

O Corpo Político e a Política do Corpo em Nietzsche e Pessoa

Nuno RIBEIRO*

Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Os pensamentos de Nietzsche e de Pessoa permitem a abertura de uma nova perspectiva sobre o corpo. Trata-se de uma redefinição da cartografia do corpo, de um alargamento dos limites do território da noção de corpo. Nesta nova cartografia, a noção de corpo não se restringe apenas ao corpo biológico, ao corpo químico, ao organismo animal. Também a sociedade, também a organização política constituem um corpo. O que é, então, um corpo? O corpo é uma multiplicidade, um sistema plural de forças que se encontram em relação. Aí onde existe um sistema de forças organizado, existe, por conseguinte, um corpo.

Nietzsche fala-nos do «organismo social», de sistemas de assimilação, de absorção e da «vida» desse organismo (NIETZSCHE, 1980a). Apresenta-nos igualmente a descrição da sociedade, da vida em sociedade, da organização política como um sistema plural de forças. Em Pessoa, por outro lado, encontramos, nos fragmentos destinados ao texto *Da Ditadura à República*, uma explícita afirmação da noção de «corpo social» (PESSOA, 1986: 836). Também, no opúsculo *O Interregno*, vemos a caracterização da sociedade como «um sistema de forças» (*Idem*: 813). É, nesse sentido, que este poeta e pensador nos diz nas suas páginas políticas:

O direito o que é? Um equilíbrio de forças constituído em regras de continuidade. (*Idem*: 1037)

Mas se a sociedade e a organização política constituem um corpo, um sistema organizado de forças, em que medida se pode dizer que o corpo biológico, mais especificamente, o corpo do “animal homem” se constitui como uma pluralidade de forças? Vejamos o que nos diz Nietzsche a este respeito.

O problema do corpo biológico, em especial, do corpo do “animal homem” insere-se na tentativa nietzschiana de redefinição do conceito de

* Doutorando em Filosofia na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa. Instituto de Estudos sobre o Modernismo.

sujeito. Trata-se de pensar o sujeito a partir do corpo, de pensar o corpo-sujeito a partir da vida, de reconduzir toda a esfera de transcendência do sujeito a uma imanência que se possa pensar como corpo. Lemos, nesse sentido, a seguinte passagem no capítulo “Dos Desprezadores do Corpo” de *Assim Falava Zaratustra*:

“Sou corpo e alma” – assim fala a criança. (...)

Mas aquele que se encontra desperto, aquele que sabe diz: sou inteiramente corpo e nada para além disso; e alma é apenas uma palavra para uma coisa do corpo. (NIETZSCHE, 1980b: 39)¹

Como conceber, porém, esse corpo-sujeito imanente, um sujeito cujas raízes têm todas elas como solo a vida, um sujeito inteiramente “terreno”? Trata-se de conceber um corpo-sujeito múltiplo ou, para utilizar uma expressão empregue por Nietzsche num fragmento de *A Vontade de Poder*, «o sujeito como multiplicidade» (NIETZSCHE, 1980a: 341). No capítulo “Dos Desprezadores do Corpo” do *Zaratustra* é igualmente afirmado:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um pastor e um rebanho. (NIETZSCHE, 1980b: 39)

A multiplicidade do corpo-sujeito não se resume, porém, à mera divisibilidade da matéria, ao facto de um corpo poder ser retalhado, desmembrado, dividido. É outra a multiplicidade que Nietzsche visa quando se refere ao sujeito como corpo.

O sujeito, o corpo-sujeito, é uma estrutura de impulsos, de afectos e de instintos. São esses impulsos, afectos e instintos que constituem a multiplicidade de forças que configuram o sujeito. As relações entre os diversos impulsos, afectos e instintos formam a estrutura e criam uma certa organização das forças, em suma, dão origem a uma certa configuração do sujeito.

O modelo de que Nietzsche se serve para pensar o corpo-sujeito, a estrutura e a organização das diversas forças que constituem a subjectividade é o modelo da sociedade, da comunidade, da estrutura política social. Em *Para Além do Bem e do Mal* é afirmado que «o corpo é apenas uma estrutura comunitária de muitas almas» (NIETZSCHE, 1980c). Este filósofo fala-nos também de uma «aristocracia no interior do corpo» (NIETZSCHE, 1980a: 441), de uma luta, subordinação e exploração entre as diferentes forças subjectivas. Refere igualmente a existência de senhores e de escravos e de uma hierarquia entre a pluralidade de forças que constituem o corpo-sujeito.

Levanta-se agora a questão de saber como se constitui uma hierarquia no interior do corpo-sujeito, isto é, de saber como se constituem instintos, impulsos

¹ As traduções do Alemão são da nossa responsabilidade.

e afectos dominantes e dominados, como surge a estrutura e organização das forças subjectivas. É o problema “transcendental” que aqui está em causa, o problema que busca saber sob que condições essa hierarquia se tornou possível, quais as suas condições de possibilidade.

A constituição da hierarquia do corpo-sujeito não se encontra separada da relação entre o corpo biológico e o corpo social. «Nós encontramos sempre no meio de uma multiplicidade de seres» (*idem*: 285) afirma Nietzsche num trecho de *A Vontade de Poder*. A vida, a realidade do corpo biológico tem a sua raiz e fundamento na relação com os outros. Constitui um elemento fundamental do corpo biológico, das forças que constituem o corpo-sujeito, encontrar-se numa relação com outros sujeitos, com outros corpos-sujeitos, com outras forças individuais. É essa relação entre a pluralidade de forças individuais, de corpos-sujeitos, que torna possível a existência de um corpo político, de uma sociedade e de uma hierarquia de valores dentro dessa mesma sociedade. Na génese do surgimento do corpo e hierarquia sociais está a configuração de forças, o sistema de forças emergente das relações estabelecidas entre as diferentes forças individuais. Diferentes relações entre a pluralidade de forças individuais dão origem a diferentes escalas de valores, a diferentes hierarquias dentro do corpo político e social e, por conseguinte, a uma organização dos indivíduos e da hierarquia de instintos nos indivíduos diversa consoante a organização do sistema de forças que cada sociedade segrega. As relações entre a pluralidade de corpos-sujeitos, a estrutura política de forças organizadas, a hierarquia emergente dessa estrutura política são, desse modo, as condições a partir das quais se constitui a hierarquização das forças no sujeito, constituem o solo transcendental a partir do qual os impulsos, afectos e instintos de cada força individual são organizados. «Nós transportámos em nós “a sociedade”, repetida à nossa medida» (*Ibidem*), diz-nos Nietzsche. O transcendental é, então, histórico.

A história do corpo é, nesse sentido, a história das diferentes configurações de estruturas políticas e sociais, dos diferentes modos de configuração de sistemas hierárquicos resultantes da relação entre a pluralidade de forças individuais. É também a história do modo como essas diferentes estruturas sociais e hierárquicas dão origem a uma organização diversa dos corpos-sujeitos e dos impulsos, afectos e instintos que constituem esses corpos-sujeitos. Trata-se igualmente da história das técnicas de revestimento do corpo-sujeito, da criação de novos impulsos, afectos e instintos “no animal homem”, de novos valores, da fabricação de uma “segunda natureza” adquirida no seio do corpo social.

Nietzsche aponta-nos um sentido para essa história do desenvolvimento do corpo político e da organização das forças do corpo-sujeito no interior do corpo social. Na criação da tábua de virtudes, no desenvolvimento da estrutura

hierárquica do corpo político, este filósofo vê uma lógica que tende a absorver os valores da moral do ressentimento, uma lógica paranóica e maniqueísta que opera uma distinção radical entre o bem e o mal, que reifica e hipostasia esses valores. O que nessa lógica maniqueísta está em causa é a criação daquilo que Nietzsche denomina de “teia de aranha de conceitos”, neste caso, de uma “teia de conceitos” traduzidos em termos valores morais. Trata-se da criação de uma tábua de categorias morais objectivas de enquadramento social, organizadoras e uniformizadoras da pluralidade de forças individuais, e da marginalização de tudo aquilo que não é filtrado pela “malha da teia de aranha”. É a “moral do rebanho” que aqui está em causa, isto é, a constituição de um sistema de valores que tende a organizar as forças individuais reconduzindo-as a um conjunto de formas de identificação expressas em signos distintos e constantes, que tende a criar sistemas de acção previsíveis e regulares, que faz do homem um animal previsível, regular, necessário (NIETZSCHE, 1980d), equipando o corpo-sujeito de “virtudes maquinais”, tornando-o uma “máquina”. Lemos, nesse sentido, o seguinte fragmento de *A Vontade de Poder*:

Experimento uma justificação económica da virtude. – A tarefa é tornar o homem tão útil quanto possível e, tanto quanto lhe diga respeito, aproximá-lo da máquina infalível: para este fim, deve ser equipado com virtudes-maquinais. (NIETZSCHE, 1980a: 603)

Mas, se esta é a constelação de conceitos que configura a perspectiva nietzschiana sobre o corpo, o que nos diz Pessoa a este respeito? Um dos problemas fundamentais que atravessa todo o pensamento pessoano a respeito do corpo político é saber como evolui um corpo social, como se constitui o progresso no interior de uma sociedade.

Na análise deste problema, Pessoa parte de uma caracterização do corpo-sujeito, das forças individuais que constituem o corpo social, semelhante àquela que nos é apresentada por Nietzsche. Também para este poeta e pensador o sujeito é uma multiplicidade. Também para ele a multiplicidade que constitui o corpo-sujeito se traduz numa pluralidade de forças. O “animal homem” é configurado por uma pluralidade de impulsos, afectos e instintos. São essas as forças que compõem o corpo-sujeito. Lemos, nesse sentido, a seguinte passagem de uma das suas páginas políticas:

(...) o homem é na sua essência uma criatura de instintos, como todos os animais, e apenas por acréscimo e individualidade, um ente intelectual. (PESSOA, 1986: 1048)

Surge, porém, em Pessoa o problema de saber como se constitui o corpo social, isto é, de saber como se forma um sistema e uma estrutura de relações

entre as diversas forças individuais, de modo a criar um corpo político. É a questão da “organização” que está em causa neste problema.

Constituir um corpo social implica «organizar», criar funções, fazer de cada função um órgão, estabelecer uma estrutura de relações entre os diversos órgãos-funções, constituir uma hierarquia dos órgãos. Implica também a redistribuição das forças individuais, dos corpos-sujeitos, pelos diversos órgãos-funções, dando-lhes uma funcionalidade consoante o órgão que ocupam, consoante a função que desempenham. Em suma, trata-se de criar um “organismo social”. Lemos justamente isto no seguinte trecho do texto «*Régie*», *Monopólio, Liberdade*:

Organizar é tornar uma coisa semelhante a um organismo. É fazer dessa coisa um conjunto dividido em partes componentes, a cada uma das quais compete uma função especial, distinta das outras, e concorrendo todas, cada uma pelo exercício da sua função, para a coesão e vitalidade do conjunto. (*Idem*: 1155)

É todo um trabalho de revestimento do “animal homem” que está em causa nesta funcionalização das forças individuais, na organização do corpo social, um trabalho que visa o enquadramento dos diversos corpos-sujeitos em esquemas estruturais pré-existentes, que visa o domínio, a manipulação e a transformação das forças que constituem a pluralidade de sujeitos. No seio do corpo social reconduz-se a multiplicidade de forças individuais a funções pré-estabelecidas, a regimes de sentido e de acção previamente dados pelo corpo social. O sentido desses regimes é o de uma normalização dos sujeitos e das forças que os compõem. Com a vida em sociedade as forças individuais passam a ser funções de equações dadas pelo corpo social. O corpo-sujeito torna-se corpo-função. Há toda uma fabricação de um corpo-função, cuja acção é submetida à rede de funcionalidade do “organismo social”. Nessa rede de funcionalidade, trata-se de vestir o homem com novos instintos, de criar no homem um instinto gregário, de constituir no “animal homem” uma “segunda natureza”. «Passámos a ter a alma essencialmente vestida, assim como passámos – homens, corpos – à categoria de animais vestidos», diz-nos Bernardo Soares.

Aquilo que está pensado nesta funcionalização da pluralidade corpos-sujeitos, na criação da rede de funcionalidade do corpo político e social, é a instituição daquilo a que Pessoa chama “hábito”. É pelo hábito que se cria uma funcionalização das forças individuais, que se criam no sujeito uma “segunda natureza”, que se estabelece a rede de funcionalidade social. Pessoa apresenta-nos a seguinte definição de hábito:

Por hábito entende-se aquela disposição de índole que é, em sua origem, e em contrário do instinto, estranha ao indivíduo, sendo derivada de um ambiente qualquer. (...) É muitas vezes difícil distinguir uma opinião vinda do instinto de

uma opinião vinda do hábito, por isso que o hábito é um instinto imposto ou artificial – uma «segunda natureza», como com razão se lhe chamou. (*Idem*: 808)

O “organismo social”, a rede de funcionalidade do corpo social, é, desse modo, uma “máquina.” É isso que Pessoa deixa transparecer num dactiloscrito intitulado *Préface Non Historique*, onde, a propósito do estado alemão, se refere ao corpo político como uma “máquina”. As forças individuais, os corpos-funções, são “as peças de máquina”. O lugar que “as peças de máquina” ocupam é o papel que as forças individuais assumem na rede de funcionalidade do organismo social. Por fim, o movimento da máquina, o movimento regular, normalizado e definido com que as peças da máquina se movem, são os hábitos, são a rede de funcionalidade criada pelo corpo social. Assim, aquilo que para Nietzsche constitui o “homem equipado de virtudes-maquinais” é para Pessoa o “homem peça de máquina.” Nesse mesmo texto dactilografado de Pessoa lemos a seguinte passagem sobre o “homem peça de máquina”:

(...) tal como as peças de máquina ele não tem por si sentido nenhum, apenas existe por relação a um todo ao qual pertence. [15B¹-59, dact.]²

A máquina social, o organismo social visto sob a óptica da sua actividade maquinal, constitui, desse modo, aquilo que em vários dos textos políticos pessoanos é designado como as “forças conservadoras”. Este conjunto de considerações permite-nos, então, voltar ao problema com que iniciámos este excuro sobre Pessoa, ao problema de saber como evolui o corpo social, como se cria o progresso dentro de um corpo-máquina, de um corpo dominado por uma rede de funcionalidade.

No texto intitulado *Como Organizar Portugal*, Pessoa oferece-nos uma resposta para este problema. A evolução do corpo social, o progresso de uma sociedade implica a criação de “forças progressivas”, isto é, de forças centrífugas que escapem ao movimento centrípeto das “forças conservadoras”, que criem um movimento de fuga face à rede de funcionalidade do corpo-máquina social. Trata-se de gerar um movimento de desintegração e de desenraizamento dos hábitos, dos costumes, das normas e atitudes que compõem a rede de funções da máquina social, de criar um movimento de autonomia relativamente ao carácter heterónimo da rede produzida pelas forças conservadoras. Lemos a esse respeito a seguinte passagem:

O progresso, seja o que for, e quer se considere bom, quer mau, é, com certeza, uma alteração, e uma alteração envolve o abandono de certos hábitos, de certos costumes, de certas normas e atitudes que por serem velhas, se tornaram queridas, e, por serem usuais, se tornaram necessárias. A alteração chamada progresso incide,

² Em francês no original; as traduções do francês são da nossa responsabilidade.

portanto, quando não sobre os instintos, pelo menos sobre os hábitos dos indivíduos, ou da maioria dos indivíduos que compõem uma sociedade. (PESSOA, 1986: 764)

O que nessa alteração, o que nesse abandono está em causa é a criação daquilo a que Pessoa chama o “homem-máquina do futuro”, a autonomização do corpo-sujeito enquanto função, enquanto “peça de máquina”. «É preciso criar o homem-máquina do futuro» (15B¹-59, dact.), diz-nos este pensador no já citado *Préface Non Historique*. O que é, então, “o homem-máquina do futuro”?

O homem-máquina é, como uma máquina, um todo; ele é, como uma máquina, um todo que funciona perfeitamente; ele é, como uma máquina, um todo que funciona por uma razão que lhe é exterior, mas que, enquanto funciona, apenas existe em relação a si próprio. (*Ibidem*)

BIBLIOGRAFIA:

NIETZSCHE, F., *Der Wille zür Macht*, Stutgard, Kröner, 1980a.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 4, *Also Sprach Zarathustra*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 1980b.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 5, *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 1980c.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Band 5, *Zur Genealogie der Moral*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 1980d.

PESSOA, F., *Obra Poética e em Prosa*, Vol. III, Porto, Lello & Irmãos – Editores, 1986.