



Direito ao corpo em Nietzsche e Foucault

The Right to the Body in Nietzsche and Foucault

Miroslav Milovic¹

Resumo: O artigo analisa as possibilidades críticas do pensamento de Nietzsche e Foucault a partir do conceito de corpo. Se para Nietzsche, a filosofia é uma má compreensão do corpo, para Foucault é a possibilidade de repensar a própria subjetividade. A partir dessas leituras, será possível refletir sobre o direito ao corpo como reinvenção da vida.

Palavras-chave: Direito. Corpo. Nietzsche. Foucault.

Abstract: The article analyzes the critical possibilities of Nietzsche and Foucault's thinking from the concept of the body. If for Nietzsche, philosophy is a poor understanding of the body, for Foucault it is the possibility of rethinking subjectivity itself. From these readings, it will be possible to reflect on the right to the body as a reinvention of life.

Keywords: Right. Body. Nietzsche. Foucault.

Pretendo analisar a teoria de Nietzsche, reconstruindo três conceitos: direito, corpo e justiça. Iniciar a discussão com o conceito de direito não significa

¹ Nota do editor-chefe: este artigo foi submetido pelo autor, avaliado e aprovado pela *Latin American Human Rights Studies*. O autor acompanhou todo o processo editorial e autorizou a publicação da versão final do artigo na revista. Lamentavelmente, a sua publicação ocorre *post mortem*. Miroslav Milovic, nascido na ex-Iugoslávia, foi professor da UnB, com dois doutorados em Filosofia: um pela Université Paris-Sorbonne (França) e outro pela Universität Frankfurt am Main (Alemanha), além de um pós-doutorado em filosofia pela Universidade de Ioannina (Grécia). Antes de trabalhar na UnB, foi professor na Chiba University (Japão), Universidad de Granada (Espanha), Middle East Technical University (Turquia) e Universidade de Belgrado (ex-Iugoslávia).



que ele está no início do pensamento nietzschiano. Direito é uma opressão, “com a palavra direito se pratica o farisaísmo” (NIETZSCHE, 2011, p. 252). Para Nietzsche, a filosofia do direito “não conheceu ainda sequer os seus princípios elementares!” (NIETZSCHE, 2011, p. 141).

A pergunta é: por que o direito não conheceu ainda os próprios pressupostos? Estes pressupostos existem? Talvez, articulando os pressupostos, podemos confrontar o direito como prática de opressão e entender o direito como prática libertadora. A ausência do pensamento de Nietzsche nos departamentos do Direito indica que ainda estamos muito longe dessas discussões.

Para entender a questão do Direito em Nietzsche, podemos nos lembrar da questão de uma possível diferença ontológica presente no trabalho dele. Reduzimos a nossa natureza à cultura: é o recado do livro *Humano, demasiado humano*. Assim, nos entregamos à cultura e às suas verdades, esquecendo a dinâmica e os fluxos da nossa própria natureza. Quando pensa sobre a cultura, Nietzsche pensa a Moral e o Direito. A cultura é uma específica dominação constante do medo sobre o desejo (NIETZSCHE, 2011, p. 211). Isso constitui a moral, continua ele, dizendo que a cultura, como uma articulação comunitária, significa a organização dos fracos (NIETZSCHE, 2011, p. 179) ou uma articulação da igualdade, castrando os fluxos e a potência da nossa natureza.

O Direito e a vida conforme a lei são consequências da moralidade. Assim, o direito não nos afirma, mas significa uma específica negação da nossa vida. Desde o início, o direito é uma prática do niilismo cultural. Até os conceitos que quase nos afirmam, como o livre arbítrio, são entendidos por Nietzsche no âmbito do niilismo. Para pensar a culpa e a possibilidade de reconstrução e conservação da sociedade, inventamos o conceito do livre arbítrio, por exemplo.

Enquanto ao lado do ontológico Nietzsche coloca a natureza, os indivíduos e a fala do Zarathustra, ao lado do ôntico estaria a cultura, a moral e o direito. Para Nietzsche, as leituras sobre igualdade e universalismo também acompanham a constituição do mundo ôntico. Por isso, afirma que nós



imoralistas precisamos abolir a noção da culpa e da punição (NIETZSCHE, 2011, p. 348). Um recado que chega até Derrida. Precisamos dizer *sim* a nós mesmos, na situação da Tradição e da Modernidade, onde viramos animais domésticos.

Por isso, essa possível dimensão ontológica em Nietzsche, inclui a transvaloração de todos os valores, com força, com martelo, para poder pensar e reinventar a nossa própria vida. Cultura, moral e Direito como a afirmação da nossa própria vida. O que significa isso? Seria ainda um projeto possível?

O segundo conceito que anunciamos pode nos ajudar a seguir a discussão. É o conceito de corpo. A filosofia é, pensa Nietzsche, “uma má compreensão do corpo” (NIETZSCHE, 1999, p. 173-174). Desde o início do caminho da cultura, o corpo vem sendo tematizado como inimigo, afirmando, como Platão em *Alcibíades*, que o homem é alma (PLATÃO, 1975, 128d–130b). Temos, então, seguindo essa possível afirmação da ontologia, no sentido da nossa própria natureza, que reinventar o corpo, pensar o corpo como o nosso fio condutor, segundo Nietzsche.

Como vimos, pensar junto com a nossa natureza significa deixar os fluxos sem a reificação. Nietzsche, neste ponto, está seguindo Boscovich, que, falando sobre a ciência, nos liberou das substâncias: “Boscovich nos ensinou a renegar a crença na última coisa, a crença na ‘matéria’ e o átomo, última redução da terra” (NIETZSCHE, 2017, p. 26). Aqui, inclusive, fica claro que Nietzsche não é um materialista. Nem um idealista, que os caminhos da cultura inventaram, esquecendo a dinâmica da própria natureza.

Nietzsche, portanto, está além do materialismo e do idealismo, além das reificações da natureza. Ele não está substituindo um mundo espiritual por um mundo material, o que está no fundo da crítica de Heidegger. Nietzsche é muito mais radical do que Heidegger pensa.

No contexto da questão sobre o corpo, aparece a crítica da consciência.² Consciência ligada à linguagem ou a possibilidade de pensar o passado e as

² Uma brilhante reconstrução dessa crítica está no livro *Nietzsche e o Corpo*, de Barrenechea (2017).



coisas ausentes, além do aqui e agora, que abandona o espontâneo natural. O natural – ou como Nietzsche coloca, os instintos naturais – fica interiorizado e esquecido (NIETZSCHE, 1999, 174-175). É quase, de novo, a leitura que anuncia o esquecimento do ser, em Heidegger.

A consciência pode apenas interpretar os fluxos. Ela é só interpretação, texto. Talvez nem pudéssemos dizer *texto*, porque não existe o texto do ser. Nem existe o ser em si, mas só interpretações. Por isso, só no sentido ilustrativo é que poderíamos falar sobre uma ontologia em Nietzsche. Podemos também só seguir o caminho de uma hermenêutica, articulando o devir e não o ser.³ A consciência não é nada mais do que uma simbolização do corpo (KOFMAN, 1992, p. 199). Simbolizar o não idêntico, os fluxos e o dionisíaco é o caminho da cultura. A psicanálise, depois, vai se confrontar com essa castração da natureza dentro da ordem do simbólico. Freud vai afirmar a presença de Nietzsche em sua obra. Inclusive, a questão da metáfora demonstra certa transposição no plano da consciência das atividades inconscientes dos instintos (KOFMAN, 1992, p. 60).

O que nos confronta com a cultura é o corpo. “O corpo nos coloca diante do múltiplo, do diverso, do não permanente, do não essencial” (BARRENECHEA, 2017, p. 111). O corpo é a grande razão, fala Nietzsche em *Zarathustra*, na parte introdutória intitulada *Dos desprezadores do corpo*.

Nessa reinvenção da natureza e dos corpos, Nietzsche também procura o significado da justiça. Temos que tirar a justiça do campo da cultura e das identidades e pensá-la ligada aos processos da natureza. Com outras palavras, temos que ressignificar o conceito da justiça. Ela está ligada com a própria natureza, com o *Amor fati*, com a afirmação da nossa vida. A justiça, nas belas palavras da Sarah Kofman, é a justificação da vida (KOFMAN, 1992, p. 202). É a afirmação da vida contra as injustiças da cultura e da nossa consciência.

³ Uma brilhante reconstrução deste ponto está no livro *Nietzsche et la Metaphore*, de Kofman (1992).



Falando sobre Spinoza, colocamos a pergunta: como as questões do corpo e da potência chegam até a discussão sobre a mulher? Esse debate pode reaparecer aqui. No livro *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2017, #232) fala:

comparando, em seu conjunto, o homem e a mulher, pode-se dizer que a mulher não possuiria o talento de se adornar se não soubesse, por instinto, que ela desempenha o papel secundário.

E acrescenta: “eu creio que um verdadeiro amigo das mulheres é aquele que hoje conclama as mulheres: *que a mulher se cale sobre a mulher*” (NIETZSCHE, 2017, #145).

Questionando a reificação dos processos da natureza, Nietzsche poderia se perguntar por que ainda as mulheres são deixadas nesse espaço falocêntrico – como em Freud – e identitário, em lugar de questioná-lo também. A ausência da essência da mulher ou da diferença sexual, que Derrida (2013, p. 89) coloca neste contexto, poderia ser repensada.

Analisemos, a partir de agora, como Foucault segue essas leituras de Nietzsche. A leitura que Foucault está fazendo sobre os gregos é diferente. Não é nietzschiana. Foucault (2010, p. 229) quer pensar a filosofia grega não simplesmente “como logos, mas como *érgon*”. Em outras palavras, Foucault não quer pensar a filosofia platônica, por exemplo, como o início do logocentrismo. Essa interpretação se inicia com Nietzsche e chega até Derrida. A filosofia está nas práticas, o “real da filosofia está em suas práticas”, afirma Foucault (2010, p. 229). O livro *O Governo de si e dos Outros* pode ser entendido como uma explícita crítica à filosofia de Derrida. Talvez, nessas práticas, podemos entender a própria liberdade grega (FOUCAULT, 2006, p. 543). Numa leitura anti-hegeliana, é claro, pois para Hegel a liberdade é um acontecimento particular da Modernidade. Temos que entender, então, essas práticas.

O início dessa leitura pode ser o contexto do livro *A Hermenêutica do Sujeito*, isto é, o momento em que os jovens aristocratas gregos se perguntam sobre como exercer o poder político, como governar os outros. Neste momento,



fala Foucault (2006, p. 44), no diálogo *Alcibíades*, de Platão “nasce a questão do cuidado de si” e aparece o imperativo “cuidar de si mesmo” (1976, 127e).

A resposta de Platão é conhecida. Ocupar-se de si mesmo significa ocupar-se da própria alma. E a questão da alma em Platão inclui, na sua complexidade, a relação com a metafísica do mundo, as questões sociais e do Estado. Ocupar-se com si mesmo inclui o social, os outros. Aqui aparece essa ligação onde ocupar-se de si mesmo significa ocupar-se com os outros. “A *epiméleia heutou* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”, fala Foucault (2006, p. 14).

Ele entende essa postura grega como uma específica ruptura com o poder pastoral dos judeus. Este poder está ligado como uma conduta das almas ligada à autoridade divina. Aqui ainda não temos, pensa Foucault, a possibilidade de falar sobre uma subjetividade da ação reta, que inclui, como vimos, as questões da metafísica e as questões do social. O poder pastoral se instaura depois com os cristãos, nos séculos III e IV. Neste momento, o cuidado de si pode ser entendido como uma específica renúncia de si, a *metanóia*, a superação da razão grega. A questão de si percorre, para Foucault, “toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã” (2006, p. 15). Com essa diferença que mencionamos, entre a postura grega da *epiméleia heautoû*, que inclui a abertura para o mundo e a postura cristã da *metanóia*, da *abstinência* e da *vida da ascese*. *Epiméleia heautoû* e a *metanóia* são dois grandes exemplos históricos do cuidado de si.

Aqui aparece a questão do corpo. Ou, melhor dizer, aparece e desaparece. Neste sentido, podemos falar sobre uma específica dialética do corpo no início dessa reconstrução do cuidado de si. Podemos falar sobre o corpo submetido. Em Platão, a alma supera o corpo e as leituras, no *Alcibíades*, são explícitas. Mas, para Platão, a virtude passa pelo corpo, para tornar-se ativa, fala Foucault. “Assim para Platão, a ginástica assegura a formação daquelas duas virtudes, coragem e domínio (2006, p. 518). No início da restauração do poder pastoral cristão isso desaparece. Neste momento, a ginástica desaparece,



pois se afirma a alma “não pela ginástica, mas por abstinências” (2006, p. 518), pelo corpo das abstinências ou pela renúncia de si.

Outra leitura sobre o corpo e talvez uma outra dialética do corpo aparece na Modernidade tardia e continua até hoje. Em lugar de falar sobre o corpo submetido hoje podemos melhor falar sobre uma específica submissão ao corpo. Hoje a vida boa não inclui as perguntas metafísicas, nem da moralidade, mas inclui questões da saúde. Importa o nível da glicemia e do colesterol mais do que as questões da moralidade. Entramos hoje na cultura somática. O corpo está agora no lugar da moralidade. Estamos nas academias, com fones de ouvido, cultivando um específico autismo e não uma abertura para o mundo e para o social. Ou, com as belas palavras do Francisco Ortega, seguindo Foucault, “perdemos o mundo e ganhamos o corpo (2002, p. 173).

E por que isso acontece? Porque essa cultura somática cria as identidades apolíticas? Aqui Foucault fala sobre o novo poder disciplinar que determina as sociedades a partir do século XVIII. Essa nova forma da sociedade que até aparece como algo que nos protege e cuida da nossa segurança, no fundo nos controla e determina. Foucault (2006), sempre detectando os capilares dos micropoderes, fala, por exemplo, como os caixas eletrônicos inventados também permitem “controlar a maneira como são utilizados” ou os cartões de crédito anunciados como a possibilidade do gozo capitalista sem limites e sem dinheiro, nos controlam do mesmo jeito.

Esse controle inclui os corpos também. Foucault (2006, p. 119) fala que:

Nas instâncias de controle, que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente; ele não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido.

Neste aspecto, aparece a segunda dialética do corpo. Estamos na cultura somática, submetidos ao corpo, mas dentro de uma cultura que nos disciplina e normaliza. Como repensar e ressignificar o corpo? Qual seria o direito ao corpo?

O retorno a si, fala Foucault, “nunca foi dominante entre nós como na época helenística e romana (2006, p. 305). O capitalismo, entre outras coisas, é a manipulação dos nossos desejos que sempre vem como impostos e não como uma afirmação da nossa potência, no sentido de Spinoza. E essa alienação só se radicaliza. Nas palavras de Sueli Rolnik (2002, p. 210): “Na reinvenção contemporânea do capitalismo, a distância entre produto e consumo desaparece: o próprio consumidor torna-se a matéria prima e o produto de sua maquinação”.

Foucault articula um conceito que depois vai inspirar Agamben: a forma da vida. Com os cristãos aprendemos que a vida deve ser regrada, fala Foucault. A regra da vida aparece por aqui, *regula vitae*. Mas a vida “não obedece a uma *regula* (uma regra); ela obedece a uma forma (FOUCAULT, 2006, p. 512). A forma da vida, como depois Agamben vai entender, é a nossa decisão sobre a vida e não a vida exposta ao normativo social. No final das contas, não é a lei que cria as práticas, amorosas inclusive. É a própria vida. Por isso, o ponto não é criar mais leis no futuro, mas afirmar a nossa própria liberdade, a nossa potência.

Para Foucault isso é a possibilidade também de repensar a própria subjetividade. “Não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema de minhas pesquisas”, fala ele no *Ditos e Escritos* (1994, p. 306). Vimos como a possível subjetividade da ação reta se reduz, na Modernidade positivista, às questões do conhecimento e à reprodução das leis. Reinventar essa subjetividade hoje significa se colocar além da cultura identitária dos corpos e do mundo.

Referências

BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche e o Corpo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

DERRIDA, J. *Esporas. Os estilos de Nietzsche*. Rio de Janeiro: NAU, 2013

FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.



FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits, IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2005

KOFMAN, S. *Nietzsche et la Métaphore*. Paris: Payot, 1992

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre Direito*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

ORTEGA, F. Da Ascese à Bio-ascese. *In*: RAGO, M.; ORLANDI, L.B.L. *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PLATÃO. *Diálogos, volume V (Fedro. Cartas. O Primeiro Alcibíades)*. Belém: UFPB, 1975.

ROLNIK, S. Despachos no Museu. *In*: RAGO, M., ORLANDI, L.B.L. *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.