, ou fora de nós qualquer coisa de que somos a causa adequada [aquela cujo o efeito pode ser claramente e distintamente compreendido por ela], isto é quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida claramente e distintamente apenas pela nossa

⁴⁸ Para os quais a imanência consistia na finalidade da ação na própria ação.

⁴⁹ Em Kant, o termo é usado no sentido daquilo que se restringe ao domínio da experiência possível.

⁵⁰ Para os idealistas, como Fichte ou Schelling, a imanência é uma característica do idealismo absoluto, para o qual nada existe fora do Eu (ABBAGNANO, 2003, p.540).

natureza. Mas ao contrário, digo que somos passivos quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial.

Notemos que para o ser ativo o que importa, então, é sua imanência. É sua capacidade imanente, e não transcendente, que constitui o ser, o eu espinosiano. Este ser, em sua imanência, só pode ser uma unidade, um paralelismo⁵¹ entre extensão e pensamento (*ordo rerum x ordo idearum*), o que derruba a dicotomia cartesiana (*res extensa x res cogitans*). Aquilo que é imanente ao ser, o desejo (*cupiditas*), constituirá a essência do homem, como lemos em Espinosa quando ele, em sua *Ética*, define as afecções⁵² (1992, p.331). O que mais ressalta desta influência de Espinosa para os interesses deste texto, no que concerne à imanência do corpo, é justamente esta indistinção entre a essência e a aparência, entre o “ser verdadeiro” que só pode ser produto da razão transcendente e a materialidade enganosa da aparência, espaço obviamente associado ao corpo. Para uma razão enraizada, imanente, não-transcendente, transvalorada e, assim, lutando para ser isenta da moral que necessariamente impregna a razão transcendente, é preciso, como sugere Nietzsche, que a aparência seja vista como imanente, detentora da realidade, onde nada existe fora dela. Leiamos duas das quatro teses a este respeito que nos apresenta Nietzsche (2006, p.29):

Primeira tese: as razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade,

⁵¹ Abbagnano (2003, p. 743) recusa o termo paralelismo à noção espinosiana, uma vez que a coincidência entre a idéia e a coisa dá-se na medida em que ambas estão no mesmo plano absoluto, necessário e indivisível da **substância**, que é Deus. Assim, seria mais correto considerar esta doutrina de Espinosa como sendo um “monismo panteísta”. No entanto, outros autores, como Reale (2003, pp.419-421) utilizam notoriamente o termo.

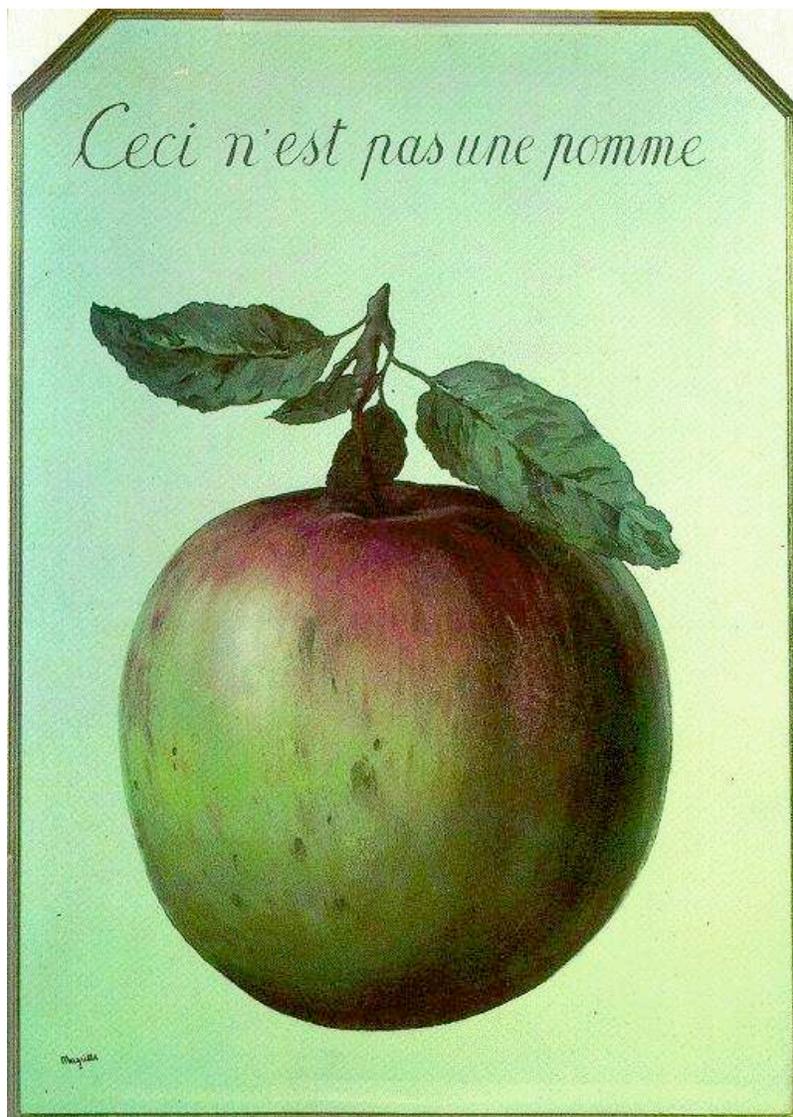
⁵² É interessante notar que a medicina rubrica o termo afecção como qualquer alteração patológica do corpo. *Pathos*, que deu origem à palavra patologia, significa emoção, ou mais exatamente, aquilo que vem de fora do ser para dentro dele. Esse caminho de fora para dentro, resume o ser passivo assinalado por Espinosa. No entanto, em sua *Ética*, as afecções (como o desejo, a alegria, a esperança o amor etc.) são coisas nascidas do ser ativo. Como se sabe, a medicina enveredou pelo caminho da ciência empírica moderna, muito mais baseada em Descartes do que em Espinosa. Esta diametral diferença de tratamento sobre esta palavra não é de menor importância quando notamos, por extensão, que o corpo, no sistema espinosiano, é matriz de ação e imanência do ser, enquanto que na medicina é objeto passivo que, em razão de sua suscetibilidade à ação externa, deve ser conhecido em seu sentido maquinal, a partir de sua relação estrita com estes fatores patológicos, reservando à volição um papel não determinante ou, no máximo, coadjuvante.

uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda tese: As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do *nada*, construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*.

Permitir-me-ei transcriar a segunda tese com a redução do objeto para o deste texto, na qual então leríamos: “as características dadas à *idéia de corpo* são as características do *não-corpo*, construiu-se a *idéia de corpo* a partir da contradição ao *corpo real, ao corpo imanente*”. Este seria o ponto de partida para uma transvaloração do corpo: uma ética que se explique pelo valor do corpo no próprio corpo, no próprio existir, na força da vitalidade corporal.

A construção de uma “idéia de corpo” é a construção a partir de um referencial da racionalidade totalizadora. Mesmo quando se tentou colocar o corpo em primeiro plano, o que vimos, muitas vezes, foi um modelo racionalista que primeiro idealiza o corpo para, somente depois, voltar os olhos para a materialidade deste mesmo corpo. Todo raciocínio sobre o corpo dito “transcendente”, não pode ser outra coisa senão isto. Uma vez que se tenta transcender, associando o corpo ao plano abstrato da idéia, é preciso, para isso, pagar o preço da desmaterialização e, assim, furtar do corpóreo aquilo que mais lhe dá sentido, a essência de fato do corpo que é sua materialidade e sua imanência.



- Figura 16 -

Ceci n'est pas une pomme

René Magritte

A maçã, embora pintada de forma tão tentadora e ilusória, continua a ser apenas uma pintura. A palavra “maçã” também não constitui o próprio fruto, mas é apenas uma descrição que, em última análise, é, por natureza, arbitrária.

René Magritte⁵³

⁵³ In: Marcel PAQUET, *Magritte*. Köln: Taschen, 1995, p.9.

Convém, portanto, a uma reflexão que tente fixar-se nessa imanência do corpo e na sua materialidade, apresentar alguns dos atributos desta imanência corporal e de sua materialidade a partir de uma perspectiva diferente da racionalista. É preciso o cuidado, por exemplo, de não fechar os olhos para aquilo que parece não contribuir à reflexão sobre o corpo mas que, na verdade, tem tal impressão baseada na mesma estrutura racionalista que, cabalmente, não crê no corpo como uma possibilidade de acesso ao conhecimento. Assim é o caso do conceito de **intuição**, que parece ter muito a oferecer a uma teoria sobre o corpo ao passo que tão distante do corporal tem sido colocada tal noção. Seu domínio tem sido circunscrito às operações abstratas da mente.

Ainda que se conceitue a intuição como uma espécie de conhecimento pré-lógico, anterior ao raciocínio ou à análise, sua atuação dá-se no sentido imaterial e transcendente. Trata-se de uma intuição intelectual, na qual a consciência conhece imediatamente e não depende, necessariamente, da experiência⁵⁴. É o caso da intuição em Kant, na qual podemos pensar que a experiência é fundamental, pois, para ele, a intuição sensível é justamente aquela que permite inferir a partir da experiência. Mas notemos, não se trata de inferir a partir do contato do corpo com a experiência e sim da apropriação da experiência por juízos *a priori* (tempo e espaço). O destino final da importância que Kant dá à experiência é o apriorismo. O objeto, ao se adequar aos conceitos do observador, comprova que o foco do conhecimento está na consciência transcendente do sujeito e não na imanência material do seu corpo em experiência. Um século antes, Descartes já havia submetido o corpo (*res extensa*) à mente (*res cogitans*) e tratado a intuição (que é o próprio *cogito*) em intuição do existir a partir do pensar. Também o projeto de Descartes era transcendente: colocou tudo em dúvida, para duvidar do próprio corpo, exceto do pensar e do espírito, o que o leva a desprezar o material e elevar o espiritual até a certeza lógica de que Deus existe⁵⁵.

⁵⁴ Como esclarece Abbagnano (2003, pp. 581-583), a intuição foi, em alguns momentos, relacionada com a experiência ou até mesmo coincidia com ela (Duns Scot, Ockham, Bacon), mas a partir de Kant, há uma divisão entre intuição sensível e intuição intelectual que distanciará a noção de intuição da experiência, como comentarei a seguir.

⁵⁵ As “Meditações Metafísicas” são este caminho. A primeira meditação, “Das coisas que se podem colocar em dúvida” é um primado da razão sobre a sensibilidade, mostrando que toda e qualquer experiência pode ser, de um modo ou de outro, posta em dúvida, inclusive a do próprio corpo. A segunda meditação “Da natureza do espírito humano e de que ele é mais fácil de conhecer do que o corpo” já é a tomada de posição transcendente que desprezará o sensível ou como incognoscível (não resistível à dúvida metódica) ou como enganador (quando não se toma o cuidado de aplicar a dúvida). A terceira Meditação “De Deus, que ele

É aqui que a epistemologia volta a tangenciar a ética e notamos, então, que o desprezo do corpo, ou a conversão da imanência corporal a uma imanência intelectual é, antes de tudo, um projeto moral. Onfray (1999, pp.41-53) nos conta como, a partir de biografias de Descartes, como a de Adrien Baillet (1649-1706), é possível perceber que certos sonhos do filósofo (em especial um que foi sobre um melão)⁵⁶, uma bebedeira e certa energia sexual contida foram determinantes para a concepção de seu método. Mas Descartes era um cidadão da época e, antes de tudo, um racionalista respeitável, capaz de construir uma retórica que, pelo bem da moral que o dominava, versasse muito mais sobre os nobres intuitos do que sobre sensações estranhas como as de um melão, como resume bem Onfray (1999, p.52):

Evidentemente, Descartes escreve que as experiências freqüentemente são enganadoras ao passo que a dedução não pode ser mal feita mesmo pelo entendimento menos capaz de raciocinar. E Descartes põe em funcionamento a pesada máquina que, por via da análise, da resolução, da síntese, da composição, da álgebra, da ordem, do método, da dedução, produzirá a fantasia da “matemática universal” de que todas as outras ciências dependem. Tendo partido da intuição e do entusiasmo, Descartes consegue ocultar as bases de seu sistema, a origem, vergonhosa segundo a corporação, porque dionisíaca, de seu pensamento. Só aparecem, triunfantes, as formas, a medida, com as quais se produz o jogo cartesiano: verdadeiro, claro e distinto, empregado para provar Deus, depois para poupar a religião de seu Rei e de sua ama (...)

existe” é o ponto alto desta transcendência que já nada mais deve ao materialismo e que se confirmará pelas próximas três meditações (DESCARTES, 2000).

⁵⁶ Muito brevemente, digo que se trata de um sonho no qual Descartes se vira vagueando pelas ruas até que um forte vento o atinge. Um conhecido cruza seu caminho, mas ele não pode interceptá-lo, em razão das rajadas de vento que o deslocam. Por fim, a força do vento insiste em arrastá-lo em direção a uma igreja, o que ele evita com todas as suas forças até que, já próximo a entrada do recinto religioso, uma pessoa lhe oferece um presente: um melão. O próprio Descartes teria interpretado o sonho ao assumi-lo como fonte inspiradora de seu método nascente. Para o filósofo, sua resistência a ser levado à igreja, mesmo sendo lá um espaço santo, mostra a importância de não se deixar levar quando não se tem certeza do caminho, ou quando tal caminho não é aquele que nossa razão escolheu conscientemente. Já o melão, segundo ele, seria o indício que, antes da razão, sempre apresenta-se a nós o dado mundano, pré-lógico. Como brinca Onfray, nestas mesmas páginas, “o melão sempre precede a razão”.

O que pode a intuição, o entusiasmo e o dionisíaco ensinar? Qual é a educação que o corpo reserva em sua imanência material? O corpo “pensa” antes que as operações formais do pensamento executem-se?

No entusiasmo, na intuição e na sensibilidade do corpo já estão presentes um pensar que não é pura resposta mecânica ou fisiológica ao ambiente. O ser do indivíduo já está presente, e integralmente presente, na experiência corporal. A cultura, com seus hábitos e costumes são as comunicações mudas destes corpos que existem, experimentam e exalam suas imanências aos demais corpos afins. Corpos que vivem juntos e, então, sentem juntos, construindo uma rede de intuições, uma corporação imanente. O racionalismo e a moral são elementos de ruptura nesta rede e sua substituição por outro modelo, pré-concebido.

Uma educação do corpo que privilegie a experiência e o dionisíaco é fundamentada na imanência e tem seu sentido na própria materialidade. Como em Schopenhauer, “o sentido da vida é continuar vivendo”. O sentido do corpo é continuar sentindo. A razão é, ela sim, uma operação *a posteriori*. E não se trata de minimizar ou descartar sua importância, repetindo, como já aponte, o vício da dicotomia hierárquica. Trata-se de entender a ordem epistemológica em um outro panorama, isento o mais possível da moral tradicional, como lemos em Onfray (1999, p.53): “(...) a máquina racional se põe em movimento quando tudo já está feito, quando o corpo já falou”. Para Onfray, o corpo é uma máquina de produzir ordem, mas para isso, produz primeiro desordem. O eterno jogo entre esta ordem e desordem faz avançar, coloca-nos no caminho de Schopenhauer, de continuar vivendo. Não se trata, portanto, de passividade, mas ao contrário, de eterno conflito e de energia. O distúrbio e a guerra fazem parte da vitalidade do corpo muito mais que a quietude e a introspecção.

O desejo, em sua potencialidade imanente, é capturado pela transcendência que o obnubila até que ele não seja mais desejo, mas a idéia de desejo ou o projeto de desejo, como o amor platônico, que não é mais amor, mas a idéia de amor, um amor sem carne, sem corpo e sem matéria. Deixar que o desejo seja desejo é preservá-lo imanente. A imanência, portanto, não é uma ação passiva do sujeito frente à inevitabilidade do objeto. A imanência é atividade positiva do sujeito, ação do corpo como corpo que não se evita, não se supera, não se abandona, não se anula. Entender a

imanência do corpo é estar pleno diante da vida para, a partir disto, viver. Qualquer coisa que se coloque antes disto é um desvio da energia da vida, fruto da moral de rebanho que uma ética escrava impôs aos fracos de todo o mundo sob o preço da perda do corpo.

Se o fígado de Prometeu reconstituía-se dia a dia, é porque ele não pode deixar de ser o que é. No seu castigo, ele ainda existe de modo vital. A imanência do corpo é tão indiscernível ao ser do corpo que ela ressurgente ininterruptamente de forma violenta, potente, em forma de luta, enquanto o homem preconiza ingenuamente o fim da guerra, da violência, da barbárie. Nosso tempo vê ressurgir o corpo de forma caótica e desesperada, um corpo que clama por espaço para sua imanência, que enjoa das sistematizações a que é submetido e que, de tempos em tempos, revela pequenas marcas da desconfiança sobre a dietética a que vem experimentando, cometendo excessos de toda ordem e trazendo Dioniso de volta à cena. Mas essa imanência não se dá no vazio, não é *per se*, ela depende do mundo concreto no qual estão os objetos e os sujeitos. É preciso ainda que vejamos o materialismo no qual o corpo é o que é.

Materialidade

Uma tomada de posição sobre a imanência do corpo leva-nos, inevitavelmente, a um plano materialista. Não há possibilidade de um corpo transcendente que não seja, apenas, a idéia abstrata de um corpo. Nenhum sistema filosófico pôde colocar a essência anteriormente à existência sem conceber o corpo como uma idéia secundária, uma extensão. Não é por acaso que a fenomenologia de Merleau-Ponty, em suas raízes existencialistas, teve que desembocar em uma preocupação central com o corpo. De qualquer modo, uma tomada de posição a partir do corpo, por ele mesmo, sem a criação de um corpo utópico, é uma tarefa materialista. E uma tarefa materialista é também uma luta ética. Haja vista que uma das acepções correntes de materialismo, a mais freqüente no senso comum inclusive, credita ao materialismo o apego frívolo às coisas materiais, sendo francamente pejorativa. E entre estas “coisas” está, nada menos, que o corpo.

Pensar o corpo a partir de sua realidade material não nos conforma aos objetos pois ser materialista não pressupõe uma passividade do sujeito em relação ao objeto e sim, recusa a noção idealista de que é o sujeito que conforma os objetos, como se eles não existissem fora de nossa mente. O sentido ético de um materialismo é uma posição contrária à submissão do corpo e de qualquer existência concreta às abstrações doutrinárias que submetam a realidade corporal à supremacia da mente ou do espírito. A mente, o espírito ou a alma são conceitos distintos do corpo e como reflexão podem ser tomados separadamente (não se trata de um holismo, que seria também uma postura transcendente). Mas se os tomamos distintamente é só por exercício de reflexão, sem esperarmos que, pelo simples fato de podermos pensá-los separadamente, eles existam de fato com tal separação, ou mesmo que exista concretamente algo que se possa chamar de mente, espírito ou alma. O que existe materialmente é o corpo e uma postura materialista pode chegar até a considerar a mente e o espírito como partes deste corpo, tal como no homem-máquina de La Mettrie (século XVIII). É interessante notar que La Mettrie via o papel ético desta postura que considerava “anti-estóica” para afirmar seu materialismo, como assinalou em sua “História natural da alma” (In: REALE & ANTISERI, 2003, p.716):

Como nos sentimos antiestóicos! Como eles são rigoristas, tristes e duros e como queremos ser leves, doces e complacentes. Todos alma, eles fazem abstração dos corpos: todos corpo, nós faremos abstração da alma. (...) A alma nada mais é (...) que uma palavra vazia, à qual não corresponde nenhuma idéia e da qual o homem razoável não deve se servir senão para designar a parte pensante em nós. Uma vez admitido o mínimo princípio de movimento, os corpos animados têm tudo o que lhes é preciso para se mover, sentir, pensar, se arrepende e, em suma, se comportar tanto na vida física como na vida moral, que dela depende (...)

La Mettrie, por este seu materialismo, vai reencontrar o corpo e o espírito dionisíaco. Como disse Voltaire a seu respeito, “ele proscree a virtude e o remorso,

elogia os vícios, convida o leitor a todas as desordens, tudo sem má intenção”⁵⁷. Isso só lhe foi possível, a partir de uma postura materialista. Esta é a condição para uma nova ética do corpo, para a transvaloração de sentidos sobre o corpo que o coloque a serviço da força de um homem que tente ser o mais livre possível de amarras morais.

Mas como seria, nessa tentativa, pensar o corpo em sua materialidade? Seria tomá-lo pelo seu arcabouço biológico? Sim, mas não somente e, acima de tudo, perceber que esta materialidade biológica do corpo é uma “máquina”⁵⁸. Mas não uma máquina tal como usualmente é pensada: inanimada, repetitiva, previsível, programável, feita por peças independentes que se encaixam. O corpo como matéria é máquina, mas como máquina é uma máquina “embriagada”⁵⁹. Para que isso fique mais claro, comecemos por ler Nietzsche (2006, p.67):

Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma precondição fisiológica: a embriaguez. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte (...). O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo da energia e de plenitude. A partir desse sentimento o indivíduo dá às coisas, força-as a tomar de nós, violenta-as (...)

Como se sabe, a arte em Nietzsche é tomada como uma das soluções para a vida. A arte e sua produção têm um sentido evidentemente mais amplo do que o domínio técnico ou conceitual do campo artístico. Quando Nietzsche estabelece uma precondição fisiológica, ele nos oferece uma pista consistente do que é a máquina corporal e como ela deve ser “intensificada pela embriaguez”. Mais adiante ele ainda oferecerá exemplos variados desta embriaguez, tais como a energia sexual, o afeto, as festas, a competição, o ato de bravura, a vitória, a crueldade, a destruição ou aquela sob o

⁵⁷ In: Michel ONFRAY, *A arte de ter prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.9.

⁵⁸ Vale esclarecer que a noção de máquina que será aqui ensaiada nada tem em comum com o famoso entendimento de Descartes sobre o homem-máquina, no qual o corpo nada mais é do que uma espécie de sistema hidráulico, ajustado para manter nossa vida em movimento, sustentando aquilo que realmente nos define como seres, ou seja, nossa mente.

⁵⁹ E não uma máquina “animada”, o que nos levaria novamente para o mesmo problema, para os mesmos valores e sua tradição moral

efeito de narcóticos. Todas são formas da máquina-corpo viver, de aumentar sua energia. Essa máquina-corpo é replicante tal como sua matriz genética, mas a espiral da sua reinvenção é a cultura e é aí que corpo, biologia e sociedade são fluxos de energia de uma só e mesma coisa que é a materialidade.

A embriaguez, como se vê, não oferece caminhos à máquina, oferece energia, o que é bastante diferente. Está-se longe, portanto, de qualquer discurso sobre as vantagens e desvantagens de tal embriaguez. Pensar nestes fluxos de energia é, assim, um fundamento para uma educação do corpo. O ser da máquina, que é o corpo material, depende de sua própria energia para funcionar. Não se trata de uma posição individualizante, pois os fluxos de energia que constituem a máquina, como já dito, são também a cultura, que é igualmente dinâmica nos fluxos. Este “depende de si”, portanto, é uma amálgama do ser biológico e cultural, enfim, é um **espírito**. O espírito, em Nietzsche, vem desprovido da noção metafísica tradicional, representando justamente um ponto de união no universo material entre corpo e cultura, como lemos em Beardsworth (2003, p.108):

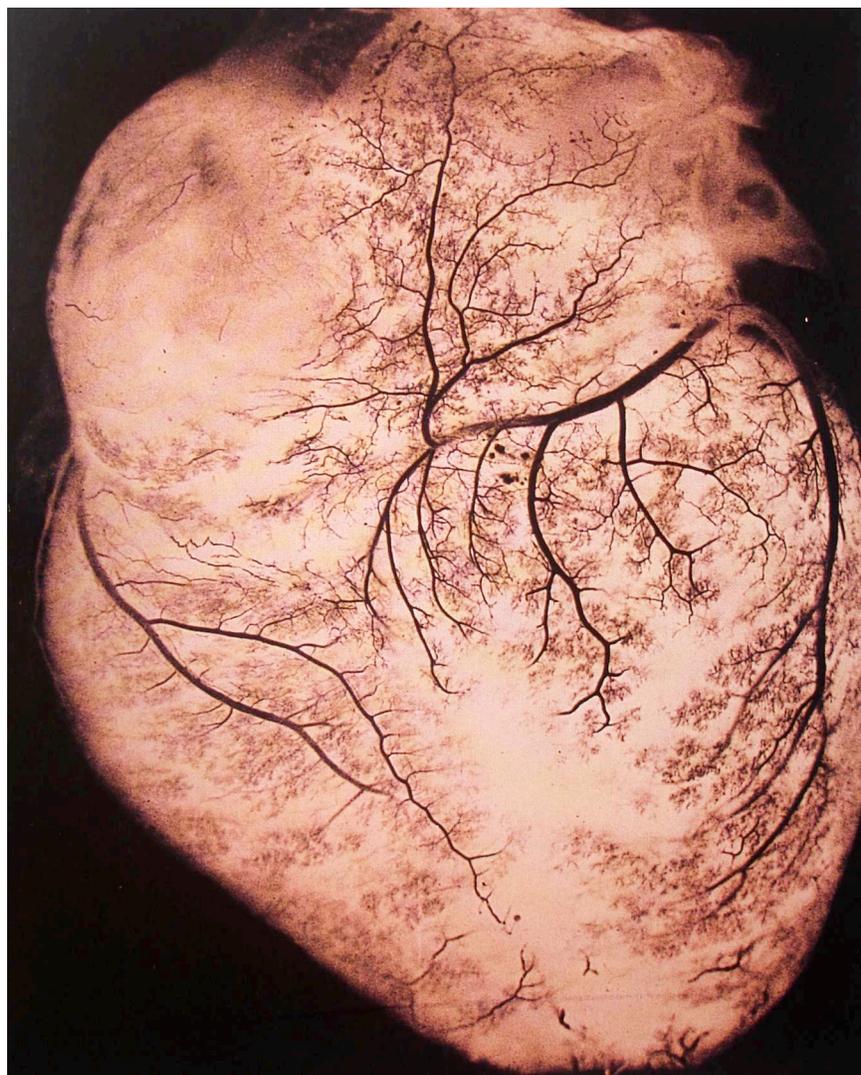
Para Nietzsche o espírito designa o sistema nervoso em seu conjunto, inscrevendo-se sob a divisão metafísica entre espírito e corpo, consciência e instinto, inteligência e afeto, cérebro e estômago. Neste sentido, a palavra designa o campo de forças ao qual a destruição da metafísica remete estes conceitos. (...) O espírito *se define por sua própria história*, ou seja, ele não é nada mais do que a *história de sua própria espiritualização*. Sistema nervoso em seu conjunto, o espírito só se constitui através da história de seu sistema, ele “é” a história de sua evolução, da ligação construída *entre* o organismo humano e seu meio e as modificações que esta ligação experimenta no correr do tempo. Assim transvalorado por Nietzsche, o espírito, esse termo surrupiado ao pensamento metafísico e mergulhado na história, se torna ao mesmo tempo um *verdadeiro conceito genealógico* e um *verdadeiro vetor de transvaloração*.⁶⁰

⁶⁰ Os grifos são de Beardsworth.

Encontramos, assim, o que Nietzsche concebe por espírito e vemos como trata-se de um conceito material, encarnado na história e na cultura. Não se trata de transcendência e metafísica, mas de imanência e ética, vividas na materialidade do tempo. A tarefa que nos aparece é a de construir este espírito, uma vez que nada mais é predestinado pela linha da moral. A célebre frase de Dostoievski, “se Deus está morto, tudo é possível”⁶¹ pode ser vista por um novo sentido. A construção material do espírito é uma tarefa de enorme envergadura e nobreza, mas é a tarefa **humana** por excelência. Contra a tirania moral ou a egolatria individualizante, o espírito como projeto do ser. Para utilizar uma expressão de Onfray (2006, p.101), trata-se de ser capaz de elaborar uma “escultura de si” que, por fim, possa ser tanto a recusa de posições individualizantes, quanto uma nova possibilidade ética dos fluxos de energia, como ele nos explica (p.102):

Contre la religion égotique, le culte du moi, le narcissisme autiste, contre également la détestation de tout ce qui manifeste une première personne, il s’agit de trouver la bonne mesure du moi, sa nécessaire restauration et restitution. Ni caricature de dandysme, ni passion pour le cilice métaphysique, mais écriture de Soi sur le mode ni hystérique ni emphatique, ni critique ni thanatophilique, mais logique: à manière d’un Descartes qui, pour sa métaphysique, cherche et trouve un je, il s’agit d’obtenir un résultat semblable pour qu’une éthique soit enfin possible.

⁶¹ Muitas vezes, esta passagem foi usada com a interpretação da moral cristã, na qual a perda de Deus implicaria, por extensão, na perda de todos os valores, atribuindo-se uma condição necessária a um Deus ordenador, vigilante e onipotente em todas as esferas da vida.



- Figura 17 -

Veias e artérias do coração

Anônimo⁶²

⁶² Fonte: William EWING, *Le siècle du corps*. Paris: La Martinière, 2000, p.179.

Onfray encontrará o caminho para o “eu” e para sua ética por meio de um materialismo hedonista que traz interessantes considerações sobre o corpo e seus sentidos. O que podemos perceber em uma abordagem deste tipo é que o corpo parece não ser mais um produto idealizado, uma criação da consciência. A carne clama seu lugar na materialidade crescente. Ainda que esta volta ao universo material seja carregada de consumismos, idolatrias e frivolidades, muitas delas voltadas ao corpo, o que notamos são expressões dos fluxos de energia que se tornam mais explícitos, do dionisismo que se levanta. Uma reflexão sobre a ética destes fluxos é uma tarefa educacional de grande envergadura e, possivelmente, um passo rumo a uma grande transvaloração humana.

Resta ainda perceber que esta materialidade não é a mesma que uma tradição materialista, em especial a marxista, trouxe para o contexto epistemológico e ético. Não se trata de considerar o sujeito dependente do seu meio, das condições de produção ou de sua situação de classe⁶³. Isto porque tais fatores transformaram-se, ao longo do tempo, em modelos mecânicos de explicação do ser, deterministas e sectários, que não permitiriam um discurso verdadeiramente centrado no corpo e na produção do espírito (ou na escultura de si), sem considerar tal tarefa como algo alienado e alienante. Pelo contrário, esta escultura de si, a presença do corpo na materialidade, mergulha o homem na realidade concreta e recusa as abstrações de sistemas explicativos que categorizem o homem de modo alheio à sua energia, intencionalidade e corporeidade.

Se a realidade é então material e o espírito do homem está a ela ligada de modo indissociável, como é que o homem vive esta realidade, ou seja, como é possível educar o homem a ser o que se é, educar o espírito a viver a realidade? A resposta está na capacidade humana da **memória**. Mas esta memória, em Nietzsche⁶⁴, não é um conceito transcendente, é técnica e energética. Tanto o esquecimento tem papel fundamental na educação do homem quanto a memória. Porém, estes dois conceitos funcionam de modo

⁶³ A noção de sujeito em Marx é bem mais complexa que esta redução, bem como seu materialismo. A referência que faço neste momento é a certo “marxismo usual”, que todos estamos acostumados a encontrar como modelos rasos de explicação da vida social. Ainda que fosse interessante recorrer aos escritos de Marx para encontrar seu materialismo, não seria tão produtivo a este texto quanto identificar o que das suas idéias ficou de tal modo impregnado no modo de se pensar a sociedade, por este “marxismo usual”, que se transformou em um pilar ético contemporâneo.

⁶⁴ Este processo é tema inicial da segunda dissertação da Genealogia da Moral § 1 a 5 (NIETZSCHE, 2004b, pp.47-54).

diferente no *indivíduo soberano*, no homem forte e naquele indivíduo fraco ou *ressentido*⁶⁵. A matriz desta diferença está na dualidade entre atividade e passividade, ou seja, para o indivíduo soberano, tanto o esquecimento quanto a memória são ativas ao passo que para o indivíduo ressentido, elas são passivas.

Um “esquecimento ativo”⁶⁶ tem o papel de manter forte o indivíduo soberano, pois mantém o orgulho, a esperança, a jovialidade, a felicidade, enfim, a força do presente. O indivíduo soberano é aquele que quando sofre um mal, reage no limite de suas forças, pois é antes de tudo guerreiro, mas quando este mal ainda assim o acomete, não lhe sendo possível evitá-lo, trata logo de esquecê-lo, não como sinal de leviandade, mas pela manutenção de sua força. É o zelo que sua vontade de poder tem para evitar que o desejo de vingança o corrompa, transformando-o em um ressentido. Exatamente isto é o indivíduo fraco, aquele que *re-sente* muitas vezes a mesma desgraça e vive nela ancorado, empalidecendo sua vontade de viver (vontade de poder) que fica latente à espera de uma vingança que não se consuma, pois o tempo não é mais o mesmo e o fluxo de energia interna do ressentido não consegue condicionar a materialidade exterior para que sua vingança se execute. O ressentido é um escravo do seu desejo de vingança, um fraco por não ter, de forma ativa, a força do esquecimento. O forte é o indivíduo que destrói e o fraco aquele que interioriza. O esquecimento, quando se dá no ressentido, é de forma passiva, ou seja, como leviandade, desatenção ou franca ignorância. Mais uma vez notamos que a materialidade é uma força inatacável, força esta que o indivíduo soberano reconhece como descomunal e trata de juntar-se a ela, não combatendo-a ingenuamente, mas aproveitando-a sempre que possível no intuito de sua vontade de poder, ao contrário do ressentido, que sonha com a transformação da realidade a seu favor e em reconhecimento de seu valor interior.

Mas também a memória pode ser ativa ou passiva. No caso do indivíduo soberano é a memória que o livra da moralidade, pois ele é capaz de “fazer promessas”⁶⁷,

⁶⁵ Anteriormente, já fiz menção ao indivíduo ressentido e ao indivíduo forte, quando para formar um panorama da formação moral do corpo citei o desinteresse, o sacrifício e a submissão como operações que evitaram o instinto e trataram de moralizar o corpo, estabelecendo a moral escrava ou de rebanho como a conduta e a ética dominantes. Agora, trata-se de entender o processo de ação destes dois indivíduos (e de sua educação) para uma possível escolha entre diferentes caminhos de uma educação do corpo.

⁶⁶ In: Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (b), pp. 47-48.

⁶⁷ *Idem*, p. 49.

ou seja, não é a norma que o obriga, tampouco a moralidade que o induz, mas é sua vontade e sua afinidade com seu meio que lhe permite acreditar, hoje, que terá forças o suficiente, amanhã, para aquilo que sua vontade de poder almeja (uma vez que esta não será menor amanhã do que é hoje e que os infortúnios da vida não lhe serão surpresas). Já no ressentido, a promessa não tem como lhe ser assim espontânea, uma vez que ele não está certo de que sua força amanhã será como hoje, pois seu medo de perder o que tem é sempre superior à vontade de ter o que não tem. Assim, o ressentido não tem um além e luta para manter-se estável, seguro, imóvel. Mas a promessa, ou mais especificamente, a dívida é algo que, pela estrutura social, precisa oferecer garantias de pagamento, de modo que também sobre os fracos é preciso que se crie uma memória, uma forma de que eles não se esqueçam de suas dívidas. Eis aí a “memória passiva” e todo um papel educacional terrível, com o qual esta memória deve ser inculcada, como comenta Nietzsche (2004b, pp.50-51):

Como marcar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento? Esse antiqüíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que sua mnemotécnica (...) Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória (...) Quanto pior de memória a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social.

Um pouco mais adiante (pp.53-54) Nietzsche lembra que o corpo foi o alvo preferencial destes martírios com o intuito de se produzir uma memória. Este é o modo da memória passiva e que, como sabemos, muito confundiu-se com o processo mesmo de educação, inclusive (e especialmente) a educação do corpo. Notamos que a produção desta memória é, portanto, uma disposição energética (de força ou fraqueza,

soberania ou ressentimento) e também técnica (os meios pelos quais o esquecimento e a memória são produzidos). Lembrando que, em Nietzsche, como aponta Beardsworth (2003, p.112) estes dois conceitos são até mesmo redundantes, pois a energia e a técnica, o indivíduo e sua cultura, são uma só coisa do ponto de vista material. O espírito, no sentido de um “eu nietzschiano”, é tanto energética quanto técnica em um processo de liberação moral que visa à capacidade de auto gestão, ou seja, de *autonomia*.

O corpo que corresponde ao indivíduo soberano é um corpo ativo (por ser técnico-energético) e o corpo do ressentido é reativo (por interiorizar e só depois agir, como na vingança há pouco citada). Aqui se encontra um ponto extremamente interessante aos propósitos deste texto e a possibilidade de caminharmos para uma parte final. Discutir a educação do corpo que, comparando o corpo ativo ao corpo reativo, seja capaz de indicar caminhos para uma transvaloração.

Atividade

A atividade deve ser tomada, no sentido até aqui trabalhado, como uma disposição técnica-energética de um “espírito livre”, ou seja, aquele que não se condiciona à moralidade como orientação do dever-ser, e sim, responde ao seu querer-viver. Esse querer-viver é, em suma, sua *vontade de poder* que abarca toda a sua força, que é mesmo o conjunto indissociável de forças e afetos, como já apontado. Leiamos ainda Nietzsche (2005d, pp.461-462) sobre este conceito:

Toda fuerza impelente resulta voluntad de poder, y que fuera de esta no hay fuerza física, dinámica ni psíquica (...) La voluntad de acumular fuerzas es algo indispensable para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la generación, la herencia, para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad.

Semelhante à “vontade de viver” de Schopenhauer, a vontade de poder, em Nietzsche é, no limite, um “sentido” da vida. O esforço principal de muitas filosofias

e sistemas de pensamento recai, em especial, sobre esse sentido. Esta é, por excelência, uma preocupação filosófica. Dela extrai-se as principais perguntas existenciais e, também, as condutas adequadas para uma vida coerente com tal sentido. Como “sentido” é um conceito que se liga, originalmente, à capacidade sensorial, a partir da qual se conhece o mundo, sua acepção como “valor” ou “objetivo” da vida decorre por extensão. Mas tal acepção é aqui especialmente interessante, mais inclusive do que o uso do conceito de valor, justamente por conta desta tal extensão, que já nos indica, de partida, a sensibilidade como a forma de conhecer o mundo. O “sentido” da vida é, assim, em grande medida, a forma como se **sente** a vida.

Os sentidos são nossa possibilidade de contato com a materialidade do mundo. Nosso corpo é parte integrante deste mundo como sujeito cognoscente e, ao mesmo tempo, objeto cognoscível. A tradição epistemológica afirma que o intelecto não tem como posicionar-se anteriormente aos sentidos na ação do conhecer, pois, mesmo em sua abstração, a matéria plasmadora da idéia advém da materialidade do mundo empírico. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensus*⁶⁸, já asseverava o axioma escolástico. No entanto, para a tradição epistemológica, não é possível, por meio dos sentidos, conhecer a coisa em si, mas apenas seu aspecto fenomênico, ou seja, a coisa tal qual se apresenta em mim, e a qual será conformada pelo intelecto⁶⁹, ou seja, a *representação* da coisa.

Neste ponto, é possível voltar os olhos para uma noção de corpo ativo, uma noção que indique que nem o intelecto é passivo e nem a sensibilidade do corpo lhe dá, pronto, tudo de que precisa para agir. A força do intelecto é, justamente, a força da ação. A verdade não é mais um valor teórico, mas uma expressão da ação humana em torno de sua preservação e vitalidade⁷⁰, um impulso que é, indissociavelmente, sensibilidade do corpo e organização do intelecto no sentido da preservação da vitalidade deste próprio corpo. No que se refere a esse intelecto como força ou impulso, encontra-se

⁶⁸ Nada está no intelecto que primeiro não estivesse nos sentidos.

⁶⁹ A grande revolução de Kant é a de demonstrar que não se trata de uma adequação da mente ao objeto, mas, ao contrário, são formas *a priori* da sensação, já presentes na mente, que determinam o que podemos conhecer do objeto. Cabe à filosofia do conhecimento, portanto, o estudo dos princípios *a priori* da mente (dos quais espaço e tempo são fundamentais).

⁷⁰ É nesse sentido que Hessen (2003, pp.40-41) aponta Nietzsche como um pragmático, para o qual a verdade não é um valor teórico, mas uma expressão para a utilidade. Tal posição não submete a conduta ao oportunismo, mas está em acordo com uma visão voluntarista e vitalista da essência humana.

uma espécie de peculiar epistemologia que se inaugura em Schopenhauer e consolida-se em Nietzsche.

O papel do corpo não é mais o de uma máquina sensorial a serviço do intelecto, grande articulador do sentido *a posteriori*. Até porque o sentido não está mais *a posteriori* uma vez que qualquer objeto só é objeto em relação ao sujeito, “intuição de quem intui” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43). O corpo é objeto entre os objetos e, assim está submetido às suas leis, mas é objeto imediato, imanente, como já explorei. Daí sua atividade. A ação vital do indivíduo é sua presença corporal imanente, material e correspondente a uma busca constante de força e poder por meio de sua capacidade técnico-energética. O indivíduo soberano é aquele no qual sua atividade é provida de suficiente força para que obtenha sucesso, entendendo que este sucesso é um parâmetro da “escultura de si”, do seu projeto afetivo no mundo⁷¹.

Como o corpo e a educação deste corpo são elementos deste projeto vital? No sentido da expressão de sua força e preservação de sua atividade. Tomemos como exemplo o conceito grego de *agonis*. Tal conceito supunha que os dons naturais do homem só se desenvolviam através da luta, o que fundamenta, inclusive, a *agonística* como já explorei na primeira parte deste texto. Ao se provocar e desenvolver a capacidade corporal de expressão da força, o indivíduo estaria tomando contato com o que há de mais vital em sua existência que é a sua própria manutenção. Claro que a tradição racionalista pós-socrática vê como truculenta ignorância uma educação que parta de tais princípios, reservando ao trabalho puramente mental a forma adequada para o desenvolvimento do indivíduo evoluído, aspectos que também já tratei na primeira parte. Entretanto, é justamente aí que uma questão aparentemente epistemológica assume um caráter moral. E de uma moral fraca, passiva, inerte, não vital e sem impulso. Nietzsche considera a necessidade da luta para o desenvolvimento do *espírito livre*, reconhecendo as dificuldades como terrenos férteis para o indivíduo soberano. Leiamos Nietzsche (2004c, pp.160-161):

⁷¹ Sinto a necessidade de reforçar aqui, embora já tenha tratado disto anteriormente, que tal projeto não se trata de um individualismo tal como estamos acostumados a assumir o termo, pejorativamente, na atualidade. Não há uma “escultura de si” como pede Onfray, ou uma “atividade técnico-energética” como indica Nietzsche, sem uma sinergia de indivíduo e meio de tal modo visceral que as fronteiras entre eles, por vezes, sejam puramente formais.

A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum ressaibo mitológico ou religioso – ela o prende num cárcere e estimula ao máximo o seu desejo de se libertar. Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece (...) Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre.

Com a ressalva que o próprio filósofo fez sobre o “gênio”, podemos notar como sua noção de educação tem muito da *agonis* grega e o papel fundamental que a atividade, o corpo ativo, terá que desempenhar na formação desse espírito livre. A retomada de ideais helenísticos, em Nietzsche, é a busca pela autonomia de um homem soberano, nobre, senhor de si, aristocrático em um sentido essencial e existencial. Esse projeto de homem, ainda que pareça exacerbado, irrealizável até – crítica comum ao dionisismo de Nietzsche, acusado mais de embriaguez do que de lucidez (COMTE-SPONVILLE, 2003, pp.56 e 169) – é antes de tudo uma direção, um sentido, uma filosofia e, *last but not least*, uma educação. A *atividade* do corpo é um elogio à vida, um entregar-se a ela de modo que o que se contempla é a própria vida e não o que ela oferece como promessa ou prêmio.

O corpo ativo, de memória e esquecimento ativos, também é um corpo da *metamorfose*, ao passo que o corpo do ressentido é um corpo da adaptação. O fraco adapta-se no sentido de sua conformação, de seu ajuste passivo à estrutura moral. A metamorfose é poder dionisíaco, é elemento de ação vital do indivíduo soberano, do corpo ativo.

Hesíodo, no século VIII a.C., estabeleceu na *Theogonia*, a gênese dos deuses, uma cronologia mítica que pretendia explicar a evolução da sociedade humana. Retomando Hesíodo, Ovídio (poeta latino do século I a.C.) reencontra o mito das idades

da terra. Na sua obra, *Metamorfoses*, a origem do mundo e todas as coisas que nele existem, partiram do Caos, da matéria bruta. A partir da repartição do Caos em quatro elementos: zonas, ventos, criação dos brutos e criação do homem, toda a rude matéria foi se metamorfoseando e dando origem às mais diversas espécies em seus diferentes graus de refinamento. Leiamos Ovídio (2000, p. 53):

Por entre terrões, quando os revolve
De animais o cultor acha milhares,
Uns a nascer, e em parte já formados
Em parte os membros seus inda imperfeitos
E vê-se muitas vezes que de um corpo
Metade vive já, metade é terra.

Na mitologia grega, de Caos, o abismo inicial, pela iluminação do Amor Primordial, engendram-se Gaia (a Terra) e, de Gaia, Urano (o Céu). Sucessivas metamorfoses originam os deuses primordiais, revelando o que deles fazia parte sem que se soubesse, trazendo do próprio ser o poder de um novo ser, como lemos em Vernant (2005, p.19):

Da mesma forma que Terra surgiu de Caos, de Terra vai brotar
o que ela contém em suas profundezas. Terra vai parir sem
precisar se unir a ninguém. Ela dá à luz o que nela existia de
forma obscura.

Como é possível notar, para o homem pré-cristão, a criação e a força poder-se-iam buscar no interior de si, até mesmo na parte obscura do ser, que não se deve temer nem evitar, como a gênese de seus deuses primordiais indicava. Na tradição judaico-cristã esta atividade perde relevo para a reatividade. No lugar destas intensas metamorfoses, o divino é eterno e imutável enquanto, nosso corpo, imagem e semelhança (reativa) dessa divindade. Um corpo ativo exige esta metamorfose e clama pelo seu lado obscuro do mesmo modo que precisa de seu lado diurno.

O vínculo entre a imanência do corpo e sua materialidade, quando expressas por um querer-viver, por um corpo ativo, tem como uma ação técnico-

energética a força da aparência. As aparências são elementos de poder e identidade do sujeito, e não acidentes do ser. O desejo contemporâneo de transformação constante, de novidade e até mesmo de consumo, não obstante seus excessos e futilidades, tem o eco energético da busca pela harmonia entre o ser (seu corpo) e a realidade vivida. O *Kósmos* grego, que é o antagonismo do Caos (Kháos), é uma tentativa de harmonização, e é nisso que consiste a *cosmética*, como técnica de se harmonizar o que se tem ao que se quer. Não se trata do disfarce, portanto, mas do corpo como aquilo que se tem e aquilo que se quer, simultaneamente. Volição técnico-energética. Corpo ativo e não reativo.

Já o corpo divino da tradição judaica-cristã não se presta a mudanças. No judaísmo, há uma proibição de imagens do Deus único (VERNANT, 2002, p.419). No cristianismo não há epifanias deste Deus todo-poderoso. Ele é imaterialidade e transcendência à qual devemos louvar e almejar de tal modo que as transformações do corpo, quando não naturais, são profanações. As metamorfoses são poder de vida para o corpo ativo, mas perigo moral ao corpo reativo. Tal é esta distinção que o quê o indivíduo mais teme são as transformações diabólicas do corpo.

O Diabo sofreu, em sua história social-cristã, inúmeras metamorfoses. Em cada momento histórico, o corpo do Diabo teve que atender a um imaginário específico, encarnando os medos, os castigos e o universo fantástico do período. Desde sua figura medieval clássica, com chifres, rabo e pele vermelha, até suas inúmeras modulações contemporâneas, no cinema, na literatura, na política, o Diabo assumiu muitos corpos. Sua transformação é parte de seu *modus operandi*. Se Deus está em todas as partes, o Diabo pode assumir muitas formas, enganar os olhos, valer-se do inesperado e agir com uma dissimulação amoral. A metamorfose, para o Diabo, é poder. E, assim, o corpo que se metamorfoseia é, para o corpo reativo, diabólico.

Para Muchembled (2001, p.92), se o Diabo hoje parece pouco presente, é por termos uma noção científica de corpo restrita aos limites do possível. Para o século XVI, por exemplo, no qual a crença fazia parte do olhar científico, a incorporação do Diabo e suas transmutações tornaram-se algo bastante aceitável.

De um modo mais geral, o que se observa é que as metamorfoses, nos corpos imaginários ou reais, exercitam os sentidos, nutrindo o imaginário de um processo inerente à dinâmica da vitalidade social. Tal vitalidade é de uma violência que consiste,

para Maffesoli (2001a, p.39), em uma simbolização da força, vivida coletiva e ritualmente, o que, no conjunto da vida social, assegura a coesão e o consenso. Outra vez *Kháos*, outras vez o *Kósmos*. O corpo ativo tem o caos dentro de si, como lemos em Nietzsche (2005b, p. 41):

Eu vos digo: é preciso ter ainda o caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo.

Este homem, o mais desprezível, é o homem da virtude e, possivelmente, o homem da ciência, da moralidade, o ressentido, o homem de corpo reativo. Sua incapacidade de desprezar-se é sua impossibilidade de transformar-se, pois na transformação e na metamorfose não pode haver apego à forma. Como corpo reativo, ele espera e reage. Nunca age de modo transformador, nunca metamorfoseia-se, pois seu sentido é o da conservação, da profilaxia, da adaptação conformista. A saúde do corpo é a sua ataraxia, uma renúncia à vitalidade, organizada por uma educação do corpo que se economiza. A magreza econômica, a pulsação econômica, os níveis de metabólicos econômicos. Um corpo virtuoso que vive em desespero. Desespero da morte, para a qual não haverá reação possível. Já o corpo do indivíduo soberano não a teme, pois seu espírito tem sua técnica e sua energia voltadas para a vida e não para a morte.



- Figura 18 -

O Fogo
Giuseppe Arcimboldo

Parte III

NOTAS PARA UMA EDUCAÇÃO ÉTICA-ESTÉTICA

Quem vive sem loucura não é tão sábio quanto acredita ser.

La Rochefoucauld

A educação dos sentidos

Como observa Onfray (1999, p.213), a possibilidade de uma filosofia do corpo é recente. Mas não se há de negar o quanto vem sendo, cada vez mais presentes, discussões sobre o corpo nas mais diferentes esferas e a inegável aproximação entre um pensar filosófico e o corpo. Não cabe aqui ensaiar uma discussão curricular, para introduzir este ou aquele saber em qualquer modelo de ensino ou repositório cultural. Trata-se de considerar que, em um esforço de se repensar a ética que se dirige ao corpo, é preciso observar, também, as estruturas deste repensar. São elas estruturas filosóficas, de projeções educacionais e culturais. No plano ético não há transformação enquanto tal transformação não estiver também no âmbito da cultura e da educação.

Retomar um ideal dionisíaco, como pode parecer a sugestão deste trabalho depois de tanta referência ao deus do excesso e suas metamorfoses, se não for até mesmo um projeto irrealizável é, no mínimo, bem menos eficiente do que perceber o que sobrou desse espírito da transgressão ao longo dos séculos até hoje. Como já apontado, as violações de Heráclito, de Schopenhauer, de Nietzsche, são extemporâneas, mas nutrem-se do mesmo caldo que o pensamento dominante alimentava-se. Em outros termos, são variações de uma mesma cultura, sobre temas e energias mais ou menos latentes. O ideal helênico, o dionisismo, a imanência, a materialidade, a atividade ou a vontade de poder são elementos dispersos em uma cultura, com graus variados de força e de vitalidade, que estão reunidos aqui sob uma mesma direção: a do corpo. E como indicar esta direção? Como estabelecer movimentos elementares para que uma educação do corpo possa orientar-se para essa ética transvalorada?

Um primeiro movimento que sugiro é o da educação dos sentidos. Pelo que já foi ensaiado, sobre a imanência, a materialidade e atividade deste corpo transvalorado, é preciso que os sentidos sejam elevados a um atributo educativo. O sensualismo é corporeidade ativa e, quando elemento de uma educação do corpo, muito mais que um dandismo pueril. Trata-se de estabelecer, pelos sentidos, um “pressuposto epistemológico” no qual sentir é conhecer o mundo. Também é preciso que não se tenha este ou aquele sentido, esta ou aquela forma de sentir, como preeminente, pois, como veremos, este é mais um dos artifícios das amarras morais. Esse pressuposto epistemológico dos sentidos é a tomada de posição por uma consciência *encarnada*, como lemos em Onfray (1999, p.216):

Um corpo hedonista dá aos cinco sentidos o que habitualmente se reconhecem apenas aos sentidos suscetíveis de sujeição intelectual imediata – a visão e a audição. A carne é investida de dignidade filosófica, por ela se fazem as operações do espírito, nela se inscrevem os percursos da inteligência. A matéria não é odiada, desprezada, mas vista como o lugar em que se efetuam as estranhas metamorfoses da consciência.

Onfray vai além, e mais adiante (1999, p.224-225), lembra o Nietzsche do Nascimento da Tragédia, com seu homem como obra de arte, e mostra os sentidos e o prazer como a origem de uma ética do corpo:

Na vontade de uma promoção dos sentidos Nietzsche colocava, depois de Feuerbach, os delineamentos de uma autêntica filosofia do corpo: uma carne em paz consigo mesma e com o mundo, o único mundo que existe. Uma carne capaz de erotismo e de gastronomia, de estética e de música, de sensações táteis e olfativas. Uma carne em harmonia com o real, que não vá contra ele mas no sentido dele, que obedeça às injunções de Dioniso mais do que às proibições de Apolo. Com o prazer como fio condutor da ética, “o homem já não é artista, é ele próprio obra de arte”. Um corpo artístico, estético

é pois necessário: contra os anjos e suas tentações brancas, seus modelos translúcidos, a carne deve tornar-se virtude.

Por que parece que a educação e a tradição temem o prazer? Por que temos a impressão que se colocarmos o prazer à frente de nossas iniciativas, como sentido de nossas ações, perderemos a verdadeira vida e estaremos reduzidos a condutas fúteis e sem futuro? A educação do corpo (e parece que educação sugere sempre um “futuro”) não quer correr tal risco. Toda vez que uma tarefa escolar parece suscitar grande prazer entre os alunos, um véu de desconfiança recai sobre ela, duvidando de suas possibilidades educativas ou até de seu valor moral. Uma educação do prazer é uma educação dos sentidos, dos prazeres que posso ter com os sentidos uma vez que aprendo a ter prazer com eles. E um prazer dos sentidos é um prazer com o mundo e com a vida, pois ela me é dada como materialidade para os meus sentidos e, se eu desejar pensá-la como abstração, só posso fazê-lo depois que os sentidos tiverem dado suas impressões ou, ao menos, junto com elas. Como já dito, a consciência não existe “antes” e a partir do vazio.

Educar para o prazer da vida, para uma erótica do mundo é uma conduta estética dos sentidos. Educacionalmente, trata-se, em um primeiro momento, de perceber a tomada do mundo pelos meus sentidos, o papel do meu “eu sensorial” que não é, apenas, estímulo-resposta biológico, mas, além disto, é o meu vitalismo em si, pulsando pela vida e acolhendo-a em meu corpo.

A relação entre os conceitos de sensação e percepção é uma ilustração especialmente feliz para apontar as dificuldades de, em termos de uma educação do corpo, superar os cânones epistemológicos e morais. A noção epistemológica, extremamente praticada é aquela na qual a sensação corresponde a uma espécie de “fato bruto”, ou seja, é o trabalho biológico dos sentidos em contato com o mundo, sem intenção, representação ou qualquer outra atividade intelectual, ao passo que a percepção é a sensibilidade ordenadora, aquela que, recebendo as informações sensoriais trata de arranjá-las de acordo com a estrutura mental do sujeito cognoscente, sua personalidade e sua cultura. Tal noção tem, em sua base, um dualismo insuperável que não confere ao corpo nada que o faça maior do que um instrumento. O intelecto, como grande

organizador da informação, ainda é o elemento rematadamente humano. Mesmo a fenomenologia, que pôs fim a este problema do ponto de vista epistemológico não tem como fazê-lo do ponto de vista educativo. Para isso, é preciso mais do que epistemologia, é imprescindível uma filosofia do corpo. Dito de outro modo, refletir sobre a origem do conhecimento e encontrar nela o corpo é um grande passo e uma revolução epistemológica, mas se ela indica que os sentidos são a condição de nosso ser-no-mundo, falta-nos pensar como construiremos este ser por meio dos sentidos, pois uma coisa é a origem e outra, bastante diversa, é o destino.

Em seguida, proponho perceber um pouco de como cada um dos sentidos, ao sentir o mundo, despeja nele, inevitavelmente, a minha forma de sentir, forma esta que passa a participar da grande teia que é a sensibilidade. Se sabemos que uma educação ético-estética parte do pressuposto da percepção, da interação imediata e homogênea entre os sentidos e o intelecto, nossa educação deve abordar os sentidos da forma mais simples e direta, ou seja, dito de um modo um tanto redundante, temos que assumir como os sentidos sentem.

A tão valorizada **visão**, sentido humano por excelência, atitude polida e preparada daquele que não precisa mais se aproximar, pois enxerga de longe (diz-se que tem “visão” para isto), também ela se uniu à moral para escravizar nossos sentidos à fraqueza vital e cegar-nos frente ao mundo. Não há nada mais incômodo, após tantos anos de atrofia da visão, que se pedir ao olhar que permaneça, que dure, que se deleite. O “golpe de vista” é muito mais sagaz, os detalhes são “só detalhes”, e o observador demorado é o que provoca desconforto (“o que é que você está olhando?”). Talvez a visão tenha atingido sua vitória na história dos sentidos humanos dada à sua possibilidade de ser superficial e, assim, não se demorar incomodamente na decaída tarefa de sentir com o corpo.



- Figura 19 –
A Raça Branca
René Magritte

A ordem reflete uma hierarquia dos sentidos? Ou põe em destaque a separação dos sentidos do elemento corporal?⁷²

⁷² Marcel PAQUET, *Magritte*, Köln: Taschen, 1995, p. 65.

Educar o corpo, educar os sentidos, educar a visão, é propor estratégias de tempo. Sem desvalorizar a irrefreável aceleração contemporânea, tornarmo-nos capazes de sermos velozes e também lentos. Educar a ver, no sentido do que este texto propõe, que é o do corpo, não é uma tarefa artística. Ainda que esta seja importante, está vários passos depois do que estou propondo. Antes dos códigos, das interpretações ou mesmo da valorizada fruição, há de se aprender a olhar por meio do querer-olhar. Enfim, nada mais do que uma disposição técnico-energética nos moldes do que já explorei anteriormente. Aspecto educativo primordial: uma criança deve ter prazer em olhar e não apenas prazer no que viu ou, menos ainda, prazer por ter visto aquilo que deveria ter visto⁷³. Tantos quantos estímulos visuais possam lhe ser oferecidos, tanto maior pode ser sua chance de perceber o prazer de olhar. O educador, em sua ânsia de eleger pré-requisitos para saberes que lhe serão dados futuramente, esquece-se da diversidade do mundo, da quantidade que a vida tem. Por um lado, a criança vive um cotidiano de muitas imagens, aceleradas e sem permanência, por outro, uma educação econômica e moral do olhar.

Além desta quantidade oferecida à visão, poderíamos pensar também na qualidade, mais especificamente, nas categorias da visão que foram excluídas pela moral, que ficaram sem lugar, vagando entre o imaterial, o pitoresco ou o condenável. São desta ordem da visão os sonhos, as alucinações, os *deja-vu*, e tantas outras visões tratadas como quinquilharias da nossa percepção. Por que não trazê-las para nossa educação? Mais uma vez nossa tradição nega a embriaguez até o ponto de que não reconhecemos mais certos fenômenos como sendo corpóreos e, muito menos, como substrato educativo. Quando se trata de educação da visão, os mais descontraídos exercícios que encontramos são aqueles do tipo “ilusão de ótica” que, por fim, atestam quanto nossa visão é estúpida antes que a voz do intelecto oriente-nos a ver o que de fato encontrava-se no objeto. Estas *visões*⁷⁴, ao serem banidas de nossa educação, corroboram para um dos quatro grandes erros da

⁷³ O bom aluno, o bom funcionário, o bom cidadão é aquele que vê, de preferência espontaneamente, aquilo que se espera que ele veja. Experimentamos uma sensação de cumplicidade com aqueles que enxergam o mesmo que nós, simpatizamos com eles, gostamos das mesmas coisas e, assim, colocamos o mundo em seu devido lugar, sem diferenças, repousado e tranqüilo.

⁷⁴ É interessante notarmos os significados distantes que estas diferentes noções da visão assumiram no senso comum, o que nos apresenta um pouco da moralização agregada ao sentido. Aquele que usa de sua racionalidade para prever ações e evitar o acaso é uma pessoa de “visão”. Já quem está às voltas com alucinações e momentos de *deja-vu*, diz-se que está tendo “visões”. No primeiro caso, há uma valorização do indivíduo e de seu poder racional. Já no segundo, as sensações sem lugar definido, sem as rédeas da razão, levam o sujeito a vagar por idéias imprecisas, a um passo de lhe ser imputada a loucura.

razão apontados por Nietzsche (2006, pp.42-43), no caso, o “erro das causas imaginárias”. Neste erro, comprometemos a verdadeira causalidade ao associarmos, às sensações, interpretações causais que nada mais são do que racionalizações dos sentidos. Dito de outro modo, o que compromete a verdadeira causalidade das coisas é a nossa necessidade de encontrarmos, sempre, uma explicação racional para qualquer sensação. Deste modo, as “visões” necessitam encontrar, o quanto antes, explicações que as coloquem como efeito de uma causa clara e conhecida. O que ocorrerá, com frequência, é que a fúria explicativa anulará a sensação, tomando o seu lugar na ordem interpretativa. A explicação psicológica para isto é dada por Nietzsche (2006, p. 43):

Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranqüiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. (...) Primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma (...) a primeira idéia mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é tida por verdadeira.

A moral é o motor verdadeiro desta anulação de toda visão que não seja domada pela razão, pois, no terreno do sonho, da alucinação, das visões desregradas, aparece o pecado, a hostilidade, a violência, enfim, todo o fluxo da vontade, reprimido na visão racionalizada e que não tem como participar do Estado, da religião, da escola. A diferença entre um sonho e um pesadelo, por exemplo, é apenas o nome, mas nessa diferença, está todo um julgamento moral. No sonho, como visão, tem-se uma abertura de causas e um potencial imaginativo, mas quando este repertório é sombrio, assusta ao próprio sujeito, que o chama de pesadelo e, de certa forma, acredita que tenha vindo de algum lugar bem menos provável que de seu próprio corpo. O simples ato de considerá-lo um “pesadelo” com todo sentido que a cultura atribui a esta palavra é já uma forma de propor uma interpretação causal e de se substituir a visão como instinto⁷⁵ pela visão como razão.

⁷⁵ Em Nietzsche, o sentido de instinto, palavra muito utilizada na sua filosofia, é, de modo geral, um fundamento vitalista, a atividade energética do corpo em direção à vida.



- Figura 20 -
**Sonho causado pelo vôo de uma
 abelha ao redor de uma romã um
 segundo antes do despertar**
 Salvador Dali

Feliz é a inocente vestal
 Esquecendo o mundo e sendo por
 ele esquecida
 Brilho eterno de uma mente sem
 lembranças
 Toda prece é ouvida,
 toda graça se alcança.

Alexander Pope



- Figura 21 -
Pesadelo
 Henry Fuseli

Uma educação ético-estética tem a tarefa, portanto, de incorporar estas visões. Mais uma vez, não se trata de uma súbita arrebatada da vontade, mas de assumir o todo humano e fazer dialogar suas visões, apreendendo o que cada uma delas tem para ensinar a outra.

Também a **audição** reduziu-se a escutar a ordem, o dever, o saber dos mais velhos ou ao outro lado da balança do falar. Mnemósine, a deusa grega da memória, tinha como auxiliar Olvido, aquele que punia os que se esqueciam de algo importante puxando-lhes a orelha, de onde possivelmente herdou-se o nome do órgão chamado “ouvido” e também o verbo “esquecer” em espanhol (*olvidar*). Ao deixar-lhe a orelha dolorida, Mnemósine os fazia reconhecer que, para o bem da memória, deveriam ter ouvido melhor, quando supostamente ocupavam-se apenas em falar. O desespero eterno dos docentes: não serem ouvidos. O crime capital da sala de aula: a fala. Mas há prazer em se ouvir? O mesmo que foi dito para a visão é evidentemente aplicável à audição, não se trata de ter prazer em ouvir algo, mas do ouvir propriamente dito. A fala, o ruído ou a música são códigos, mas antes, são estímulos, e cabe a pergunta: meu corpo satisfaz-se com estes estímulos? A fala talvez seja a conduta inevitável de um indivíduo que se regozija com conceitos e não com estímulos. É evidente que há também o prazer em se ouvir conceitos, mas não seria, logicamente, pré-condição para isto o prazer de simplesmente ouvir? Se a cada frase ouvida desperta-se em nós uma vontade incontrolável de explorar o conceito pronunciado, seja de forma falada ou em construções mentais, muito pouco será ouvido em seguida e mesmo os conceitos serão apreendidos apenas superficialmente. Não se trata, assim, de se ter paciência para ouvir, termo que de alguma forma já expressa o desprazer pela audição, mas antes, um amor pela audição.

Educar para a audição, desta maneira, é pelo menos, oferecer também muitos estímulos, tal como na visão, e mais, oferecê-los, ao menos às vezes, isoladamente. Em geral, pela supremacia da visão, todo estímulo auditivo é acompanhado de outro visual. Ouvimos música lendo um livro, as crianças cantam movendo-se em roda ou cumprindo tarefas, o vídeo-clipe da música é até mais visto do que a música é ouvida. Separar a audição e concentrar-se nela é tarefa educativa das mais sérias e revolucionárias, pois toda nova disposição técnico-energética desta natureza é um movimento vitalista, é um passo pequeno, mas seguro, na transvaloração ética de nossos

costumes, de nossa realidade corporal. A música, não obstante sua enorme beleza e importância na cultura humana, no que tange a uma educação dos sentidos que se proponha ético-estética, deve ser absorvida com muito cuidado. Mais especificamente, trata-se de evitar o risco de que a moda, a linguagem, enfim, a estrutura de interpretações pré-codificadas que se chama música não chegue a domar os ouvidos infantis antes do prazer sensorial. Mais uma vez, o que teríamos seria a atividade intelectual como dessensualização, como lemos em Nietzsche (2004b, pp.145-146):

Graças ao extraordinário exercício imposto ao intelecto pela evolução artística da nova música, nossos ouvidos se tornaram cada vez mais intelectuais. Por isso hoje suportamos um volume de som bem maior, muito mais “barulho”, pois estamos bem mais acostumados que nossos predecessores para escutar *a razão que existe nele*. Pois pelo fato de agora buscarem imediatamente a razão, ou seja, “o que significa”, e não mais “o que é”, nossos sentidos ficaram algo embotados (...) Qual a conseqüência de tudo isso? Quanto mais capazes de pensar se tornam o olho e o ouvido, tanto mais se aproximam da fronteira em que se tornam insensíveis.

Desse modo, educação da audição não é educação musical. Educação do sentido da audição é o prazer e o incômodo dos ruídos e das capacidades sonoras dos corpos. Os corpos têm o som em potência, uma experimentação que os coloque em ato pode ser uma primeira tarefa de grande valia. Ao contrário de minimizar a importância da música, uma educação como esta prepara o ouvido para desafios mais sutis, sem os quais a sensibilidade musical pode reduzir-se a obviedades e repetições. Nosso maior desafio educativo é o de deixar a aparência como aparência, ou seja, preservar, pelo menos por um tempo, a sensibilidade tal qual ela apresenta-se a nosso corpo, para só depois, se necessário, derramar a pesada carga interpretativa que a modernidade produziu, tal como comenta Sontag (1987, p.16):

O nosso é um tempo em que o projeto da interpretação é em grande parte reacionário, asfixiante. Como os gases expelidos

pelo automóvel e pela indústria pesada que empestam a atmosfera das cidades, a efusão das interpretações da arte hoje envenena nossa sensibilidade. Numa cultura cujo dilema já clássico é a hipertrofia do intelecto em detrimento da capacidade sensorial, a interpretação é a vingança do intelecto sobre a arte. Mais que isso. É a vingança do intelecto sobre o mundo. Interpretar é empobrecer, esvaziar o mundo – para erguer, edificar um mundo fantasmagórico de “significados”. É transformar o mundo *nesse* mundo (esse mundo! Como se houvesse algum outro). O mundo, nosso mundo, já está suficientemente exaurido, empobrecido. Chega de imitações, até que voltemos a experimentar de maneira mais imediata aquele que temos.

Sontag aproxima-se muito, não há dúvida, dos elementos nietzschianos que são caros a este texto, tais como o sentido da terra, do corpo, da sensibilidade e do instinto. Não se trata, evidentemente, de recusar a possibilidade da interpretação. Em educação, sabemos que interpretar faz parte, inexoravelmente, do processo educativo. No entanto, o que um percurso da sensibilidade auditiva dos sons à música exemplifica é que nossa educação poderia concentrar-se mais e primeiramente no estímulo, nas pequenas ações de sensibilização, para, só mais tarde, com cautela e método, explorar os códigos que a cultura apresenta sobre a sensibilidade. Estes códigos serão tanto mais relevantes quanto melhor o indivíduo for capaz de perceber a sensibilidade envolvida, pois claro, o aspecto mórbido e moralizante está na imposição dos códigos e não na sensibilidade que eles carregam. Por isso que uma educação da sensibilidade é, simultaneamente, ética e estética, vitalista e corporal.

Uma educação que consegue pequenos êxitos nessa pedagogia da audição, como exemplo, é uma espécie de microfísica dos costumes que tende a esculpir uma nova estética da conduta, uma ética-estética, ainda que seja absolutamente claro que se trata de um pequeno movimento nesta direção, necessariamente alinhavado a muitos outros, mas, certamente, é bem mais vital do que muitas das panacéias pedagógicas que pululam no universo educacional de tempos em tempos.

Se é preciso resgatar o valor dos sentidos no que tange à visão e à audição, em relação ao tato, ao paladar e ao olfato, muito maior é o esforço. Isto porque cada um destes três sentidos foi, ao seu modo, desprezado, engajado no projeto moral de uma sociedade que os anularia lentamente. O **tato**, sentido mais certamente responsável por uma totalidade, por uma globalidade do sentir, foi historicamente associado ao erotismo de forma tão visceral que a maior parte de suas manifestações tornaram-se inspirações pecaminosas à moralidade cristã, quando não o pecado em si mesmo. O erotismo é extremamente tátil e esta é, certamente, uma de suas maiores qualidades, mas o tato não está circunscrito à erótica e um discurso dessa natureza é redutor da atividade do corpo. O desprazer de um alimento que ainda conserve seu gosto, mas tenha sofrido alguma alteração em sua textura é um exemplo de que, na alimentação, temos também o prazer do tato. O suor em minha pele quando meu corpo submete-se ao calor ou à atividade física é o prazer ou desprazer tátil que me termorregula. O sonho traz sensações táteis prazerosas que certamente não são “conceitos de sensações táteis”, mas a “memória tátil” que meu corpo armazena, mesmo sem minha “permissão”.

A dor é outro elemento que está fortemente associada ao tato. Mesmo que seja nossa intenção evidente fugir da dor e não se trata, em absoluto, de se propor qualquer pedagogia pela dor, não devemos deixar de integrá-la em nossa educação, seja pela sua inevitabilidade, seja até mesmo pelas reflexões singulares que ela oferece. Há formas de se pensar e agir que são potencializadas pela dor ou que só as temos de fato sob o estado de dor. Como na educação humana muito já se abusou da dor como recurso disciplinar, pensar em positivities educativas a partir da dor parece anacrônico e cruel, como se se tratasse, de algum modo, da volta da vara de marmelo. Em termos de uma educação dos sentidos, as propostas seriam bem mais sutis. Nem só de laboratórios seria esta educação. A experiência de nossa vida cotidiana já fornece subsídios abundantes para reflexões sobre o corpo e a sensibilidade. A doença, por exemplo, é um fenômeno inescapável a todos nós e, nesse propósito, especialmente ilustrativo. Os estados doentios levam-nos a reflexões sobre a vida, sobre a importância material e sensitiva do corpo que dificilmente temos quando estamos sãos. A tendência mesmo é de nos esquecermos de que nosso estado de não-dor é uma forma instável de privilégio. Mas a reflexão sobre a doença faz-se de modo muito diferente por parte do homem de espírito forte e aquele de

espírito fraco, como desenvolve Nietzsche (2005e, pp.12-13). O espírito forte alimenta-se das experiências da doença, de tal modo que desenvolve forças que o fazem vencer o estado doentio e celebrar a volta da saúde. A doença serve como estímulo e acréscimo para sua filosofia⁷⁶. Já para os de espírito fraco são as deficiências e dores que filosofam, ou seja, sua filosofia lhe serve de apoio, de tranquilização, de amparo frente a dor. Para uma educação dos sentidos, no intuito de um espírito forte, as dores podem ser matéria de reflexão, não como mero veículo para o pensamento, mas como uma espécie de epistemologia da vida tátil. O vitalismo, em sua afirmação, conhece tanto o prazer como a dor como elementos constituintes da vida.

Quanto a uma outra modalidade do tato, o tocar, a educação também poderia refletir. O século XX foi vasto em propostas, oriundas em especial da psicologia, que propunham o tocar como se esta ação fosse quase um sinônimo do tato. Isto só seria possível a partir dos mesmos pressupostos de que a moral cristã utilizou para condená-lo, ou seja, no intuito do combate à moralização propõe-se um tocar como fonte de prazer erótico agora não proibido, mas até mesmo valorizado, como possibilidade de superação de traumas e repressões. Não pretendo discutir isto além do ponto de que a associação entre o tocar e o tato é pobre e limitada para uma educação do corpo. O toque é apenas mais um entre muitos estímulos que aguça o vastíssimo sentido tátil. Uma educação do tato é uma vontade do mundo em mim, do entrecruzamento deste mundo e meu corpo. Desenvolver o gosto pelo tato é, em parte, desenvolver o amor pelo mundo, pela materialidade e pela imanência. Também é, assim, a compreensão do múltiplo, pois a terra, o ar, o líquido e mesmo o fogo, todos têm seu tato, tão diferentes entre si. Educação do tato é, portanto, o esforço de integrar-se às substâncias concretas, de não se separar e se distanciar da matéria. Uma educação de pouca roupa, pouca higiene e quase nada seletiva. Uma educação que se chamaria profana. Em um primeiro momento, a gula e o todo, o inteiro. Só mais adiante as escolhas, a seletividade e a delicadeza, também fundamentais, mas tarefas que o prazer, certamente, não se incomodará em assumir.

⁷⁶ É de Nietzsche uma máxima famosíssima: “o que não o mata o fortalece” (2007b, p.25)



- Figura 22 -

Útero
Ernesto Neto

Já o **paladar** foi protagonista das mais audaciosas aventuras em nome de seu prazer. O pioneirismo de Vasco da Gama em sua curva no Cabo da Boa Esperança tinha como fim último o consumo das desejadas especiarias da Índia, pérolas ao paladar europeu. Os banquetes, as bebedeiras, as festas, as tradições, não há evento humano que não tenha ao menos um pequeno mimo ao paladar. De todos os sentidos, o paladar é o mais desejado e também aquele para o qual as restrições foram sutilmente diferentes, talvez pela necessidade humana de alimentar-se. As restrições a que me refiro são as da dietética, modo de regular o corpo e a vida, e submetê-los a uma economia e um cuidado que já é um arreo moral dos mais fortes. Não que se deva supor que as comilanças e bebedeiras sejam mais promotoras de vida do que uma nutrição cuidadosa. Talvez, promotora de vida seja a atitude de desejar-se livremente tanto uma como outra coisa, sem que uma impeça a existência da outra na medida em que o indivíduo sintá-se forte. Ironicamente, a moral da dietética produziu o *junk food*⁷⁷, talvez muito pior do que os excessos, pois administrado em pequenas porções diárias. Não que tal ironia seja sem sentido, pois o desprezo pelo paladar é sua prerrogativa. Aquele que ama embebedar-se e empanturrar-se de comida, pela orgia do paladar e não por outra razão, o faz vez ou outra, pois também ama outros paladares mais comidos e cotidianos. O consumidor do *junk food* é aquele que, por não ter tal sensibilidade, não vê sentido em perder tempo com o cultivar de um prazer que desconhece. Alimenta-se e não perde tempo. Para ele, isto sim, é unir natureza e cultura, pois ao mesmo tempo que sacia suas necessidades naturais como a fome, não compromete sua vida social acelerada.

Aulas de culinária figuram hoje entre os modismos que as escolas, sobretudo as privadas, incluíram em seus currículos. Culinária e paladar podem ser parceiras de uma mesma educação dos sentidos. Ou não. Se o foco educativo é o dos sabores, das combinações, dos preparos, das transformações, dos odores que emanam, dos pontos de consistência que se perdem e que se ganham, das coisas que têm gostos de outras coisas e daquelas que não têm gosto de coisa alguma, tudo isso é educação dos sentidos e de uma estética do paladar. Se a educação, entretanto, é só a da receita, das medidas, das proporções, da química, da ordem e da higiene, tudo isto, sem aquelas

⁷⁷ “Comida sucata”, ao pé da letra, é o nome que se dá aos alimentos sem valor nutritivo ou até mesmo sabidamente prejudiciais, mas que são largamente consumidos em razão da praticidade em obtê-los, seja nos restaurantes de comida rápida ou pelos produtos industrializados.

primeiras que citei, estamos em uma cozinha moral tal qual a sala de aula moral, o pátio moral, o corpo moral e assim por diante. O pior dos resultados começa quando o aluno passa a acreditar que, na escola, ou mesmo na vida, tudo converge para uma mesma orientação. Que conhecer é perder a magia que uma coisa tinha antes de ser esquadrinhada, calculada, encaixada nos parâmetros rígidos dos métodos. Talvez seja isto que levou Nietzsche a escrever (2006, p.10): “De uma vez por todas, muitas coisas eu *não* quero saber. A sabedoria traça limites também para o conhecimento”. Uma educação ético-estética, uma educação dos sentidos, fala-nos mais de uma sabedoria do que de um conhecimento? Isso é, sem dúvida, demasiado pretensioso para se afirmar, mas ainda assim, paira como esperança de levar-nos mais perto da vida do que o conhecimento analítico e a educação moral nos levou.

Dentre os cinco, resta ao **olfato** o maior dos descasos. Associado aos procedimentos animais, o olfato não desfruta hoje de todas as prerrogativas humanas. Os odores agradáveis e os perfumes são as poucas exceções em um conjunto de experiências que não são praticadas nem estimuladas⁷⁸. O olfato exige proximidade, movimentos toscos das narinas e um comportamento mais ativo que em qualquer outro dos sentidos, pois se uma imagem ou um som vem como inevitável e não me abalam de minha posição imóvel, a maior parte dos odores exige de mim movimentos de farejar, condutas bastante desiguais em relação aos manuais de etiqueta. Não que um odor não possa ser forte o suficiente para que tais esforços sejam desnecessários mas, neste caso, comprovando sua impertinência, mesmo que se trate de um cheiro não desagradável, a sensação coletiva será de constrangimento. É como se odores não tivessem sido feitos para cheirarem muito. Eles devem se comportar de modo oculto, revelando-se só em momentos íntimos, nos quais servirão para mascarar um cheiro natural. Os perfumes “vestem” as pessoas contra as deselegâncias odoríficas da carne.

Como em outros momentos, também aqui o quê mais desperta a atenção é o papel moral associado à conduta sensível e como se trata de uma moralidade que recusa

⁷⁸ É simples, mas ilustrativo, para uma relação entre ética e estética, o vínculo entre necessidade e luxo na cultura humana. Em épocas de quase nenhuma tecnologia nossos ancestrais despendiam quase todo seu tempo na atividade da caça. Desobrigados de tal tarefa, somente os homens nobres e abastados ocupam-se das caçadas. Igualmente, à medida que o olfato foi perdendo suas utilidades práticas, foram surgindo requintes olfativos, perfumes raros, odores sutis e toda uma etiqueta agregada que faz do nariz do homem um de seus indicadores culturais.

o corpo e o esconde. O odor desagradável tem muito a dizer sobre o mundo. Sobre os horrores, sobre a deterioração, sobre como lidamos com aquilo que restou de nossa atividade. O olfato, assim, tem a evidência do dado mundano, das transformações e metamorfoses que fazem parte da vida. De tanto que evitamos cheirar, os odores desagradáveis já nos trazem uma repugnância comum e até mesmo os agradáveis uma espécie de deleite pouco valorizado. O olfato comum vê com desconfiança e considera fútil preciosismo qualificações específicas dos odores, discursos sobre traços e capacidades analíticas fundados em um cheiro residual qualquer. O dono de um nariz raro é um exótico. Um lorde cercado de luxos raros com um nariz de cão perdigueiro. Para propor uma educação do olfato hoje é difícil ir além da idéia elementar e irrealizada de oferecer possibilidades olfativas e valorizá-las.

Até mesmo um passeio, no qual se solicite um relatório olfativo é uma tarefa tão simples como estranha aos métodos pedagógicos. Laboratórios olfativos seriam igualmente interessantes. Em suma, precisamos devolver o olfato aos narizes, em doses pequenas e humanas, mais uma vez na lembrança que nossa cultura, ao mesmo tempo que foi capaz de criar dispositivos morais que rejeitam nossos sentidos, também foi polissêmica o suficiente para espalhar estímulos de toda ordem, pois a nossa existência corporal é inevitável e sua energia, irreprimível.

Alguns odores entram “queimando” o nariz, outros aparecem e somem, mas voltam. Tem cheiro que tem “gosto” de algo, mesmo que eu nunca tenha posto isto na boca. Clarice Lispector disse que o seu “registro”⁷⁹ seria “patrocinado” por um refrigerante com “gosto do cheiro de esmalte de unhas, sabão Aristolino e plástico mastigado”. Tudo isso pode ser explicado por razões físico-químicas (menos Clarice, eu acho), mas pode também ser mantido tal como está, para servir de base para uma educação do olfato. Podemos levantar exemplos tais como estes, pensarmos como são os odores do mundo e quais são os cruzamentos entre as sensações.

Para uma ética que quer se livrar de uma escravização moral, para uma ética do querer-viver ou uma ética-estética, estes pontos de partida para uma educação dos sentidos têm em comum a imanência e sua via de acesso ao real, ao material, ou seja, à experiência. A experiência tem aqui um lugar de destaque e primordial. Não se trata,

⁷⁹ Clarice LISPECTOR, *A hora da estrela*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

portanto, de utilizar-se dela para ilustrar a razão, ou mesmo para confrontar a razão. Razão e experiência, como forças técnico-energéticas expressas na vontade de poder do indivíduo ou na vitalidade da vida social como um todo, são partes de um mesmo fluxo que se direciona à vida, ao mundo, à existência real e não a um modelo polarizado de abstração racional de um lado e experiência material de outro. Meus sentidos são disposições corporais que compõem minha energia, assim como meus costumes também são elementos destas disposições. Não faz sentido supor o homem como uma máquina sensorial isolada, capaz de responder a estímulos sem a necessidade de linguagem ou cultura. A energia que compõe a disposição corporal é uma realidade antropológica que não compreende separações ou dicotomias no âmbito da experiência. Uma educação dos sentidos, capaz de provocar novas capacidades técnicas é, assim, uma educação da experiência, tanto no que concerne às adaptações corporais que se efetivarão nos planos biológicos como no amplo conjunto social e cultural no qual as sensibilidades se desenvolvem.

Uma educação da experiência é também uma recusa dos abstracionismos da razão desencarnada. Uma razão que opera sem o corpo e longe da sensibilidade, incapaz de perceber o dado mundano, é uma educação desumana, pois artificial e artificializante. O querer-viver do corpo é uma retomada do empírico nas diversas formas do conhecimento, mas por meio da experiência, o que dá ao empírico uma ontologia também conjetural e, evidentemente, comporta razão. Não se trata mais de polarizar a prática e a teoria, mas assumir a experiência como dado completo que se apresenta ao meu corpo e pelo meu corpo no fluxo vital da minha existência.

Ao contemplar teoria e prática, então, a experiência deve contribuir para um abalo didático, deve ser uma educação do movimento, ou seja, os conceitos e a razão aparecem na experiência, mas não necessariamente organizados e pré-concebidos tais quais nós os encontraríamos na sistematização teórica, ou mesmo na prática metódica. Isto não nos leva a supor que a experiência não possa ter método, pelo contrário, um dos objetivos mais vantajosos da educação pela experiência é justamente o da formação e incorporação de métodos. No entanto, neste caso, trata-se de ver eclodir o método a partir da sua necessidade e inteligência e não o inverso, caso no qual o método, assumido previamente, condicionaria a prática submetendo-a aos procedimentos. Também não se

trata de uma construção livre do saber por parte do aluno como esteve tão em moda em métodos pedagógicos recentes. O método e os saberes instituídos, tais como a grande literatura, por exemplo, são de grande importância em uma educação pela experiência. A diferença, que é novamente ético-estética, está em como estes saberes ocupam o fluxo pedagógico. Trata-se de perceber como os grandes saberes são assim entendidos por que ainda ajudam muito no plano da experiência, seja de forma direta ou analogamente. Trata-se, por exemplo, de perceber que Hamlet tinha um espaço tão importante naquele castelo dinamarquês quanto ainda são aplicáveis suas digressões às nossas experiências. Em suma, a experiência deve incorporar saberes, utilizá-los em suas vivências, valer-se da repetição, dos sentidos e da memória. Deve ter em si, sem dúvida, os conceitos e as palavras, mas elas devem “dançar”, como sugere Nietzsche (2006, p.61):

Quem entre os alemães⁸⁰, ainda conhece por experiência o sutil calafrio que os *pés ligeiros* em coisas espirituais transmitem a todos os músculos? A dura inépcia das maneiras espirituais, a mão canhestra ao tocar, isto é a tal ponto alemão, que no exterior chegam a confundir-lo com o caráter alemão. (...) Pois não se pode excluir a *dança*, em todas as suas formas, da *educação nobre*, saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras.

A dança aparece em Nietzsche como um elemento de transvalorização no sentido em que desterritorializa os conceitos. Ao dançar a vida, o espírito-livre não se submete aos ditames da moral que são caminhos ou territórios pré-estabelecidos. A dança como expressão da experiência, é a capacidade do homem fluir pelos espaços. A filosofia experimental de Nietzsche é aquela que parte dos impulsos corporais do sujeito em busca da afirmação de sua vida, de sua saúde e de seu poder: “(...) fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia” (2007b p.25). Uma experiência que dança, com pés ligeiros, é de uma educação dionisíaca, pois tem em si a leveza, a metamorfose e o instinto.

⁸⁰Como se sabe, Nietzsche desferiu fortes críticas ao povo alemão. No entanto, com tais críticas, Nietzsche referia-se, de modo amplo, à toda civilização ocidental.



- Figura 23 -
**Os exercícios do
 acrobata**
 René Magritte

Dança agora sobre mil dorsos,
 Dorsos de ondas, malícias de ondas.
 Salve quem novas danças cria!
 Dancemos de mil maneiras,
 Livre seja chamada a nossa arte
 E gaia a nossa ciência!⁸¹

⁸¹ Fragmento do poema “Ao mistral: canto-dança”, em Friedrich NIETZSCHE, *A gaia ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005e, p.311.

Os ditames da razão sempre viram este tipo de experiência do mundo com desconfiança, pois sempre olharam com desprezo o corpo. A educação dos sentidos é uma possibilidade de apreensão do dado mundano, talvez do modo mais indiscernível. Não que a razão vigilante e as amarras do escravismo moral sejam automaticamente eliminadas por uma educação fundada na experiência, mas na medida em que a experiência contempla o racional, trata-se menos de um conflito dicotômico do que de uma reorientação das ações, de uma ética que reorganiza as disposições técnico-energéticas de modo sensível e vital, ou seja, de uma ética-estética.

Intuição

Se uma educação do corpo que tenha um fundamento na experiência, que contemple os sentidos como forma de conhecer o mundo e não se polarize com a racionalidade, é um movimento primeiro para uma ética vitalista, para o exercício do querer-viver, há de se objetivar, ou ao menos pressupor, qual seria o passo seguinte ou a conquista que uma educação deste tipo poderia oferecer. Libertar-se das amarras morais que levam o homem às formas de ressentimento tais como o desinteresse, o sacrifício e a submissão, como apontei anteriormente, já é uma tarefa da maior importância no sentido de uma transvaloração ética.

No entanto, é inevitável perceber o caráter negativo desta concepção, no sentido em que busca eliminar uma ação indesejada, mas ainda assim restaria pensar em seu caráter positivo, ou seja, na ação que pretende estimular. Uma educação dos sentidos e o resgate do papel fundamental da experiência são elementos também fundamentais para a construção do conhecimento, papel necessário a qualquer educação. Uma das formas mais elevadas de conhecimento e um dos possíveis objetivos de uma educação vitalista como esta é a **intuição**.

Que se diga logo que a noção de intuição que aqui se apresenta quase nada tem em comum com o uso do termo que designa uma espécie de conhecimento pré-operacional ou pré-racional, fruto de uma iluminação metafísica. Se a intuição fosse aqui

tomada como pré-racional, sendo a racionalidade como indiscernível do empírico tal qual já apresentado, não haveria como associar intuição e experiência. A intuição como forma de conhecimento será aqui assumida como algo bastante concreto, desejável em termos de uma educação e objetivo interessante a uma ética vitalista.

O desenvolvimento da sensibilidade em uma educação do corpo não deve ter como objetivo apenas o prazer imediato de satisfação dos sentidos. Mesmo o envolvimento com a experiência e o tratamento educativo que devemos realizar em torno desta experiência, compreendendo-nos como participantes da vitalidade do mundo, embora atividades de grande valor, deixariam ainda um vetor em aberto. No sentido de uma educação perene, careceriam de um mecanismo intelectual mais capacitado e independente que pudesse enfrentar o acaso, o inesperado e o múltiplo com força parecida à que se submeteram às experiências anteriores. Mais ainda, esta forma de conhecimento deve ser suficientemente orgânica para que o corpo tenha de fato um sentido ético, ou seja, para que, frente ao mundo vivido, as ações humanas não voltem a ser racionalismos desencarnados, retornando à polaridade mecanicista da razão x sensibilidade.

A intuição é esta forma de conhecimento vitalista, capaz de carregar a experiência e projetar o querer. Longe de ser um atributo metafísico em sua incerteza abstrata, ela é imanência, materialidade e atividade. Imanência pois, como resultado de uma educação dos sentidos ela é a capacidade de sentir e, quando desenvolvida, de apreender com rapidez a realidade. Como aponta Maffesoli (2001b, p.135), compreender (*cum-prehendere*) é a capacidade de “prender junto” todos os elementos da realidade, assim, “enquanto o racionalismo abstrato se contenta com uma visão mecanicista, a sensibilidade intuitiva assenta na lógica do vivente e sua dinâmica orgânica”. Desenvolver uma capacidade intuitiva é uma educação de um corpo vital, orgânico, que tem sua sensibilidade e racionalidade agregadas à vida, de tal modo que sente com a vida, que se movimenta com ela, que estabelece uma ética-estética, uma lógica erótica tal como lemos ainda em Maffesoli (2001b, p.137):

É preciso que se diga que o modelo matemático é, retomando uma expressão de Onfray, “obsessional desde Platão”, e é a este modelo que se pode opor uma “metodologia do poético,

da intuição e do entusiasmo”. Trata-se de uma bela definição, boa expressão daquilo que chamei de lógica erótica que não pertence unicamente à ordem da vida privada mas que, cada vez mais, pode ser encontrada em numerosas manifestações da vida pública. A ligação da intuição ao entusiasmo não deixa de ser instrutiva, no que enfatiza as forças do coração e a eficácia social das mesmas.

O que se pretende, então, com uma educação do corpo que vise a um conhecimento intuitivo nada tem de místico, fútil ou secundário, trata-se de um novo *ethos*, no qual o vetor do *pathos*, não é mais unicamente aquilo que vem de fora e me atinge, mas, como sou participante orgânico desse mundo, percebo suas transformações e ajo em conjunto com as forças do mundo e dos homens de meu tempo. Intuição é sincronia.

Por definição, a intuição abdica do dado sensível, da razão e da experiência. No entanto, aqui transvalorada, a intuição é o grande ganho da experiência, o produto da educação dos sentidos. Como resultado de uma educação, é também uma razão, mas uma razão ético-estética, do corpo e do mundo. É assim que a dança e os pés ligeiros do espírito-livre não são inopinados, são uma *educação nobre*, uma educação da terra e do corpo, pela filosofia da vontade em sentido da vida. A intuição vai constituindo um corpo “nu” e poderoso, pois o mesmo já traz em si, incorporados, os saberes que antes lhe eram acessórios e de algum modo posicionavam-se “fora” desse corpo.

Mas, dessa forma, a intuição não pode ser resultado de outra coisa senão a educação dos sentidos? A razão abstrata não é capaz de produzir intuição? A resposta a essas perguntas está naquilo que movimenta as ações, seu destino ou finalidade, mais do que nas ações em si mesmas. É possível que a razão abstrata propicie um conhecimento intuitivo desde que o substrato e a finalidade dessa razão seja a vida, a terra, a materialidade. Posso pensar no amor, ou no ódio, ou na verdade, por exemplo, a tal ponto que se forme em mim um conhecimento intuitivo sobre alguns aspectos desses fenômenos sem que eu tenha que, necessariamente, recorrer aos dados exatos da sensibilidade que tenho em relação a eles. No entanto, é pela experiência e pela expectativa, origem e destino da razão na vida vivida, que devo orientar a energia de

minha reflexão. Sem essa orientação formam-se no saber humano espécies de “clones” ou de conceitos paralelos, um aplicado à vida vivida, outro à razão profunda e abstrata. Um conceito de amor para viver o amor, outro para se pensar o amor. O que uma educação da intuição pode contribuir para erradicar é essa artificial distinção que, no limite, é uma das mais evidentes patologias do homem moderno.

Com relação ao destino ou ao uso prático desta intuição, resta ainda perceber que, diferentemente de uma acepção metafísica na qual a intuição aparece como pressentimento que leva o sujeito a supor a existência de algo ou a irrupção de um acontecimento, a outra intuição, aquela que emana da experiência, não oferece nenhuma certeza sobre o destino. O que a intuição fundamentada na experiência oferece é a capacidade de sentir que a realidade, tal como está naquele momento, propicia a existência de algo ou acresce a possibilidade de certos acontecimentos. Nesse contexto, misturam-se o pensar, o sentir e mesmo o querer, pois toda intuição, ao mesmo tempo que é memória, é também uma energia, que tem certa direção e qualidade. O homem é um ser que pensa-sente-quer. Essa é sua natureza e assim será sua intuição.

O conhecimento intuitivo é disposição técnico-energética do corpo, justamente por não proceder a uma abstração do mundo colocado em suspensão pelos juízos da razão. Nestes juízos da razão, os dados empíricos e a imanência do corpo são fatores participantes, porém secundários, não definidores dos fenômenos, que precisam responder a uma natureza lógica, matemática, desencarnada. Não se trata, portanto, de uma educação que tente “resgatar o papel do corpo”, mas, na medida em que a intuição opera pela imanência, pela materialidade e atividade do corpo, sem as quais a experiência do mundo vivido simplesmente não ocorre, a presença do corpo é inalienável.

A intuição, como “sentido da terra”, tem uma direção descendente, ao passo que as formas tradicionais do racionalismo operam pelo movimento ascendente. A mais alta razão, o mais elevado saber são as metas da razão ascendente. Estas referências não são fortuitas, o conhecimento nesta direção opera sempre para cima, distanciando-se da terra, sublimando-se, tornando-se rarefeito. A intuição pela educação do corpo, como “sentido da terra”, quer voltar para o solo, misturar-se à matéria. O eterno ciclo que é a natureza, no sentido mais amplo que se possa conceber tal conceito, exige a participação, há de se sujar as mãos. De certo modo, o homem da razão elevada supõe-se como deus

quando acredita poder perscrutar o mundo de fora dele. Um passo atrás ou acima não nos dá a visão do conjunto, pois ao sairmos de tal conjunto ele não é mais tal como era, tampouco podemos pensar igual ao que pensávamos em seu interior. Justamente por isso que a intuição encarnada é importante. Não preciso ver o todo, de fora, para compreender (“sentir junto”) que há algo além do que, de certo posicionamento, consigo enxergar, ouvir etc. Posso incorporar o todo como intuição.

Especialmente emblemático é o fenômeno da mitologia, em especial, a grega. Tornou-se lugar comum falar da passagem do mito à razão, supondo-se que, antes das formas do *logos*, o pensamento era “irracional”. Na verdade, o que a mitologia apresenta de modo vastíssimo é uma forma de conhecimento intuitivo extremamente desenvolvido. A percepção do mundo assume o papel de elaborar um modelo compreensível dos fenômenos, suficientemente generalizáveis ao ponto de se confirmarem constantemente. Assim, o grego observava os fenômenos naturais e era capaz até de prevê-los, a partir do seu conhecimento intuitivo, que consistia, basicamente, em entender o ânimo dos deuses. Notemos que, para os propósitos de sua vida, esta forma de conhecimento não só era “racional” como tinha grande valor prático, tal como lemos em Vernant (2002, p.211):

Esta concepção de mundo [a da mitologia grega] só se torna irracional a partir do momento em que saímos dela, em que começamos a pensar de uma forma diferente. Enquanto estamos dentro do sistema, esta concepção é racional, eu diria até que é extremamente sofisticada.

De “dentro do sistema” o que o grego sentia era intuitivo, quer pela sua observação, pela história oral ou pela *poesia*⁸². As disputas de poder, fundamento elementar das narrativas, mostravam muito sobre o homem e sobre as razões que movimentam a vida. Destarte, o grego era capaz de conviver tanto com a razão oriunda da observação, do empírico e do constatável, algo afinal próximo do nosso modelo de ciência racional, como também assumir, com igual peso, a razão astuciosa e habilidosa, concebida como *métis*. Na disputa de poder, a astúcia é uma arma e uma dádiva, é uma

⁸² *Poesia*, na época, consistia em uma espécie de canto e de dança.

forma de sentir o mundo, uma intuição, tal qual lemos em Vernant (2005, p.70), sobre a diferença fundamental entre os irmãos, filhos de Jápeto, que rivalizaram com Zeus:

Prometeu vê-se de novo derrotado. *Compreende de imediato* que está diante do pobre gênero humano que ele tentou favorecer. Como seu nome indica, Pro-meteu [*pro-métis*] é *aquele que compreende antecipadamente, aquele que prevê*, ao passo que seu irmão, que se chama Epi-meteu é aquele que compreende depois, *epí*, tarde demais, é aquele que está sempre furioso e decepcionado por nada ter *percebido de antemão*⁸³.

Epimeteu deixou-se levar pelo fascínio do que era, no fundo, uma artimanha de Zeus. Foi-lhe presenteado um ser que até então não se conhecia: uma mulher. Esta mulher, Pandora, instrumento da vingança de Zeus, vestida e adornada por Atena e Afrodite, era irresistível, pois tinha todo o carisma (*Kháris*) possível. Seu charme era múltiplo, infinito (*polle-kháris*)⁸⁴. Na disputa do poder, na razão do mundo, o grego conhecia a importância da intuição. *Métis* e *Kháris*, no sentido de intuição que aqui se assumiu, são extensões ou modulações de um mesmo conceito. São respostas para a vida e formação de uma memória.

Não se trata, obviamente, de supor que esta forma de conhecimento do grego possa ser depositada compactamente em nossa vida atual. Novamente, trata-se de perceber a herança, as marcas da profunda razão que se fizeram perenes tal como em Édipo, Narciso, Eros e tantos outros personagens que ainda falam alto quando refletimos sobre aquilo que somos. Nesse sentido, percebamos que a intuição foi capaz de uma obra magnífica, movida pela mais elementar necessidade de compreensão e sobrevivência. A *arché*, ou o princípio, tão cara aos primeiros filósofos, tornou-se, pelo menos até Sócrates, modelos totalitários de explicação do cosmos. O conflito, ou o *Kháos*, perdeu espaço e a forma sofisticada de conhecimento que era o *mythos*, que poderia ter se somado à razão nascente, por motivos que já tratei anteriormente entre outros tantos

⁸³ Os grifos são meus.

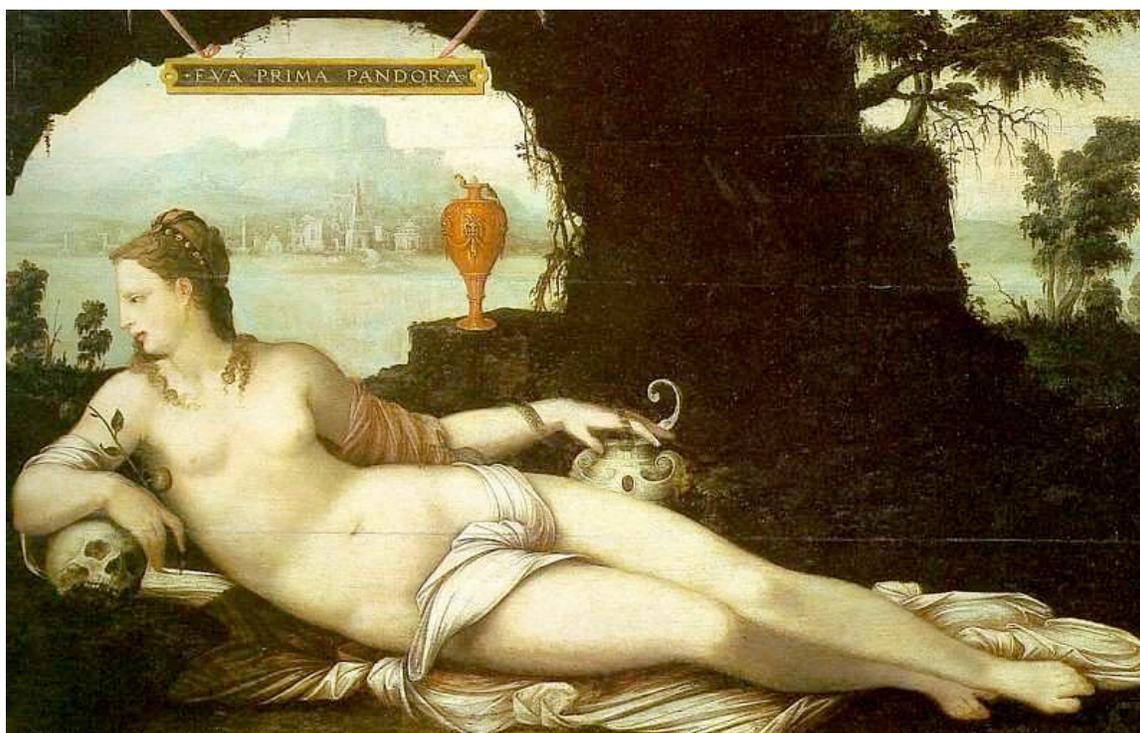
⁸⁴ Jean-Pierre VERNANT, O Universo, os deuses, os homens. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 69.

desse complexo fenômeno, obliterou-se e transvalorou-se em acrobacias de um intelecto desencarnado. Estaremos, com isto, condenados ao *epimeteísmo*⁸⁵? Pandora é o castigo dos sem-intuição, a ruína dos homens sem *métis*.

O *mythos* como forma de conhecimento, absorvia o *pathos* por meio da intuição e era assim que, todo conhecimento era um conhecimento do mundo e mesmo os deuses e suas ações eram dotados de sentimentos humanos tais como a inveja e o ódio. Não havia sequer uma separação intransponível entre as esferas do divino e do mortal, sendo que, por várias vezes, a partir do desejo e do poder dos deuses, estes misturavam-se aos mortais, relacionavam-se com eles, tinham filhos e modificavam a própria natureza. Nossas novas exigências para o saber, ao mesmo tempo que ficaram livres da dependência do conhecimento aos caprichos dos deuses, perderam junto com isso uma intuição mais refinada e poderosa. Como afirma Nietzsche (2005f, p.65): “Os métodos científicos tiram do mundo o peso do grande *pathos*”.

Seja em sua ação negativa de combate à escravização moral que se fez do corpo em relação ao racionalismo mecanicista, seja na ação positiva de uma educação transvalorada que busca o sentido da terra e aquilo que dela emana como conhecimento, a intuição é um movimento, uma estética (palavra que também tem origem na idéia de movimento e pode ser contraposta à *estática*), uma forma do querer-viver e um objetivo dos mais nobres para uma educação que se quer vitalista.

⁸⁵ Esta é, por exemplo, uma projeção possível da afirmação de Bergson de que a inteligência não explica a vida, mas a vida pode explicar a inteligência, cabendo à intuição uma forma superior de conhecimento, por ser a ligação do instintivo e do racional no plano da realidade. Para um tratamento adequado desta posição seria necessário um mergulho mais profundo e cuidadoso no pensamento bergsoniano. No entanto, é ilustrativo perceber mais um exemplo daquilo que citei na introdução como “linhas de fuga”, ou “rasgos” na conformação do pensamento ocidental, o que nos indica que novas formas de educação, centradas em valores menos racionalizantes, podem ser vias alternativas, mas não experimentalismos infundados.



- Figura 24 -

Eva Prima Pandora
 Jean Cousin, o Velho (c. 1550)
 Museu do Louvre

Fala o arauto dos deuses aí pôs e a esta mulher chamou Pandora, porque todos os que têm olímpia morada deram-lhe um dom, um mal aos homens que comem pão. E quando terminou o íngreme invencível ardil, a Epimeteu o pai enviou o ínclito Argifonte, veloz mensageiro dos deuses o dom levando. Epimeteu não pensou no que Prometeu lhe dissera jamais dom do olímpio Zeus aceitar, mas que logo o devolvesse para mal nenhum nascer aos homens mortais. Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu⁸⁶.

⁸⁶ Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*. São Paulo: Iluminuras, 1990, p. 28.

Metamorfose

Sendo a intuição esta forma do conhecimento de posicionar-se organicamente frente ao mundo, poderíamos ainda questionar quais seriam as condutas que resultariam desta capacidade. Temos ainda que assumir como mundo o contemporâneo, em sua efervescência das multiplicidades, nos contrastes, nos simulacros da realidade, no poder da aparência, enfim, em todo o conjunto de características que se pretende chamar de pós-modernidade. Seja de fato este panorama uma etapa posterior à modernidade ou, como preferem alguns, apenas uma nova forma da modernidade, é possível estabelecer nesse caráter transitório, uma marca do real na atualidade.

Uma intuição pós-moderna prestar-se-ia ao papel vigilante deste real em mutação, menos para exigir permanências do que para poder harmonizar-se a ele, sem choques e sem degraus. Esta capacidade dos corpos de se integrarem ao corpo social é o que estou aqui chamando de metamorfose. Não se trata, portanto, de uma mudança de uma forma de ser e existir para outra, totalmente diversa da primeira. O que a metamorfose possibilita, como modo de conhecer o mundo, é um ser e um existir que contempla o múltiplo e, assim, ajusta-se quando sua sensibilidade e sua intuição o alertam para esta necessidade. Não se trata de uma epistemologia recentíssima; desde Heráclito, como já estudado anteriormente, o fluxo dos contrários poderia ser encontrado no mesmo ser e a mutabilidade seria um processo que atenderia, apenas, ao mais natural dos ciclos. A metamorfose é, portanto, uma educação do indivíduo, tal como a sensibilidade e a intuição. Melhor ainda, educação dos sentidos, intuição e metamorfose são três etapas de uma mesma educação técnico-energética para a construção de uma ética-estética em uma filosofia vitalista.

Se a metamorfose dá-se a partir de um ser que não se descarta a cada mudança, mas se transforma, o primeiro movimento na construção deste ser deve ser então uma base concreta a partir da qual lhe sejam possíveis as variações. Estamos mais uma vez na presença das vantagens de Dioniso frente a Apolo. A educação apolínea é a da permanência imutável, da solidez, da luz clara do saber que tudo ilumina e ofusca. O saber dionisiaco é cambiante, líquido e noturno, pois metamorfoseia-se e bebe do mundo incessantemente, já não havendo mais distinção entre o movimento deste deus pastoril e

da natureza em si mesma. Fazer com que os alunos embriaguem-se com o mundo, misturem-se a ele, é mais próprio de uma educação dionisíaca do que colocá-los *em relação* ao mundo, como no esforço da análise, tão valorizado no conhecimento. O ponto de vista da análise é sempre apolíneo, pois precisa assumir uma forma acabada e não mutável a princípio para poder desmontá-la e, assim, compreendê-la. O estudo do corpo, do movimento e de sua atividade, no âmbito desta educação apolínea sempre precisou matá-lo, dissecá-lo para poder, em seguida, estudá-lo. Uma visão dionisíaca do corpo deve observá-lo em movimento, vivo, em plena metamorfose.

O tempo, na lógica da metamorfose, assume uma disposição diferente da convencional. Aquilo que não muda, ou que se constrói linearmente sempre na mesma direção remete a um tempo cronológico, a uma sucessão de eventos encadeados em um grau crescente de complexidade e uma história acumulativa. O poder da metamorfose está justamente na capacidade de assumir diferentes formas sem uma necessária continuidade ou causalidade entre elas. Um paralelo interessante e aparentemente trivial, mas que tem em si uma marca forte de nosso tempo e, assim, revela muito sobre os caminhos do pensamento e da educação hoje, pode ser obtido quando olhamos a forma como escrevemos um texto atualmente. No passado recente, antes do advento e da popularização da informática, um texto era escrito ou à mão ou em uma máquina de escrever. Isso exigia de seu autor uma linearidade na qual o espaço das transformações era praticamente nenhum no caso da máquina e, no caso da escrita à mão, pagava-se o preço dos rabiscos e rasuras. Certamente, isso era desestímulo às mudanças de forma, ao menos as mais radicais. Hoje, além dos recursos de edição (copiar, colar, transpor, replicar, desfazer e refazer etc.), um texto, por vezes, serve de base para um outro propósito, uma vez que é possível extrair partes, acrescentar ou modificar com uma facilidade incomparável às técnicas anteriores. O que um texto tem hoje, em razão destas modificações tecnológicas, é uma capacidade muito maior de metamorfosear-se. A tecnologia, como se sabe, não é a existência deste ou aquele equipamento, mas a forma como concebemos as técnicas e o uso que delas fazemos. Dessa forma, as técnicas da escrita são próximas às do corpo, por exemplo, pois os indivíduos que as utilizam são os mesmos. Nosso tempo é o das tecnologias das metamorfoses.

O fator tempo é o que discerne a noção de metamorfose da mutação. A mutação é um conceito perene, sólido, indica uma mudança ou uma série de mudanças, mas com um destino marcado, talvez até definitivo. Os ganhos acumulam-se e as modificações vão sendo sobrepostas. Este é o fundamento da evolução darwiniana e o modelo da educação tradicional. As mudanças hoje atendem a um tempo de velocidade e de aceleração. O jogo rápido das formas exige presteza e não comporta apegos ou fixações. Bauman (2001, p. 21) fala-nos desse tempo de velocidade e modificações, de lucro e poder:

Bill Gates, no entanto, não sente remorsos quando abandona posses de que se orgulhava ontem; é a velocidade atordoante da circulação, da reciclagem, do envelhecimento, do entulho e da substituição que traz lucro hoje – não a durabilidade e confiabilidade do produto. Numa notável reversão da tradição milenar, são os grandes e poderosos que evitam o durável e desejam o transitório, enquanto os da base pirâmide - contra todas as chances – lutam desesperadamente para fazer suas frágeis, mesquinhas e transitórias posses durarem mais tempo.

É verdade que uma estética da aceleração que cada vez mais faz parte do contemporâneo pode levar o ser e seu corpo a um turbilhão de mudanças que não encontrem tempo suficiente para criar o mínimo de permanência mas, como já dito em relação à educação do olhar, esta permanência e este tempo são atitudes aprendidas e a consideração das constantes mudanças não significa assumi-las sem reflexão. Trata-se, assim, de uma educação da metamorfose e não de um culto a ela. Em uma sociedade cambiante, o papel da intuição e da metamorfose são prerrogativas do poder. A vontade de poder é um motor que move o homem, de tal modo que o que se pode obter pela educação dos sentidos, da intuição e da metamorfose é um método talvez até mais espontâneo do que os que a tradição pedagógica em geral assumiu.

Aceitar a mudança, a passagem, o efêmero, o caráter líquido, promover a adaptação positiva e não conformista, ter o vetor da mudança em si, como atividade e não reatividade, recusar o ressentimento, pois, heraclitianamente, não posso mais sentir aquilo que as águas arrastaram para longe, todos estes são movimentos de uma educação da

metamorfose. Como se nota, processos muito mais concretos, éticos e objetivos do que a temerária idéia de uma educação sem solidez que se embriaga gratuitamente com qualquer novidade sem peso. A frivolidade ou o narcisismo, como egolatrias, são a incapacidade de livrar-se da solidez do “eu”. A metamorfose, ao diluir estas fronteiras, estabelece um eu líquido que, como disposição, é também e, necessariamente, a energia do todo coletivo. O altruísmo, neste panorama ético, perde relevo, pois, de algum modo, ao tentar colocar-se no papel do outro, o indivíduo é forçado a abandonar o seu, processo difícil, quando não irrealizável. Já na metamorfose, não se trata de estar no lugar do outro, mas de sentir com o outro, de criar em mim as disposições semelhantes às que vejo no outro, pois sei que tais disposições não pertencem nem a mim nem a ele exclusivamente. A metamorfose pode ser uma espécie de lógica da identificação, ou seja, a minha capacidade de sentir em comum (estética) e agir em comum (ética).

A metamorfose traz de novo à tona o tema da “escultura de si”. Se tal escultura, no passado, tendia a ser fabricada em materiais duros, hoje é preciso levar em conta a maleabilidade material e até mesmo o imaterial. Isso não faz do ser um nada ou um despersonalizado oportunista. Pelo contrário, sua forma é uma capacidade singular de mudar e se adaptar, de modo ativo e consciente. Escolhe-se quais são as metamorfoses assumidas, as desejadas e as banidas de nossa escultura. Não se trata, portanto, de levar consigo um pesado molho de chaves para toda e qualquer fechadura, usando a cada vez uma diferente; tampouco ter uma chave mestra, que embora versátil na ação é rígida e imutável na forma. A metamorfose é a arte de se abrir as fechaduras de hoje, que são senhas eletrônicas. O *hacker* é um tipo alternativo de herói pós-moderno, pois para ele não há fechaduras, nem sistemas. Contra o peso das instituições e dos protocolos de segurança, invasões anônimas e inconseqüentes, prática adolescente quase sempre mais destinada ao “desafio” do que ao crime nos moldes mais econômicos do termo. O que importa é fluir, não ter barreiras. Para isso, a identidade é cambiante e o simulacro passa a fazer parte da realidade.

A educação do corpo, como capacidade da metamorfose, é uma balança, ou até mesmo um juízo, no qual estudamos e escolhemos quais mudanças queremos efetuar e quais permanências escolhemos para a escultura de nós mesmos. A leveza e mudança, como componentes estéticos de nossa ética, não são leviandades quando uma

educação que sabe ser essa a tônica do nosso tempo assume papel ativo na relação com estas novas formas do existir. Não quero, com isso, reproduzir a esperança um tanto ingênua de a educação poder conduzir o destino, mas afirmar que ela ainda é, certamente, uma de nossas melhores formas para construir um saber coletivo.

Se a vida é irrefreável, ela há de apresentar-nos vetores pelos quais possamos melhor desenvolvê-la. Mas cabe a nós a reflexão sobre estes vetores, assim como as escolhas em torno de suas aplicabilidades. Uma educação dos sentidos, a busca da intuição e o poder da metamorfose são três possibilidades para uma educação do corpo que, como filosofia do corpo, é vitalista e promotora do querer-viver. Um esforço que tem como ponto de partida um pressuposto simples: colocar o corpo como protagonista em uma reflexão ética e educacional. É aí que se apresentam Dioniso, Heráclito, Schopenhauer, Nietzsche, que se vê que o corpo é, ele próprio, vontade de viver, vontade de poder, fluxo dos contrários, sincronia com o cosmos, imanência e materialidade do ser. Quanto mais queremos a vida, mais encontramos o corpo.



- Figura 25 -

Homogenic
CD da cantora Bjork

Considerações Finais

*Não cessaremos nunca de explorar
E o fim de toda a nossa exploração
Será chegar ao ponto de partida*
T.S. Eliot⁸⁷

Um dos discursos mais famosos do Zaratustra de Nietzsche é, certamente, o das três metamorfoses. Nele, Zaratustra indica como o espírito do camelo pode tornar-se leão e o espírito do leão tornar-se criança. Leiamos a summa desse discurso (NIETZSCHE, 2005b, pp.51-53):

Três metamorfoses, nomeio-vos do espírito: como o espírito se torna camelo, e o camelo, leão e o leão, por fim, criança. Muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportação, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pede a sua força. (...) tal qual o camelo, que marcha carregado para o deserto, marcha ele para o próprio deserto.

Mas, no mais ermo dos desertos, dá-se a segunda metamorfose: ali o espírito torna-se leão, quer conquistar, como presa, a sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto. (...) Qual é o grande dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar senhor nem deus? “Tu deves” chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: “Eu quero”. (...) Meus irmãos, para que é preciso o leão, no espírito? Do que já não dá conta suficiente o animal de carga, suportador e respeitador? Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer. Conseguir essa liberdade e opor um sagrado “não” também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão.

(...) Mas dissei, meus irmãos, que poderá ainda fazer uma criança, que nem sequer pôde o leão? Por que o rapace leão

⁸⁷ Thomas Stearns ELIOT, *Obra completa*. São Paulo: Arx, 2004, vol. I, p. 385.

precisa ainda tornar-se criança? Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito quer agora a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo. Nomeei-vos três metamorfoses do espírito: como o espírito tornou-se camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança. Assim falou Zarathustra.

Talvez seja possível, nesse momento, associar essas três metamorfoses ao movimento do texto que agora concluo. Como já explorado, o espírito, para Nietzsche, é um todo humano e nosso corpo, nossa maior razão. As metamorfoses, de camelo a leão, de leão a criança são, de certo modo, paralelas aos corpos encontrados em cada uma das três partes deste estudo. O corpo moral, objeto da primeira parte, é o corpo do camelo. Corpo forte e resistente, que sofreu todas as agressões, todas as valorações que fizeram dele um animal de carga, um veículo da alma. Esse corpo do “tu deves” ressentiu-se em desinteresse, sacrifício e submissão. A transvaloração do corpo, tal qual a metamorfose do camelo para o leão, tenta livrá-lo das amarras do “tu deves”. O corpo da imanência, da materialidade e da atividade, objetos de estudo da segunda parte deste texto, é aquele que põe o eu em movimento, que domina sua força e a direciona para o “eu quero”, como faz o espírito do leão. Mas sem uma educação ético-estética, tema da terceira parte, talvez esse nosso corpo de leão não possa criar. O poder da estética no âmbito ético passa justamente pela capacidade de criar, de jogar, de imaginar, esquecer, de dizer um grande sim à vida por meio do seu corpo. A educação dos sentidos, da intuição e das metamorfoses são pequenas amostras desse “sim”.

Ao sentir e valorizar a sensibilidade, ao apreender a vida pelos meus olhos, ouvidos, narinas, boca e pele estou dizendo “sim” à vida. Ao entender a intuição como um ganho do meu processo de sentir, como uma maior e melhor sincronia minha com o mundo, com o sentido da terra, com o poder da experiência, estou colocando-me como um grande “sim” junto à vida. Ao perceber as mudanças do mundo e com ele mudar, ao lutar para que ele mude por que também eu mudei, ao identificar-me com as formas e com o outro, meu corpo reconhece o poder das metamorfoses e diz um grande

“sim” a esta vida que eternamente muda. Somente o espírito da criança é forte o bastante para isto.

Não deixa de ser surpreendente, para um pesado modelo de racionalidade, o ponto a que aqui chegamos. Valorizando a vontade, o jogo, a criança, o corpo. Dioniso também exige seus sacrifícios. Mas sua lógica é outra. Não teremos recompensa desse sacrifício ao final, pois no mundo de Dioniso não há este *porvir*. Nossa recompensa é impessoal e polissêmica, dá-se no fluxo permanente da vida, no *devir*. Uma educação do corpo é dionisíaca, pois celebra a carne, a vontade e a vida. Uma educação assim leva a estética para guiar a ética e o entusiasmo para guiar a razão.

Uma lógica do corpo: o espírito de criança.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AGOSTINHO, S. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 2001.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEARDSWORTH, R. *Nietzsche*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BERTHOLD, M. *História mundial do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2001.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2002, v. II.

BRUNEL, P. *Dicionário de mitos literários*. Brasília: UnB, 1998.

COMTE-SPONVILLE, A. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIOT, T.S. *Obra Completa*. São Paulo: Arx, 2004, vol. I.

ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

GIACOIA JR., O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HAROCHE, C. *Da palavra ao gesto*. Campinas: Papyrus, 1998.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminaras, 1990.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KERÉNYI, C. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odysseus, 2002.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

LIMA VAZ, H.C. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. São Paulo: Loyola, 2002.

LISPECTOR, C. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LORAUX, N. “A tragédia grega e o humano”. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MAFFESOLI, M. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____, M. *A violência totalitária*. Porto Alegre: Sulina, 2001 (a).

_____, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 2001 (b).

_____, M. *A parte do diabo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____, M. *A sombra de Dioniso*. São Paulo: Zouk, 2005.

MUCHEMBLED, R. *Uma história do diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (a).

_____, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (b).

_____, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 (c).

_____, F. *A visão dionisiaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (a).

_____, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 (b).

_____, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (c).

_____, F. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2005 (d).

_____, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (e).

_____, F. *Sabedoria para depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (f).

_____, F. *O crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, F. *Ditirambos de Dioniso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (a).

_____, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (b).

ONFRAY, M. *A arte de ter prazer*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____, M. *La puissance d'exister*. Paris: Grasset, 2006.

OTTO, W. *Dionysus: myth and cult*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. São Paulo: Hedra, 2000.

PAQUET, M. *Magritte*. Köln: Taschen, 1995.

PEGORARO, O. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PLATÃO. Apologia de Sócrates e Fédon. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *A República*. São Paulo: Edipro, 2001.

REALE, G. *O saber dos antigos*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, v.I.

_____, D. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, v.II.

RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Unesp, 2005.

SONTAG, S. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

TURNER, J. *Spice: the history of a temptation*. Nova York: Alfred Knopf, 2004.

VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2003.

VERNANT, J.P. *O Universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____, J.P. *Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002.

VIEIRA, T. *As Bacantes de Eurípides*. São Paulo: Perspectiva, 2003.