

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CAMPUS DE SÃO BERNARDO
COORDENAÇÃO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS HUMANAS/SOCIOLOGIA**

ANDRÉ SOUSA TRINDADE

**NIETZSCHE E O AGON ANTROPOTÉCNICO:
A MORTE DO HOMEM E O ALÉM-HOMEM**

São Bernardo - MA
2019

ANDRÉ SOUSA TRINDADE

**NIETZSCHE E O AGON ANTROPOTÉCNICO:
A MORTE DO HOMEM E O ALÉM-HOMEM**

Monografia apresentada a Coordenação do Curso Interdisciplinar em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial à obtenção do título de Graduado em Ciências Humanas com Habilitação em Sociologia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wandilson Silva de Miranda

**Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA**

Trindade, André Sousa.

Nietzsche e o agon antropotécnico: a morte do homem e o além-homem / André Sousa Trindade. - 2019.

81 f.

Orientador(a): Wandeilson Silva de Miranda.
Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas -
Sociologia, Universidade Federal do Maranhão, São
Bernardo, 2019.

1.Corpo. 2.Biotecnologia. 3. Vontade de Potência. 4.
Além-homem. I. Silva de Miranda, Wandeilson. II. Título.

ANDRÉ SOUSA TRINDADE

**NIETZSCHE E O AGON ANTROPOTÉCNICO:
A MORTE DO HOMEM E O ALÉM-HOMEM**

Monografia apresentada a Coordenação do Curso Interdisciplinar em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial à obtenção do título de Graduado em Ciências Humanas com Habilitação em Sociologia. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda

Aprovada em: ____/____/2019.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. WANDEILSON SILVA DE MIRANDA (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

PROF. DR. GUSTAVO FREITAS PEREIRA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

PROF. DR. TEDSON MAYCKELL BRAGA TEIXEIRA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

A Deus, por suas bênçãos, e à minha família pelo apoio nessa longa e árdua caminhada.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda, pela excelente orientação. Aos professores participantes da banca examinadora, Prof. Dr. Tedson Mayckell Braga Teixeira por suas ponderações. O Prof. Dr. Gustavo Freitas Pereira, por ter aceito o convite, mesmo em prazo exíguo para contato com o texto. Grato pelo tempo disponibilizado, pelas valiosas colaborações e sugestões. Aos colegas do Grupo de Pesquisas Neobio, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas e pelos debates extra-classe.

“Deves construir algo acima de ti. Mas primeiramente deves construir a ti mesmo retangular de corpo e alma. Deves criar um corpo superior, um primeiro movimento, uma roda que gire sobre si; deves criar um criador”.

(NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*).

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo pensar a relação corpo e biotecnologias e os frutos existenciais provenientes desta relação antropotécnica. Nossas análises terão como base conceitual a filosofia nietzschiana. Antes, para adentrarmos no debate das biotecnologias apresentaremos a concepção de corpo nas Teorias Dualistas, platônica e cartesiana. Neste primeiro momento, a partir das análises críticas de Nietzsche, mostraremos o papel de subserviência à alma que o corpo tinha na Teoria da Imortalidade da Alma trabalhada por Platão na obra *Fédon*. Em Descartes, seguindo na linha dual da existência, irá substancializar o corpo e colocá-lo a serviço do pensamento. A partir destas análises trabalharemos o conceito de corpo na filosofia nietzschiana, pois ele será o fio condutor do nosso estudo. No segundo momento, abordaremos sobre a efetividade da vontade de potência, termo este, que viabilizará nossas reflexões sobre o além-homem. No terceiro momento de nossas análises, traremos o conceito de além-homem (*Übermensch*) para dentro do debate das biotecnologias, no entanto, faremos isso com sobriedade e cautela conceitual para não cair na esteira de justificativas de uma espécie humana superior, por fim, propor meios viáveis via a filosofia de Nietzsche, para pensarmos o lugar do além-homem na sociedade do século XXI, e qual corpo poderá ascender ao *Übermensch*.

Palavras-chave: Corpo. Vontade de Potência. Biotecnologia. Além-homem.

ABSTRACT

The present work has as objective to think the relation body and biotechnologies and the existential fruits coming from this antropotécnica relation. Our analyzes will have Nietzschean philosophy as its conceptual basis. Rather, to enter the biotechnology debate we will present the conception of the body in the Platonic and Cartesian Dualist Theories. In this first moment, from the critical analyzes of Nietzsche, we will show the role of subservience to the soul that the body had in the Theory of Immortality of the Soul worked by Plato in the Phaedo. In Descartes, following the dual line of existence, he will substantiate the body and place it at the service of thought. From these analyzes we will work on the concept of body in Nietzschean philosophy as it will be the guiding thread of our study. In the second moment, we will talk about the effectiveness of the will to power, this term, which will enable our reflections on the beyond man. In the third moment of our analysis, we will bring the concept of beyond man (Übermensch) into the biotechnology debate, however, we will do so with sobriety and conceptual caution, so as not to fall in the wake of justifications of a higher human species, to propose viable means via the philosophy of Nietzsche, to think the place of the beyond-man in the society of the 21st century, and which body could ascend to the Übermensch.

Keywords: Body. Will power. Biotechnology. Beyond man.

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. NIETZSCHE E OS DESPREZADORES DO CORPO	15
2.1. Platão: o corpo em antítese com a alma	16
2.2. Descartes: matéria e espírito	24
2.3. Nietzsche e o Corpo	29
3. CORPO E VONTADE DE POTÊNCIA.....	34
3.1. Vontade de potência e efetividade	34
3.2. O além-homem: uma utopia?	40
3.3. O que pode um corpo?	47
4. BIOTECNOLOGIA E A CRIAÇÃO DO HOMEM-MÁQUINA	52
4.1. Medicina e o poder médico	52
4.2. O Desdobramento da Forma-homem	62
4.3. O homem-máquina para além da forma.	70
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS	78

1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho analisaremos a relação corpo e biotecnologias. Para isso, lançaremos mãos da filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), para propormos um entendimento acerca dos resultados provenientes de tal relação, e se, será viável o aparecimento do além-homem (*Übermensch*) em uma sociedade administrada pela técnica biotecnológica. No tocante a isso, levantemos algumas inquietações importantes para esta pesquisa. Primeiro o que nos identifica como seres humanos, serão nossos valores morais, éticos, políticos ou culturais? Será se realmente estes agrupamentos de valores formam o que chamamos de identidade humana? E, se por meios biotecnológicos transcendermos para uma nova *forma-homem* desprovida de valores tradicionais, ainda nos consideraríamos humanos?

No entanto, será que realmente um corpo mais forte pelo viés biotecnológico e que tem a sua finitude estendida, pode ser considerado como o *corpo ideal* que terá uma vida plena em suas realizações? Essas e outras inquietações permearão por toda a pesquisa, pois acreditamos que serão fundamentais para tentarmos compreender o cenário em que se encontra este novo corpo. Nossa preocupação neste estudo é tentar elaborar um debate existencial que não se prenda a forma-corpo. Pensar para além da forma evitará cair em armadilhas de concepções de um corpo perfeito, pois este, não será o fio condutor que nos guiará.

Por se tratar de uma sociedade que enaltece a técnica como o ápice da conquista humana, tentaremos de forma cautelosa elaborar uma proposta corporal de existência que coexista de maneira ativa em tempos que a forma-corpo construída pelas biotecnologias da genética são as que ditam os critérios para um corpo ser perfeito. Mas, por que não aderir a uma concepção biológica do corpo para tentarmos compreender a relação homem e máquina no nosso tempo vigente, ou, por que não aderirmos a uma concepção social do corpo para compreendermos a atual situação do corpo em meio aos avanços tecnológicos?

Primeiro, ambas as concepções, seja biológica ou social já tiveram seus precursores que levaram milhões à morte na tentativa de criar um homem melhor. E aqui podemos citar pelo menos dois dos tais destruidores de corpos e subjetividades. 1) Adolf Hitler (1889-1945) na Alemanha, a partir de uma “visão biológica” do corpo, elaborou uma categoria de qualidades estéticas que o homem alemão deveria ter para tornar-se o homem ideal - o além-homem (*Übermensch*), aniquilou em estatística 6 milhões de judeus. 2) Josef Stalin (1879-

1953), na União Soviética partindo de uma “visão social”, do mesmo modo, aniquilou aproximadamente 60 milhões de vidas em trinta anos de governo na busca do homem total.

No tocante a isso, se tentarmos responder o que nos constitui humanos somente pelo viés social, estaríamos justificando que a vida foi moldada ao longo dos anos por preceitos culturais. Em contrapartida, se optarmos por justificar a concepção de humano pelo viés biológico, estaremos trilhando por um caminho que justificaria a formação de um *corpo ideal* pelo viés biotecnológico.

Assim, como pensar para além do social e do biológico, há possibilidades de tal empreitada existencial ao se tratar da sociedade vigente que enaltece as tecnologias como via de caminho para uma existência plena? Para nos fornecer uma base conceitual, tentaremos à luz da filosofia nietzschiana encontrar os meandros necessários para propor um entendimento acerca do lugar do corpo neste debate. Com efeito, analisando as duas vias de análises, optamos por uma antítese para pensar um novo conceito de homem que esteja para além da dicotomia natural/cultural. E por fim, pensar qual o lugar do além – homem (*Übermensch*) nietzschiano neste cenário antropotécnico.

Neste aspecto, centraremos nossas análises com certa cautela na concepção de corpo apresentada na filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), pois entendemos que tal análise será o fio condutor para pensarmos essa trajetória emergente do além-homem (*Übermensch*). Será a partir da compreensão e da resignificação do corpo e corporeidade na filosofia nietzschiana que discutiremos nossas proposições e inquietações sobre o debate das biotecnologias. Para isto, usaremos dois conceitos centrais para a pesquisa, *Corpo e Vontade de Potência*, pois tais servirão para entendermos a possibilidade de uma nova ontologia do corpo. Pois entendemos que, só é possível uma compreensão do que Nietzsche falou sobre o *Übermensch* se os dois conceitos forem trabalhados juntos.

Desta forma, dividimos nosso trabalho em três momentos. No primeiro momento, a partir das contribuições de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900), iremos fazer uma investigação acerca do papel do corpo nas filosofias: platônica e mecanicista cartesiana, para a seguir, compreendemos o novo significado que o corpo vai adquirir na filosofia nietzschiana. Apresentaremos de forma sucinta o papel do corpo nas Teorias Dualistas. Platão (428 a. c – 347 a. c) na *Teoria da Imortalidade da Alma* elaborou uma série de proposições de caráter protético para guiar o homem ao conhecimento do bem. Com efeito, o homem só conseguiria alcançar o conhecimento verdadeiro se se afastasse o quanto possível do corpo e suas paixões, pois para Platão (428 a. c – 347 a. c) o corpo é era um empecilho para que o filósofo alcançasse o conhecimento. No tocante a isso, o corpo ocupa dentro da

Teoria da Imortalidade da Alma um caráter de subserviência a alma. René Descartes (1596 – 1650) do mesmo modo analisa o homem partindo de uma perspectiva dual de existência, divide-o em duas partes, o corpo (*res extensa*) e o espírito (*res cogitans*). Assim, o corpo na filosofia mecanicista é comparado a uma máquina movida por uma alma, e deste modo, é responsável pelo controle do corpo, como também, na apreensão da realidade.

Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) elaborará uma nova ontologia do corpo, se propondo a pensar o problema “corpo” para além da dicotomia corpo e alma, pois entendia que o fio condutor para uma vida cheia de potência estava em saber lidar com os afetos no corpo. Nietzsche, ao contrário de Platão e Descartes, não pensou corpo e alma como partes irreconciliáveis, mas, pensou corpo e alma como um todo em acontecimento.

No segundo momento, faremos uma análise da relação entre “Corpo e Vontade de Potência”, com o propósito de mostrar como o corpo se efetiva e gera realidade existencial concreta e virtual. Para isso, faremos uma abordagem tendo como base nas análises nietzschiana sobre se é ou não possível substancializar a vontade de potência. Esclareceremos à luz nietzschiana o que não é o além-homem, pois tal termo foi palco de várias lucubrações de maus leitores e apontada de forma equívoca como uma utopia ou um estado de corpo metafísico. A partir disso, levantaremos algumas questões do que pode ou não um corpo dando ênfase a sua posição dentro do âmbito das biotecnologias.

No terceiro momento, iniciaremos o debate com base na Filosofia de Michel Foucault (1926-1984). Faremos uma abordagem sobre a reestruturação da medicina, e de como tal reorganização concedeu ao médico um poder inquestionável sobre a vida humana. Tentaremos compreender qual o papel do além-homem (*Übermensch*) na sociedade do século XXI. Faremos uma análise dos conflitos antropotécnicos que envolvem a extensão da vida por meios biotecnológicos.

Então, como pensar a relação homem e máquina na filosofia nietzschiana, seria possível fazer uma análise antropotécnica a partir dos conceitos de Corpo e Vontade de Potência? A tese que propomos é pensar um novo corpo que a partir do uso da sua vontade de potência consiga afirmar sua existência independente da sua *forma-corpo*, seja um corpo adepto às tecnologias ou biotecnologias para prolongar sua finitude, ou um corpo que abdique da hibridização tecnológica. Contudo, a ideia neste, não é propor “o corpo ideal”, mas uma multiplicidade de possibilidade de corpos em acontecimento.

Contudo, como pensar a relação corpo e máquina na contemporaneidade, será que o homem do século XXI conseguiria viver sem o uso demasiado das tecnologias? E como este

corpo tem se comportado ou se comportará perante a crescente tecnológica, há possibilidades de um distanciamento ou aproximação na afirmação da vida?

Acreditamos na relevância e importância deste estudo para pensarmos ontologicamente o lugar do corpo em uma sociedade tecnológica, onde a relação corpo e tecnologias possibilitaram novas realidades e subjetividades. A proposta é pensar um novo corpo desprovido das adjetivações da tradição filosófica das Teorias Dualistas. Nestas, o corpo sempre foi enclausurado e adjetivado como um limitador, como um obstáculo para alcançar o Bem. Platão (428 a. c – 347 a. c) atribui ao corpo um caráter subserviente à alma, que neste caso, seria a parte superior e dotada de expertise para conhecer o Bem, o mundo inteligível. René Descartes (1596 – 1650), do mesmo modo, como um filósofo dualista pensa o homem composto por duas partes, matéria e espírito. Assim como Platão, Descartes eleva o espírito – *cogito*. Para Descartes, o ato de pensar fundamentaria a existência do homem.

Mediante tais questionamentos optamos por centrar nossas análises no conceito de corpo pela ótica nietzschiana, que não pensa o homem como um ser ontologicamente dividido em duas partes, corpo e alma. Em síntese, nosso objetivo é analisar o novo significado que o corpo adquiriu dentro da filosofia nietzschiana, como também, a relação corpo e as biotecnologias e o resultado proveniente desta relação. A partir disso, analisaremos a morte da forma-homem e as possibilidades da ascensão do além-homem (*Übermensch*). Será que este *Übermensch* poderá ser considerado humano? Poderá ser um homem com uma resistência biológica melhorada pelas biotecnologias? Ou qualquer tipo de homem gozará de tal momento?

2. NIETZSCHE E OS DESPREZADORES DO CORPO

A filosofia nietzschiana se apresenta em pleno século XIX trazendo consigo uma nova maneira de filosofar. Nietzsche¹, como filósofo do martelo, vai na contramão de teorias² filosóficas que corroboraram para um distanciamento do homem de si mesmo, ao proporem um estado ideal de mundo, de uma vida transcendente. Mediante tais inquietações, o filósofo alemão rompe com qualquer forma de dualismo. Deste modo, direciona também suas críticas ao materialismo³ que atribuiu ao corpo um caráter de substância, de coisa. Entretanto, se Nietzsche rompe com qualquer forma de dualismo, e compreende que tal dicotomia subtrai a capacidade dos afetos no corpo e sua capacidade de criação a partir da relação de afetividade do corpo com o mundo, e do mesmo modo, rompe com uma vida regida sobre bases sumamente materialistas, então como estruturará uma nova ressignificação corporal que não esteja presa em ambas correntes de pensamento? Como tratar do conceito *corpo* sem cair no aspecto dualista de alma e corpo já anunciadas por correntes filosóficas⁴, e que não esteja com

¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, nascido aos dias 15 de outubro de 1844, na localidade de Röcken, antiga Prússia. De família luterana, seu pai Karl Ludwig era pastor protestante. Após a morte de seu pai, sua família no ano de 1850 se muda para Naumburg, onde iniciou seus estudos primários na escola municipal. Após transfere-se para o Instituto Weber e, por fim, matricula-se no Ginásio de Naumburg onde permanece matriculado até outubro de 1858 quando ingressa como bolsista no renomado *Colégio Real de Pforta* – instituição de excelência educacional que gozava de reconhecimento acadêmico desde o século XVI. Em *Pforta*, Nietzsche funda, em parceria com alguns colegas, a sociedade *Germania*, uma espécie de confraria cultural em que os participantes produzem e apresentam trabalhos literários, filosóficos e musicais. Nietzsche permanece estudando em *Pforta* até 1864, quando ingressa na *Universidade de Bonn* com o objetivo de cursar Teologia e Filologia Clássica. Nessa instituição, passa a acompanhar os casos do renomado professor de Filologia Friedrich Ritschl, que se transfere para a Universidade de Leipzig em 1865, o jovem universitário desiste da teologia e também se muda para Leipzig, onde dá continuidade ao estudo de filologia. Durante o período de estudos em Leipzig, Nietzsche publica vários trabalhos de Filologia Clássica, entre eles, estudos sobre o poeta grego Theógnis de Megara (VI a.C) e o historiador de filosofia Diógenes Laércio (III d. C). Alguns desses textos são premiados e rendem reconhecimento acadêmico ao filósofo. É justamente o prestígio conquistado por meio da qualidade de seu trabalho que leva o estudante a ser nomeado – aos 24 anos e sem título de doutor – professor de Filologia Clássica na Universidade de Basileia na Suíça. Cf., (MELO NETO, 2017, p.17-21).

² Nietzsche parte do princípio que o corpo é uma multiplicidade de forças. Mediante isso, critica proposições filosóficas que atribuíram ao corpo um caráter dual, uma parte alma e a outro corpo. No tocante a isso, centraremos nossas análises neste estudo no dualismo platônico, e no dualismo cartesiano. Ambas as correntes de pensamento colocaram corpo e alma em patamares distintos e irreconciliáveis. Com efeito, não será nosso objetivo fazer um percurso histórico, ou buscar meios para completar a lacuna histórica existente entre a filosofia de Platão a Descartes, mas, o objetivo central é aproximá-las através do seu caráter dual sobre a existência humana.

³ O materialismo atribui ao corpo um caráter de substância, matéria, o corpo é entificado e vinculado ao seu aspecto orgânico. Levanta a questão: será se “O afastamento de Nietzsche da concepção dualista de homem e de mundo não o levaria a outro extremo materialista?” Cf., (BARRENECHEA, 2002. p. 182). Com efeito, mesmo tendo algumas colocações equiparadas às materialistas, o filósofo não foi um materialista, em sua filosofia se utilizou de diversas metáforas gastro-enterológicas para falar sobre aspectos corporais ligados as forças e afecções.

⁴ Podemos citar: O platônico e Cartesiano. Em suma, correntes Dualistas, que se estruturam na dicotomia corpo e alma, entretanto, cada uma com especificidades distintas em relação ao corpo e suas funções, como também sobre a alma. Seguiremos a análise na ordem do dualismo, sendo o Racionalismo (alma) e o Materialismo

a cabeça presa ao racionalismo divino - alma, nem tão pouco, presa ao materialismo crasso da terra?

Se Nietzsche está, como cita Barrenechea (2002), para além do materialismo, desconstruindo assim, tanto o mundo materialista, quanto o mundo transcendente, então, qual será a proposta do filósofo para pensarmos um corpo desprovido de valores superiores e que não se restrinja a atribuições de matéria? Estaria Nietzsche propondo outro mundo para criar pelo seu viés filosófico uma nova ontologia da vida? O quê nestas teorias dualistas incomodava o filósofo alemão a ponto de discordar ontologicamente de seus fundamentos? Abordaremos duas vias dualistas sobre o corpo antes de trabalharmos o conceito nietzschiano de corpo que é o fio condutor desta pesquisa, os dualismos, platônico e cartesiano.

2.1 Platão: o corpo em antítese com a alma

Corpo e alma, duas proposições de incessantes debates existenciais que foram a força motriz da filosofia socrático-platônica. Na obra *Fédon*, Platão assumiu uma postura metafísica, e aplicou ao seu discurso um caráter protrético, criando assim, um manual de exortações sobre como dominar e reprimir os afetos do corpo que é mortal, e de como afirmar categoricamente a parte racional e detentora da possibilidade do acesso ao conhecimento do bem. Esse caráter existencial metafísico que Platão inseriu de modo provocador como cita Reale (2002), teve grande influência das teses órficas⁵, religião esta, que difundia com um alto

(corpo), pois entendemos que nos fornecerão ferramentas conceituais para fundamentarmos as argumentações, pois tais teorias expressam um caráter dual de existência. Em suma, fundamentam a separação corpo e alma, e a valorização da alma em detrimento do corpo.

⁵ “Não nos interessa traçar aqui, nem mesmo sumariamente, uma história das religiões místicas, dado que só o orfismo incidiu sobre a problemática filosófica de modo determinante. Os órficos consideravam como fundador do seu movimento o mítico poeta da Trácia, Orfeu [...]. Não sabemos a origem do movimento e como ele se difundiu na Grécia. Heródoto o faz derivar do Egito; o que é impossível, porque os documentos egípcios não apresentam traços de doutrinas órficas e, ademais, o cuidado dos corpos e o seu embalsamamento contrasta nitidamente com o espírito do orfismo, que despreza o corpo como cárcere e grilhão da alma. O movimento é posterior aos poemas homéricos (que não apresentam nenhum traço dele) e a Hesíodo. É certo o seu florescimento ou reflorescimento no século VI a.C. O núcleo fundamental das crenças ensinadas pelo orfismo, despojadas das várias incrustações e amplificações que aos poucos se lhe acrescentaram, consiste nas seguintes proposições: a) No homem vive um princípio divino, um demônio caído num corpo por causa de uma culpa originária. b) Esse demônio, preexistente ao corpo, é imortal e, portanto, não morre com o corpo, mas é destinado a reencarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos para expiar a sua culpa. c) A vida órfica, com as suas práticas de purificação, é a única que pode pôr fim ao ciclo das reencarnações. d) Por conseqüências, quem vive a vida órfica (os iniciados) goza, depois da morte, do merecido prêmio no além (a libertação); para os não iniciados há uma punição. Com o orfismo nasce a primeira *concepção dualista* de alma (=de-mônio) e o corpo (=lugar de expiação da alma): pela primeira vez o homem vê contrapor-se em si dois princípios em luta um contra o outro, justamente porque o corpo é visto como cárcere e lugar de punição do demônio. [...] o homem começa a compreender que nem todas as tendências que percebe em si são boas, que algumas, ao contrário, devem ser reprimidas e comprimidas e que é necessário *purificar* o elemento divino nele existente do elemento corpóreo e, portanto, mortificar o corpo. Ora, *sem orfismo não conseguiremos*

grau de importância uma vida ascética, isto é, seus adeptos negavam o mundo material e mortal: corpo, e afirmavam o mundo imaterial e imortal: alma. Com essa base, Platão dá início à sua empreitada dualista sobre a existência humana, evidenciando dentro da cultura grega a discrepância entre alma e corpo como partes irreconciliáveis.

A partir de uma teoria dualista, Platão inseriu o corpo em um estado de inferioridade em relação a alma. Este viés criou duas existências para o homem, uma sujeita às intempéries do mundo sensível, a outra com características divinas, e com atributo de imortalidade. Na obra *Fédon* de Platão, Sócrates explica a seu interlocutor Símiias sobre o processo de purificação da alma, que para alcançar tal purificação teria que se afastar o máximo possível do corpo.

E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo? (*Fédon*, XII, 126, b 9-13).

Na teoria platônica da imortalidade da alma, o corpo torna-se um impedimento para que o homem alcance a verdade, o bem. Para isso, aconselha Sócrates, que o homem deverá afastar-se do corpo o máximo que puder, pois esse exercício ascético seria o fio condutor para o filósofo alcançar o pensamento racional, analisar e interpretar os fenômenos em suas essências desprovidas de interferências sensíveis com uma verossimilhança do bem.

Essa separação da alma do corpo como caminho para uma existência filosófica plena, recairia sobre o próprio homem. Mas, qual tipo de homem estaria apto a alcançar o conhecimento, e através do acesso à expressão das formas ideais, criar para si uma existência plena? Afirma Platão no *Fédon*. “É por isso, então, que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar tudo quanto possível da alma na companhia do corpo.” (*Fédon*, IX, 123, h).

Aqui Platão deixa claro que o filósofo enquanto uma forma dual de existência deve extrair o máximo da alma na companhia do corpo. Ademais, o que há de surpreendente nesta proposição, e por que somente o filósofo pode realizá-la? Bem, para alcançar o conhecimento verdadeiro o filósofo deve tornar o seu corpo subserviente à alma, pois a alma sendo divina, tem uma pré-disposição para alcançar as formas verdadeiras, racionais, e neste caso, por ser imortal torna-se superior ao corpo, e por fim, requereria que o filósofo tivesse uma vida ascética de negação dos afetos corporal.

explicar Pitágoras, Heráclito, Empédocles, e, naturalmente, Platão e tudo o que dele deriva. Cf., (REALE, 1993, p, 23-24).

À luz platônica, o filósofo deveria se afastar ao máximo dos prazeres e dos sentidos do corpo, pois os mesmos o distanciam da verdade. Símiias, interlocutor de Sócrates, indaga sobre “[...] quando é que a alma atinge a verdade?” (*Fédon*, X, 123, *b*). Com isso, a alma considerada superior, precisa estar em um contínuo exercício de afastamento do corpo, pois o mesmo sempre tentará dissuadi-la do caminho da verdade, pois está diretamente ligado a parte sensível da existência. Então, quando a alma à luz socrática alcançará a verdade? Somente quando estiver afastada o quanto possível do corpo, responde Platão.

Este caráter de inferioridade que o corpo adquire dentro da teoria da imortalidade da alma nos instiga a uma série de indagações sobre a real função do corpo. Ademais, mesmo com todas as limitações orgânicas, não teria o corpo uma função de mediação entre o objeto e sua essência, teria a teoria socrático-platônico descartado tal fator⁶? Esse ar de negatividade empregada sobre o corpo na obra *Fédon* nos permite contemplar a aversão do filósofo que quer alcançar a verdade, mas ver no corpo o impedimento para tal caminhada.

O corpo constitui ou não um obstáculo quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a visão e os ouvidos asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, que são inferiores aos primeiros? (*FÉDON*, X, 123, *a*).

Ao se afastar do corpo, negando qualquer forma de conhecimento proveniente da apreensão do objeto pelos sentidos do corpo, não teria sido um equívoco platônico? Quem mais está suscetível a apreensão do objeto, o corpo ou a alma, ou há realmente uma separação entre alma e corpo no ato da apreensão do objeto? Entendemos *a priori* o caráter negativo, como afirma Nietzsche (2011), que os desprezadores da terra adjetivaram o corpo. A teoria

⁶ No diálogo *Fédon*, Platão assume uma posição de caráter metafísico influenciado pela religião órfica que tinha em suas bases a imortalidade da alma e o desprezo pelo mundo material. No tocante a isso, assume uma perspectiva protrética no diálogo, formando assim, um guia ascético de negação do corpo e de afirmação da alma como a parte racional e imortal do homem. Em suma, na obra encontramos radicalmente o corpo em antítese com a alma. “Todavia se isso é verdade, também é verdade que essa antítese é apresentada pelo filósofo sobretudo sob a forma de uma mensagem de caráter absolutamente provocador. De fato, no plano físico e antropológico em sentido estrito, Platão assumiu posições bem mais temperadas e equilibradas considerando “natural” a conjugação da alma com o corpo, e essencial o “cuidado” do corpo. De fato, não só deu grande importância à “ginástica” e à “medicina”, mas no *Timeu* entendeu o homem como um conjunto estrutural (*synamphoton*) de corpo e alma, concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático e realizado de modo perfeito pelos “deuses criados”. (REALE, 2002, p. 175). A filosofia platônica no *Fédon* baseada na Teoria da Imortalidade da Alma é um exercício de morte “[...] no sentido que é preparação para a verdadeira vida da alma com a morte do corpo[...].” (REALE, 2002, p. 173). No entanto, Platão em outros diálogos elabora novas proposições filosóficas sobre o conceito corpo. No *Górgias*, cita Reale (2002), que as paixões aparecem como derivadas de certo modo da alma. No entanto, tal proposição se apresenta no *Fédon* de forma contrária, pois as paixões servem como um impedimento para o homem alcançar o conhecimento. Por outro lado, Platão deu grande importância à saúde do corpo através da ginástica, pois via nela a boa medida. “O ponto de partida de Platão para a pesquisa e a definição da “saúde” foi, sem dúvida o da medicina, mas o que extraiu dela foi amplamente aprofundado e fundamentado nos princípios da sua filosofia e até mesmo sobre aqueles fundamentos que ele desenvolveu sobretudo nas suas *doutrinas não-escritas*”. (REALE, 2002, p. 185-182).

socrático-platônica parte do princípio “verdade” para determinar as formas ideais e as representações do objeto e, por este viés, o corpo fica suscetível a todo tipo de interpretações negativas, pois toda apreensão do objeto será uma simples verossimilhança da forma verdadeira, que só é acessível à alma, logo, o corpo é o extremo negativo desprovido de qualquer positividade, pois está suscetível a aparência do objeto proporcionada pelos sentidos: audição, visão, olfato, paladar, tato. Em contrapartida, a alma está provida de um extremo positivo, pois é capaz de acessar a verdade acerca do objeto.

Chegamos a um ponto problemático, pois o conceito de verdade está intimamente imbricado na moral, pois esta seria o ponto referencial. Desta forma, como a verdade está atrelada à moral, para que o filósofo tivesse acesso ao bem, ao conhecimento verdadeiro, ele teria que abdicar de determinados prazeres e costumes reconhecidos ‘racionalmente’ como impedimentos e, neste caso, se cedesse aos prazeres do corpo, estava moralmente incapaz de alcançar um pensamento racional, por ser o corpo instintivo e suscetível às paixões.

O moralismo dos filósofos gregos desde Platão está determinado patologicamente; de igual modo, sua avaliação da dialética. Razão-virtude-felicidade, isto quer dizer somente: é preciso imitar Sócrates e opor aos apetites sombrios uma luz do dia de modo permanente – a luz do dia da razão. “É necessário a todo custo ser prudente, preciso, claro, qualquer concessão aos instintos e ao inconsciente nos rebaixa...” (NIETZSCHE, 2008, p. 32).

Inserir o corpo em uma dimensão moral é demasiadamente contraditório à própria vida, isto é, a vida é moral ou afetiva, ou ambos? O aspecto de valoração da vida utilizado pelos desprezadores do corpo foi negativo, assim, estabelecendo regras de condutas morais para determinar o bem e o mal como via de caminho para o pensamento racional, atribuíram ao corpo valores de malfeitor da alma. A regra mor socrática para o sumo bem: razão-virtude-felicidade, isto é, o homem para ser virtuoso e simultaneamente, para alcançar a felicidade, teria que ser um homem racional e com ações racionalizadas, e ponderadas pela prudência, está ávido a todo o momento.

Deste modo, a vida não é somente razão, e os afetos ficam onde? Desprezar os afetos, as paixões do corpo é negar a própria vida. A busca incansável para alcançar a verdade acerca do objeto ou do ser, projetou a vida para fora da própria vida, isto é, o mundo verdadeiro seria aquele acessado pela alma. Nestes termos, a teoria dualista aqui analisada criou um corpo adjetivado com valorações negativas, afirma Nietzsche na obra *Crepúsculo dos Ídolos* no § 1 *A razão na Filosofia*, “[...] uma ilusão que faz com que não possamos perceber o ser: onde está o impostor? Já o apanhamos, gritam alegremente, é a sensualidade! Os sentidos, *que por outro lado são tão imorais...* eles nos enganam a respeito do mundo verdadeiro.” (NIETZSCHE, 2008, p.35). Consequente, atribuir a um além-mundo toda uma

existência plena de vida, não seria um equívoco?

Para Nietzsche, como o homem-racional não pode se apoderar ou apreender o ‘ser’, ou seja, o conhecimento verdadeiro passou a procurar razões para explicar por que isso lhe é vetado. Concomitantemente, tal procura culmina em atribuir tal culpa a parte factual da existência, o corpo e os instintos. “E que pereça antes de tudo o corpo, essa lamentável ideia fixa dos sentidos! O corpo contaminado por todos os defeitos da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora seja bastante impertinente para se comportar como se fosse real!” (NIETZSCHE, 2008, p.36). Desta forma, a própria razão filosófica fundamentada por Sócrates, pôs este olhar de desdém sobre os sentidos.

No Fédon sublinha-se nitidamente o aspecto negativo do corpo, com as afirmações seguintes: os sentidos são um impedimento à alma no que se refere tanto à vida moral quanto à vida cognoscitiva. O corpo, de fato, é apresentado como fonte de paixões, de medos, de todo gênero de vaidade. Do corpo, explica Platão, derivam os desejos de riquezas, e, conseqüentemente, o corpo é a causa de guerras. (REALE, 2002, p. 178-179).

No *Zarathustra*, Nietzsche expõe suas críticas à teoria platônica de elevação da alma em detrimento do corpo. “Outrora tinha a alma um olhar de desdém para o corpo; e nada era superior a esse desdém. Queria a alma um corpo magro, horrível, consumido de fome! Julgava assim se libertar dele e da terra!” (NIETZSCHE, 1956, p. 21). Assim, Nietzsche chega a chamar de enfermos e moribundos os que desprezaram o corpo e a terra em prol de uma transcendência, de um além-mundo. Categoricamente afirma ainda em seu *Zarathustra*, que os desprezadores do corpo deviam ao corpo e a terra os deleites de seu arrebatamento, e não a um além-mundo.

A teoria socrático-platônica depositou todas as adjetivações positivas sobre a vida em um além-mundo que se sustém na subserviência do corpo, pois todo o labor terreno, todo sofrimento existencial foi atribuído ao corpo, e por isso, o homem socrático-platônico deve se afastar deste objeto terreno. “[...] a experiência nos ensina que se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de nos separar do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas”. (*FÉDON*, XI, 125, a). Considerar a apreensão do objeto somente com a alma, pois neste caso o corpo não é confiável. Se para Sócrates o homem é sua alma, então toda e qualquer apreensão acerca da realidade existencial só seria válida quando racionalizada pela alma.

O homem é sua alma dissera Sócrates. E Platão reforça essa afirmação não somente nos diálogos “místicos”, mas exatamente na *República*, onde leva às últimas conseqüências: o Estado, como veremos, é a alma ampliada, e veremos estabelecer-se entre a alma e o Estado essa correlação recíproca: se é verdade que o Estado é uma projeção ampliada da alma, não menos é verdade que, finalmente, a sede autêntica do verdadeiro Estado e da verdadeira política é justamente a alma, e verdadeira Cidade é a “cidade interior”, que não está fora, mas *dentro do homem*.

(REALE, 1994, p.243).

Essa dicotomia corpo e alma tornaram ou criaram um homem extremamente racionalizado, moral, atribuindo as paixões adjetivações negativas e carregadas de vícios. Logo, um homem virtuoso seria aquele que fosse um profundo conhecedor de si mesmo, a ponto de controlar racionalmente seus mais vorazes instintos apetitivos. Nesta feita, afirma Sócrates que a cidade ou Estado nada mais é, que uma representação ampliada da alma do homem. Isto é, fica expressiva a alusão de Sócrates, pois todas as suas convicções serão construídas a partir da alma que é seu ponto referencial. Assim, um homem que acredita que para alcançar o sumo bem é preciso extirpar os afetos do corpo, conseqüentemente construirá para isso uma moral que lhe sirva para tal empreitada, que lhe sirva de base.

Deste modo, o acesso à verdade ficou condicionado ao afastamento das apreensões da realidade pelos sentidos do corpo, sendo considerável e aceitável uma “verdade” existencial apreendida pelo pensamento ou razão. Teria tal teoria até aqui analisada, deixado nas suas entrelinhas que a existência humana é afirmada somente através da alma? “Parece que, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é nos afastarmos o máximo possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo quando estritamente necessário.” (*FÉDON*, XI, 125-126, *a*).

Mas, nesse caso, não teria o corpo interferência nesse processo de aquisição ou apreensão da realidade existencial e quais as contribuições que o corpo traria nesse processo? Teria a teoria socrático-platônica desvendado os segredos do corpo, para depositar em demasia uma carga de negatividade sobre ele, ou estaríamos contemplando aqui um equívoco interpretativo sobre o corpo? A frase central do pensamento socrático “conhece-te, a ti mesmo” faz alusão a um processo introspectivo de conhecimento de si em sua essência e, se refere a alma, consciência, e não ao corpo. Um filósofo marcado pela nobreza de reconhecer a sua demasiada ignorância perante a vida, teria feito uma má interpretação sobre corpo?

Deleuze, por sua vez, na reinvenção de Espinosa, escreve: “Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo (...): ‘Não sabemos o que pode o corpo’ Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos de consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas nós nem sequer sabemos de que é capaz o corpo. Porque não o sabemos, tagarelamos. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas ‘o que surpreende, é acima de tudo o corpo’” (LINS, 2002, p. 68).

Afinal, o que pode o corpo, quais possibilidades em acontecimento um corpo atingir? Se tentarmos responder tal indagação pelo viés da teoria aqui analisada poder-se-ia dizer que, o corpo é a parte que atrapalha o homem possuidor da razão alcançar o sumo conhecimento, o bem. Conquanto, em que consiste tal dicotomia na filosofia socrático-platônica ao empregar

uma valoração positiva à alma e uma negativa ao corpo, teria ambos valores *sui generis* que determinassem suas essências enquanto objetos existenciais? Vejamos o que Nietzsche na obra *A Gaia Ciência* § 301 falará sobre a carga de valores no mundo, “O que quer que tenha valor no mundo de hoje não tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!” (NIETZSCHE, 2012, p.181). De início, se a natureza é isenta de valor, logo, o homem é quem emprega valores aos objetos e carrega-os moralmente de graus de valorações. Desta forma, se é o homem que valora a vida, fica expressivo as múltiplas possibilidades em acontecimento em que o corpo poderá se enquadrar, se assim o compreendermos.

Aqui fica expressiva a gênese moral sobre a vida, isto é, toda e qualquer valoração sobre a vida se dá a partir da afetividade com o objeto, não se cria sem antes ser afetado. Assim, a relação do homem socrático-platônico com seu corpo era de um entendimento que o mesmo exercia funções que o impediam de ascender racionalmente. A relação do homem com seu próprio corpo se estruturava nessa perspectiva em um âmbito passional considerado irracional. Logo, se a afetividade do homem com seu corpo tinha caráter negativo, tão certo que a criação dos valores seria de ressentimento e de subserviência à alma.

Assim sendo, “[...] toda realidade é produto de uma interpretação, isto é, de uma avaliação [...]” (WOTLING, 2003, p. 18). Em suma, avaliação é criação e, neste caso específico do corpo clássico, escrito dentro de uma Teoria Dualista teve como fundamento uma moral com caráter justificativo, isto é, o que fazer para alcançar o bem? E em que consiste uma moral justificativa? Bem, respondendo a primeira questão sobre o que fazer para alcançar o bem ou o conhecimento puro das coisas Sócrates responde. “Por outro lado, a experiência nos ensina que se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de nos separar do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas.” (FÉDON, XI, 125, a).

O filósofo responde: aparta-te o máximo que puder do seu corpo, pois enquanto a alma almeja o conhecimento, o corpo almeja as paixões, assim, para que o homem conheça a essência dos objetos deverá apreendê-las somente com a alma. Fica evidente o aspecto justificativo empreendido por Sócrates para construir e sustentar a superioridade da alma. Vejamos o que Nietzsche escreve na obra *Além do Bem e Mal* §187.

Há morais que têm por função justificar seus autores. Há outras morais que servem para tranquilizar e deixar satisfeito. Outras impelem o autor a se crucificar, a se humilhar; outras ainda querem exercer vingança ou talvez servem para se esconder, se transfigurar no além e no distante. (NIETZSCHE, 2011, p. 99).

A teoria da imortalidade da alma na obra *Fédon*, elabora uma série de orientações ao filósofo que pretende alcançar o conhecimento verdadeiro. Uma receita prévia de dominação das paixões do corpo, desprezando toda a sua potência existencial. O homem moral! Somente este é capaz de contemplar a essência dos objetos. Esse distanciamento do homem racional do seu próprio corpo é, ou foi, uma tentativa de extirpar o animal irracional existente na natureza humana, uma tentativa de se mostrar senhor de si, de suas ações, um ‘eu’ que expressa, um ‘eu’ que pensa, um ‘eu’ que quer, e por fim, que está no controle de tudo, ou melhor, do seu próprio corpo. No entanto este eu senhor de si, realmente está no controle? Ademais, este era o caminho que deveria ser seguido por um homem que almejasse contemplar o conhecimento verdadeiro, ser senhor de si.

Será que poderemos assemelhar este modelo de homem socrático-platônico com seu eu racional que molda suas ações previamente para agir moralmente, sem fugir à regra ascética corporal, com o conceito de homem máquina desenvolvido por Descartes em seu aspecto funcional? E aqui, devemos entender em primeiro momento, que uma máquina é moldada previamente com funções predispostas para suas finalidades, isto é, seu funcionamento aceitável como normal, seria quando a mesma cumprisse à risca o que foi estabelecido para sua funcionalidade dispensando contingências. Do mesmo modo, seria considerada com alguma anomalia funcional, quando suas ações fugissem à programação, logo, seria considerada fora da norma padrão considerada como “normal”. E o que seria uma norma?

Uma norma, uma regra, é aquilo que serve para retificar, pôr de pé endireitar. “Normal”, normalizar, é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como indeterminado hostil, mais ainda do estranho. [...] o que caracteriza um objeto ou um fato dito normal, em referência a uma norma externa ou imanente, é poder ser, por sua vez, tomado como ponto de referência em relação a objetos ou fatos ainda à espera de serem classificados como tal. Portanto, o normal é, ao mesmo tempo, a extensão e a exibição da norma. Ele multiplica a regra, ao mesmo tempo em que a indica. Ele requer, portanto, fora de si, a seu lado e junto a si, tudo o que ainda lhe escapa. Uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece. (CANGUILHEN, 1982, p.211).

Normal ou anormal, bem ou mal, verdade ou mentira, não deixam de ser constituições conceituais criadas e aceitadas como normas morais, porém de forma antagônicas para justificar quando e como um homem deve agir de forma justa ou injusta durante sua existência. Isto é, como supracitado, uma norma serve para retificar, para normalizar algo que está à margem da força normativa, assim, temos na Teoria Dualista platônica dois objetos existenciais distintos e com preceitos normativos antagônicos e que algumas vezes servem de ponto de referência para vida.

Nestes termos, tanto a alma quanto o corpo foram submetidos a normas com características próprias. Alma foi pautada como uma extensão de uma norma moral como fio condutor para a verdade ou conhecimento verdadeiro. Já o corpo, foi submetido a uma norma moral de negatização. Como mencionado por Canguilhem (1982) o normal é ao mesmo tempo a extensão e a exibição da norma, pois ele servirá para ditar e regular os demais objetos que estão fora.

A exemplo disso, podemos citar a norma médica de controle sobre o corpo doente e não doente. Ao doente, o saber médico dita de forma criteriosa as etapas a serem seguidas pelo paciente para alcançar a cura. Do mesmo modo, o corpo saudável é submetido a um cuidado constante para se manter saudável. Assim, um corpo doente ou saudável, ambos são membros constitutivos de uma norma que regula suas ações.

Assim, o corpo clássico dualista foi inserido dentro de uma norma funcional, e por vez, submetido ao retraimento dos sentidos corporais de existência e, ou para existência. Cita Nietzsche (2011, p.29) no § 14 da obra *O Anticristo*, “[...] o homem era aconselhado a retrain os sentidos para dentro de si ao modo da tartaruga, a suspender as relações com as coisas terrenas, a se despojar do envoltório mortal: então restaria o principal, o espírito puro. Deste modo, a própria valoração da vida está intimamente relacionada a relação do corpo com o objeto, ou da ideia que se cria do objeto. Ações moralmente construídas de valoração de um objeto transcendente impactará veementemente como o homem rege sua vida imanente, desde uma valoração do corpo como algo positivo, quanto negativo. Assim, em se tratar de uma norma que rege a vida, analisaremos adiante a teoria cartesiana que estabeleceu uma norma de apreensão da realidade, desligando assim, o espírito do homem de seu próprio corpo e enclausurando-o no cogito.

2.2 Descartes: matéria e espírito

A filosofia mecanicista surge em meio a transição de um paradigma religioso⁷ de

⁷ “A visão de mundo e o sistema de valores que estão na base de nossa cultura, e que têm de ser cuidadosamente reexaminados, foram formulados em suas linhas essenciais nos séculos XVI e XVII. Entre 1500 e 1700 houve uma mudança drástica na maneira como as pessoas descreviam o mundo e em todo o seu modo de pensar. [...] Antes de 1500, a visão do mundo dominante na Europa, assim como na maioria das outras civilizações, era orgânica. As pessoas viviam em comunidades pequenas e coesas, e vivenciavam a natureza em termos de relações orgânicas, caracterizadas pela interdependência dos fenômenos espirituais e materiais e pela subordinação das necessidades individuais às da comunidade. A estrutura científica dessa visão de mundo orgânica assentava em duas autoridades: Aristóteles e a Igreja. No século XIII, Tomás de Aquino combinou o abrangente sistema da natureza de Aristóteles com a teologia e a ética cristãs e, assim fazendo, estabeleceu a estrutura conceitual que permaneceu incontestada durante toda a Idade Média. A natureza da ciência medieval era

mundo, de natureza e de homem, em contraponto a uma nova constituição ontológica das coisas, isto é, o paradigma mecanicista⁸. Com essa transição de uma ciência antiga para uma ciência nova, o modo de análises mudou completamente, a concepção sobre a vida, a relação homem e natureza foram realocados em um novo plano científico.

Com tal dicotomia, filósofos, matemáticos, físicos e demais intelectuais do século XVII mudaram de forma radical a forma de pesquisa sobre a vida. Deste modo, a ciência moderna orquestrou todo arcabouço de explicação das coisas de ordem do: Universo, Natureza e do Homem. Ademais, através de uma compreensão mecanicista se estruturou análises sobre o homem e natureza com especificidades e verossimilhanças de máquina. Assim, inaugura-se com a ciência moderna uma nova compreensão que abandona uma ordem de integração que até então existia entre homem e natureza, para uma nova perspectiva, agora não mais de integração de caráter organicista, mas, de autocontrole do eu, e de dominação da natureza e do homem através da técnica.

O projeto cartesiano cumpre, desta sorte, as exigências fundamentais do paradigma *mecanicista* e eis por que a filosofia e, de alguma maneira, toda a cultura moderna se reconhecem na sua identidade histórica pelos traços cartesianos da sua origem. Com efeito, o mecanismo – se nos for permitido continuar usando esse termo que, evidentemente, não pertence à língua do século XVII e denota uma categoria de hermenêutica historiográfica – na acepção que recebe a partir de Descartes, define-se pela primazia absoluta da atividade *poiética* no exercício da razão que encontra seu modelo privilegiado na construção da *máquina*. Aqui a distinção ou inversão fundamental operada pelo *mecanicismo* com relação ao organicismo pré-cartesiano. Nesse, o universo das essências, revelado pela experiência das qualidades sensíveis, precede a atividade da razão. Naquele as essências surgem da *experimentação* metódica, que já é uma atividade *poiética* do sujeito, e se submetem à construção e

muito diferente daquela da ciência contemporânea. Baseava-se na razão e na fé, e sua principal finalidade era compreender o significado das coisas e não exercer a predição ou controle. [...] A perspectiva medieval mudou radicalmente nos séculos XVI e XVII. A noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma máquina, e a máquina do mundo converte-se na metáfora dominante da era moderna. Esse desenvolvimento foi ocasionado por mudanças revolucionárias na física e na astronomia, culminando nas realizações de Copérnico, Galileu e Newton.” (CAPRA, 2006, p.49).

⁸ “Convém, pois, definir exatamente o que entendemos aqui por paradigma mecanicista. A primeira e fundamental acepção desse termo refere-se a uma analogia que impressionou os filósofos do século XVII e o que se estabelece quase espontaneamente entre homem e universo de um lado e a *máquina* de outro. Mas, para que tal analogia adquirisse a aparente evidência com que se impôs na cultura europeia do século XVII e se tornasse um paradigma dominante na ciência, na filosofia, na política, e mesmo nas artes e na literatura, duas pré-condições foram necessárias. A primeira teve lugar no universo das *representações*, a segunda o universo das *técnicas*. Ambas assinalaram mudanças profundas e que se revelaram irreversíveis nas estruturas de pensamento e na organização do espaço humano ocidental. No primeiro caso, o século XVII vê chegar ao termo a lenta dissolução, que se iniciara na tarde Idade Média, dos arquétipos mentais e das grandes categorias que vinham presidindo à *Denkform* ou forma de conhecimento – científico, filosófico e teológico – reconhecida como canônica desde os tempos da antiga Grécia. A partir desses arquétipos e dessas categorias, a realidade se organizava como um *cosmo* dotado dos predicados da unicidade, da finitude espacial, do fixismo das essências e da teleologia imanente das naturezas tendo por modelo empírico o ser vivo e por modelo transcendente o mundo das ideias no qual se fundamentava a ordem dos seres. [...] Ao paradigma mecanicista, enquanto fundado na analogia entre universo e a máquina convém, pois, atribuir como primeira pré-condição histórico-cultural que torna possível sua formação, a dissolução do antigo *cosmos* e a crise da Metafísica clássica. A segunda pré-condição situa-se no plano do *fazer* humano ou da *técnica* ou ainda, se quisermos, da relação de *objetividade* que se estabelece entre o ser humano e o mundo. (VAZ, 1999, p. 269-270).

organização cujas regras são previamente definidas. (VAZ, 1999, p. 277).

E como neste, o objeto central de análise é o corpo, situamos o filósofo René Descartes⁹ que analisa o homem partindo de uma perspectiva dual de existência, divide-o em duas partes, o corpo (*res extensa*) e o espírito (*res cogitans*). A filosofia cartesiana tratou de enclausurar o homem em um estado dicotômico que pôs corpo e alma como partes irreconciliáveis, mesmo que em determinados momentos entre em convergência, o espírito como parte pensante se sobrepõe ao corpo. A filosofia mecanicista apresentou um novo discurso metodológico para além da estrutura religiosa sobre o homem-corpo. Desta feita, “[...] cada sociedade se esforçou, com seu estilo próprio, em dar uma resposta particular a este enigma primeiro no qual o homem se enraíza.” (LE BRETON, 2013, p. 8).

Com suas nuances trouxe uma percepção científica atribuindo um caráter maquínico tanto ao mundo quanto ao homem, contudo, nos ateremos somente ao que diz respeito ao corpo. Pois, é no, e através do corpo que tramitaram e tramitam debates nos dois âmbitos que deram uma visão ontológica sobre o mesmo, a concepção religiosa tradicional e a científica. A partir de um referencial transcendente era pensado o que era o homem e como o mesmo deveria cuidar do seu corpo como um fruto da criação divina e com um corpo intocável, sagrado. A concepção científica com já supracitado, já em meados do século XVII emerge apresentando uma nova visão sobre o corpo, e atribuíram-no, uma verossimilhança de uma máquina, pelas palavras de David Le Breton, Descartes vai afirmar que “[...] e verdadeiramente pode-se muito bem comparar os nervos da máquina que eu vos descrevo às tubulações das máquinas dessas fontes; seus músculos e seus tendões às diversas engrenagens e recursos que servem para movimenta-las[...]”. (DESCARTES *Apud* LE BRETON, 2013, p. 120).

Aqui, Descartes apresenta a verossimilhança a qual o corpo poderia ser comparado, não que o filósofo esteja errado ao fazer tal comparação do corpo e sua conjuntura orgânica à uma máquina. O problema que resulta em uma dicotomia, reside justamente na outra parte constitutiva do corpo, o espírito – pensamento, que enquanto o corpo era considerado a uma máquina com determinadas funções predefinidas, o espírito era tido como a parte superior

⁹ René Descartes, filósofo, físico e matemático francês, nascido em 31 de março de 1596, na cidade de La Haye, na França, e falecido em Estocolmo, na Suécia, em 11 de fevereiro de 1650, possui uma obra de grande envergadura e é considerado um dos filósofos modernos mais expressivos e razão das inúmeras visitas, comentários e interpretações que seus escritos recebem. Durante a Idade Moderna ficou conhecido por seu trabalho revolucionário na Filosofia, na Ciência e na Matemática, foi o responsável por sugerir a fusão da álgebra com a geometria e uma das figuras-chaves na Revolução Científica. Descartes, o “pai fundador da filosofia moderna”, é autor de quatro importantes obras: *Regras para a direção do espírito* (1628); *Discurso do método* (1637); *Geometria* (1637) e *Meditações metafísicas* (1641). Cf., (PASSOS. 2016, In: DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*.

deste corpo, onde e pela qual o eu poderia existir, ademais, a apreensão da vida era feita pelo pensamento, isto garantia a certeza cartesiana do Eu. O Eu penso garantiria a certeza da existência do Eu. E o corpo, qual a sua função?

Nietzsche faz críticas ao mecanicismo cartesiano, quando o mesmo no ponto focal de sua teoria de um corpo concebido por duas substâncias, uma material (*res extensa*), e outra espiritual (*res cogitans*), insere o corpo em um estágio de subserviência ao pensamento. Contudo, Nietzsche (2011) afirma que presumir a existência humana a partir do pensamento, isto é, no momento que pensamos existimos, é não enxergar a multiplicidade dos afetos (*affekt*) que existem entre um pensamento e outro, entre o pensar e o efetivar desse pensamento. Se resumir a existência humana ao “penso logo existo” como propusera Descartes, é negar a efetividade do *pathos*, é negar a vontade de potência. Será possível resumir a existência humana somente ao pensamento?

Fica evidente a influência do século XVII na filosofia de Descartes, isto fica evidente quando trata da problemática que é o corpo. Assim, com uma concepção de causa e efeito herdeira do mecanismo, equipara o corpo à máquina. Doravante, uma máquina ao ser criada tem uma finalidade específica de causa e efeito, a mesma traz em sua matriz uma estrutura lógica de funcionamento, e qualquer desvio nas suas funções ou atuações são vistos como anormais e precisam ser reparados. Toda estrutura da máquina pressupõe uma forma, toda forma, pressupõe limite de atuação, em suma, suas ações se limitam à sua especificidade. Desta forma, o que se pretende com tais proposições sobre a forma máquina?

Na obra póstuma *Vontade de Potência*, Nietzsche desenvolve considerações sobre a ilustre frase de Descartes *cogito ergo sum*, é interessante fazer tal análise desta proposição pois nos propiciará fazer algumas indagações sobre o sentido dessa verdade cartesiana. Como filósofo do século XVII, Descartes funda sua filosofia dualista, assim como na teoria platônica, instaurando uma dicotomia entre corpo e espírito, conquanto, estas duas partes não gozam de uma equidade na criação de realidade existencial concreta, assim, uma parte será sempre superior a outra, e neste caso, o espírito ocupará um lugar de destaque.

Para Descartes, o corpo, senão o homem todo inteiro, é uma máquina. No rastro do *cogito*, o homem aparece à maneira de um autômato movido pôr uma alma. “Como um relógio composto de engrenagem e contraposto de engrenagem e contrapesos [...] eu considero o corpo do homem”. (LE BRETON, 2013, p. 119).

Fica evidente o debate dicotômico que Descartes instaura, pois na sua sexta Meditação afirma que o corpo é uma máquina no rastro do pensamento. Assim, o corpo na filosofia mecanicista é comparado a uma máquina movida por uma alma, que em consequente,

é responsável pelo controle do corpo, como também, na apreensão da realidade, ou seja, a partir do cogito – pensamento, o Eu passaria a existir, passaria a ser o ditador do corpo.

O corpo aqui é somente um receptor das apreensões do espírito. O corpo ocupa um lugar secundário, enquanto o pensamento, na visão de Descartes, como causa de todas as coisas. Segundo Nietzsche (2011, p. 339) “Mas *Descartes* queria que o pensamento não somente fosse uma *realidade aparente*, mas um em si”. Colocar o pensamento como causa em si, é desprezar todas as funcionalidades instintivas existentes no corpo, é desconsiderar as várias nuances e instabilidades no ato de pensar. Com efeito, o corpo é visto tão somente como uma extensão do pensamento, e somente através dele o “eu” alcança o reconhecimento da sua existência, pois se efetiva no ato de pensar. A filosofia cartesiana com base racionalista tem como âmago a exatidão das coisas a partir de um pensamento racional. “O corpo aqui não é mais do que uma constelação de utensílios em interação, uma estrutura de engrenagens bem ajustadas e sem surpresa”. (LE BRETON, 2013, p. 121).

Ao conceber o corpo como uma máquina, subjaz toda uma finalidade funcional de suas partes, como já supracitado, privando assim, qualquer mudança nas suas funcionalidades, ou seja, é vetada qualquer surpresa ou imprevisibilidade. O corpo perde seu caráter imprevisível, e falo isto com base na organicidade corporal, que por mais que sua estrutura se assemelhe a da máquina, no ato da efetivação das suas funcionalidades transitará nas possibilidades da imprevisibilidade, no ato de criação de realidade existencial concreta e ou, virtual¹⁰. Haja vista, ser um tanto paradoxal atribuir ao pensamento o papel principal que designará a existência humana.

E o corpo, teria alguma intervenção nesse ato de um pensar absolutamente cartesiano? Será que o corpo não mediará nas tomadas de decisões? Nietzsche vai afirmar que, “Entre dois pensamentos estão todas as espécies de paixões que se chocam: mas os movimentos são tão rápidos que chegamos a desconhecê-los, a negá-los”. (NIETZSCHE, 2011, p. 340). O ‘eu’ cartesiano com já mencionado, era o sumo bem da garantia da sua existência, um eu senhor de si, dotado da certeza do existir efetivamente. Na obra *Metafísicas* (1641) afirma Descartes, “Eu sou, eu existo: isso é certo. Mas por quanto tempo?”. (2016, p.44). Após o exposto, o que pode um corpo? Analisaremos a seguir o que a filosofia de Nietzsche abordará sobre corpo e alma.

¹⁰ O virtual é empregado como possibilidades de existência em acontecimento, isto é, o corpo não está limitado a uma forma, mas, tem suas multiplicidades de possibilidades na criação de realidade.

2.3 Nietzsche e o Corpo

A filosofia nietzschiana se apresenta em pleno século XIX trazendo consigo uma nova maneira de filosofar. Nietzsche como o filósofo da suspeita e da desconstrução ontológica clássica, vai na contramão de toda tradição filosófica clássica, que corroborara para um distanciamento do homem de si mesmo ao proporem um estado ideal de mundo, seja materialista ou transcendente. Pensar o corpo pela ótica da filosofia nietzschiana é pensá-lo sobre outra perspectiva axiológica. Nietzsche para fundamentar seu pensamento irá negar qualquer aspecto metafísico ligado ao infinito – Ser, e a qualquer caráter de um além-mundo.

É com base nestes aspectos, que iremos discorrer nossas análises sobre a nova concepção existencial que o corpo vai adquirir dentro da sua filosofia. Nietzsche vai se afastar totalmente das teorias dualistas, que atribuíram ao corpo um caráter de substância, isto é, uma parte matéria e a outra metafísica. Esta díade corpo e alma, irá na filosofia nietzschiana ser fortemente criticada, pois segundo Nietzsche, ao entificar o corpo como coisa, o mesmo perde seu aspecto criativo, de multiplicidade plástica em devir.

Haja vista de tais inquietações, se Nietzsche rompe com qualquer forma de dualismo corpo e alma, corpo e pensamento, então como estruturará uma nova ressignificação corporal que não esteja presa em ambas correntes de pensamento? Que não esteja com o *cogito* preso no divino, nem tão pouco, com o corpo preso ao materialismo crasso da terra?

Se Nietzsche vai contra tais correntes, se afastando tanto do mundo transcendente, como do mundo materialista como fonte para sua base filosófica, então, qual será a proposta do filósofo para pensarmos este novo corpo¹¹ desprovido de valores superiores e que não se restrinja a atribuições de Coisa-matéria?

Segundo Barrenechea (2009, p, 48) “[...] Nietzsche propõe uma reinterpretação radical do corpo, pois nas teorias dualistas, o corpo, ao ser definido ou conceituado foi objetivado ou coisificado, isto é, reduzido a objeto ou coisa”. Esta é uma das críticas mais ferrenhas que Nietzsche faz a tais teorias dualistas que determinam ou constituem uma parte do corpo como matéria sem nenhuma espontaneidade e sem nenhuma possibilidade para se expandir, e a outra parte, como metafísica. Assim, Nietzsche é um filósofo que pensa a vida, e ao pensá-la, destrói a dicotomia corpo e alma, propondo uma ressignificação conceitual de corpo. “[...] todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo

¹¹ O corpo na filosofia nietzschiana vai em contraponto a antiga *forma-homem* ligada a preceitos e fundamentos do mundo transcendente. Para isto Nietzsche vai proferir severas críticas às teorias dualistas: o platonismo; a judaico/cristã e a mecanicista, haja vista, que tais teorias expressam um caráter dual de existência separando corpo e alma, implicando uma valorização da alma ou espírito em detrimento do corpo mortal.

do corpo” (NIETZSCHE, 1956, p. 51). Ademais, Nietzsche não pensou alma e corpo separadamente, como duas substâncias distintas, pois quando afirmou que a consciência está a serviço do corpo, põe os dois como coexistentes de duas realidades existenciais, tanto concreta, quanto virtual, no ato de efetivar-se e que não estão separadas, mas fazem parte do mesmo plano em acontecimento. “Nesse sentido a hipótese dualista não se ajustaria à postura de Nietzsche, pois a consciência pertence integralmente ao corpo, como uma força ou grupo de forças corporais ligadas à criação de símbolos”. (BARRENECHEA, 2009, p, 55).

Barrenechea (2009) chega a dizer que o homem enquanto corpo, não é espírito ou alma, como na tradição idealista, muito menos pode ser visto como matéria, isto é, trata-se do jogo de forças que perfaz a vontade de potência. Assim, Nietzsche analisa-os inexoravelmente como sendo um conjunto de forças internas e externas em convergência constante, não visando o ser, mas, o sendo, portanto, a alma ou a consciência é somente um instrumento de comunicação e de criação de símbolos.

Geralmente se considera a consciência um conjunto sensorial e instância superior; no entanto é somente um *meio de comunicação*; ela se desenvolveu nas relações, em consideração aos interesses de relação... “Relação” está entendida aqui igualmente pela influência do mundo exterior e reações que esta influência necessita de nossa parte; de igual maneira para o efeito que fora exercemos. Não é uma *condução*, mas um órgão *condutor*. (NIETZSCHE, 2011, p.345).

Aqui Nietzsche é enfático ao deslocar a consciência ou pensamento do plano primário de criação e individuação como queria Descartes com seu *cogito ergo sum* como causa em si. Assim, coloca-a em um plano secundário responsável pela criação de símbolos e, em consequente, tal criação de símbolos não se dá isoladamente através de um processo racional de pensamento isolado, mas sim, a partir da relação com o objeto de interesse a ser conhecido. Deste modo, a consciência não seria a causa em si das coisas, ou seja, não seria um órgão de condução, mas, um órgão condutor, servindo de elo de identificação simbólica entre sujeito e objeto.

A capacidade de apreender o objeto não está dada somente pela consciência como algo exterior ao corpo, mas na capacidade de abstração interior que se fará sobre o objeto. Afirma Nietzsche (2011, p. 344). “A “experiência interior” só atinge a nossa consciência após haver encontrado uma linguagem que o indivíduo possa *compreender*, isto é, a transposição de um estado em outro mais *conhecido*”.

É justamente esta convergência entre as forças virtuais existente no corpo, que convergem em um dentro e fora, que permitirá tornar-se um criador de si mesmo, como cita Nietzsche (1956, p.90) no seu Zarathustra “[...] debes construir a ti mesmo, [...] Não debes só

reproduzir-te, mas superar-te!”. Aqui Nietzsche propõe uma construção e superação. Mas, em que consistem essas duas proposições? Bem, aqui o filósofo não instiga uma superação externa ao corpo, mas, uma superação, e ou, uma construção interna do corpo, fica melhor entendido se trocarmos a sentença “superar-te a ti mesmo”, por, “superar-te em ti mesmo”, pois essa última sentença de acordo com o filósofo alemão, mostra a dinâmica de uma roda que gira sobre si mesmo, em um eterno movimento de atualização da existência. Para isto, Nietzsche estrutura uma nova maneira de vida desprovida de todos os valores de elevação ao infinito e de negação da vida imanente. Porém, como pensar a ascensão desse novo corpo nietzschiano?

Quando Nietzsche propõe uma transmutação de todos os valores desprovendo-os de qualquer aspecto metafísico ligado ao infinito, e se atendo a imanência humana, ele cria uma nova ontologia da vida, uma nova ontologia do corpo. Não se trata somente de uma mudança no conceito vida, mas sim, de como a vida passa a ser vista e vivida a partir de uma nova perspectiva do corpo, instaurando assim, uma ressignificação não só do corpo, mas também, da corporeidade.

Deste modo, ao mudar a escala de valores, muda-se também a valoração que se atribuirá sobre a vida, pois a carga de valores é dada pela afetividade com o objeto. Assim, se os valores não são inatos a si mesmo, cada corpo criará a partir da sua afetividade com o objeto um grau de valores que contemplem sua existência. Desta feita, o corpo nietzschiano é desprovido de forma e aberto às atualizações existenciais. Se como afirma Nietzsche em seu *Zaratustra* no canto *Dos mil e um fins*, “Avaliar é criar”, então, o valor da vida é dada pela avaliação, “Pela avaliação se dá o valor, sem avaliação a noz da existência seria ôca.” (NIETZSCHE, 1956, p. 80).

Bem, um corpo que estrutura sua existência desprovido de um viés de corpo ideal ou de estado de corpo a ser alcançado conseguirá manter sua existência de forma efetiva, pois não busca o ideal, mas o real. E nesta perspectiva, um corpo que é uma multiplicidade de forças em acontecimento valorará a vida pela própria vida a partir da afetividade, pois como afirma Wotling (2003, p.18) “[...] a efetividade é donde a interpretação provém.” E por vez, definirá como o corpo de adequará a essa nova escala de valores, como também, a sua capacidade de criação de realidade em acontecimento dependerá do grau de acesso a vontade de potência existente no corpo.

Nietzsche propõe a superação do niilismo¹² como primeiro passo para caminhar

¹² Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não ser e sim, inicialmente, um valor de nada. A vida assume um

rumo a este novo corpo, rompendo como afirma Deleuze (1976, p, 69), com esse “[...] valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores”. Em suma, somente depois de tal transmutação dos valores superiores, superando-os, ou melhor, para sermos mais concisos conceitualmente, invertendo a significação atribuída aos valores de elevação ao infinito – *Ser*, para ressignificação dos valores agora na imanência, que serão o sustentáculo deste novo corpo, instaurando assim, uma nova maneira de vida fundada na imanência¹³ humana.

Por muitos séculos o homem esteve fadado ao obscurantismo do conhecimento de seu próprio corpo, construído pela negação da vida imanente, em prol da vida transcendente. É justamente essa ruptura com o infinito, e com os antigos valores, que propiciará à ascensão do homem a uma nova concepção de corpo, que, segundo Deleuze (2005) que não será nem Deus, nem homem, ou seja, surgirá, um terceiro elemento que não enaltece a alma em

valor de nada na medida em que é negada, depreciada. A depreciação supõe sempre uma ficção que se falseia e se deprecia, é por ficção que se opõe alguma coisa à vida. A vida inteira torna-se então irreal, é representada como aparência, assume em seu conjunto um valor de nada. A ideia de um outro mundo supra-sensível com todas as formas (Deus, a essência, o bem, o verdadeiro), a ideia de valores superiores à vida não é exemplo entre outros, mas o elemento constitutivo de qualquer ficção. Os valores superiores à vida não se separam de seu efeito a depreciação da vida, a negação da vida. A negação deste mundo. E se não se separam desse efeito é porque têm por princípio numa vontade de negar, de depreciar. Abstenhamo-nos de acreditar que os valores superiores formam um limiar no qual a vontade para, como se fosse, face do divino, estivéssemos liberados da coerção de querer. Não é a vontade que se nega nos valores superiores, são os valores superiores que se relacionam com a vontade de negar, de aniquilar a vida. “Nada de vontade”: esse conceito de Schopenhauer é apenas um sintoma: significa inicialmente uma vontade de aniquilamento, uma vontade de nada... “Mas pelo menos é e permanece sempre uma vontade. Nihil, *em niilismo*, significa a negação como qualidade da vontade de poder. Em seu primeiro sentido e em seu fundamento, niilismo significa, portanto: o valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão valor de nada, vontade de nada que se exprime nesses valores superiores. O niilismo tem um segundo sentido mais corrente. Não significa, mas uma vontade e sim uma reação. Reage-se contra o mundo supra-sensível e contra os valores superiores, negar-lhes a existência, recusa-se-lhes qualquer validade. Não mais desvalorização da vida em nome de valores superiores, e sim desvalorização dos próprios valores superiores. Desvalorização não significa mais valor de nada assumido pela vida, mas sim nada dos valores, dos valores superiores. A grande nova se propaga: não há nada para ser visto atrás da cortina, “os sinais distintivos que se deram de verdadeira essência das coisas são os sinais característicos do não-ser, do nada”. Assim, o niilista nega Deus, o bem e até mesmo o verdadeiro, todas as formas do supra-sensível. Nada é verdadeiro, nada é bem, Deus está morto. Nada de vontade não é apenas um sintoma para a uma vontade de nada, mas sim, ao limite, uma negação de toda a vontade, um *toedium vitae*. Não há mais vontade do homem nem da terra. “Em toda parte há nele, a vida aqui está muda; as últimas gralhas, cujas vozes ouviram gransam: Para quê? Em vão! Nada! “Nada mais brota ou cresce aqui.” Esse segundo sentido continuaria familiar, mas nem por isso deixaria de ser incompreensível, se não víssemos como decorre do primeiro e supõe o primeiro. Há pouco depreciáveis a vida do alto dos valores superiores, negava-se a vida em nome desses valores. Aqui, ao contrário, se está sozinho coma vida, mas essa vida ainda é a vida depreciada, que procede agora num mundo sem valores, desprovida de sentido e de objetivo, rolando sempre para mais longe, em direção a seu próprio nada. Há pouco, opunha-se a essência à aparência, fazia-se da vida uma aparência. Agora, nega-se a essência, mas guarda-se a aparência. O primeiro sentido do niilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de poder. O segundo sentido, “pessimismo da fraqueza”, encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas. O primeiro sentido é um *niilismo negativo*; o segundo é um *niilismo reativo*. (DELEUZE, 1976, p.69).

¹³ Esta nova vida fundada na imanência, não se restringe somente a aspectos materialistas, tais não serão dispensáveis nesta nova configuração existencial, no entanto, não ocupará o plano principal, mas sim, a uma vida que deixou de ter valores ligados ao mundo transcendente como fundamento de sua existência. A vida passa a ser relação de forças em acontecimento.

detrimento do corpo, mas, que procura uma equidade entre ambas as partes, pondo o corpo, que ao mesmo tempo é uno e múltiplo em potência.

Na obra *Assim falava Zaratustra* no canto *Dos que desprezam o corpo* Nietzsche anuncia que, “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. (NIETZSCHE, 1956, p. 51). Aqui Nietzsche expressa categoricamente sua compreensão de corpo, pois não identifica – o, como algo pronto, mas como um corpo em processos contínuos de ralação de forças que estão em luta permanente para intensificar sua potência. “Esse aspecto beligerante e polêmico das forças provém da dinâmica da vontade de potência que impele todos os seres orgânicos a aumentarem o seu poder, procurando sempre “ser mais”, para manifestar toda sua potência”. (BARRENECHEA, 2009, p.76). Ademais, o corpo em sua multiplicidade de forças tanto tem a possibilidade de ser um corpo criativo de realidade ativa, que quer se expandir, ou, de realidade reativa que se satisfaça somente com a vontade de viver, e aqui devemos entender o termo vontade de viver pelo aspecto da subsistência, isto é, um corpo que não estime um aumento da potência corporal para além das necessidades básicas exigidas para o funcionamento biológico do corpo.

Em oposição a qualquer dualismo que põe corpo e alma em dimensões opostas irreconciliáveis, Nietzsche desfaz a concepção do Eu¹⁴, pois em sua filosofia é desconstruído o conceito do ser, do Eu. Ademais, o corpo não tem uma forma final acabada, como um sistema fechado. Enfim, não existe o ser, mas o sendo, que é um processo das relações de forças em acontecimento e efetivação de realidade existencial. Não existe “o” corpo, pois Nietzsche não o substancializa como fez a filosofia mecanicista cartesiana, mas sim, existe uma possibilidade de multiplicidade de corpos em acontecimento.

Para Barrenechea (2009) o corpo segundo Nietzsche não é estático, mas, sua principal qualidade é o movimento e suas forças criativas, com isto, demonstra que esta nova concepção de corpo está em contínua movimentação e, não possui um ponto fixo que o delimite um fim último, estando veementemente fazendo uso de sua vontade de potência para transcender-se para além de suas limitações, para além de sua organicidade corpórea de acordo com suas necessidades. Analisando pelo viés da superação da organicidade, poderíamos afirmar que um corpo que transcenda suas limitações orgânicas pelo viés da tecnociência estaria dentro da perspectiva nietzschiana sobre a corporeidade existencial? Um corpo melhorado pela técnica se enquadraria ao conceito de corpo que é relação de forças aqui

¹⁴ Sobre a crítica que Nietzsche fará sobre a ideia do “eu” e do “ser” abordaremos no terceiro capítulo.

analisado?

Na obra póstuma *Vontade de Potência* Nietzsche afirma que, “[...] todo corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e a estender sua força – sua vontade de potência), a repelir tudo o que resiste à sua expansão”. (NIETZSCHE, 2011, p, 385). É justamente este devir de forças ativas não fixas, que permitem que o corpo alcance suas potencialidades, e se o corpo para Nietzsche é relação de forças, então o mesmo está em permanente movimento tanto internamente quanto exteriormente, na tentativa de superar-se em si mesmo¹⁵, de modificar-se e ser modificado, de afetar e ser afetado.

Resta-nos uma indagação, se o corpo é relação de forças que visa hora mandar, hora obedecer sem perder sua efetividade e funcionalidade, visando um superar em si mesmo, então como se dá, ou, o que é responsável pelo grau de efetividade das forças na criação de realidade existencial concreta ou virtual?

3. CORPO E VONTADE DE POTÊNCIA

O que é vontade de potência, poderemos conceituá-la, ou simplesmente identificar a sua efetividade no corpo? Qual corpo poderá ser detentor de tal vontade, existe um corpo específico? Estas inquietações serão analisadas neste capítulo na tentativa de compreendermos o caráter operacional da vontade de potência no corpo, independentemente da *forma-corpo*. Com isso, é de vital importância compreender como se dá o processo de criação de novas configurações de realidade. No segundo capítulo analisamos como Nietzsche engendrou um novo conceito de corpo, este, fundado em bases antagônicas às teorias dualistas. Ademais, o que chamamos a atenção é que para entendermos o aspecto criativo do corpo dentro da filosofia nietzschiana é imprescindível analisarmos em consonância ao conceito de vontade de potência. Assim, corpo e vontade de potência, quando analisados conjuntamente nos proporcionará, ferramentas para compreendermos o caráter operacional do corpo na criação de novas configurações de realidade, seja ela ativa ou reativa.

3.1. Vontade de potência e efetividade

Para entendermos o caráter operacional do corpo na filosofia nietzschiana é imprescindível compreendermos o que Nietzsche fala sobre vontade de potência. Pois é o

¹⁵ Todo o processo de superação e dominação que perfaz o corpo em meio a sua efetivação.

grau desta vontade existente no corpo que permitirá o mesmo se efetivar. Contudo, não se pode dizer o que é a vontade de potência, pois não se pode substancializá-la, com efeito, a mesma não pode agir sobre o corpo. Em *Além do Bem e do Mal* § 35 Nietzsche afirma que, “A “vontade” não pode naturalmente agir senão sobre a “vontade” e não sobre a “matéria” (sobre os “nervos” por exemplo)”. (NIETZSCHE, 2011, p. 53).

Com efeito, se a vontade de potência agisse naturalmente sobre os músculos, poderíamos estar justificando que um corpo melhorado geneticamente seria um corpo ideal, pois este, por ter um melhor desempenho, teria um grau maior de efetividade da vontade de potência em acontecimento. Como já supracitado, o corpo é relação de forças – e força deve ser entendida aqui como, os instintos, os afetos.

Assim, Nietzsche rompe com a ideia de corpo como ente, como substância, pois, ao substancializá-lo retira seu aspecto criativo. Nietzsche ao criticar o Mecanicismo vai dizer que o conceito de “unidade” foi criado de uma necessidade para calcular, porém, não quer dizer que realmente tal unidade existisse. “Extraímos o conceito de unidade do nosso conceito de “eu”, nosso mais antigo artigo de fé. Se não nos considerássemos como unidades, não teríamos jamais o conceito de “coisa”, (NIETZSCHE, 2011, p. 381). Nietzsche rompe completamente com a ideia de unidade do eu, do ser, para poder explicar a multiplicidade das forças criativas do corpo, para assim, dar uma fundamentação à vontade de potência.

Se eliminarmos essas adjunções, não restam “coisa”, mas *quanta* dinâmicos, que se encontram numa relação de tensão com todos os outros *quanta* cuja própria essência reside nessas relações com todos os outros *quanta*, em sua “ação” sobre elas. **A vontade de potência não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, ela é o fato elementar de onde resulta um devir e uma ação...** (NIETZSCHE, 2011, p. 381-382, *grifos nosso*).

Do mesmo modo, a vontade de potência não pode ser substancializada, pois a mesma segundo Muller-Lauter (1997, p.54) “ela não existe factualmente.” Conquanto, se a vontade não existe enquanto ente, mas está no âmbito da realidade existencial virtual, só poderá agir sobre a própria vontade, isto é, vontade de vontade. Muller-Lauter (1997, p. 92) vai afirmar que “Vontade de poder significa, aqui, não apenas a essência da efetividade como tal, porém um efetivo e sua efetividade”. A efetivação de um corpo vai depender do grau de efetividade dos *quanta* de forças que estará em comando, pois todo corpo como já mencionado, quer se expandir, tonar-se senhor do momento factuel.

[...] cada potência extrai em cada instante sua última consequência. [...] de maneira que o *desejo de tornar-se mais forte, em cada centro de força*, é a única realidade, -

de forma alguma conservação de si, mas desejo de se apropriar, de se tornar senhor, de aumentar, de se converter em mais forte. (NIETZSCHE, 2011, p. 379-380).

A cada afeto de comando novas configurações de possibilidade de existência é criado, assim, a vontade de potência no corpo não visa uma conservação, mas um aumento no grau e na capacidade de criar realidade, tirando proveito de cada instante nesse mar de forças, como se este fosse o último momento de sua existência. Deste modo, a cada efetividade um *plus* a mais de realidade é acrescentado à vida, e é por esse viés que um corpo ativo¹⁶ cria, ou, criará sua própria existência. Nietzsche é categórico ao afirmar que, “Deves criar um corpo superior, um primeiro movimento, uma roda que gire sobre si; deves criar um criador. (NIETZSCHE, 1956, p. 90). Um corpo totalmente distinto do que era abordado pela teoria dualista platônica, que o próprio Nietzsche chega a chamá-lo de corpo enfermo, o autor em voga propõe um corpo superior, um corpo criador.

Cabe aqui uma indagação sobre o que foi abortado à cima. Será que no corpo enfermo anunciado pelo Zarathustra de Nietzsche, não tinha em si vontade de potência? Será que o corpo das Teorias Dualistas não tinha vontade de potência?

Um fato de grande relevância neste capítulo é analisarmos o corpo e a vontade de potência em sua efetividade. Já mostramos neste, que o filósofo alemão nega o mundo metafísico ligado ao divino, pois entende que o mesmo inseriu o homem em um estado de decadência ao negar a vida na imanência em prol da vida transcendente, uma vida ideal. Entretanto, Nietzsche não cria o termo vontade de potência isoladamente com o fim em si mesmo, mas, o engendra ligado a existência humana. Assim, se tal termo está ligado diretamente a afirmação da existência humana, a uma existência plena, então como afirmar que o corpo das Teorias Dualistas é um corpo decadente por negar a Terra, será que tal corpo não tinha possibilidades de alcançar uma existência plena? Teria Nietzsche cometido um equívoco ao criticar o corpo dualista? E, não poderia esse corpo alcançar momentos de uma existência plena?

Qual o real sentido da vida terá uma fórmula ideal de vida perfeita, terá uma forma morfológica ideal de corpo para se alcançar uma vida plena? O que queremos provocar com estas indagações é simplesmente mostrar que cada corpo tem sua vontade de potência e seu grau de efetividade na criação de realidade, ficando a critério de cada corpo acessá-la de forma ativa, criativa, ou de forma passiva, que não aspire estender-se em mais potência. Ademais, as forças só se efetivam no homem quando ele as acessa, efetivando-se e gerando

¹⁶ Corpo ativo refere-se ao corpo criador, ao corpo que faz uso da vontade de potência para alcançar uma existência plena, plástica.

novas configurações de realidade existencial em sua concretude ou virtual. Em suma, “[...] a medida da vontade de conhecer depende da medida do crescimento na vontade de potência da espécie; uma espécie apossa-se de uma quantidade de realidade para se tornar senhora dessa realidade, para pô-la ao seu serviço”. (NIETZSCHE, 2011, p. 347).

Nestes termos, a vontade de potência não se restringe somente a vontade de viver ou querer viver, pois se fosse, restringiria a vontade de potência a um caráter apenas de subsistência do corpo. Assim, o corpo com uma vontade que atenda somente forças reativas, limitaria a sua extensão somente a manutenção da vida, e compreender a vida somente por esse viés, seria substancializá-la, e do mesmo modo, o corpo retornaria em absoluto ao âmbito da matéria – substância. E como já mencionado neste trabalho, o corpo não se limita somente a dimensão orgânica e muito menos ao simples fato de existir, mas, é membro constitutivo de uma dimensão virtual. De acordo com Richter *Apud* Barrenechea (2009, p.70) “A vontade que domina toda humanidade não é somente a simples vontade de viver, mas a vontade de atingir uma existência diferente, mas longa e mais elevada [...]”. Nestes termos, Nietzsche em seu *Zarathustra* vai elencar que:

Certamente, não atingiu a verdade aquele que pôs em circulação essa fórmula: o “querer viver”; esse querer não existe. Pois o que não existe não pode querer existir; e como o que existe poderia ainda querer existir? Não há vontade senão na vida; mas essa vontade não é querer viver; na verdade ela é vontade de potência. (NIETZSCHE, 1956, p. 141).

Como um ser vivo pode querer mais vida, não estaria tal ser vivo já vivo? Parafraseando com o autor do *Zarathustra* esse querer viver não pode existir, isto é, algo que não existe não pode querer existir, “[...] e como o que existe poderia ainda querer existir?” Resumir a capacidade de afetividade e criação de realidade ativa de um corpo ao simples fato da manutenção fisiológica como pretendeu Schopenhauer é primariamente tirar a multiplicidade de acontecimentos possíveis de uma existência em contingência.

Não se trata de querer viver ou querer mais vida como pretendia Schopenhauer, pois o que qualquer espécie quer não é *querer viver*, pois já estão vivos. Em suma, “O que o homem quer, o que a menor parcela de organismo vivo quer, é um *plus*¹⁷ de potência.” (NIETZSCHE (2011 p.388). É esse *plus* de potência que deve ser o ponto principal de uma existência, procurar se realizar e gerar a cada afeto uma nova realidade existencial que afete não só uma existência subjetiva, mas, que se estenda para a objetividade, querer mais potência para sua existência significa em termos genéricos, viver para além da manutenção fisiológica,

¹⁷ *Plus* na tradução do latim para o português equivale a *mais*.

e através das relações de forças em confluência, procurar meios para se tornar um corpo criador, que crie a si mesmo em cada movimento, em cada acesso à vontade de potência, aumentar o grau da efetividade.

O corpo ativo é aquele que utiliza da sua vontade de potência para transcender sua vontade de viver ou querer viver, para atingir uma existência em sua plenitude independentemente de sua organicidade, pois a efetividade do efetivo acontece a princípio na realidade existência virtual, nas relações de forças, para somente depois, a vontade de potência se efetivar na realidade existencial concreta em acontecimento, e assim, gerar mais configurações de realidades, seja elas criativas ou não.

A apropriação e a incorporação é, sobretudo, um querer-subjugar, um formar, conformar e transformar, até que o subjugado tenha passado inteiramente ao poder do agressor e o tenha aumentado. Não sendo bem-sucedida a incorporação, então desmorona a formação; e a *duplicidade* aparece como consequência da vontade de poder: para não deixar escapar o que foi conquistada, a vontade de poder separa-se em duas vontades”. (MULLER-LAUTER, 1997, p. 107).

No ato de efetivar-se, a vontade de potência existente no corpo sempre irá querer-subjugar as forças com o intuito de criar ou ampliar a efetividade corporal, mesmo que a princípio, tais forças em tensão sejam estranhas ao corpo, porém, se tal efetivação não for aprazível ao corpo, o mesmo não terá prejuízos radicais. Conquanto, não perderá sua potência, mas, a mesma se duplicará em duas vontades para não deixar escapar o grau de efetividade em acontecimento, e por vez, dá sequência ao seu ciclo contínuo. “Um organismo pode incorporar a si aquilo que inicialmente lhe é estranho; incorporação é, decerto, um modo fundamental em que é efetivo o querer-poder.” (MULLER-LAUTER, 1997, p. 106-107). Em suma, este corpo que é multiplicidade de forças, retém um aspecto de sempre está em processo de seleção e excreção através de seus afetos de comando ativo e reativo, e conseguinte selecionar o que lhe apraz e, excretar aquilo que não irá lhe possibilitar um *plus* de potência.

Deste modo, devemos compreender que, o ato de existir para além da vontade de viver, não tem como fator principal o ato do *querer* subserviente ao “Eu” como uma unidade fixa. Ademais, não é o “Eu” consciente que quer fazer isto ou aquilo, ou transformar-se, metamorfosear-se, ou seja, o eu não existe, mas, é somente um reflexo ou, resultado da vontade de potência em efetividade. Enfim, se não é o eu consciente que determina o ato de querer, então o que determinará tal ação plástica sobre a existência?

A vontade de potência é, portanto, atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno. Ela não

lhe é atribuída à maneira de um predicado. Com efeito, se fazemos a pergunta: “Quem?”, não podemos dizer que a força seja *quem* quer. Só a **vontade de potência é quem quer**, ela não se deixa delegar nem alienar num outro sujeito, mesmo que este seja a força. (DELEUZE, 1976, p. 25, grifos nosso).

A cada afeto de comando em acontecimento, é a vontade de potência que está em ação na sua relação com uma multiplicidade de forças. O ato de criar, de moldar, de afetar e ser afetado, são características fundamentais do expressar da vontade de potência ao selecionar e organizar as configurações das forças na criação de realidade. Em suma, quem quer é a vontade de potência, quem proporciona ao corpo o ato de efetivar-se é a vontade de potência.

O que a vontade de potência quer é tal relação de forças, tal qualidade de forças. E também tal qualidade de poder: afirmar e negar. Esse complexo, variável em cada caso, forma um tipo ao qual correspondem fenômenos dados. Todo fenômeno exprime relações de forças, qualidade de forças e de poder, nuances dessas qualidades, em suma, um tipo de forças e de querer. (DELEUZE, 1976, p. 41).

Cada ato da vontade de potência é singular, assim, cada corpo terá uma efetivação singular em comparação a outros corpos. Há corpo que irá acessar um grau maior da vontade de potência, e outros, que demasiadamente acessarão sua vontade de potência para negar a própria existência. Como a vontade de potência é sempre distinta de outra vontade de potência, afirma Muller-Lauter (1997, p. 92) “Uma vontade de poder é sempre uma particular vontade de poder, distintas de outras.” Deste modo, a vontade de potência irá agir de modo distinto em cada corpo, como também, em sua efetividade, cada configuração de realidade dependerá do grau de efetividade da vontade de potência existente e acessada por cada corpo.

Nestes termos supracitados, Nietzsche (1956, p. 79) é categórico ao afirmar em seu *Zarathustra*. “Sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua dos triunfos de seus esforços; é voz de sua vontade de potência”. Conquanto, cada corpo tem uma perspectiva sobre uma realidade existencial, e é, a partir de tal perspectiva que o mesmo determinará sua existência em acontecimento. Após tais análises sobre a relação funcional do corpo e vontade de potência, o que o homem precisaria para ter uma vida ativa?

Na obra *O anticristo* Nietzsche (2011, p. 18), afirma, “Considero a própria vida como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, como instinto para o *poder*”. O próprio homem tem em potência, todas as possibilidades existenciais para uma vida plena, seja ela em sua concretude, como também na autocriação subjetiva de um perspectivismo sobre a vida, pois a partir de tal perspectiva de interpretação da vida, de

mundo, o homem poderá gerar realidade existencial e efetivar-se. No tocante a isso, podemos afirmar que, “Vontade de potência é somente o esforço para triunfar do nada, para vencer a fatalidade e o aniquilamento: a catástrofe trágica, a morte. Vontade de potência é, assim, a vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida”. (SANTOS, 1988. p, 63).

Se a vontade de potência é triunfar do nada, é superar uma catástrofe trágica, a morte, será que o corpo construído pelas biotecnologias, que têm proposto pelo viés artificial um corpo perfeito, ou pelo menos a princípio, tende a ser perfeito, pois visa uma superação de sua organicidade propensa a degeneração celular, poderá conceder ao corpo tal possibilidade de superação?

A contemporaneidade com os avanços biotecnológicos concedeu ao homem a oportunidade de desmitificar a morte, quebrando com o tabu da morte como limite para a vida, o próprio Deleuze (2005) afirma ao fazer suas análises sobre Bichat, o mesmo, colocou a morte como coextensiva à vida, e sendo constituída como uma multiplicidade de mortes parciais e singulares. Se a morte passa a ser, e a ter, o mesmo valor de amplitude da vida, logo, a mesma poderá ser superada ou modificada nas suas mais variadas multiplicidades.

Todos estes recursos de hibridização orgânico/artificial visa uma única coisa, a extensão da finitude. Sobre estas colocações. Será que este corpo biotecnológico, este corpo potencializado pela medicina poderá também ser enquadrado no conceito corporal que faz uso da vontade de potência para alcançar uma existência plena, tão anunciada por Nietzsche? Será que, poderá ser considerado um corpo com uma existência no mais alto limiar de sua finitude? Estaríamos às portas do Além-Homem (*Übermensch*)?

3.2. O além-homem: uma utopia?

Nietzsche em sua filosofia propôs a superação do homem, para isso, como resultado desta superação surgiria o além-homem (*Übermensch*), conceito este, desprovido de preceitos morais reativos, e possuidor de momentos de um corpo criador, momentos de uma vida afirmativa em acontecimento, isto é, a superação do niilismo¹⁸, em suma, seria a superação da vontade de nada. O Além-homem (*Übermensch*) de Nietzsche é aquele que supera a vontade de nada, partindo de um querer mudar, mas, uma mudança ou transmutação em si mesmo.

¹⁸ Conferir a nota 12 no capítulo 2.

Teria Nietzsche em sua filosofia proposto o além-homem (*Übermensch*), como um estado de corpo a ser alcançado? Logo, será viável politicamente este novo homem ou ele representa a destruição final da tradição e submissão total ao poder maquínico da técnica e da sociedade administrada? Este termo de humano e sobre-humano foi palco de grandes elucubrações na história humana, o almejar um homem melhor, um corpo melhor, foi e continua sendo a angústia radical do homem, fugir da morte, significa ser visionário de um tipo específico de corpo, significa ter um corpo melhor, isto é, um corpo que supere sua própria finitude.

Entretanto, iniciamos com algumas inquietações-chaves. O que realmente nos identifica como seres humanos, serão nossos valores morais, éticos, políticos ou culturais? Será se realmente estes agrupamentos de valores formam o que nós conhecemos por identidade humana? Ou, se transcendermos para uma nova *forma-homem* desprovida de valores tradicionais, em prol de um corpo potencializado pela biotecnologia, ainda nos consideraríamos humanos? O que sempre consistiu e consiste na busca incansável pela longevidade?

A tecnologia necessária para implantar a própria memória da vontade consiste na instrumentalização da dor, não se trata meramente de providenciar que alguns permaneçam gravados numa memória já dada, ainda que apenas *in potentia*. Antes, o próprio registro da memória veio-a-ser, e esse devir tem bases psicofisiológicas. Ele foi gravado a fogo no *sensorium* do animal homem. **Somente por meio de uma dor que não cessa permanece a memória**, e assim torna-se possível que algo inscreva-se, como preceito, nesse tecido calcinado da memória humana – talvez os seja lícito transformar assim aquele “axioma da mais antiga Psicologia que existiu sobre a Terra (por desgraça, também da mais prolongada)”. (GIACOIA, 2013, p. 29-30).

A questão aqui em debate nos faz pensar na díade orgânico/artificial, esta simbiose propõe um novo corpo que esteja para além do orgânico. E se tratando da organicidade, é ela que proporciona uma angústia temporal, a certeza que, com o tempo o corpo se definhará reduzindo sua capacidade na produção de células, e por vez, na capacidade da mesma de se reproduzirem e auto recuperar.

Entretanto, levantemos outra questão: a biotecnologia da genética professa um corpo humano mais forte em suas habilidades e potencialidades, como: músculos, visão, memória, os genes melhorados e tantas outras partes do corpo. No entanto, será que realmente um homem dotado de um corpo mais forte pelo viés biotecnológico e que possa ter sua finitude estendida, poderá ser enquadrado ao conceito de além-homem (*Übermensch*)? E que por vez,

gozará uma vida plena em suas realizações enquanto um corpo ativo¹⁹ em potência? Essas e outras inquietações permearão por toda a pesquisa, pois acreditamos que será fundamental para tentarmos compreender o cenário em que se encontra este novo corpo.

Como pensar a sociedade do século XXI, onde o homem se encarregou de dominar e mudar todas as normativas da natureza a seu favor? “[...] o homem se encarregou de impor suas marcas em todos os cantos do planeta, bem como na sua própria configuração corporal e subjetiva, operando transformações de enorme importância e consequências incalculáveis.” (SIBILIA, 2002, p.129). E qual seria o lugar do além-homem (*Übermensch*) neste cenário antropotécnico? Sociedade esta, onde o termo humano não consegue mais responder o que é o humano, pois as transformações nas relações sociais e biológicas o colocaram e descentraram do seu eixo referencial, colocando-o para além do humano, pois é esta nova figura corporal que é o fio condutor para a extensão da finitude. Le Breton (2013, p.333) cita que, “O homem jamais reage à objetividade das coisas: é a significação que ele atribui a elas que determina seu comportamento.” Desta forma, estamos em uma transição transumana, em que o discurso biotecnológico já faz anúncios de um corpo ideal e potencializado pela medicina, como via de caminho para um corpo possivelmente perfeito – pensamento este que discordamos, pois não se enquadra no que estamos propondo.

É de vital importância pautar algumas considerações sobre o conceito de (*Übermensch*) nietzschiano, concepção esta que já foi muito mal utilizada em diferentes épocas da história humana, que na tentativa de alcançar este além-homem, contribuíram para a aniquilação de milhões de vida. Dentre tais, podemos citar: Adolf Hitler na Alemanha, partindo de uma “visão biológica” do corpo estruturou uma categoria de qualidades estéticas que o homem alemão deveria ter ou alcançar para tornar-se o homem ideal - o além-homem, aniquilou em estatística 6 milhões de judeus. Este conceito de *ubermensch* nietzschiano “[...] foi desenvolvido pelos nazistas para servir a suas atividades racistas e criminosas contra judeus, os ciganos, os homossexuais e os doentes mentais”. (LECOURT, 2005, p.12).

¹⁹ O que é ser um corpo ativo? Primeiro é fundamental compreendermos que a proposta de Nietzsche é justamente romper com a metafísica do corpo que estava no âmago das Teorias Dualistas que tratamos no primeiro capítulo. Nietzsche propõe uma transvaloração, isto é, superar os valores ligados ao divino, ao além-mundo que para o autor em questão contribuíam para uma negação da vida. Nestes termos, o corpo ativo é aquele que faz uso da vontade de potência para atualizar-se, a querer mais potência, querer transmutar-se, em suma, afirmar a vida. “[...] Mudança de qualidade na vontade de poder. Os valores, e seu valor, não derivam mais do negativo, e sim da afirmação como tal. Afirmar-se a vida em lugar de depreciá-la e a própria expressão “em lugar” ainda é falha. É o próprio lugar que muda, não há mais lugar para outro mundo. O elemento dos valores muda de lugar e de natureza, o valor dos valores muda de princípio, toda avaliação muda de caráter. (DELEUZE, 1976, p, 81).

Josef Stalin, na União Soviética partindo de uma “visão social”, do mesmo modo, aniquilou aproximadamente 60 milhões de vidas em trinta anos de governo. Seguindo um “[...] ideal de “homem total” com o qual sonhava o jovem Marx em sua candura feuerbachiana e que os stalinistas promoveram à categoria de ídolo, para seus fins de sujeição das massas na União Soviética [...]” (LECOURT, 2005, p.13). Afinal de contas, será que estes aniquiladores de corpos e almas, realmente fizeram o uso correto do termo – *além* (*Über*). Será realmente que a forma ideal de existência pode ser resumida somente a um padrão estético biológico ou social?

Será que possamos pensar o além-homem para além do discurso sociobiológico? Não ousarei construir nesta pesquisa a fórmula do homem ideal, do novo homem, ou, do homem total, pois outros já desenvolveram esses termos sobre o sangue de inúmeros corpos. A tese que proponho aqui é esclarecer como já supracitado, o que o *ubermensch* nietzschiano é, e o que não é, e como o mesmo se enquadra na sociedade pós-moderna do vigente século.

Teria Nietzsche ao tentar romper com a metafísica clássica ter criado uma metafísica? Tais inquietações nos instigar a levantar algumas proposições acerca do conceito de além-homem. Bem, se tentarmos responder ou conceituar o que nos constitui humanos somente pelo viés social, isto é, a cultura, estaríamos justificando que nossa organicidade e corporeidade foi moldada ao longo dos anos por valores morais por ela estabelecida. Em contrapartida, se optarmos por justificar a concepção de humano pelo viés biológico enveredamos por um caminho que justificará a constituição de um corpo ideal pelo viés biotecnológico. Conquanto, não é nosso objetivo adentrar e permanecer navegando na dicotomia existente na proposição de um corpo ideal.

Assim, analisando as duas vias de análises, optamos por uma antítese para pensar um novo conceito de corpo que esteja para além da díade natural/cultural, e neste caso, pensar o além-homem (*Übermensch*) nietzschiano, que admite o conceito de artificialidade. Bem, o conceito de *Übermensch* admite o conceito de artificialidade, porém não se limita a artificialidade, e este termo, dentro de aspectos biotecnológicos, já subjaz um melhoramento das limitações orgânicas do corpo, então, em que consiste o termo “além” (*über*), será um corpo melhorado pelas biotecnologias da genética? Vejamos o que Giacóia vai afirmar.

O vínculo entre o “pensamento mais abissal” e o além-do-homem é o *transitus* e a ponte que leva a **uma configuração do ser humano** finalmente libertado do ressentimento venenoso; um homem despojado do espírito de vingança, gestado este na crônica impotência e sempiterna enfermidade do tipo-homem que vicejou em todos os humanismos de nossa tradição. O *além* visado no conceito de *Übermensch* acena para a superação do niilismo, que se nutre na mesma impotência da vontade humana, a qual toma vingança contra aquilo que não pode vencer, e que torna

patente sua debilidade: a direção exclusivamente unívoca da seta do tempo. (GIACÓIA, 2013, p. 10-11, grifo nosso).

Esta nova personagem humana já faria parte de uma “sobre-humanidade” (*Übermenschentum*), seria uma etapa humana já vivenciada, ou, uma etapa a ser conquistada na posteridade? No início deste tópico mencionamos que o além-homem nietzschiano é aquele que: é possuidor de momentos de um corpo criador, de momentos de uma vida afirmativa em acontecimento, em suma, é aquele, que transcende o ressentimento do corpo enfermo, submergido pela finitude. Assim, o além-homem é aquele que sempre quer mais potência, é aquele que cria outras configurações de realidade para sua vida, em suma, é aquele que busca novas configurações fisiológicas para sua existência.

O que Nietzsche quer dizer com o fisiológico que ele se esforça para “expor” em toda parte, não apenas por trás da consciência “enquanto tal” e de suas posições lógicas, mas também por trás das estimativas de valor morais e estéticas? Processos fisiológicos são “desencadeamentos de forças”, mas isso significa lutas por potência dos *quanta* de vontade. Fisiologia bem compreendida é, pois, doutrina da vontade de potência, assim como a psicologia bem compreendida, que com ela se funde numa “fisiopsicologia”. [...] Sob esse aspecto fisiopsicológico, caracteriza-se a consciência de modo ainda insuficiente como algo tardio e débil. Ela é “instrumento” de um “senhor de muitas cabeças e facetas”, “um meio e instrumento”, graças ao qual *quer conservar-se* não um sujeito, mas *uma luta*. Os *quanta* de vontade organizam-se em unidades de independência relativa. O homem é uma tal organização, particularmente complexa, que inventa uma consciência a seu serviço. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 126).

O além-homem nietzschiano é detentor de um corpo que supera a decadência, a náusea do seu tempo presente. Este novo corpo, é capaz de reinventar uma nova consciência existencial, criará uma fisiologia para a vida. Assim, o corpo é uma estrutura composta por forças que estão em constante conflito, que se convergem no ato de subjugação, seleção e excreção. “Nada mais do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras, toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. (DELEUZE, 1976, p.21).

Partindo da tese de que o além-homem (*Übermensch*), não poderia ser uma utopia, pois utopias geralmente professam um “estado ideal” a ser alcançado, e deste modo, essa perspectiva de “estado” enquanto um padrão, uma forma concreta do objeto, não se ajustaria ao conceito aqui analisado. Nestes termos, se afirmássemos que um corpo ativo (além-homem) tivesse em sua essência somente forças ativas, estaríamos categoricamente sustentando que o mesmo é um estado a ser alcançado e resultado de uma evolução. Como

mencionamos, o corpo é constituído por uma multiplicidade de forças ativas e reativas em acontecimento.

O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominantes são ditas *reativas*. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força. (DELEUZE, 1976, p. 21).

Assim, não poderíamos atribuir ao pensamento de Nietzsche uma perspectiva de corpo ideal, pois o mesmo foi um ferrenho crítico das Teorias dualistas que descreveram o corpo tendo uma parte dotada de valores superiores e a outra de valores inferiores, isto é, uma parte racional, e a outra passional. Mas porque a categoria de além-homem não se enquadraria no conceito de corpo perfeito ou ideal? Bem, podemos fazer alguns apontamentos: primeiro porque, o além-homem nietzschiano só é possível de ser pensável atrelado ao conceito de vontade de potência, desta, podemos enumerar dois tipos de vontade, uma ativa, e outra reativa. Partindo destas duas proposições, poderemos estender nossos argumentos sobre o conceito de além-homem (*Übermensch*), pois ele faz uso da vontade de potência ativa para criar novas configurações de realidades existenciais para a vida. Em suma, como já mencionado no início deste capítulo, que o fazer uso da vontade de potência dependerá exclusivamente do agente, isto é, o grau de efetividade de cada corpo, pois a criação de novas configurações dependerá do grau de acesso à vontade de potência. E por que o homem só pode viver momentos de além-homem (*Übermensch*) e, não pode ser o além-homem (*Übermensch*)?

O conceito de além-homem (*Übermensch*) está para além de toda e qualquer dicotomia como via teleológica, pois não visa o Ser, mas o Sendo. E o seu grau de efetividade existencial transcende quaisquer dualidades, e isso independe de sua morfologia.

Em seu extrato básico e elementar, a debilidade dos fracos a impotência da vontade é de natureza ontológica, e nada tem a ver com força física, nem com dominação lastreada em riqueza econômica, situação de classe social ou poder político. Trata-se, essencialmente, de uma enfermidade ou indisposição da vontade, uma debilidade que se expressa como aversão voltada contra um obstáculo intransponível, que ultrapassa suas forças e poderes. Esse elemento aversivo não é mais do que o tempo e a experiência do *passar no tempo*. O escoar, a impermanência do fluxo, o perecer diluir-se de todo presente num “foi”, esse é o granito contra o qual se partem todas as garras com as quais a vontade luta por aferrar-se ao rochedo do estável, a qualquer porto seguro [...] (GIACÓIA, 2013, p. 11).

O além-homem nada mais é que uma atualização ativa do próprio homem detentor de uma vontade de potência negativa, ele não surgirá de uma outra espécie humana. Mário Ferreira dos Santos em sua análise simbólica no *Prólogo de Zarathustra comenta*:

Zaratustra desce da montanha por amor aos homens, para salvá-los do homem, e atingir o super-homem, que dionisiacamente não negará o humano, mas afirmará os valores mais altos. O super-homem não surge de uma espécie que desaparece para dar lugar outra espécie, mas a transfiguração da espécie pela afirmação do que de mais alto (nobre, aristocrático, em sentido nietzschiano, que nada tem que ver com a aristocracia titular), que está no homem e este deve actualizar para superar-se. (SANTOS, 1956, 19).

Para que o além-homem ascenda, será preciso a superação do último homem, do homem que matou Deus e assumiu o seu lugar. Vejamos o que Deleuze afirma:

[...] o último dos homens, aquele que prefere um nada de vontade (extinguir-se, mas passivamente) a uma vontade de nada. Mas este é o resultado para o homem reativo, não para a própria vontade de nada. Esta prossegue sua obra, desta vez em silêncio, além do homem reativo. Quando as forças reativas rompem sua aliança com a vontade de nada, esta, por sua vez, rompe sua aliança com as forças reativas. Inspira ao homem um novo gosto: destruir-se, mas destruir-se ativamente. (DELEUZE, 1976, p.80)

Deste modo, Deleuze enfatiza que quando há uma desagregação entre as forças reativas e a vontade de nada, abre possibilidade para uma nova fisiologia. A relação de afetividade entre o homem reativo e seu objeto passa por uma desagregação de valores, e é neste ponto que ocorre uma transmutação de uma vontade passiva, para uma vontade ativa, e por vez, incita o homem a querer uma nova perspectiva, a romper com a vontade de nada, instigando-o a destruir-se, mas, de forma ativa. E neste ponto, esse destruir-se não se refere a um aniquilamento concreto do corpo em seu sentido material, mas refere-se a um permitir-se mudar, querer aniquilar-se em prol de um *plus* de potência. “Esse homem que quer perecer”, que será um fio condutor para o além-homem (*Übermensch*).

Assim, como este corpo ativo, não tem aspecto teleológico, aproveita cada momento da existência em acontecimento, pois a vontade nunca se perde ou retroage, subtraindo de si uma determinada configuração de realidade, ou seja, mesmo em um ato de acesso a vontade de potência que não corresponda às expectativas do agente, tal vontade se multiplicará em outras vontades, criando possibilidades de novas configurações. Nietzsche no *Assim Falava Zaratustra* no canto *Da Redenção*, cita: “A vontade não pode querer para trás: não pode aniquilar o tempo e o desejo do tempo, esta é a sua mais solitária aflição. [...] O querer liberta: que há de imaginar o próprio querer para libertar-se da sua aflição e zombar de seu cárcere? (NIETZSCHE, 1956, p.168).

O querer libertar-se é expresso no ato de acesso à vontade, e é o ponto focal do querer mais potência, do querer superar o antigo homem. O Homem da tradição racionalista e extirpadora dos afetos precisa ser superado, e ele será o caminho, a ponte para o além-homem (*Übermensch*) trafegar à inúmeras possibilidades de realidades. Para que o além-homem surja, é preciso que o homem desvaneça, esmaça, pois para criar é preciso destruir, afirma

Nietzsche no *Assim Falava Zaratustra* no canto *Nas Ilhas Bem-Aventuradas*, “Criar é a grande emancipação da dor, e o alívio da vida. Mas para que exista o criador, necessitam-se muitas dores e transformações.” (NIETZSCHE, 1956, p.109). O além-homem é um pulso do devir, são momentos a serem alcançados pelo corpo, e a intensidade das atualizações é determinada pelo grau de acesso à vontade de potência. Em suma, a cada acontecimento na sua mais célebre realização, ele supera a si mesmo, em si mesmo, pois sua plenitude independe da forma corpo, pois ela não é um fim existencial.

3.3. O que pode um corpo?

O que pode um corpo? Uma incógnita que por séculos tem sido termo de variados questionamentos. Com efeito, o corpo ainda hoje na sociedade do século XXI, uma era considerada e marcada pelo avanço radical das tecnologias da informação, pelo avanço da medicina que ao agregar aos diagnósticos a informática potencializou os prognósticos. Contudo, mesmo com todo aparato biotecnológico que o homem desenvolveu com o intuito de superar a finitude e burlar suas limitações corporais, mesmo assim, o corpo tem se mostrado um abismo sem fundo. Isso fica evidente nas ciências exatas, que tentam a todo custo esquadrihar a realidade e quantificá-la.

No entanto, Nietzsche na obra *Vontade de Potência*, afirma que a tentativa de sistematizar o corpo tem uma razão instável que causa uma falsa impressão quantificável da realidade. “O mundo dos ‘fenômenos’ é o mundo acomodado que nos dá a impressão da realidade. A ‘realidade’ reside no retorno contínuo das coisas iguais, conhecidas, semelhantes, no caráter lógico desta, na crença que aí poderemos calcular e determinar”. (NIETZSCHE, 2011, p. 351). Com efeito, essa foi somente uma tentativa, ou uma maneira de tornar a realidade apreensível, porém, não quer realmente dizer que determinada fórmula dê conta do que é um corpo, ou o que pode um corpo.

A grande questão é tentarmos compreender esse aspecto múltiplo que é o corpo, como já mencionamos anteriormente, Nietzsche traz uma ideia de um corpo que é multiplicidade de força em acontecimento, e que rompe com toda e qualquer ‘forma’, pois a forma pressupõe um estado alcançado ou a ser alcançado, e por esse viés, acreditamos que toda forma traz nas suas entrelinhas uma limitação quantitativa e qualitativa de suas funcionalidades para afins. Podemos utilizar aqui o conceito de nômade para entendermos o corpo na perspectiva de Nietzsche. Assim, para Deleuze, o que seria um nômade?

O nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso **ele se reterritorializa na própria desterritorialização**. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p, 3, *grifo nosso*).

O nômade nesta perspectiva não goza de um ponto referencial que lhe indique uma localização estável, pois segundo Deleuze é um desterritorializado por excelência. Assim, sua desterritorialização é por excelência pelo fato de não ser desfeita. Nestes termos, o que constitui a relação do nômade com a terra em um estado de excelência é justamente a desterritorialização. Com efeito, o nômade só se reterritorializa no ato da desterritorialização, isto é, um ato de reterritorializar-se e no desterritorializar-se. Só chegaremos a um termo viável sobre “o que pode um corpo”, após compreendermos que o mesmo está para além de qualquer enquadramento, que o corpo é um nômade que se adapta às realidades existenciais dependendo das configurações necessárias, e neste aspecto o corpo não seria uma forma, mas uma intensidade²⁰.

Em linhas gerais, o corpo nietzschiano é multiplicidade de forças em acontecimento, forças que hora mandam, hora obedecem na criação de novas configurações. Com efeito, este conceito de corpo se ajustaria a proposta corporal professado e engendrado pela biotecnologia da genética? Poderíamos afirmar que o conceito nietzschiano de além-homem caberia dentro do discurso biotecnológico da sociedade administrada pela técnica?

²⁰ O Corpo sem Órgãos-CsO. Só podemos descrever qualquer coisa a partir da “forma”, é ela que reúne as características que identifica o objeto, isto é, sem ela, um raciocínio lógico para definir determinadas características se perde. Contudo, como definir um corpo sem a forma? Primeiro, não podemos definir aquilo que não é, nesta perspectiva, o conceito de Corpo sem Órgãos se apresenta como um corpo que não estar sujeito a forma, não estar preso aos limites da forma. Este é o CsO, o corpo devir, um corpo em um permanente movimento de atualizações existenciais, ele estar para além da forma-corpo, pois não tem um ponto de aplicação permanente que o defina. O CsO não é um corpo, mas, estar sendo uma intensidade corporal que se molda de acordo com o grau de acesso a Vontade de Potência, e para que o CsO apareça, é necessário destruir a forma, pois ela não pode ser o aspecto final na existência. Deleuze e Guattari no volume 3 de Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, citam que: “O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau — grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = O, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero. Por isto tratamos o CsO como o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações, tudo isto independentemente das formas acessórias, pois os órgãos somente aparecem e funcionam aqui como intensidades puras”. (DELEUZE, 1996, p, 12-13).

Tais questionamentos nos levam a uma fragmentação da forma corpo, podendo o mesmo assumir seus mais variados aspectos, propostos ou não pelas biotecnologias da genética. Contudo, optar ou não, por aderir as novas transformações corporais dependerá do grau de afetividade do homem com sua realidade, é justamente este conflito antropotécnico entre o homem e a máquina como via de caminho para um corpo melhorado que possibilitará a espécie humana a possibilidade da liberdade da forma, em suma, um corpo sem forma. No entanto, é válido mencionar que não é nossa intenção validar o corpo melhorado pela técnica biotecnológica como a única via de caminho para uma vida realizável, uma vida plena em acontecimento, mas, mostrar as multifaces e possibilidades que o corpo pode incorporar, aderir.

Quem em pleno século XXI poderá dizer “o que pode um corpo”, e quais suas limitações, será a as biotecnologias da genética? Com efeito, a cada mudança no corpo, muda-se também a escala de valores, pois o ato de avaliar se desdobra no ato de criar. Afirma Wotling (2003, p. 18) “[...] toda realidade é produto de uma interpretação, isto é, de uma avaliação.” Isto é, a cada era, a espécie humana se debruça sobre uma determinada perspectiva, e em termo genérico, uma ideia de progresso. Assim, a realidade criada é fruto diretamente da interpretação afetiva que o agente tem sobre o meio, é o grau de afetividade que guiará a gênese moral da realidade. Podemos aqui nos atrever a citar, um estímulo temporal que moldou, molda e moldará a escala de valores éticos e morais, a sensação da finitude. Em suma, o medo da morte sempre instigou o homem a engendrar novas saídas que prolongasse sua existência e contornasse a fragilidade orgânica ao longo do tempo. Ao se tratar da finitude, devemos levar em consideração não só a certeza da morte, pois essa, todos esperam que seja em longo prazo, e em parte, já tem um aspecto estabelecido, e o homem tem consciência disto. No entanto, a natureza e o clima da finitude são os mais cruéis para o homem, pois o mesmo reconhece que organicamente tem um corpo com determinadas limitações biológicas.

O corpo obsoleto. É hora de se perguntar se um corpo bípede, que respira, com visão binocular e um cérebro de 1.400cm^3 é uma forma biológica adequada. Ele não pode dar conta da *quantidade, complexidade e qualidade* de informações que acumulou; é intimidado pela precisão, velocidade e poder da tecnologia e está biologicamente mal equipado para se defrontar com seu novo ambiente extraterrestre. O corpo é uma estrutura nem muito eficiente, nem muito durável. Com frequência ele funciona mal e se cansa rapidamente; sua *performance* é determinada por sua idade. É suscetível a doenças e está fadado a uma morte certa e eminente. (STELARC, 1997, p. 54).

É justamente o clima constante da finitude que leva o homem a criar as configurações e reconfigurações para a ultrapassar os limites impostos pela vida. Tratando-se de uma sociedade administrada pela tecnociência e potencializada pela informática, abriu-se um novo limiar que pôs em xeque a estrutura orgânica do corpo, pois finalmente, a espécie humana através da técnica, propõe a extensão da finitude pelo viés do melhoramento biológico.

As tecnologias médicas que monitoram, mapeiam e modificam o corpo também oferecem um meio de manipular a estrutura do corpo. Quando acoplamos ou implantamos *dispositivos protéticos* para prolongar a vida de uma pessoa, também criamos um potencial para impulsionar o desenvolvimento pós-evolutivo, PESSOAS REMENDADAS SÃO EXPERIMENTOS PÓS-EVOLUTIVOS. (STELARC, 1997, p, 53 *grifos do original*).

A questão de construir corpos alternativos, moldáveis ao seu gosto, isto é, “a evolução pelo indivíduo, para o indivíduo” abre novas possibilidades na forma-corpo transvestida na ideia de uma evolução corporal, do corpo melhor. Esta alteração na morfologia corporal não muda somente a forma, mas cria-se em torno desde debate uma perspectiva de uma vida melhor, e que para tal, será necessário evoluir por meios biotecnológicos, em suma, o humano é o agente ativo e passivo na esteira do conhecimento da técnica médica, no tocante a isso, o corpo passou a ser o lugar de projeções de novas formas, a cada forma, uma nova configuração existencial. Por esse viés, fica inviável uma possível proposta acerca do que pode um corpo, pois seja no enaltecimento da organicidade, ou pelo viés biotecnológico, o corpo tráfegará por ambos os caminhos, quer se adeque, quer não.

O corpo nietzschiano que propomos seria um nômade, pois não dispõe a qualquer regra ou forma específica que lhe identificará como tal. Usando um termo de Deleuze, seria um corpo sem órgão, um corpo com aversão a forma, um corpo para além da denominação pontual das suas potencialidade e funcionalidades. Este corpo seria em si mesmo, vários corpos em atualização e anti-sistêmico.

Por isto tratamos o CsO como o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiares, tendências dinâmicas com mutação de energia, movimentos cinemáticos com deslocamento de grupos, migrações, tudo isto independentemente das formas acessórias, pois os órgãos somente aparecem e funcionam aqui como intensidades puras. (DELEUZE, 1996, p, 12).

Nesta perspectiva, o ovo representaria o aspecto do que seria o corpo-devir, ausente de forma, mas contendo em si a potência de todos os órgãos. O corpo sem órgão, está para além das delimitações da forma, da corporeidade. Então, se o corpo sem órgão está para além

da forma, então, em que consiste este corpo? Bem, em termos genéricos poderíamos afirmar que, esse corpo-devir, é o corpo da intensidade que se atualiza a cada ato em acontecimento, isto é, jamais fixo, mas sendo. Contudo, por mais especulações que fizeram e fazem sobre o problema que é o corpo, na tentativa de adequá-lo a uma forma inteligível, o mesmo se torna a cada ato, inapreensível.

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que pode o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções [...]” (SPINOZA, 2017 p. 101).

Se até hoje não pudemos dizer o que pode e o que não pode um corpo, então quais os meios utilizáveis para compreendermos o mesmo? Não dá mais para fugir do debate corporal enaltecido no século XXI; o corpo perfeito; o corpo melhorado; o corpo moldado; o corpo fabricado. Este entre outros adjetivos são recorrentes durante a corrida científica para proporcionar à espécie humana a possibilidade de um corpo que dispõe de uma adaptação melhor às limitações corporais. É evidente a angústia humana em superar sua própria organicidade, este por sua vez, motivado pela necessidade de superação passou a ser um criador e moldador de sua própria natureza.

4. BIOTECNOLOGIA E A CRIAÇÃO DO HOMEM-MÁQUINA

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou; quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao animal em vez de superar o homem?

(Friedrich Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*)

Neste capítulo proporemos um entendimento acerca do homem-máquina, conceito este que rompe com a dicotomia existente na dualidade homem e máquina²¹. Com efeito, o conceito sem o conectivo “e”, que unia duas partes distintas e com características próprias, perdeu gradativamente sua função com o aumento da intervenção médica sobre o corpo humano. A tese que propomos neste estudo, é trazer o conceito de além-homem (*Übermensch*) para dentro do debate das biotecnologias, no entanto, faremos isso com sobriedade e cautela conceitual, para não cair na esteira de justificativas de uma espécie humana superior. Bem, a proposição é provocar algumas inquietações sobre, se é, ou não, possível o aparecimento do além-homem (*Übermensch*) dentro de uma sociedade administrada pela técnica, e que por vezes enaltece o corpo esculpido pelas biotecnologias.

4.1 Medicina e o poder médico

À luz foucaultiana, o saber médico desde meados do século XVIII e, especialmente, no início do século XIX, adquiriu progressivamente uma hegemonia sobre os corpos dos doentes, na obra *O nascimento da clínica* Foucault passa a analisar as transformações ocorridas no campo do saber médico e nas relações médico e doente e a própria doença. Segundo o filósofo francês, o médico deveria abstrair o doente, ou seja, tinham que conhecer

²¹ Ao analisarmos o processo de adaptação da humanidade percebe-se que ao longo dos séculos o homem sempre foi um criador ou fabricante e, para utilizarmos um termo mais específico, podemos dizer *Homo Faber* – o que fabrica. Um dos aspectos que impulsionou a arte da fabricação de ferramentas foi justamente a necessidade de superar as limitações corporais causadas pela organicidade. Santaella (1997, p.33) afirma que “[...] as ferramentas são artefatos projetados como meio para se realizar um trabalho ou uma tarefa. Funcionam, por isso mesmo, como extensões ou prolongamentos de habilidades [...]”. Partindo do princípio que as ferramentas são extensões dos membros do corpo, criadas com o objetivo de ampliá-los, o homem sempre criou máquinas que copiavam os movimentos humanos, porém, com um aspecto ampliado e, que pudesse lhe proporcionar vantagens nas suas atividades. Um ponto radical e que é de grande importância neste, é que a arte da criação humana sempre foi externa ao corpo, isto é, as máquinas e/ou robôs, sejam domésticos ou industriais, foram criados como uma extensão do próprio corpo humano. E, portanto, a sua efetivação era na objetividade da ação humana.

a doença constitutiva no corpo do indivíduo, para a mesma lhe conduzir à cura. Com efeito, o ato médico se dava através de uma introspecção sobre o indivíduo, para iniciar um mapeamento dos efeitos da doença. Se o corpo doente resistisse ao tratamento, ou até mesmo, a demora da percepção médica, tal corpo tinha pressupostos de uma saída do hospital, sendo que o saber médico não disponibilizava de uma exatidão nos resultados analisados. É no cerne do processo histórico em meio a passagem do século XVIII para o XIX que a medicina começa a se estabelecer estruturalmente numa racionalidade mais lógica, pautada numa linguagem objetiva e direta.

[...] esta nova estrutura se revela, mas certamente não se esgota na mudança ínfima e decisiva que substituiu a pergunta: *“o que é que você tem?”*, por onde se começava, no século XVIII o diálogo entre médico e doente, com sua gramática e seu estilo próprio, por esta outra que reconhecemos o jogo da clínica e o princípio de todo o seu discurso: *“onde lhe dói?”* [...]. (FOUCAULT 1977, p. XVII-XVIII, grifos nosso).

Toda essa reorganização trouxe um peso ao olhar clínico do médico, se antes ele perguntava o que era que o doente tinha, após o início da catalogação das doenças e de seus supostos sintomas, o saber médico acentuou-se em pré-coeficientes das doenças. Para cada dor, o médico já tinha uma noção, baseado nos quadros de doenças, que passaram a ser partes constitutivas dessa reorganização, deu-se assim, certa potencialização, não só ao conhecimento médico, mas também sobre o discurso referente a doença e seus sintomas. Não se trata de uma mudança generalizadora na área do saber médico, mas, de uma reconfiguração na própria metodologia. Foucault (1977, p. 7) cita que: “[...] o conhecimento das doenças é a bússola do médico; o sucesso da cura depende de um exato conhecimento da doença [...]”.

É no cerne da construção histórica da própria medicina, na esteira política e econômica, que o saber médico toma proporções ainda maiores. Com a medicina do século XIX abre-se uma nova forma de medicalizar, isto é, a medicina dentro do espaço da clínica passa a se estruturar e a ganhar forças, concedendo ao médico o poder de controlar os corpos doentes, como frisa Foucault (1977, p. 60), “[...] É na clínica, se dizia, que a medicina havia encontrado sua possibilidade de origem [...]”. Com toda essa reestruturação histórica conceitual, tanto do sujeito como do objeto, o hospital adquiriu o poder de medicalizar os corpos sob as rédeas governamentais. Se antes o hospital era tido como uma instituição de caridade a cargo dos religiosos, agora, o Estado passa a deter tal poder de salvar os corpos da morte e das doenças.

Observa-se que a medicina no século XX apoderou-se de todas as áreas da sociedade, pois saiu do modelo tradicional, da simples medicalização dos corpos doentes, tão comum nos séculos XVIII-XIX, para assumir o papel sob as rédeas do Estado, de medicar de

forma preventiva os corpos saudáveis, exercendo assim um controle sobre a subjetividade, impedindo que o indivíduo decida por si próprio o que fazer do seu corpo sem a interferência coercitiva do saber médico.

A história do corpo no século XX é a de uma intervenção crescente da medicina, enquadrando os acontecimentos comuns da vida, deslocando os prazos e multiplicando as possibilidades. No decorrer dos dois primeiros terços do século, a medicina, fiando-se em seus sucessos na exploração do corpo e no prolongamento da vida, parecia estar a ponto de conquistar um quase-monopólio na gestão do corpo e no desvendamento de seus segredos. *Seu domínio aumentou ainda mais com a extensão de suas intervenções fora do domínio da doença propriamente dita [...].* (MOULIN, 2008.p. 79-80, grifo nosso).

Essa migração da medicina para outras áreas da sociedade impulsionou o mercado farmacológico em todo o mundo. A medicina saiu do âmbito fechado dos altos muros dos antigos hospitais do século XVIII, e assumiu um papel político e econômico que condiciona o indivíduo a se incomodar com seu corpo magro ou gordo, que não está mais se enquadrando no projeto cartográfico de corpo contemporâneo, passando a agir dentro dos parâmetros do saber médico outorgado pelo Estado, que deu autonomia à medicina para determinar a vida, ou melhor, dar pressupostos de uma vida melhor sem doença. Com efeito, a medicina criou uma possível possibilidade de estender a finitude humana interferindo diretamente na sua estrutura genética.

Já na segunda metade do século XX surge um novo conceito, “o direito de estar doente” Foucault (2010, p 169), direito esse que em séculos atrás o trabalhador não tinha. O direito de ficar doente significa uma revolução no esquema operário e trabalho, pois a medicina passa a mediar a relação entre o indivíduo e o capital. É com a criação do plano Beveridge elaborado 1942 *pós Segunda Guerra mundial* que se iniciou uma macroeconomia, o Estado passaria a se encarregar da saúde dos corpos, Foucault (2010) a chama de *medicina de Estado*, se antes, afirma Foucault, o Estado se preocupava com a saúde para manter o indivíduo com sua força física saudável para o trabalho e o serviço militar, estando condicionado a fins nacionalistas, com a criação do plano Beveridge, abriu-se uma dualidade estatal de fins políticos e econômicos, como também, o direito do homem manter seu corpo saudável, e adentrando em uma escravidão voluntária, tendo como base o discurso sobre uma nova concepção de vida, fundada sob um novo conceito de saúde, e envolto no âmbito da política e da economia do corpo contemporâneo.

O século XX trouxe como marca central a ideia de saúde, libertando-se totalmente do conceito doença, para atingir uma supremacia sobre os corpos. Foucault afirma que, com a criação do plano Beveridge, consolida-se não o direito à vida, mas, um direito diferente, mais

rico e complexo: o direito à saúde. Não se trata, mas do direito de ficar doente quando quiser, mas, o direito à saúde, uma dimensão que o próprio Estado se encarregou de criar, iniciando assim, como afirma Foucault (2010), uma nova moral, uma nova política, uma nova economia do corpo. É usando esse “direito à saúde” encucado ideologicamente pelo Estado sobre a esteira da medicina, que os corpos passam a serem simples marionetes sem decisão própria, tendo sua autonomia esmagada pelo rolo compressor da medicina, e tendo o processo construtivo de sua subjetividade turbinada com literaturas e propagandas de incentivo para que o indivíduo melhorasse seu corpo.

Foucault diz que, desde o século XIX, surgiu em todo o mundo uma copiosa literatura sobre saúde. E o que é mais interessante, o Estado injetava nas massas toda essa literatura de forma coercitiva e persuasiva, ditando as obrigações de cada indivíduo com a sua saúde e com a saúde da sua família, trazendo para o âmago central da medicina o conceito de limpeza e higiene, conceito que a Europa, como substrato do debate, desconhecia em séculos anteriores, tendo que se enquadrar nessa nova forma de vida saudável. Em suma, as grandes empresas farmacêuticas passam a lucrar gradativamente com essa nova concepção do corpo perfeito, que transcendeu o conceito doença passando a propagar um novo conceito de melhoria do próprio corpo saudável que está deixando de corresponder as premissas corporais da contemporaneidade, precisando de reparos continuamente.

A medicina de Estado iniciou uma cartografia da saúde, mapeando os aspectos da vida humana e criando para cada distúrbio biológico nos corpos, procedimentos preventivos para lograr uma vida melhor. Desde o nascimento, a criança já passa por um processo preventivo de vacinas sequenciais instituído pelo Estado e fiscalizado por agentes da saúde até a criança alcançar certa idade, garantindo assim, uma boa saúde física.

A (OMS) organização mundial de saúde trouxe uma definição de saúde “[...] como estado de completo bem-estar físico, mental, social [...]”. (MOULIN, 2008. p.18), algo que se tornou referência mundial. Com tal definição, fica claro afirmar as várias ramificações de controle preestabelecidas pela OMS para determinar o corpo saudável, o indivíduo precisa estar bem fisicamente, e ulteriormente, mental e social, ficando condicionado a um processo contínuo de check-ups, independentemente de estar doente ou não. O poder médico não se restringe mais ao tradicional, mas passou a se estender ao meio social, o médico passa a regulamentar as leis sociais, e a ser um conhecedor dos problemas sociais, um engenheiro social.

O saber médico a cada dia mais fragmentado age mais e mais fora de sua área tradicional, passando a interferir no meio social e na própria criação de políticas públicas,

desde o nascimento, o indivíduo já é membro constitutivo de uma série de requisitos que o obriga a cumpri-lo passo-a-passo. É a partir de tais levantamentos de informações que o Estado passa a desenvolver as inúmeras políticas públicas que discorrem por todos os âmbitos da vida dos corpos. Ou seja, o estado assumiu a responsabilidade de cuidar dos corpos, mas, ao mesmo tempo, um *cuidado dual* camuflado sobre interesses políticos e as técnicas de controle.

A medicina na atualidade assenta-se na renovação preventiva da espécie humana, e partindo da premissa prevenção, até que ponto o avanço medicinal contribuirá para a asseguaração da espécie humana? Também se pode perguntar: o saber médico passou a manipular o biológico e o social, com o intuito de melhorar a vida dos indivíduos, ou para lucrar com os corpos indesejados? E por esse viés, chegamos a essa questão: será que a medicina está alcançando um patamar de hegemonia sobre a vida, ou estar tornando os corpos membros constitutivos de uma escravidão voluntária? Será viável o humano viver para além desse discurso da sociedade administrada pela técnica? Sociedade esta que enaltece um corpo perfeito, reconstruído, moldado pela técnica médica?

O médico da atualidade passou a deter *a verdade*, ou seja, ninguém discorda do saber científico do médico, os corpos não passam de simples máquinas com defeitos à espera de reparos, os corpos na modernidade passaram a serem docilizados e controlados pelo saber médico, Foucault (2010) chega dizer, que só outro saber médico para contestar com o saber médico, o indivíduo por si só não tem argumento para contestar tal poder construído sobre uma suposta cientificidade inefável e incompreendida pela massa humana. Se um corpo adocece, logo é encaminhado ao hospital para estar sob a supervisão do saber médico, onde o mesmo gozando de uma autonomia fará uma medicalização em cima dos diagnósticos detectados nos procedimentos médicos. Ao sair do hospital, o indivíduo terá que obedecer à risca, o que o médico lhe receitou, ficando condicionado pelo discurso da cura de seus males. Por esse viés pode-se perceber que houve uma mudança no papel do hospital, mesmo que superficial, Foucault (2010) comenta que, já em meados do século XVIII a medicina veio adquirindo força suficiente para que o doente saísse do hospital com vida, o filósofo afirma que os doentes entravam nos hospitais não para serem curados de suas moléstias, mas para morrerem, causa esta atribuída as técnicas médicas rudimentares frente às doenças, o hospital segundo Foucault era um *verdadeiro morredouro*.

[...] A medicina matava porque o médico era ignorante ou porque a própria medicina era ignorante; não era uma verdadeira ciência, mas apenas uma rapsódia de conhecimentos mal fundados, mal estabelecidos e verificados. A nocividade da medicina era avaliada em proporção à sua não-cientificidade. [...]. Até a metade do

século XVIII, ninguém saía do hospital. Ingressava-se nele para morrer. A técnica médica do século XVIII não permitia que o indivíduo hospitalizado abandonasse a instituição com vida. (FOUCAULT, 2010, p, 174, 177).

Esta inversão no papel do hospital mostra o quanto a medicina avançou, como também se apossou dos corpos, em outras palavras, todos somos ou parecemos doentes em potencial para o médico, se em casa estamos saudáveis, basta uma ida ao médico em um desses check-ups, para voltarmos para nossas casas doentes, e ainda mais, com uma lista enorme de exames preventivos requisitados pelo médico. É interessante mencionar até que ponto chegamos andando na esteira da medicina, de uma forma ou de outra somos obrigados a nos prevenir, ou seja, fazer exames para detectar doenças que poderão surgir. A medicina não é neutra e com todo o aparato tecnológico tornou-se ainda mais nociva, na concepção de Foucault (2010) “se antes o perigo estava em não saber, na contemporaneidade está no próprio saber”. Afirma Foucault (2010.p.179) “o saber é perigoso não somente por suas consequências imediatas do nível do indivíduo ou de grupos de indivíduos, mas na própria história. Esta é uma das características da crise atual da medicina”.

[...] a medicina mata, sempre matou e sempre se teve consciência disso. O importante é que, até tempos recentes, os efeitos negativos da medicina se mantinham escritos no registro da ignorância médica. [...] o que aparece desde o começo do século XX é o fato de que a medicina pode ser perigosa não na medida de sua ignorância e falsidade, mas na de seu saber, na medida em que ela constitui uma ciência (FOUCAULT, 2010, p.174).

Não se pode pensar a autonomia do saber médico moderno de forma isolada, podemos perceber que o Estado através da medicina usa uma das formas mais eficazes de disciplina e controle, construindo no indivíduo uma subjetividade externa a ele. É interessante mencionar isso porque, sendo a subjetividade uma construção interna do próprio ser, na modernidade a medicina com seu discurso científico passou a ditar o que os corpos deverão fazer. O indivíduo não usa um produto por que ele quer ou por que gosta, mas, porque o discurso médico diz que é o melhor para manter o corpo saudável, todos são disciplinados e controlados pelo saber médico, e o que é mais incrível, sem percebermos a dimensão do poder exercido pela medicina sobre as tomadas de decisões. A medicina se tornou hegemônica sobre todas as áreas do saber, seja no âmbito familiar ao mais alto escalão do jurídico. Se na Idade Média, a Igreja detinha o poder sobre a alma e a corpo, na modernidade, o Estado se apropriou da medicina e de seu discurso de cunho científico para controlar os corpos.

Será que seria possível em pleno século XXI viver sem a intervenção do saber médico? Será que a crescente potencialização do discurso médico não passou a determinar as linhas gerais da política e da economia em nosso século? Ao analisarmos à luz foucaultiana esses problemas, podemos perceber como desde os séculos XVII e XVIII, os indivíduos são

submetidos a se enquadrar nos parâmetros das mais variadas instituições, que exercem um poder sobre seus corpos com o intuito de discipliná-los e controlá-los, para serem usados em seu benefício, seja na família, na fábrica, na escola, no hospital, prisão, ou em qualquer outra. Foucault passa a fazer uma introspecção sobre a sociedade e a definir as dimensões de controle que se derramava pela Europa, com o crescimento do capitalismo industrial.

Na obra *Vigiar e Punir* (1987, p, 163) Foucault cita que, “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” Em suma, no efetuar da disciplina sobre os corpos, automaticamente se minimizaria o poder existente nele, tornando-os dóceis e utilizáveis. Pode-se afirmar que a medicina contemporânea na esteira da sua própria autonomia, se usufrui das mesmas técnicas para disciplinar e controlar os corpos que não correspondem ao patamar conceitual de “boa saúde”, controlando-os ao seu bel prazer.

No domínio medical, que praticamente coincide com todo o domínio do social, tais normas prescrevem comportamentos individuais e os métodos terapêuticos para que os indivíduos se mantenham dentro das normas. Nesse sistema, o poder medical é responsável, por um lado, por estipular as normas, e por outro, por aplicá-las aos indivíduos. (FARHI NETO, 2010, p. 31).

A medicina a cada dia com inovações e descobertas assustadoras, que transcendem a ética tradicional apontando para uma saúde perfeita, e com isso, criou uma utopia, a utopia do corpo perfeito como meta de uma vida plena. Todavia, o indivíduo passou a ter a sua vida construída a partir do saber médico e de seus pressupostos para o futuro, é o que Foucault chama de “*Bio-História*”, o próprio saber médico passou a alterar o modo de vida humano e forçando-o a se adaptar a uma nova forma de vida. A história humana passou a ter seu ciclo alterado a partir da intervenção da técnica médica na própria história do corpo. A cada dia o saber médico abandona a exterioridade dos corpos, quando passa a conhecer e decidir sobre a vida, e se aprofunda na interioridade celular, agindo no ponto visceral desse novo âmbito do corpo trazendo uma nova visão sobre o próprio corpo. Se antes o saber médico pautava-se na observação macro para decidir o futuro do doente, na modernidade tal saber se aprofundou na antecipação dos resultados, agindo no âmbito celular dos corpos.

Os corpos se expõem então coletivamente à investigação científica, na intimidade de seus sofrimentos e na publicidade de suas genealogias. Enfim, para aqueles que preparam ou recebem as consequências jurídicas e comerciais do conhecimento do genoma humano, a genética constitui um conjunto de predisposições e de probabilidades que permitem prever os comportamentos futuros de indivíduos aparentemente saudáveis e normais. O corpo genético é então o corpo quadriculado da população, corpo atravessado por normas e regularidades, lugar do controle e da formação do “eu”. (KECK; RABINOW, 2008, p 84-85).

Vive-se na era em que não existe área externa à medicina, tudo e todos, navegam por suas águas. Com o avanço das biotecnologias nota-se um enfraquecimento na medicina clínica, ou seja, no ato de medicalização dentro da clínica ou hospital, o próprio olhar médico vai perdendo espaço em frente as propagandas farmacológicas com bases científicas, e em meio as biotecnologias da genética, e é nesse ponto, nessa crescente biotecnológica, que ao mesmo tempo que há um enfraquecimento no olhar individual condicionado ao palpável, que o saber médico passa a aprofundar o seu poder sobre os corpos; se antes um indivíduo com algum distúrbio cerebral poderia ser submetido a pressupostos tratamentos na tentativa de descobrir o que causava tal dano, com o avanço biotecnológico, o saber médico potencializado pela tecnomedicina²² pode implantar um chip no cérebro na parte afetada pela doença, mudando totalmente a própria construção da vida do indivíduo.

Como já foi frisado acima, é o que Foucault chama de *Bio-História*, não se trata mais somente da cura da doença em si, mas na própria concepção sobre o “objeto e o sujeito”, a partir do momento que a medicina interfere na vida do doente lhe promovendo a cura, ela não só altera o estado do corpo de doente para não doente, mas muda a própria construção histórica do indivíduo condicionando-o a uma nova percepção e adequação sobre a vida.

A medicina do século XXI transcendeu o olhar do médico, apoiando-se nas tecnologias a serviço da genética e de interesses da sua própria autonomia. A princípio, com o avanço medicinal apoiado em sua cientificidade, ouve uma fragmentação no próprio saber médico, surgindo especialistas para as inúmeras áreas da medicina.

A “medicina” mesma também se transformou. Tornou-se tecnomedicina, altamente dependente de sofisticados equipamentos para o diagnóstico e a terapia. Ela tem sido fraturada por uma complexa divisão do trabalho entre especialistas. ***Os médicos perderam o monopólio do olhar diagnóstico*** [...] (ROSE. 2013, p.25 grifos nosso).

Percebe-se uma dualidade paradoxal no saber médico, no cerne da fusão da medicina com as tecnologias de ponta, onde ao mesmo tempo o médico perde o monopólio do olhar clínico, ao tempo o saber médico se potencializa nos diagnósticos de precisão que a tecnomedicina disponibiliza. É notável estar sobre as mesas dos médicos computadores com programas para lhes auxiliar na leitura dos diagnósticos de seus clientes. Em suma, tal saber médico se condicionou como afirma ROSE (2013), em procedimentos de prescrições médicas padronizadas e emolduradas corporativamente. O saber médico se tornou universal, ou seja, houve uma padronização dos coeficientes de diagnósticos.

²² Cf. ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013. p.25.

Se observarmos, mesmo falando da construção do saber médico do século XXI, com todo o seu avanço, me remeto novamente ao século XIX, onde o que vemos hoje não é novo, mas sim, aperfeiçoado, e nem algo pertencente somente ao século XXI, mas sim, uma construção e reconfiguração histórica aperfeiçoada da medicina. Na obra *O nascimento da Clínica*, Foucault fala sobre os quadros de doenças e seus pressupostos sintomas, onde o mesmo foi elaborado na tentativa de manter certa exatidão e potencialização do saber médico, tal fato proporcionou um controle e conhecimento sobre as doenças, é claro que, com o passar dos anos a medicina veio se complexificando e tornando-se cada vez mais precisa agindo de forma específica sobre as doenças que poderão surgir sobre os corpos.

Percebe-se que, com o avançar dos anos a medicina tem passado por uma metamorfose histórica, transformando-se, em meio às suas negatividades e positivities, um domínio cada vez mais preciso sobre o corpo, uma verdadeira “somatocracia”. O médico não precisa mais ficar empiricamente com o doente para analisá-lo, mas, analisá-lo geneticamente na prevenção de supostas doenças.

O diagnóstico genético estabelece uma relação particular entre o médico e o enfermo, dado que este dispõe de um tempo bastante longo para participar na investigação para erradicação de sua própria doença. O corpo do enfermo se torna o lugar onde se projeta a doença futura e onde se exerce a pesquisa presente: pode estar dos dois lados do microscópico, como objeto e como sujeito. (KECK; RABINOW, 2008, p. 91).

A medicina sobre a sua própria autonomia passou a interferir num ponto capilar da vida humana, modificando, ou melhor, manipulando a genética humana, rompendo assim, com o que estava no seu normal para agir na individualidade da doença, passando a usar o próprio corpo como campo de projeção e de pesquisas de supostas doenças, que tem prognósticos de surgimento ao longo de 5, 10 ou 20 anos depois. Essa interferência do saber médico na vida do indivíduo saudável no atual momento desencadeia uma reordenação em sua vida, como: mudanças em seus hábitos; alimentação; prática de esportes; um aumento nos check-ups, ou seja, o paciente saudável terá que construir uma nova vida sobre a esteira conceitual do saber e poder médico. Se no século XX com a criação do plano Beveridge, a medicina passou por uma estatização surgindo o Estado providência, com a responsabilidade de cuidar dos corpos, no século XXI ela passou a agir pelo viés da sua própria autonomia, agindo dentro e fora dos poderes estatais e se entrelaçando nas mais variadas ramificações de poderes existentes na sociedade.

Para Foucault, porém, “não há nenhuma dúvida, a medicina foi muito além. Para além da solicitação do doente, é a medicina que se impõe a ele, em “ato de autoridade”. A medicina judiciária, os exames médicos no campo do trabalho, os

check-ups aconselháveis ou obrigatórios são alguns exemplos do poder medical, cujas funções normalizadoras de bordam a demanda do paciente. Para além da doença, a própria saúde se constitui como campo para a intervenção medical. As políticas de prevenção de doenças e de controle da saúde, o acompanhamento médico constante não remete diretamente à patologia, mas significam a abertura da saúde como domínio medical. (FARHI NETO, 2010, p. 30)

Volto a remeter-me ao termo usado por Foucault (2010, p. 178) de *Bio-História*, pois segundo ele, “O médico e o biólogo já não trabalham no nível do indivíduo e de sua descendência; começam a fazê-lo no da própria vida e de suas ocorrências fundamentais”. Não saberemos até que ponto a medicina elevará ou decairá a espécie humana, será que tal saber chegará ao ponto de produzir um ser humano fundado na exatidão de seus experimentos, poderá produzir uma nova humanidade ou a destruição da mesma? Se no século XXI a medicina já apresenta a sua nocividade sobre corpo humano, é imprevisível o destino humano nos próximos séculos. Hoje o indivíduo está tendo a sua vida construída, modificada e potencializada para suportar determinadas doenças, mesmo que no exercício da administração contraia efeitos colaterais danosos a própria saúde. O conceito de *indivíduo indivisível* perde a cada dia espaço em frente ao poder medical, hoje o corpo não é algo intocável, sagrado, inviolável, com era na Idade Média, mas, tornou-se um produto comercializável e membro constitutivo de uma economia mundial. Em suma, todos os corpos são produtos animados da medicina.

Neste ato preventivo, o corpo passou a ser modificado antecipadamente para evitar possíveis doenças. Com efeito, isso tem criado subjetividades, novas formas do humano ver o mundo e de se identificar *no* e *com* o mundo, pois a cada intervenção biotecnológica o humano modifica suas ações e valorações sobre a vida.

O que podemos aceitar dos novos conceitos de vida e de morte, do corpo humano, da procriação, da filiação da sexualidade sugeridos pelos juristas solicitados pelo progresso das ciências biomédicas? Quais são os novos modos de vida que nos parecem, a partir dessa base, suportáveis, desejáveis? [...] Aceitaremos que a prática médica não tenha mais como objetivo exclusivo curar as doenças existentes ou prevenir a transmissão de afecções hereditárias aliviando ou suprimindo os sofrimentos atuais ou previsíveis? Deixaremos que os médicos ultrapassem a sua missão tradicional e se deem como objetivo melhorar a própria vida? (LECOURT, 2005, p. 17).

Em síntese, não dá para prever o futuro, e nem como será a vida da espécie humana em uma sociedade administrada pela técnica, e se realmente ela se definirá como detentora da salvação frente às fragilidades do corpo, ou, se nos conduzirá a uma utopia camuflada pelo

discurso científico do corpo perfeito. Contudo, cabe aos indivíduos identificar os parâmetros médicos essenciais que regem, moldam e controlam a vida.

4.2 O Desdobramento da Forma-homem

A técnica médica busca de forma incansável criar uma forma-corpo que supere as limitações orgânicas. A grande questão nos leva a pensar quais benefícios uma intervenção médica trará para o corpo do indivíduo, a curto, médio e longo prazo. A fusão da medicina com a informática potencializou exponencialmente sua intervenção sobre a vida, agindo para além do simples ato de medicar, passou a manipular a vida na própria vida, na projeção de possíveis doenças, e meios para potencializar o corpo humano visando estender ao máximo sua finitude. Não se trata mais de fabricar máquinas que atue exterior a si, mas, máquinas, ou, biomáquinas que atuem diretamente na modificação da própria estrutura orgânica com o intuito de reparar possíveis imperfeições.

Pois umas das mais importantes questões de nosso tempo é justamente: onde termina o humano e onde começa a máquina? Ou, dada a ubiquidade das máquinas, a ordem não seria a inversa?: onde termina a máquina e onde começa o humano? Ou ainda, dada a geral promiscuidade entre o humano e a máquina, não seria o caso de se considerar ambas as perguntas simplesmente sem sentido? Mais do que metáfora, é a realidade do ciborgue, sua inegável presença em nosso meio (“nosso”), que põe em xeque a ontologia do humano. Ironicamente, a existência do ciborgue não nos intima a perguntar sobre a natureza das máquinas, mas, muito mais perigosamente, sobre a natureza do humano: quem somos nós? (TADEU, 2016, p.10-11).

O crescente aperfeiçoamento da medicina proporcionou ao homem uma nova perspectiva sobre a vida. Com efeito, o aperfeiçoamento da técnica médica, tornou o uso do termo “homem e máquina” um tanto obsoleto, dois conceitos ligados pelo artigo “e” que exerce a função de conectivo entre os dois termos para identificar o processo de ligação e relação entre ambos. Contudo, este conectivo perdeu o sentido à medida que a espécie humana começou a mudar a sua relação com a natureza no tocante a dominação. Não se trata somente de um domínio sobre a natureza, mas, de um poder exercido para além dela, o ponto radical da questão aqui em análise entoa um novo tom, “a dominação sobre o corpo humano”.

Hoje o termo “homem e máquina” soa um tanto desconexo, isto é, para efeito de precisão conceitual, o termo *homem-máquina* se adequa de forma mais radical, pois não se trata mais do *homo faber*, aquele que fabrica máquinas para atuarem na sua exterioridade, mas, de máquina criadas para intervirem diretamente na sua própria morfologia, máquinas

para decodificar os genes e reorganizá-los. Ressalta o autor citado acima, onde termina a máquina e onde começa o humano? Esta indagação se materializa a cada passo dado pela medicina na tentativa de conceber um humano que suporte por mais tempo as intempéries da finitude. Nestes termos, as biotecnologias têm agido para além do simples ato de reparar o corpo humano, na substituição de órgãos vitais e prognósticos de possíveis doenças, ela passou a agir no âmbito, sociopolítico e econômico e para ser mais preciso conceitualmente, uma biopolítica²³.

O homem passou a criar biomáquinas para agir sobre seu próprio corpo, seja para reparar danos no organismo, seja para fins estéticos e ou econômicos. A proposta no tocante a concepção filosófica nietzschiana sobre o corpo é de grande importância neste contexto antropotécnico, em que a valorização de um corpo potencializado pelas biotecnologias professa uma vida com uma maior possibilidade de plenitude.

É claro que esta nova intervenção, ou, essa simbiose do corpo com a máquina como via de caminho para uma vida melhor, abre problemas de uma seleção biotecnológica dos melhores corpos, em suma, nosso intento aqui não é fazer proposições de um corpo ideal, melhorado que consiga superar suas intempéries temporais. Mas, de abordar sobre as multiplicidades de formas que o corpo pode aderir, pois o objetivo é encontrar momentos de plenitude em acontecimento. Se o problema da espécie humana é fisiológico e sua consolidação dependerá da relação de afetividade com o mundo, teremos que por um termo a qualquer proposta como única via de caminho para alcançar a plenitude, pois não é nosso intento elaborar proposições de corpo ideal. A ideia de corpo perfeito é descartável nesta pesquisa, assim, evitaremos criar proposições utópicas que apontam para um determinado estado de corpo a ser alcançado. A proposição de Nietzsche sobre o corpo, pôs em xeque a compreensão de corpo desenvolvido pelas Teorias Dualistas já mencionas, pois, tais, apontavam para um ponto final a ser alcançado, um estágio de corpo a ser alcançado a partir de suas bases elementares.

É evidente que um corpo doente desenvolverá a partir da relação de afetividade com a doença, uma perspectiva sobre a vida com valorações que são frutos do seu estado atual. Do mesmo modo, o corpo que optar por adentrar ao processo de melhoramento biotecnológico acreditando que se realizará na existência a partir de tal intervenção, criará valorações existenciais pautadas em seu estado atual. É justamente essa convergência entre o conjunto de

²³ Cf., Foucault, *O Nascimento da Biopolítica*.

forças²⁴ externas ao corpo, que proporcionará a possibilidade de criar novas configurações valorativa sobre a vida, é justamente essa multiplicidade de forças no corpo que definirá o grau de vontade de potência que será acessada, e qual vontade será utilizada em ato.

O conhecimento biogenético concedeu ao homem o poder de manipular os corpos, e a anunciar possibilidades de corpos melhorados geneticamente. O homem saiu do debate sobre o domínio da natureza, para o domínio do corpo. Os geneticistas proclamam um novo corpo moldado na raiz genética da espécie humana. Um corpo melhor, olhos melhores, músculos melhores, isto é, fabricar um corpo melhor seria um ápice da humanidade. Com o avanço médico, o domínio do médico sobre as técnicas médicas mais aprimoradas aprofundou o controle sobre o corpo. A medicina clínica do século XIX desenvolveu-se e aprimorou o domínio médico sobre o corpo sistêmico, buscando compreender suas partes e estabelecer possíveis diagnósticos. A medicina do século XXI se firmou para além da forma sistêmica do corpo, tratou a nível molecular o corpo passou a ser modificado em sua raiz genética, visando antecipar doenças em potencial. Rose (2013, p.27-28) afirma que, “O laboratório tornou-se um tipo de fábrica para a criação de novas formas de vida molecular. E ao agir assim, está fabricando uma nova forma de compreensão da vida”. Poderíamos afirmar que o homem do século XXI alcançou o patamar tão almejado a ponto de estender a duração da vida burlando a finitude? Através da técnica médica laboratorial conseguiu fabricar uma nova concepção da vida humana.

Teria a humanidade conseguido superar a sua própria natureza através de meios biotecnológicos? No tocante a isto, todo caminho da medicina foi voltado para o melhoramento do corpo e de uma intervenção direta na vida humana através do domínio da organicidade e patologias do corpo. Afirma Rose (2013, p. 36) “As tecnologias de vida buscam não apenas revelar as patologias invisíveis, mas intervir sobre elas a fim de otimizar as chances de vida do indivíduo”. No tocante a isto, todo o caminho da medicina desde o nascimento da clínica foi voltado para a extensão da finitude. Em suma, o humano, como cita Rose (2013) que na maior parte dos lugares e em diferentes espaços os homens sempre tentaram incrementar seus “si-mesmos corporais” nas mais variadas formas: com oração,

²⁴ As forças externas aqui mencionadas são referentes a possibilidade de uma existência diferente do atual estado do corpo: possibilidades de: ser melhor, ter um corpo melhor, um corpo forte, corpo magro e congêneres. As forças externas ao corpo impactam diretamente a forma como cada corpo definirá sua trajetória, sua atuação durante sua existência, e por fim, o processo de individuação é afetado ou potencializado diretamente com as multiplicidades de forças em acontecimento, permitindo, assim, que cada corpo se adeque ao modelo de existência que corrobore com sua perspectiva sobre a vida.

meditação, dieta exercício físicos e espirituais visando aumentar a saúde do corpo e sua longevidade.

A angústia da sensação da finitude levou o homem a buscar um domínio sobre sua própria organicidade, ou seja, conhecendo os limites corporais, poderá reestruturar e reparar os possíveis defeitos. Fica a questão, “quem somos nós” nesse conflito antropotécnico, e se o conceito de “humano” ainda se adequa a essa nova ontologia do humano. Será que com o auge de uma sociedade administrada pela técnica poderemos dar resposta sobre a grande problemática levantada por Spinoza na obra *Ética* sobre o “o que pode o corpo”? Ou, teria as pesquisas biogenéticas já em pleno século XXI desvendado os aspectos mais minuciosos da natureza humana a ponto de produzir um humano melhor? E quais contribuições a filosofia nietzscheana poderá nos fornecer para pensar o homem-máquina enquanto campo de criação, mas, se distanciando de proposições de um possível-além homem com um corpo geneticamente melhorado?

Com efeito, qualquer modificação na fisiologia humana mudará também de modo expressivo sua perspectiva sobre a vida, mudará suas ações e valorações sobre o mundo. Com isso, o processo de individuação tem se tornado a cada época mais manipulado, e neste contexto, a medicina tem intervindo diretamente neste processo, isto é, ao interferir na fisiologia do corpo, muda-se suas formas de afetividade com o objeto. Já afirmava Nietzsche que cada povo tem sua tábua de valores, e onde, e como esses valores são criados? Em suma, a dicotomia empregada pelas Teorias Dualistas analisadas no primeiro capítulo deixa claro e evidente o processo dicotômico existente entre corpo e alma, corpo e pensamento, e mais recente, com a eclosão da Revolução Industrial²⁵ o corpo inicia sua escalada a mais um platô existencial.

Platão no *Fédon* atribuiu valores superiores à alma em detrimento do corpo. Descartes atribuiu ao *cogito* – pensamento, uma carga de valores responsáveis por garantir ao homem a certeza da sua existência no mundo, e ao corpo, uma verossimilhança a uma máquina que é animada pelo espírito. Com efeito, tais pensadores da dicotomia, trataram a seu estilo para dar

²⁵ Lucia Santaella (1997) vai afirmar que antes da Revolução Industrial a relação homem e máquina eram ainda um tanto limitada, restringia-se a artefatos com uma aplicabilidade um tanto simples ou direta. Dentre alguns instrumentos, cita: o relógio, os de tortura, o telescópio usado para pesquisa. Na transição do final do século XVIII e início do século XIX, afirma a autora que esta noção ou relação homem e máquina ganhou um novo patamar e uma nova perspectiva, pois com o deflagrar da Revolução Industrial o próprio conceito de máquina passou a ser relacionado somente àquelas que faziam uso de motores. A Revolução Industrial foi uma revolução eletromecânica, característica esta, inscrita na natureza de suas máquinas cuja potência não poderia ir além da imitação dos gestos humanos mais grosseiros e repetitivos, enfim, dos movimentos. Trata-se de máquinas servis, tarefas, que trabalham para o homem, ou melhor, substituem o trabalho humano naquilo que este tem de puramente físico e mecânico. (SANTAELLA, 1997, p.35).

à existência humana uma característica própria dentro dos parâmetros e limites da época. No entanto, com a crescente biotecnológica essa característica dual perde gradativamente seu aspecto fundamental, pois a vida adentrou em uma hibridização com os objetos, a relação de objetividade do homem com a máquina como prática de extensão e potencialização da força humana, perde espaço para um novo debate, pois a potencialização da força física do corpo já é algo superado, pois já é ato.

A grande questão em debate abre uma problemática ontológica em torno do corpo humano, no âmbito da moral e da ética, assim, a problemática passou a girar em torno do homem-máquina, fruto de uma potencialização da medicina. A proposta de melhorar a vida humana abre a porta para uma gama de debates éticos sobre a vida, o que pode e o que não pode ser modificado. A angústia consciente que o homem tem da sua morte o impulsiona a buscar meios para adiar tal evento, nesta tentativa, o mesmo encarnou a máquina tornando-se corpo-máquina, sendo ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da questão. Estes aprofundamentos dos meios biotecnológicos sobre a vida humana têm levantado por décadas prós e contras sobre a intervenção do poder médico sobre o corpo humano, sobre a própria história humana. E isto, vai desde a fabricação de produtos agrícolas transgênicos à engenharia genética humana, âmbitos estes, que foram submetidos a um controle político da biotecnologia²⁶.

A nocividade do avanço biotecnológico trouxe um espanto a própria humanidade assim como, seus benefícios na genética humana, a possibilidade de alterar geneticamente os genes de uma criança propensa a desenvolver em determinada idade uma doença letal, foi finalmente conquistado, no entanto, provoca uma série de questionamentos éticos e morais sobre o limite das intervenções sobre os corpos.

Diante de um avanço como a capacidade de curar uma criança de fibrose cística ou diabetes, as pessoas têm dificuldades em justificar por que seu receio da biotecnologia deveria se interpor no caminho do progresso. É mais fácil objetar a uma nova biotecnologia quando seu desenvolvimento leva a uma experiência clínica malograda ou a uma reação alérgica letal a um determinado alimento geneticamente modificado. Mas a ameaça real da biotecnologia é muito mais sutil, e por isso de ponderação mais difícil em qualquer cálculo utilitário. (FUKUYAMA, 2003, p. 190).

Neste debate de pró e contra, entre os que defendem que os países devem regular politicamente o desenvolvimento e o uso destas tecnologias através de instituições que discriminem quais avanços são necessários, pois trazem o progresso a humanidade e aquelas que ameaçam a dignidade humana, e por fim devem ser vetadas. Em suma, seja um debate

²⁶ Cf., Fukuyama, *Nosso Futuro Pós-Humano: consequências da revolução da biotecnologia*, p.189.

libertário que defende e sustenta que a sociedade ou instituições política não devem impor limitações ao desenvolvimento de novas pesquisas, ou, um debate *religioso e ambientalista*, que veem no avanço das novas tecnologias um possível retorno da eugenia²⁷.

E porque estabelecer um controle político da biotecnologia, se a ânsia humana sempre foi a superação da morte, e transpor suas limitações biológicas? Bem, primeiro devemos deixar de lado as questões sobre bom e mau causados pela biotecnologia, pois como afirma Fukuyama (2003) que estão intimamente conectados. No entanto, para compreendermos a problemática existencial proposta aqui, devemos pensar para além da dicotomia do bom e do mau uso da biotecnologia, não que não seja importante o debate, porém, chegamos a um ponto em que o homem não pode mais voltar a antiga forma clássica de ver o mundo, chegamos a um patamar em que se tem corpos que optam em ficar aquém das biotecnologias, do mesmo modo terá aqueles que se propõem a está para além das biotecnologias como única via de caminho para uma existência plena.

No tocante a isto, o que propomos é não está aquém ou além dos processos biotecnológicos, mas entre, numa relação de dentro e fora na construção de realidade existencial, isto é, procurar mecanismos para existir para além da *forma-corpo*. A proposta é superar a forma-homem vestida de normas, padrões e agora no tempo vigente, amante da *forma* como fio condutor para uma vida realizável em sua concretude.

Se o homem através da técnica biogenética conseguiu fabricar, manipular os corpos poderíamos afirmar que a tão sonhada superação da humanidade é ou, seria possível? Poderíamos afirmar que o homem moderno conseguiu alcançar o super-homem, se a resposta for sim, então a mudança na *forma corpo* é a chave para uma existência plena? Seria esta a proposição de Nietzsche (1956, p. 20) quando na obra *Assim Falava Zaratustra* afirma que “O homem é algo a ser superado”, e há possibilidades de aliarmos a filosofia de Nietzsche aos avanços biotecnológicos sem professar uma eugenia?

Seria possível estabelecer uma aliança entre a antevisão nietzscheana de superação do humano e as atuais possibilidades abertas pelos desenvolvimentos das pesquisas biogenéticas, vislumbrando aí uma possível via de resposta satisfatória para a questão formulada na *Ética* de Spinoza a respeito das possibilidades do corpo?” (GIACOIA JUNIOR, 2003, p.179).

Spinoza já anunciara em sua *Ética* que todos os esforços criados para definir o que um corpo poderia ou não fazer ou ser, poderiam ser postas em dúvidas, pois afinal, ninguém

²⁷ Cf., Fukuyama, *Nosso Futuro Pós-Humano: consequências da revolução da biotecnologia*, p.190-191.

havia definido o que realmente poderia um corpo²⁸. “Nestas condições, a pergunta de Spinoza, acerca do que pode um corpo, não poderia ser respondida de modo inequívoco”? Um corpo pode fabricar tecnologicamente outros corpos-eventualmente melhores corpos. (GIACÓIA, 2003, p.188).

No debate biotecnológico, o corpo e suas possibilidades em acontecimento, a união do orgânico com o silício possibilitou ao corpo uma superação inigualável a nível da “forma”, aquilo em que a natureza deixou a desejar, o demiurgo moderno por meios biotecnológicos passou a reparar, a moldar a seu próprio gosto, *a forma pela forma*, ter um corpo desejado e melhorado é o ápice do século XXI. Retornamos ao que Giacóia (2003, p. 179) levanta com base na filosofia nietzscheana sobre as diferenças nas experiências entre “ter um corpo e ser um corpo”. Parece-me um tanto relutante a perspectiva de Nietzsche sobre o corpo para além da forma, contudo, como romper o cerco das tecnologias de ponta da biogenética com sua supremacia da *forma*, para propor uma existência vivível para além dos mecanismos sistêmicos de uma sociedade administrada pela técnica, seria viável esta ruptura?

O que propomos aqui é, em vez de fabricar proposições com novas tábuas de valores para humanidade, é encontrar meios para existir para além do simples fato de “ter um corpo” e isso, é está para além da *forma-homem*. Independe se o corpo foi melhorado biologicamente, ou se, se manteve aquém das intervenções biotecnológicas. “Ser um corpo” dentro da filosofia nietzscheana é está para além da *forma*, por isso, a importância da Filosofia de Nietzsche para compreendermos a atual sociedade do século XXI. Quando Nietzsche no *Zarathustra* anuncia que o homem deve ser superado, não está anunciando uma superação biológica, isto é, não se trata da humanidade superar sua própria organicidade, conseguir por meios próprios estender a finitude do corpo. O que Nietzsche propõe é a superação do homem moderno, do animal domesticado (*Haustier*) que perdeu a capacidade de autocriar-se na existência. Do homem que matou Deus e ocupou o seu lugar.

Também para Nietzsche o homem moderno não tem mais escolha: já não é possível recuar dos limiares de autodeterminação definitivamente conquistados; o caminho é para frente e ascendente: o “último homem” deve ser superado, o homem deve superar a si mesmo, dando lugar ao além-do-homem. (GIACÓIA JUNIOR, 2003, p.186).

O caminho é para frente e ascendente, e a superação da forma-homem moderna deve ser superada e ceder lugar para o além-homem. O homem moderno se apegou com todas as

²⁸ Cf., Spinoza, *Ética*, p. 101.

suas forças a ciência como a via de caminho para responder todas as inquietações sobre a vida. Com isso, e com a instauração de uma nova *Aufklärung* biotecnológica o homem moderno viu as portas de um ideal de corpo conquistado através da ciência, isto é, tornou-se um fabricante de corpos, um manipulador de subjetividades, e por fim, uma estagnação do homem, e o fim da transição para o além-homem.

O *último homem* é desprezível e repugnante porque simboliza o autocomprazimento do homem moderno, que se concebe como realização do ideal, como meta e razão de ser, como o fim (em si) da história. Além disso, o último homem é desprezível porque com ele acaba o trânsito, congelado numa figura física estável, inalterável: o último homem é o inventor da felicidade; ele alcançou, enfim, a meta e o fim último da vontade virtuosa anelada por todos os sistemas éticos do Ocidente, o bem supremo. Com o último homem acaba a nostalgia do longínquo – mesquinho e pequeno como a pulga, ele é a espécie que vive por mais longo tempo, a flexibilidade que se adapta a nova exigência, cuja virtude suprema consiste na potência infinita da autoconservação a todo custo. (GIACCOIA JUNIOR, 2008, p.169).

Um fim pressupõe uma forma, o homem moderno moldado pela biotecnologia tornou-se uma meta, um fim em si mesmo. No entanto, quais meios possíveis para transpor tal estagnação, e seria possível tal superação deste último homem membro do rebanho técnico? A filosofia nietzscheana viu o homem como uma transição, uma ponte ou uma corda entre o animal e o além-homem. Nietzsche (1956, p.226) na obra *Assim falava Zaratustra* no canto *Das Antigas e das Novas Tábuas* cita que “O homem há de ser uma ponte e não um fim”. No tocante a isso, qual homem seria esta transição entre o animal e o além-homem?

Deleuze na obra *Nietzsche e a Filosofia* fala sobre a “Conversão do elemento da vontade de poder”. Neste caso, o homem que exercia uma vontade negativa toma outro aspecto, isto é, a negação não será o meio pelo qual a vida conserva tudo que há de reativo nela, mas de afirmação.

Conversão do elemento na vontade de poder. O negativo torna-se poder de afirmar: subordina-se à afirmação, passa para o serviço de excedente a vida. A negação não é mais a forma sob a qual a vida conserva tudo o que é reativo nela, mas, ao contrário, o ato pelo qual ela sacrifica todas as suas formas reativas. O homem que quer perecer o homem que quer ser superado: nele a negação muda de sentido, tornou-se poder de afirmar, condição preliminar para o desenvolvimento do afirmativo, sinal anunciador e servidor zeloso da afirmação como tal. (DELEUZE, 1976, p.81).

Para que o além-homem apareça é preciso que o homem desfaleça, o homem que quer perecer, que quer morrer, este tornou sua vontade de nada em vontade afirmativa, ele será a ponte para o além-homem.

[...] aquele que é um precursor há de ser sempre sacrificado; e nós agora somos precursores. [...] Mas assim o quer a nossa condição, e eu a amo os que se não querem preservar. Amo de todo o meu coração os que desaparecem porque passarão para o outro lado. (NIETZSCHE, 1956, p.228).

Aquele que se revolta contra si mesmo, que ouse converter os afetos da sua vontade de nada em afetos de afirmação da vida, este sim, estará apto a desfalecer sua forma homem para dá lugar ao além-homem.

4.3 O homem-máquina para além da forma.

Como pensar a criação do homem-máquina para além da forma? Em suma, o primeiro termo pressupõe uma forma biológica *sui generis*, o segundo, uma forma maquínica. Ambos com características e efetividades distintas, porém, esta dicotomia de pensar numa dualidade foi ultrapassada dentro do debate já instaurado das biotecnologias. O homem conseguiu unir o orgânico e o sintético para potencializar, e ou, estender a vida útil dos corpos. Mediante isto, como elaborar um pensamento acerca do homem-máquina para além da *forma-corpo*? Primeiro, para tal proposição, a filosofia nietzscheana é fundamental para instigarmos tal empreitada existencial, pois através dela conseguiremos meios para navegar pelas inquietações da *forma-homem* construída pela biotecnologia. Nietzsche propõe um corpo que é uma multiplicidade de forças em acontecimento, um corpo-devir, isto é, que nunca é, mas está sendo um corpo.

É juntamente este corpo que é relações de forças que proporcionará ao *homem-máquina* alcançar momentos de além-homem, pois as forças não pressupõem a forma, as forças no homem não são uma forma. “[...] toda forma é um composto de relações de forças. Estando dadas as forças perguntar-se-á então primeiramente com que forças de fora elas entram em relação e, em seguida qual a forma resultante”. (DELEUZE, 2005, p. 132).

Nestes termos, mesmo um corpo potencialmente melhorado pelas biotecnologias poderá manter um altíssimo grau de acesso a uma Vontade de Potência reativa, que mantém sua existência a partir da reação às afetividades com o mundo, mantendo-se inerte frente a novas possibilidades de vida, pois esta foi a forma resultante do processo das relações de forças. Deleuze na obra Foucault, vai afirmar que “As forças, no homem, supõem apenas lugares, pontos de aplicação, uma região do existente”. (DELEUZE, 2005, p. 132).

Em contrapartida, um corpo que esteja aquém²⁹ da intervenção biotecnológica, por opção, ou por impossibilidade, poderá desenvolver um alto grau de acesso a uma vontade de

²⁹ Neste ponto é necessário que realizemos algumas considerações sobre o que entendemos por um corpo aquém às biotecnologias. Nestes termos, as biotecnologias são aplicáveis a todos os corpos, mas, nem todos os corpos são ou serão contemplados por tais em sua completude. O debate que está sendo desenvolvido neste estudo tem

potência ativa, que aproveita cada momento da existência como se fosse o último. Em suma, As biotecnologias ditarão a forma-corpo, porém, não poderá determinar o grau de acesso a vontade de potência no corpo, pois a vontade está para além da forma, como já mencionado no segundo capítulo, que Nietzsche (2011 p. 52) vai frisar na Obra *Além do Bem e do Mal* § 36 que a Vontade de Potência não pode agir sobre o corpo, isto é sobre a matéria, sobre a substância, ela só poderá agir sobre a vontade, resultando em vontade de vontade.

A partir de um determinado centro de força ou ponto de aplicação³⁰ escolhido pelo corpo, é que a vontade de potência agirá, seja uma vontade dominadora, seja uma vontade dominada, pois onde há vida existirá aquele que manda e o que obedece. Ademais, a mesma vontade dependendo do grau de acesso, poderá hora mandar, hora obedecer. No *Assim Falava Zaratustra* no canto *Do Domínio de Si*, Nietzsche fala que, “Em toda parte onde encontrei a vida, ouvi falar de obediência. Tudo o que vive obedece. E eis o segundo ponto: manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo. Tal é frequente entre os vivos”. (NIETZSCHE, 1956, p. 139).

Assim, a vontade de potência terá uma atuação interna, agindo como um substrato do corpo, dependendo do seu acesso, ela proporcionará as possibilidades viáveis para cada tipo de vida a ser vivida, seja para elevação de novas configurações existenciais, ou, simplesmente para manutenção da vida, o importante é que neste caso, a vontade nunca se perde.³¹ Afirma Nietzsche (2011, p.54) na obra *Além do Bem e do Mal* § 36 que a Vontade de Potência seria o mundo visto por dentro e nada, além disso.

um foco voltado para uma vida realizável em sua completude e pensamos via filosofia nietzscheana. No tocante a isso, e no que já foi abordado nos capítulos anteriores, pudemos comprovar que o além-homem de Nietzsche não é uma utopia ou um estado de corpo ideal a ser alcançado. Neste aspecto, trazemos três momentos corporais presentes neste debate das biotecnologias e o além-homem, o primeiro, o corpo que está aquém, e ou, à margem dos avanços biotecnológicos, seja por motivos econômicos ou morais. O segundo, o corpo elaborado pela técnica médica, isto é, aquele que ver na forma-corpo o fim último da sua existência como via de caminho para uma vida plena. O terceiro, um corpo que quer está para além da forma-corpo, pois ela não é o fim último, este será uma intensidade corporal e poderá ter ou não um corpo melhorado pela técnica médica. Em suma, o que determinará as configurações da sua vida não será a forma-corpo, mas o grau de acesso a vontade de potência, buscar meios viáveis para gerar novas configurações existenciais que torne a vida um momento pleno. Este, não estar isento de fracasso, por isso, optamos por utilizar o termo “momento de além-homem”, pois mesmo que uma dada configuração de vida não alcance o objetivo almejado, a vontade de potência não irá desaparecer, mas, se dividirá e se tornará em outras vontades, seja uma vontade por mais potência, ou uma vontade reativa que só reage aos acontecimentos da existência e que perdeu o aspecto criativo da vida.

³⁰ Cf., Deleuze, *Foucault*, p.132.

³¹ A Cada ação do corpo na existência, no ato de afetar e ser afetado, e dependendo do grau de acesso à Vontade de Potência, o corpo tem a possibilidade de criar novas possibilidades de realidade. Nestes termos, mesmo que a ação de afetividade do corpo sobre o mundo não corresponda ao objetivo primeiro, a Vontade de Potência não sofrerá ou retroagirá perdendo sua efetividade. Assim, uma ação má sucedida levará a Vontade de Potência a se transformar em várias outras vontades, proporcionando ao corpo outras possibilidades de configurações, o que é afetado é o corpo, o que retroage é o corpo, jamais a vontade, pois ela só pode agir sobre outra vontade, vontade de vontade.

O X da questão não está em ter ou não um corpo melhorado pela biotecnologia, pois acreditamos que a mesma não responde e não esgota as inquietações sobre todas as questões sobre “o que pode um corpo”, a questão é, “o que fazer com o corpo escolhido”, esta proposição definirá as vias de caminhos que cada corpo adotará. Com efeito, a sociedade do século XXI enaltece a técnica biotecnológica, deste modo, uma sociedade administrada pela técnica não sanará em absoluto quaisquer dúvida sobre “o que pode um corpo”, e quais suas limitações e potencializações, pois o corpo é multiplicidade de forças em acontecimento.

O que garantirá a espécie humana um possível gozo de momentos de plenitude não será, ter ou não, um corpo melhorado, isso não é o fundamento da questão, mas, adaptações feitas para atenuar a caminhada existencial. Ter um corpo sem as intervenções das biotecnologias ou melhorado por elas, é somente um resultado da relação das forças no homem com as forças do lado de fora.

O ato de agregar biomáquinas ao corpo como a única possibilidade de se manter vivo, não torna um corpo melhor que outro, ou seja, são medidas necessárias com características paliativas. Discordamos aqui, que o corpo-máquina em contraste ao corpo que esteja à margem, ou, que ainda se mantém fora da hibridização maquínica, proporcione ao seu usuário uma vida realizável em sua concretude.

O ponto central em debate para pensar o além-homem dentro desse âmbito biotecnológico deve estar para além da *forma-corpo*, pois a proposta não é justificar um tipo de corpo ideal que proporcione uma vida vivível em sua plenitude. A essência do debate deve estar fora do campo da forma como essência. Bem, para compreendermos o lugar do além-homem na sociedade contemporânea e, se o mesmo será possível nesta sociedade, a análise deve manter suas bases no âmbito da ética, ou seja, está para além da forma-corpo, estar para além de aspectos estéticos com padrões estabelecidos que regem determinados ramos da sociedade como padrão de beleza aceitável, e com ações normativas como se tais determinassem uma vida em sua plenitude.

Martins (2000, p.183), afirma que, “A ética ou é vivida, ou não é ética”. O ponto chave da problemática é, o que cada indivíduo fará com seu corpo, quais perspectivas tomará como bases para a vida. Não importa se o indivíduo tem, terá ou não, um corpo melhorado pela biotecnologia ou como um modelo de corpo esculpido a bisturis, ou, possuir uma beleza *sui generis*, mas, o que proporcionará o aparecimento do além-homem, será como cada indivíduo viverá a partir das predisposições atuais do corpo escolhido, não basta ter um corpo, mas, ser um corpo, não basta conhecer as particularidades do corpo, é preciso um retorno a si, e em si mesmo.

Uma ética dos afetos em acontecimento, um conhecer em si mesmo a potência dos afetos, e a proporcionalidade dos acontecimentos no ato de afetar e ser afetado. Somente a partir da experiência vivida, sentida dos afetos, o homem poderá ter momentos de além-homem, viver pulsos de plenitude. Mas para isso, o homem deverá reconhecer sua deficiência no conhecimento de si mesmo, isto é, levar o “Eu” racional, senhor de si de suas ações a fazer um retorno em si mesmo.

“O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmo!”. (NIETZSCHE, 2016, p. 83). Ou aprendemos a realizar-se a partir dos afetos existentes no corpo, ou nunca saberemos o que pode um corpo. Encontrar meios para tornar a vida realizável tem sido a proposta de muitas vertentes da antiguidade à atualidade, promessas, receitas, metas normativas para serem seguidas. O Homem tem procurado um caminho que lhe leve a uma vida em sua completude. Mas, será que há um caminho, ou o homem sempre esteve sobre o seu caminho, mas nunca soube trilhá-lo?

Com efeito, a experiência adquirida durante todo o processo não aprofundou a questão do corpo como um lugar de criação de realidade ativa, isto é, toda e qualquer regra moral e ética segundo as Teorias Dualistas já analisadas, desprezaram os afetos, as paixões, considerando-as como partes dispensáveis na criação e interpretação da realidade. Com efeito, toda e qualquer análise e experiência estava atrelada à alma, espírito, pensamento, e agora, às biotecnologias.

Qual corpo poderá ousar ter momento de além-homem? O corpo deficiente; o corpo feito sob os bisturis; o corpo que tenha partes sintéticas agregadas ao seu organismo; o corpo modificado geneticamente? Um caso relatado na Obra *Contra A Perfeição: ética na engenharia genética*, de Michael J. Sandel faz um relato, e aqui entendemos como uma expressão máxima de momentos de além-homem.

Alguns anos atrás, um casal de lésbicas decidiu ter um filho, de preferência surdo. As duas parceiras eram surdas, e com orgulho. Tal como outros membros da comunidade do orgulho surdo, Sharon Duchesneau e Candy McCullough consideravam a surdez um traço de identidade cultural e não uma deficiência a ser curada. “Ser surdo é um modo de vida”, declarou Duchesneau. “Nós nos sentimos pessoas inteiras na qualidade de surdas e queremos compartilhar os aspectos maravilhosos da nossa comunidade – o sentimento de pertencimento e de ligação – com as crianças”. **Sentimos verdadeiramente que, como surdas, levamos uma vida plena.** (SANDEL, 2013, p. 2, grifo nosso).

Aceitar as circunstâncias que a vida lhe impôs, não é sinônimo de comodismo, mas, a partir da situação dada, buscar meios dentro dos limites corporais para criar novas configurações de vida, isto que definirá o processo criativo do corpo. “Eis o meu gosto: não é

um gosto nem bom nem mau; mas é meu gosto e não tenho que ocultar nem dele me envergonhar. Este é agora o meu caminho: onde está o vosso?”. (NIETZSCHE, 1956, p. 223). Como já mencionado, não é ter partes sintéticas agregadas ao corpo, seja em caráter corretivo ou a nível estético como padrão de beleza, ou, como meio para manter as funcionalidades básicas do organismo funcionando, que levará o indivíduo a acessar um grau elevado da vontade de potência ativa, e a realizar-se na existência, mas, tornar a vida vivível.

Somente um corpo que encontra em si mesmo as possibilidades de acesso à Vontade de Potência, proporcionará o aparecimento do além-homem (*Übermensch*), isto é, viver momentos de (*Übermensch*) em acontecimento, e isso, independe da forma, ela precisa ser superada. Afirma Nietzsche no *Assim Falava Zaratustra* no canto *Do Espírito do Pesadume* “A única coisa pesada, porém, para o homem levar, é o próprio homem! É que arrasta aos ombros demasiadas coisas estranhas. Como o camelo, ajoelha-se e deixa-se carregar bem.” (NIETZSCHE, 1956, p. 220). Somente um retorno a si mesmo, levará o homem a ver em seus afetos uma porta aberta para a vida, pois não adianta ter um corpo com todas as suas funcionalidades impecáveis dentro dos parâmetros da técnica biotecnológica ou não. O caminho a ser trilhado vai mais adiante, somente o homem pleno de potência, senhor de si, ser um corpo com a capacidade plástica da transformação contínua, este é o caminho para momentos de além-homem.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo foram analisados alguns pontos centrais elencados na filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Centramos nosso ponto de partida sobre as críticas direcionadas às Teorias Dualistas, e em específico, às filosofias Platônica e Cartesiana. Nosso propósito foi buscar na filosofia de Nietzsche meios para entendermos a relação corpo e biotecnologias na sociedade do século XXI. Encontramos nessa filosofia uma ponte necessária para compreendermos os conflitos antropotécnicos do nosso século, um corpo moldado pelo homem e para o homem.

O homem atual se tornou amante da forma-corpo potencializada pelas biotecnologias. Concernente a isso, fizemos um retorno às Teorias Dualistas para compreendermos como o conceito de corpo foi trabalhado. Encontramos na filosofia de Platão em especial na obra *Fédon* uma categoria de ensinamentos para conduzir o homem ao conhecimento do Bem, e isso, só era possível na medida em que o homem por meios racionais reprimisse os afetos existentes no corpo, pois eram compreendidos como um empecilho para a alma alcançar o conhecimento verdadeiro. Nossa proposta foi elencar via Nietzsche, a desvalorização do corpo e valorização da alma como detentora de todos os atributos verdadeiros, e o corpo, predestinado a ser reprimido e submetido a um caráter ascético.

No entanto, é importante mencionar que Platão dentro do âmbito físico e antropológico irá fazer proposições distintas das que foram elaboradas no *Fédon* que tinha um aspecto protético e metafísico e de depreciação corporal, onde alma e corpo eram irreconciliáveis. No plano físico, valorizou o cuidado com o corpo dando grande ênfase a ginástica e a medicina. No *Timeu*, Platão fez proposições antagônicas as da Teoria da Imortalidade da Alma, pois pensou corpo e alma como um conjunto estruturado criado de forma perfeita. Assim, fica evidente que o pensamento de Platão não foi de forma estrita de depreciação do corpo.

Retornando ao que propomos a pensar. Mostramos o papel do corpo na Teoria da Imortalidade da Alma, e como o mesmo era negado. Seguindo a crítica nietzschiana, trouxemos para ao debate René Descartes, não tão diferente de Platão, elaborou uma concepção existencial dual, um material (*res extensa*), e outra espiritual (*res cogitans*). Com isso, insere o corpo em um estágio de subserviência ao pensamento, assim, *res cogitans* era a certeza da existência.

Mesmo tendo um abismo temporal entre Platão e Descartes, suas filosofias se aproximam no aspecto dualista da existência. Assim, não era objetivo nosso, fundamentar ou

justificar no texto tal salto de tempo entre os dois. A proposta era preparar a base do debate sobre o corpo na filosofia clássica platônica e na filosofia moderna com Descartes, pois ambos propuseram via o conceito de alma ou de pensamento um distanciamento do homem de seu próprio corpo ao depositar todas as fichas no âmbito metafísico. Ambos entenderam o corpo como um simples objeto que deveria ser controlado para proporcionar a ascensão da alma ou do pensamento. O corpo no *Fédon* era submetido às regras morais, em Descartes foi comparado a uma máquina.

A filosofia nietzschiana foi importante para propormos uma ressignificação sobre o corpo. Pensar o corpo pela ótica de Nietzsche é pensar novas possibilidades existenciais, ou seja, o corpo aqui não está submetido à alma ou pensamento, ambos fazem parte de um mesmo plano em acontecimento. No tocante a isso, a alma não foi colocada como superior ao corpo, mas, como uma ferramenta na identificação de símbolos.

Propor um novo corpo é propor uma nova ontologia da vida, ao mudar a forma, muda-se as subjetividades e a percepção da realidade. As análises que discorreremos ao longo deste estudo levantaram algumas inquietações existenciais em relação ao corpo. Com o avanço do saber médico, a forma-corpo alcançou proporções alarmantes, pois a fagulha da superação da finitude foi avistada. O crescente desenvolvimento das biotecnologias da genética elevou o corpo para uma nova categoria, se tornou um agente ativo e passivo no processo. Ademais, o corpo se tornou um campo de atuação e projeção de possíveis doenças e curas futuras.

Todo este debate que envolve o prolongamento da vida, e que foi a base de nossas análises, nos levou a algumas inquietações. Isto é, em uma sociedade biotecnológica que valoriza a forma-corpo como via de caminho para uma vida plena, nos deparamos com possibilidades de existir uma seleção de corpos melhorados pela técnica médica, e por fim, culminar em uma eugenia ou na busca infundável de um corpo ideal.

A filosofia nietzschiana nos proporcionou recursos conceituais para propormos o aparecimento de um corpo que estivesse para além da “forma”. No tocante a isso, nos propomos a pensar as possibilidades do aparecimento do além-homem (*Übermensch*) na sociedade do século XXI, e quais os meios necessários para tal. Fizemos alguns esclarecimentos acerca do que é, e do que não poderia ser o *Übermensch* nietzschiano, pois este conceito não tem a ver com um homem com um corpo melhorado geneticamente.

O ponto central do debate, não se manteve no âmbito do bem e do mal, pois este âmbito não poderia dar conta do que estávamos propondo. Não se trata dos malefícios e benefícios que as biotecnologias proporcionarão aos corpos, mas sim, da relação proveniente

de ambos, e dos resultados para a vida. Nietzsche propôs um corpo cheio de potência, capaz de ascender do nada ao todo, um corpo que não é corpo, mas está sendo corpo. Neste aspecto, fica inviável sustentar que o além-homem (*Übermensch*) seria somente aquele que galgasse do melhor corpo proveniente das biotecnologias, retratando assim, um corpo ideal.

Assim, concordamos com Nietzsche quando afirma que o homem deveria ser superado, e que o homem é um acorda estendida entre o animal e além-homem. Em suma, para que o além-homem apareça, o homem precisa morrer. A ascensão do além-homem só é possível com a destruição da forma-corpo como fim em si mesma.

Em síntese, o que Nietzsche propôs em sua filosofia foi encontrar meios viáveis na vida, e acessá-los da melhor forma possível. Por isso, utilizamos o termo vontade de potência para fundamentar nossas argumentações, pois todo corpo tem vontade de potência, e o corpo fruto das biotecnologias não é exceção. Este foi o ponto chave que debatemos ao longo do nosso estudo, pois a relação homem e máquina e posteriormente homem-máquina não foi exposta por nós como a configuração ideal para o homem. Porém, tentamos mostrar que somente um corpo criativo e senhor de si, e com um alto grau de acesso à vontade de potência ativa, poderia ou poderá criar novas configurações para vida e isso independe da forma-corpo utilizada.

Considerando o que até aqui foi tratado, o homem só poderá gozar de momentos de além-homem (*Übermensch*), e não importa ter ou não um corpo melhorado biologicamente, o que determinará o acesso a uma vida plena é um reconhecimento na deficiência do conhecimento de si mesmo, isto é, levar o “Eu” racional, senhor de si, e de suas ações a fazer um retorno em si mesmo e reconhecer a ignorância sobre a vida. Somente a partir da experiência plástica da vida, o homem poderá ter momentos de além-homem, pois ele nunca será uma forma-homem, mas, uma intensidade.

REFERÊNCIAS

COURTINE, Jean-Jacques. **Introdução, História do Corpo vol.3**. Orgs. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. Tradução e revisão de Ephraim Ferreira Alves. 4. Ed- Petrópolis- RJ. Editora Vozes Ltda. 2011.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e o corpo**: para além do materialismo e do idealismo. In: Nietzsche e Deleuze: o que pode um corpo. Organizadores Daniel Lins e Sylvio Gadela. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

_____. **Nietzsche e o corpo**. – Rio de Janeiro: Letras 2009.

CANGUILHEN, Georges. **O normal e o Patológico**. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 2ª edição. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1982.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução e notas Edson Bini; apresentação Fábio Abreu dos Passos. São Paulo: Edipro, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Ana Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro – São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. 1ª edição brasileira: tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro. 1976.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto et alii. — Rio de Janeiro: Editora 34, 1996 (Coleção TRANS).

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo, Editora 34, 1997 (Coleção TRANS).

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. **A crise da Medicina ou crise da Antimedicina**. Tradução de Heliana Conde. Rio de Janeiro. Publicação 2010.

_____. **Vigiar e Punir: O nascimento da Prisão**. Tradução, Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes 1987.

FUKUYAMA, Francis. **Nosso Futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco 2003).

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Editora Cidade Futura 2010.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Corpos em Fabricação**. *Natureza Humana* 5 (1): 175-202, jan-jun. 2003.

_____. **Mutações**. Organizador Aduino Novaes. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2008.

_____. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LECOURT, Dominique. **Humano Pós-Humano: a técnica e a vida**. Editora Loyola, São Paulo, 2005.

MOULIN, Anne Marie. **O corpo diante da medicina**. In: História do Corpo vol. 3. Orgs. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. Tradução e revisão de Ephraim Ferreira Alves. 4. Ed- Petrópolis- RJ. Editora Vozes Ltda. 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacóia. São Paulo: ANNABLUME, 1997. (Coleção E: 6).

LINS, Daniel. **A Metafísica da Carne: que pode o corpo**. In: Nietzsche e Deleuze: o que pode um corpo. Organizadores Daniel Lins e Sylvio Gadelha. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **10 lições sobre Nietzsche**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Antônio Carlos Braga, 2ª edição. Escala, São Paulo, Escala: 2008.

_____. **O Anticristo: Maldição contra o cristianismo**. Tradução, notas e apresentação de Renato Zwick. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

_____. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio de uma Filosofia do Futuro**. Tradução de Antônio Carlos Braga. 3ª edição Escala. São Paulo. 2011.

_____. **Vontade de potência**. Tradução, Prefácio e notas de Mário D. Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 2ª ed. Editora LOGOS LTDA. São Paulo. 1956.

SANTOS, Mário D. Ferreira Santos. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Tradução, Prefácio e notas de Mário D. Ferreira dos Santos. Ed. Ediouro - Rio de Janeiro. 1988?

ROSE, Nikolas. **A política da própria vida**: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI. Tradução. Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2013.

SANTAELLA, Lucia. **O Homem e as Máquinas**. In: A Arte no século XXI: a humanização das tecnologias. Org^a Diana Domingues. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. (Primas).

SANDEL, Michael J. **Contra Perfeição**: ética da era da engenharia genética. Tradução Ana Carolina Mesquita. 1^a edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro 2013.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**: corpo, subjetividade e tecnologia digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002.

STELARC. **4 Das Estratégias Psicológicas às Ciberestratégias**: a protética, a robótica e a existência remota. Tradução de Flávia Saretta. IN: A Arte no Século XXI: a humanização das tecnologias. Organizadora: Diana Domingues. São Paulo: Fundação UNESP. Primas, 1997.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2^a edição, 6^a reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

KECK, Frédéric; RABINOW, Paul. **Invenção e Representação do Corpo Genético**. In: História do corpo vol. 3. Orgs. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello. Tradução e revisão de Ephraim Ferreira Alves. 4. Ed- Petrópolis- RJ. Editora Vozes Ltda. 2011.

TADEU, Tomaz (Org). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Organização e Tradução de Tomaz Tadeu, 2^a edição, 2^a reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

PLATÃO. **Fédon**. In: A teoria das ideias. Tradução de Alberto Roseira. Projeto gráfico e capa de Lumiar Design – São Paulo: Hunter Books, 2013.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **Apresentação**. In: DESCARTES, René. Meditações metafísicas. Tradução e notas Edson Bini; apresentação Fábio Abreu dos Passos. São Paulo: Edipro, 2016.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e Saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

SANTOS, Mário D. Ferreira Santos. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Tradução, Prefácio e notas de Mário D. Ferreira dos Santos. Ed. Ediouro - Rio de Janeiro. 1988?.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1999.

WOTLING, Patrick. **As paixões repensadas**: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. In: CADERNOS NIETZSCHE Nº 15. São Paulo, 2003.