

LAVOURA ARCAICA EM PERSPECTIVA NIETZSCHIANA: A QUESTÃO DO CORPO ENTRE A LITERATURA E A FILOSOFIA

LAVOURA ARCAICA FROM A NIETZSCHEAN PERSPECTIVE: THE MATTER OF THE BODY BETWEEN

Jivago Araújo Holanda Ribeiro Gonçalves 

jivago@uespi.prp.br
Universidade Estadual do Piauí

Luizir de Oliveira 

luizir@ufpi.edu.br
<https://orcid.org/0000-0001-5333-8580>
Universidade Estadual do Piauí



Dossiê

**Epistemologia do romance:
diálogos e aproximações teóricas**

Organizadores:

Profa. Dra. Ana Paula A. Caixeta



Profa. Dra. Maria V. Barroso



Prof. Dr. Itamar R. Paulino



v. 32, n. 63, dezembro, 2023
Brasília, DF
ISSN 1982-9701



Fluxo da Submissão

Submetido em: 17/05/2022

Aprovado em: 21/08/2023

Distribuído sob



Resumo/Abstract

Palavras-chave/Keywords

Buscou-se discutir no presente trabalho, através de uma abordagem interdisciplinar entre literatura e filosofia, a questão do corpo em *Lavoura arcaica* (1975), de Raduan Nassar. Nesse intuito, o horizonte interpretativo foi composto pela produção filosófica de Friedrich Nietzsche. Com isso, tentou-se evidenciar a confluência de uma perspectiva crítica, entre literato e filósofo, sobre os aspectos do corpo que, em última análise, viabilizará uma crítica da cultura e seus respectivos valores.

Corpo; *Lavoura arcaica*; Raduan Nassar; Friedrich Nietzsche.

: In this work, we sought to mobilize an interdisciplinary discussion between literature and philosophy that focuses on the issue of the body in *Lavoura arcaica* (1975), by Raduan Nassar. In this sense, the interpretative horizon was composed by the philosophical production of Friedrich Nietzsche. With this, an attempt was made to highlight the confluence of a critical perspective between the literary artist and the philosopher on aspects of the body that, ultimately, will enable a critique of culture and its values.

Body; *Lavoura arcaica*; Raduan Nassar; Friedrich Nietzsche.

Introdução

É possível afirmar que o corpo é um centro gravitacional em *Lavoura arcaica* (1975). Se os conflitos vivenciados no romance não se originam a partir dele, para ele ao menos se direcionam. As percepções que se voltam para o corpo são sintomáticas de um modo específico de existência. Tanto o essencialismo dualístico de Iohána, o patriarca e antagonista no romance, quanto a liberação do desejo de André, o protagonista, afirmam verdades sobre o corpo que, por seu turno, se torna um campo de disputa. Em jogo, a afirmação de si mesmo que tem como consequência vivências contrastantes: a percepção do pai visa tolher, a de André visa a legitimação de uma autenticidade possível para os indivíduos.

Entretanto, cabe demarcarmos uma diferença fundacional: a valoração que toma forma a partir dos juízos do pai se quer sempre uma moral absoluta, ela é fundada na crença de que deve obrigatoriamente tornar-se verdade para quaisquer que sejam as circunstâncias e os indivíduos que nela se encontram; para André o processo é radicalmente oposto: ele afirma sua moral para que o próprio ato de afirmação de uma verdade sobre si sirva como exemplo. Isto é, a ele não interessa a elaboração de uma conduta última, capaz de se fazer verdade para os outros, mas tão somente a afirmação da necessidade da busca como o ato mais relevante.

Um exemplo desse entendimento antagônico é a própria noção de sagrado quando esta se refere ao corpo. Para o patriarca a sacralização lida com a completa ascese da carne, já para o filho sacralizar o corpo tem a ver com a exploração terrena de suas possibilidades. Enquanto aquele se inclina para a negação do desejo, este entende que o corpo é a expressão máxima de sua própria existência, fazendo dele elemento de afirmação. Uma das primeiras reminiscências de André no romance é sobre o juízo do pai que pesa sobre os corpos, um juízo, convém ressaltar, demarcado pela palavra paterna e referido pelo filho como “sermão”: “E me lembrei que a gente sempre ouvia nos ser-

mões do pai que os olhos são a candeia do corpo, e que se eles eram bons é porque o corpo tinha luz, e se os olhos não eram limpos é que eles revelavam um corpo tenebroso [...]” (NASSAR, 2014, p. 13). Assim, o jugo ao qual estão submetidos os indivíduos da família parte do princípio de que sujeitos são essências imutáveis, portadores de um destino inelutável cujo expoente maior é o corpo.

Há nesse ímpeto paterno de sacralizar o corpo a intenção velada de definição de limites para uma conduta adequada dos sujeitos. Tais limites, na verdade, amiúde, acabam por imporem-se via exclusão, segundo uma lógica acen-tuadamente maniqueísta. Existe apenas, na perspectiva do pai, a possibilidade de dois modos absolutos de existência: de um lado, o bom, firmado segundo as boas condutas oriundas da tradição familiar, portanto sacralizado, e que remete sempre a subserviência; no lado oposto, o modo ruim, abarcando qualquer outro tipo de conduta que remeta às possibilidades para além de uma vivência baseada nos mesmos preceitos.

Esse ímpeto de liberação do corpo em relação à uma postura moral arcaica que é expresso no romance data de séculos atrás. Ainda que à sensibilidade contemporânea a valorização do corpo como meio de expressar um sentimento de si pareça algo natural, a conquista dessa percepção trilhou um longo caminho cujo início remonta ao século XVIII. No entendimento de Vigarello (2016) foi com os esforços dos iluministas na intenção de reavaliar a percepção sensorial oriunda dos sentidos, antes classificados como sentidos externos, que se pôs em evidência, pela primeira vez, uma dimensão interna dos sujeitos. Opera-se uma reconsideração: o mundo “externo”, outrora considerado fonte de conhecimento a ser aferido pelos sentidos do corpo, não mais figura numa posição de primazia em relação àquilo que se dá “internamente”; ele também deixa de ser o limite imposto ao sujeito em termos de compreensão de si. A concepção de uma identidade, ou mesmo o entendimento dos indivíduos enquanto indivíduos, ganha contornos mais bem definidos, pois passa-se a considerar que as experiências, as sensações e as manifestações de um

subterrâneo do corpo são tão relevantes no esforço de compreensão da vivência desses indivíduos quanto os dados sensoriais imediatos originados do mundo **externo**.

Essa reconsideração sobre a sensibilidade contribui para que os filósofos e demais intelectuais abandonem, sistematicamente, o uso de termos como “alma” e “espírito” para designarem a interioridade dos sujeitos. Na ponderação de Vigarello (2016) inicia-se o processo de afirmação do “si”, o novo termo capaz de dar conta de uma experiência do sujeito que consegue se autorreferenciar a partir da consideração abrangente das sensações que oriundas de um “fora”, mas também daquilo que se passa “dentro”:

Esse termo, tornado hoje tão banal que seu nascimento parece ter sido esquecido, é tão importante que ele reúne e sintetiza, uma novamente o diverso, aglutina a individualidade e sua composição, a pessoa e sua dispersão. Ele leva à culminância o privilégio dado ao sensível e a centralidade “reflexiva” atribuída ao invólucro sensível. Ele o denomina “ponto focal”. [...] Esse “si” torna-se instância que define o indivíduo, sua interioridade, seu princípio de reconhecimento íntimo também, seu universo pessoal feito tanto de instância sensível quanto de instância refletida. (VIGARELLO, 2016, p. 100).

Mais de um século e meio depois das primeiras tentativas de redimensionar a percepção do sujeito sobre si mesmo tomando como fundamento dessa empreitada a reavaliação do entendimento do corpo ele viria a desempenhar uma centralidade de ordem análoga na trajetória filosófica de Friedrich Nietzsche cujos esforços contribuíram para a consolidação, em certos aspectos, da primazia do corpo tal qual posta em marcha pelo projeto iluminista. Assim como essa centralidade se revela essencial para a apreensão de uma experiência do sujeito como manifestada na narrativa de Raduan Nassar, nos escritos do pensador alemão ela se mostrará como um campo de força a partir do qual se irradiam os pontos mais significativos

da crítica nietzschiana à cultura moderna e ao sujeito por ela engendrado.

Por isso, urge remetermos ao filósofo para depurarmos do conjunto de seu pensamento uma “imagem” do corpo que se mostra indissociável em relação à compreensão da experiência de um sujeito da modernidade. Com isso esperamos salientar, posteriormente, ao nos referirmos à obra literária, o que significaria uma libertação do corpo em termos de uma ruptura relativa ao arcabouço conceitual cristão; adicionalmente, intencionamos expor, a partir desses pressupostos nietzschianos de uma valoração do corpo, como certos modos de opressões que pesam sobre o corpo não foram completamente superados e o que isso pode sugerir em termos de uma vivência para o sujeito tal como a encontramos no romance.

O corpo e a moral ascética – bases de uma negação

Em *Assim falou Zaratustra*, obra escrita entre 1883 e 1885 o personagem que dá nome ao livro afirma que “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Sua fala pode ser interpretada como uma síntese dos valores afirmativos que tentam fazer oposição ao determinismo que pesa sobre o corpo e que, por sua vez, se irradia a partir da moral característica da tradição judaico-cristã. Essa asserção concernente à proeminência do corpo vem a lume em uma seção específica do livro intitulada “Os desprezadores do corpo”. Ali, depois de elaborar diversas propostas de superação do que entende ser o “último homem”, ou o sujeito da modernidade, preconizando por exemplo, teses importantes como a aparição do super-homem (*Übermensch*), a morte de Deus etc., Zaratustra profere invectivas contra o que considera ser um mal-entendido aviltante e predominante no intuito de revitalizar o interesse outrora perdido em relação ao corpo.

O fio condutor da prática de Zaratustra é fazer o corpo figurar como um dos eixos centrais a partir dos quais será fundamentado todo o diagnóstico acerca da tábua de valores que considera ser ultrapassada, mas que ainda julga imperar como impeditiva em relação às experiências dos sujeitos na modernidade. Nietzsche, via Zaratustra, se insurge então contra a aparente dualidade ancestral entre corpo e alma que dominou boa parte da filosofia ocidental desde Platão. Contra essa concepção dualística dos indivíduos, o filósofo propõe que até mesmo aquilo que entendemos como alma ou como uma manifestação do espírito é, tão somente, expressão de mais uma das capacidades de nosso próprio corpo. A esse respeito Zaratustra afirma: “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.” (NIETZSCHE, 2011, p. 35)

Essa idealização da alma e consequente desvalorização do corpo, para utilizarmos aqui um léxico nietzschiano, revela-se estratégica para a consolidação do cristianismo. É dela, aliás, que o cristianismo tem se nutrido e extraído sua base de sustentação. Com isso queremos remeter ao *Anticristo* (1888) de Nietzsche e sua denúncia relativa ao modo de fabricação de valores cristãos. Na obra mencionada encontramos diversas passagens em que o autor afirma ser possível situar a própria criação do Deus cristão num momento de prevalectimento de um enfraquecimento geral da sociedade que viria a se tornar o estado comum da cultura europeia e ao qual o filósofo se refere, repetidamente, como *décadence*¹.

Nietzsche opõe àquilo que chama de ficção cristã (as noções de Deus, pecado, castigo, Juízo Final, alma, espírito, vida eterna, etc.) a própria realidade que aqui passa a ser entendida como tudo que é natural e nesse âmbito se encerra o próprio corpo. Encerrado na esfera do que é natural e, por consequência, disposto contrariamente à esfera dos valores cristãos

baseados na afirmação de seu Deus, o corpo é então combatido, reprovado, rechaçado: “Somente depois de inventado o conceito de “natureza”, em oposição a “Deus”, “natural” teve de ser igual a “reprovável” — todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (— a realidade! —), é a expressão de um profundo mal-estar com o real...” (NIETZSCHE, 2016a, p. 20).

Se, como nos faz perceber Marton (2014), os valores cristãos são produto desse mal-estar geral da cultura e se, nesse contexto cultural da *décadence*, o corpo figura como alvo dessa valorização, é só a partir dele que se pode pensar em reavaliar os próprios valores. A autora endossa que analisado por esse prisma o *Anticristo* de Nietzsche torna-se a própria materialização do seu projeto de “tresvalorização de todos os valores!” (NIETZSCHE, 2016a, p. 79). O projeto nietzschiano se desdobra a partir das seguintes prerrogativas, se aceitamos a leitura de Marton (2014): “É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a Terra; é imperioso entender que eterna é esta vida como a vivemos aqui e agora; é premente considerar que somos corpo e nada além disso.” (MARTON, 2014, 230). O corpo como parâmetro para criação de valores passa a representar a valorização da própria Terra, tomado como símbolo da vida mesma.

Retrocedendo-se aos escritos iniciais de Nietzsche é possível observar como o processo de desvencilhar o corpo dos juízos oriundos daqueles que o filósofo considera seus “desprezadores” acaba por elucidar vários pressupostos que sustentam os valores que pesam sobre ele, dentre eles a noção de ascese, por exemplo. Assim, já a partir de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e até mesmo em *Genealogia da moral* é possível testemunhar o amadurecimento contínuo de reflexões sobre as condições e os entendimentos relativos ao corpo que vão desembocar em uma crítica da cultura moderna como um todo.

1 O termo aparece aqui em francês em conformidade com o uso que dele faz o autor. Nietzsche refere-se à decadência tal como entendia o estado cultural geral ao qual chegou modernidade e que tem como causa geral a consolidação do cristianismo e seus respectivos valores.

No aforismo 137 de *Humano, demasiado humano* encontra-se de modo embrionário uma crítica dos pressupostos psicológicos que dão sustentação à prática da ascese, em que Nietzsche busca operar uma reversão sobre a compreensão desse valor. Lê-se no aforismo:

Existe um desafio de si mesmo, cujas expressões mais sublimadas incluem várias formas de ascese. Alguns homens têm uma necessidade tão grande de exercer seu poder e sua ânsia de domínio que, na falta de outros objetos, ou porque de outro modo sempre falharam, recorrem afinal à tiranização de partes de seu próprio ser, como que segmentos ou estágios de si mesmo. [...] Esse despedaçar de si mesmo, esse escárnio de sua própria natureza, esse *spernere si sperni* [responder ao desprezo com desprezo], a que as religiões deram tamanha importância, é na verdade um grau bastante elevado da vaidade. Toda a moral do Sermão da Montanha está relacionada a isto: o homem tem autêntica volúpia em se violentar por meio de exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma esse algo tirânico. Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante. (NIETZSCHE, 2004, p. 105-106)

Aí estão imbuídas uma série de concepções que dão a ver o arcabouço moral de fundamentação cristã: a abnegação vaidosa, a vontade de controle, o autodesprezo que põe em contraste vida terrena com vida do além e uma necessidade abscondida, quase caracterizada como um desejo expresso pelo próprio corpo, de desfrutar do prazer de algum modo. Nesse aspecto, se a ascese é negação, ela é também uma expressão sobre a necessidade primeira de fazer do corpo o elemento a ser disputado, como se este representasse o campo a partir do qual será possível afirmar uma malha moral essencialmente restritiva em relação às suas potencialidades.

Diante da amplitude, então, do desafio que se impõe a partir da busca por sentido nas variadas esferas da vida, a auto retração em si

mesmo aparenta ser um exitoso método de autocontrole. Poderíamos acrescentar que tal prática, viabilizando a noção de autocontrole, confere o sentimento de distinção àqueles que a adotam já que estes passam a se compreenderem como a antítese do mundo circundante em processo de degeneração. O desprezo cresce em uma relação de autoalimentação: despreza-se a vida e o que nela está contida e, em conformidade com essa valoração, despreza-se o corpo como esfera primeira de experimentação desse fenômeno.

É natural supor uma não adesão de modo homogêneo às práticas que dizem respeito ao autocontrole que se manifeste dessa maneira. Como corolário, o corpo se torna um signo do perigo associado a ideia de ruptura. É assim que em *Lavoura arcaica* a ilusão da clausura direciona toda a ética do pai-antagonista que acaba por associar docilidade com bondade e liberdade com maldade. O indivíduo que não se expressa, que cumpre rigorosamente as funções práticas do cultivo da terra e do arranjo do lar, é sempre coroado com a percepção de que sua conformidade às exigências práticas lhe atribui um caráter algo nobre. E parte importante desse processo de conformação é o silenciamento do corpo. Ele passa a ser apenas um recipiente, uma espécie de mecanismo na acepção mais tradicional do termo: máquina capaz de desempenhar funções. É dessa maneira que André faz referência às formulações de seu pai sobre a imposição dos limites imaginários:

[...] ele falou ainda dos anseios isolados de cada um em casa, mas que era preciso reprimir os maus impulsos, moderar prudentemente os bons, não perder de vista o equilíbrio, cultivando o autodomínio, precavendo-se contra o egoísmo e as paixões perigosas que o acompanham (NASSAR, 2014, p. 21-22).

Vê-se a preocupação em estabelecer uma gramática normativa dos afetos que tem como matriz a ilusão do controle: parte-se da suposição de que se pode controlar aquilo que se sente

e como se sente, que os afetos são reduzidos a uma questão de disciplina, e que o rigor aplicado à necessidade de silenciamento e abrandamento das emoções funcionará como um filtro de distinção entre os bons e os maus sujeitos. É interessante notar que não há justificativa para o estabelecimento de tal gramática, ela apenas se impõe como natural por um processo de autoridade. Falta o **porquê** nas assertivas paternas, mas essa falta não pode ser referida, precisamente porque ela é a pedra de toque de toda a valoração que se desdobra a partir da figura do pai.

Uma série de perguntas poderiam se interpor aqui diante da falsa naturalidade dessas máximas paternas: por que o autodomínio é bom e para quem ele seria bom? Quais seus limites e quando ele deveria ser interpretado como um sintoma, por exemplo, de uma individualidade adoecida? O que significa equilíbrio e como mensurar os afetos ao ponto de considerá-los equilibrados? Há apenas uma medida ideal para tal mensuração? e assim por diante. Como consequência dessa inexpressividade, qualquer aceno em sentido contrário deverá ser imbuído de culpa e, conseqüentemente, rechaçado. É o que acontece com as paixões, por exemplo. Daí advém a necessidade de repressão que percorre o romance do início ao fim. Vejamos como a fobia relativa à diferença, ao Outro, a todo “fora”, marca o discurso do pai através da imagem da construção de uma cerca:

[...] o mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio, é contra ele que devemos estar o arame das nossas cercas, e com as farpas de tantas fiadas tecer um crivo estreito, e sobre este crivo emaranhar uma sebe viva, cerrada e pujante, que divida e proteja a luz calma e clara da nossa casa, que cubra e esconda dos nossos olhos as trevas que ardem do outro lado; e nenhum entre nós há de transgredir esta divisa, nenhum entre nós há de estender sobre ela sequer a vista, nenhum entre nós há de cair jamais na fervura desta caldeira insana, onde uma química frívola tenta dissolver e recriar o tempo (NASSAR, 2014, p. 54-55)

Mais que proteção, a imagem posta em evidência exprime uma quase necessidade de violência: toda a linguagem reforça a ideia de um aprisionamento inescapável. Não parece se tratar de demarcação de limites, mas antes de uma imobilização intencional dos corpos dentro dos limites da casa. O “arame”, as “farpas”, as “fiadas” confluindo para a criação de um “crivo estreito” devem ser erigidos no intuito de conter o ímpeto que o próprio pai parece reputar como natural, mas que julga ser seu dever combater: a necessidade de transgressão que vem à tona como expressão dos corpos e suas paixões. Tal necessidade, se não a encontramos naturalmente nos sujeitos do romance, pensamos ser possível atribuí-la à própria conduta do pai que através do discurso repressivo põe em evidência um mundo exterior, diferente, atrativo porque estimulado pela imaginação através da proibição.

Extirpar as paixões ou considerá-las inexistentes, ou mesmo irrelevantes, só é possível se toda essa valoração partir de um tipo psicológico que tem como imagem ideal de ser humano o ser desumanizado. Poderíamos arriscar uma inversão: para o ser considerado completamente humanizado as paixões são índices de vivência plena, reações que dão testemunho de nossa própria natureza orgânica e do modo insuspeitado como nossos instintos operam a partir de fatores não completamente discerníveis. É à uma conclusão similar que chega Lebrun (2009) ao diferenciar dois tipos de seres de acordo com a presença ou não das paixões: ou se tem, de um lado, seres que o autor chama de autárcicos, isto é, deuses, seres que vivem em completa independência e bastam-se a si mesmos, portanto livre de relações intersubjetivas e das reações que delas poderiam se originar; ou, por outro lado, tem-se os seres acometidos por uma “imperfeição ontológica” (LEBRUN, 2009, p. 13), uma abertura constitutiva dos seres humanos que lhes confere distinção em termos de possibilidade de mudança a partir do aprendizado, a partir do modo como deverá aprender a ouvir e reagir às próprias paixões.

Numa explanação que se inspira sobremaneira na ética aristotélica, Lebrun (2009) nos convida a reconsiderar aquilo que pensamos

saber sobre o significado de 56. O termo remete à essa abertura, ligando-se a noção de um ser **paciente**, não passivo, incapaz de engajar-se na alteração das formas e da matéria ao seu redor, mas aquele em que se reconhece uma potência no fato de ser suscetível a ser movido, aquele que tem “a causa de sua modificação em outra coisa que não ele mesmo” (LEBRUN, 2009, p. 12). Apesar de ser aquele que *padece*, não significa que esteja, portanto, imobilizado, sem capacidade de orientar-se segundo sua própria percepção; ocorre o posto disso: o ser que *padece* é por natureza mutável, disposto à mobilidade, portanto, agindo “a partir de”, o que denota sua disposição para a ação. Contudo, num entendimento anterior a Aristóteles, o que se consagra como modelo de sujeito e de ética a ser perseguida são os ideais originários da ideia de perfeição associada ao comportamento dos deuses. É por essa razão segundo Lebrun (2009) que na ética grega se observa uma “desqualificação da mobilidade relativa à imobilidade”:

É por conter matéria, isto é, indeterminação, que um ser se move. O fato de ter que mudar (de lugar ou de qualidade ou de quantidade) para receber uma nova determinação mostra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição dessas depende da intervenção de um agente exterior. Ora, este último aspecto é fundamental para a determinação do *pathos*. É reagindo a uma ofensa que eu sinto raiva. Sinto medo ao imaginar um perigo iminente que possa me machucar ou destruir. A paixão é sempre provocada pela presença ou imagem de algo que me leva a reagir, geralmente de improviso. Ela é então o sinal de que eu vivo na dependência permanente do Outro. [...] Portanto, não existe paixão senão onde houver mobilidade, imperfeição ontológica. Se assim for, a paixão é um dado do mundo sublunar e da existência humana. (LEBRUN, 2009, p. 13)

Compreendendo, portanto, as paixões como manifestações naturais e índices de nossa humanidade e, além disso, entendendo sua centralidade para a possibilidade de humanização

em termos de possibilidade de mobilidade ontológica, mais uma pergunta se impõe: que sujeito é esse que almeja o controle sobre si e sobre o Outro e como compreendê-lo à luz de seus próprios objetivos e daquilo que exprime em termos de um perfil psicológico?

Nietzsche distingue na abertura de sua primeira tese na *Genealogia da moral* três tipos psicológicos, ou três categorias de sujeitos para quem o ideal ascético representa algo distinto: 1) aqueles que ele classifica como os “fisiologicamente deformados” (NIETZSCHE, 2013, p. 80) e que considera ser o grupo que abrange a maioria dos mortais, são aqueles para quem o ascetismo seria uma forma de elevação moral divinamente reconhecida, já que diante da vida terrena adotam uma postura de negação em detrimento da vida do além; 2) os que são referidos como os sacerdotes, os líderes espirituais que têm na manutenção da percepção sobre o ascetismo como forma de elevação a ferramenta de legitimação de seu poder sacerdotal; por fim 3) o terceiro tipo é o próprio santo, ao qual Nietzsche faz referência como aquele que busca uma completa retração em relação à vida, mas que, na impossibilidade de atingir esse estado ainda em vida, busca de alguma forma, nas palavras do filósofo “seu descanso do nada (“Deus”)” (NIETZSCHE, 2013, p. 80).

Essa classificação é uma tentativa do filósofo de expor como a ascese funciona como um estímulo ambivalente: uma espécie de atividade contínua, que pune a vida, mas que demonstra, ainda, em certo grau, a existência de um querer guiando a ação do indivíduo, isto é, uma vida que se move a partir do estabelecimento de uma meta apesar de a própria prática parecer significar a erradicação da possibilidade de qualquer meta.

Eis o solo de onde brotará uma das primeiras fórmulas nietzschianas para descrever a intrincada gênese da moral moderna, fórmula essa que servirá de abertura e encerramento de suas reflexões em *Genealogia da moral*. Assim a encontramos: “Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade huma-

na, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo — e preferirá ainda *querer o nada a nada querer.*” (NIETZSCHE, 2013, p. 80). Esse ideal, como é possível notar, não pesa sobre o corpo somente, mas tem início no modo como incide sobre este e tal incidência é reveladora de um modo de valorar a própria vida.

O corpo em disputa

Como mencionamos brevemente acima: o que está em disputa tanto na filosofia de Nietzsche como no romance de Raduan Nassar são dois modos antagônicos de avaliar o fenômeno da vida. De um lado, a tentativa de relegar o mundo do agora e a vida terrena a um segundo plano, tendo em vista a conquista de uma vida ulterior, em um suposto mundo do além, alcançado através da negação de tudo que é terreno. Do outro lado, o esforço para naturalizar a vida e afirmá-la a partir de suas manifestações mais comuns; portanto, essa dissonância de percepções se transforma no embaite necessário e elucidativo em relação aos juízos que transitam em torno do corpo e suas necessidades mais características.

11. [...] O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para outra existência. (NIETZSCHE, 2013, p. 98).

O problema imposto por essa concepção moralista, que faz de seu antagonismo em relação à vida terrena o seu traço mais enfático, é que o asceta não parece se satisfazer com a sua

própria redenção, pelo contrário: faz da redenção uma meta de vida a ser alcançada por ele e por todos os outros, alçando sua percepção de vida como uma moral a ser propagada indistintamente em relação aos demais membros da comunidade. E Nietzsche não tarda a perceber a sutileza dessa postura: “O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta — que se deve refutar com a ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência.” (NIETZSCHE, 2013, p. 98); portanto, demarca-se o caráter a um só tempo contraditório e impositivo dessa postura: contraditório porque nega, incessantemente, a própria vida e sua materialidade, mas o faz a partir de um agir constante que aponta na direção contrária, e impositivo porque sua tábua de valores não parece se efetivar sem a adesão coletiva à ela, devendo, assim, se estender para além do próprio sujeito que a profere.

Toda essa reflexão enseja uma reconsideração sobre os tipos psicológicos que se manifestam no corpo do romance. Não há como supor de onde se origina a obsessão pela ordem que guia as ações e os juízos de Iohána em *Lavoura arcaica*. Dir-se-ia que da própria ancestralidade, uma vez que seu pai, avô de André, é sempre mencionado no romance como um velho asceta, calado, frio, portanto, levando-nos a crer que há um traço moral inalterado legado de geração a geração, que tem a ver com a manutenção incontestada da mesma conduta comedida. Dessa forma, o tempo seria o único substrato legitimador dessa visão de mundo, acrescido de toda a racionalidade judaico-cristã, da qual sabemos ser o pai uma espécie de amplificador.

Mas a que serve, então, um corpo? O corpo reduz-se, na perspectiva paterna, às atividades mecânicas de manutenção do sustento da vida familiar. O pai, em uma de suas assertivas, destaca o propósito ao qual todos devem se submeter: “[...] ninguém em nossa casa há de cruzar os braços quando existe a terra para lavrar, ninguém em nossa casa há de cruzar os braços quando existe a parede para erguer, ninguém ainda em nossa casa há de cruzar os braços

quando existe o irmão para socorrer; [...]” (NASSAR, 2014, p. 56). Levada às últimas consequências poderíamos aferir de tal compreensão que o corpo é concebido como instrumento mantenedor de sua própria conservação para a morte. Isto é: esvaziado de qualquer possibilidade de existência pautada pela atenção integral de seus desígnios — aí incluindo-se o desejo, os sonhos e os sentimentos — o corpo é reduzido à condição de instrumento necessário à subsistência que, em última instância, significa tão somente um prolongamento da vida até a morte.

Destarte, segundo nos faz supor o patriarca, a automatização do corpo, ilustrada pelo trabalho sobre a terra, é a via para o expurgo das paixões. É possível aferir essa racionalização do pai atinente às paixões e seus perigos através do capítulo 9. O capítulo é ilustrativo em relação à sua empreitada ética: ser exitoso na tentativa de firmar um entendimento sobre o corpo e perigos das paixões, tudo isso via sermões e máximas moralizantes, como pode ser observado no trecho seguinte:

[...] cuidem-se os apaixonados, afastando dos olhos a poeira ruiva que lhes turva a vista, arrancando dos ouvidos os escaravilhos que provocam turbilhões confusos, expurgando do humor das glândulas o visgo peçonhento e maldito; erguer uma cerca ou guardar simplesmente o corpo, são esses os artifícios que devemos usar para impedir que as trevas de um lado invadam e contaminem a luz do outro [...] (NASSAR, 2014, p. 55-56).

A passagem acima materializa a fala paterna através de um ímpeto violento de determinação dos sujeitos. Não se forma aí um discurso em tom de conselho, mas sim em tom de advertência: “cuidem-se os apaixonados”, lembrando um perigo iminente. A paixão se manifesta como sinônimo de cegueira, por isso a necessidade de afastar a “poeira ruiva que lhes turva a vista”. Por fim, o mais recomendável é o expurgo completo, a renúncia das paixões para que não se incorra no perigo representado

pelas “trevas” que invadem e contaminam o suposto lado de dentro, hipoteticamente puro e garantidor da retidão moral da família.

O discurso do pai não deixa margens para interpretação da mensagem: já está decidido de antemão o que é bom e o que é condenável. Nesse caso, o bom é o completo desapego terreno em relação às demandas do corpo. Na contramão desse pretensão desapego tudo aquilo que é condenável refere-se aos apaixonados: esses são seres desviantes, conduzindo o corpo para além dos limites do trabalho, contaminando-o com a necessidade de conhecer, de apropriar-se de um elemento de fora; ações cujo único resultado previsível, na perspectiva do pai, é a ruína não só do indivíduo, mas do grande corpo familiar.

Contra toda essa perversão do corpo Nietzsche também se coloca de modo propositivo. Nesse percurso crítico, seu primeiro movimento, como tentamos expor, é evidenciar o processo de engessamento das possibilidades do corpo, tal qual são viabilizadas pela constituição moderna das sociedades ocidentais, em especial aquelas historicamente situadas no solo da tradição judaico-cristã. O passo seguinte seria, necessariamente, contrapor à essa visão, a sua própria visão sobre o que é e o que pode ser o corpo uma vez tendo ultrapassado as margens previamente estabelecidas pela moral ascética.

Com esse intuito, vale demarcar aqui como Nietzsche valora positivamente aquilo que tem origem no — ou se expressa a partir do — corpo. A seu ver, a atenção voltada às expressões do corpo importa não só por apresentarem o índice mais fiel a qualquer ideia de naturalidade, ou seja, uma porta de entrada para a compreensão do humano em conjunto com o todo que lhe cerca, mas também porque nossos modos de valorar a vida, de atribuir-lhe valor, de desejá-la ou repudiá-la, são já, em sua concepção, sintomas de um jogo de impulsos sobre o qual nada podemos inferir.

De fato, nossa tentativa de compreensão desses processos sofre um desnível que é rotineiramente ignorado, mas que Nietzsche tem em alta conta: são os processos fisiológicos, a desen-

rolarem-se nos subterrâneos da matéria corporal, e que, portanto, são traços identitários únicos, relativos à cada constituição individual, que dão origem às nossas ações e valorações. Se assim o é, o desnível reside na tentativa de compreender nossas valorações e ações sem antes levar em consideração essa dinâmica anterior a elas.

No aforismo 119 de *Aurora*, intitulado “Viver e inventar” o autor aborda a questão do seguinte modo: “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser.” (NIETZSCHE, 2016b, p. 87-88), e complementa: “Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e o refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém.” (NIETZSCHE, 2016b, p. 87-88). Não sem razão a completa desvalorização do corpo não só representa um risco de desnaturalização dos indivíduos de modo geral, mas é ela também o sintoma de uma composição fisiológica específica: nesse caso, uma série de impulsos que se manifestam em forma de negação da vida.

A relativização da moral é o procedimento necessário com vistas à uma saída afirmativa do ciclo depreciativo da vida tal como é traçado pela moral ascética. Ela significa uma postura relativista diante dos valores, visto que nenhuma moral é algo em essência: sua essencialidade só se revela através da própria busca pela adequação, que será, *grosso modo*, uma série de tentativas particulares de indivíduos distintos de relacionarem-se com o conjunto de normas em vigência, sobretudo com aquelas que incidem, a partir da emissão de juízos aviltantes, mais diretamente sobre o corpo.

120. A saúde da alma

— A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), “A virtude é a saúde da alma” — deveria ser modifica-

da, para se tornar utilizável, ao menos assim: “Sua virtude é a saúde de sua alma”. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da “igualdade dos homens”, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. E apenas então chegaria o tempo de refletir sobre saúde e doença da alma, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de outra. (NIETZSCHE, 2009, p. 144).

A reversão da fórmula clássica sobre a virtude, mencionada no início da passagem, confere personalidade à busca de um bem-estar condizente com as características fisiológicas de cada indivíduo. Essa ênfase não almeja erradicar a possibilidade de semelhanças ou características compartilhadas no meio da coletividade, mas apenas demarcar uma postura anti-moralista no sentido de fornecer ferramentas para que os sujeitos, em suas configurações próprias, dentro de uma miríade de possibilidades, não se deixem encerrar nos limites de uma moral aviltante e ascética. A pergunta pela saúde do corpo se transfigura em pressuposto para a afirmação da própria vida à medida que passa a reconhecer como essencial, portanto, apenas aquilo que diz respeito à sua livre manifestação.

Encaminhamo-nos, então, para uma alusão a esse conjunto de práticas oriundas da própria constituição fisiológica de cada sujeito e que aqui chamamos repetidamente de manifestações do corpo e que são referenciadas pelo próprio Nietzsche na conclusão de sua *Genealogia da moral*. Conjunto esse que deve ser valorizado se se quiser, conforme a ótica nietzschiana, afirmar a vida do **aqui** e do **agora**, e rivalizar qualquer atitude valorativa que o tome como

mau e negativo, portanto, passível de repressão por parte dos ascetas:

28. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio — tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade! [...] (NIETZSCHE, 2013, p. 140)

Dispostos a partir de uma sintaxe peculiar que mais parece ressaltar aquilo que é combatido pela **vontade de nada** dos ascetas, os valores elencados são mais reveladores, na verdade, daquilo que é mais relevante para a compreensão da aposta nietzschiana na vida: as manifestações do que é o humano em sua composição mais rudimentar, ou seja, das expressões do desejo, dos sentidos, dos anseios, da razão, da felicidade e da beleza, da transitoriedade, da vida, enfim. Nesse ânimo que olha com desconfiança a própria matéria da vida, o asceta/moralista só consegue se afirmar a partir da negação do outro, jamais a partir daquilo que lhe é próprio. E ainda que negue toda essa constituição primeira dos indivíduos, voltando-se com descrença para as manifestações que dela se originam, o asceta acaba por confirmar a própria constituição que intencionava negar, pois revela, imiscuída em sua postura, a atuação de uma vontade ainda, de um querer que responde aos impulsos do próprio corpo cuja configuração pensa poder negar já que lhe escapa tal percepção.

Os alertas de Nietzsche são eficazes ao nos direcionarem rumo à identificação de posturas disruptivas em relação a posicionamentos conservadores que se voltam para o corpo no fluxo diegético de *Lavoura arcaica*. Com Nietzsche e com Nassar diríamos que o corpo não

deixa de ser corpo à medida que é ele se torna alvo de uma tentativa de **desnaturalizá-lo**. Falamos em **natureza** aqui apenas para contrapor-mos a violência necessária a afirmação da lógica paterna. Afinal, subjaz às assertivas do pai de André uma concepção natural de sujeito e mundo, e as paixões, o desejo e os sentidos devem ser rechaçados em qualquer vivência pautada por esta visão. Aquilo que o pai entende como o dever do corpo, aquilo que ele supõe como natural em relação à conduta dos membros da família, deve necessariamente ser alcançado através da imposição violenta. Portanto, entendemos que não pode ser tido como natural aquilo que é moldado de maneira sistemática e aviltante, que exige força e domínio, que exige renúncia e distorção.

A Iohána falta a compreensão de que sua concepção de **natureza** do corpo é, essencialmente, o gerenciamento dos indivíduos segundo sua própria concepção ascética da vida que resulta, em última instância, no encarceramento desses mesmos indivíduos, como o próprio pai dá a entender: [...] é através do recolhimento que escapamos ao perigo das paixões [...] (NASSAR, 2014, p. 56). Eis o corolário da moral paterna: mais do que a simples renúncia relativa aos desejos, a consumação dessa moral visa o encarceramento completo dos indivíduos, uma não existência, ou a existência confinada à uma lógica única; seu contraponto, dessa maneira, podemos entender, é a ideia de uma livre circulação dos corpos, suscetível à experimentação das paixões e à liberação do desejo em relação ao jugo alheio.

Ainda pensando sobre a clausura intencionada pelas palavras e sermões do pai, podemos fazer referência ao desenvolvimento dessa perspectiva que volta a emergir no texto por ocasião do confronto verbal final entre André e Iohána. O diálogo mais extenso da obra transcorre durante o jantar de celebração do retorno de André à sua casa. Nessa troca verbal uma série de confrontos acontecem gerando conflitos entre as visões de mundo de ambos e suas respectivas compreensões sobre temas variados. Dentre esses temas e compreensões sustentadas por ambos poderíamos mencionar a ideia de paciên-

cia e imobilidade referenciada por Iohána como representativa de um comportamento virtuoso esperado por aqueles que lidam com a vida à sua maneira ascética. O curto trecho a seguir é uma amostra dessa troca:

— Você diz coisas estranhas, meu filho. Ninguém deve desesperar-se, muitas vezes é só uma questão de paciência, não há espera sem recompensa, quantas vezes eu não contei para você a história do faminto?

— Eu também tenho uma história, pai, é também a história de um faminto, que mourejava de sol a sol, sem nunca conseguir aplacar sua fome, e que de tanto se contorcer acabou por dobrar o corpo sobre si mesmo alcançando com os dentes as pontas dos próprios pés; sobrevivendo às custas de tantas chagas, ele só podia odiar o mundo. (NASSAR, 2014, p. 157-158).

O estranhamento ocasionado entre as palavras trocadas tem origem não na simples incompreensão em relação àquilo que é dito, como é possível notar, mas antes no inaudito, especialmente por parte de André, que dá a ver sua concepção antagônica de mundo e de existência. O resultado da vivência posta em prática pelo pai é sofrido diretamente no/pelo corpo, como se lê nas palavras de André: sua réplica é carregada de um teor imagético que confere destaque ao corpo como ponto de partida e de chegada para a compreensão do seu modo de ser no mundo.

Note-se que a fome é uma das imagens utilizadas para alcançar tal efeito. Sendo uma necessidade imediata do corpo, ela também serve como metáfora fazendo referência à busca de sentido que, entendemos, não pôde ser aplacada pela simplicidade ilusória do arcabouço moral paterno. Resulta dessa fome insaciável uma espécie de reavaliação do indivíduo por si mesmo, seu próprio ponto de inflexão e subversão negando o entendimento e a formação do corpo como herdadas pela lógica submissa do pai. O corpo é anunciado como uma imagem de um processo de reavaliação, mas é também possível compreender essa “dobra” como o sur-

gimento de uma nova compreensão a partir de sua materialidade mesma. Nesse sentido, o corpo é redescoberto, e dessa reavaliação surge uma nova postura diante de si mesmo e de sua relação com o mundo.

A despeito das tentativas em sentido contrário, o percurso existencial de André detona sempre uma concretude do corpo, uma materialidade ou uma tangibilidade sensível a partir da qual é possível determinar, no campo das vivências, os termos da disputa entre o que o corpo é ou não é; entre aquilo que o corpo pode ou não pode ser; ainda, onde o corpo deve ou não deve estar, que lugares ocupa e quais lugares lhe são negados.

Considerações finais

No cerne desses entendimentos antagônicos que ganham expressão no romance através das vivências e dos juízos de André e Iohána, destacou-se a primazia da organicidade do corpo como ponto de partida para a reformulação de valores acentuadamente cristãos. Guardadas as particularidades expressivas de cada forma sensível, tanto pela filosofia de Nietzsche quanto pela literatura de Raduan Nassar é possível testemunhar a convergência do entendimento sobre o corpo tomando-o como símbolo da valorização da vida e do agora: em ambas as expressões ele figura como referência primordial da imanência e como via essencial para a concretização de um projeto de afirmação da vida por parte dos sujeitos.

Referências

- LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In: NOVAES, Adauto (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche e arte de decifrar enigmas*. Treze conferências europeias. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NIETZSCHE, Friederich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friederich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friederich. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

NIETZSCHE, Friederich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

NIETZSCHE, Friederich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NIETZSCHE, Friederich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VIGARELLO, Georges. *O sentimento de si*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

COMO CITAR

GONÇALVES, J. A. H. R.; OLIVEIRA, L. Lavoura arcaica em perspectiva nietzschiana: a questão do corpo entre a literatura e a filosofia. *Revista Cerrados*, 32(63), pp. 46-58. 2023. <https://doi.org/10.26512/cerrados.v32i63.48701>