

AS RAZÕES DA VONTADE DE PODER O PROJETO ONTOFENOMENOLÓGICO EM NIETZSCHE E MERLEAU-PONTY

*THE REASONS OF THE WILL TO POWER
THE ONTO-PHENOMENOLOGICAL PROJECT IN NIETZSCHE AND MERLEAU-PONTY*

Thiago Gomes da Silva Nunes¹

Resumo:

É no sentido de continuidade da obra de Arthur Schopenhauer que Friedrich Nietzsche adotou a concepção de corpo como um regulativo provisório de investigação dos limites e possibilidades de qualquer empreendimento teórico. Tudo nos leva a considerar que Nietzsche trilhou o caminho daquilo que seria conhecido como fenomenologia do corpo, na medida em que considerou que não há qualquer possibilidade de conhecimento imparcial, posto que a vida atravessa, determina e se revela em qualquer expressão do intelecto humano. A partir da investigação dos fenômenos vivenciados no corpo faz-se possível lançar um vislumbre sobre a ideia de mundo, sendo ainda viável descrever tal experiência sem que despenquemos no objetivismo científico ou mesmo no subjetivismo absoluto. O corpo é o fenômeno chave que nos possibilita falar com propriedade sobre a existência, um anseio que parece ter se materializado na obra de Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961). Dentro deste tema, fica patente a proximidade entre os dois pensadores, mas enquanto o último não ultrapassa os limites descritivos de um diagrama idealista, o primeiro se desdobrará sobre essa descrição defendendo a “fixação do conceito ‘vida’ como vontade de poder” (NIETZSCHE, 2015, p. 267). O projeto de Merleau-Ponty nos possibilita entender como Nietzsche partiu de uma autoanálise corporal/existencial ao arquitetar sua concepção filosófica central: a vontade de poder.

Palavras-chave: Ontofenomenologia; Corpo; Mundo; Vida; Epistemologia.

abstract:

It is in the sense of continuity of the work of Arthur Schopenhauer that F.W.Nietzsche adopted the notion of body as a provisional regulative investigation of the limits and possibilities of any theoretical undertaking. All leads us to consider that he traces the path of what would be known as phenomenology of the body, insofar as he considered that there is no possibility of impartial knowledge, taking into account that what we infer by life / world / being crosses, determines and is revealed in the intellectual exercise. For Nietzsche, it is from the investigation of the phenomena experienced by the body that it is possible to shed a glimpse of the idea of the world, and it is

1 Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado UFPB-UFRN-UFPE (2018). thiagonunes.ufpb@gmail.com



still feasible to describe such experience without falling into scientific objectivism or even absolute subjectivism. The body would be the key phenomenon that enables us to speak properly about existence, a yearning that seems to have materialized in the work of Maurice Merleau-Ponty (1908 - 1961). Within this theme, the proximity between the two is evident, but while the latter does not exceed the descriptive limits of a diagram influenced by the idealism, the first one will unfold on this description defending the “fixation of the concept of life as a will to power” (FP, 7 [53] End of 1886 - Spring of 1887).

Keywords: Body; World; Life; Perspective.

INTRODUÇÃO

Sob muitos aspectos Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900) deu continuidade à filosofia de Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), uma influência que acreditamos ser de ordem muito mais formal – metodológica – que substancial. Ainda assim, é no sentido de seguimento da obra schopenhauriana que Nietzsche adotou o corpo como um meio de investigação dos limites e possibilidades de qualquer empreendimento teórico. Tudo nos leva a considerar que tanto ele quanto o seu velho mestre trilhavam o caminho daquilo que viria a ser a fenomenologia da corporeidade, na medida em que a investigação dos fenômenos experienciados e reconsiderados pela instância fisiológica é que se faria possível lançar um vislumbre significativo sobre o mundo.

Para ambas as teorias o corpo é o ponto de partida e de chegada de qualquer forma de conhecimento, e conseqüentemente, falar da vida só é possível ao passo que compreendemos que o entendimento é uma de suas formas de expressão; aquilo que em termos estritamente niezschianos significa dizer que o instinto de conhecimento é a manifestação dos anseios perspectivísticos do intérprete. Nietzsche e Schopenhauer apontaram para a insuficiência da epistemologia clássica no tocante a questões existenciais, argumentando que não existe conhecimento imparcial – “a verdade pela verdade” – pois a razão é um mecanismo enraizado em instâncias fundamentalmente volitivas. Sendo assim, em última instância qualquer conhecimento será o reflexo de uma relação existencial, isto é: uma representação perspectivista da vida.



Mas uma vez que nem Schopenhauer nem Nietzsche encalharam na extrema subjetividade, posto que ainda admitiram a efetividade de um mundo para além da intuição, considerando que “aquilo” que inferimos por vida atravessa, determina e se revela nas manifestações do entendimento, seria possível descrever por meio da vivência corporal o fenômeno que nos orienta continuamente. De alguma forma estaremos falando de uma investigação epistemológica, mas como um exame daquilo que se revela nas limitações constitutivas, possibilidades interpretativas e modo de expressão do entendimento, e não de uma investigação rigorosamente categórica das funções cognitivas ao estilo kantiano.

Com as diferenças carregadas por cada obra, Schopenhauer e Nietzsche podem ter contribuído determinantemente com a fenomenologia do século XX. Sendo assim, para esclarecer o que significa falar de uma hipotética “fenomenologia nietzschiana”, o que na verdade nos levará para o conceito de ontofenomenologia, precisaremos ter uma noção panorâmica da história dessa corrente de pensamento. Para tanto, dialogaremos inicialmente com as contribuições de Edmund Husserl (1859 – 1938) e Martin Heidegger (1889 – 1976) para a tradição fenomenológica; no primeiro caso, o fundador o criador da fenomenologia, no segundo, o primeiro por ilustrar os laços mantidos entre os fenômenos e a ideia de mundo.

No segundo momento trabalharemos a concepção de ontofenomenologia do fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), um conceito fruto de uma nova teoria da percepção que nos possibilita falar do mundo com maior propriedade. Utilizando-se do corpo como uma ferramenta de investigação, o fenomenólogo se esforçou para oferecer uma teoria que não caísse no ceticismo, mas também não afundasse no objetivismo científico. A sua obra parece materializar com perfeição os anseios nietzschianos referentes ao corpo como meio de reflexão epistemológica, e esse diálogo possibilitará ver como Nietzsche concebeu a sua teoria da vida – no caso a vontade de poder, uma teoria fortemente caracterizada pelo perspectivismo – sem com isso cair no subjetivismo contemporâneo.

1. Em direção à fenomenologia da corporeidade

A fenomenologia nasceu da pretensão de se dar continuidade à obra de Immanuel Kant (1724 – 1804), um esquema idealizado desde J. H. Lambert (1728 – 1777) e Hegel, mas que acabou recebendo a maior contribuição de Husserl na obra *Investigações lógicas* de 1901 e *A ideia da fenomenologia* de



1907. Husserl definirá a fenomenologia como ciência das essências, propondo uma redução *eidética* com o objetivo de depurar a descrição fenomenológica dos aspectos psicologizantes que lhes intrínsecos ao legado kantiano. Foi por isso que buscou um patamar universal de generalizações lógicas que nos possibilitasse falar novamente de categorias (ABBAGNANO, 2007, p. 511), mas não simplesmente de categorias puras do entendimento. Husserl tinha em vista as condições de toda possibilidade de experiência. A partir de Husserl a fenomenologia passou a se opor oficialmente ao naturalismo científico, na afirmação de que o mundo físico se encontra na mais plena transcendência, na medida em que as coisas podem ser observadas numa diversidade infinita de perspectivas que nos impossibilitam de confirmar categoricamente a objetividade do mundo natural.

No geral, os anseios que antecedem os juízos científicos visam os objetos em si, mas o projeto de Husserl vislumbrava a experiência que se dá no contato com as coisas, pois aqui a "noção de um fenômeno e a noção de experiência, de um modo geral, coincidem (CERBONE, 2013, p. 13). A fenomenologia privilegia, portanto, a experiência propriamente dita antes mesmo das coisas que experimentamos, concentrando-se no caráter estrutural oferecidos pelos fenômenos. Desde Husserl a tradição fenomenológica compreendeu que a intenção é o traço constitutivo e definidor de toda e qualquer experiência, sendo a fenomenologia o estudo da intencionalidade (*Ibidem*, p. 15); no entanto, por intencionalidade não compreenderemos uma arbitrariedade qualquer da parte do sujeito, mas aquilo que haveria de essencial e constitutivo em toda experiência possível, suas categorias estruturais.

Do que nos valeria, portanto, o conhecimento? Tomando por base o naturalismo científico, a fenomenologia conclui que suas prerrogativas de objetividade incorrem em redundâncias incontornáveis (*Ibidem*, p. 35). Contudo, a fenomenologia ainda argumenta que a nossa experiência de mundo – o que nos é dado no contato com as coisas – é um acontecimento genuíno que não obedece ao dualismo *ser/parecer* que marca o mundo físico, acabando por ter algo a nos dizer sobre o estado da consciência. Sendo assim, a experiência trabalha com fenômenos, sendo estes os objetos da própria consciência, no que significa afirmar que a riqueza de possibilidades evocadas pelo mundo físico sempre transcende a experiência consciente, isto é: o entendimento. Contudo, tal experiência é imanente à consciência, não obedecendo à lógica *ser/parecer* (*Ibidem*, p. 38), o que nos possibilita chegar a um nível mais elevado de clareza e distinção.

Como havíamos mencionado anteriormente, os anseios que promoveram



a fenomenologia de certa maneira foram os mesmos que levaram à análise kantiana da faculdade do entendimento, com a distinção para o privilégio dado ao estudo da experiência consciente como a primeira e a última instância do exercício especulativo. Essa busca por uma nova fundamentação epistemológica acabou por se afastar de um estudo puramente categórico da faculdade do entendimento, por mais que Husserl nos apresente uma série de conceitos que corporificam a estrutura de possibilidade da experiência fenomênica, que intitulava por: retenção, proteção, horizonte e síntese, formando o arcabouço categórico de toda experiência possível (*Ibidem*, p. 48). Na prática, Husserl nos deixou uma série de conceitos prometidos à análise do caráter dinâmico da experiência consciente, destacando-se a ideia de *noema*, que provém da palavra grega νόημα e que significa “pensamento” ou “aquilo que se pensa”, mas que para o ele designaria o sentido ou o significado do processo mental.

Segundo Husserl, o que a experiência consciente revela é que toda apreensão intelectual atinge primeiramente a si mesma antes de qualquer outra coisa. Cada instância do processo de assimilação mental resguarda um conteúdo que está para além de qualquer tipo de constatação positiva. *Noesis* (processo do experimentar) e *noema* (conteúdo experienciado) falam a respeito daquilo que já desde o princípio na intelecção, sendo a possibilidade da própria experiência fenomênica enquanto tal: o conteúdo presente na experiência consciente (*Ibidem*, p.52). Este conteúdo é o *significado* atribuído no experimentar, aquilo que efetivamente há de genuíno em qualquer tipo de apreensão intelectual, justamente porque a precede, determinando-a e orientando-a constantemente.

A investigação de Husserl o levou a considerar que toda experiência consciente consiste num par *noético/noemático* correlacionado, sendo aquele a quem pertence a experiência o terceiro elemento fundamental no seu esquema epistemológico: o *ego* (*Ibidem*, p.56), no que podemos interpretar como o sujeito da experiência. Levando em conta esse esquema teórico, a conclusão para a questão daquilo que significaria a identidade é que toda subjetividade é um processo dinâmico, visto que a experiência é no mínimo contínuo, limitando-se à vida do ente que fenomênico. Ou seja, por mais que a experiência seja encarada como uma estrutura categórica rígida e universal – como fez Kant n’*Crítica da razão pura* (1781 - 1787) – seus conteúdos continuarão sofrendo alterações e, naturalmente, o ego que os experimenta se transformará sucessivamente.

Mas foi na segunda redução fenomenológica que Husserl demonstrou o caráter kantiano de seu projeto, uma vez que nessa fase se deu a adjudicação dos conteúdos efetivamente válidos para toda experiência: a crítica da experiência



transcendental, na busca pelas essências categóricas dos fenômenos; processo de destilamento das estruturas lógicas necessárias de toda experiência possível (*Ibidem*, p.59). Porém, nem todos os fenomenólogos posteriores admitiram os princípios definidos por seu patrono, até porque Husserl percorreu o caminho de uma fenomenologia pura, enquanto seus herdeiros buscaram por uma fenomenologia existencial.

Heidegger foi o primeiro a romper com as prerrogativas da purificação epistemológica de Husserl, apresentando-nos uma análise da experiência do cotidiano, o primeiro passo em direção à fenomenologia existencial. Para Heidegger é impossível isolar as instâncias categóricas da experiência, tentativa que resulta no encobrimento dos elementos mais significativos de uma reflexão devidamente fenomenológica: as ideias de compreensão e mundo. O que encontramos no dia a dia “não são coisas que podem ser o que são independentemente da contextura que as envolve” (*Ibidem*, p. 76), pois todas pertencem a uma totalidade maior caracterizada por nossa atividade. O sujeito está fundamentalmente incapacitado para decidir sobre o lugar que cada coisa tem no mundo, conjuntamente com os significados que lhes são próprios, puma vez que as encontra ordenadas desde o princípio, independentemente de sua decisão.

Isso nos indica que o mundo é uma vivência pública, tendo em conta o seu modo de *ser-no-mundo*, o que denuncia o rompimento com a redução fenomenológica de Husserl. Ao atentarmos com precisão para a experiência cotidiana, perceberíamos como os *outros* estão necessariamente implicados nela, posto que o cotidiano está imbuído de normas anônimas que, a princípio, independem da nossa existência. E mesmo quando estamos sozinhos, acabamos sendo acompanhados pelas “sombras” dos outros que nos envolvem e determinam continuamente. O homem – ou *Dasein*, como Heidegger o define – realiza-se como projeção de possibilidades no mundo que encontra edificado, mas sob muitos aspectos uma vida existencialmente genuína ou autêntica busca se opor ao *das Man*, ou pelo menos, projeta-se acima daquilo que já encontra estabelecido.

A reflexão heideggeriana adota a ideia da decisão como o ponto de partida para a existência autêntica, o que significaria falar que o *Dasein* deve assumir as possibilidades constitutivas de sua própria realidade, concentrando-se na sua possibilidade fundamental e irremediável: a morte. O discurso do primeiro momento da obra heideggeriana acaba pendendo para uma ética da responsabilização existencial, com vista à realização consciente daquilo que existiria em potencial no homem; mas ainda, dando destaque aos modos de



ser do *Dasein*: os *existenciais*. Isto é, diferentemente de Husserl que transitou um caminho devidamente kantiano na tentativa de se descrever as categorias de realização da experiência fenomênica – a redução *eidética* – Heidegger dá mais destaque àquilo que seriam as “categorias fenomenológicas”, tencionando descrever modos de realização do *Dasein* impossíveis de serem ignorados pela fenomenologia.

Heidegger desdenha as intenções de se obter qualquer tipo de pureza nos estudos fenomenológicos, argumentando como o homem sempre estará inserido numa pré-compreensão do mundo, sendo-lhe possível apenas assumir as responsabilidades pelos horizontes de realização da própria existência, projetos que nunca se efetivarão à margem do *das Man*. Logo em seguida, teríamos Jean-Paul Sartre (1905-1980) como o mais significativo contraponto à fenomenologia heideggeriana, mas deixaremos esse ponto de lado para privilegiar as contribuições daquele que parece ser o mais “nietzschiano” de todos os fenomenólogos contemporâneos: Merleau-Ponty. Lembrando que em termos de direito, Sartre provavelmente ainda é o fenomenólogo francês mais influenciado por Nietzsche, porém, a obra de Merleau-Ponty parece cursar um caminho tipicamente nietzschiano desde a constatação da razão corporal à ideia de mundo².

2. O redescobrimento fenomenológico do mundo

Se considerarmos a noção geral que atravessa o pensamento de Merleau-Ponty, que vai desde a sua tese de doutorado intitulada *A estrutura do comportamento* (1942), passando para aquele que seria o seu mais significativo escrito *A fenomenologia da percepção* (1947), chegando até *A prosa do mundo* (1960), pode-se constatar que o grande diferencial com os demais fenomenólogos dessa tradição será o destaque dado às pesquisas empíricas, sobretudo a psicologia da *Gestalt*, conhecida por enfatizar o papel da percepção na psicologia; além disso, ao tratar de seu principal tema, Merleau-Ponty acabou dialogando com as tendências do período, ao exemplo maior do empirismo e do idealismo.

Ainda assim, tendo sido um amigo íntimo e conseqüentemente bastante

2 Por mais que Merleau-Ponty não assuma friamente concepções nietzschianas nas análises do corpo, ao exemplo do que fizeram Foucault e Deleuze.



influenciado por Sartre, Merleau-Ponty resistiu ao debate com as ciências naturais, destinando muitas de suas análises à demonstração dos limites do método científico; contudo, quando passou a se opor a Sartre, dedicou grande parte de seus esforços à contestação do dualismo inerente à obra sartreana, reformulando muitas de suas considerações iniciais (REYNOLDS, 2014, p. 5). Independentemente disso, o mais importante aqui é perceber como Merleau-Ponty atribuiu à fenomenologia um caráter significativamente afetivo, partindo da constatação de que, longe de ser a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a expressão de uma filosofia existencial (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 11). Tal consideração sugere certo alinhamento com Heidegger, mas de fato toma como base um estudo rigoroso da obra *Ideias*, texto póstumo de Husserl fruto da revisão do caráter “fantasmático” da fenomenologia.

É por isso que Merleau-Ponty considerou a própria obra como uma continuidade do projeto fenomenológico de Husserl, compreendendo a fenomenologia como uma doutrina necessariamente incompleta. Sendo assim, ela deveria levar em conta a nossa situacionalidade histórica e, sobretudo, corporal, tendo em vista redescrever totalmente a experiência humana em termos de corporificação (REYNOLDS, 2014, p. 163). Do pensamento de Husserl, Merleau-Ponty carregou a ideia de que o corpo aparece na experiência de forma distinta, mas ainda a noção de que ele desempenha papel fundamental a respeito das possibilidades de realização da própria experiência (CERBONE, 2013, p. 150). Ora, se o corpo é o meio através do qual se dão os fenômenos, sendo um processo de triagem experimental, ele necessariamente estará presente nos fenômenos; não como um objeto entre outros objetos, mas sim como objeto vivo e intencionalizador.

Por enquanto o mais importante é compreender o movimento realizado por Merleau-Ponty no intento de redescobrir a camada primordial que possibilita a existência de coisas e ideias. Tudo com intuito de descrever o mundo, já que para ele a existência não é aquilo que pensamos, mas aquilo que efetivamente vivemos (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 14). Esta proposta de retorno está indissociavelmente unida à nova ideia de fenomenologia, sendo o objetivo do empreendimento a descrição da experiência de mundo, afastando-se da simples especulação ou das tentativas de explicação da mesma. A redescoberta desse patamar “pré-objetivo” seria como atingir a camada primária onde se desdobra todo experimentar possível, e sua consequência básica é o natural afastamento ou pelo menos a suspensão de uma concepção objetiva de mundo. Afinal de contas, do que ela nos vale?

Uma vez que o sujeito da experiência nunca é “cortado ou separado do



mundo, e o mundo dentro do qual ele se encontra não é o mundo completamente determinado e objetivo das ciências naturais” (CERBONE, 2013, p. 161), faz-se imperativo um novo vislumbre sobre aquilo que, de certa forma, já existe no sujeito como mundo, isto que, nos trâmites do pensamento nietzschiano, é a vida. Da mesma forma que seus antecessores, Merleau-Ponty argumenta contra as teorias que visam esclarecer relações internas a partir de observações externas, um embate que parece compor mais de setenta por cento da *Fenomenologia da percepção*; no entanto, o que nos importa aqui são as conclusões a que ele chegou e que não se limitam a sua principal obra.

A variedade de observações de casos patológicos que Merleau-Ponty vai fazendo ao longo de suas publicações naturalmente acaba chamando a atenção de um leitor acostumado com os textos clássicos de filosofia. Mas o que está subjacente a esse processo é que essas análises revelam um tipo de antítese conceitual do que é o estado patológico: a autoexperiência corporal. No caso, o estado patológico possibilita a constatação de que a experiência corporal estaria “desestabilizada” ou “desarmonizada”, como um tipo de abalo sísmico que lança aos olhos aquilo que geralmente passa despercebido.

Em síntese, uma das primeiras e mais significativas conclusões desta análise é que a relação que temos com nosso corpo não diz respeito a representações conceituais, sendo antes e tudo um processo natural marcado pela experiência contínua individual. A “intencionalidade motora é o fenômeno básico manifesto em casos não patológicos em movimentos tanto concretos como abstratos” (*Ibidem*, p. 192), sendo cada ação exercida tanto movimento em si quanto consciência de movimento. É por meio da experiência motora que o corpo não só atribui representações por meio de um processo que lhe é natural, como ainda expressa a sua intencionalidade constitutiva.

A segunda conclusão mais importante diz respeito ao fato de que o conhecimento não implica no “eu penso” cartesiano, mas no “eu posso” característico do pensamento nietzschiano, uma vez que só através do mais pleno e efetivo movimento mecânico que o mundo acaba por se revelar à consciência; o que implica também na ideia de que a percepção de mundo sofre variação contínua em relação à estrutura corporal. Ora, estaríamos impossibilitados de “submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir a essa tese do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 11), pois não há distinção entre ter “consciência do mundo” e “experenciar o mundo”, sendo estes aspectos indissociáveis da existência corporificada.

É importante perceber como Merleau-Ponty chega à consideração do mundo



partindo de um estudo fenomenológico, justificando com isso um projeto com finalidades descritivas, mas contrárias à objetividade. Como ele dirá, o mundo deve ser descrito, mas nunca efetivamente explicado, retificando a importância de toda participação subjetiva para qualquer projeto do tipo, enquanto a ciência nada mais faz que percorrer um terreno viabilizado pelo corpo (*Ibidem*, p. 3). O “mundo” já está dado desde o princípio como perspectiva categórica em desvelamento, visto que a “percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles” (*Ibidem*, p. 6). Uma vez que o corpo é o horizonte onde se revela cada instante das nossas vidas, distinguir um mundo a parte de nossa constituição vital é um erro tácito insistentemente cometido pela tradição ocidental.

Curiosamente, as considerações Merleau-Ponty trilham um caminho similar às de Nietzsche, dadas as diferenças naturais de cada obra. Mas enquanto o primeiro não ultrapassa os limites descritivos de um diagrama fenomenológico fortemente influenciado pelo idealismo – levando em conta que na sua perspectiva procurar “a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia”, mas sim procurar “aquilo que de fato é para nós antes de qualquer tematização” (*Ibidem*, p. 13) – o segundo se lança conscientemente sobre a própria descrição, defendendo a “fixação do conceito ‘vida’ como vontade de poder” (NIETZSCHE, 2012, p. 261), mesmo que para isso atribua à própria obra um caráter autodestrutivo.

Em resumo, a tradição fenomenológica nos oferece a perspectiva de que a experiência consciente está fixada ou prevista num conjunto ordenado de estruturas essenciais que antecedem e determinam o conhecimento. Contudo, ao estabelecermos um paralelo entre a fenomenologia com a obra nietzschiana, teremos alguns problemas, sendo o primeiro deles o fato de que Nietzsche resiste a assumir concepções basilares à fenomenologia, ao exemplo das de sujeito/indivíduo, razão, consciência, muito menos livre arbítrio. No entanto, não temos por objetivo inseri-lo simplesmente na tradição fenomenológica, mas sim observar que alguns dos traços da epistemologia nietzschiana acabam antevendo muitas de suas teses, com destaque para aquilo que foi a obra de Merleau-Ponty³. Desta maneira, a ontofenomenologia da corporeidade de certa forma nos oferece uma direção do percurso seguido por Nietzsche até a elaboração da sua concepção filosófica central: a vontade de poder.

3 Sendo assim, Nietzsche seria um dos vários precursores da tradição fenomenológica, por mais que nem sempre tenha recebido grande destaque nesse paralelo.



3. O projeto ontofenomenológico de Nietzsche

O perspectivismo evocado pelo “pensamento voluntarista”⁴ de Nietzsche parece ter na fenomenologia do corpo uma implicação teórica muito clara, ou pelo menos acaba lhe antevendo em termos gerais, uma vez que atribui à instância fisiológica um lugar pouco contemplado pela tradição. É dessa forma que Nietzsche adota o corpo como a grande fonte de constatação de sua obra, contrapondo-se à ideia de uma razão pura ou da simples hipótese da verdade em si; conseqüentemente, busca um novo parâmetro de julgamento que não sucumba ao simplismo da lógica. Neste sentido ele interpreta o intelecto e a linguagem sob o ponto de vista voluntarista, atribuindo-lhe o pragmatismo como fator chave de todo e qualquer processo de racionalização/ficcionalização do real, como ainda lhe confere o semblante daquilo que intui por vida: o movimento de apoderamento das coisas (*Idem*, 2015, p. 151). O corpo aparece aqui como um novo critério de legitimação da “verdade”, seguindo o que o perspectivismo nietzschiano prevê como valor de qualquer juízo possível: o fortalecimento/potencialização da instância fisiológica.

Sem recuar diante do horizonte relativista que se abriu com a obra kantiana, mas buscando em Schopenhauer o princípio de uma epistemologia futura, Nietzsche encontrou na própria vida o seu critério epistemológico de maior dimensão. O pensamento schopenhauriano foi um dos precursores na revogação do absolutismo racionalista, enquanto Nietzsche daria continuidade a esse projeto atribuindo uma dimensão existencial ao intelecto, e para isso se utilizou da perspectiva schopenhauriana de corpo. A instância fisiológica⁵ emerge no pensamento nietzschiano como o princípio de uma guinada teórica em direção a uma nova concepção de mundo.

O tópico anterior nos serviu para esclarecer que a obra nietzschiana pode

4 Utilizamos a terminologia “voluntarista” no sentido contrário à da corrente filosófica de caráter ético, jurídico e econômico que trata das relações voluntárias, no sentido de autônomas. O “voluntarismo” tratado por esta pesquisa se refere ao panorama de análises da vontade vida legado por Schopenhauer, onde a obra de Nietzsche aparece como uma clara continuação desse projeto.

5 A conceito de fisiologia no pensamento nietzschiano traz consigo algumas implicações teóricas que não serão abordadas aqui por questões analíticas, dado que ela exigirá um esclarecimento pontual da própria concepção de vida de Nietzsche. Ainda assim, quando falamos de fisiologia dentro dentro dessa obra, não buscamos resumir esse conceito a uma simples análise biológica, mas o encaramos em termos que vão além do âmbito empírico, como correspondência a toda a epistemologia perspectivista Nietzsche, e não se afastando das implicações propriamente “biologizantes” implícitas a sua obra. Sendo assim, quando tratamos de fisiologia, estamos, sim, nos referindo à carne e ossos, mas também a afetos, instintos e paixões radicalmente incalculáveis e indiscerníveis que não se distanciam do corpo na sua materialidade, pois o pensamento nietzschiano rejeita veementemente o cartesianismo que o concebe em oposição sujeito pensante.



resguardar algumas das sementes da fenomenologia contemporânea, sobretudo se observarmos ideias como a do dinamismo do processo identitário de Husserl ou a aquela em que Heidegger afirma que o mundo nos é dado desde o princípio num transcurso público. Todavia, defendemos que Nietzsche caminha em direção à fenomenologia do corpo, um importante ponto de elaboração da obra de Merleau-Ponty. Para este, a fenomenologia é um projeto de caráter descritivo e necessariamente incompleto, pautado na experiência corporal como o ponto mais significativo a ser considerado por qualquer empreendimento teórico; algo que corrobora o projeto nietzschiano que defende a primazia da existência corporal em prol do pragmatismo da força.

Sendo assim, o projeto de Merleau-Ponty se destina ao redescobrimto do mundo a partir de sua descrição fenomênica, evitando cair no objetivismo científico ou no subjetivismo absoluto. Ele enfatizava que se abstrair existencialmente dessa descrição é impossível, ou ainda, nos termos aqui debatidos, inserir-se conscientemente na descrição do mundo é de fundamental importância à validade de um projeto fenomenológico. Como o próprio autor declarou, isso faz da fenomenologia um “espetáculo que nos possibilita passar do “fato de nossa existência à natureza de nossa existência, do Dasein ao Wesen” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 11). O mundo não representa um problema a ser solucionado, já que a verdadeira filosofia deve coordenar o redescobrimto “do mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (*Ibidem*, p. 19). O que Nietzsche faz é nos conduzir a tal redescoberta, sem se abstrair da própria percepção, uma vez que isso é de fundamental importância à própria tese⁶.

Em suma, o paralelo estabelecido entre Nietzsche e Merleau-Ponty se tornará relevante quando constatarmos que os dois projetos apresentam pontos em comum, sendo o primeiro deles o esclarecimento de que o corpo é uma ferramenta indispensável ao conhecimento do real, mas ainda e mais importante a ideia de que o corpo é o princípio fundamentador de qualquer epistemologia do futuro. Nietzsche se insere no primeiro ponto quando afirma: “não acredito em nenhuma investigação sem o fio condutor do corpo. Não uma filosofia como *dogma*, mas como um regulativo provisório da *investigação*.” (NIETZSCHE, 2015, p. 245)”. Basta-nos saber agora o que ele inferiu dessa ferramenta de investigação, levando conta que, de forma similar a Merleau-Ponty, a perspectiva nietzschiana foge do cartesianismo, por mais que no primeiro momento conclua que o corpo é um “regulativo epistêmico provisório”.

⁶ Mais uma vez, não estamos afirmando que Nietzsche é um fenomenólogo, mas sem dúvidas o interpretamos à luz da fenomenologia, especialmente a de Merleau-Ponty.



Para tanto, destacamos a ampliação dada à questão em *Assim falou Zaratustra*, com destaque para o discurso: *Dos desprezadores do corpo*. Este texto é iniciado com a crítica às ideias de alma, intelecto, razão e consciência quando a figura da “criança” – ícone metafórico do pensamento nietzschiano, mantendo forte proximidade com o conceito de além-homem – declara: “Corpo sou eu e alma [...] corpo sou eu inteiramente e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo” (*Idem*, 2011, p. 34 – 35). Ataque que se repete ao longo de todo o discurso, enfatizando a falência de conceitos basilares à epistemologia tradicional, quando confrontados com a multiplicidade dinâmica revelada pela instância fisiológica.

Em um fragmento póstumo datado de 1885 Nietzsche voltou a especular a existência de uma unidade da intencionalidade⁷, afirmando que essa não poderia residir na consciência ou na razão, muito menos no simples sentir, pensar ou querer, mas num movimento geral que envolva a conservadora, o senso de apropriação e alijamento e o instinto vigilante do nosso organismo (*Idem*, 2015, p. 401). Segundo o seu raciocínio, essa unidade só pode residir num processo comum a toda a estrutura fisiológica do organismo, revelando-se sucessivamente no corpo; mas como resultado limiar e provisório de um processo contínuo, da mesma forma que os demais epifenômenos psíquicos representariam a camada superficial de uma grande estrutura hierárquica. A mesma ideia é trabalhada n’*Os desprezadores do corpo* quando Zaratustra afirma o seguinte:

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria? Teu si mesmo ri do teu Eu e de seus saltos orgulhosos. (*Idem*, 2011, p. 35)

A princípio essa passagem apenas ratifica muito do que dissemos nos tópicos anteriores, retratando o intelecto e a sensibilidade como brinquedos nas mãos de instâncias subconscientes. Como era previsto, o corpo é entendido como um meio de investigação, afinal de contas, os “instintos”, enquanto expressões

⁷ Definitivamente Nietzsche não menciona a palavra “intenção” ou “intencionalidade”, mas o que se tem em vista no respectivo fragmento é um substrato psíquico donde provém toda e qualquer decisão, aferindo assim a unidade da autonomia.



manifestas da estrutura fisiológica, seriam muito mais significativas em termos de análise (*Idem*, 2015, p. 223). A razão e a sensibilidade, portanto, concebidas como ficções promovidas e alimentadas continuamente por um movimento que nos é radicalmente indiscernível, dado que esse poderoso senhor seria um tipo de “parábola limiar”. Tal enigma se materializa no corpo, sendo este o falar expresso de um processo contínuo e plurifuncional, materializado na carne, ossos e células, mas ainda, como foi dito, na astúcia conservadora, no senso de apropriação e reprovação típicos de nosso organismo, em suma: os afetos primitivos.

Da mesma forma que os semblantes do entendimento são meros fantoches nas mãos de um senhor absoluto, a diversidade de faces e razões evocadas por esse soberano acaba por lhe atribuir um caráter dinâmico e fragmentado; por mais que Nietzsche insista na palavra “Si-mesmo”, o que corrobora com a ideia da unidade da *vontade vida*. Para além de um simples mecanismo epistemológico, o corpo é a expressão materializada e contínua de um senhor de muitas faces, detentor de todas as razões e diretrizes; talvez ainda, essa unidade da qual fazemos referência possa ser em si mesma mais uma ficção promovida pela própria vida.

Referindo-se à pluralidade constitutiva e dinâmica que se revela enquanto corpo, Nietzsche dirá que precisamos sempre supor “um senhor”, mas essa suposta unidade não pode se referir à consciência, porque ela é apenas um tipo de órgão, ao exemplo do estômago (*Ibidem*, p. 261). Sendo a necessidade da suposição de unidades conceituais – prerrogativas de universalização linguística, como o Si-mesmo mencionado por Zaratustra – intrínsecas à linguagem, essa hipótese nada mais é que um tipo de convenção metafórica. Falar da intencionalidade inerente a uma determinada ação ou dos ditames de uma consciência plenamente autônoma é tão ingênuo quanto falar da unidade da *vontade vida*, posto que tudo na verdade diria respeito a um processo plurifuncional, caótico e dinâmico, mas nunca um fato concretizado.

No fim das contas Nietzsche entendeu o corpo humano como “um construto muito mais pleno do que um sistema de pensamentos e de sentimentos jamais poderia ser”, sendo um mecanismo de investigação ainda “mais elevado do que uma obra de arte” (*Ibidem*, 2015, p. 108). Através do fio condutor do corpo aprendemos que a nossa vida só foi possível por causa de uma conjunção de muitas inteligências e valores totalmente distintos (*Ibidem*, p. 536). No entanto, isso só é possível com a percepção de uma comunhão de forças que não condiz muito com o que até agora foi dito sobre o tema, afinal de contas, o corpo é



descrito como um processo dinâmico, caótico e plurifuncional.

A ideia levantada por Nietzsche é que, para se manter de pé como uma legítima unidade funcional, o corpo se sustenta numa estrutura de obediência e comando dotada de mil faces, “expresso moralmente: por meio do exercício incessante de muitas *virtudes*” (*Ibidem*). Em suma, o corpo é o resultado de um ordenamento hierárquico, a expressão de um processo contínuo e caótico, mas nunca um resultado definitivo ou finalizado.

Da mesma forma que a suposição de um sujeito uno foi objeto de questionamento de Nietzsche no estudo da consciência, a hipótese de que uma multiplicidade de entes cuja conjunção e luta se situam na base de nosso pensamento (*Ibidem*, p. 600 – 603) encontra no corpo o seu principal fator de argumentação. Desta maneira, ele estabelece uma forte ligação entre o exercício intelectual e o pragmatismo da força, uma vez que se as refutações corretas são de ordem fisiológica (*Ibidem*, p. 215), é no jogo perspectivístico que se encontra qualquer verdade significativa; esta que sempre será contextualizada, porém, estará da mesma forma sujeita à análise de seu lugar e sentido: as condições de conservação e perpetuação da vida.

O corpo nos fornece a percepção de que o homem é uma comunhão de forças, “uma pluralidade de seres vivificados que, em parte lutando uns com os outros, em parte coordenados e subordinados uns aos outros, também afirma em meio à afirmação de sua essência particular o todo” (*Ibidem*, p. 262). Ou seja: a unidade que se firma nesse agregado hierárquico tende à preservação da ordem estabelecida como forma de conservação e perpetuação da existência individual, na medida em que a unidade vital só consegue se conservar quando encontra um lugar no coração do todo. Isso nunca anula a tensão que sempre permeia todo o ordenamento de forças, ao passo que o regime estabelecido acaba pendendo à natural desagregação com o passar do tempo; o que em termos estritamente fisiológicos, significa falar da decadência das forças ou da morte de uma estrutura hierárquica.

A questão de como efetivamente surge um ordenamento de forças, ao exemplo maior do corpo, encontra no próprio termo “força” o seu principal fator de argumentação; tema que será melhor debatido no capítulo dois, mas já nos é possível confirmar que a ideia da ordem estabelecida em meio à absoluta distinção aponta para um processo de tensão eterna. Nietzsche pressupõe um encadeamento bélico que confere a cada unidade em jogo o seu lugar de direito (*Ibidem*), lembrando que o próprio direito lhe era encarado como o resultado de uma conquista nunca plenamente definida.



É por isso que Nietzsche dirá que a “condição absoluta do homem é comunidade”, sendo o seu impulso mais desenvolvido aquele “em virtude do qual a comunidade é mantida” (*Ibidem*, p. 262). Não é de se espantar que a razão tenha sido tradicionalmente entendida como a faculdade humana absoluta, já que em termos práticos ela parece conferir ao homem certa unidade e direcionamento, fator determinante à preservação da comunidade (corpo). Contudo, quando a razão passou a ser concebida como um fator identitário, ela acabou por direcionar a humanidade por caminhos totalmente opostos àqueles que colaboraram com o fortalecimento das sociedades, eclipsando uma diversidade de pulsões que as mantiveram de pé ao longo da história.

Por fim, quando Nietzsche declara que o conceito de indivíduo é falso (*Ibidem*, p. 427), seu principal contraponto foi esta percepção comunitária e dinâmica do corpo. Sob muitos aspectos a metáfora da comunidade lhe é bastante pertinente, fornecendo-lhe a percepção de “transições incessantes [que] não permitem que se fale de ‘indivíduo’ etc”, já que o ‘número’ de seres é ele mesmo fluido” (*Ibidem*, p.520). A menor partícula de uma estrutura comunitária se mantém em constante dinamismo, desaparecendo ao longo do tempo e ainda contribuindo com a transformação do todo de diversas formas.

Estaríamos incapacitados de falar do “tempo e não saberíamos nada sobre movimento, se não acreditássemos de uma maneira tosca que há ‘algo em repouso’ ao lado do que é movido” (*Ibidem*). No limiar, o fiel da balança (o peso mais pesado) central é algo mutável; a *geração* constante de células etc. fornece uma mudança constante dos números desses seres” (*Ibidem*, p. 427). Um dinamismo absoluto que se revela enquanto corpo, mas que também pode mostrar algo para além da nossa limitada perspectiva: a própria vida. O corpo foi a ferramenta nietzschiana para o desvelamento da sua concepção de vida, no que intitulou por vontade de poder. Nietzsche fala literalmente daquilo que Merleau-Ponty tomou de Kant e Husserl para fundamentar uma nova teoria da percepção que lhe possibilitasse falar do mundo com maior propriedade e consistência, mas sem cair no objetivismo científico.

CONCLUSÃO

O paralelo estabelecido entre Nietzsche e Merleau-Ponty se torna mais relevante quando percebemos que os dois projetos possuem pontos em convergência. Primeiramente, os dois filósofos buscaram fundamentar um método epistemológico alinhado aos novos tempos, mas evitaram cair o



relativismo extremo em prol de um discurso com mínima relevância. Como sabemos, Nietzsche não aprofundou sua teoria do corpo por falta de tempo, mas o pouco que nos sobrou é bastante significativo para termos uma imagem concisa da sua tese: extrair autoanálise fisiológica um entendimento válido/pragmático e ao mesmo tempo perspectivista sobre o mundo.

Como Nietzsche dirá: “não acredito em nenhuma investigação sem o fio condutor do corpo. Não uma filosofia como dogma, mas como um regulativo provisório da investigação.” (Ibidem, p. 245). Para tanto, o regulativo nietzschiano em questão é temporário, fornecendo-nos os dados basilares a investigações posteriores, lembrando que o perspectivismo nietzschiano compartilha significativamente da percepção fenomenológica de Merleau-Ponty no que diz respeito ao poder que a diversidade de perspectivas teria de complementar mutuamente a grande prosa do mundo.

Investigar a própria existência levou Nietzsche à especulação de uma unidade maior da intencionalidade, algo que obviamente não poderia residir nas supostas faculdades da razão ou no livre arbítrio, mas que também não residiria na simples subjetividade volitiva. A hipótese nietzschiana era a de que o corpo revelava a existência de um movimento geral/universal expresso na astúcia conservadora, no senso de apropriação e alijamento e no instinto vigilante do nosso organismo (Ibidem, p. 401); processo que atravessa não só a tomada de decisões no dia a dia, mas qualquer reflexo e instinto materializado na estrutura corporal.

A partir daí poderemos considerar que as noções clássicas de razão, livre arbítrio e indivíduo nada mais são que ficções promovidas e alimentadas continuamente por um movimento universal que nos é radicalmente indiscernível. A chamada “parábola limiar” se materializaria diariamente no corpo, expressando-se em carne, ossos, sangue, instintos e afetos, mas também determinando as nossas decisões rotineiras, mesmo aquelas mais “racional”, por mais que seus [não]autores se enganem acerca da real autoria por detrás das decisões. Segundo Nietzsche, o corpo é a fala expressa e materializada de uma vida plurifuncional, dinâmica e significativamente agressiva, um anseio de domínio e controle insaciável que intitulou por vontade de poder. Mas levando em conta que a vida é, no limite, uma imensa parábola existencial, a sua perspectiva acaba sendo apenas uma entre tantas, mas nem por isso é menos válida que as demais.



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução: Alfredo Bosi. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3º ed. São Paulo – SP: Martins fontes, 2015.
- CERBONE, David. R. Fenomenologia. Tradução: Caesar Souza. Petrópolis – RJ: Vozes, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2011b.
- _____. Fragmentos póstumos 1884 – 1885. VI. Trad. de de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2013a.
- _____. Fragmentos póstumos 1885 – 1887. VI. Trad. de de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2013a.
- _____. Fragmentos póstumos 1887 – 1889. VII. Trad. de de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2012c.
- REYNOLDS, Jack. Existencialismo. Tradução: Ceasar Souza. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade de representação. Trad. de Jair Barboza. São Paulo – SP: Ed. UNESP, 2005.