

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UNIRIO
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

LUIS CESAR FERNANDES DE OLIVEIRA

LEMBRAR E ESQUECER NA SOLIDÃO:
relações entre memória e esquecimento na perspectiva da solidão em Nietzsche

Rio de Janeiro
2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – PPGMS
Mestrado em Memória Social

LUIS CESAR FERNANDES DE OLIVEIRA

LEMBRAR E ESQUECER NA SOLIDÃO:
relações entre memória e esquecimento na perspectiva da solidão em Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado de Rio de Janeiro, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

Rio de Janeiro
2012

O48

Oliveira, Luis Cesar Fernandes de,

Lembrar e esquecer na solidão : relações entre a memória e esquecimento na perspectiva da solidão em Nietzsche / Luis Cesar Fernandes de Oliveira, 2012.

124f. ; 30 cm

Orientador: Miguel Angel de Barrenechea.

Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Memória (Filosofia). 3. Esquecimento. 4. Solidão. 5. Memória - Aspectos sociais. I. Barrenechea, Miguel Angel de. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD – 302

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Memória Social da Universidade Federal do Estado de Rio de Janeiro,
como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Memória Social

Aprovada em 29/06/2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA - ORIENTADOR
(Programa de Pós-Graduação em Memória Social - UNIRIO)

Prof. Dr. JAVIER ALEJANDRO LIFSCHITZ
(Programa de Pós-Graduação em Memória Social - UNIRIO)

Prof.^a Dr.^a MARIA HELENA LISBOA DA CUNHA
(Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UERJ)

Prof.^a Dr.^a SILVIA PIMENTA VELLOSO ROCHA
(Programa de Pós-Graduação em Educação, cultura e comunicação – UERJ)

Para **Luzia Fernandes de Oliveira** (*in memoriam*),
minha MÃE, mulher "*solar*",
que soube "*dançar*" e "*cantar*".

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Miguel Angel de Barrenechea, por apostar em meu projeto de estudos, mantendo os contatos dedicadamente até mesmo aos domingos e feriados.

Aos membros da banca examinadora, Professor Dr. Javier Alejandro Lifschitz, Professora Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha e Professora Dra. Silvia Pimenta Velloso Rocha, pelo cuidado estimulante ao fazerem as leituras críticas do trabalho.

À minha mãe, sem a qual não seria possível esta dissertação, pois me ensinou as "letras", para transformar todo "Assim foi" e dizer "Mas assim eu o quis".

Ao meu pai, com quem terminei este trabalho, quando me ensinou a aproveitar a *convalescença* pelo falecimento de minha mãe e a afirmar a vida em sua totalidade.

Aos meus filhos, João Victor e Gabriel, pelos beijos e abraços antes do sono e na aurora.

A Ticiania, que vive comigo uma solidão a dois.

À professora Dra. Joana D'Arc Fernandes Ferraz, pela motivação e amizade ao dispor de livros e conselhos.

Aos colegas do grupo de estudos da UNIRIO, que muito contribuíram com suas apreciações para este trabalho.

Ao PPGMS, pela oportunidade de um estudo multidisciplinar.

(...) que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.*
(NIETZSCHE, na *Segunda consideração intempestiva*)

E este vai ter com o próximo, porque está à sua própria procura, e aquele, porque desejaria perder-se. O vosso mau amor por vós mesmos transforma, para vós, a solidão em cárcere.
(NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*)

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE	7
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – GENEALOGIA, ESQUECIMENTO E MEMÓRIA	16
1.1 - Genealogia como crítica do valor da moral.....	17
1.2 - Esquecimento e memória.....	21
1.2.1 - A importância do esquecimento na Segunda consideração intempestiva.....	22
1.2.2 - O paradoxo do surgimento da memória na abordagem da Genealogia da moral ..	28
1.3 – Consciência e solidão.....	33
1.3.1 – Memória, responsabilidade e consciência.....	34
1.3.2 - O conceito e o valor da solidão a partir da memória e do esquecimento.....	44
CAPÍTULO II – MEMÓRIA E SINGULARIDADE A PARTIR DO ZARATUSTRA	49
2.1 -"Dar estilo ao seu caráter" na solidão: o deslocamento do sentido da memória	49
2.2 - A singularidade de Zaratustra: solitário e imoralista.....	62
2.3 - A memória que serve à singularidade de Zaratustra.....	69
2.3.1 - Singularidade e criação de novos valores	74
CAPÍTULO III – O ETERNO RETORNO E A TRANSVALORAÇÃO DA MEMÓRIA	83
3.1 – O passado como obstrução da vontade	89
3.2 – O eterno retorno do mesmo.....	95
3.3 – “Redenção” do passado como criação de si mesmo	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	118
Obras de Nietzsche	118
Outros autores	119

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

A - Aurora

Z – Assim falou Zaratustra

GM – Genealogia da moral

AC – O Anticristo

NT – O Nascimento da tragédia

EH – Ecce Homo

GC – A gaia ciência

IICI – Segunda consideração intempestiva

ABM – Além do bem e do mal

HDHI – Humano, demasiado humano I

HDHII – Humano, demasiado humano II

VD – A visão dionisíaca do mundo

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

FP – Fragmentos póstumos

CI – Crepúsculo dos ídolos

VP – A vontade de potência

RESUMO: O objetivo desta dissertação é analisar as relações entre os conceitos de memória, esquecimento e solidão em Nietzsche. Para esta empreitada, em primeiro lugar, abordamos a concepção de genealogia, entendida pelo filósofo como crítica do valor dos valores morais. A genealogia é também uma crítica da memória porque busca as condições nas quais a natureza paradoxalmente criou no bicho-homem, animal esquecido, a atividade da lembrança para que se tornasse regular e pudesse prometer/projetar um futuro. Em segundo lugar, analisamos as relações entre a memória e o esquecimento, partindo do princípio de que é possível articular tais concepções com a solidão. Em seguida, estudamos como a solidão é a condição na qual a personagem Zarathustra, da obra *Assim falou Zarathustra*, trilha um caminho de singularidade. A formulação nietzschiana de que “é preciso dar estilo ao caráter” através de “um só gosto” relaciona-se com a concepção do “eterno retorno” e possibilita à vontade “redimir” o passado. Se a vontade quer se vingar por não poder mudar o passado, a partir do eterno retorno e da sobreposição de forças singulares por “um só gosto” ela pode dar um novo sentido à memória, utilizando de sua atividade para a afirmação da vida. Deste modo, a memória, como atividade gregária, é articulada com o esquecimento, no percurso da solidão, da criação de si mesmo. “Dar estilo ao seu caráter” exige que a memória seja transmutada e colocada a serviço das forças que inventam a singularidade. Sobre esta articulação e esta transmutação, Zarathustra é a personagem que trilha um caminho de singularidade, distinguindo a solidão do abandono, lembrando e esquecendo na solidão. Enfim, o maior desafio desta dissertação é saber como se é possível que uma atividade gregária tenha importância no processo de invenção da singularidade na solidão.

PALAVRAS-CHAVE: MEMÓRIA; ESQUECIMENTO; SOLIDÃO; FILOSOFIA

SUMMARY: The purpose of this dissertation is to analyze the relationships between the concepts of memory, forgetfulness and loneliness according Nietzsche. Firstly, for this endeavor, we approach the genealogy concept, understood by the philosopher as critical of the value of moral values. The genealogy is also a criticism of memory because it searches for conditions in which nature, paradoxically, has created activity of remembrance in beast-man, forgetful animal, in order that became regular and could promise/design a future. Secondly, we analyze the relationships between memory and forgetfulness, assuming that it is possible to articulate these concepts with loneliness. Then, we study how loneliness is condition in which the Zarathustra character, from the *Thus Spoke Zarathustra* work, tracks a path of singularity. The Nietzsche formulation about that "it's need to give style for the character human" through "only a taste" relates to the concept of "eternal return" and allows the will "to redeem" the past. If the will wants revenge because it cannot change the past, from the eternal return and overlap of natural forces for "only a taste" it can give a new meaning to memory, using its activity to the affirmation of life. Thus, memory, as a gregarious activity is articulated with forgetfulness, in the path of loneliness, creating yourself.

"Give style to his character" requires that memory is transmuted and placed at the service of the forces which invent the singularity. About this articulation and transmutation, Zarathustra is the character who treads a path of singularity, distinguishing loneliness from abandonment, remembering and forgetting in loneliness. Ultimately, the biggest challenge of this dissertation is to know how it is possible that a gregarious activity become important in the invention process of singularity in loneliness.

KEYWORDS: MEMORY; FORGETFULNESS; LONELINESS; PHILOSOPHY

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é analisar as relações entre os conceitos de memória, esquecimento e solidão em Nietzsche. Para esta empreitada, em primeiro lugar, abordaremos o conceito de genealogia como crítica do valor dos valores morais, conforme a *Genealogia da moral*, de 1887. Trataremos também do conceito de genealogia como método, o qual é entendido pelo filósofo como crítica do *valor* dos valores morais. A genealogia nietzschiana, deste modo, é uma crítica do valor e não a busca de uma origem preservada no passado que pode ser resgatada pela memória. E é justamente este método genealógico, que será definido logo no início desta dissertação, que nos servirá de procedimento de análise acerca do tema da memória social. Com isto, desenvolvemos a análise de nosso objeto de estudos na memória social a partir da concepção nietzschiana de genealogia.

O interesse de Nietzsche ao implementar método genealógico é fazer uma crítica do valor dos valores morais, analisando as situações diversas nas quais os valores morais assumiram variadas perspectivas a partir de algumas atividades humanas, tais como a memória, a consciência e a razão. Ele se posiciona contra todo o idealismo, que presume existirem realidades imutáveis, das quais o valor dos valores morais provém. Portanto, confere até mesmo uma cor à genealogia, como modo de diferenciá-la das hipóteses idealistas. Ela é *cinza*, imanente, contrapondo-se ao idealismo que está embasado em “hipóteses azuis”, celestes. Com o procedimento genealógico, a crítica do valor dos valores morais é incisiva porque se faz a partir do que está “documentado”, ou seja, sobre as circunstâncias experimentadas pelos homens e não por suposições ideais.

Nietzsche parte das experiências humanas e se vale das circunstâncias efetivamente vividas para realizar sua crítica como um posicionamento avaliativo, ou seja, como uma perspectiva. De modo algum pretende patentear regras eficientes para a descoberta da origem dos valores morais. Ele não aspira retroceder no tempo e descortinar as matrizes da moral, como fazem os idealistas. Ao contrário, lança o olhar ao passado para analisar como nos relacionamos com ele, como avaliamos os acontecimentos rememorados. Questiona também porquê lembramos, se lembrar é inevitável ou uma situação para a qual fomos forçados. Indaga também se lembrar se tornou necessário em contraposição ao caráter inevitável do esquecimento.

Para responder essa questão, analisaremos a importância do esquecimento na *Segunda consideração intempestiva*. Segundo Nietzsche, é preciso *lembrar* e *esquecer* no tempo certo,

pois o sentido histórico e o sentido a-histórico são apreciáveis do mesmo modo. Entretanto, frisa que o esquecimento é uma “força plástica” que possibilita ao homem tornar-se *leve*. Desde 1874, nesta obra, o autor se ocupa em esclarecer as relações entre a memória e o esquecimento. Mas é na *Genealogia da moral*, de 1887, que analisa como foi possível à natureza a tarefa paradoxal de criar no homem uma faculdade contrária aos impulsos espontâneos, como foi possível o surgimento da memória. O filósofo parte da afirmativa que, por uma necessidade gregária de conservação da espécie, o homem forjou em si mesmo uma memória, para que fosse possível dispor do futuro, ou seja, prever acontecimentos futuros imaginando relações de causalidade a partir da experiência com o passado.

Essa tarefa paradoxal foi realizada através do castigo, promovendo a dor para gravar na memória o dever a ser cumprido. Deste modo, o homem se tornou regular, necessário, e, por conseguinte, responsável diante da espécie. A função que lhe possibilitou assumir tal responsabilidade foi a consciência. Criada também a partir da necessidade gregária de conservação, a consciência possibilitou que o indivíduo se comprometesse diante da espécie, através da promessa de cumprimento do dever.

Também foi pelo viés da consciência que o homem se sentiu “livre” para cumprir o dever, mas com ela também se sentiu responsável por seus atos e pôde ser julgado, culpado e punido. Assim, a responsabilidade surgiu como resultado dos usos da memória e da consciência para tornar o homem regularmente “dono” de suas ações. Pois a culpa só é lançada sobre aquele que é responsável por seus atos de modo consciente. Mas será que a consciência tem as condições necessárias para ser causa das ações humanas? Será que as ações humanas provêm de um estado de consciência? As respostas a estas questões serão encontradas em *A gaia ciência*, principalmente no aforismo 11 do primeiro livro, onde Nietzsche afirma que a consciência é o que há de mais inacabado e menos amadurecida no organismo humano. Por isto, não tem condições para governar a totalidade do organismo humano. Contudo, tradicionalmente se acredita que ela é responsável pela escolha do indivíduo e que as ações provêm destas deliberações. Diante disto, o filósofo esclarece que a consciência é uma atividade gregária, contemporânea à linguagem, que serve apenas para a comunicação do dever a ser cumprido entre os membros da comunidade. Por ser ainda imatura, precisa ser submetida pelas funções orgânicas mais fortes, que tenham autonomia para governar posicionalmente o conjunto corporal. Entretanto, para entender esta questão, é importante analisar quais as relações entre a consciência e a solidão, a partir da afirmativa nietzschiana de que um solitário não precisa necessariamente da consciência.

Oportunamente, analisaremos as posições divergentes entre consciência e solidão, a partir das experiências de Zaratustra. Igualmente, estudaremos como Nietzsche concebe a solidão e de que modo ela está relacionada com a memória e o esquecimento. Quanto ao esquecimento, desde já destacamos que os seus resultados são os mesmos proporcionados pela solidão: leveza, condição de respirar um ar puro. Se podemos arrolar a solidão com o esquecimento pela situação de “leveza” que proporcionam à vida, podemos dispensar os usos da memória, já que foi urdida em sua contraposição? Sobre isto, é possível pensar numa articulação entre memória e esquecimento, assim como também é possível relacionar solidão e memória na filosofia nietzschiana. Com este objetivo, analisaremos como a solidão pode ser articulada com o imoralismo, posicionamento de Nietzsche, em *Ecce homo*, que condiz com aquilo que o diferencia de toda a humanidade. Abordaremos, igualmente, como o filósofo posiciona seu imoralismo frente à memória.

A crítica genealógica percorre toda a obra nietzschiana. Em *Ecce homo*, Nietzsche demonstra que, por seu ofício de imoralista, se posiciona como um tipo de homem oposto aos virtuosos. Como imoralista, se contrapõe, por um lado, ao tipo de homem que até então se venerou e foi considerado “bom”, ou seja, aquele seguidor da moral; por outro, nega também a moral que se sobrepôs aos homens como negadora da vida. Portanto, como imoralista, Nietzsche se orgulha de se diferenciar de todos os homens que seguem os preceitos morais.

Como imoralista, também sua condição de solitário, pois difere dos virtuosos. Esta analogia entre imoralista e solitário pode ser encontrada em *Assim falou Zaratustra* logo em seu início. Quando Zaratustra encontra um “velho santo”, podemos notar algumas características preponderantes que os diferenciam. Por um lado, Zaratustra é aquele que subiu até a solidão de sua montanha e lá permaneceu por longo tempo, até que precisou esvaziar-se, precisou descer ao meio dos homens para ensinar-lhes o que aprendeu. Ao contrário, o eremita fugiu para o isolamento como modo de preservar suas crenças, pois os homens estavam destruindo alguns modelos de vida. Isto se comprova quando diz a Zaratustra que canta para Deus as suas canções. O velho não percebeu as transformações ocorridas entre os homens, porque preferiu não mudar, privilegiou a reclusão para se manter ilhado com suas crenças. Portanto, temos em Zaratustra um imoralista, solitário, e temos no eremita um moralista, que intenta preservar suas crenças nos ideais da moral. Entretanto, os homens que convivem em comunidade também são moralistas, mas estão, de certo modo, vulneráveis às adversidades que se impõem contra a moral. Eles fazem parte do rebanho, mas estão também submetidos às contradições circunstanciais da vida. Sendo assim, de um lado, temos os

moralistas, o eremita e todos os homens, e, de outro, vemos Zaratustra numa solidão que, como pretendemos mostrar nesta dissertação, torna-se atributo da mais radical singularidade.

Ainda acerca da questão da singularidade, abordaremos duas formulações importantes na filosofia nietzschiana: como é necessário “dar estilo ao seu caráter” e “Como alguém se torna o que é”. Para analisar tais formulações, lançaremos mão do aforismo 290 de *A gaia ciência* e da obra *Ecce homo*, na qual o próprio subtítulo já impõe a fórmula de Píndaro, adotada por Nietzsche: “Chega a ser o que tu és”.

“Dar estilo ao seu caráter” é possível através do jogo corporal de forças, pois para Nietzsche, o corpo é um amplexo no qual uma multidão de forças se contrapõem em constante batalha. Posicionalmente, as diversas forças se contrapõem em luta e cada qual quer impor seu ponto de vista. O caráter é fruto da preponderância de caracteres, ou podemos também denominar como forças, podendo ser fracos ou fortes. Quando os caracteres fracos se sobrepõem, temos o que o filósofo entende por rebanho; quando os caracteres fortes dominam, temos a singularidade. Portanto, dar estilo ao caráter significa que as tendências afirmativas se sobrepuseram sobre os caracteres fracos, que apenas tendem à autoconservação. Mas este jogo é posicional, pois não há estados de força ou fraqueza, mas existem circunstâncias momentâneas, e por isto perspectivas, em que ora estamos fracos e outras em que ora estamos fortes. Não existem, portanto, alguém que nasce fraco ou forte, ou que se torna definitivamente um ou outro. Frisemos esta concepção: ora estamos em situações de fraqueza, ora estamos em circunstâncias de força.

Mas quais as relações desse jogo com o conceito de memória, que é fundamental nesta dissertação? Em resposta a tal pergunta, retomaremos a definição de memória como atividade gregária. Como uma função que surgiu para a conservação da espécie, ela é um caractere fraco. A vida é vontade de potência, ou seja, está em processo constante de expansão e assimilação de forças. Sendo assim, se a vida é vontade que quer expandir, e a memória é uma atividade que possibilitou apenas a conservação, parece impossível conciliá-las. Entretanto, a vida também é assimilação, o que pode abrir a possibilidade para, no jogo de forças, a memória ser subordinada a um gosto singular. Pois o que dá estilo ao caráter é “um só gosto”, mesmo que sejam várias os caracteres que o possibilitem.

Subordinando a memória a “um só gosto”, é possível que a memória seja realocada ao serviço de uma singularidade. Este é o movimento que analisaremos no percurso de Zaratustra. Abordaremos como a solidão é a “peça-chave” para a invenção de seu percurso inédito, pois ninguém, no fundo, pode seguir outro caminho senão o seu mesmo. Mas então

todos os homens sejam são singulares? Não. “Tornar-se o que se é” depende da interpretação que se faz do jogo corporal de forças. Aquele que superestima a consciência e a memória para a autopreservação não adota posicionalmente a posição singular, mas decorre numa mesmice que sempre quer obstruir a vontade de potência.

Assimilar é a tendência da singularidade, que pode até ceder lugar a algum aspecto gregário momentaneamente. Entretanto, logo outra força quererá se sobrepor e subjugar os impulsos fracos. Como o jogo de forças é posicional, várias perspectivas podem ser assumidas até mesmo numa circunstância de contradição orgânica.

Zaratustra é uma personagem na qual podemos notar diversificadas perspectivas, ora singular e criador, ora lamurioso e melancólico. Às vezes, podemos notá-lo alegre e sedento por ensinar aos homens a criação a partir da singularidade. Em outros momentos também podemos percebê-lo fatigado e decepcionado com os homens. Isto corrobora, na obra, a intenção de Nietzsche em assinalar como o jogo de forças é um processo que se desenvolve através de diversas contradições. Por isto, não se pode confundir a solidão de Zaratustra com o isolamento do eremita. Zaratustra se torna o que é a partir das interpretações diversificadas que assume no jogo posicional de forças.

Uma passagem do *Zaratustra* na qual podemos notar essa variedade de interpretações, ou seja, esta concepção de que a vida é feita de posicionamentos mutáveis diante das diversas circunstâncias, é “Das três metamorfoses”. Nela analisaremos as transmutações do “espírito”, ou seja, como o camelo se torna leão, e o leão se transforma em criança. Abordaremos a questão da solidão em cada uma dessas metamorfoses.

Analisaremos como a vontade quer se vingar do passado e quais os resultados desta vingança. Igualmente abordaremos como é possível à vontade “redimir” o passado a partir da invenção de um caminho singular, ou seja, a partir da criação de uma trajetória inédita na solidão. Para isto, tematizaremos a concepção crucial de eterno retorno, tanto a partir de *A gaia ciência* como no *Zaratustra*.

Em suma, abordaremos as relações entre a memória e o esquecimento na perspectiva da solidão, partindo do conceito de genealogia, para afirmar como Nietzsche, no século XIX, aborda o tema da memória social. Interpretamos que o filósofo realizou sua crítica do valor dos valores morais como um estudo acerca da memória social por analisar, principalmente em *A genealogia da moral*, como foi possível à natureza desenvolver no homem uma atividade contrária ao esquecimento, que é a memória. Também em outras obras, como mostraremos no decorrer do trabalho, e principalmente em *Assim falou Zaratustra*, podemos observar as

críticas de Nietzsche acerca da memória social, que envolvem várias concepções relacionadas ao assunto, tais como: sociedade, consciência, responsabilidade, moralidade dos costumes, conservação da espécie, dever e castigo. Deste modo, se entendemos que os estudos acerca da memória envolvem tais conceitos, assim como precisa ser submetido a um método, esta dissertação se desenvolverá com o entendimento de que o método genealógico nietzschiano, como crítica da moral, é um procedimento de análise da memória social.

CAPÍTULO I – GENEALOGIA, ESQUECIMENTO E MEMÓRIA

Com o escopo geral de analisar as relações entre a memória, o esquecimento e a solidão na filosofia de Friedrich Nietzsche, esclareceremos neste capítulo a concepção nietzschiana de genealogia, entendida como método singular de análise do surgimento dos valores e reflexões sobre a emergência histórica das diversas instituições humanas, a partir da *Genealogia da moral*, de 1887. Em seguida, analisaremos a importância do esquecimento na *Segunda consideração intempestiva*, de 1870, na qual já estava presente a indagação sobre o excesso de memória decorrente do sentido histórico. Em seguida, abordaremos a obra *Genealogia da moral* para analisar a interpretação de Nietzsche acerca do surgimento da memória.

Algumas questões servirão como alavancas para as análises que se seguirão após o esclarecimento do método nietzschiano. A primeira delas consiste em elucidar, a partir da *Segunda consideração intempestiva*, se o esquecimento é algo prejudicial, como pretendem os homens de sentido histórico. A segunda incide em analisar, a partir da *Genealogia da moral*, como o homem, entendido pelo autor como “encarnação do esquecimento”, criou para si a memória como uma faculdade que lhe possibilitou se tornar responsável por si e perante os demais integrantes da sociedade. A terceira questão sobrevém como uma análise do valor da solidão, como ela se articula com a memória e o esquecimento, e também como está relacionada com a crítica dos valores estabelecidos moralmente. Ou seja, abordaremos como a solidão está vinculada à memória e ao esquecimento e como viabiliza a “leveza” diante dos excessos de lembrança, de *responsabilidade* e de *consciência*, que tornam a existência humana um fardo, algo a ser suportado e não vivido. Neste capítulo, finalmente, analisaremos os conceitos de memória e esquecimento, para em seguida definir suas articulações com a solidão a partir do *Zarathustra*.

Entretanto, as questões centrais expostas acima exigem que sejam analisadas as características do método utilizado por Nietzsche. O método nietzschiano é definido como “genealogia”, ou crítica ao valor dos valores morais, na *Genealogia da moral*. Definir este método não significa identificá-lo como busca pela origem dos valores morais, mas como procedimento utilizado para percorrer os meandros e os movimentos que fizeram surgir o valor dos valores morais. Deste modo, o objetivo do método genealógico “é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente

se viveu (...)” (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 12). Por conseguinte, faz-se necessária a análise particularizada deste procedimento crítico.

1.1 - Genealogia como crítica do *valor* da moral

A concepção nietzschiana de genealogia pode ser encontrada principalmente na obra *Genealogia da moral*, tendo como objetivo a busca pelo *valor* da moral. Sua prioridade não é desenvolver hipóteses sobre um princípio, ou esclarecer qual seria a pretensa base dos valores morais, mas se lançar em busca do *valor* dos valores e das condições transitórias que os possibilitaram. Com este procedimento, Nietzsche não pretende estabelecer critérios fixos e definitivos para o conhecimento do *valor* em questão, mas procurar entender quais foram e quais são as condições, os disfarces e as variações do *valor* da moral. Sobre o assunto, podemos observar:

No fundo, interessava-me algo bem mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral (...) (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 10, grifo do autor).

O interesse do autor sobre o *valor* da moral exclui a pretensão de encontrar critérios fixos para conhecer sua origem. Ao contrário, o procedimento genealógico pode ser entendido como crítica dos valores morais, ou crítica da própria noção de origem. Neste sentido, se a genealogia é uma crítica do *valor* da moral e também uma crítica do valor desse *valor*, seu objetivo é, antes de tudo, rejeitar a hipótese de uma base fixa no passado de onde teriam surgido os valores morais, como está exposto na referida obra:

(...) uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 12, grifo do autor).

A *nova exigência* a qual Nietzsche alude difere da busca de um fundamento ou de uma base fixa da qual tenha abrolhado a moral. De outro modo, a genealogia é o questionamento

do *valor* da moral e a indagação acerca das condições e circunstâncias instáveis de seu surgimento e das transformações que sofreu.

Para avançar na sua crítica, Nietzsche destaca, na mesma obra, que a genealogia é *cinza*, em contraposição à cor *azul*, que representa as hipóteses de uma origem ideal, nem histórica. A genealogia é cinza porque sua cor representa aquilo que é documentado: “(...) o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 12-13). Também sobre este assunto, Foucault ressalta que a genealogia nietzschiana é cinza porque é “(...) meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 1979, p. 15). Ainda destaca que Nietzsche se recusou a fazer uma busca da origem dos valores morais porque se assim fosse se trataria de uma pesquisa para encontrar uma “essência exata da coisa”. Entretanto, assinala também que existe uma tendência geral em acreditar que as coisas surgiram de algo estático e fundamental: “gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição (...)” (FOUCAULT, 1979, p. 18). Por isso, contrariando a tradição filosófica, Nietzsche se empenhou em fazer uma genealogia que questiona também o conceito de origem, que critica a concepção de que existe no passado um estado de perfeição que ainda está lá, intacto, e pode ser resgatado para explicar a realidade do presente e do futuro. Portanto, sua genealogia é um procedimento que realiza a crítica da origem. E, sendo assim, é também uma crítica da visão de que o passado pode ser resgatado de modo intacto, indelével.

A genealogia é uma crítica do *valor* e não a busca de uma origem ou de um estado de perfeição primeira contida no passado, na qual a moral poderia ter sido erigida. A respeito disso, Foucault ainda sustenta que “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história (...)”. (FOUCAULT, 1979, p. 19). Assim, considera-se que a genealogia não é o encontro com o passado indelével e perfeitamente decifrável. A genealogia que Nietzsche apresenta é “cinza”, ou seja, tem como alavanca a pesquisa histórica, documentada, vivida, e leva em conta todos os movimentos transformadores que lhe afetam. Deste modo, tange também o passado e o presente com a mesma intensidade, sem se isentar de interpretar e de se impregnar com os acontecimentos.

Porque é cinza, a genealogia não revisita o passado para descobrir nem uma origem, nem um marco decisório. Não trabalha com hipóteses fundamentadas na concepção de que

existe algo ordinariamente original. Pois nos moldes de uma busca pela origem, a genealogia não poderia ser cinza, pois repousaria em hipóteses *azuis*, ou seja, em conceitos de verdadeiro e falso que não condizem com a realidade transitória, complexa, e por isso instável. Ao contrário das hipóteses *azuis*, a genealogia é uma crítica do passado. Ela o concebe como algo que contém movimentos inconstantes, algo de obscuro que não pode ser desvelado pela simples descoberta de um tipo de “pedra fundamental”¹, como aquelas que são fixadas nas bases dos edifícios importantes, para que, no futuro, o passado possa ser desvendado com exatidão. As pedras fundamentais dos edifícios são fixadas em suas bases para constituir uma tradição, ou uma certeza do passado no futuro. Ainda assim, servem para revelar uma tensão entre o passado e o futuro através de uma tradição. Esta tradição pretende utilizar a memória como instrumento de precisão. Neste sentido, aquelas pedras são fundamentais porque são instauradas como marca no presente que se tornará memória do passado, previsível, originário, decisório. O seu alvo é estabelecer uma memória para que o futuro conheça o passado com exatidão. Por isso, este é um exemplo de uma hipótese azul, que não considera os movimentos da história e os detalhes estranhos às marcas predefinidas na “pedra fundamental”. As marcas numa pedra desse tipo não contêm as realidades externas, os esforços, o trabalho, os conflitos e os erros, mas carregam a idealidade que pretende avançar como memória que poderá ser revisitada no futuro.

Ao contrário dessa perspectiva, o objetivo de Nietzsche com sua genealogia não intenciona encontrar uma “pedra fundamental” que contenha hipóteses forjadas numa idealidade, mas tem uma palavra ácida que pretende descobrir os equívocos, o esquecimento, ou seja, os enganos que idealizaram a perfeição de um passado indelével. Ao invés de lutar contra o esquecimento, a genealogia considera que o passado é feito de apreço e desprezo, pois nossas experiências transitam entre a memória e o esquecimento. Sobre este assunto, Foucault esclarece que a genealogia não é uma luta contra o esquecimento, como se o passado pudesse ser apreendido pela memória e, por conseguinte, explicado:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é de demonstrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. (FOUCAULT, 1979, p. 21).

¹ Na tradição ocidental, é comum denominar um bloco de pedra como a *pedra fundamental*, ou seja, como a pedra da qual teve início um edifício ou construção. Pretende-se que esta pedra marque a origem temporal de um monumento ou construção. Também é comum gravar ou inserir nela uma “cápsula do tempo”, contendo a ata da construção, que demarca o início da obra, os nomes importantes daqueles que executaram a obra e de quem a inaugurou. Portanto, pretende-se tradicionalmente que esta “pedra fundamental” represente a sua “origem”.

Encontramos, a partir desta análise, uma relação da genealogia com o passado, o que envolve diretamente o tema da memória. Observamos que, ao interpretar a genealogia nietzschiana, Foucault analisa a relação do presente e do retorno ao passado. Este retorno criticado pelo autor se efetiva idealmente através da memória² como instrumento de revisitação do passado. Deste modo, uma pesquisa que almeje a busca da origem se baseia numa memória que é guardiã de algo completo e indelével, que pode ser revisitado e pode determinar as condições temporais de nossas experiências. E o esquecimento, nesta hipótese ideal, dispersa a possibilidade de revisitação do passado, coloca em xeque a relação entre origem e finalidade sustentada pelas doutrinas metafísicas.

Na *Genealogia da moral*, ao fazer a crítica do valor dos valores morais, Nietzsche busca compreender o surgimento da memória, assim como esclarecer a importância do esquecimento. Portanto, ao objetivarmos neste primeiro capítulo uma análise acerca do surgimento da memória e suas relações com o esquecimento, considera-se que os conceitos envolvidos não estejam isentos do procedimento genealógico, ou seja, de seu teor crítico. Ao fazer uma genealogia do *valor* dos valores morais, o autor efetua uma crítica dos valores da memória e do esquecimento, que estão diretamente relacionados com as experiências temporais de passado, presente e futuro. O método nietzschiano não busca no passado uma origem dos valores através de uma memória que seria precisa e exata. Também não concebe o esquecimento de modo nocivo. O método genealógico valoriza tanto a memória quanto o esquecimento, pois fazem parte da existência, como veremos a partir da *Segunda consideração intempestiva*. Nesta obra, está a análise nietzschiana a respeito das relações do homem com o tempo, ou seja, com o sentido histórico e o a-histórico³.

A respeito das relações do homem com o tempo, Barrenechea destaca que a tradição sustenta a existência de uma *origem* que se perdeu e que precisa ser lembrada para se resgatar uma essência esquecida, como se pode observar:

² Na aula de 24 de março de 1982, Michel Foucault esclarece algo parecido acerca da memória. Nesta aula, Foucault está se referindo ao valor da memória para o ocidente como herança da tradição platônica. Ao tratar do conhecimento de si, destaca a importância da memória como instrumento para o conhecimento da verdade. A memória é indispensável para o conhecimento da verdade à medida que conhecer é relembrar: “O conhecimento da verdade se estabelece na forma da memória. Conhece-se para reconhecer aquilo que se havia conhecido”. (FOUCAULT, 2010, p. 409).

³ Analisaremos o sentido histórico e o a-histórico logo em seguida, quando trataremos da importância do esquecimento na *Segunda consideração intempestiva*. Nesta obra, Nietzsche afirma que o histórico e o a-histórico são importantes na mesma medida, pois é tão importante lembrar quanto esquecer no tempo certo. Sobre este assunto, trataremos ainda neste capítulo, quando abordaremos a importância do esquecimento. (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Haveria uma *origem, arché*, perfeita e recôndita da qual decorre a história. Tudo teria começado num momento perfeito, paradigmático, num pretérito longínquo e esquecido. Vemos, tanto no mito do *Gênese* como na teoria platônica, a idéia de uma origem ideal e transcendente do homem. Nessas concepções, a perda de um passado perfeito, o abandono de uma origem imaculada, extraordinária, colocará o homem na tarefa quase impossível de recuperar a perdida perfeição. (BARRENECHEA, 2008b, IICI, p. 53, grifo do autor).

Deste modo, se a genealogia fosse uma busca pela origem, seria uma procura pela memória daquela perfeição originária como impulso para um futuro perfeito. Esta concepção de genealogia que Nietzsche rejeita está baseada na ideia de tensão entre passado e futuro, que se efetivou através da compreensão de um princípio perdido e que precisa ser recuperado pela memória, com a finalidade de realização de um passado indelével no futuro. Por que Nietzsche a rejeita? Segundo Barrenechea, tal concepção interpreta o presente como mera imperfeição, que não porta nenhuma positividade. Ela ainda aprisiona o homem numa funcionalidade pesada da memória quanto à existência, pois é uma consternação ter perdido o passado originário. Por esse motivo, podemos afirmar que a genealogia nietzschiana não alude à memória para resgatar um passado indelével e orientar o presente e o futuro. Então, como Nietzsche a concebe? Quais as vantagens para o homem em ter uma memória? Para responder tais questões, é preciso que analisemos qual o conceito nietzschiano de memória. Em sua conceituação, Nietzsche aborda este tema com o procedimento genealógico.

Após ter analisado o método que Nietzsche utilizou para refletir sobre os valores, precisamos entender como ele empregou a genealogia para esclarecer o conceito de memória. Para isto, partiremos da análise da *Segunda consideração intempestiva* e, logo em seguida, examinaremos a *Genealogia da moral*.

1.2 - Esquecimento e memória

Acerca da importância do esquecimento e em que condições a memória surgiu, duas obras de Nietzsche podem ser destacadas como principais: a *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, e a *Genealogia da moral*, de 1887. Desta maneira, inicialmente, nos dedicaremos a analisar as considerações acerca da faculdade do esquecimento em relação ao passado na primeira obra, para depois tratarmos do procedimento genealógico quanto ao surgimento da memória no segundo livro destacado.

1.2.1 - A importância do esquecimento na *Segunda consideração intempestiva*

Na *Segunda consideração intempestiva*, o autor se refere principalmente ao esquecimento como força com a qual o homem é capaz de se livrar do peso do passado. Para isso, convida o leitor a imaginar um rebanho pastando, no qual o animal saltita ligado de modo fugaz com seu prazer e seu desprazer: “ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7). Este convite tem o intuito de comparar a situação do animal e do homem com suas experiências no tempo. Ao observar o animal a pastar, o homem não encontra nele nenhum aborrecimento, mas se depara com um dilema: ao mesmo tempo em que deseja tal tranquilidade, não quer do mesmo modo que o animal. Segundo Nietzsche, “o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o que quer entretanto em vão, porque não quer como o animal”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7). Ao mesmo tempo em que admira o animal por seu modo de vida simples, o homem se vangloria de possuir a capacidade de se *lembrar* do passado e poder dizer a si mesmo algo de sua história. Esta vantagem diante do animal lhe concede outra prerrogativa: poder *lembrar-se* do que já passou em função do presente e do futuro. Deste modo, o homem se gaba por imaginar que suas experiências⁴ podem ser revisitadas na memória. Entretanto, quando pergunta ao animal sobre sua felicidade, constata que ele quer responder, mas não sabe, e que esquece até mesmo a resposta. O animal vive sem mesmo saber o *porquê* de sua felicidade, ao passo que o homem se admira de si por sua capacidade de aprender a não esquecer, ou seja, *lembrar-se* de si ao reconhecer seu passado. Assim, o homem está atrelado ao passado porque lhe serve como base para toda a sua existência, para a superioridade que imagina ter sobre o animal. Mas o orgulho de recordar-se acaba recaindo em mágoa com o próprio passado, porque

⁴ Na *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que não vivemos nossas experiências presentes, sempre estamos ausentes delas. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 8). Esta afirmativa de 1887 pode ser analisada também em relação à obra anterior, em questão, de 1870. Observamos uma proximidade nos dois textos por tratarem do mesmo assunto acerca das experiências apreendidas pela memória do passado e a afirmativa de que estamos ausentes de nossas experiências presentes. Deste modo, se estamos ausentes em nossas experiências presentes, é pela memória que o homem se torna capaz de responder algo de si, de suas vivências supostamente presentes pela reavistação do passado. Porque o autor afirma na *Genealogia da moral* que “(...) ‘Cada qual é o mais distante de si mesmo’ – para nós somos ‘homens do desconhecimento’...” (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 7), podemos interpretar que o homem que observava o rebanho na *Segunda consideração intempestiva* estava enganado ao imaginar que era superior ao animal porque era capaz de *lembrar-se* de si através de sua memória do passado. O homem consegue responder quem é porque se lembra de si, da pergunta e da resposta, porque se sabe melancólico, com dor, imerso na transitoriedade que tanto lhe incomoda.

mesmo que lhe seja vantajoso *lembrar-se* do passado, também é uma dor ter que suportá-lo. Neste sentido, a memória do passado garante certa vantagem ao homem, mas lhe rouba a tranquilidade que o esquecimento proporciona ao animal.

A comparação acima exposta entre o animal e o homem traz à tona a relação entre o esquecimento e a memória. Basta observar que o animal não consegue sequer responder à indagação do homem acerca de sua fortuna em viver sem melancolia porque esquece a resposta. Ao contrário, o homem se tornou capaz de *perguntar* porque adquiriu uma memória; se tornou capaz de *lembrar*, como está explícito: “Então, o homem diz: ‘eu me lembro’, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7). Se o animal vive a fugacidade do presente, o homem “contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou: este peso oprime ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro (...)”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7). Neste sentido, a capacidade de *lembrar* é contraditoriamente motivo de orgulho e fastio para o homem.

O passado é um peso que inclina o homem para o lado porque lhe foi urdida a capacidade de *lembrar*, ou seja, uma memória⁵. Notemos que, já nesse escrito de 1874, Nietzsche faz uma insinuação quanto ao desenvolvimento da memória⁶:

E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão “foi”, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 8, grifo do autor).

Ao afirmar que a criança é cedo demais arrancada ao esquecimento, o autor salienta que *lembrar* é uma capacidade que o homem aprende. Como o animal, a criança não nega o passado porque não sente o seu peso, porque ainda está sendo condicionada a lembrar com a

⁵ Sobre o surgimento da memória, será analisada posteriormente a *Genealogia da moral*, explicitamente a segunda dissertação, como o homem, naturalmente esquecido, se tornou capaz de lembrar. Aqui estamos apontando inicialmente os indícios de que Nietzsche já tratava da temática da memória, reafirmando sua ocupação com o assunto por longo tempo.

⁶ Neste trecho, o autor não se refere ainda à genealogia como crítica do surgimento da memória, como o fará na *Genealogia da moral*, mas alude ao modo rude como a memória é imposta à criança e como sua relação com o passado se transforma com o advento do compromisso com a regularidade. Nietzsche também propõe com esta imagem da criança uma reflexão acerca da existência como um peso. Se a existência corresponde simplesmente ao tempo entre nascer e morrer, não passa de uma contradição, ou até mesmo de uma negação como desprezo da vida e do mundo terreno, temporal, imanente. Quanto a este assunto, pode-se também observar no *Zaratustra*, como Nietzsche entende que o homem nega a existência terrestre como uma contradição entre nascer e morrer: “Este mundo eternamente imperfeito, imagem, também imperfeita, de uma eterna contradição – inebriante prazer de seu imperfeito Criador - tal parecia-me, noutra tempo, o mundo”. (NIETZSCHE, Z, 2011, p. 56). Portanto, este entendimento de que a existência é uma contradição, é a base de toda a negação da vida terrestre e, por isso, a exaltação de uma vida após a morte por parte do cristianismo.

abrangência da memória. Com esta alusão, observamos um indício de que a memória não tem prioridade sobre o esquecimento no pensamento nietzschiano. Ao contrário, o autor não prioriza um em detrimento da outra, mas demonstra as nuances entre *lembrar* e *esquecer*. Neste caso específico da *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche não se alonga em discernir qual o estado natural do qual decorrem o homem e o animal. De outro modo, apresenta uma situação imaginária onde o homem se contrapõe ao animal por sua capacidade de aprender a não esquecer. Assim, a memória é apresentada nessa obra como contrária ao esquecimento. Entretanto, isto não significa que o autor conceba o esquecimento como estado perfeito e originário do qual o homem se afastou. De outro modo, critica tal concepção, pois não há um *paraíso perdido* do qual o homem possa ter nostalgia. Por conseguinte, este mesmo homem inveja o animal porque é munido de memória e se concebe o esquecimento como negativo. Deste modo, o homem possui uma memória e desconsidera o esquecimento porque entende que já aprendeu a *lembrar*, diferente do animal que não é capaz de aprender.

Tal capacidade de *lembrar*, contraposta à de *esquecer*, apresenta-se tão importante tradicionalmente para o homem que Nietzsche não dispensou as oportunidades de analisar o assunto. Segundo Barrenechea (BARRENECHEA, 2008b, p. 51), o autor se ocupou com os temas do esquecimento e da memória desde o começo de sua obra.

Ao abordar o tema do esquecimento e da memória na *Segunda consideração intempestiva*, da década de 1870, Nietzsche se posiciona contra aqueles que concebem o tempo em forma linear, no qual o passado e o futuro são contraditórios. Segundo ele, esta concepção da história do século XIX é um entrave para a vida. Nela a história possui o encargo de revisitar o passado para que com ele se possa apreender o que é o presente. Isto porque compreende que existe uma relação necessária entre causa e efeito, ou seja, o passado é inevitavelmente gerador do porvir; a causa do presente pode ser localizada exatamente no passado. Assim, é possível revisitar o passado através da memória e entender todo o processo de geração do presente. A história, neste sentido, é conduzida num fio de relações com limites visíveis. Também nessa concepção historicista o futuro é previsível por ser o encadeamento inevitável no tempo a chave de interpretação de toda a história. Por isso, Nietzsche interpreta que a história nessa perspectiva não afirma a vida, mas a prende no encadeamento historicista, como podemos observar:

A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de

dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 9-10).

Desta maneira, sendo o passado um peso para a vida, quando não se permite uma fuga do encadeamento da história, a memória assume papel pejorativo. Ela emperra a vida nesses moldes porque é o instrumento de revisitação do que já aconteceu para determinar o presente. Assim, a revisitação do passado subordina a vida, como afirma Barrenechea: “Não se tratava de re-visitar o já acontecido para acolher inspirações, motivações, propostas para o presente, mas para reeditar esses fatos, para espelhar-se de forma imitativa naquilo que já aconteceu”. (BARRENECHEA, 2008b, p. 51-52). Entretanto, como Nietzsche esclareceu na citação acima, “a todo agir liga-se um esquecer”. Mesmo que se queira fazer da vida uma cadeia imprescindível de eventos, o esquecimento surge como uma força que inova:

Portanto: é possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento. Ou, para explicar-me ainda mais facilmente sobre meu tema: *há um grau de insônia, de ruminção, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura.* (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 9-10, grifo do autor).

O que Nietzsche apresenta não é uma simples rejeição da memória e do passado, mas uma denúncia do excesso de zelo por eles. Este excesso implica em deploração do esquecimento. Segundo a perspectiva nietzschiana, não é impossível viver sem lembranças, mas é impossível viver sem esquecer. Entretanto, o homem se tornou um ser de memória, mas não lhe é possível extinguir o esquecimento.

Observemos também que Nietzsche não se refere apenas a um homem, mas estende suas palavras à vida de um povo ou de uma cultura. Seja para um homem ou para um povo, o esquecimento se apresenta como alternativa de articulação com a memória para que a vida não seja degradada pelo aviltamento da memória. Esquecer não é negativo, muito menos evitável. O esquecimento não pede licença para a memória, menos ainda a memória é capaz de afugentá-lo definitivamente. Admitir que o esquecimento faça parte da vida, assim como a memória, pode viabilizar um alívio.

Uma articulação entre a memória e esquecimento é nítida na obra de 1874, quando o autor se empenha desenvolver uma filosofia que afirme a vida. Ao invés de demarcar conceitos ou definir caminhos para um homem ou um povo, Nietzsche aponta uma crítica para a concepção historicista que não coloca a vida em primeiro lugar. Mas como assumi-la deste modo? O autor não oferece uma fórmula rígida para a direção da vida, para a

determinação de nossas ações, mas aponta várias perspectivas em estilo de crítica para viabilizar sua afirmação:

A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isto depende, tanto nos indivíduos como no povo, de que haja uma linha separando o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido; que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.* (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 11, grifo do autor).

O que Nietzsche pretende nesta obra não é depreciar a memória, mas ao contrário mostrar sua articulação com o esquecimento para que possa ser compreendida como um instrumento de afirmação. A tradição historicista que é criticada pelo autor imagina afirmar a vida ao entender que as ações humanas estão envolvidas com sua capacidade de lembrar. Entretanto, Nietzsche entende que o excesso do sentido histórico não condiz com a própria dinâmica da vida. Forçar uma interpretação de que é preciso sempre lembrar não é pertinente à realidade. O sentido histórico é tão importante quanto o sentido a-histórico, nem mais nem menos, têm a mesma importância para as experiências humanas.

A vida é dinâmica de tal modo que *lembrar e esquecer* (ou esquecimento e memória) são importantes não pela arbitrária escolha do homem, mas porque os movimentos vitais borbulham e transformam as coisas sem pedir-lhe licença. Segundo o que interpreta Nietzsche, o homem pode até se sentir o senhor de sua história e se fazer homem a partir da capacidade histórica, entretanto, o próprio excesso de história lhe fustiga a deixar de ser homem. Notemos o trecho que esclarece tal afirmativa:

É verdade: somente pelo fato de o homem limitar esse elemento a-histórico pensando, refletindo, comparando, separando e concluindo; somente pelo fato de surgir no interior dessa névoa que nos circunda um feixe de luz muito claro, relampejante, ou seja, somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem deixa novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico, nunca teria começado e jamais teria ousado começar. (NIETZSCHE, 2003, IICI, 11).

Desta maneira, até mesmo uma superestimação do sentido histórico⁷ está relacionada com o sentido a-histórico, pois o homem jamais teria o ímpeto de começar a pensar num

⁷ Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche afirma que existem três espécies de história: a *monumental*, a *antiquária* e a *crítica*. Cada espécie se refere ao modo com o qual o homem se relaciona com o passado: “Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e

excesso histórico caso, sem escolher, o esquecimento não lhe oferecesse a oportunidade de ainda poder ousá-lo. Assim, independente da escolha do homem, assim como o histórico e o a-histórico estão relacionados, o esquecimento e a memória também estão. Entretanto, esquecer não é algo vantajoso na concepção do homem de sentido histórico, mas, ao contrário, é deixar de existir. Sobre o assunto, Nietzsche demonstra como os homens históricos se equivocam quando desdenham o a-histórico:

Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um *processo*. Assim, apenas por isto, eles só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente; eles não sabem o quão a-historicamente eles pensam e agem apesar de toda a sua história, e como mesmo a sua ocupação com a história não se encontra a serviço do conhecimento puro, mas sim da vida. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 15, grifo do autor).

Mesmo que o objetivo dos homens históricos seja um conhecimento puro do passado, como expôs o autor, não fazem outra coisa senão corresponder ao sentido a-histórico. O equívoco dos homens históricos está no valor outorgado à memória do passado em desprezo ao esquecimento. O passado não é uma sequência de acontecimentos que podem ser revisitados na memória para desejar veementemente o futuro, como valoram os homens históricos. Para entender melhor o assunto, abordaremos um trecho da *Gaia ciência*, de 1882, no qual o autor esclarece que o valor é doado pelo homem ao que existe no mundo:

que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena” (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 25). A primeira caracteriza-se pela elaboração de um saber do que é grandioso na história da humanidade, quando os grandes feitos de alguns indivíduos são tomados como modelos para o presente. A história *monumental* concebe que uma cadeia de grandes feitos individuais liga toda a humanidade. Entretanto, ela não engloba os fracassos e as derrotas; não concebe que a existência humana também comporta a queda e as inglorias. Pior ainda: o que não é glorioso quer sempre o contrário, quer sempre que não surja o glorioso. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 19). De outro modo, a espécie *antiquária* de história caracteriza-se pelo valor que é dado ao passado como lugar de veneração, de respeito incondicional. Este tipo de história é aquele do homem que cuida do que ainda restou do passado e agradece pela sobrevivência. Ele venera o passado como sinal de conservação. O terceiro tipo é o crítico, o qual Nietzsche considera ter utilidade para a vida, pois “(...) o melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. Esta é uma tentativa de se dar, como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém – sempre uma tentativa perigosa, porque muito difícil encontrar um limite na negação do que passou e porque, em geral, as segundas naturezas são mais fracas do que as primeiras” (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 31). Observamos assim que Nietzsche compreende que uma espécie de história crítica tem utilidade para a vida porque um homem ou um povo precisam de um conhecimento do passado, mas que somente será vantajoso para a vida se não se sobrepor a ela como um peso. O tratamento com o passado não pode dispensar a consideração de que o que importa para a vida é um tipo de saber que lhe seja favorável, que seja em prol de seu crescimento e não apenas de sua conservação. Por isso, o sentido histórico, ao qual a crítica nietzschiana recai, é aquele que não tem utilidade para a vida. Os homens do excesso de história, ou do sentido histórico, não enxergam que não há um processo no qual se partiu de uma origem determinada, um ponto fixo no passado, para se chegar num objetivo específico. O sentido a-histórico, por sua vez, diz respeito aquilo que o homem sequer escolhe com relação ao seu passado ou ao seu presente. Ele independe dos desejos humanos pelo conhecimento do passado, mas diz respeito ao involuntário, ao que não se pretende.

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o 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! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! – Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo...”. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 204, grifo do autor).

Deste modo, o valor atribuído ao passado refere-se ao apreço que se tem pela memória e ao desprezo que se conota ao esquecimento. À memória é doado o valor da preservação do passado. Com relação ao esquecimento, os homens históricos lhe atribuem outro sentido: extinção, deixar de existir. Mas Nietzsche pensa o esquecimento como uma *força plástica* que cresce por si mesma, “(...) transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 10).

Até aqui o tema da memória e do esquecimento foi analisado principalmente a partir da *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, na qual Nietzsche abordou os sentidos histórico e a-histórico. Porém, em 1887, publicou a *Genealogia da moral*, que trata do surgimento da memória, especificamente na “Segunda dissertação”. Nesta obra, o autor analisa como foi possível à natureza criar no homem, animal naturalmente esquecido, uma faculdade contrária: uma memória. Contudo, também analisa qual a importância do esquecimento e quais as suas relações com a memória.

1.2.2 - O paradoxo do surgimento da memória na abordagem da *Genealogia da moral*

Ao analisarmos o surgimento da memória na “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, observamos que o texto, em geral, trata das noções de “culpa”, “má-consciência” e “coisas afins”. No entanto, quando Nietzsche escreve mais tarde, em 1888, sobre a “Segunda dissertação” em *Ecce homo*, ressalta que nela oferece uma “psicologia da consciência”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 97). Seu propósito, nesse texto, é analisar como a consciência “... não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode descarregar para fora”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 97). Entretanto, para fazer sua “psicologia da consciência”, o autor analisa primeiramente como a natureza se impôs a tarefa paradoxal de “criar um animal que pode *fazer promessas*”. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43, grifo do autor). Indaga a respeito do surgimento da memória como

faculdade da promessa, pois tal genealogia da memória servirá de base para sua crítica da *moralidade dos costumes*, assim como das noções de *culpa*, *consciência*, *má-consciência* e também de *ressentimento*⁸.

Nietzsche, entre outras questões, expõe seu estranhamento quanto ao conceito corrente de esquecimento, por se tratar de uma questão abordada de modo deturpado. Não se contenta com a conceituação simplista de que o esquecimento é uma *vis inertiae* (força inercial). Mas a questiona e desenvolve sua genealogia, abordando tanto o tema do esquecimento quanto o da memória.

Sua resposta ao problema da *tarifa paradoxal* da natureza em criar um animal capaz de prometer se desenvolve com uma afirmativa inicial de que o esquecimento é uma *força inibidora ativa* (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43). Por isso, a abordagem nietzschiana é traçada também como uma crítica do surgimento da memória e do valor do esquecimento. Além disso, trata-se de uma análise de como esses valores foram gerados e quais foram as circunstâncias que levaram o homem a gerá-los. Quanto ao que parece encerrado como problema, Nietzsche apresenta sua crítica à desvalorização do esquecimento e à exaltação da memória. Sua apreciação redefine tanto o esquecimento como “força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43), quanto afirma que a memória surgiu como instrumento desenvolvido para tornar o homem *necessário, regular*, para adequá-lo às regras sociais (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44). Possivelmente esta postura de iniciar a “Segunda dissertação” com a exposição incisiva do valor do esquecimento para a vida seja uma estratégia de seu método genealógico: afirmar o esquecimento demonstrando que a memória não tem primazia sobre ele, como é recorrente na tradição ocidental, mas que memória e esquecimento podem ser entendidos em articulação.

Após abordar esse tema em 1874, na *Segunda consideração intempestiva*, o autor retorna à questão na *Genealogia da moral*, em 1887, esclarecendo que o esquecimento é apresentado como *força inibidora ativa*, que possibilita ao homem fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência e criar novos sentidos para a existência. Sobre o assunto, podemos observar o que Nietzsche afirma:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência,

⁸ Tais conceitos serão explicitados mais adiante, quando serão analisadas as condições nas quais se desenvolveram e se mantêm na moralidade, em contraste com a experiência da solidão como imoralismo, a ser abordada nos capítulos subsequentes.

para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. (NIETZSCHE, 2009, GM, 43, grifo do autor).

Com a justificativa de que o homem precisa aproveitar a força plástica do esquecimento, o autor é rigoroso ao afirmá-lo como uma força que possibilita o novo. Com ele se torna possível não ser escravizado permanentemente pelo peso do passado na memória, porque se trata de uma força ativa. O esquecimento, portanto, permite o esvaziamento da consciência para que seja possível um alívio e se possa aproveitar⁹ o novo como possibilidade de transformação.

Após fazer uma defesa do valor do esquecimento para o alívio do excesso de memória, Nietzsche retoma o questionamento inicial da “Segunda dissertação”, apresentando como foi possível criar paradoxalmente uma faculdade contrária ao esquecimento no homem:

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer (...). (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-44, grifo do autor)¹⁰.

A memória surgiu com a função de regular as ações humanas para viabilizar a ordem social. Foi preciso, num período da história que Nietzsche não estipula uma data precisa, que o esquecimento fosse suspenso para que o homem se tornasse regular e pudesse prometer. Vejamos a resposta que Nietzsche ofereceu à questão “Como fazer no bicho-homem uma memória?”:

(...) “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores

⁹ Ao contrário, sem o esquecimento não seria possível ao homem suportar o mínimo de memória, do mesmo modo que foi esclarecido quando tratamos das relações entre o histórico e o a-histórico. Quando o peso do passado na memória parece estar sufocando, ao menos um alívio é possível ao homem com o esquecimento involuntário (NIETZSCHE, 2003, 11). Por isso, utilizamos o termo “aproveitar” para que seja esclarecido que o esquecimento precisa ser consagrado à existência, ou seja, é preciso afirmar o esquecimento como possibilidade de tornar a vida mais leve.

¹⁰ A tarefa da natureza em criar a memória é *paradoxal* porque o homem é naturalmente esquecido. O que não significa, de modo algum, que Nietzsche esteja tratando do esquecimento como uma essência originária do homem.

sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava (...). (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 46, grifo do autor).

Nietzsche afirma que na *pré-história* do homem foi utilizada uma *mnemotécnica*, ou seja, uma técnica específica para fazer com que se “gravasse” algo no homem e lhe forjasse uma memória. Assim, pode-se afirmar que a memória foi criada no homem através do sacrifício, da dor, do suplício. Foi preciso que o homem se tornasse capaz de prometer, e, para isso, apto a *lembrar* da promessa a ser cumprida. Possivelmente alguns homens mais fortes impuseram a outros mais fracos as regras de conduta a serem seguidas para a conservação da espécie. Tal imposição se efetivou primeiramente através do castigo. Diante de perigos iminentes, o homem forjou para si uma faculdade contrária ao esquecimento que lhe possibilitasse a conservação da espécie, mas para isso foi preciso gravar em cada homem as regras sociais de conduta. (BARRENECHEA, 2008b, p. 52-53). Foi o instinto gregário que utilizou da crueldade como método para a conservação da espécie diante de diversos perigos iminentes. Todo o castigo foi imposto para que não se esquecesse do cumprimento da regra. Com isso, pode-se dizer que a associação do instinto gregário com o instinto de crueldade culminou no homem metódico, regular, e por isso, confiável e responsável por si e pelo grupo social¹¹.

A memória surgiu para fazer com que o homem pudesse cumprir regras e poder dispor de seu futuro. Garantir o futuro no presente por meio das regras que lhes foram impostas no passado. Observemos como Nietzsche esclarece isso:

Para dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44, grifo do autor).

¹¹ Entretanto, em *A gaia ciência*, de 1882, Nietzsche afirma que os mesmos “espíritos mais fortes” que fizeram a humanidade avançar são aqueles que a conservaram. Esses espíritos forçaram também o novo, mesmo que com o uso da violência e da tortura. (NIETZSCHE, 2001, A, p.57). Diante disso e do que estamos analisando na *Genealogia da moral*, podemos também entender que a memória foi uma novidade imposta pelos mais fortes. O que o autor critica não é o fato de a memória ter sido uma novidade, pois reconhece isso, mas que foi instaurada uma “moralidade dos costumes” que exige constantemente que se exalte a memória como único meio de conservação válido. Ao contrário, caso o homem não tivesse a experiência do esquecimento sem a menor arbitrariedade, não seria capaz também de sobreviver. Deste modo, Nietzsche defende então que o esquecimento precisa ser vivenciado em articulação com a memória, e não combatido incessantemente para a conservação da espécie.

Deste modo, a análise de Nietzsche acerca do surgimento da memória toma a direção da crítica da *moralidade dos costumes*¹². A memória foi urdida para forjar regras sociais que precisariam se transformar em costume, desembocando, portanto, numa moralidade. Ou seja, a moralidade é entendida por Nietzsche como os ideais que servem para conservar a espécie através dos costumes. Tais costumes só são possíveis por meio da memória das regras de conduta. Portanto, *moralidade dos costumes* diz respeito à memória que faz prevalecer as normas de conduta nas ações humanas. (NIETZSCHE, 2001, p. 57). Entretanto, para a crítica da *moralidade dos costumes*, precisou analisar quais as relações entre a memória e o esquecimento.

O fato paradoxal de a natureza criar no homem uma memória também lhe incutiu uma rigidez nociva à vida. Por isso, Nietzsche sustenta que a memória pode ser interpretada em articulação com o esquecimento. Há uma alternativa aquela imposta pela *moralidade dos costumes*, que interpreta o esquecimento como um perigo que pode levar a espécie humana à extinção. Ao contrário, o homem precisa reconhecer que o esquecimento é uma força moderadora. Se a ele fossem possíveis somente as experiências da memória, Nietzsche afirma que seria um *dispéptico*, não saberia digerir o passado. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43). Ou seja, um excesso de memória provocaria uma indigestão, tornando-o incapaz de “dar conta” de sua vida. Portanto, sem o esquecimento, se o homem não percesse, existiria de um modo miserável, enfadado com o passado. Por isso, a articulação da memória e o esquecimento viabiliza certo equilíbrio, com o qual se pode “respirar”, ter alívio. Conceber alguém que sofra com a rigidez da memória é o mesmo que visualizar um animal que não digere o alimento que engoliu. Também é o mesmo que imaginar alguém sufocado pelo cumprimento do dever e pelo peso do passado.

Considerando que todo o interesse pelo passado se deposita no objetivo de fazer recair sobre os ombros do homem o peso da *responsabilidade* perante a espécie, este tema emerge como resultado de todo o adestramento social a que a humanidade se submeteu. Seu aparecimento está associado, portanto, ao surgimento da memória, pois foi somente se tornando regular que o homem se tornou responsável por si mesmo e pela espécie. A questão

¹² A “moralidade dos costumes” é a tentativa de fazer desaparecer a possibilidade do “novo”, pois “(...) o novo é, em todas as circunstâncias, o *mau*, aquilo que deseja conquistar, lançar por terra as antigas marcas de fronteiras e as velhas piedades; e somente o antigo é bom! Os homens bons de cada época são os que cavam fundo nos velhos pensamentos e os fazem dar frutos, os lavradores do espírito”. (NIETZSCHE, 2001, A, p. 57). Observamos que a moralidade determina o que deve ser rejeitado e o que deve ser preservado. Toda a moralidade está relacionada com a preservação. O novo é entendido por ela como *mau* porque ameaça a tradição que pretende conservar a espécie.

da *responsabilidade* relaciona-se com a capacidade de responder por seus atos, de pertencer a uma espécie, de antecipar o futuro a partir da memória do passado. Ela está arrolada com a mesma capacidade que o homem adquiriu em responder por si, quando o homem se gaba diante do animal que não sabe de sua felicidade. Questão essa esclarecida anteriormente a partir da *Segunda consideração intempestiva*. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7-8).

A responsabilidade surgiu contemporaneamente à memória e à consciência, quando o homem precisou reconhecer em si uma capacidade de prometer, de reconhecer-se sabedor de suas obrigações sociais. Esta afirmação está embasada na apresentação que Nietzsche faz de um tipo especial que foi gerado na humanidade, um tipo responsável e munido de consciência: o *indivíduo soberano*. Este tipo de homem possui um instinto que lhe governa, que se tornou dominante como resultado do processo no qual a memória assumiu papel preponderante. Notemos então como o autor associa os conceitos de responsabilidade e de consciência:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 45, grifos do autor).

O homem soberano é o tipo no qual surgiu um instinto denominado consciência. Através desse instinto ele pretende dominar todos os outros instintos e responsabilizar-se por suas ações. Este homem soberano é dotado da capacidade de prometer e cumprir. É o cume da espécie. Nele estão presentes a responsabilidade e a consciência, pois somente de modo consciente se torna responsável pela espécie. Segundo o texto citado, a consciência é uma função que se apresenta dominante naquele indivíduo responsável.

Analisaremos, a seguir, o conceito de responsabilidade e a concepção de consciência. Entretanto, antes é preciso esclarecer como o homem precisou aprender a pensar de modo causal, como aprendeu a antecipar o futuro por uma faculdade que lhe confere saber do passado.

1.3 – Consciência e solidão

Segundo Nietzsche, ao homem coube dispor do futuro, mas para isso, foi preciso que imaginasse relações de causalidade, que ele mesmo se tornasse necessário, previsível,

antecipando o futuro. Entretanto, como se poderia prever o futuro senão pela memória do passado? Somente através da faculdade da memória foi possível estabelecer o elo entre um “foi” e um “será”, de modo que a regra se tornou aquilo que conduziu o homem a se preservar de possíveis ameaças. Assim, imaginando tais relações de causalidade, pôde prever o futuro e evitar situações de risco. A tão corriqueira “linha do tempo” advém desta relação entre o passado, o presente e o futuro. Deste modo, a consciência sempre exigiu que o passado fosse revisitado pela memória, para que não fosse repetido. O presente, por sua vez, é representado pela consciência, que revisita o passado com sua principal auxiliar que é a memória. E o futuro é uma projeção feita pela consciência para que não se repita as irregularidades do passado. Senão por ela, não se poderia prever, calcular, estabelecer a relação de unidade e a retilínea coerência entre passado, presente e futuro. Contudo, vale frisar novamente, esta coerência é imaginária. Assim, fica a hipótese de que o homem precisou ser capaz de prometer, como demonstrado a partir da *Genealogia da moral* anteriormente, e para isso precisou criar uma memória que possibilitasse o cumprimento da promessa como vínculo do presente com o passado e com o futuro. Criou, no fundo, uma possibilidade de preservar a espécie enquanto se mantém fiel a ela. O homem se tornou, deste modo, dotado de uma memória que lhe outorga a responsabilidade como instrumento gregário de conservação.

1.3.1 – Memória, responsabilidade e consciência

O homem se tornou necessário, regular, para que pudesse sobreviver aos perigos a que estava exposto. Como vimos, para isto, criou uma memória e estabeleceu uma tensão entre o passado e o futuro. Ao se tornar regular, atingiu o *status* de responsável diante da espécie. Aliás, cada indivíduo necessitou se tornar responsável perante a espécie, mas para isso fez-se necessário criar a memória como instrumento imprescindível à conservação da espécie.

Todo o processo de formação da memória está associado ao surgimento da responsabilidade e da consciência. Observemos, então, o que Nietzsche esclarece a respeito da *responsabilidade*:

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre os iguais, constante, e portanto confiável. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44, grifo do autor).

Todo o trabalho do homem sobre si mesmo para se transformar num ser responsável foi denominado por Nietzsche como *moralidade dos costumes*. Este conceito já estava explícito em *Aurora*, de 1881, especificamente nos parágrafos 9, 14 e 16, de acordo com o autor. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44). Portanto, se observarmos no parágrafo 9 de *Aurora*, notaremos que Nietzsche se refere ao conceito de *moralidade dos costumes* aludindo especificamente à questão da obediência aos costumes forjados e mantidos pela tradição. Nele explica que o conceito de moralidade, em seu tempo, se volatilizou, pois os vínculos entre a tradição e a moralidade afrouxaram. Observemos como explana sobre o assunto:

(...) o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou. Por isso vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral (...) Assim, por exemplo, este *axioma*: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo de moralidade. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 17, grifos do autor).

Vejamos que neste trecho o autor se refere a um problema de seu tempo, reconhecendo até mesmo que é difícil fazer uma gênese da moral. Ele não trata do surgimento da *moralidade dos costumes* nesse momento, mas o analisa de modo a esclarecer que esteve relacionado à obediência. E que a desobediência é considerada um “mal” pela moralidade por demandar algo contrário ao costume e à tradição. Portanto, se a obediência à tradição é tão importante para a *moralidade dos costumes*, não seria por outro motivo senão por uma finalidade gregária em detrimento da utilidade individual. Acerca deste assunto, também Nietzsche elucida no mesmo parágrafo de *Aurora*:

(...) se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu autor: pois não foi realizada em obediência à tradição. O que é tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo. Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 18, grifos do autor).

A *moralidade dos costumes* esteve articulada com o interesse gregário. Como exposto acima, a obediência à tradição e aos costumes exigia que não se pensasse em si, mas que se

pensasse e se cuidasse do relacionamento com os outros, com as instâncias coletivas, como o casamento, a guerra, a agricultura, a saúde etc. Estes são aspectos da vida gregária, que não são úteis especificamente ao indivíduo. Esta exigência demonstra ser uma prerrogativa da responsabilidade que o homem tem com a espécie. É nítido no texto que o interesse individual é anulado com a *moralidade dos costumes*, “pois o mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume” (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 18, grifo do autor), e o costume diz respeito à espécie.

Se analisarmos a dependência da noção de responsabilidade com a *moralidade dos costumes* encontraremos o conceito de *auto-superação*¹³. Fazer esta *auto-superação* é ultrapassar os limites do individual e garantir a predominância do interesse coletivo presente na moralidade dos costumes. Nesta perspectiva, observemos como Nietzsche afirma:

A auto-superação é exigida *não* por suas consequências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 18, grifo do autor).

Podemos notar que a moralidade dos costumes exige o sacrifício do indivíduo em função da espécie. Sobre esta questão, Nietzsche explica que os moralistas valorizam, no indivíduo, a obediência à moral e a abstinência da vantagem para si. Essa *auto-superação* é elevada, portanto, ao grau de *exceção* por esses moralistas. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 18-19). Entretanto, o indivíduo obediente à tradição, como exigência da moralidade dos costumes, não faz outra coisa senão corresponder às necessidades gregárias. Não é exceção tal correspondência, mas conformidade em ser responsável.

Neste sentido, se adotássemos os pressupostos dos moralistas acerca da *auto-superação*, concluiríamos que ser moral é assumir a responsabilidade perante a espécie. E que, desta forma, seria uma vantagem tal responsabilidade porque acarretaria um bem para si próprio. Entretanto, esse homem responsável não é uma exceção, mas cumpre a regra e se auto-supera como uma vantagem que individualmente assume como responsabilidade por si mesmo e pela espécie.

¹³ A moralidade exige que a *auto-superação* do indivíduo, ou seja, que seus interesses estejam voltados para a coletividade. Sacrificar-se ao costume é, ao mesmo tempo, tornar-se responsável e, por isso, estimável. Isto porque “O mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume: mas quais são os maiores sacrifícios? De acordo com a resposta a essa pergunta, várias morais diferentes se desenvolvem; a mais importante diferença, no entanto, continua a ser aquela entre a moralidade da *mais frequente obediência* e a da *mais difícil obediência*. Não nos enganemos quanto ao motivo da moral que requer, como indício da moralidade, a mais difícil obediência do costume” (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 18, grifos do autor).

O conceito de *responsabilidade* foi utilizado junto com a concepção de “livre-arbítrio”¹⁴, com a finalidade de domínio social, como afirma Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*:

Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de “livre-arbítrio”: sabemos bem demais o que é – o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade “responsável” no sentido deles, isto é, de *torná-la deles dependente...* Apenas ofereço aqui, a psicologia de todo “tornar responsável”. – Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, as intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. (NIETZSCHE, 2006a, CI, p. 45, grifos do autor).

Deste modo, foi outorgada uma responsabilidade ao homem enquanto lhe foi também concedido o “livre-arbítrio”. Quanto mais livre, mais responsável pela vida social. Assim, o conceito de “livre-arbítrio” exige a responsabilidade para que o homem possa responder por suas ações diante da pressão social. Neste sentido, o autor elucida que uma “psicologia da vontade” foi inventada para responsabilizar o homem e exigir sua obediência ao domínio social por meio da consciência. O conceito de responsabilidade está atrelado à consciência. Acerca deste vínculo, Nietzsche explica:

Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (- assim, a *mais fundamental* falsificação de moeda *in psicologicis* [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...). (NIETZSCHE, 2006a, CI, p. 46, grifos do autor).

De acordo com o texto, a ação humana está ligada diretamente à consciência. O homem se tornou consciente para ser considerado “livre” e agir de modo favorável às exigências sociais e evitar a punição. Segundo esta interpretação, toda ação demanda da consciência e precisa ser contida nela. Entretanto, para o autor, esta perspectiva é questionável, por dois motivos principais: desconsiderar que a consciência é gregária e não possui nada de individual, e conceber a consciência como o lugar de origem de toda ação.

¹⁴ Segundo Barrenechea, em *Nietzsche e a liberdade*, “Numa abordagem inicial, a liberdade apresenta-se como uma noção inserida nos discursos prescritivos. Trata-se de uma qualidade atribuída ao homem, no sentido de enquadrá-lo num sistema normativo, fazendo com que possa ser julgado e submetido a prêmios e castigos. O sacerdote, o metafísico e o moralista usam este conceito para impô-lo ao ‘rebanho’, para exigir-lhe submissão às suas ordens, para fortalecer seu direito de ser juiz e carrasco dos fiéis. Será mister, para esta estratégia diretiva, que os homens acreditem na liberdade, para serem responsabilizados, julgados e castigados, pois um indivíduo completamente determinado pelas forças naturais não poderia ser imputado pelo resultado das suas ações” (BARRENECHEA, 2008a, p. 19-20). Assim, a liberdade está relacionada com o conceito de responsabilidade. O indivíduo que é responsável diante da espécie é livre, mas somente como modo de coerção, de adestramento social.

Para esclarecer tal questão, primeiramente abordaremos a consciência como uma função gregária e, em seguida, trataremos de saber como surgem as ações e o pensamento.

Segundo o que esclarece Nietzsche em *A Gaia Ciência*, a consciência não passa de algo inacabado no organismo humano. Ele a define como uma função ainda imatura para governar qualquer coisa, principalmente as ações e as interpretações humanas. Observemos o texto a seguir:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado de consciência vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino”, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não serviria no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido! (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 62).

Notamos que a consciência¹⁵ não é uma função do organismo que seja capaz de governar a totalidade da vida, pois ainda é imatura para tal. Como foi exposto, ela não é madura o suficiente e precisa ser tiranizada como toda função que ainda não está desenvolvida. Entretanto, a tirania que se impõe à consciência se aplicou quando o homem a superestimou como organismo regente da totalidade corporal. Ao lhe impor tal sentido, castrou-se seu desenvolvimento e seu amadurecimento:

Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada! Assim a consciência é tiranizada - e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Vêem-na como "unidade do organismo"! - Essa ridícula superestimação tem por corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la - e ainda hoje não é diferente! (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 62).

¹⁵ Conforme esclarece Barrenechea, a consciência é criticada severamente por Nietzsche: “Ele age, nessa postura eminentemente crítica, como um severo polemista, cuja estratégia consiste em resgatar os aspectos animais, instintivos do homem, enquanto a consciência – considerada durante muito tempo a mais elevada característica humana – é desvalorizada, julgada uma doença uma imperfeição e, até mesmo, uma ‘ficção inutilizável’” (BARRENECHEA, 2009, p. 92). O mesmo comentarista assinala que Nietzsche reinterpreta a consciência como “uma atividade dependente do todo corporal” (BARRENECHEA, 2009, p. 92). Nietzsche rejeita a tradição idealista que concebe a existência de um substrato subjetivo que permanece imutável. Tal substrato é entendido comumente como “alma”, “espírito”, “consciência”. Estes são nomes empregados por Nietzsche para interpretar essa atividade como um “órgão suficiente” e “passível de erros”. Por isso, Barrenechea afirma que “A consciência, longe de ser o atributo cuja existência demonstraria a pretensa superioridade do homem sobre todos os outros animais, é o órgão mais deficiente, o mais passível de erros, devido a ser a função corporal que se desenvolveu no homem de forma tardia. (...) Os equívocos da consciência podem ocasionar graves prejuízos para a vida humana, produzindo o declínio orgânico e até poderia levar o homem a sucumbir” (BARRENECHEA, 2009, p. 95).

Nietzsche não rejeita a consciência, mas esclarece o equívoco do homem em lhe outorgar importância exagerada. O ser humano a superestimou porque a compreendeu erroneamente e lhe atribuiu um emprego desproporcional ao seu amadurecimento. No fundo, o homem não adquiriu ainda a consciência porque a concebeu de maneira diversa à sua funcionalidade no organismo humano.

Ao analisar a imaturidade da consciência em *A Gaia ciência*, Nietzsche relaciona este assunto com a incorporação do saber e a tarefa de torná-lo instintivo. Segundo sua análise, afirma que até então somente os “erros” foram incorporados, como o “erro” da função da consciência como reguladora da totalidade do organismo. Incorporar e tornar instintiva uma função imatura é um “desacerto”. E como tal foi incorporada e tornada instintiva no homem com a função de ordenar todos os outros instintos, equivale a dizer que o governo da multidão de instintos que compõem o homem foi entregue àquilo que há de mais imaturo para governar: eis o “deslize”! Vejamos a sequência do texto:

A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível - uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros! (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 62).

Elevar tal função imatura como governante não foi o único erro, mas entender que ela é indispensável se desdobra noutro “equívoco”. Ainda na mesma obra, a questão sobre a consciência aparece quando nos perguntamos se podemos viver sem ela: “O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela (...)”. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 247). Ao tratar da conservação da espécie, esclarece que a consciência é supérflua, “pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, *recordar*, poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos 'entrar na consciência'”. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 248, *grifo nosso*). Deste modo, Nietzsche interpreta que a consciência é supérflua, pois não é indispensável à vida. É importante acrescentar que um ser que vive solitário não necessita dela. Mas por qual motivo? Tal resposta pode ser encontrada na concepção nietzschiana de consciência, entendida como instrumento de comunicação:

(...) a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas

uma rede de ligações entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um solitário e predatório não necessita dela. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 248-249).

A hipótese de Nietzsche é que a consciência surgiu como uma função apenas para conservar a espécie. Diante de perigos iminentes, foi preciso que abrochasse um instrumento para a comunicação rápida e eficaz. Assim como a memória, a consciência apareceu para preservar a humanidade de ameaças contra a espécie humana. Entretanto, algo importante precisa ser destacado: como em citação feita anteriormente, a "recordação", ou a "memória", não implica necessariamente em tornar algo consciente. Recordar não significa fazer algo entrar na consciência. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 248). Mesmo que a memória e a consciência tenham a função gregária de conservação da espécie, não se confundem, neste caso, porque da primeira não decorre necessariamente a segunda. O que Nietzsche sustenta com sua genealogia é a crítica de que tanto a consciência quanto a memória não são imprescindíveis ao homem, muito menos superiores diante das outras funções da totalidade corporal.

Sendo assim, mesmo não ocupando o *status* que pretendem, a consciência e a memória se cruzam pela utilidade gregária de conservação da espécie. O modo pelo qual conservam é o adestramento do homem para obter a regularidade necessária à convivência social. A consciência demanda a utilidade social para o adestramento, assim como a memória pode lhe ser útil como prisão ao passado, à regularidade. O cumprimento da regra social é garantido pela ação conjunta da consciência e da memória. Através da consciência se cumpre o dever; por meio da memória se lembra qual é o dever a ser cumprido. Decorre então que a consciência e a memória demandam a moralidade dos costumes, mas somente com seu escopo comunicado, expandido, propagado e lembrado através da linguagem para a multidão de homens que precisa ser regularmente coesa. Sobre o assunto, assim esclarece Rosa Dias:

(...) há uma fatalidade própria à consciência; ela é o lugar das antigas interpretações. Os juízos e os valores estabelecidos nos foram legados em forma de consciência. Presa ao passado, à memória, ao que já foi experimentado e perpetuado fatalmente pela existência da linguagem, a consciência, ao se autorrefletir, só consegue ver o que tem em si de multidão, de rebanho. (DIAS, 2011, p. 45).

Deste modo, a consciência não é uma função individual, menos ainda o órgão que governa as ações humanas, porque a serviço do rebanho, da multidão, da comunicação para conservar a espécie. Ela não é autônoma diante da totalidade corporal para governar. Ao contrário, foi desenvolvida segundo a necessidade de comunicação, ou seja, de tornar algo comum aos homens. Tal prerrogativa não lhe outorga o domínio. A função que exerce é

apenas de comunicação: para a expressão do jogo de forças da totalidade corporal. Como afirma Nietzsche em *A gaia ciência*, “(...) o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência... andam lado a lado”. (NIETZSCHE, 2001, p. 249). Assim, a consciência é uma função que permite ao indivíduo expor aquilo que pode ser comunicado aos demais homens. Ao lado da linguagem, ela surge com a necessidade de sobrevivência, de tornar comum o cumprimento do dever social. Foi preciso que o homem não só gravasse na memória as regras de sobrevivência, como elucidado anteriormente a partir da *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, p. 46), mas também que as comunicasse, que tornasse a regra comum. Daí se conclui que a consciência é comunitária e coincide com a necessidade de comunicação¹⁶, dispensável a qualquer solitário alheio aos ditames da convivência social.

Para aprofundar esta crítica, analisaremos o problema do surgimento das ações humanas, pois ao contrário do que comumente se imagina, nossas ações não advêm da consciência, mas apenas chegam a ela de modo superficial:

(...) o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 249, grifos do autor).

A crítica de Nietzsche incide principalmente sobre o valor que a tradição atribui à consciência. Ela é concebida pela tradição como fator de unidade e determinação das ações humanas. Entretanto, Nietzsche critica seu valor de unidade que governa a totalidade do organismo humano.

Sobre este assunto, em *Assim falou Zaratustra* também podemos encontrar importantes ponderações, quando Nietzsche sustenta que as ações e os pensamentos humanos não provêm da consciência entendida como “alma” ou uma faculdade do “eu”:

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?
Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”.

¹⁶ A consciência surgiu por uma necessidade de comunicação entre os homens, como afirma Barrenechea: “O homem poderia ter-se encontrado obrigado a sobreviver no meio de condições precárias, de ameaças terríveis; talvez tenha enfrentado perigos extraordinários. Esses perigos ameaçaram o funcionamento tranquilo e harmonioso dos instintos, impelindo o organismo a gerar um artifício, uma ferramenta que assegurasse a continuidade da espécie. (...) Então surgiu a consciência como um *aparelho gregário* que facilitava a comunicação entre os integrantes da comunidade” (2009, p. 100-101). A consciência é contemporânea da linguagem, pois as palavras possuem sentidos que interessam à vida gregária. Deste modo, ela expõe o que é necessário à preservação da espécie.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.
“Eu” – dizes; ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 60).

De acordo com o *Zarathustra*, o corpo é uma “grande razão” e a consciência, entendida como um “eu”, é apenas uma parte dele, ou seja, uma “pequena razão”. A consciência, neste sentido, é um instrumento do corpo, uma parte ínfima que obedece à totalidade orgânica. Entretanto, como ressalta Dias, existe um exagero de tentar fazer da consciência “... uma alma, uma unidade, um ser, um espírito, algo que escuta, que pensa, que quer”. (DIAS, 2011, 49). Também Barrenechea esclarece que “Nietzsche questionará a noção de alma, entendida como a pretensa unidade interna do homem, vinculada a uma esfera transcendente: ao além”. (BARRENECHEA, 2009, p. 16). Portanto, seja entendida como “alma” ou “eu”, a consciência é uma parte do corpo, pois o homem é todo corpo, como afirmado no *Zarathustra*.

Para elucidar como a consciência não predomina sobre o corpo, analisaremos o processo que ocorre entre os impulsos no corpo. Ao explicar o que significa conhecer, referindo-se à presença de impulsos no processo cognitivo, Nietzsche esclarece como nesta dinâmica há disputa:

Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 220-221, grifos do autor).

Aquilo que observamos no homem, já sejam os pensamentos ou as ações, não decorre diretamente da consciência. Ao contrário, todo um processo de luta entre os impulsos acontece para que uma parte ínfima desse processo possa se tornar consciente. Aí reside a questão que Nietzsche critica: pretender que a consciência seja a detentora do poder de governar os impulsos, ao passo que é apenas resultado do processo de combate entre eles. Para o filósofo, não há superioridade da consciência sobre os impulsos no desenrolar dos processos orgânicos.

Note-se, assim, que a consciência não ocupa lugar de destaque na vida do homem. Ao contrário do que se poderia conceber, que ela é a garantia de pensamento de um indivíduo,

somente diz respeito à necessidade de comunicação entre os homens. Deste modo, não é possível afirmar que a consciência está relacionada com a utilidade individual, muito menos se arrola com um estilo solitário de vida. Assim como se pode verificar, ela não tem sentido para um solitário, visto que na solidão não há pressão da necessidade de comunicação entre os humanos.

Encontramos aqui um ponto de relação da consciência com a questão da solidão, que é importante analisar. Como foi apontado até agora, a solidão se apresenta como algo totalmente diverso da consciência. Assim, a solidão pode ser entendida como uma característica individual. De outra parte, a consciência evidencia-se como aspecto gregário no homem. Para analisar tais relações, podemos esclarecer a afirmação nietzschiana de que um solitário não precisa da consciência. Outra questão a ser esclarecida é a própria condição da consciência, que não diz respeito à existência individual, mas à comunidade.

Observemos agora como o pensador vincula a consciência à utilidade gregária, mostrando que é irrelevante para a existência individual do homem:

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 249-250, grifos do autor).

Notamos que a consciência faz parte da condição comunitária do homem. Não há nada de individual nela, pois tomar consciência de si não é afirmar-se como indivíduo, é reconhecer-se como responsável na comunidade. Por isso, a solidão não é bem aceita no meio social. O solitário é um equívoco que assombra a comunidade. Sobre este assunto, Nietzsche esclarece como a solidão, ou condição individual, esteve associada a algo ruim, uma “verdadeira desgraça”, ao afirmar que:

Nos tempos mais longos e mais remotos da humanidade, o remorso era inteiramente diverso do que é hoje. Hoje em dia alguém se sente responsável tão só por aquilo que quer e faz, e tem orgulho de si mesmo: todos os nossos mestres do direito partem desse amor-próprio e prazer consigo de cada indivíduo, como se desde sempre se originasse daí a fonte do direito. Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado com o indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como coerção e perda, sentia-se o

egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda a miséria e todo o medo. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 142-143).

Observamos que a experiência da solidão esteve associada à miséria. Por quê? A solidão se distancia do objetivo da consciência. Afastar-se do escopo gregário da consciência e da responsabilidade perante a comunidade provoca, como afirma Nietzsche, um mal-estar no indivíduo e em toda a comunidade. Experimentar a solidão, na perspectiva comunitária, significa afastar-se da finalidade do grupo, é tornar-se alheio às ocupações gregárias. Articulada com a solidão, surge a questão do “livre-arbítrio”. Conforme Nietzsche, todo ato singular, que se afastasse dos interesses do rebanho, “livre” dos objetivos do coletivo, era censurado:

Naquele tempo, o “livre-arbítrio” era vizinho imediato da má consciência: e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo!”. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 143).

Explicitamente o autor coloca o indivíduo em contraste com o rebanho. Se por um lado temos a consciência como função gregária, ou seja, de rebanho, de outro temos a solidão como seu contrário. Portanto, agora precisamos analisar qual a importância da solidão e quais as suas relações com a consciência e a memória.

1.3.2 - O conceito e o valor da solidão a partir da memória e do esquecimento

A filosofia de Nietzsche é marcada constantemente pelo tema da solidão. Em *Ecce homo*, o autor afirma: “Tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zarathustra é um ditirambo à solidão”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33). Neste sentido, o autor concebe que dentre as condições que possibilitam uma vida com leveza, a experiência da solidão se impõe de modo preponderante.

Observamos que a solidão se aproxima do esquecimento, porque ambos possibilitam leveza à vida. Lembremo-nos, deste modo, que tanto na *Segunda consideração intempestiva* (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 8-11) quanto na *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-44), o autor afirmou o valor do esquecimento como uma força que está relacionada

com a *leveza, a respiração de ar livre*. Nietzsche é incisivo quando define que é preciso “Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência” (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43) através da força do esquecimento. Portanto, se o esquecimento advém como uma força tranquilizadora e que provoca leveza, torna-se pertinente afirmar sua proximidade com a solidão.

Não é de se estranhar que o tema da solidão seja sempre recorrente em toda a obra de Nietzsche. Se a sua crítica é contra a moralidade, travar uma batalha desse porte demanda que demonstre os meios para tal. O meio propício para a batalha contra a moralidade é o isolamento. Não seria fazendo parte do rebanho que o autor levantaria a voz contra a moralidade e a superestima de seus instrumentos de suporte, como a memória, a consciência, a responsabilidade, o remorso etc. Assim, Nietzsche demonstra como é importante viver na solidão, do mesmo modo que é preciso esquecer para tornar-se leve.

Acerca do mesmo tema, além de enfatizar sua “necessidade de solidão”, Nietzsche também afirma que a mesma condição é uma exigência para aqueles que querem ler seus escritos:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo proibido, ensinou-se a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 18, grifos do autor).

Podemos observar neste texto que a solidão é caracterizada como algo monstruoso, ou seja, como uma condição árdua de ser vivida. Entretanto, associada à tranquilidade de se perceber as coisas com leveza. O tema também está presente nas expressões “vida voluntária no gelo e nos cumes”, pois as experiências dos que vivem nos cumes, afastados da *moralidade dos costumes*, distingue-se das experiências proporcionadas pela consciência, pela responsabilidade e pelo dever com o meio gregário. Viver na solidão dos cumes significa não ser obediente à tradição, não ser responsável pela conservação da espécie. Somente sob a perspectiva da solidão dos cumes é possível ver os equívocos da vida comunitária, sem obedecer a suas regras sociais, sem precisar constantemente ser forçado a intensificar sua memória. A solidão proporciona a distância necessária para ter uma visão dos equívocos da vida gregária. Porque não precisa cumprir as regras sociais, um solitário não depende

estritamente da consciência. E por isso sua visão é mais ampla do que a estrita compreensão que a consciência viabiliza. Deste modo, um solitário não precisa imperiosamente nem da memória, nem da consciência, e muito menos se sabe responsável pela conservação da espécie. Fora do rebanho, o homem solitário distingue-se do indivíduo que obedece e se anula pelo dever a ser cumprido. A solidão lhe proporciona o sentimento de *leveza* porque não se sente obrigado a obedecer à tradição, e também não sente remorso quando não obedece por um descuido.

Sobre o mesmo assunto, Marton afirma que a solidão assume na obra de Nietzsche uma importância fundamental, que se torna peça-chave principalmente em seu *Zarathustra*:

Além de profilática, a solidão é, pois, restauradora; mais ainda, ela converte-se na marca distintiva de Nietzsche/Zarathustra. Não é por acaso que se põe como condição necessária para o seu pensar. No *Ecce Homo*, o autor faz da solidão parte integrante da maneira pela qual concebe a filosofia; considera-a determinante em sua tarefa, decisiva em sua obra. Em *Assim falava Zarathustra*, a personagem converte a solidão em peça-chave de sua jornada; por duas vezes, ao despedir-se de seus discípulos e ao deixar a cidade que amava, volta a ela em seu percurso. (MARTON, 2010, p. 75-76).

Partindo da tese de que a solidão protege aquele que não é dependente do meio gregário, Nietzsche não está desprezando os homens, em geral, mas aludindo ao perigo de viver pautado pela moralidade. Sobre este caso, em *A gaia ciência*, especificamente no aforismo 380, esclarece duas questões importantes para este trabalho: como o andarilho, o caminhante solitário, abandona a cidade, ou seja, afasta-se da obediência ao meio social, e como um homem que quer compreender a existência deve superar o seu tempo, necessita tomar distância para visualizar a totalidade. Imerso na comunidade, o homem enxerga somente o que lhe é próximo. Portanto, é preciso ir para longe, afastar-se na solidão para tornar-se leve, para ter um olhar leve sobre o seu tempo e o seu povo. Observemos então como o autor esclarece a primeira questão sobre o afastamento proporcionado pela solidão:

Para uma vez olhar de longe a nossa moralidade europeia, para medi-la em relação a outras moralidades, anteriores ou vindouras, para isso deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele *abandona* a cidade. “Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal (...). (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 283, grifos do autor).

Podemos observar que o tema da solidão relaciona-se diretamente com a questão da moralidade. E por relacionar-se de tal modo, tem implicações com os conceitos de memória. Notemos que a memória foi urdida com o objetivo de fazer com que o homem se tornasse

regular, necessário. Tal objetivo ergueu contemporaneamente a consciência como um instinto gregário. Portanto, sobre o mesmo inventário dos conceitos de memória e consciência, Nietzsche incide sua crítica dos valores quando apresenta a solidão como modo de vida que protege contra a moralidade, contra a obediência à tradição dos costumes. No entanto, o mais importante acerca da experiência da solidão está explícito nas seguintes palavras: “(...) se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral (...)”. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 283). Deste modo, posicionar-se *fora* da moral, isolar-se de toda moralidade, demanda um deslocamento para fora da compreensão retilínea do tempo. O solitário aprende a vivenciar o passado sem concebê-lo como um peso. Também aprende a olhar para o futuro sem ficar preso às previsões para as quais foi adestrado através do castigo. Enfim, aprende a viver o presente com leveza. Sobre este assunto, vejamos o que Nietzsche elucidada na sequência do mesmo aforismo 380 de *A gaia ciência*:

É preciso ser *muito leve*, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima do seu tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos! É preciso haver se livrado de muita coisa que justamente a nós, europeus de hoje, oprime, inibe, detém, torna pesados. O homem de um tal Além, que quer ele próprio avistar as supremas medidas de valor de seu tempo, necessita antes “superar” em si próprio esse tempo – é a prova de sua força – e, por conseguinte, não apenas o seu tempo, mas também a aversão e contradição que até agora experimentou ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo, sua extemporaneidade, seu *romantismo*... (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 284, grifos do autor).

O homem que pretende entender os critérios de valoração de seu tempo necessita afastar-se, isolar-se para não cegar-se com as imposições morais a que está submetido no meio gregário. Observamos que Nietzsche interpreta a solidão como um modo de vida que resguarda contra a pressão social de obediência¹⁷. Por isso, da mesma maneira que afirma na *Segunda consideração intempestiva* e em *A genealogia da moral* a importância do esquecimento como condição necessária para se viver levemente, concebe a solidão como modo de experimentar a mesma leveza. Portanto, esquecimento e solidão têm a mesma importância porque possibilitam a respiração de “ar livre”.

Não estar submetido à moralidade imposta pela obediência às regras sociais é possível através de uma via que exige tanto o esquecimento articulado com a memória quanto a solidão como meio. Sem a obrigação de obedecer, o solitário pode experimentar o que sugere Nietzsche: “Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem

¹⁷ Analisaremos posteriormente que a solidão não só livra da "camisa de força social", mas possibilita a criação de novos valores. Analisaremos, outrossim, como é possível ao solitário ser criador com o distanciamento da moralidade dos costumes.

não consegue formar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 9). Esta afirmação da *Segunda consideração intempestiva* contém, portanto, o objetivo de uma vida que se pretende leve, ou dito de outra forma: uma vida solitária. Desta maneira, uma vida solitária articula a memória e o esquecimento através do afastamento das exigências da moralidade dos costumes.

Entretanto, diante do tema da solidão, que se relaciona com a memória e o esquecimento, é imprescindível que seja analisado o percurso de Zaratustra, personagem que experimentou tanto o isolamento quanto o convívio com os homens. De acordo com o que afirma o autor, “Todo o meu Zaratustra é um ditirambo à solidão”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33), o tema se impõe pelo estilo de vida que sustenta contra toda a moralidade dos costumes. Desta forma, após analisarmos as críticas de Nietzsche à memória, ao esquecimento, à consciência, à responsabilidade, e introduzirmos o tema da solidão, emerge agora a necessidade de interpretar as experiências do percurso solitário de Zaratustra.

CAPÍTULO II – MEMÓRIA E SINGULARIDADE A PARTIR DO ZARATUSTRA

O objetivo deste capítulo é analisar, na primeira parte do *Zaratustra*, como a personagem principal experimenta a memória e o esquecimento em seu modo solitário de vida. Entretanto, faz-se necessário analisar anteriormente as relações entre solidão e moral, abordando conceitos importantes na filosofia nietzschiana, tais como "estilo" e "caráter", "hábitos breves" e "contradição". Além do *Zaratustra*, utilizaremos outras obras do mesmo autor, que tematizam os conceitos pertinentes ao assunto, tais como: *A gaia ciência*, *Humano, demasiado humano* e *Ecce homo*.

2.1 - "Dar estilo ao seu caráter" na solidão: o deslocamento do sentido da memória

Com a finalidade de analisar o deslocamento do sentido da memória a partir da noção de singularidade, precisamos inicialmente abordar as ponderações que Nietzsche faz de si próprio. Tais ponderações implicam diretamente em seu modo de filosofar e avaliar os modos possíveis de existência.

Quanto às considerações que o autor demonstra sobre si próprio, encontramos duas definições importantes em *Ecce homo*: o conceito de imoralismo e o de solidão. Tangente ao primeiro, observemos o seguinte delineamento:

Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*. (...) Não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa. Cá entre nós, parece-me que justamente isso forma parte de meu orgulho. Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo. (...) *Derrubar ídolos* (minha palavra para "ideais") – isto sim é o meu ofício. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 17-18).

Se Nietzsche se define como oposto ao tipo de homem virtuoso e ao mesmo tempo afirma que seu ofício é derrubar ideais, temos, portanto, a oposição decisiva ao composto "virtude-ideais". Assunto que precisa ser analisado, mas em momento posterior. O que nos interessa agora é o questionamento à virtude realizado nela. Outrossim, encontramos dois outros textos, da mesma obra, que corroboram tal oposição:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeço à minha natureza

dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 110).

E ainda:

No fundo, são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si (...). (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 111).

Conforme Nietzsche salienta, seu ofício é derrubar ideais como imoralista. No entanto, esta formulação demanda a observação de outro trecho de *Ecce homo*, com o qual o autor também se define como oposto à moralidade. Ao contrário do animal de rebanho no qual resplandece a virtude, o autor se posiciona como exceção:

Mas ainda em outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda a humanidade. (NIETZSCHE, EH, 1995, p. 114).

Como imoralista, Nietzsche tem seus contornos definidos por necessidade, ou seja, inevitavelmente. Contornos estes que necessariamente são impostos por uma exigência de "leveza", de "pureza", de distinção daqueles que seguem os preceitos da moralidade. Assim sendo, somente o afastamento da moral, a subida para os picos distantes das montanhas, favorece a "leveza" e a "pureza" que os mecanismos de adestramento sociais não contaminam. Por isto, o filósofo declarou sua necessidade de solidão, de afastamento da multidão. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33).

Notemos que o delineamento efetuado por Nietzsche em torno de si próprio é a solidão. Nela está protegido das picadas venenosas dos moralistas, pois "A solidão tem sete cascas; nada mais a penetra". (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 88). Em tal condição de isolamento, o autor encontra a armadura necessária para o seu combate à moral. Toda a sua filosofia se expande como um combate que necessita da solidão. Seja para escrever, ou para aqueles que pretendem penetrar seus escritos, Nietzsche demonstra a condição necessária é a solidão.

Deste modo, o autor privilegia a solidão como estilo distintivo de todo o arcabouço da moral. Diferencia nitidamente solidão e moral, do mesmo modo que se distinguiu da espécie de homem virtuoso. Destarte, defende uma maneira própria de lidar com aquilo que a moral proíbe, aquilo que um homem do povo não poderia experimentar. Porque o homem virtuoso

vive de acordo com as regras que lhe foram gravadas na memória, cumpre o dever que lhe foi marcado com o castigo.

Portanto, para se distinguir daqueles que obedecem a tradição impressa na memória com sangue e dor, Nietzsche expõe como adotou seu modo solitário de caminhar pelo "proibido". Apresenta sua perspectiva, seu exemplo¹⁸, seu ponto de vista acerca de como lidar com as imposições morais. Sua perspectiva, desta maneira, reconhece que é preciso "coragem" para se impor como solitário sobre as exigências gregárias. "Coragem" porque não é uma tarefa fácil infligir sua força sobre a marca do dever que a tradição cunhou de modo granítico na memória:

Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história *oculta* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor. Erro (- a crença no ideal -) não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *consequência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo... eu não refuto os ideais, apenas ponho luvas diante deles... *Nitimus in vetitum*: com este signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 18-19).

Como ressaltado, andar por caminhos proibidos exige coragem, dureza e limpeza consigo. Portanto, se é o modo solitário que libera das exigências gregárias para as "andanças pelo *proibido*". Deste modo, se a moralidade dita aos indivíduos a obrigatoriedade do cumprimento do dever, a solidão protege e libera dessa regulamentação, dessa lembrança constante que lhe exige obsecrar-se. Acerca disto, assim Giacoia Junior escreve:

Desse modo, a eticidade dos costumes está ligada a um comando incondicional que prescreve modos gerais de comportamento, válidos para todos os membros do grupo, isto é, formas de ação que abstraem completamente a singularidade e a individualidade. Por essa razão, quanto mais ético é um indivíduo (ético no sentido de obediente à autoridade dos costumes), tanto *menos* indivíduo ele é, tanto *mais* nele comanda o que é coletivo, societário, impessoal (o que nele é *rebanho*, em termos de Nietzsche). Ou, nas palavras de Nietzsche: Eticidade (*Sittlichkeit*) não é outra coisa (portanto, nomeadamente nada mais!) do que obediência aos costumes (*Sitten*), de qualquer espécie que esses possam ser; costumes, porém, são o modo tradicional de agir e de avaliar. (GIACCOIA, JUNIOR, 2012, p. 155).

¹⁸ No último item deste capítulo, trataremos dessa postura assumida por Nietzsche em fazer de sua vida um exemplo, não como um modelo a ser imposto e seguido, mas como maneira de educar a si mesmo pela força e ser observado ao ponto de incomodar os fracos e agradar os fortes.

Ressalvemos que a moralidade¹⁹ dos costumes (ou como traduz o comentarista, "eticidade dos costumes") pretende estabelecer previamente as ações humanas, definindo assim o dever social. Desta maneira, se as experiências da solidão segundo a perspectiva nietzschiana dotam para as "andanças pelo proibido", podemos reconhecê-la então como modo diferencial de vida quanto à moralidade dos costumes. Assim, a solidão é um imoralismo por abrir os caminhos para o "proibido", para a descoberta das questões que a moral não permite.

Experimentar a solidão, na perspectiva nietzschiana, é tornar-se singular à medida que se aprende a depender de si próprio e não das imposições morais. Não basta, neste caso, saber-se isolado dos homens, mas é preponderante no solitário a capacidade de "andar pelo proibido", de não obedecer à tradição. Sobre este mesmo contexto, Giacoia Junior também ressalta:

Em coisas onde nenhuma tradição ordena, não existe qualquer eticidade; e quanto menos a vida é determinada por meio da tradição, tanto menor vem a ser o círculo da eticidade. O homem livre é não ético, porque em tudo ele quer depender de si próprio e não de uma tradição: em todos os estados originários da humanidade, o "malvado" significa o mesmo que "individual", "livre", "arbitrário", "inabitual", "imprevisível", "incalculável". (GIACCOIA, JUNIOR, 2012, p. 155).

Essa analogia entre "imoral" e solitário também pode ser encontrada no *Zaratustra*, especificamente em seu Prólogo, quando o "velho santo" alerta a personagem principal acerca de como os homens acusam os solitários. Zaratustra é advertido quanto à desconfiança dos cumpridores do dever moral para com os solitários em geral. Entretanto, seu posicionamento diante de tal advertência implica na diferença de comportamento entre um isolado qualquer, como o eremita, e um solitário como Nietzsche e sua personagem. Examinemos, portanto, como se desenvolve o diálogo em questão:

Riu o santo de Zaratustra e falou assim: "Trata, então, de que aceitem os teus tesouros! Eles desconfiam dos solitários e não acreditam que os procuremos para presentear-los.

Por demais desacompanhados, para eles, ecoam nossos passos nas ruas. E, quando, à noite, em suas camas, ouvem alguém caminhar muito antes que o sol desponte, perguntam a si mesmos: "Aonde irá esse ladrão?"

Não vás para junto dos homens, e fica na floresta! Vai ter, antes, com os animais! Por que não queres ser como eu – um urso entre os ursos, um pássaro entre os pássaros?"

"E o que faz o santo na floresta?", indagou Zaratustra.

¹⁹ Utilizamos a tradução de Paulo César de Souza, como indicado nas Referências deste trabalho. Portanto, continuaremos a utilizar de acordo com a referida tradução, respeitando nas citações como traduz Giacoia Junior, pois entendemos o mesmo sentido que ambas atribuem no todo dos textos.

O santo respondeu: "Faço canções e as canto; e, quando faço canções, rio, choro e falo de mim para mim, louvo o Deus que é o meu Deus. Mas tu, que nos trazes de presente?"

Ao ouvir essas palavras, despediu-se Zaratustra do santo, dizendo: "Que teria eu para dar-vos? Mas deixai-me ir embora depressa, antes que vos tire alguma coisa!" E assim se separaram, o velho e o homem, rindo como dois meninos. (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

Com esse texto, podemos corroborar a similitude do solitário com aqueles que andam por caminhos proibidos. Os solitários são "ladrões", ou seja, "imorais" para aqueles que vivem de acordo com a regularidade da "camisa de força social". Mas nos dois casos apresentados, o velho e Zaratustra, será que se pode afirmar o mesmo impulso para a solidão? Para entender isto, precisamos distinguir o modo solitário de existência adotado por Nietzsche de um modo qualquer de isolamento.

A diferença da solidão diante de outros modos isolados de existência encontra-se numa formulação crucial na filosofia de Nietzsche: "dar estilo ao seu caráter". Em *A gaia ciência*, no aforismo 290, o autor escreve precisamente sobre a necessidade de "dar estilo ao caráter". Neste texto, salienta o jogo entre as forças ou fraquezas que determinam ou não o estilo do caráter. Então, observemos as suas ponderações:

Uma coisa é necessária. – "Dar estilo ao seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: – acenará para o que está longe e não tem medida. Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha um só gosto! (NIETZSCHE, 2001, GC, 290, p. 195-196).

Conforme Nietzsche, o caráter é fruto da preponderância de uma força ou de uma fraqueza. Quando uma força se impõe e dá estilo ao caráter, a fraqueza, ou os caracteres fracos que são submetidos, acabam como serviçais e ainda sim fazem parte do estilo desta mesma tendência. Adversamente, quando uma composição de forças secundárias se torna preponderante, o que temos é uma insatisfação para consigo mesmo, o desprezo de si, o desejo de vingança contra si próprio. Este é o caso do "velho santo" do *Zaratustra* e daqueles filósofos que fazem de sua filosofia e isolamento senão a legitimação dos conceitos basais da moralidade dos costumes. Assim, apenas correspondem à fraqueza que reproduz em um

indivíduo as características da multidão. Observemos o que Rosa Dias escreve sobre o assunto:

Porém, para ousar ser um si mesmo, é preciso, antes de tudo, uma tarefa: “dar estilo a seu caráter”, acomodando os vários aspectos de sua própria natureza, inclusive as fraquezas, dispondo-as em uma totalidade aprazível de acordo com um plano artístico. É importante frisar: Nietzsche está mais interessado em um “gosto” próprio do que na qualidade desse gosto. (DIAS, 2011, p. 113-114).

Segundo Nietzsche, o que dá estilo ao caráter é “um só gosto”, mas somente as naturezas fortes tem satisfação e alegria em coagir os caracteres fracos ao seu estilo. Neste procedimento de “dar estilo ao seu caráter”, podemos afirmar que por ser “um só gosto” que impera sobre as fraquezas e as incorpora na satisfação, forma-se a singularidade como diferencial conferido pela força:

Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar *livre curso à natureza*. (NIETZSCHE, 2001, GC, 290, p. 196, grifo nosso).

Quando a força impera, ocorre a produção de singularidade porque não há nenhuma tendência ao que é fraco, gregário, que corresponda à mera necessidade de autoconservação da espécie. Deste modo, “um só gosto” domina, a singularidade predomina. E o faz como distintivo diante de toda a humanidade, como outrora Nietzsche se auto-concebeu. Na singularidade, portanto, o que impera é a necessidade de crescimento, de expansão, de força que tende a se afirmar como “livre curso da natureza”.

Diversamente, quando os caracteres fracos se sobressaem, ou seja, quando os caracteres fracos, que não são senhores de si, dominam, ocasiona-se o desprezo de si, como podemos observar no prosseguimento do aforismo:

Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*: – eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. (...) Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios. (NIETZSCHE, 2001, GC, 290, p. 196).

Ao contrário desses indivíduos nos quais os caracteres fracos dominam, como no caso do “velho santo” e dos isolados idealistas que correspondem à moral, o caráter ao qual se dá estilo na solidão possui a marca diferencial da força que torna a vida *necessariamente* “leve”,

livre da obediência à moralidade dos costumes. Aqueles que pretensamente se sentem superiores por legitimarem a moral, nada fazem senão caluniar as forças humanas, e, ao avesso, os solitários experimentam a "leveza" de "pássaros nascidos livres", como podemos observar no aforismo 294 de *A gaia ciência*:

Contra os caluniadores da natureza. - São para mim desagradáveis as pessoas nas quais todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso - *elas* nos induziram a crer que os pendores e impulsos do ser humano são maus; *elas* são a causa de nossa grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza! Há pessoas bastantes que *podem* se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária "má essência" da natureza! Vem *daí* que se ache tão pouca nobreza entre os homens; pois a marca desta sempre será não hesitar em voar para onde somos impelidos - nós, pássaros nascidos livres! Aonde quer que cheguemos, tudo será livre e ensolarado à nossa volta. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 199, grifos do autor).

Diante desta postura de Nietzsche contra os caluniadores da natureza, defendendo os impulsos humanos, principalmente os nobres, a moralidade pode ser suprimida ou deslocada do processo de singularidade de "dar estilo ao seu caráter". Por isso, a força que dá estilo ao caráter propulsiona por necessidade à solidão, como no caso de Zaratustra, que sempre retorna à solidão para se recuperar dos desgastes ocasionados pelos encontros com os homens. O solitário, na ótica de Nietzsche, difere-se daquele homem em que os caracteres fracos o motivaram ao cumprimento do dever.

Ora, para cumprir o dever, como abordado anteriormente, foi preciso que este mesmo homem se tornasse regular e necessário através da memória. Foi criada, portanto, uma função moral contra a singularidade. Foi com ela que a moralidade pôde se dispor a aniquilar o que há de forte no homem. Lembrar para não esquecer que é preciso sobreviver à própria fraqueza, ou ainda, lembrar para ser sempre gregário, para sobreviver e conservar a espécie. Deste modo, a memória esteve em combate incisivo contra a singularidade, pois a fraqueza só enxerga vitória no conjunto, nos instintos gregários. Por conseguinte, temos a seguinte disparidade: de um lado a memória, como função gregária, e de outro, a solidão, como condição indispensável do estilo conferido ao caráter. Se é o conjunto que garante a sobrevivência através da memória, temos o diferencial da solidão de um só gosto que confere o estilo, ou seja, a singularidade.

Ainda em contraposição à regularidade e aos costumes, e podemos dizer também em contraposição à memória, Nietzsche também nos oferece o aforismo 295 de *A gaia ciência*. Nele o autor nos apresenta os "hábitos breves" como diferenciais para a "leveza". Diferenciais na perspectiva solitária de não se fixar no costume, mas obedecer a necessidade e

a transitoriedade. Observemos portanto o privilégio da transitoriedade dos modos de existência:

Hábitos breves. - Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados, até ao fundo do que têm de doce e amargo; minha natureza é inteiramente predisposta para hábitos breves, mesmo quanto às necessidades de sua saúde física e de modo geral, *até onde* posso ver: do mais baixo ao mais elevado. Acredito sempre que *tal coisa* me satisfará permanentemente – também o hábito breve tem essa crença da paixão, a crença na eternidade –, e é de invejar que eu a tenha achado e reconhecido: – então ela me nutre pela manhã e à tarde e espalha um profundo contentamento, ao seu redor e dentro de mim, de forma que eu nada mais desejo, sem que tenha de comparar, desprezar ou odiar. – E um dia o seu tempo acabou: a coisa boa separa-se de mim, não como algo que me repugna – mas pacificamente e de mim saciada, tal como eu dela, e como se nos devêssemos gratidão mútua, estendendo-nos a mão em despedida. E algo novo já espera na porta, e igualmente a minha crença – a indestrutível tola e sábia! – de que esse algo novo será o certo, o certo e derradeiro. assim é com alimentos, pessoas, idéias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida. (...). (NIETZSCHE, 2001, GC, 295, p. 199-200, grifos do autor).

Analisando as relações entre "dar estilo ao seu caráter" e seguir os impulsos que tendem à leveza, temos um modo diferencial contra a moralidade com esta vantagem dos "hábitos breves". "Dar estilo ao seu caráter" não é cumprir o dever como pretendiam os filósofos que legitimaram a moral com seus ideais. Para entender isso, tomamos a transitoriedade dos "hábitos breves", em contrapartida à fixidez dos costumes que a moral pretende com a memória. Desta maneira, ainda continuamos com a disparidade entre a regularidade da memória e a transitoriedade necessária que "um só gosto" domina solitariamente.

Todo aquele aparato de castigo utilizado para fazer o homem lembrar das regras formou costumes rígidos e intransigentes à transitoriedade que Nietzsche demonstra nesse aforismo 295. A memória é pretendida pela moral como um contratestemunho da transitoriedade necessária do humano e das coisas em geral. Por isso, ocorre a tentativa de ofuscamento da brevidade que os hábitos contêm. Memória e hábito (ou costume), pretensamente têm seu objetivo realizado pela moral: fazer com que a marca do castigo se transforme com o tempo em responsabilidade e obediência à tradição.

Nietzsche até reconhece que aqueles "hábitos breves" se creem eternos. Eles até utilizam da memória para perdurar por algum tempo. Mas logo se esvaem. Ainda que se creiam eternos, seu requinte está no direito de contradição que eles mesmos exalam. Logo se extinguem e um novo hábito surge com a mesma disposição para a eternidade. Deste modo, com "hábitos breves", os caracteres que à afirmação da singularidade jamais permanecem

imutáveis, porque a força plástica do esquecimento atinge todos eles. Não há singularidade que não deseje a transição necessária daqueles hábitos.

Para ilustrar, vale destacar que é por esse motivo que Zaratustra sempre deseja se encontrar com os homens após longo período de solidão. Ao contrário do homem moralmente correto, regido por uma memória que faz prevalecer a regularidade, a personagem também possui "hábitos breves". Oscila na contradição de sua existência solitária: ora "um só gosto" a convoca à solidão, ora seu estilo solitário a faz descer da montanha para ensinar aos homens o que aprendeu. A personagem não é regulada pelos costumes gravados na memória, forjados por caracteres "nada senhores de si". Em Zaratustra impera "um só gosto", mesmo que em transição e em contradição. E é por isto que experimenta vários conflitos quando se aproxima dos homens. Todo o impasse do solitário com o homem moral se realiza por causa do contraste entre fraqueza e força, gregário e singular.

Portanto, diante dos contrastes entre força e fraqueza, assim como de costumes e hábitos breves, podemos afirmar que memória e coletividade estão do mesmo modo em simetria como solidão e singularidade são sinônimos. Assim sendo, ao analisarmos as relações entre memória e coletividade, assim como solidão e singularidade, cabe trazer à tona um trecho do Prólogo do *Zaratustra*, onde a personagem define o homem como transição, como caminho para a superação. Vejamos:

Mas Zaratustra olhou, admirado, para o povo. Depois, falou assim:
"O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo.
É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.
O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser *transição* e um *ocaso*, porque estão a caminho do outro lado.
(NIETZSCHE, 2011, Z, p. 38).

Esta definição de homem que encontramos no *Zaratustra* condiz com o aforismo 41 de *Humano, demasiado humano*, citado acima, quando trata da transitoriedade do caráter. Se comparados, os textos dizem respeito ao mesmo assunto: a vantagem do homem de estar sempre a caminho.

Se o homem é transição, ou se não há nada que seja eterno e substancialmente imutável, a pretensão da moralidade em impor uma memória que impere de modo granítico perde sua validade. A memória como atividade humana, a partir dessa concepção nietzschiana de homem, não possui qualquer validade universal, muito menos qualquer unidade durável

que condicione o humano à obediência moral permanente. Portanto, se ora a memória é utilizada como instrumento de predomínio do gregário, pela necessidade da transição, a moral não está isenta de se exaurir de algum modo. No caso do estilo do caráter, a própria moral não se isenta eternamente da contradição, porque a transitoriedade pode levá-la ao esgotamento. Entretanto, sobre este assunto, somente nos interessa analisar agora qual a importância da transição e da contradição para outorgarmos outro sentido para a memória. Por isso, nos deteremos aqui em abordar o conceito de contradição e posteriormente relacioná-lo com o costume de lembrar.

A transitoriedade observada no Zaratustra implica também o conceito de contradição, assim como "dar estilo ao seu caráter" também decorre do "hábito breve". Sobre este assunto, no aforismo 297 da mesma obra, Nietzsche esclarece mais uma vez sua crítica à moralidade, presente na figura do habitual, tradicional e consagrado. Exalta a contradição como um elevado nível de cultura, que pode tranquilamente ser entendido como capacidade para se estilizar o caráter. Nota-se que ao tratar deste assunto, o pensador evoca seu descontentamento com a moral e a regularidade da multidão, assim defende um modo diferente de existir:

Poder contradizer. – Todos sabem, hoje em dia, que poder tolerar a contradição é um elevado sinal de cultura. Alguns sabem até que o homem superior deseja e evoca para si a contradição, a fim de ter uma indicação sobre a sua própria injustiça, que até então desconhecia. Mas *ser capaz* de contradizer, ter *boa consciência* ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto: quem sabe isso? (NIETZSCHE, GC, 297, p. 199-200).

Deste modo, não seria estranho à filosofia nietzschiana afirmar que o direito à contradição pertence à ordem de "dar estilo ao seu caráter", porque imprimir um estilo exige prioritariamente a contradição entre os caracteres que compõem a totalidade corporal. Entretanto, ao contrário do que se possa imaginar, o estilo é conferido por *necessidade*, independente de qualquer escolha consciente. Tradicionalmente se admite que a escolha advém da consciência, que as ações são provenientes do "livre arbítrio". Entretanto, não há motivos para se vangloriar em ser forte, pois não se escolhe sê-lo. Vejamos o que Nietzsche esclarece:

Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a

elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos. Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós). (NIETZSCHE, 2005, HDHI, p. 76).

Segundo Nietzsche, o motivo mais forte decide por nós, ou seja, uma força se impõe e assim se faz o caráter. Do mesmo modo, uma força decide e assim se dá estilo ao caráter. Igualmente, quando encontra-se numa situação de fraqueza, o homem quer se vingar de si mesmo por não se saber um produto da necessidade. Na maioria dos casos, não percebe que necessariamente foi determinado por seus caracteres fracos:

Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; entre as boas e as más ações não há diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas. O desejo único de auto-fruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir: em atos de vaidade, de vingança, prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, de compaixão, de conhecimento. Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros. (NIETZSCHE, 2005, HDHI, p. 76-77).

O desejo de auto-fruição individual se satisfaz de qualquer modo, segundo o que afirma Nietzsche, pois as ações más são atitudes boas embrutecidas e atitudes boas são ações más enaltecidas. Acerca do assunto, continua sua análise das qualidades das ações:

Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo. E em determinado sentido *todas* as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado: então *todos* os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados. (NIETZSCHE, 2005, HDHI, p. 77).

Perante esta impossibilidade de escolha por parte do homem quanto às suas ações, emerge a indagação acerca da responsabilidade perante as ações. Se o homem não decide como agir, quem decide é a intensidade de força ou de fraqueza que lhe imputa o caráter, pode-se considerá-lo responsável por suas ações como exige a moral? A resposta é categórica: não. De acordo com Giacoia Junior, para Nietzsche as ações humanas só podem ser julgadas do ponto de vista utilitário, a partir da moralidade que condena através da camisa de força social. (GIACIOIA JUNIOR, 2012, p. 153-154). Portanto, é através da memória do passado

que o homem pode julgar suas ações, mas de modo utilitário, em prol do interesse social. Neste ponto, as relações entre a memória e a conservação da espécie são consideradas fundamentais para acatar o dever moral que a sociedade impregna no homem. Vejamos ainda o que Giacoia Júnior esclarece a respeito dessas "razões de utilidade social":

Evidentemente, podemos ainda julgar, condenar e absolver os homens por suas ações. Mas, do ponto de vista da crítica de Nietzsche, tais julgamentos só podem ser extrinsecamente justificados, com base em razões e motivos cuja natureza não é ético-moral, mas utilitária, dentre os quais se destacam os ditames e as exigências incontornáveis dos costumes, da vida social, da conveniência civilizada, enfim, as convenções e os maneirismos morais, políticos, sociais e jurídicos que nunca deixaram de cobrar seu preço inevitável. Numa palavra: as necessidades e as conveniências inerentes à camisa de força social, com suas convenções – *as razões de utilidade social*. (GIACCOIA JUNIOR, 2012, p. 153-154, grifos do autor).

Assim, o julgamento das ações humanas prevalece pela moral através das conveniências e do cumprimento do dever. A memória dos erros cometidos adverte acerca do que não se deve fazer. Só se pune um criminoso, por exemplo, pelas convenientes lembranças de suas ações, pois as ações próprias não perduram para serem julgadas senão na base comum da regularidade social: a memória. Assim como este assunto foi abordado no primeiro capítulo deste trabalho, quando analisamos a *Genealogia da Moral*, agora retorna com um novo fator preponderante: a impossibilidade de uma memória que perdure e também o equívoco em responsabilizar os homens por suas ações. Se naquele momento demonstramos como Nietzsche critica o valor dos valores morais, não o fez senão com a prerrogativa de não existir efetivamente responsabilidade ou culpa imputável ao homem. Toda culpa é imputada pelo homem que se volta contra si próprio, por uma situação de fraqueza. Não havendo responsabilidade imputável ao homem por suas ações, pouco vale a memória. Apenas de modo utilitário uma faculdade como a memória poderia servir de apoio à conservação da espécie. Mas como utilizar a memória para imputar responsabilidade e culpa? Também já analisamos esta tarefa paradoxal na qual a natureza se incumbiu: toda ação precisou ser gravada na memória para ser lembrada e utilizada como exemplo para outras ações. Portanto, não foi a memória que determinou as ações, mas as fraquezas que se sobrepuseram aos caracteres fortes. Assim, através deste instrumento regulador que é a memória, o homem pôde acreditar que suas ações são de sua patente responsabilidade. Mas Nietzsche desbanca o poder de decisão que outrora foi outorgado ao homem e lhe devolve sua inoperância quanto às suas escolhas. Compreender esta inoperância é uma árdua tarefa para "aqueles homens virtuosos".

Ora, em geral, mesmo que ao homem não caibam as decisões sobre suas ações, ainda que sua memória apenas contenha efeitos de sua força ou fraqueza, e mesmo que não se possa

julgá-lo por isto, algo lhe pertence como consolo: compreender todo esse processo de determinação. Vejamos o que Nietzsche afirma a esse respeito, logo em seguida:

Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar, de moral em sábia*. (NIETZSCHE, 2005, HDHI, p. 77).

A compreensão da impossibilidade de escolha pode ocasionar desconforto ao homem, entretanto, é um elemento importante ao "dar estilo ao seu caráter". Aquele que compreende este postulado não tarda em experimentar a si próprio, de modo que dá sentido ao que se é. Reconhecer a necessidade na qual está imerso caracteriza um estilo de caráter que não se suplanta pela vaidade de uma consciência que deseja ser senhora das ações. Compreender a necessidade em que estamos imersos decorre numa inocência, numa "leveza" para o conhecimento. Observemos o que Nietzsche esclarece a esse respeito:

Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência. Se o prazer, o egoísmo, a vaidade *são necessários* para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento; se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até esse grau de auto-iluminação e libertação – quem poderia desprezar esses meios? Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos? Tudo no âmbito da moral veio a ser, é imutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: – mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta. (NIETZSCHE, 2005, HDHI, p. 77).

De qualquer modo, as ações e toda moralidade estão submetidas à necessidade. A própria constituição da moral ocorre por necessidade. Como no caso da formação da memória como instrumento regulador, os costumes morais somente foram determinados necessariamente. No entanto, quando uma força impera, por necessidade da grandeza em ser transição e contradição, aqueles caracteres senhores de si reconhecem também na memória algo útil para si. Aqui, portanto, encontra-se o argumento de deslocamento de sentido da memória.

Retomemos o aforismo 290 de *A gaia ciência* para abordarmos este ponto: uma força submete os caracteres nada senhores de si, ou seja, aqueles caracteres gregários, e os faz parte do estilo do caráter. Isto porque o que dá estilo é "um só gosto", uma singularidade. Deste modo, a memória, como faculdade gregária, pode ser admitida por esse "um só gosto" e incorporada ao estilo do caráter. O que se pode afirmar a partir desta proposição é que a

produção de singularidade, além de necessária e transitória, também admite contradições, desde que estejam compondo o estilo, como no caso da lembrança.

Ainda sobre este assunto, surgem algumas indagações neste jogo determinado pela necessidade: qual a condição existencial para experimentar a contradição entre a força e a fraqueza, e enfim reconhecer a si próprio e "dar estilo ao seu caráter"? E também, como é possível "um só gosto" deslocar o sentido de uma faculdade gregária como a memória e incorporá-la à singularidade? Somente pela experiência da solidão por *necessidade*, como afirmado no início deste capítulo. Sendo assim, lembrar deixa de ser um ato meramente moral para se tornar um auxílio à singularidade que quer expandir.

Desse modo, "dar estilo ao seu caráter" corresponde à submissão e ao deslocamento de sentido de faculdades como a memória, meros instrumentos gregários, para a satisfação da força. Como no caso típico de um ensaio artístico de dança, ou no aprendizado de um instrumento musical, a memória é deveras valiosa, mas como atividade auxiliar e não dominante. Sendo assim, não há vergonha ou desprezo algum quando o estilo se reveste de lembranças.

Em suma, essa doação de estilo ao caráter que abarca a memória necessariamente advém da força senhora de si que corresponde ao estilo diferencial de vida solitária. Com isto, após considerar as noções de "dar estilo ao caráter", "necessidade", "hábitos breves" em contraposição à memória, e, por fim, abordar o estilo solitário como singularidade, nos lançamos à tarefa de analisar como a personagem Zaratustra "dá ao seu caráter" o estilo solitário e imoralista.

2.2 - A singularidade de Zaratustra: solitário e imoralista

No *Zaratustra*, a solidão ocupa posição privilegiada como uma "peça-chave". Segundo Marton, "a personagem converte a solidão em peça-chave de sua jornada; por vezes, ao despedir-se de seus discípulos e ao deixar a cidade que amava, volta a ela em seu percurso". (MARTON, 2010, p. 76).

Durante a trajetória de Zaratustra, podemos observar várias críticas de Nietzsche direcionadas à moralidade dos costumes. Seja nos vários momentos nos quais abandona o meio social e experimenta a solidão na montanha, ou quando anuncia algumas de suas "novas verdades", a personagem se confronta com as questões concernentes à moral. Entretanto, em

geral, a obra se destaca principalmente por tratar do assunto de modo poético, como afirma Roberto Machado:

(...) a posição ímpar do *Zaratustra* está sobretudo em pretender realizar a adequação entre conteúdo e expressão, o que faz dele uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte, o canto que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro, e que permite considerá-lo o ápice de sua filosofia trágica. (...) O primeiro aspecto refere-se ao elemento da construção da narrativa: a palavra poética. "Também Zaratustra é um poeta", diz "Dos poetas", na segunda parte do livro, Parto do princípio de que, ao escrever *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche não está propriamente interessado em renovar ou modificar os conceitos da filosofia; seu objetivo principal, do ponto de vista da forma de expressão, é libertar a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico através da palavra poética, mais do que, como nas outras obras, através do uso do aforismo, do fragmento ou mesmo do ensaio. (MACHADO, 2001, p. 20-21).

O *Zaratustra* é uma obra de excelência porque nos oferece uma personagem que experimenta questões abordadas em outros livros de Nietzsche, sejam anteriores ou posteriores, mas com a entonação artística. Aborda questões anteriores com o refinamento da maturidade que alcançou com o modo poético de escrever. Em geral, o livro resgata questões como a importância do esquecimento, o sentido "histórico" e o "a-histórico" da *Segunda consideração intempestiva*, de 1874. Também introduz problemas que serão aprofundados em outros momentos, como sua crítica à hipervalorização da consciência e da memória, bem como sua recusa aos ditames da moralidade dos costumes, da *Genealogia da moral*, de 1887. Igualmente apresenta a crítica do *valor* dos valores morais nas experiências de sua personagem. Dentre tantos assuntos que são alvos da crítica nietzschiana, estes são aqueles que nos possibilitam relacionar a solidão e o imoralismo.

Acerca desse arrolamento, é contundente salientar, conforme aponta o próprio Nietzsche, a condição em que *A gaia ciência* foi escrita: na experiência do deserto e na culminância de uma leveza obtida no "radical isolamento para se resguardar de um desprezo aos homens (...)". (NIETZSCHE, GC, p. 10). Mais adiante, o autor esclarece que, em alguns homens, o filosofar é manifestação de sua "deficiência", em outros, aquilo que filosofa é o que tem de melhor: "Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças". (NIETZSCHE, GC, p. 10). Portanto, a força de Nietzsche filosofou ao conceber o *Zaratustra*, entre 1883 e 1885. Logo após escrever a terceira parte de *A gaia ciência*, concluída em 1882, com sua crítica à consciência e aos preceitos modernos que supervalorizam a razão, o autor concebe o *Zaratustra* em linguagem poética. Observemos o que afirma:

Ao período intermediário pertence a *gaya scienza*, que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo do *Zaratustra*, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do *Zaratustra*. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 83).

Portanto, *Assim falou Zaratustra* foi concebido quando seu autor experimentou a solidão quando suas forças e riquezas filosofaram. Apesar de sua saúde estar comprometida e das condições locais e climáticas serem desfavoráveis, Nietzsche concebe o *Zaratustra*, nas difíceis circunstâncias que o próprio autor descreve:

Minha saúde não era a melhor; o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue, situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que seria desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu *Zaratustra* nasceu. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 83).

Portanto, sua filosofia se realizou pelo domínio de uma força que venceu as circunstâncias adversas. Por isto, se efetuou como crítica às funções que os homens elevam em meio à multidão para conservar a espécie, tais como memória e consciência. Ou seja, o *Zaratustra* é germinado como crítica à moralidade dos costumes, que abarca todas aquelas mesmas funções reguladoras da vida social. Por isso, não caberia outra condição senão o isolamento para conceber uma obra "para todos e para ninguém". Para todos porque utiliza a linguagem, mesmo que seja a poesia; para ninguém porque germinou na solidão e não corresponde à moral.

Quanto à crítica da moralidade dos costumes, que envolve os conceitos de memória e de consciência, abordados até então neste trabalho, assim como o valor da solidão e do esquecimento, abordaremos, agora, o "Prólogo" do *Zaratustra*. Analisaremos, então, de que forma a personagem deixa o convívio social e como sua força incorpora ao seu caráter aquelas funções que antes serviam à moral.

Ora, o "Prólogo" enuncia o deslocamento da personagem para um lugar alheio ao meio social: "Aos trinta anos de idade, deixou *Zaratustra* sua terra natal e o lago de sua terra natal e foi para a montanha. Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da sua *solidão*, sem deles se cansar". (NIETZSCHE, Z, 2011, p. 33, *grifo nosso*). Neste caso, o deslocamento indica certo privilégio da solidão sobre o convívio com os homens. Procede, portanto, inferir que a solidão é uma alternativa à moralidade dos costumes, visto que a moral implica no adestramento ao qual o homem outrora precisou se submeter para se tornar regular e fosse possível preservar sua espécie. Assim, o abandono da terra em que nasceu provavelmente

assinala o deslocamento da personagem quanto à moralidade na qual foi socialmente formado. Tudo indica que uma força tenha se sobressaído expedindo a personagem à solidão, para com isso experimentar algo adverso à camisa de força social que o adestrou com as funções gregárias necessárias à vida comum. Entretanto, Zaratustra não se cansou da solidão, mas aprendeu que precisava ensinar aos homens do mesmo modo que o sol ilumina "o mundo ífero" quando se põe. (NIETZSCHE, Z, 2011, p. 33). Não se cansou da solidão porque não foi uma fraqueza que a dominou e se envergonhou de si, mas uma força imperou e abarcou todas as suas experiências através do deslocamento de sentido de sua memória do passado.

Após um período de dez anos de sobressalto da força da solidão, a personagem quer se expandir, como uma taça que se encheu e quer transbordar. (NIETZSCHE, Z, p. 33). Como o sol²⁰, quer descer para junto dos homens, o que demonstra uma transformação importante. Sobre este caso, assim Machado esclarece:

Quando, no primeiro item, Zaratustra confessa dever declinar, ter o seu ocaso, utiliza duas metáforas não só diferentes, mas opostas: a da taça que quer transbordar e a da taça que quer esvaziar, a primeira indicando um sentido positivo de excesso, de superabundância, a segunda, um sentido negativo de perda. A ida, a descida em direção aos homens - o "tornar-se novamente homem" - é essencial para Zaratustra. Só que essa descida apresenta o perigo do esvaziamento, ou de enfraquecimento. *Para Zaratustra - e esse tema está presente ao longo de todo o livro - ser solitário não é isolar-se, não é evadir-se da história.* É o eremita que se recolhe à floresta e ao ermo porque, considerando o homem imperfeito, ama Deus e não os homens. *A solidão de Zaratustra não dispensa os homens.* E, por isso, lança o desafio de viver no meio deles - ou com o mundo - sem esse sentimento de perda, sem esvaziamento, enfraquecimento. Como viver com os homens sem se enfraquecer, esvaziar-se, sentir-se abandonado, quando na solidão se é forte, transbordante? (MACHADO, 2001, p. 44, grifo nosso).

Se antes Zaratustra precisou afastar-se na solidão para se resguardar e aprender a fazer a crítica dos valores dos homens, agora quer ensinar-lhes os seus "novos valores". Diante

²⁰ Quanto à identificação de Zaratustra com o sol, Machado (2001, p. 35-36) elucida alguns aspectos importantes: a proximidade com o mito platônico da caverna, na qual o sol não entra; a resplandecência da personagem à semelhança do Zoroastro, que, quando nasceu, sua aldeia brilhou de tal modo que os habitantes fugiram ao imaginar estar em chamas, mas logo que retornaram viram o recém-nascido luminoso; e considera que existe uma relação de Zaratustra com a divindade da luz que é Apolo: "(...) o decisivo é que, no que diz respeito à luminosidade, desde *O nascimento da tragédia* a referência fundamental para Nietzsche é o Apolo grego e não Ohrmazd, o deus persa da luz". (MACHADO, 2001, p. 37). No que diz respeito à identificação com Apolo, o comentarista defende que "Do mesmo modo que, na epopéia, Apolo, o deus brilhante, solar - que *O nascimento da tragédia* privilegia por considerar que o mesmo impulso que nele se materializou criou todo o mundo olímpico - torna, por sua luz, a existência digna de ser vivida, a saudação ao sol, que abre o *Zaratustra*, funciona como um hino de louvor a Apolo, apresentando seu personagem título como indivíduo apolíneo. Zaratustra, no início de sua trajetória, é um personagem luminoso, resplandecente, esplendoroso, fulgurante". (MACHADO, 2001, p. 39-40). Diante do que defende Machado, privilegiamos dois pontos importantes para o trabalho: que Zaratustra se apresenta como aquele que afirma que a vida é digna de ser vivida e que somente foi possível tal afirmação por sua experiência de transformação dos valores. Por isso, se Zaratustra agora afirma a vida, o faz porque sua condição de existência lhe proporcionou tal sentido. Condição esta que é evidenciada no texto como "solidão".

disto, notemos que o aprendizado de Zaratustra exigiu o afastamento do convívio gregário para não ser impedido pela camisa de força social a "dar estilo ao seu caráter". Por isso, para aprender a superar o adestramento social da moralidade dos costumes, a personagem precisou se tornar sem pátria, sem sociedade. Entretanto, o autor demonstra nesse "Prólogo" o dilema que Zaratustra experimentará em seu percurso: a necessidade de solidão e seu desejo de retornar ao meio social e ensinar aos homens o que aprendeu. De qualquer forma, a solidão é estrategicamente a experiência de transformação como crítica, de modo que se afastar dos homens significa se deslocar e tomar a distância necessária para enxergar a moralidade de longe e dar novo sentido àquelas funções gregárias fazê-las servir ao propósito da afirmação da vida na terra. Assim, tornar-se solitário é assumir um modo de vida que dá outro sentido às funções que dominam na moralidade.

O deslocamento da personagem para a solidão procede como tática necessária de desarticulação dos meios que a moralidade dos costumes utiliza para o cumprimento do dever social. Desarticular a moral significa, portanto, deslocar o sentido das funções que lhe servem. Dentre eles estão principalmente a consciência, a memória e a razão.

Quanto à consciência, analisamos que Zaratustra experimenta que, se ela é uma função gregária, o solitário pode dispensá-la.²¹ Entretanto, a suposição feita em *A Gaia ciência* de que um solitário não precisa dela não a extingue necessariamente. Para entender esta questão, precisamos analisar o significado e as consequências do anúncio da "morte de Deus", quando a personagem se confronta com o "velho santo" e detecta as pretensões de exaltação da consciência.

O encontro de Zaratustra com o "velho santo" demarca a crítica nietzschiana às duas concepções convergentes na moralidade. A primeira é o isolamento do homem para servir aos valores ultraterrenos, que não empreende a solidão por força, mas pela fraqueza que rejeita a vida terrena, a necessidade e a contradição presente nos "hábitos breves". Portanto, trata-se de uma consciência que nega a si própria por esperar recusar sua utilidade gregária e por desejar se afastar da contingência terrestre da espécie. Segundo Machado, porque "Deus morreu" e o homem ainda se fia em sua crença, Zaratustra anuncia o super-homem, que é "todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra". (MACHADO, 2001, p. 46). Como no "velho santo", há um isolamento que ainda busca em Deus a justificação da existência e se mantém preso ao passado, à crença no extraterreno.

²¹ Cf. item 1.3.1 - Memória, responsabilidade e consciência.

Diversamente, a segunda concepção criticada é a superioridade desejada pela consciência após a "morte de Deus". Segundo Machado, este desejo de superioridade decorre da pretensão em transpor a autoridade de Deus à autoridade da consciência:

A expressão "morte de Deus" é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da igreja pela autoridade do homem considerado como *consciência ou razão*; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre. Se Deus não mais existe para o homem moderno, este não pode mais ser pecador, delinqüente ou infiel com relação a ele; mas bem pode sê-lo com relação à terra. (MACHADO, 2001, p. 48).

Por conseguinte, de um lado temos o homem prisioneiro de um passado que não existe mais, afogado na memória da regularidade divina, extraterrena, e do outro temos um homem sequioso de futuro, que ambiciona superar o passado e construir o futuro com uma nova memória, a memória que serve de suporte à ideia de progresso. Deste modo, a autoridade almejada pela consciência, ou razão, demanda uma nova compreensão do passado. Somente é válido resgatá-lo para superá-lo, ou seja, a memória, neste caso, não perde sua estima, apenas é realocada em termos de perspectiva. No fundo, a memória do passado ainda continua servindo como função regulamentadora, mas com outra tonalidade, com a cor do progresso.

No entanto, apesar de não ser o super-homem que anuncia, Zaratustra está além dessa memória que obedece a Deus assim como também já superou aquela que almeja o progresso. A personagem não está vinculada à memória e à consciência porque não depende necessariamente delas por um único motivo: a força que "dá sentido ao seu caráter" é um só gosto, que engendra singularidade, solidão. Neste sentido, o encontro com o "velho santo" demarca os contornos da experiência de solidão de Zaratustra. Seu afastamento dos homens, da moralidade na qual os homens estão imersos, proporcionou-lhe enxergar a "morte de Deus" e o sentido desse passado como necessidade para superá-lo. Sua solidão não somente lhe proporcionou perceber que "Deus morreu", mas lhe exigiu compartilhar isso com os homens. Neste momento observamos uma via de "mão-dupla": quando sobe para a solidão da montanha, experimenta o deslocamento do meio social, mas justamente nela aprende algo novo, que deseja oferecer de presente aos homens. Zaratustra quer ensinar aos homens o que aprendeu, o que posteriormente veremos que não lhe advém como uma experiência confortável. De qualquer modo, a personagem se destaca também do velho porque sua solidão deseja também ensinar aos homens e não se firmar na crença em Deus. A personagem não

tem o conforto da crença em algo ultraterreno, mas pretende ensinar aos homens que aprendeu a "fidelidade à terra".

As palavras de Zaratustra contêm um convite à lembrança do passado, mas também um chamado à superação: "Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie". (NIETZSCHE, Z, 2011, p. 36). Entretanto, esta lembrança do passado não é empregada com o intuito de uma consciência transposta à vontade de Deus.

Ao anunciar o super-homem como um caminho, como uma promessa de futuro, serve-se da lembrança e faz sua crítica do passado e do presente. Deste modo, também faz a crítica da consciência quando avalia o presente dos homens. Sugere que é preciso ser fiel à terra, ou seja, não acreditar em esperanças ultraterrenas, mas entende também que não se pode acreditar na consciência como se ela governasse os homens de forma autônoma. Portanto, se Deus está morto, o homem também precisa ser superado, deslocando os sentidos da memória e da consciência. Assim, Nietzsche não só faz a crítica do passado através do deslocamento da memória, como também avalia o presente e aponta o caminho da fidelidade à terra. E para isto, para fazer uma genealogia em estilo poético, utiliza uma personagem solitária, sem as amarras morais que impediriam tal feito. Deste modo, podemos entender que a solidão é um modo de existência anunciado no *Zaratustra* como "um só gosto" que governa. Entender o homem como transição não implica sustentar o critério de progresso, mas "dar estilo ao caráter" na fidelidade à terra. Portanto, a consciência, nesse processo, é entendida como um instrumento servil, ao contrário da perspectiva que a exalta e a coloca no lugar de Deus.

Por isso, se o autor utiliza um estilo poético para fazer a crítica da moral e dos conceitos a ele relacionados, como a memória, a consciência, a linguagem, a razão, privilegia apresentar uma personagem de estilo solitário para diferenciar também seu discurso. Já que precisaria usar instrumentos gregários (memória, consciência, linguagem, razão), conferiu-lhes novos significados na experiência transformadora da solidão. Portanto, no encontro de Zaratustra com o "velho santo", podemos observar uma primeira demarcação dos limites entre a moralidade dos costumes e a solidão de Zaratustra. Sua solidão não despreza os homens, mesmo correndo o risco do esvaziamento, ainda que noutros momentos da obra a personagem perceba-se em outro risco: o "nojo" pelo homem. Se analisarmos o comportamento do eremita, concluímos que ainda está prenhe de moralidade. Mesmo afastado dos homens, sobrevive com suas esperanças e deposita sua confiança em promessas ultraterrenas. Pior ainda, o eremita ainda vive de acordo com a moralidade que não existe mais: a moralidade

que ainda não sabe da morte de Deus. Neste caso, ele se encontra apenas num isolamento que não lhe proporciona o contraste com a moralidade dos costumes. Não perceber que Deus morreu significa que, diferente de Zaratustra, o eremita está apenas afastado dos homens, tentando manter o passado. No fundo, não está solitário, está apenas preso ao passado que ainda sustentava uma moralidade pautada nas leis divinas.

De outro modo, Zaratustra inventa seu próprio caminho, aprendendo a submeter os caracteres gregários, tais como a memória e a consciência a favor da criação de si mesmo. Para isto, aprende e ensina como o “espírito” se transforma e quais as condições que possibilitam a invenção de uma trajetória autônoma e inédita. Analisemos, portanto, como ele submete a memória à invenção deste caminho.

2.3 - A memória que serve à singularidade de Zaratustra

Encontramos em "Os discursos de Zaratustra" a crítica aos valores morais a partir “Das três metamorfoses”. Discurso paradoxalmente enigmático e esclarecedor, que corrobora o aforismo 290 que trata do estilo do caráter. Ou seja, dar estilo ao caráter é uma arte praticada por aquele que abarca tudo o que tem de força e fraqueza, mas nele "um só gosto" domina, uma singularidade impera.

O percurso discutido nas três metamorfoses é o seguinte: "(...) como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança". (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 51). A partir desta trajetória, podemos analisar a importância da memória e da consciência, assim como seu deslocamento de sentido, que passa por sua articulação com o esquecimento.

A figura do camelo representa uma força que sempre almeja cargas mais pesadas. Definido como "espírito de suporte", encontra-se solitário. Deste modo, o camelo experimenta uma solidão que deseja a expansão. Ao contrário do que se possa imaginar de um tal espírito, como submisso e fraco, o camelo demanda força de expansão, pois seu querer deseja "mandar embora os consoladores e ligar-se de amizade aos surdos, que não ouvem nunca o que queremos?" (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 51). Acerca disto, Maria Cristina Franco Ferraz esclarece em seu texto "Das metamorfoses da interpretação":

O que caracteriza o tornar-se camelo do espírito é sintetizado no segundo parágrafo: é sua força que deseja o que é pesado, o que é mais pesado. Não se trata, aqui, de um mero elogio do desejo de carregar o que é pesado, no sentido, bastante cristão, do sacrifício, do martírio ou da penitência. Se o camelo, animal de carga, busca "o mais

pesado", é exatamente para avaliar suas forças, para experimentar sua potência, o que na perspectiva nietzschiana só pode se dar no próprio efetuar-se das forças. (FERRAZ, 2011, p. 364).

A força que deseja o que é pesado não almeja pelo peso do passado, de uma memória que acumula as regras para o cumprimento do dever. Ao contrário, segundo essa interpretação, não há o imperativo da memória e da consciência, mas há o domínio da força que quer expandir. O texto envolve uma cilada, como destaca Ferraz, pois a atitude de se ajoelhar aproxima o camelo da genuflexão cristã, da submissão à moral. Observemos outro comentário da mesma autora:

(...) o camelo que quer carregar o mais pesado/difícil dos fardos não se assemelha a uma figura da submissão, ele não se ajoelha para reverenciar velhos ídolos e valores. Emerge, antes, como expressão e manifestação da força à procura das mais duras provas para seu alegre exercício e para sua potencialização. (FERRAZ, 2011, p. 365).

Desta maneira, como a memória e a consciência estão no inventário dos velhos ídolos e valores, o camelo não está sujeito à fraqueza que quer o passado como tábua de valores para o presente. Assim sendo, mesmo que a memória e a consciência estejam presentes nele como instrumentos gregários, não lhes são indispensáveis. Sua força de expansão as submete ao ponto de deslocar seus significados e lhes conferir a satisfação do estilo, de "um só gosto", a predominância da transitoriedade e da contradição. Mas não acaba por aí, o novo sentido da memória e da consciência, a partir dessa perspectiva de força, está relacionado também com o sentido do sofrimento. Se para constituir a memória foi preciso fazer sofrer, outro deslocamento de sentido acontece na esfera da dor, pois "O sofrimento é retirado de suas inflexões passivas, reativas, adentrando o reino da festa, das saturnais da força em plena efetuação". (FERRAZ, 2011, p. 366). Destarte, a memória é transformada em serviçal da força que necessariamente a impele ao estilo do caráter. Do mesmo modo, a consciência é arrojada ao seu papel de serviço a "um só gosto" que dá singularidade ao caráter.

Sendo assim, o camelo se encaminha para a solidão, pois nela "um só gosto" desloca o sentido da memória e da consciência, que servem à moralidade dos costumes. Deste modo, a fraqueza não se torna força, muito menos o contrário. Como ressalta Rocha no artigo: "O niilismo é algo que não se cura..." (ROCHA, 2011, p. 71), quando elucida que a crítica nietzschiana ao niilismo não considera o pessimismo e o romantismo como equívocos do pensamento, mas como sintomas de uma "fraqueza da *vontade*". (ROCHA, 2011, p. 73). Assim, podemos entender que um homem não se torna definitivamente forte por submeter sua memória a "um só gosto", muito menos que se constitui como fraco quando se submete à

autoridade da memória e da consciência, pois o jogo em questão é luta posicional. Fraco e forte não são objetivos a serem alcançados pelo homem, mas são posicionamentos, deslocamentos que acontecem de acordo com as circunstâncias. Para compreender esta questão, que aparenta ser intransigente com a transitoriedade e a mutabilidade do caráter, precisamos observar que Nietzsche não pretendeu sustentar uma teleologia, pois como também afirma Rocha:

É preciso lembrar que as figuras do niilista e do super-homem não designam indivíduos empíricos, mas posições subjetivas (ou *perspectivas*) que os indivíduos podem ocupar em diferentes momentos: somos niilistas toda vez que lamentamos a ausência de sentido do mundo; somos "super-homens" (prefiro aqui o termo *trágicos*) toda vez que somos capazes de afirmá-la. Não são conceitos da ordem do ser, mas do devir. É nesse sentido, aliás, que Nietzsche reconhece a si mesmo como niilista. (ROCHA, 2011, p. 73-74).

Assim, por mais que aparente ser niilista, o camelo não carrega o niilismo como substância indelével, pois não se trata de uma ontologia, mas de uma perspectiva que implica em transitoriedade e contradição. Por isso, ele se dirige para a solidão do deserto, e lá transmuta em leão. Esta metamorfose não é uma mudança de estado, mas uma expansão da força que "dá estilo ao caráter". As figuras que se metamorfoseiam não são estados que alocam os indivíduos, mas são posições subjetivas, do mesmo modo salientado na última citação.

Na solidão do deserto, o camelo não se opõe ao leão como uma força que deseja esquecer o que era e se superar, mas uma força na qual está submetida toda fraqueza que poderia dominar. Por isso transmuta e se expande. Se pudessemos supor uma memória e uma consciência que perdurasse e não se submetesse ao estilo do caráter, jamais poderíamos pensar no próprio conceito de força que domina. De outro modo, se pudessemos presumir uma situação na qual um motim de caracteres fracos se impusesse através de uma memória que indelével, não seria possível cogitar qualquer possibilidade de transmutação. Entretanto, transmutação não significa mudança nas bases da existência, mas transformação necessária do mesmo modo daqueles "hábitos breves" estimados por Nietzsche. Ora somos tomados pelo desânimo da falta de sentido da existência, ora a falta de sentido é abarcada pela força que expande. De uma maneira ou de outra, o que importa é que estamos em transição, em transmutação.

Ao apresentar as três metamorfoses, Nietzsche não pretende corresponder à ideia de progresso da modernidade. Não se parte do camelo para alcançar estágios progressivos e mais

aperfeiçoados. O espírito²², deste modo, está em transmutação por necessidade e contradição. E nestas condições, na solidão do deserto, se torna leão. Vejamos como Ferraz analisa esta imagem:

Nessa paisagem procurada e criada por um espírito que manifesta e potencializa sua força, sua resistência aos mais áridos desertos, efetua-se uma segunda metamorfose. O camelo transmuta em leão, movido, desde sua primeira emergência no texto, por uma premente necessidade: "liberdade quer ele conquistar para si e ser senhor em seu próprio deserto". O tornar-se leão é uma metamorfose do camelo, uma segunda mutação, que supõe e implica a primeira (o tornar-se camelo). Esses animais não se opõem de um modo simplista, como pode parecer á primeira vista, por se tratar por um lado de um animal de carga que "renuncia e é respeitoso" e, por outro, de um animal feroz, de rapina, que se aferra ao querer "ser senhor". (FERRAZ, 2011, p. 366).

A transmutação do camelo em leão é uma maneira que Nietzsche utiliza para deslocar os sentidos, para demonstrar a mutabilidade do caráter. Neste sentido, demonstra a falibilidade do anseio moral em fazer uma memória daquilo que se é. Por isso, "tornar-se o que se é" não comporta um reencontro, mas uma arte difícil de dar outro significado aos caracteres que por hora querem imperar pela fraqueza. Sendo assim, transmutar significa corresponder à força que quer expandir em singularidade.

O leão também experimenta a solidão, a prevalência de "um só gosto" à medida que quer ser senhor de si. Contrariamente a fraqueza que desejaria perdurar pela memória e pela consciência, no leão impera a força que quer expandir como singularidade. Caso dominasse nele a fraqueza pela regularidade da memória e da consciência, não haveria a singularidade de "um só gosto", mas prevaleceria a tendência gregária a preservar-se e não expandir. Como está em transmutação no seu deserto, lembrar e saber-se em mudança são apenas modos servis de uma força que expande por singularidade. Observemos, neste caso, que as faculdades da memória e da consciência não são descartadas, mas são convocadas como faculdades servis para que a força da singularidade se expanda, ou seja, transmute.

Nessa metamorfose do leão, encontramos também a figura de outro animal importante: o dragão. Observemos que ele representa toda a tradição no simbolismo das escamas nas quais resplende "Tu deves". O leão enfrenta este dragão como se travasse uma batalha contra a moralidade dos costumes, contra a moral que é munida pela memória de um arcabouço tradicional. Deste modo, as escamas podem ser associadas à memória que contém toda a tradição do cumprimento do dever. Renegar o "Tu deves" é o mesmo que se posicionar

²² A concepção de Nietzsche sobre o "espírito" se distingue do conceito judaico-cristão, que o compreende como algo incorpóreo e imutável. Ao contrário, Nietzsche entende que o espírito é algo em constante transformação, como uma parte na totalidade do jogo corporal de forças.

contra os valores preestabelecidos através da regularização efetuada pela memória. Este enfrentamento é analisado do seguinte modo por Maria Cristina Franco Ferraz:

A decifração do dragão remete à violência implicada no verbo auxiliar "*sollen*", na língua e na cultura alemãs fortemente vinculado à ideia de um dever a que se tem de submeter. Essas duas flexões e modos verbais contrapostos (*Du sollst e Ich will*) funcionam como uma segura e reiterada chave interpretativa: a do combate encetado pela afirmação da vontade contra toda imposição dos valores previamente criados. Na língua alemã, na voz de comando que se expressa pelo "*du sollst*" ressoa uma rica multiplicidade de conotações encravadas no corpo: tanto os mandamentos divinos quanto a lógica implacável da lei e do dever. É tal dragão que atravessa o caminho do leão, impedindo-o de tornar-se senhor em seu próprio deserto. (FERRAZ, 2011, p. 367).

Ora, se o dragão representa um empecilho para que o leão se torne senhor em seu próprio deserto, e se suas escamas significam os valores previamente criados, também contra a memória e a consciência é travada a batalha do felino. Sua força se dispõe senhorear-se de seu deserto, ou seja, governar sobre os valores preestabelecidos e reconhecer a memória e a consciência como faculdades serviçais para sua expansão. Governar impondo a singularidade de "um só gosto", e não com as exigências gregárias da memória e da consciência. Os caracteres gregários, ou fracos, são cerceados ao serviço da expansão através da força da singularidade. Entretanto, o leão ainda não pode criar novos valores, pode apenas subjugar aqueles preestabelecidos pela memória e pela consciência. Seu agir é um sagrado "não" ao estabelecido, às marcas da memória e ao imperativo da consciência. O leão é aquele que pode tornar-se livre para submeter a memória e a consciência à sua força de expansão.

Em geral, tanto no camelo quanto no leão, o que prevalece é a força, mas ainda é preciso outro passo para que a força se expanda mais: é preciso que o leão, em sua solidão desértica, senhor de si, transmute em criança. Observemos o trecho que contém esta figuração:

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer "sim".
Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado "sim": o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo. (NIETZSCHE, Z, 2011, p. 53).

Após a recusa aos valores preestabelecidos por parte do leão, a figura da criança eclode como inocência e esquecimento. Ou seja, desbanca a autoridade da consciência e a regularidade da memória. O esquecimento, portanto, surge como a necessidade que se impõe para a criação do novo. Segundo Ferraz, a criança tem um sentido de "não-culpa":

Remete ainda à capacidade ativa do esquecimento, associada à boa digestão, ao novo começo, e considerada por Nietzsche como condição de possibilidade de toda felicidade, saúde e presente. Tornar-se criança é ser capaz de brincar, de jogar, em um movimento autônomo, autorregulado, que prescinde de leis e de supostas finalidades impingidas de fora. (FERRAZ, 2011, p. 370).

Explicitamente a criança é a libertação das amarras morais da memória e da consciência, pois ela é esquecimento. Se a memória serve para a obediência às regras sociais, a criança/esquecimento consiste na autonomia da força sobre si própria, uma singularidade numa solidão sem deveres. Se ao camelo pertence a singularidade de sua força que expande, assim como no leão encontramos a singularidade da força que se expande como negação da moral, na criança/esquecimento temos a singularidade da força que cria novos valores.

Em geral, as três figuras das metamorfoses se distinguem do dragão, que simboliza a moral pretensamente perpetrada na memória e autorizada pela consciência. Mas singularmente a criança declara o modo diferencial que cria novos valores, que cria a possibilidade de articular memória e esquecimento, pois o diferencial do esquecimento leva à derrocada da ambição imperativa do "lembrar" sobre o "esquecer".

2.3.1 - Singularidade e criação de novos valores

Como pudemos analisar anteriormente neste trabalho, toda a crítica de Nietzsche à moral tange os temas da memória e do esquecimento. Igualmente, o filósofo se ocupa várias vezes em frisar seu privilégio pela solidão e sua repulsa ao rebanho, à multidão. As relações que até aqui pudemos traçar entre memória, esquecimento e solidão dizem respeito a duas posições antagônicas: "cumprir com a obrigação do dever moral" e "criar novos valores a partir da singularidade".

Para analisar tais posições adversas, uma conformista e outra crítica, podemos destacar como Zarathustra lida com as virtudes expostas pelo sábio em "Das cátedras da virtude". Ao ouvir falar do sábio, a personagem vai ao seu encontro para escutá-lo. Após fazê-lo, conclui que a conformidade da virtude preza pelo "bom sono". Mas o que é o "bom sono"? Representa a tranquilidade com o cumprimento do dever moral. Mas como se cumpre o dever? Do modo mais honesto que um homem moral conhece, através de uma revisão de suas ações e de seus pensamentos, como se pode notar nas palavras do sábio:

Assim transcorre o dia para o homem virtuoso. Quando porém, chega à noite, eu bem me guardo de invocar o sono! Não quer ser invocado, o sono, que é senhor das virtudes!

Mas penso no que fiz e pensei durante o dia. Ruminando, eu me pergunto, paciente como uma vaca: quais foram, afinal, as dez vitórias sobre mim mesmo?

E quais foram as dez reconciliações e as dez verdades e as dez risadas com que se regalou o meu coração?

Assim meditando e embalado por quarenta pensamentos, assalta-me, repentinamente, o sono, o não invocado, o senhor das virtudes. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 55).

Observamos neste trecho que a prática da virtude está associada à ruminação das ações e dos pensamentos ocorridos diariamente. Notoriamente, esta ruminação diz respeito ao valor da memória, ao treinamento cotidiano de lembrar. Exercício típico do desenvolvimento e da fixação dos valores morais para o cumprimento do dever. Atividade mnemônica que fortalece, portanto, a função gregária da consciência para o adestramento social. Desta maneira, a virtude se relaciona diretamente à memória e rejeita o esquecimento, o reduz a um lapso da moral.

Os virtuosos adotam posicionamentos semelhantes aos dos "transmundanos", que encontramos no próximo discurso de Zaratustra. Ao inventar para si um Deus e firmar Nele suas convicções, o homem nada produziu senão um "pobre pedaço de homem e do meu eu". Deste modo, o homem se revestiu da vontade de Deus para a crença num sentido para a existência. Mas o mundo e a existência humana não passariam de contradições caso Deus não existisse. Por isto, como todas as coisas que existem parecem e só encontram sentido no divino, o homem despreza sua corporeidade, sua condição imponente que o caracteriza como transição e contradição. Contudo, como percebemos em "Os desprezadores do corpo", os desprezadores da vida querem perecer, por isso desprezam o corpo: "Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós". (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 61). Desta maneira, aqueles que desprezam a transitoriedade nada mais podem desejar além de fenecer. Sua fraqueza domina, por isso não há expansão de forças vitais.

Ora, há um "equivoco" em seu agir, em seu desprezar: acreditam que existe uma unidade substancial que atribui razão às ações. Acerca disto, como já esclarecemos no primeiro capítulo desta dissertação, Nietzsche demonstra com Zaratustra que o eu é apenas um produto diminuto de algo maior que é o corpo. Segundo esta perspectiva, a alma, considerada pelos moralistas como aquilo que dá sentido à existência, não passa de uma pequena manifestação da totalidade corporal. E todas as funções concernentes a ela nada são senão atributos seus. Sendo assim, a alma é apenas alguma coisa que o corpo produz. Desta

maneira, aquilo que pelos moralistas e desprezadores do corpo é enaltecido como base perene da existência, como algo eterno, não ultrapassa as bordas da necessidade e da reserva da finitude.

Segundo Barrenechea, o corpo é uma totalidade orgânica que Nietzsche compara a uma comunidade de seres vivos, dispostos numa hierarquia, na qual alguns obedecem e outros estão subordinados:

A totalidade orgânica, na interpretação nietzschiana, é equiparada a uma comunidade de seres vivos composta por inúmeras forças em conflito. Nessa configuração sempre há *hierarquias*, há quem mande e quem obedeça; assim, mandar e obedecer não se contrapõem, já que os que mandam, acatam o "interesse dos governados" no próprio ato de mandar. (BARRENECHEA, 2009, p. 50-51).

Assim, não há unidade permanente que atribua sentido à existência, além daquela “grande razão” denominada por Nietzsche como corpo. Esta grande razão produz o eu²³, que é a “pequena razão”. Mas os moralistas e desprezadores do corpo entendem o contrário, admitem que os sentidos e todas os outros caracteres, como tudo que é dado aos sentidos, distinguem-se dos aspectos espirituais, como a memória, a consciência/razão.

A partir dessas definições de “grande razão” e “pequena razão”, retomadas neste momento, é possível entender de que modo se desenvolve o jogo corporal de impulsos. Para os que desprezam o corpo e acreditam na superioridade do eu, atividades como a memória e a consciência são potentes reguladores das ações humanas. Mas para Zaratustra, o corpo faz o eu e todos os seus caracteres. Analisemos, agora, de que modo a singularidade advém do jogo entre os impulsos. Se uma força impera sobre uma fraqueza, temos então a submissão de um de seus caracteres “espirituais” ao serviço da totalidade corporal. Caso contrário, encontramos um eu que nega sua própria condição de produto. E por isso, se torna insatisfeito consigo próprio e quer desprezar aquele que o fez: o próprio corpo. Ora, se este mesmo corpo decide dessa maneira, se o corpo faz o eu, a satisfação consigo consiste em "dar estilo ao seu caráter", como um eu que se reconhece como produto da totalidade corporal.

A satisfação consigo é determinada pelo corpo quando uma força domina as atividades “espirituais”. Aliás, quando o espírito reconhece sua condição de produto da totalidade corporal, encontra harmonia consigo mesmo, se faz como singularidade de "um só gosto". Portanto, esta singularidade, mesmo não excluindo os caracteres gregários como a memória e a consciência, é a condição para a criação de novos valores. Entretanto, antes de analisarmos

²³ Doravante, enquanto tratarmos dos conceitos de "pequena razão", serão sinônimos os termos "eu", "espírito" e "alma", assim como definidos a partir do próprio *Zaratustra*.

como a singularidade cria novos valores, observemos o discurso "Das moscas da feira", para que possamos identificar a disparidade entre singularidade/solidão e povo/gregariedade. Iniciemos, portanto, com o trecho que corrobora esta opção: "Gira o mundo em torno dos inventores de novos valores; – e gira de maneira invisível. Mas em torno dos comediantes giram o povo e a fama: é esse o caminho do mundo". (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 78). Analisaremos, justamente, em que consiste este "caminho do mundo", antes de abordarmos o "caminho do criador".

Como modelo da insatisfação consigo próprio, encontramos a figura do "comediante": aquele que corresponde aos anseios da multidão, que autentica os caracteres gregários, aplaudido pelo desejo de conservação da espécie. Sua insatisfação é tamanha que seu eu não rejubila por ser resultado da totalidade corporal, mas quer se vingar disso e se volta contra a singularidade. Por isto, ama a multidão e é amado por ela, de acordo com a definição nietzschiana. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 78). Entretanto, Zaratustra aconselha o contrário:

Foge para a solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo alarido dos grandes homens e picado pelo ferrão dos pequenos.
Dignamente sabem calar-se, contigo, a floresta e o rochedo. Volta a parecer-te com a árvore que amas, a de ampla ramagem: silenciosa e à escuta, debruça-se sobre o mar.
Onde cessa a solidão, ali começa a feira; e, onde começa a feira, também começa o alarido dos grandes comediantes e o zunido das moscas venenosas.
Nenhum valor têm as coisas, no mundo, sem que, antes, alguém as apresente e represente; grandes homens chama o povo esses apresentadores.
Pouco o povo compreende da grandeza, isto é, da força criadora. Mas tem sentidos despertados para todos os apresentadores e comediantes das grandes causas.
(NIETZSCHE, 2011, Z, p. 78).

A solidão é a condição necessária que os moralistas, representados na figura dos "comediantes", não suportam. Ela inevitavelmente lhes produz uma embolia, um esvaziamento, pois lhes arranca a única possibilidade de vingança contra a singularidade: agitar e ser exaltado pela multidão. Ora, o povo não almeja senão aqueles que ostentam seus caracteres gregários, seus aviltamentos contra os solitários²⁴.

Em "Do caminho do criador", Zaratustra relaciona solidão, criação e singularidade. Notemos que, para isto, destaca mais uma vez a divergência entre o solitário e o rebanho:

Queres, meu irmão, refugiar-te na solidão? Queres procurar o caminho de ti mesmo?
Detém-te mais um pouco e escuta-me:
"Quem procura, facilmente se perde a si mesmo. Todo isolamento é culpa", assim fala o rebanho, E, durante muito tempo, pertenceste ao rebanho.

²⁴ Basta retomar o conselho que o "velho santo" deu a Zaratustra no Prólogo: não ir ao encontro dos homens, pois desconfiam dos solitários, consideram-nos "ladrões", e, deste modo, um perigo contra a moral.

A voz do rebanho ainda ecoará também em ti. E, quando disseres: "Não tenho mais a *mesma* consciência que vós", as tuas palavras serão lamento e mágoa. Mas vê: essa mesma mágoa ainda foi gerada por aquela consciência; derradeiro vislumbre dessa consciência ainda arde na tua angústia. Queres, porém, seguir o caminho da angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 89).

Com nitidez, Nietzsche define a solidão como a qualidade necessária daquele que procura o caminho da singularidade. Do mesmo modo, expõe a exigência da força necessária para tal. É preciso uma força que consiga passar pelos sofrimentos que querem matar o solitário:

Hoje, ainda sofres dos muitos, tu, que és um; hoje, ainda tens toda a tua coragem e as tuas esperanças. Mas, algum dia, sentirás o cansaço da solidão, algum dia, sentirás a tua altivez dobrar-se e a tua coragem ranger os dentes. algum dia, gritarás: "estou só!" Algum dia, não mais verás o que em ti é elevado, mas verás perto demais o que é baixo; a tua própria excelsitude te fará tremer como se fosse um fantasma. Algum dia, gritarás "Tudo é falso!" Há sentimentos que querem matar o solitário; se não o conseguem, eles mesmos, então, devem morrer! Mas é tu capaz disto: ser um assassino? (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 90).

Tantos sofrimentos açoitam os solitários, de modo que é preciso que sejam capazes de elidir a tentação em ceder aos impulsos gregários de autoconservação. Os sentimentos que querem matar o solitário são os mesmos que decairão quando for possível a criação de novos valores. O sentimento de ser desestimado pelo rebanho é, portanto, aquele a que a citação aponta como o que precisa ser assassinado. Somente deste modo, com a força necessária para percorrer o próprio caminho, o percurso da singularidade, é possível a criação de novos valores.

Os caracteres fracos não criam novos valores porque não percorrem o caminho da singularidade. Ao contrário, eles somente corroboram a moralidade estéril que faz o eu vingar-se de si mesmo. Por isso, Zaratustra exclama: "Solitário, percorres o caminho de quem cria: um deus, queres criar para ti, tirando-o dos teus sete demônios!" (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 91). E com o mesmo arrojo, esclarece que para criar é preciso o amor de si próprio, mas um amor que sabe desprezar a si e a companhia que tanto lhe apetece. Afinal, o homem traz consigo não só a possibilidade de percorrer um caminho singular, mas também a propensão gregária. Entretanto, aquele que quer ser criador de si próprio precisa trilhar o caminho árduo para a solidão: "Vai para a tua solidão com o teu amor, meu irmão, e com a tua atividade criadora; e somente mais tarde a justiça te seguirá capengando". (NIETZSCHE, 2011, Z, p.

91). Assim, os fracos não ousariam tal desafio, somente a força que "dá sentido ao seu caráter" possui o ímpeto criador de percorrer o caminho de si próprio.

Ora, este percurso de si próprio, que coincide com o caminho do criador, alcança uma experiência de solidão que não pretende dominar ninguém, muito menos adestrar os outros como o fazem os moralistas. O caminho da singularidade, da criação, passa pelo que está explícito também no aforismo 321 de *A gaia ciência*:

Nova precaução. – Deixemos de pensar tanto em castigar, repreender e melhorar! Raramente mudamos um indivíduo; e, conseguindo fazê-lo, talvez tenhamos conseguido algo mais, sem o perceber: *nós* fomos mudados por ele! Cuidemos, isto sim, para que a nossa influência *em tudo o que há de vir* compense e ultrapasse a dele! Não lutemos em combate direto! – toda repressão, punição e desejo de melhorar outros equivale a isso. Mas elevemos tanto mais a nós mesmos! Demos cores cada vez mais brilhantes ao nosso exemplo! Obscureçamos o outro com nossa luz! Não! Não queremos ficar mais *obscuros* por sua causa, como todos os que castigam e não se satisfazem! É melhor que nos afastemos! Desviemos o olhar! (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 214).

Assim sendo, também podemos considerar que a criação de novos valores implica contemporaneamente na criação de si próprio. O criador assume o seu eu e todos os seus caracteres “espirituais”, como a memória e a consciência, e se elevar na solidão que desvia o olhar, que não quer castigar, nem repreender ou melhorar outro indivíduo. Este, portanto, é o caminho da singularidade que cria a si mesma.

Entretanto, criar a si próprio implica naquilo que Nietzsche entende como "*amor fati*", conceito exposto em *Ecce homo* para esclarecer como é preciso amar o que passou e o que virá, assim como o presente:

Minha fórmula para a grandeza é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 51).

O conceito de *amor fati* implica em "querer" a vida em sua totalidade, seja com relação ao passado quanto a respeito do futuro. Deste modo, podemos concluir que Nietzsche não pretende desvalorizar a expectativa no futuro, muito menos excluir a memória das experiências humanas por ter papel secundário. Por ser secundária, a memória não deixa de ser necessária. Ela pode ser entendida como algo vantajoso no homem, quando é submetida aos caracteres fortes, que conferem estilo ao caráter. Desde que faça parte integrante da totalidade corporal e sirva à expansão das forças, a memória também tem seu valor como perspectiva do passado, como um "querer" para trás. Com a fórmula do *amor fati*, ela é

interpretada com algo que faz parte da expansão das forças. Não é mais uma capacidade do homem em somente preservar o passado, mas uma perspectiva que também "quer todo "foi".

Assim sendo, o *amor fati* comporta com satisfação a memória do passado, assim como a consciência, reconhecendo que, se foi preciso o seu surgimento, "foi" por necessidade. Outrora, por necessidade, o homem precisou criar para si uma memória. Justamente por necessidade "quer" também o seu passado, sua memória. Com o domínio dos caracteres fortes, a partir dessa fórmula para a grandeza, todas as funções gregárias servem à criação de si próprio. Não de todos os homens, pois existem aqueles que estão ancorados pela vingança de si próprio, já que neles imperam os caracteres fracos.

Quando "um só gosto" dá sentido ao caráter, os caracteres fortes se sobrepõem aos fracos, submetendo-os aos seus serviços de expansão. Ora, naqueles em que os caracteres fortes necessariamente dominam, o *amor fati* abrange todas as funções (singulares e gregárias), onde "um só gosto" decide, a singularidade cria a si mesma. Neste caso, singularmente, a memória está a serviço da criação, como uma função que possibilita enxergar o passado e, acima de tudo, amá-lo em sua fatalidade. Sem medo ou amargura, pode-se "querer" para trás. Assim, necessariamente "alguém se torna o que é".

A singularidade, entretanto, é posicional, pois "tornar-se o que se é" não significa resgatar algo que estava perdido no passado, mas colocar-se a caminho. "Tornar-se" quer dizer estar necessariamente em transformação, deslocar-se para ter outro ponto de vista, outra interpretação. Acerca desta perspectiva, Silvia Rocha comenta:

(...) a transformação remete a uma mudança de lugar, ao deslocamento dos pontos de vista: cada nova perspectiva, por sua vez, uma nova "verdade". O deslocamento ou a mudança de perspectivas não traz apenas novos conhecimentos ou novas apreensões para um "eu" que permaneceria o mesmo, mas instaura um novo eu. A transformação é fruto de um percurso singular, que se abre a cada momento para o novo, dando a cada vez suas próprias regras e sua própria medida. (ROCHA, 2006a, p. 274).

Entendemos, portanto, que força e fraqueza são apenas posicionais, assumidas de acordo com a perspectiva, com a interpretação que se tem da fatalidade da vida. Conforme acontece uma mudança de lugar, temos o limite da nossa interpretação, mas, ainda sim, temos a satisfação de interpretar. Considerar tal satisfação é o que Nietzsche entende como *amor fati*: amor à fatalidade, amor aquilo que temos e podemos.

No aforismo 374 de *A gaia ciência*, o filósofo esclarece que não podemos enxergar além de nossos limites, ou seja, além de nossas perspectivas:

Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 278).

A impossibilidade de saber de outros tipos de perspectivas, de acordo com a afirmação de Nietzsche, quando assumida na fórmula do *amor fati*, pode ser traduzida também por singularidade. Não uma "essência" que jamais pode ser conhecida ou imitada, mas uma perspectiva única, singular. Portanto, esta perspectiva singular também pode ser compreendida como "um só gosto" que dá estilo ao caráter.

A singularidade é transitória e posicional do mesmo modo que em nós existem caracteres fracos e fortes. Ora os fracos se sobressaem e pretendem a vingança, ora os fortes vigoram sobre os outros e se expandem. Com esta transitoriedade posicional, Nietzsche concebe que não podemos determinar apenas um ângulo de onde partam todas as perspectivas: "(...) penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas". (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 278). Por isto, o caminho da singularidade não pode ser trilhado, não pode ser imitado, mas apenas criado em cada deslocamento, em cada transformação.

Sobre os assuntos concernentes à transformação e à trajetória, podemos ressaltar a importância do *Zarathustra*. Sua personagem principal transita em diversas posições, em múltiplas perspectivas singulares. Está constantemente se deslocando, seja da solidão para o meio dos homens, seja em retorno ao isolamento, não está determinado a cumprir papéis sociais ou a refazer caminhos já percorridos. Sua solidão não sugere uma determinação de seu caráter, mas, ao contrário, seu caráter assume na solidão os caracteres que lhe favorecem a criação de si próprio. Vejamos o que esclarece Silvia Rocha:

Se não há um universal que configure o ponto de chegada (quer este universal seja entendido como um conjunto de conhecimentos, quer seja entendido como conjunto de hábitos ou virtudes), todo caminho é necessariamente singular. É o que sugere Zarathustra: "Por variados caminhos e de várias maneiras cheguei à minha verdade [...] Este agora é o meu caminho; onde está o vosso? – assim respondia eu aos que me perguntavam 'o caminho'. Porque o caminho – não existe!". (ROCHA, 2006a, p. 274).

Do mesmo modo que não existe "o caminho", a vida não tem um objetivo a ser atingido. Por mais que alguém pretenda seguir algum caminho já trilhado, jamais conseguirá tal feito, pois a transitoriedade e a contradição não disponibilizam que demarquem uma trilha. O jogo de forças ao qual estamos imersos não viabiliza trilhar caminhos já percorridos: ora alguns caracteres prevalecem, ora outros predominam. Com isto, nos perguntamos qual a

diferença entre a singularidade e o rebanho, se "todo caminho é necessariamente singular"? A diferença está na interpretação da fatalidade da vida.

A transformação à qual estamos submetidos demanda sempre uma abertura, mas a interpretação depende dos caracteres que prevalecem. Apesar de estarem no mesmo jogo posicional, os caracteres que prevalecem momentaneamente se apresentam a partir de uma fraqueza ou da singularidade. Se o posicionamento acontece pela sobreposição dos caracteres fracos, temos aquilo que Nietzsche entende como "rebanho". Se o posicionamento se dá por "um só gosto", quando as forças se sobrepõem aos caracteres fracos, temos então a singularidade. Entretanto, quando os caracteres fracos prevalecem, a interpretação se faz equivocada, pois os aspectos gregários se interpretam como singulares. Ao contrário, quando "um só gosto" interpreta, temos o estilo do caráter, ou seja, a singularidade que interpreta a si própria. Sendo assim, "tonar-se o que é" significa que a singularidade se interpreta a si própria como "um só gosto". Esta interpretação da singularidade por si mesma podemos denominar criação de si próprio. Assim procede "Como alguém se torna o que é", como a formulação apresentada por Nietzsche em *Ecce homo*.

"Todo caminho é singular", como salienta Silvia Rocha. Entretanto, nem toda interpretação é singular. Por exemplo, quando o rebanho valoriza a *responsabilidade* e o cumprimento do *dever*, está reafirmando os caracteres fracos ou gregários, necessários à conservação da espécie. Nesta perspectiva do rebanho, o homem singular é aquele que age de modo responsável e cumpre o dever perante a sociedade. Inversamente, Nietzsche concebe que a hipervalorização dos caracteres gregários apenas pretende a conservação. Na perspectiva nietzschiana, a conservação não se sobrepõe à criação. Apenas a singularidade interpreta que os caracteres fracos lhe são vantajosos como serviçais. Deste modo, a criação suporta a conservação da espécie, mas este não é seu objetivo. Por isto, em "Do caminho do criador", Zarathustra se refere à solidão como o caminho daquele que quer criar a si mesmo.

CAPÍTULO III – O ETERNO RETORNO E A TRANSVALORAÇÃO DA MEMÓRIA

Neste capítulo, analisaremos uma questão relevante para essa dissertação: indagaremos se no percurso de Zaratustra é possível a “redenção” do passado através da transvaloração da memória. Para isto, retomaremos a formulação nietzschiana “Como alguém se torna o que é”, através da abordagem dos vários sentidos que o jogo de forças corporal impõe à memória e ao esquecimento. Atentaremos como a memória pode ser transvalorada ao ser articulada com o esquecimento a partir do pensamento abismal de Zaratustra: a concepção do eterno retorno. Estudaremos como a personagem aprendeu a lidar com o passado e a superar a impotência da vontade perante o passado, esclarecendo o processo pela qual essa personagem “se tornou o que se é”. Ou seja, avaliaremos como foi possível distinguir as circunstâncias em que Zaratustra assumiu posturas niilistas, porque os homens o abandonaram, das ocasiões em que “um só gosto” se impôs e se tornou capaz de afirmar a vida em sua totalidade, assumindo integralmente a sua solidão.

A formulação nietzschiana "Como alguém se torna o que é" compreende o jogo de uma multiplicidade de forças em luta. Tal jogo não tem uma meta a ser atingida ou um objetivo vislumbrado, as forças compõem a totalidade corporal e estão submetidas a esta dinâmica vital, na qual tendem a sempre mais expansão.

Diante disso, não se pode confundir a busca pela afirmação da singularidade com a recuperação de algo que está perdido, com o reconhecimento de uma unidade escondida. As forças não lutam entre si para resgatar configurações de poder que já não dominam no conjunto corporal, mas lutam para inventar novos pontos de vista, que impulsionem a invenção de si mesmo, como esclarece Larrosa:

Isso que somos e que temos de chegar a ser não é agora nem *objeto* – não é uma "realidade" de nenhum tipo, nem subjetiva nem objetiva – e nem sequer uma *ideia* que teríamos que "realizar"; isso que somos e que temos de chegar a ser está claramente do lado da invenção. (LARROSA, 2009, p. 56).

O desenvolvimento da singularidade acontece na luta corporal, na harmonia pontual de uma multiplicidade. Isto significa que não é apenas uma força que vigora, mas várias. Algumas se impõem e outras se submetem, numa relação necessária e temporária. Deste modo, desenvolver as forças mais próprias, afirmando a sua singularidade, exige que elas mesmas se percam, que se imponham de forma transitória e logo a seguir esqueçam de si

mesmas, que se posicionem a favor da imanência e deem lugar às outras forças do jogo. Assim, aquelas que se impõem temporariamente, podem se infligir como uma singularidade que abre espaço para "tornar-se o que se é", ou seja, para ser um ponto de vista dominante transitório, que logo pode ser deslocado. Estas forças estão relacionadas à necessidade do esquecimento. No jogo vital, o esquecimento surge como um ímpeto de destruição que possibilita o novo, pois como elucidamos no primeiro capítulo desta dissertação, ele emerge necessariamente. O esquecimento viabiliza inevitavelmente que outros pontos de vista sejam impostos. Esquecer, neste sentido, não é uma opção, mas é necessidade determinada pelo jogo corporal de forças.

Todo o processo corpóreo de transformação tem a interferência necessária do esquecimento. Mesmo que uma força esteja impelida a se impor, naquele momento posicional, assumindo nesse momento o papel de impulso hegemônico do organismo, o esquecimento surge por necessidade e lhe arranca aquele *status* predominante que pretendeu. Por exemplo, o "eu" se interpreta como unidade impositiva do querer, mas nele não há nenhuma autoridade para isto. Necessária é a transformação, oriunda do esquecimento que faz surgir outra interpretação, um novo posicionamento. Tão logo uma ou mais forças impõem seu ponto de vista, tantas outras lutam para deslocá-lo e tomar sua posição. Mas todas elas também apresentam perspectivas posicionais quando agem como causadoras do deslocamento, pois não são "donas" da posição momentânea que ocupam. Como são criadas pela "grande razão", pela totalidade corporal, apresentam a sua perspectiva como única, como se contivessem todas as forças ao seu serviço. Confundem-se com a totalidade e agem como se fossem a "unidade volitiva" orgânica. Aí está o seu "erro": agem como se fossem criadoras das ações, ao passo que elas estão longe de serem "causadoras" desse estado corporal transitório.

Sobre essa impressão, Nietzsche também esclarece em *Crepúsculo dos ídolos* que atribuímos aos denominados "fatos interiores" - eu, vontade, sujeito etc. -, a "responsabilidade" pela realização das nossas ações:

Em todos os tempos as pessoas acreditaram saber o que é uma causa: mas de onde tiramos nosso saber, ou, mais precisamente, a crença de sabermos? Do âmbito dos famosos "fatos interiores", dos quais nenhum, até hoje, demonstrou ser real. Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade; aí pensávamos, ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. Tampouco se duvidava que todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados – como "motivos": de outro modo não se teria sido livre para fazê-la, responsável por ela. Afinal, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento? (NIETZSCHE, 2006a, CI, p. 41).

Acreditamos, em geral, que somos causadores de nossas ações por nosso “querer”, pensando que somos responsáveis por nossas atitudes a partir de uma perspectiva moral. Esta crença é sustentada pela moralidade dos costumes, na qual toda a responsabilidade de nossas atitudes provém da nossa capacidade de prometer e cumprir o dever perante a sociedade. Aquela perspectiva moral na qual a memória foi urdida para tornar o homem capaz de prometer e formular regras, cumpri-las e se comprometer com a conservação da espécie.

Imaginamos sermos responsáveis por nossas atitudes através daquilo que denominamos “consciência”. Mais ainda, acreditamos que a consciência gera o “querer” que produz as ações. Ao contrário, Nietzsche afirma que não podemos determinar o “querer”. Sobre isto, assim esclarece no aforismo 124 de *Aurora*:

O que é querer? – Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o Sol deixa o dele, e diz: “*Eu quero* que o Sol se ponha”; e daquele que não pode parar uma roda e diz: “*Eu quero* que ela rode”; e daquele que no ringue de luta é derrubado, e diz: “Estou aqui deitado, mas *eu quero* estar aqui deitado!”. No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três, quando usamos a expressão “*eu quero*”? (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 95).

Essa suposição do “querer” está relacionada com outra questão já abordada nos capítulos anteriores: o conceito de responsabilidade. Foi através de conceitos vazios que o homem pôde relacionar o querer às suas ações e aos seus supostos efeitos, pois “(...) o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa (...)”. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 23). Entretanto, a partir desta conceituação arbitrária acerca do querer, a responsabilidade por seus atos lhe recaiu sobre os ombros ao denominado “sujeito consciente”. Através da invenção de “seres pessoais” que produzem atitudes, tornou-se possível estabelecer o vínculo entre vontade e responsabilidade:

Originalmente, toda vez que presenciou um evento o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuando no fundo – o conceito de mecânica lhe era muito distante. Mas, como por períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matérias, forças, coisas, etc.), a crença em causa e efeito se tornou para ele a crença fundamental, que ele aplica toda vez que algo acontece – ainda hoje instintivamente, como um atavismo da mais remota origem. As teses de que “não há efeito sem causa”, “todo efeito é novamente causa”, aparecem como generalizações de teses muito mais estreitas: “Onde há atuação, houve vontade”, “Só é possível atuar sobre seres donos de vontade”, “Nunca se sofre puramente e sem consequência um efeito, sofrê-lo constitui sempre uma excitação da vontade (...)”. (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 149).

O homem passou a acreditar que os denominados “efeitos” também são outras “causas”. Imaginou um encadeamento que sucederia da vontade à atuação. Outrossim,

acreditou-se que "os seres pessoais" são "donos de vontade", o que indica o laço estreito que a imaginação do homem estabelece entre desejar e atuar: uma formulação popularizada como "querer é poder".

A partir dessa conceituação arbitrária, que sustenta vínculos necessários entre causa e efeito, querer e atuar, podemos afirmar que a memória teve uma função importante. Foi através dela que se pretendeu que o homem promettesse realizar ações, que se tornasse regular quanto à execução de suas próprias ações. Lembrando quais as atitudes que realizam o cumprimento do dever, o homem de memória se tornou não só o pretense produtor de suas ações, mas responsável por elas. Então, se nossas ações não são provenientes de nosso querer, o surgimento da memória apenas serviu para tentar obstruir o esquecimento. Mas foi um trabalho fracassado, pois esquecer está na ordem das prioridades inevitáveis do jogo de forças corporal. Deste modo, toda moralidade não está fundamentada senão em "bases" imaginárias, pois não leva em conta todo o "trabalho sutil", "subterrâneo", donde brotam todas as ações no homem. Porque no corpo não há "intenções", "vontades", "motivos" que precedam as atitudes, mas estas surgem no jogo de forças corporal, apontando a consciência apenas como instrumento pontual das "lutas internas". Sobre este assunto, Barrenechea esclarece:

O que *realmente age* no indivíduo acontece longe da representação, surge de um estado total de forças corporais, da *luta* entre instintos divergentes. Cada idéia, cada sentimento, cada desejo, cada volição é um *sintoma* do "efetivo acontecer interligado" que decorre do jogo de pulsões inconscientes. (BARRENECHEA, 2008a, p. 58).

Se as ações surgem da luta de forças corporais, não é pertinente acreditar que cada "ser pessoal" tome para si a responsabilidade de seus atos. Desta maneira, nenhuma função do organismo decide ou determina isoladamente as ações humanas. Não há querer individual ou "pessoal" que direcione o jogo de forças. Doutro modo, Nietzsche entende que aquilo que denominamos a vontade está relacionada com as lutas travadas pelas diversas forças que compõem o amplexo corporal: "(...) digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações (...)". (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 22-23). A partir dessa perspectiva, não há também uma causa de si mesmo nos "seres pessoais". Nenhum homem pode vangloriar-se de ser causa de si mesmo, pois a vida tende à expansão, à assimilação de forças. Podemos observar tal posicionamento de Nietzsche no aforismo 349 de *A gaia ciência*, onde expõe que a vida, que age em todos os corpos, tende à expansão das forças, mas não converge as forças para a autoconservação, como foi ambicionado com a moralidade dos costumes:

Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 243).

Neste aforismo, o filósofo não só critica a autoconservação, mas define que o instinto fundamental da vida tende à expansão das forças. Ao contrário disto, com a moralidade dos costumes, a memória foi urdida no homem como meio para a conservação da espécie. Precisou-se que, por meio dela, o indivíduo se tornasse regular e pudesse ser responsável perante a espécie. Por ela também foi possível a perspectiva da igualdade entre os homens, para que todos se tornassem igualmente responsáveis pelo convívio social. Ela surgiu como uma função para adestrar todas as forças em favor da conservação, obstruindo a capacidade de expansão própria da vida. Obstante à dinâmica do jogo de forças da vida, que assimila e submete, a memória surgiu para conservar. Esta tentativa de assoreamento da dinâmica vital dispôs de todas as atividades gregárias contra os impulsos fortes. Por exemplo, com a memória se pretendeu ganhar domínio, mas devido à moralidade dos costumes. Observemos um trecho de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche esclarece como se dá o processo de expansão:

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar a vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração — mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais — isso ocorre em toda aristocracia sã —, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se atrair para si, ganhar domínio — não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 154-155).

A vida é vontade de potência²⁵, concebida pelo filósofo como necessidade de crescimento. Em perpétua batalha, as forças corporais tendem à expansão, à assimilação.

²⁵ Optamos pela tradução do termo *Macht* como “potência”, tendo em vista que o termo “poder” tenderia a ser interpretado diferentemente daquele sentido objetivado por Nietzsche. Vale lembrar que tal sentido diz respeito à expansão de forças corporais, descartando qualquer hipótese que pretenda associá-lo à ascensão ou manutenção de partidos políticos que intencionam a exaltação do nacionalismo.

Então, a vida é vontade de assimilação, abarcando todas as possibilidades de crescimento, envolvendo todas as forças em seu favor. Mas este processo não é determinado por costumes ou regras de qualquer procedência externa. Os costumes, representados na moralidade, não determinam quais são as forças que se sobrepõem e quais as que se submetem. Ora, se a memória é preponderante na conservação do costume, pois é através dela que se pretendeu que todas as lembranças seriam preservadas do esquecimento, ela também não tem uma função predominante no jogo de forças corporal. Deste modo, imaginar que a memória tornou o homem regular e dominou seus instintos é uma incongruência, pois o costume necessariamente é apenas uma perspectiva, um posicionamento de forças que logo serão submetidas a outras. Como a vida é vontade de potência, uma força ou um conjunto de atividades gregárias não poderiam se conservar indelévels. O jogo de forças se realiza como disputa acirrada entre elas. Assim, a vontade de potência produz o homem, que, segundo Machado, quer sempre mais potência, pois sempre quer ampliar e intensificar forças. Entretanto, viver mais pode significar tanto expandir-se quanto a conservação da potência conforme a circunstância corporal:

E o que ensina a teoria genealógica da vida como vontade de potência? Essa teoria "psicológica" ou mesmo "fisiológica" – uma "fisiologia da vontade de potência" – que considera a vontade de potência o fato elementar, "a forma primitiva do afeto" a ponto de afirmar que "toda força motriz é vontade de potência, fora dela não existe nenhuma força física, dinâmica ou psíquica", tem como tese fundamental – e sem a qual a filosofia de Nietzsche seria incompreensível – que a vontade de potência não é unitária; é constituída de formas ou tipos diferentes. O que o homem quer é sempre mais potência, mas o homem é uma pluralidade de vontades de potência; viver é sempre querer mais potência, querer ser mais forte, mas isso significa tanto estender quanto conservar a potência. (...) Por um lado, a vida deseja fundamentalmente um máximo de potência; não propriamente uma conservação ou uma adaptação mas um aumento, um acúmulo, uma expansão, uma intensificação de potência. (...) Por outro lado, não só na força ativa mas também na força reativa existe vontade de potência. A análise genealógica considera a vida como vontade de potência mesmo quando ela é reativa, negativa, fraca, isto é, quando exprime uma vontade de nada, quando é niilista. (MACHADO, 1999, p. 68-69).

Se o homem quer sempre mais potência, não é por uma “vontade de vida”, mas pela vontade de expansão, que age no conjunto de forças corporais. Querer viver sempre mais não significa, neste sentido, prolongar a existência como “ser pessoal”, mas se entregar ao jogo de impulsos em constante deslocamento, como num jogo de peças móveis, significando portanto a luta posicional entre as forças.

Essa análise do conceito de vontade de potência se fez necessária para que pudéssemos avançar ao próximo item, com uma abordagem acerca das relações entre a

vontade e o passado. Se a vida é vontade de potência, de crescimento, expansão, como é possível expandir na direção do passado? Partindo desta indagação, estudaremos se é possível à vontade se redimir do passado e de que modo é também possível a superação de si mesmo, como é factível afirmar-se como singularidade criativa.

3.1 – O passado como obstrução da vontade

A primeira parte do *Zaratustra* termina com a personagem dispensando os seus discípulos. Após lhes falar sobre a virtude que deve servir ao sentido da terra, Zaratustra interpreta que seus discípulos não são criadores de si. Chegou a tal conclusão por serem demasiado dependentes de suas palavras e pronuncia uma despedida:

Agora, prossigo sozinho, meus discípulos! E vós, também, agora, ide embora sozinhos! Assim o quero.

Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! E, ainda melhor, envergonhai-vos dele! Talvez vos enganasse. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 105).

O rompimento motivado pela personagem demonstra como um ponto de vista se impôs e não só lhe exigiu a solidão, mas o impeliu a dispensar aqueles que o seguiam. Isto porque a singularidade não comporta seguidores, discípulos — motivo pelo qual não suporta imitações. Conforme a posição axiológica de Nietzsche, não há imitações, apenas existem interpretações que pretendem significar outra — como uma força que se pretende unidade — ou que tendem à ampliação ou assimilação de poder, impulsionadas pela vontade de potência.

Para não correr o risco da acomodação de seus discípulos numa atitude passiva, imitativa, Zaratustra os dispensa. O mestre logo percebeu que era preciso compartilhar mais um ensinamento: os discípulos precisavam se perder para se achar a si mesmos: "Ainda não vos haveis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças". (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 105). Deste modo, a primeira parte da obra termina com o afastamento, ou seja, com o convite à solidão como caminho singular que todo homem precisa percorrer: é necessário se perder para posteriormente se achar.

No início da segunda parte, Zaratustra se encontra posicionalmente solitário, como "um semeador que lançou a semente". Entretanto, como aprendia cada vez mais sobre seus "ensinamentos", e isto lhe fazia sofrer porque se enchia como um lago e tendia ao

transbordamento, queria retornar ao encontro dos seus discípulos. Após sonhar com um menino lhe trazendo um espelho, e ter visto nele a figura de um diabo, entendeu que sua “doutrina”²⁶ corria perigo. Seus inimigos distorceram seus ensinamentos. Com isto, reconheceu que seus amigos estavam perdidos, estava na hora de procurá-los novamente.

A imagem desenhada nesse trecho apresenta Zaratustra na solidão, enchendo-se de sabedoria, ao ponto de se bastar a si mesmo. Portanto, o fato de bastar-se a si mesmo demonstra sua autonomia para gestar algo novo, para produzir uma nova perspectiva. Observemos que sua postura não é semelhante aos exercícios que os virtuosos fazem para cumprirem o dever com maior presteza, tais como: fazer uma revisão dos atos cometidos todos os dias antes de adormecer, ou iniciar o dia com palavras de ordem e otimismo com o intuito de atingir objetivos morais. Para afastar esta possibilidade interpretativa, Nietzsche utiliza uma imagem, cria uma situação na qual a descoberta de Zaratustra surge num sonho. A sabedoria de Zaratustra não é resultado de exercícios de virtude, mas é aprendida através de imagens e de sonhos. Deste modo, vemos o percurso de uma personagem que aprende através de imagens, de sonhos, de intuições, que demonstram questionamento do autor aos adestramentos morais que pregam a “boa conduta”, pois como foi dito, o filósofo preza pelo imoralismo, por andar em caminhos proibidos, que neste caso é inventar o próprio percurso.

Em geral, a obra é escrita com múltiplas imagens, representando posicionamentos diversos diante de muitos temas importantes. Nestas imagens, Zaratustra ora se encontra solitário, ora está acompanhado. De um modo ou de outro, as imagens remontam sempre a um ponto de vista, ou seja, a personagem está em transformação, se deslocando e assumindo posicionamentos diversificados. Conforme os deslocamentos e os posicionamentos acontecem, as imagens revelam novas perspectivas, novos enfoques. Em nossa interpretação, tratou-se de uma estratégia de Nietzsche para não dar um estilo regular à obra, o que demonstraria a pretensão de alcançar uma meta e revelar uma moral ao final da “história”.

Dentre as imagens que corroboram a rejeição de Nietzsche em apresentar um percurso moralizante, temos em “Da canalha” a afirmação de que “A vida é uma nascente de prazer; mas, onde bebe também a canalha, todas as fontes estão envenenadas”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 126). Tal afirmativa também serve como advertência quanto à deturpação de sentido que a moral pretende atribuir ao crescimento, cerceando o prazer, a alegria de viver. O rebanho,

²⁶ Lembremos que Nietzsche, através dos seus escritos, nunca quis transmitir uma “doutrina” ou “sistema”. O Zaratustra só pode ser entendido com uma “antidoutrina”, como um questionamento ou posição crítica ou irônica de todas as doutrinas metafísico-religiosas do ocidente.

representando a moral, ambiciona corromper a tendência da vontade à expansão, ao crescimento, ao domínio.

Zaratustra se lamenta porque a “canalha” seja também necessária, aludindo ao homem tornado “animal de rebanho”. Mas logo aceita que a vontade também precisa de inimigos, que necessita de ameaças ao seu crescimento, pois só assim crescem as contradições inerentes ao jogo de forças. Todavia, como o rebanho é tão ameaçador à vontade? Se a vontade é crescimento, assimilação e domínio, o rebanho confundiu este sentido: “E voltei as costas aos dominadores, quando vi o que, agora, chamam dominar: regatear e traficar pelo poder – com a canalha”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 127). A “canalha”, como figura moralizante, busca o poder para dominar com a vontade, mas ignora duas perspectivas da mesma vontade: ser transitória e tender à expansão. Observemos que ela nega que a vontade seja posicional e, por isto, pretende o domínio permanente de uma força sobre a outra. Seu objetivo é fazer com que a moral prevaleça, com suas regras e princípios generalizadores. Em “Das tarântulas”, encontramos o exemplo de tal pretensão explícito como “vontade de igualdade”. Temos, portanto, a figura da tarântula — “seres anônimos”, o rebanho — que intenciona a vingança contra toda singularidade. Quer se vingar deste modo de toda singularidade, de toda autonomia, porque seu objetivo é impor as regras do jogo, dotadas pela moralidade dos costumes.

Em geral, as tarântulas, os ressentidos, querem se vingar de todas as singularidades: “Vingança, queremos exercer, e lançar injúrias contra todos os que não são iguais a nós” — assim julgam os corações das tarântulas”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 129). A vingança é ilustrada como um “delírio tirânico da impotência”, pois o “espírito de rebanho” quer que todos sejam iguais, contrariando o jogo de forças da vontade de potência, que tende a posicionamentos diversos, transitórios e sem regras. A vida tende à expansão, à configuração de poderes singulares, num jogo posicional de forças, mas existem aqueles que querem se vingar disto, que intencionam inibir sua expansão. Mas quais as razões desta vingança? Para responder a esta indagação, é preciso analisar antes as imagens apresentadas em “Da redenção”, texto que contém de modo mais explícito as relações conflituosas da vontade com o passado.

Nesse capítulo, a personagem avista uma grande orelha, sustentada por um fino caule, trata-se de um aleijado às avessas. O povo considera a grande orelha como um grande homem. No entanto, Zaratustra desconfia do povo porque este toma a parte pelo todo, e explica aos seus amigos que anda entre os homens como quem anda entre fragmentos. Com

essa imagem, Nietzsche demonstra como a personagem não encontra singularidades nem no passado nem no presente, mas se depara apenas com fragmentos de homens, com seres anônimos, sem traços definidos, homens de rebanho. Ora, se uma função corporal pretende assumir a posição de domínio e não se interpreta em submissão à transitoriedade de forças vitais, a vontade tende a se obstruir e a dilatá-la. Este “dilatador” por obstrução é concebido por Nietzsche como um processo que torna o homem um “aleijão às avessas”: a mutilação da totalidade corporal pela hipervalorização de apenas uma parte. Utilizaremos um exemplo para entender tal imagem: o “eu”, que é apenas um fragmento, foi interpretado como unidade volitiva — ao acreditar na consciência, o homem se julgou responsável por suas atitudes — deixando de lado a singularidade desse homem que pudesse interpretar o jogo de forças corporal como vontade de potência. Porque a vontade de potência, como vimos, tende ao crescimento, à assimilação, e não à conservação ambicionada pelo “eu”, que pretende se impor como causa das ações; ou como a consciência, que não passa de uma função gregária para a conservação da espécie. Ora, todo fragmento tem o objetivo moral de conservar e, portanto, obstruir o crescimento das singularidades, da especificidade de um corpo.

Visto assim, agora podemos avançar na resposta à pergunta sobre o porquê da vingança, presente no capítulo “Da canalha”. Logo depois de se lamentar sobre o presente e o passado, por não encontrar singularidades na “história” da humanidade, Zarathustra demonstra que os homens atuais são fragmentos do futuro que descortina. Ele anuncia um futuro no qual o passado e o presente serão “redimidos”. Ele aposta que a vontade, que momentaneamente encara o desafio da afirmação do passado, despondará um pensamento abismal. Diferente daqueles que acreditam num progresso da vontade, num abandono do passado em direção ao futuro, tal como nas concepções metafísicas e teológicas que acreditam num “amanhã” no além, ou nos niilistas modernos que apostam num futuro utópico da humanidade, Nietzsche demonstra que o “Assim foi” é uma provocação do “querer”, um desafio a ser superado pela força de expansão, de crescimento, de assimilação. E deste desafio emergirá um pensamento tremendo.

O desafio é demonstrado do seguinte modo: o passado se impõe como um fragmento granítico que está definitivamente instaurado e não pode ser alterado pela vontade. Com isto, a primeira impressão é intrigante, de tal modo que a provocação está posta e a vontade pode aceitar o desafio:

Que o tempo não retroceda, é o que a enraivece; “Aquilo que foi”— é o nome da pedra que ela não pode rolar.

E assim, de raiva e despeito, vai rolando pedras e vinga-se naquilo que não sente, como ela, raiva e despeito.
Destarte, a vontade libertadora torna-se causa de dor; e em tudo o que pode sofrer, vinga-se de não poder retroceder.
Isso, sim, só isso já é *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi assim”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 172).

Não poder voltar no tempo é uma obstrução para a vontade. O passado parece não poder ser transformado ou refeito. Esta impotência da vontade desvaloriza a vida, pois não poder mudar o passado significa ter que aceitá-lo ou esquecê-lo. Por isto, a vontade quis se lembrar do passado e urdiu a memória, como modo de se vingar de sua própria impotência. Já que não podia alterar o que passou, a vontade usou de sua fraqueza para urdir uma atividade que pudesse gravar no homem as experiências e tentar manter certo domínio sobre o que se tornará passado. Com isto, a atividade orgânica produzida com o castigo da impotência, a memória, carrega consigo as marcas do sofrimento. Com ela, a fraqueza da vontade faz da vida um castigo: “E já que no próprio querer há sofrimento, por isso que não pode querer para trás — assim o próprio querer e a vida inteira deviam — ser um castigo!”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 173). Logo, viver se tornou um castigo, uma lástima pelo passado granítico. Para a vontade é um limite não poder retroagir, lhe restando apenas agir para frente. Entretanto, ela não se contenta com esta impotência e transforma tanto o presente quanto o futuro em vingança contra si mesma, contra sua impotência. Faz da vida a expressão de sua fraqueza sobre si mesma.

Segundo Barrenechea, a vontade está direcionada aparentemente para frente a partir de uma perspectiva linear e horizontal do tempo:

O avanço da vida, força incessante, dinâmica de perpétua mudança, vontade de auto-superação, encontra um obstáculo na textura do tempo. Por quê? Como se posiciona a vontade perante a sucessão temporal? Aparentemente, sempre age *para frente*: as decisões são tomadas para efetivar-se no futuro, o querer almeja o vindouro. Estamos atentos ao porvir, tendemos a ele, e projetamos nossos objetivos em função dele: amanhã, depois, o ano próximo. Porém, a direção do agir é unilateral — para frente —, nem sequer contemplamos a possibilidade de mexer no passado; tal pretensão parece descabida. Acreditamos que não podemos alterar o que já foi. Perante a impossibilidade de modificar o passado, o nosso querer apresenta-se, apenas, como capaz de afeição, isto é, de passividade. Podemos nos alegrar ou nos entristecer pelo que já aconteceu, mas *não há nada a fazer*, nada a modificar no já consolidado pelo tempo. Em outras palavras, o passado representa um limite intransponível, só podemos aceitá-lo ou repudiá-lo, jamais mudá-lo. (BARRENECHEA, 2008a, p. 103-104).

A dor da impotência contamina a vida e tende a querer expandir a sua consternação. Desta mesma impotência decorre uma perspectiva que deseja sempre rever o passado, reconstituí-lo. De algum modo, a vontade atíça a memória para se vingar de sua debilidade.

Desenvolveu no homem uma função que possibilitou lidar com todo “Foi assim”. Fez surgir uma função com uma tonalidade dolorosa, através dos castigos com os quais marcaram no homem a memória. A vontade quis dominar o passado, mas ainda não pode sequer retocá-lo, não pode interferir no que “já foi”. Mas pôde utilizá-lo para tecer o presente e projetar um futuro. Através da memória, a vontade pôde fazer um homem regular, que pudesse prometer e empenhar seus atos para frente. Deste modo, podemos afirmar que o presente e o futuro, conforme as imagens apresentadas por Nietzsche, são forjados através da vingança da vontade contra a vida, pois mesmo que se possa revisitar o passado através da memória, a impotência de transformá-lo predomina. Como podemos notar, nas palavras de Zaratustra, ainda não é possível redimir passado:

“Pode haver redenção, se há um direito eterno? Ah, impossível de rolar-se é a pedra ‘Foi assim’: eternos devem, também, ser todos os castigos!” — Assim pregou a loucura.

Nenhum ato pode ser destruído: como poderia ser desfeito pelo castigo! É isto o que há de eterno no castigo da existência: que a existência deve de novo e sempre tornar-se ato e culpa! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 173).

A vontade, rancorosa contra o imodificável do “já foi”, fez da vida um “vale de lágrimas”, com a medida de sua consternação em não aceitar a mesmice do passado. Porém, Zaratustra enxerga algumas saídas possíveis. Uma delas é a negação da vontade. Já que não se pode “querer para trás”, poderia postular-se que a vontade seja extinta. Esta hipótese sobre a negação da vontade²⁷ evitaria o sofrimento e a dor, visto que a vingança seria dispensável. Outra saída possível seria a própria vontade criadora poder afirmar o passado com toda a sua constrangedora imutabilidade:

Todo o “Foi assim” é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso — até que a vontade criadora diga a seu propósito: “Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 173).

Zaratustra continua suas reflexões questionando de que maneira a vontade poderia se libertar de sua impotência e aprender a “querer para trás”. Todavia, intui que somente ela pode ser sua própria redentora. Mas quem poderia ensiná-la a desejar tudo o que “já foi”? Ao invés de responder, enuncia que haveria algo mais elevado que toda reconciliação com o passado. E neste momento, a personagem preferiu o silêncio, pois estava amedrontada. De

²⁷ Segundo Barrenechea, ao empregar a frase “Que a vontade se mude em não-querer”, Nietzsche critica a proposta de Schopenhauer em suspender o querer para evitar o sofrimento. Já que a vontade é sofrimento, basta suspendê-la para resolver o problema. (BARRENECHEA, 2008a, p. 106).

acordo com Barrenechea, parece que Zaratustra está para enfrentar um problema extraordinário, está prestes a se deparar com um saber terrível:

O saber do tempo é praticamente indizível; a harmonia entre a vontade e o passado traz à tona verdades terríveis, quase sobre-humanas. O silêncio e o terror anunciam uma instância decisiva no percurso de Zaratustra. A reconciliação com o tempo exigirá ultrapassar uma experiência radical, encarar corajosamente um conhecimento quase insuportável. (BARRENECHEA, 2008a, p. 108).

Este momento é crucial porque as relações da vontade com o tempo parecem exigir de Zaratustra um pensamento desconhecido e assustador. De agora em diante, até a terceira parte da obra, a personagem prossegue seu percurso com certo incômodo, como se tivesse gestando um novo pensamento, uma novidade terrivelmente medonha. Trata-se de algo que está sendo engendrado em Zaratustra, que tanto o amedronta. Ele tem medo de parir o que está gestando. Seu extremo incômodo se assemelha, podemos dizer, com aquele que as mulheres gestantes sentem ao perceberem algo que é ao mesmo tempo amado, desejado, e também estranho, diferente de si mesmo. Pois a gestação é um paradoxo entre desejo e rejeição, proximidade e distância, desagrado e prazer, dor e alegria. Por isto que esta gestação de Zaratustra é deveras constrangedora, pois o que está concebendo lhe causará uma dor quase insuportável, mas é justamente o que lhe possibilitará “tornar-se o que se é”, o que possibilitará à vontade superar sua impotência. Entretanto, o que importa não é o fim a ser alcançado, mas toda a gestação. E também o que ele engendra é o que lhe possibilitará afirmar que estará em gestação eternamente, pois o rebento que parirá se chama “eterno retorno”. Com ele, a memória poderá ser assimilada e todo o passado poderá ser redimido.

3.2 – O eterno retorno do mesmo

Com o transcorrer da terceira parte do *Zaratustra*, a personagem recorda suas andanças e se interpreta como um viandante solitário, para experimentar aquilo que lhe é mais próprio e singular. Se põe a caminho como quem sai em busca de si mesmo, que deseja a experiência de si mesmo. Aliás, oportunamente afirma que “só se vive a experiência de si mesmo”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 187).

Como criador de seu próprio caminho, Zaratustra segue ainda incomodado pelas experiências anteriores e em silêncio. Contudo, em “Da visão e do enigma”, enuncia duas imagens que remetem novamente àquela relação da vontade com o passado. A primeira é de

um anão que carrega consigo para os altos rochedos, a outra é de um pastor sufocado com uma serpente entalada em sua garganta.

A imagem do anão traz novamente a problemática do passado como um desafio a ser superado. Justamente como uma provocação para aquele que está inventando seu próprio percurso, aquele que está em busca de si mesmo. Para este indivíduo singular, o passado ainda se impõe de modo irreversível e intransponível. Deste modo, como é possível superar este impasse na busca de si mesmo? Qual o ponto de vista que se impõe quando parece não ser possível agir “para trás”? As respostas emergem de acordo com as posturas que Zaratustra assume diante dos acontecimentos. Ele percebe que o anão representa um peso, um fardo que carrega, um pensamento que lhe puxa para baixo. De repente, um pensamento abismal lhe desafia a dispensar este peso e alçar uma nova perspectiva. Não mais para baixo Zaratustra quer ser puxando, mas quer inventar a si mesmo com o seu pensamento terrível, que o instiga a adotar uma atitude extrema.

Cansado de suportar o anão em suas costas, a personagem lança mão de uma postura resoluta e categórica para intimá-lo: “ — ‘Alto lá, anão!’, falei. ‘Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois; — tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse* — não podereis suportá-lo!’”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 193). A autoridade de Zaratustra nesta circunstância advém da raridade de seu pensamento abismal. Notemos que ao se referir a ele, dizendo “*Esse*”, concebe-o como uma novidade insuportável para outros ouvidos. Mais ainda, trata-se de um pensamento que exige uma força descomunal para suportá-lo.

Na sequência da cena, o anão logo pula de suas costas, curioso para escutar o que Zaratustra tem a dizer. Os dois têm a visão de um portal, onde se encontram o passado e o futuro. Este é o portal do “instante” no qual pode perceber que tanto passado quanto futuro são infinitos. Então, Zaratustra indaga o anão, perguntando se tais caminhos se contradizem eternamente. Mais que depressa, o anão responde que o tempo é um círculo, assim como sustenta que toda verdade é torta. Entretanto, Zaratustra retruca, zangado, ordenando que não simplifique demais as coisas.

Nessa imagem, temos o prenúncio do eterno retorno²⁸, pensamento abismal segundo o qual o tempo não é linear e horizontal, mas circular. Nele, todas as coisas retornam eternamente em círculo. Observemos, portanto, como é anunciado nas palavras de *Zaratustra*:

²⁸ O eterno retorno já foi apresentado no aforismo 341 de *A gaia ciência*, obra datada de 1882, ou seja, anterior ao *Zaratustra*, do seguinte modo: “*O maior dos pesos* — E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse? ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada

“(…) Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já — ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* — também a si mesmo?

Por aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer — também esta longa rua que leva *para frente*!

E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas — não devemos, todos, já ter estado aqui?

— e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua — não devemos retornar eternamente?”

Assim falei e cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e do que eles ocultavam. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 194).

Nessa perspectiva do eterno retorno, numa visão cosmológica, Nietzsche apresenta o argumento de que se o passado e o futuro são infinitos, e as forças do mundo são finitas, então todas as coisas já existiram e voltarão a existir do mesmo modo eternamente. Todos os eventos, cada coisa existente, sempre retornará porque o tempo se desenvolve em círculo, repetindo tudo eternamente. Passado e futuro se encontram permanentemente no círculo do eterno retorno.

Desta maneira, a provocação à vontade está formulada de maneira mais incisiva, porque agora o passado não é apenas uma obstrução, mas se encontra eternamente com o futuro. Com isto, corre-se o perigo de não acreditar mais na vontade como expansão da vida, pois nesta perspectiva tudo estará sujeito à repetição perpétua, sem possibilidade de qualquer alternativa, de qualquer alteração, isto é, tudo estaria determinado.

Segundo Barrenechea, o eterno retorno, na ótica de Nietzsche, é tão assustador porque pode tornar o homem inerte, abúlico, pois com ele não se poderia alterar nada, não poderia transformar nem o menor dos eventos ou a menor atitude. Com ele, a existência pode ser vivida tornar um castigo, parecendo que somos manipulados de tal modo, ao ponto de não podermos escolher nada na vida:

suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem — e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir sera sempre virada novamente — e você com ela, particular de poeira!’. — Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual he responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você uer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eternal confirmação e cancel?” (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 230).

O eterno retorno é um pensamento assustador que pode paralisar o homem, que pode levá-lo a considerar a existência como um castigo, como algo insuportável de ser vivido. Se tudo o que está acontecendo, e acontecerá, já foi realizado no passado, aparentemente não podemos alterar nada, não podemos mexer nem uma vírgula nos nossos atos; parecemos marionetes que repetem movimentos mecânicos, que não são protagonistas dos seus próprios atos. Nesta primeira abordagem, o eterno retorno parece determinar um enfraquecimento da vontade. (BARRENECHEA, 2008a, p. 111-112).

Mais perigoso que antes, quando a vontade percebia sua impotência diante do passado, agora ela parece estar totalmente desprovida de potência. Esta antevisão do eterno retorno pode fazer Zaratustra despencar no niilismo²⁹, ou seja, deixar de acreditar que à vida pode ser doado algum sentido e, conseqüentemente, pode proceder um “nada de vontade”. Deste modo, a vontade seria rejeitada e a própria vida não valeria mais ser vivida, já que nada mereceria ser desejado, se tudo já está determinado.

Entretanto, Zaratustra logo tem outra visão: de um pastor sufocado por uma serpente que lhe obstrui a boca com uma mordida na garganta. Esta imagem demonstra como a situação está se tornando cada vez mais difícil, mais amedrontadora. Outra vez o niilismo aparece na figura do pastor que está sufocado pela serpente. Ele está com a garganta obstruída como alguém que não tem coragem de pronunciar o pensamento abismal, assim como alguém que ainda não obteve destemor para desafiar o pensamento terrível que lhe ronda. A serpente na garganta é o niilismo que sufoca o homem que já não pode mais querer. A partir disto, podemos interpretar que o niilismo obstrui a vontade de tal modo que toda lembrança é um peso, um fardo a ser carregado. Nem “para trás” nem “para frente” se pode querer. Neste sentido, Zaratustra experimenta o sufoco da impotência de não poder contar com a memória para revisitar e recuperar o passado, assim como não faz sentido contar com nenhuma atividade gregária para a autoconservação. A memória de tudo o que “já foi” não é nenhuma vantagem para ele, pois com o eterno retorno tudo está determinado e não poder escolher mais nada. Se tudo retorna perpetuamente, a memória não tem mais nenhuma utilidade, pois as ações não podem ser praticadas como projeção do futuro. Não faz mais sentido para o homem ser capaz de prometer diante do eterno retorno.

Com essa interpretação do eterno retorno, está parecendo a Zaratustra que cada vez mais fica difícil afirmar a vida como vontade de potência. Se passado e futuro se encontram

²⁹ Segundo Machado, o niilismo se caracteriza pela negação da vida, que se manifesta a partir de várias perspectivas da moral: “De um ponto de vista extramoral, o ‘escravo’ é um fraco, um infeliz que denomina malvado o ‘aristocrata’, o tipo forte de homem. A moral judaico-cristã, inversão total dos valores positivos da ética aristocrática, expressa um enorme ódio contra a vida — o ódio dos impotentes —, contra o que é positivo, afirmativo, ativo, na vida; negação da vida que tem justamente a função de ‘aliviar a existência dos que sofrem’. Em uma palavra, é niilista”. (MACHADO, 1999, p. 64).

eternamente, se perpetuamente tudo retorna a ser como era, a vontade se torna impotente porque deixa de ser expansão, assimilação, crescimento. Esta questão começa a obter uma resposta quando Zaratustra tenta arrancar a cobra puxando, mas não consegue, até que ordena ao pastor que morda e cuspa:

Minha mão puxou a cobra e tornou a puxá-la — em vão! Não arrancou a cobra da garganta. Então, de dentro de mim, alguma coisa gritou: “Morde! Morde!”— assim gritou alguma coisa de dentro de mim, assim o meu horror, o meu ódio, o meu asco, a minha compaixão, todo o meu bem e o meu mal gritaram de dentro de mim, num único grito. (NIETZSCHE, 2011, Z, 2011, p. 195).

Nesta passagem, podemos considerar alguns pontos importantes: a atitude do pastor, em morder a serpente, cuspidando fora sua cabeça para se desobstruir, e o que em Zaratustra lhe impulsiona a gritar para que morda e se livre do sufoco. O pastor representa o próprio Zaratustra que está sufocado com seu pensamento abismal, que está experimentando o peso da existência. Notadamente, a atitude do pastor em se libertar da serpente significa como Zaratustra se livrou do niilismo, ou seja, como pôde, imerso na negação da vontade, recuperar o fôlego para continuar querendo. Foi a vontade que deixou de se negar e afirmou o passado e o futuro. Expressamente não foi um ato voluntário, que por uma deliberação tomou a atitude de libertar a vontade de sua negatividade, mas foi a própria vontade que se libertou de sua negação, por aborrecimento e resistência perante uma atitude niilista e resignada. A negação chegou ao ponto que a vontade não mais lhe suportava, precisava cuspir-lhe fora toda a negatividade. Ela precisava negar a negação de si mesma para poder se afirmar.

Do ponto de vista de Zaratustra, podemos notar que algo gritou dentro de si e ordenou ao pastor (o próprio Zaratustra) que se livrasse da serpente niilista. Primeiro a personagem elenca várias vozes que gritaram dentro de si. Podemos compreender, com isto, que vários sentimentos, ou várias forças, falaram nele. Lembremos da concepção anteriormente analisada sobre o jogo de forças e a multidão de impulsos que compõem a totalidade corporal. Deste modo, em Zaratustra foi sua multiplicidade corporal que gritou no momento em que a serpente o sufocava. Entretanto, podemos notar também que tantas vozes gritam dentro dele, mas foi num só grito. Esta conclusão da personagem pode ser interpretada como no jogo promovido entre os impulsos, onde “um só gosto” se impõe para alguém “tornar-se o que é”.

Observamos que naquele momento em que Zaratustra está convalescendo com seu pensamento abismal do eterno retorno, quando a vontade corre o perigo no niilismo, “um só gosto” se impõe no jogo de forças. A imagem do pastor sufocado provoca a vontade e nela se impõe uma singularidade que transforma toda a situação. Além de arremessar uma ordem

para fora, para o pastor niilista, sufocado pela existência, a vontade dá mais um passo na criação de uma singularidade, pois nela impera “um só gosto”, ou como nas palavras de Zaratustra: “um só grito”. Pois como foi analisado anteriormente, uma singularidade é a sobreposição de uma ou mais forças sobre outras que ainda não estão maduras para infligir “um só gosto” no caráter. Ou seja, a singularidade é o resultado provisório e transitório da luta entre várias forças, na qual os impulsos secundários como a memória e a consciência são submetidos a um só gosto. Neste caso específico de Zaratustra, sufocado pelo niilismo, nossa interpretação é de que as vozes que impuseram o desafio de morder e cuspir longe a serpente podem ser tanto impulsos secundários como forças maduras e autônomas. Entretanto, o que imperou no jogo das forças foi “um só gosto”, que deu estilo ao caráter, que conferiu coragem para superar o niilismo e afirmar a vida em sua totalidade, com todos os impulsos, tanto os serviçais quanto os singulares.

Do mesmo modo, a rija dentada com a qual o pastor se livrou do niilismo desbravou um riso inédito e singular, porque “um só gosto” se sobrepôs. Livrar-se da impotência obstrutora, neste caso, corresponde a conquistar uma alegria em viver, de modo que a existência não é mais um pesar, mas uma alegria. A vontade, agora, afirma a si mesma:

— O pastor, porém, mordeu, como o grito lhe aconselhava; mordeu com rija dentada! Cuspiu bem longe a cabeça da cobra — e levantou-se de um pulo. —
Não mais pastor, não mais homem — um ser transformado, translumbrado, que *ria!*
Nunca até aqui, na terra, riu alguém como *ele* ria!
Oh, meus irmãos, eu ouvia um riso que não era um riso de homem — e, agora, devora-me uma sede, um anseio, que nunca se extinguirá. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 195).

Esta atitude demonstra como a vontade pode desobstruir-se, como é possível ultrapassar a perspectiva pessimista com relação ao tempo circular. Pois no fundo, o eterno retorno não é uma doutrina pessimista, mas, ao contrário, incendeia a linha temporal traçada pela tradição e abre a possibilidade para a afirmação irrestrita do jogo corporal de forças. Nele, passado e futuro não são mais concebidos como causa e efeito, muito menos em contradição. Entretanto, o diferencial para lidar com o eterno retorno está na vontade. Quando o passado e o futuro são afirmados em círculo, a vontade sobrepôs “um só gosto” aos impulsos niilistas. Ela negou sua lástima e se redimiou do passado, afirmou-se a si mesma e lançou mão do futuro como aquela que inventa seu caminho singular.

O percurso daquele que “torna-se o que é”, como no caso de Zaratustra, se faz com uma vontade que deseja o passado do mesmo modo que inventa o futuro, pois são o mesmo. Eterno retorno do mesmo: porque o passado e o futuro não são contraditórios. Esta nova visão

temporal nietzschiana redime todo “Foi assim” à medida que cria o futuro, pois criar para si um caminho de singularidade é o mesmo que inventar um futuro que retornará como passado, e vice-versa. Com isto, a vontade não quer mais se vingar de si mesma. A vida é vontade de potência, e assim é afirmada quando a vontade quer celebrar e acolher a totalidade da vida. Assim, o caráter imutável do passado perde o sentido quando a vontade se impõe com um “só gosto”, quando a força que prevalece não é uma negação, uma lástima, um ressentir contra o passado inexorável. Ao contrário, o gosto ou “grito” que faz a diferença advém de um imperioso “Sim” à vida, que só foi possível com a assimilação da memória ao serviço da vida.

Entretanto, o eterno retorno entendido como interpretação cosmológica se inflige muito mais como um posicionamento que alguém pode assumir diante das dificuldades que ora nos assolam. Esta doutrina pode ser interpretada como “uma proposta ética, um indicativo para a ação humana”, como salienta Barrenechea, ao analisar a concepção nietzschiana:

Concordamos, nesse sentido, com os autores que exaltam a dimensão prática do pensamento do eterno retorno, acima da sua importância como teoria sobre o tempo. Embora Nietzsche tenha realizado numerosos esforços para fundamentar o seu aspecto cosmológico (principalmente em diversos escritos não publicados em vida, onde tenta apresentar argumentos “científicos”), julgamos que o essencial da doutrina do eterno retorno é oferecer indicativos para o agir humano. (...) O fundamental não é *provar* o permanente regresso do mesmo, mas *exigir* a aceitação ou rejeição desse ciclo. (BARRENECHEA, 2008a, p. 117).

A afirmação do eterno retorno depende das forças que se impõem no jogo corporal. Se uma ou mais forças reativas se impõem às demais no jogo e define o posicionamento diante do abismal pensamento do eterno retorno, temos portanto uma atitude niilista. Entretanto, se uma ou várias tendências fortes se sobressaem, e submetem os aspectos reativos de um organismo, temos uma singularidade. Mas é preciso sempre lembrar que não há seres fracos e fortes “substancialmente”. Ora somos niilistas, ora somos singulares, afirmadores da vida. Tudo depende do posicionamento que a vontade adota. Se ela atua negando, foi porque os aspectos meramente gregários, que visam apenas a autoconservação orgânica, sentiram-se obstruídos de algum modo e disseram um “não” à vida como expansão. Doutro modo, se impulsos que não visam exclusivamente a autopreservação, mas querem arriscar, ousam assumir o comando, temos portanto uma singularidade, uma exceção que domina também aquelas atividades gregárias.

Consideremos, pois, que uma exceção é uma singularidade, na qual “um só gosto”, ou “único grito”, se sobrepôs. Posicionalmente, este gosto único “decide” correr o risco e se lançar na existência. Em geral, nessa terceira parte da obra estudada, Zaratustra se encontra às

voltas com problemas cruciais, em particular, se defronta com seu pensamento abismal: o eterno retorno. Para uma singularidade, se defrontar com o portal do instante e perceber que passado e futuro não são contraditórios exige uma força descomunal, incomum entre os homens. O momento é demasiado difícil porque o pensamento do eterno retorno coloca em xeque todos os valores considerados superiores. Não há mais em quem se agarrar ou a quem recorrer. “Deus está morto” e a moral não tem mais valor para Zaratustra, assim como para os homens modernos e niilistas retratados no livro. Lembrando do início da obra, a personagem também não tem mais a companhia de seus discípulos, pois os dispensou para que inventem seus próprios caminhos. Assim, encontra-se solitário, sem qualquer apoio ou recurso externo que o conforte. A memória não é mais preponderante, pois a regularidade das ações e o cumprimento do dever não fazem mais sentido. Lembrar não é mais uma vantagem, porque não há mais necessidade de ser capaz de prometer a partir dela. Suas atividades gregárias, como a memória e a consciência, não têm mais o valor de antes. Ele conta apenas com suas virtudes singulares. Sobre este assunto, Nietzsche explica no aforismo 284 de *Além do bem e do mal* quais são as virtudes que nos acompanham em ocasiões difíceis, e particularmente enfatiza o valor da solidão como forma de ultrapassar a vulgarização de um pensamento:

Viver com imensa e orgulhosa calma; sempre além. — Ter e não ter espontaneamente nossos afetos, nosso pró e contra, condescender durante horas com eles; *montá-los* como cavalos, frequentemente como asnos: — precisamos saber utilizar sua estupidez tão bem como seu fogo. Conservar suas trezentas fachadas; e também os óculos escuros: pois existem casos em que ninguém nos deve olhar nos olhos, menos ainda no “fundo”. E escolher como companhia esse vício velhaco e jovial, a cortesia. E continuar senhores de nossas quatro virtudes: coragem, perspicácia, simpatia, solidão. Pois a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas — “em sociedade” — as coisas se dão inevitavelmente sujas. Toda comunidade torna, de algum modo, alguma vez, em algum lugar — comum, vulgar. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 173).

A solidão é uma virtude que garante a não vulgarização do pensamento abismal. Observemos que enquanto estava em companhia do anão, Zaratustra não conteve esforços em retrucá-lo quanto à banalização do eterno retorno, isto é, colocar o eterno retorno como uma cantinela que, se tudo é circular, a vida é “fastio” e ausência de sentido. Logo afastou-se do anão, preferiu a solidão a uma companhia comum, vulgar, que instiga à decadência e ao niilismo. Entretanto, cabe também destacar que a solidão, tão importante nos momentos difíceis da personagem, sempre está relacionada com a rejeição da vulgaridade como expressão da moral. Deste modo, ao afirmar que a solidão é uma virtude, Nietzsche não está acomodando-a aos valores morais da tradição judaico-cristã e da própria modernidade, mas a

contrapõe à moral como condição de uma singularidade imoralista. Assim, Zaratustra também é um *imoralista*, que não se contenta com a postura niilista do anão e não admite que seu pensamento abismal seja vulgarizado ou equiparado aos valores morais, às concepções vulgares do rebanho niilista.

Segundo Machado, a solidão é fundamental no percurso de Zaratustra, por ser condição de um excesso de força:

Enquanto o medo é um afeto deprimente e o homem a mais medrosa das criaturas, a coragem é, para Nietzsche, uma virtude, ao lado por exemplo da solidão, que tem como condição um excesso de força. Ela é fundamental no processo de aprendizado de Zaratustra. (MACHADO, 2001, p. 119).

A solidão é um requisito indispensável para lidar com a experiência de um pensamento terrível como o eterno retorno. De acordo com esta perspectiva nietzschiana, com tal virtude é possível se defrontar com situações difíceis prezando pelo mais valioso asseio. Ela é, no entanto, também “monstruosa”, mas é a qualidade que “um só gosto” necessita para se sobrepor como singularidade. Por isto, Nietzsche preferiu expor o pensamento do eterno retorno com a voz de uma singularidade, que é Zaratustra. Privilegiou dizer através de uma personagem singular, porque um pensamento de tal intensidade só poderia ser anunciado com “um só gosto”, com uma singularidade que dá estilo ao seu caráter. Igualmente, o eterno retorno precisou ser anunciado novamente no *Zaratustra* através de uma imagem, para que somente as singularidades tivessem acesso a ele. Não esqueçamos que o *Zaratustra* tem por subtítulo “para todos e para ninguém”. Talvez perante o pensamento abissal, somente as singularidades posicionais, nas quais “um só gosto” se sobrepõe, podem sentir a intensidade, suportar o seu “peso mais pesado”, porque não hesitam diante de um desafio que poderia até mesmo destruí-las. Portanto, para expor o pensamento do eterno retorno, observamos que Nietzsche preferiu mostrar uma situação de extrema solicitude, numa solidão que ele próprio experimentou no período de convalescença de *A gaia ciência*, quando escreveu o aforismo 341.

Notemos que desde o primeiro anúncio, a solidão é a condição na qual a personagem e o próprio Nietzsche gestam o pensamento abismal. Tal condição aparece como uma experiência e não apenas como uma ideia, como uma suposição. Para anunciar o pensamento abismal, Nietzsche cria uma personagem como forma de demonstrar uma experiência vivida e não apenas uma teoria a ser demonstrada. Do mesmo modo, apresenta o eterno retorno através de imagens para que seja mais próximo da experiência. Se fosse apenas proferido como uma ideia, como um conceito, poderia dar espaço para que fosse entendido apenas como uma

doutrina moral. Mas ele privilegia a imagem para dar um estilo que ao mesmo tempo ultrapassa os limites dos sentidos, que se diferencia do pensar tradicional, que coloca em xeque as noções ideais.

A experiência da solidão é necessariamente a condição das forças imanentes. Nela a personagem não está alheia à humanidade. Contudo, está inteiramente consigo mesma. Ao adotar a solidão, Zaratustra não despreza os homens, pois a forma em que ele se posiciona perante o passado e o futuro diz respeito ao percurso de toda a humanidade, alude a um momento niilista e à possibilidade de ultrapassá-lo. Da mesma maneira, podemos notar que, apesar de estar em companhia do anão quando visualiza o portal, a decisão já estava lançada: “Ou tu ou eu”, assim como a rejeição à simples constatação do pensamento também já estava posta: “(...) não simplifiqués as coisas tão de leve”. Assim, a solidão também é posicional, de modo que Zaratustra se sobrepõe ao anão com “um só gosto”. Se o anão representa o niilismo que ainda o assombrava, “um só gosto” exigiu o afastamento para fazer a diferença ante a visão niilista. Zaratustra precisava disto, desta solidão posicional, para experimentar o seu pensamento abismal. Com isto, a singularidade se impôs à medida que se afirmou e rejeitou a tagarelice da companhia indesejável desse anão.

Igualmente, quando o pastor corta a cabeça da serpente e é tomado por um riso que nunca se ouviu, percebemos como o solitário experimenta a superação, a leveza consigo mesmo. Nas palavras “Oh, meus irmãos, eu ouvia um riso que não era um riso de homem (...)” está dito que “um só gosto” se impôs, que uma singularidade foi afirmada. E a condição desta singularidade, primeiramente, apesar de ter sido na lida do pastor com a serpente, foi um encontro com um solitário que acabava de decidir “Ou tu ou eu” diante do anão. Além disto, o pastor se assume como singularidade que superou a si mesmo, que superou o sufoco do niilismo e partiu para a invenção de seu caminho inédito.

A imagem da superação do niilismo é apresentada por Zaratustra do seguinte modo: “Decifrai, pois, o enigma que então vi, interpretai a visão do ser mais solitário!” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 195). Esta frase é uma provocação, um convite à interpretação de uma imagem, de algo que está sendo criado. Como está falando aos “navegantes” de uma embarcação, o maior desafio lançado por Zaratustra é interpretar a visão do ser mais solitário. Isto significa que a interpretação de tal visão singular exige que se experimente a mesma condição na qual pôde ser gestada. Para melhor entender esta afirmativa, lembremos do modo como o povo enxerga os solitários, a partir do alerta que o eremita faz a Zaratustra no início de seu percurso. O povo desconfia dos solitários porque não sabe interpretar de modo

singular. O rebanho observa de longe a solidão com um calafrio medonho, porque não tem intensidade para experimentá-la. Ao contrário, um solitário pode andar levemente no meio do rebanho. Porque solidão não é mero isolamento, mas é posicionamento interpretativo, assimilação de forças por “um só gosto”. O povo pode temer o solitário, mas este assimila até mesmo o que é gregário e lhe impõe o seu estilo. Isto é o que acontece quando Nietzsche utiliza uma linguagem, que tem utilidade meramente gregária. A singularidade de Zarathustra assimila uma função gregária, submetendo-a ao seu serviço. Assimila com a vontade de potência, do mesmo modo que assimila a memória. Assim é possível “redimir” o passado, transvalorando a memória e lhe conferindo o papel de serviçal na duração de uma singularidade. Deste modo Nietzsche consegue expressar como o niilismo pode ser superado, como a vontade pode assimilar o passado afirmando “Foi assim”, “Mas assim eu quis!”.

Ora, se a superação do niilismo é experimentada na proximidade da imagem do eterno retorno, é na condição solitária que isto se torna possível. Assim sendo, tanto o passado quanto o futuro são interpretados por uma singularidade que se relaciona com outras singularidades. Com isto, não estamos afirmando que a singularidade é uma meta a ser alcançada, muito menos que a memória tenha que ser eliminada de todo o processo. Somos singulares quando interpretamos uma situação com leveza e somos niilistas quando estamos sufocados pela impotência da vontade, pela impossibilidade de transformação. Afirmamos a singularidade quando transvaloramos a memória ao serviço da vida e somos niilistas quando lembramos somente para cumprir o dever. Se notamos que não há solução diante de um problema crucial, como a impossibilidade de transformar o passado, e interpretamos que não vale a pena viver por isto, somos tomados por um *pathos* niilista e sobrepomos a memória ao valor da própria vida. Entretanto, se interpretamos que o passado, não podendo ser mudado, faz parte de nossa existência e pode ser vivido infinitas vezes, eternamente em repetição, estamos mordendo a cabeça da serpente e cuspidando longe, como o pastor que riu com um riso nunca antes visto. Com isto estamos valorizando a memória como uma vantagem, não como um peso. Esta é a novidade: rir da impotência da vontade e acolher todas as vicissitudes da vontade de potência pelo próprio riso, superando a impotência com a interpretação de que esta é a única vida que precisa ser vivida, eternamente em círculo. No entanto, esta interpretação só pode ser feita e experimentada por uma singularidade, porque o rebanho entende que a vida só faz sentido contando o número de anos que passaram e os que virão, e acredita que a vida só faz sentido como conservação. O rebanho entende que a memória é um instrumento para a sobrevivência, ao passo que a singularidade interpreta que lembrar faz parte da vida e precisa

ser uma experiência a seu favor. Assim, é possível ao homem lembrar na solidão, afirmando a totalidade do jogo de forças corporal. A singularidade interpreta que a vida só faz sentido como vontade de potência, como expansão, como assimilação de todas as funções corporais, incluindo aqueles aspectos orgânicos ainda imaturos e serviçais, como a memória e a consciência.

A diferença preponderante entre um posicionamento niilista e um singular diante do eterno retorno é o modo como o passado e o futuro são interpretados. O rebanho rejeita a circularidade do tempo e acredita que se o passado não pode ser mudado, então que sirva de exemplo para que não se cometa os mesmos erros no futuro. Uma visão que é até otimista quanto ao futuro, mas pessimista quanto ao passado. Entretanto, se o rebanho se depara com o eterno retorno, interpreta que não vale a pena viver se todas as coisas serão vividas eternamente em círculo. Aqui, portanto, encontramos como a vontade se vingando de si mesma através de sua impotência, perante o irrevogável passado. Mas, com outro ímpeto, uma singularidade não interpreta que o passado é um peso, nem pretende que haja regularidade nas ações para que o futuro seja melhor. Isto porque o tempo é circular e a própria vontade de potência regule tudo o que passou, assim como está inventando tudo que virá. A vontade que “redime” o passado afirma que ele foi invenção sua e pode repetir tantas vezes quanto necessário. A vontade criadora assimila a memória como uma função serviçal que opera a lembrança para que seja “redimida”.

Ora, observadas as condições nas quais o pensamento do eterno retorno é gestado e anunciado, podemos analisar as diferenças entre solidão e abandono, que servirão para o esclarecimento de como e porque Zarathustra cria “círculos em volta de si”, expressão cuja análise será importante para chegarmos a esclarecer o escopo desse trabalho: a relação da solidão com a memória e o esquecimento.

3.3 – “Redenção” do passado como criação de si mesmo

Em “Do regresso”, após proferir suas palavras numa cidade que muito amava, chamada “A vaca pintalgada”, quando faltavam dois dias para que Zarathustra chegasse novamente em sua caverna e se alegrasse com esse retorno do lar, inicia-se um diálogo da personagem com a solidão. Nele, a própria solidão lhe aponta o dedo como as mães fazem com os filhos quando querem exortá-los:

Ó solidão! Ó solidão, minha *pátria*! Tempo demais selvagemmente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas.

Ameaça-me, pois, agora, com o dedo, como ameaçam as mães, e diz logo: “E quem foi que, um dia, como um vendaval, fugiu desabaladamente para longe de mim? — Que, ao despedir-se, exclamou: tempo demais vivi perto da solidão e, assim, desaprendi o silêncio! — Foi *isto* que aprendeste agora? (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 220).

A imagem da solidão se diferenciando do abandono se faz com recordações de várias experiências vividas por Zaratustra. Este pode ser um exemplo de como a memória pode ser associada a uma interpretação orientada por “um só gosto”. Observamos uma batalha vivida por ele, na qual se confrontam o seu orgulho em ser solitário e o seu desprezo por ter experimentado situações de abandono, nas quais estava fatigado e acabava por ser acometido pelo niilismo. Para entender como a solidão é posicionalmente sinônimo de singularidade, e por isto também de leveza, como o abandono está relacionado com o niilismo e com o peso e a fadiga no viver, acompanhem as diferenças na voz da própria solidão, que, numa única vez, aparece como uma personagem na obra:

Ó Zaratustra, eu sei de tudo: e que, no meio de muitos, estavas mais *abandonado*, mais só, do que algum dia estiveste comigo!

Uma coisa é o abandono, outra, a solidão — *Isto* aprendeste, agora! E que, no meio dos homens, sempre hás de ser um selvagem e um estranho: — selvagem e estranho ainda quando eles te amem: porque, antes de tudo, eles querem ser *poupados*!

Mas, aqui, estás na tua casa e no teu lar; aqui, podes dizer tudo livremente e desabafar as tuas razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos ocultos e obstinados.

Aqui, todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, lisonjeando-te: pois querem cavalgar nas tuas costas. Em cada imagem, cavalgas, aqui, para todas as verdade.

Sinceramente, e de cabeça erguida, podes, aqui, falar a todas as coisas; e, na verdade, soa como um louvor, a seus ouvidos, que alguém, com todas as coisas — fale sem rodeios. (...). (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 220-221).

A intimidade e a leveza que uma singularidade necessariamente precisa para sua auto-realização, encontra-se na solidão. O silêncio suficiente se torna oportuno quando “um só gosto” se impõe, mas podemos afirmar que Zaratustra não toma posturas singulares o tempo todo. Quando os homens o rejeitaram em várias situações — quando o povo riu dele na praça do mercado — não foi a experiência da solidão que experimentou, mas o contrário de uma singularidade. Seu desejo não era sentir-se abandonado, rejeitado, mas acolhido pelos homens. Nestes momentos não imperava “um só gosto”, como o que o levou a anunciar o super-homem, por exemplo. Entretanto, em seu momento de maior fraqueza, em sua ferida, a rejeição dos homens lhe marcou e lhe enfraqueceu. A “má” interpretação dos fracos o atingiu em seu orgulho, pois ele ofereceu um “presente” — o super-homem — que não foi recebido

com o mesmo valor. Por isto, o abandono decorre das decepções que sofre quando quer transbordar, ou seja, presentear aos homens:

(...) Diferente, porém, é o abandono. Ainda te lembras, Zaratustra? No dia em que a tua ave gritou acima de ti, quando estavas na floresta, hesitante, sem saber para onde ir, perto de um cadáver —
— quando proclamaste: ‘Possam me guiar os meus animais! Encontrei mais perigos entre os homens do que entre os animais’. — *Isto* era abandono!
E ainda te lembras, Zaratustra? Quando estavas na tua ilha, fonte de vinho no meio de baldes vazios, dando-te a mancheias aos sedentos —
— até que, por fim, foste o único sedento no meio de bêbedos e, à noite, lamentavas-te: ‘Não é maior ventura receber do que dar? E roubar, ainda maior que receber?’ *Isto* era abandono!
E ainda te lembras, Zaratustra? Quando veio a tua hora mais silenciosa e te arrasou para longe de ti mesmo, a falar-te com malvado murmúrio: “Dize a tua palavra e despedaça-te!” — quando toda a tua espera e o teu silêncio te contristavam, desanimando a tua humilde coragem: *Isto* era abandono!” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 221).

Ora, se nos momentos em que Zaratustra estava contristado, nas situações mais difíceis, não era um solitário, foi porque a fraqueza se sobrepôs e a vontade quis se vingar de um passado que não podia ser mudado, um passado de desapontamento, de rejeição que perdurava com a vingança da vontade contra si mesma. Era vingança por impotência, que não conseguia assimilar a rejeição dos homens, pois não entendia que ainda não era chegada a hora de interpretarem seu anúncio. Era a experiência da memória que lhe fazia lembrar da decepção com os homens e o agredia como um peso, um transtorno por não poder mudar aquele passado de constipação. Deste modo, Zaratustra não lembrou na solidão, mas no abandono que lhe puxava para baixo, numa experiência niilista da memória. A personagem precisaria esquecer para se livrar do ressentimento do abandono e abraçar novamente a solidão. Somente na solidão poderia lembrar do acontecido com leveza, com a imposição de “um só gosto” que dá estilo ao caráter. Porque no abandono não é possível dar o estilo da singularidade ao caráter, mas ser apenas acometido pelo fracasso e pela miséria da lembrança ressentida.

A partir desta distinção entre abandono e solidão, também podemos entender como o niilismo e a singularidade se contrapõem, assim como são posicionais. São perspectivas provisórias, pois sempre decorrem do jogo de forças corporal. Com este esclarecimento, não podemos afirmar que Zaratustra não assume a condição de solitário do mesmo modo que o velho santo do início do seu percurso, mas experimenta posicionalmente a solidão como singularidade e vivencia o niilismo no abandono. Para o eremita, a memória é um pesado fardo quando lembra das decepções que experimentou no meio social, onde o rebanho

predomina com sua fraqueza. Mas para Zaratustra, quando abraça a solidão, assume a memória com a leveza que somente as singularidades podem experimentar. Por isto, sua estratégia de defesa é a solidão, que serve de couraça protetora contra qualquer “pulgão” que queira se aproveitar de um momento de fraqueza. Observamos isto quando se refugia na solidão logo após as decepções do abandono, da rejeição que sofre perante o povo da praça do mercado. Nela acontece toda recuperação de fôlego, se adquire a leveza para novamente se lançar no meio dos homens e tentar lhes ensinar a inventar o caminho de si mesmo. Mas para isto, ele precisa ensinar também a solidão, precisa contestar todo tipo de aglomeração, tanto que deixa de falar às multidões e procura aqueles que não estão submersos na moralidade, que não fazem parte do rebanho. Ele procura os “marinheiros”, os afastados da regra e do dever, aqueles que estão aptos a lhe escutar porque viajam em terras estrangeiras, por lugares inóspitos, desconhecidos, singulares.

Para que Zaratustra possa ensinar a solidão como caminho a ser inventado, como o novo que se conquista na afirmação de cada singularidade, precisa necessariamente sempre retornar a ela e conversar consigo mesmo. Ele precisa conversar consigo durante o tempo necessário para desaprender o silêncio e lançar mão da palavra. Mas o que significa, neste caso, a conversa consigo mesmo? Não fazem também a mesma coisa aqueles — os crentes, os moralistas — que, antes de dormir, invocam a memória para rever seus atos e corrigir os erros no futuro? Não fazem isso também aqueles que procuram memórias para se envergonharem delas e se vingarem projetando um futuro? A resposta pode ser adquirida através da estratégia que Zaratustra utiliza ao traçar círculos ao redor de si mesmo.

Nesse sentido, em “De velhas e novas tábuas”, enquanto critica o valor dos valores morais, Zaratustra conversa consigo mesmo, conta apenas consigo mesmo como uma singularidade na qual o estilo do caráter se impõe com “um só gosto”. Observemos que existe uma diferença entre esta experiência de Zaratustra e um tipo de “revisão de vida”, rememoração, que os moralistas fazem antes de dormir. Eles só conseguem ter um sono tranquilo se lembram de tudo o que fizeram durante o dia, sempre com a intenção de purgar o mal passado e projetar o bem para o dia seguinte. Sobre este assunto, para ilustrar o hábito moralista, podemos destacar um trecho das regras dos pitagóricos, que utilizam a memória como uma função de adestramento e enquadramento moral:

Todas as noites, antes de adormeceres, fazes o exame de consciência. Repassa muitas vezes pelo espírito os atos do dia e pergunta a ti mesmo: Que fiz hoje? Cumpri bem o dever em todas as coisas? Examina assim sucessivamente cada uma das ações. Se

compreenderes que andastes mal, repreende-te severamente; se foste irrepreensível, dá-te por satisfeito. (CARTON, 1995, p. 27-28).

Esses preceitos são o exemplo do uso da memória para a revisão moral das ações, como se elas fossem produzidas por um “eu” consciente e responsável. Notadamente o passado é ressentido como um peso intransponível, exemplo tipicamente da impotência da vontade que se vingava de si mesma. Pior ainda, essa memória cotidianamente lembra para se vingar. Mas o exemplo não se esgota nisto. Temos também sua continuidade com uma exortação para projetar o futuro. Neste caso, a vontade não só se vingava de si mesma porque não pode mudar o passado, mas inflige sua impotência projetando um futuro. Vejamos, portanto, como a regra é enfatizada neste sentido, na arcaica concepção dos pitagóricos que influenciaram notadamente os moralistas, os metafísicos, o judaísmo e o cristianismo, que levaram a uma visão niilista da vida:

Medita estes conselhos. Ama-os do fundo da alma e esforça-te por pô-los em prática. Conduzir-te-ão às virtudes divinas. Juro-o por Aquele que traçou no nosso espírito a Tétrada sagrada, fonte e emblema da Natureza eterna. (CARTON, 1995, p. 27-28).

Diante da “sabedoria” moral, como no exemplo da regra pitagórica que acabamos de citar, Zaratustra aconselha a superação de toda moral e o doutrinamento através do riso, do escárnio com a moral. Esse é o momento em que a personagem está aprendendo a “redimir” todo o passado e todas as coisas que lhe foram difíceis, em especial o seu mortal inimigo, o anão, o espírito de gravidade que lhe imputava consternação:

Onde o tempo parecia-me uma bem-aventurada irrisão dos momentos, onde a necessidade era a própria liberdade brincando feliz com o agulhão da liberdade — Onde eu tornei a encontrar, também, o meu velho diabo e mortal inimigo, o espírito de gravidade e tudo o que ele criou: constrição, ordenações, necessidade e continuidade e finalidade e vontade e bem e mal — Pois não deve haver alguma existência *sobre* a qual se dance e se passe além dançando? Não deverão existir, por amor ao que é leve e à leveza — toupeiras e pesados anões? (NIETSCHE, 2011, Z, p. 236).

Zaratustra está se preparando para “redimir” todo o seu passado e todas as coisas que o acompanham, incluindo o espírito de gravidade que superou com tanta dificuldade. Aliás, “redimir” o passado significa assimilar, conforme a dinâmica da vontade de potência, todas as dificuldades arroladas, todas as lembranças que são ainda pesadas. Esta é a tarefa de quem inventa o caminho de si próprio. Como nas palavras de *A gaia ciência*, ele só tem a força e a alegria para afirmar ao demônio: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina”. Ele é capaz de lembrar sem se sentir ressentido ou constipado, é senhor de uma memória que não

carrega o peso do niilismo. Superando a si mesmo, ou seja, superando o espírito de gravidade que o puxava para baixo, Zaratustra anda por um caminho jamais trilhado, pois é o caminho de si mesmo. Este caminho é uma invenção, como o riso extraordinário do pastor que ninguém nunca viu:

Eis uma nova tábua; mas onde estão os meus irmãos que a levem comigo ao vale e aos corações dos homens? —
Isto exige o meu amor pelos mais distantes: *não poupes o teu próximo!* O homem é algo que deve ser superado.
Muitos caminhos há e modos de superá-lo: a escolha cabe a *ti!* Mas somente um palhaço pensaria: “Pode-se também *pular por cima* do homem”.
Supera a ti mesmo ainda no teu próximo; e, um direito que podes arrebatá-lo, não permitas que te seja dado!
Aquilo que fizeres, ninguém poderá refazê-lo a ti. Não há recompensa nem castigo.
Quem não sabe mandar deve obedecer. E há quem *pode* mandar em si mesmo, mas ainda lhe falta muito para que, também, obedeça a si mesmo. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 237).

Ao afirmar que existem muitos caminhos e que são muitos os modos de superar o homem, Zaratustra está indicando que não há um modelo para cada singularidade. Existem singularidades (assim no plural) na medida em que existem forças diversificadas. Quantas forças existirem em batalha, tantas singularidades podem existir posicionalmente. Por isto, não há uma singularidade imutável, mas eternamente se sucedem as singularidades posicionais, pois elas possuem a duração de um ponto de vista. A duração de uma singularidade depende unicamente do jogo de forças que acontece em perpétua transição e eterna contradição. Esta afirmativa se fortalece quando, no mesmo capítulo, Zaratustra diz “*Alles ist im Fluss*” (traduzido literalmente por “Tudo está no rio”), o que significa que tudo está em perpétuo movimento³⁰. Ora, se os caminhos são muitos, assim como as forças em luta, isto se justifica pelas várias perspectivas que estas mesmas forças podem criar de acordo com a duração de cada posicionamento orgânico. Assim, superar a si mesmo é mandar em si mesmo, mas ainda é preciso aprender a obedecer a “um só gosto”. É ainda preciso aprender a obediência à necessidade do jogo de forças que submete as funções gregárias e posicionalmente se impõe como singularidade. Neste sentido, obedecer a si mesmo é se subordinar como multidão de forças a serviço de uma só. Portanto, a singularidade corresponde ao tanto de autoridade que uma força ou grupo de forças influir às demais.

Mas um problema ainda persiste: como uma singularidade pode conviver com a multidão sem se confundir ou se extraviar de si mesma? A resposta a esta indagação pode ser

³⁰ Segundo Mário da Silva, tradutor da edição brasileira referida nesta dissertação, o conceito de Nietzsche tem o mesmo significado que na perspectiva de Heráclito referida tanto por Platão no *Crátilo* quanto por Aristóteles na expressão “*panta rhei*” ou “tudo flui”.

dada da seguinte maneira: é preciso que o solitário feche círculos ao seu redor, livrando-se dos parasitas que podem enfraquecê-lo. Sobre este assunto, no item 19 do capítulo “De velhas e novas tábuas”, Zaratustra esclarece como é preciso ser seletivo:

Eu fecho, em torno a mim, círculos e sagradas fronteiras: cada vez menor é o número dos que comigo sobem a montes cada vez mais altos; — construo cordilheiras de montes cada vez mais sagrados. —

Para onde quer, porém, que desejeis subir comigo, tratai de que não suba convosco nenhum *parasita!*

Parasita: é um verme, um bicho rastejante, insinuante, que quer engordar à custa das vossas chagas secretas.

E é *esta* a sua arte: que adivinha, nas almas que se elevam, o ponto em que estão cansadas; no vosso pesar e desânimo, no vosso delicado pudor, ali ele constrói o seu repelente ninho.

No ponto onde o forte é fraco e o nobre é demasiado indulgente — ali dentro ele constrói o seu repelente ninho; o parasita mora onde o grande tem pequenos pontos feridos.

Qual é, de todos os seres, a espécie mais alta e qual a mais baixa? O parasita é a espécie mais baixa; mas quem é da espécie mais alta alimenta a maioria dos parasitas. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 248).

O que nos interessa neste texto não é nem tanto o parasita, mas sua definição nos serve como precaução e como provocação. O que nos apetece é a estratégia de “fechar círculos ao redor de si”, que significa saber limpar a própria pele, desgarrar das próprias fraquezas os vermes que se alimentam delas, isto é, da tentação a renunciar ao próprio, a cair nas armadilhas do rebanho impessoal. Mesmo posicionada solitariamente, uma singularidade sempre corre riscos, pois as composições fracas ainda estão com ela quando “um só gosto” se impõe. É como intensificação de forças e auto-recuperação que a vida se afirma numa singularidade, portanto como assimilação dos múltiplos impulsos, incluindo os gregários e mais medíocres. A partir disto, podemos também afirmar que uma singularidade se faz com um gosto autônomo, que depende exclusivamente de si mesmo, ao ponto de “desposar a eternidade” e querer ter filhos com ela:

Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis — o anel do retorno?

Nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade!

Pois eu te amo, ó eternidade! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 274).

Esse amor à eternidade é o que “redime” o passado, é o que uma singularidade tem por todas as suas forças, incluindo as suas fraquezas. Esse amor é vontade de potência como vida que quer expandir, assimilar, abarcar, tomar para si, aprender. É o *amor fati*, amor que afirma a totalidade da vida, afirma a memória e o esquecimento, mas também é doação, desprendimento, anúncio, ensino. A vida como singularidade é vontade de potência, que

necessariamente esquece qualquer atavismo do passado no presente e no futuro, mas principalmente afirma que todo “Foi assim” retornará porque “Assim quis”.

A vida como intensificação de forças possibilita que alguém que vive de modo solitário, ou seja, de modo singular, lembre alegremente do passado, pois a memória não é mais uma atividade em favor da negação niilista. Submeter a memória ao serviço da vida significa articulá-la com o esquecimento para se possa afirmar a totalidade do jogo de forças corporal. Se a memória é uma atividade que possibilita experimentar o passado e o esquecimento é uma “força plástica” com a qual é possível tornar a vida leve, a articulação de ambos é imprescindível para que a vontade se livre de sua impotência. É preciso que a vontade se esqueça de sua impotência e seja capaz de afirmar todo “assim foi”. E a condição para esta tarefa seja realizada é a solidão, é a imposição de “um só gosto” através de um sagrado “Sim” à vida.

A personagem Zaratustra, em seu percurso de singularidade, transvalora a memória, que outrora surgiu como atividade niilista do rebanho. Esta atividade para lembrar não é mais, na vida de Zaratustra, encarada como uma força que viabilizou o cumprimento moral do dever. Ela não é mais interpretada como uma atividade moralizante. De outro modo, a memória passou a significar possibilidade de afirmação da vida, porque lembrar com a afirmação do eterno retorno tem um significado transformado por sua articulação com o esquecimento. O solitário ora se lembra, ora se esquece, de modo que não há mais fastio com a existência, porque lembrar e esquecer são experiências posicionais, que se realizam de acordo com as circunstâncias nas quais as forças se articulam e decidem quais as que servem e quais as que comandam. Entretanto, não há uma regra ou uma doutrina que classifique o tempo certo de lembrar ou de esquecer. Tudo depende dos posicionamentos, das interpretações diante da circularidade do tempo; depende de como a vontade de potência escolhe o que acontecerá. Se a vida é vontade de potência, ela própria escolhe qual o “tempo certo” de lembrar e esquecer. Este momento não é possível de ser nomeado, assim como o pensamento abismal do eterno retorno. Este momento pode ser afirmado como aquele que deverá retornar eternamente, infinitas vezes, com alegria e extraordinário riso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira impressão que se poderia ter quanto à memória, ao analisarmos as condições de seu surgimento, poderia insinuar que Nietzsche a rejeita em suas formulações de “dar estilo ao seu caráter” e “tornar-se o que é”. Entretanto, observemos que desde a *Segunda consideração intempestiva*, afirma ser tão importante lembrar quanto esquecer no tempo certo. Então surge, lá no fundo, a questão: qual é o tempo certo? Interpretamos que este tempo é mais vagaroso, que precisa ser diferente e distante da correria na qual estamos imersos, desde o século no qual Nietzsche gestou seu *Zarathustra*.

Podemos afirmar que o tempo certo é posicional, como tudo na filosofia nietzschiana. Ele é uma perspectiva, e assim sempre alude ao modo e às circunstâncias em que se posiciona. Como estamos lidando com perspectivas, com posicionamentos e interpretações, preferimos abordar o tema central desta dissertação sob a ótica de uma perspectiva: o ponto de vista da solidão.

Se analisamos a memória como uma atividade meramente gregária, à qual o filósofo relega um papel secundário, não foi porque pretendemos resgatar um valor perdido, mas porque objetivamos avaliá-la com o método crítico de Nietzsche: a genealogia. Preferimos, portanto, fazer uma genealogia da memória como uma crítica que interpreta, nega, avalia, transvalora e afirma. Nosso objetivo é afirmar que a memória é importante agora, já que Nietzsche não intenciona que o homem retorne a ser o animal esquecido do passado. Mas ela tem seu valor como atividade que a própria vida pode assimilar, tomar a lembrança para si como um serviço à expansão do jogo de forças corporal. E isto só é possível de ser entendido a partir da crítica nietzschiana da moral.

O método genealógico é o “bisturi” com o qual o filósofo incide o valor dos valores morais. Mais do que criticar a moral ou buscar sua origem, ele interpreta o seu valor, ou seja, critica as circunstâncias nas quais lhe foi conferido tal valor e lhe confere os significados pertinentes aos seus resultados. Os idealistas que revisitam o passado, para desvendar uma origem perdida, ignoram uma sabedoria crucial que Nietzsche não hesitou interpretar: que o tempo é circular e que passado e futuro não são contraditórios. Com esta sabedoria, o filósofo incide o moralismo com um golpe letífico, pois a partir dela não será mais relevante que os valores estabelecidos perdurem.

Se notarmos o eremita que dialoga com Zarathustra, veremos que cada vez mais raros são aqueles que ainda acreditam que é possível preservar valores. Nem o rebanho, que está

condicionado pelos caracteres fracos, pretende uma memória tão rígida que não queira se esvaír pelo esquecimento. Pois a multidão clama por alguém que lhes diga o que fazer, como o povo da praça que esperava de Zarathustra o anúncio de uma salvação. Entretanto, nem o eremita nem o povo estão isentos do domínio dos caracteres fracos, da vontade que se vingava de si mesma. Ambos interpretam a vida como um castigo, porque neles a vontade quer se vingar de si mesma com sua impotência inibidora da vida. Aliás, neles a própria vida é uma lástima de desprezo e rejeição. Mas o que o eremita tem do povo, e vice-versa? Um tem do outro o peso que a memória suporta pela vingança da vontade.

Se analisamos que a vontade quis se vingar de si mesma porque se encontrou impotente diante do passado, porque não podia rolar a pedra de todo “Foi assim”, podemos afirmar que a memória foi urdida na mesma circunstância de niilismo. Quando alguns homens mais fortes precisaram castigar outros mais fracos para gravar que caminhos deviam ser evitados, que circunstâncias deviam ser precavidas, foi por impotência da vontade que se tornou capaz de prometer. Ou seja, por impotência da vontade que o homem foi capaz de projetar o futuro. Se tornou regular porque não estava apto para inventar um caminho de singularidade. Quando a natureza fez urdir a memória, os caracteres fracos se sobrepuseram sobre os fortes e decidiram pela conservação da espécie.

Para justificar esta afirmação, partimos do entendimento de que no jogo de forças corporal não há produção de um estado que permaneça, mas os posicionamentos são transitórios. Sendo assim, a vontade, naquela “pré-história” dos homens, quis também se vingar porque não podia mudar o passado. Quando os homens perceberam que as situações de perigo precisavam ser evitadas, a vontade também interpretou que não era possível querer para trás. Então, pela impossibilidade de rolar a pedra de todo “Foi assim”, a vontade se vingou de si mesma e gerou, porque só isto lhe era possível, uma atividade para regulamentar todas as ações humanas para frente. Ou seja, o futuro foi prometido e exigido com o auxílio do castigo, já que a vontade era constantemente castigada por sua impotência quanto ao passado. Mas não pôde fazer tudo isto sem inferir dor, porque os homens eram animais esquecidos e não estavam ainda maduros para inventar seus próprios caminhos de singularidades. Assim, tentou-se amordaçar o esquecimento e fazer do homem um animal que pudesse prometer.

Entretanto, além de sua crítica incisiva à moralidade, Nietzsche apresenta algumas formulações preponderantes para aqueles que tendem a inventar um caminho de singularidade: “dar estilo ao seu caráter” e “Tornar-se o que é”. Estas fórmulas exigem que

“um só gosto” se sobreponha no jogo de forças corporal, mas que tal gosto só pode imperar a partir de uma perspectiva solitária. Ou seja, se estamos imersos nas dificuldades que ora surgem e não somos capazes de tomar uma distância necessária dos nossos problemas para fazer uma crítica, o filósofo entende que fazemos parte do rebanho. De outro modo, se nas circunstâncias mais difíceis e dolorosas, nas perdas irremediáveis, como no caso da morte de alguém muito amado, nos afastamos das imposições morais e procuramos inventar um caminho de singularidade, significa que a vontade superou sua impotência e os caracteres fortes impuseram sua força a partir de “um só gosto”. Em resumo, foi porque fomos capazes de ser solitários e não praguejar a vida, pois o solitário é aquele que afirma a vida em sua totalidade, com todos os sofrimentos e todas as satisfações. Mais ainda, ele afirma que o sofrimento é um “bom” motivo para amar a vida, é uma circunstância na qual podemos senti-la em toda a sua intensidade. Se sofrer é inevitável, que seja na solidão proporcionadora de leveza. Todavia, como é possível tal solidão? Justamente a partir da fórmula do eterno retorno associada ao *amor fati*.

Segundo Nietzsche, amar a fatalidade da vida é o mesmo que lhe dizer um sagrado “Sim”. É preciso solitariamente olhar para o passado e ver motivos para viver mais intensamente, assim como é necessário viver o futuro como uma repetição de tudo o que já foi vivido, com todos os sofrimentos e todas as satisfações. Amar de tal modo a existência que se possa afirmá-la com a intensidade assimiladora da vontade de potência é em que consiste a singularidade. Deste modo, singularizar-se é querer para trás e para frente com a mesma intensidade. Ou seja, é querer a memória como uma atividade que afirma a vida porque serve à vontade de assimilação, de expansão. Assim, a memória atualiza o passado como afirmação da vida.

Através da solidão, a memória e o esquecimento são articulados a serviço da vida. Se a vida é vontade de potência, que assimila todos os caracteres fracos e fortes, lembrar e esquecer na solidão é inventar um trajeto singular.

Em “De velhas e novas tábuas”, Zarathustra assim pronuncia como precisa ser inventado o caminho da singularidade:

A terra dos vossos filhos, deveis amar: seja esse amor a vossa nobreza — a terra por descobrir, em mares distantes! É essa que mando vossas velas procurar e tornar a procurar!

Em vossos filhos deveis compensar o serdes filhos de vossos pais: o passado inteiro deveis, assim, redimir! Essa nova tábua eu suspendo por cima de vós! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 243).

Inventar a si mesmo como uma singularidade exige que o passado seja assimilado pela vontade de potência. Neste sentido, “redimir” significa assimilar, tomar para si dizendo “Mas assim eu o quis”. Essas palavras de Zaratustra afirmam a vida em sua amplitude e intensidade, mas para afirmar, precisou também negar, como num jogo de xadrez, onde se perde qualquer peça para intensificar a peça principal. Em nosso caso, a peça principal é a vida como vontade de potência, de assimilação.

Entretanto, se a vontade ainda está presa à impotência com relação ao passado, a vida é enfraquecida e perde intensidade. Logo aparece o desprezo pela vida, como alerta Zaratustra:

“Para que viver? Tudo é vão! Viver — é debulhar palha; viver é consumir-se no fogo, sem, no entanto, aquecer-se.” — Esse antigo palavrório ainda passa por “sabedoria”; mas, por ser velho e cheirar a bolor, tanto mais, *por isso*, é venerado. Também o mofo confere foros de nobreza. —
As crianças teriam o direito de falar assim; *receiam* o fogo, porque as queimou! Há muita criança nos velhos livros de sabedoria.
E quem vive “debulhando palha”, que direito teria a blasfemar contra a debulha! Deveria amordaçar-se a boca de tais loucos!
Esses sentam-se à mesa, nada trazendo consigo, nem sequer a boa fome; — e, agora, blasfemam: “Tudo é vão!” —
Mas bem comer e beber, meus irmãos, não é, em verdade, uma arte vã! Parti, parti as tábuas dos eternos descontentes! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 244).

Redimir o passado é a tarefa genealógica a qual Nietzsche se prontifica, pois a genealogia, como exposto anteriormente, nem mesmo considera o passado como os moralistas entendem. O genealogista arremessa a si mesmo no caminho da invenção de si mesmo porque sabe que para lá está também o passado que será redimido pela vontade de potência. Ora, se entre passado e futuro não há contradição, se tudo retorna eternamente, a vontade de potência assimila tudo que “foi” ao inventar o que virá como singularidade. É neste sentido que Zaratustra anuncia o que virá e convida a “redimir” o que já foi.

O maior desafio que encontramos até aqui é saber como se tornou possível que uma atividade meramente gregária tivesse importância no processo de invenção da singularidade. Em geral, as questões desta dissertação se desenvolveram para afirmar que a vontade “redime” o passado quando transvalora a memória, quando a assimila e a submete à condição necessária de serva no processo orgânico de expansão de forças. Com isto, interpretamos que é possível pensar a memória sob a ótica da solidão, do afastamento que um solitário precisa para fazer sua crítica dos valores morais.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 19 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *A Genealogia da Moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_____. *O anticristo: maldição sobre o cristianismo: ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

_____. *La volontà di potenza*. A cura di Giorgio Brianese. Milano: Mimesis Edizioni, 2006b.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2005a.

_____. *Humano, demasiado humano I*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 3^a. ed. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005d.

_____. *Escritos sobre história*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005e.

_____. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *Fragments do espólio*. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004b.

- _____. *Segunda Consideração Intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- _____. *Ecce Homo*, como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *L'Antéchrist, suivi de Ecce Homo*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *La généalogie de la morale*. /texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1971a.
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971b.
- _____. *Aurore*. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1970.

Outros autores

ABREU, Regina. “Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social”, in GONDAR, J. et. al. (Org.) *O que é memória social*. RJ: Contra-Capa, 2005, pp. 27-42.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. “Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud. **Revista Filosofia Unisinos**. <http://www.unisinos.br/revistas/index.php/filosofia/article/view/fsu.2011.123.05>, Vol. 12, Set-dez de 2011, p. 253-264.

_____. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005a.

_____. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Edições Loyola, 2005b.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2^a. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

BALEN, Regina Maria Lopes van. *Sujeito e identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Uapê, 1999.

BARRENECHEA, M. A. [et al.]. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

_____. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008a.

_____. “Nietzsche: eterno retorno e a memória do futuro”, in: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al. (Org.). *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008b.

_____. “Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície”, in: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al. (Org.). *Nietzsche e os gregos*. RJ: DP&A, 2006, pp. 27-47.

_____. “Nietzsche e a genealogia da memória social”, in: GONDAR, J. et. al. (Org.) *O que é memória social*. RJ: Contra-Capa, 2005, pp. 55-71.

_____. “Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário”, in: FEITOSA, Charles. (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. “Espaço trágico: lugar das intensidades e das diferenças”, in: COSTA, Icléia T. M. e GONDAR, Jô (Org.). *Memória e Espaço*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000, pp. 22-34.

BERGER, P., LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BLANCHOT, Maurice. “A solidão essencial”, in: BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a, pp. 09-26.

_____. “A solidão do mundo e a solidão no mundo”, in: BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b, pp. 275-276.

BRUM, J. T. “O Instante - Nietzsche e Jankélévitch”, in: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al. (Org.). *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, pp. 48-50.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. “O Esquecimento da Memória”, in: GONDAR, Jô e BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). *Memória e Espaço: Trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003, pp. 11-23.

CASANOVA, M. A. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2003.

CARTON, Paul. *Vida perfeita: comentário aos versos de ouro dos pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret, 1995.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. “Nietzsche e a desconstrução da subjetividade”, in: BARRENECHEA, Miguel A. de. et. al. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. *Rhizoma: uma “estética da existência” em Platão, Nietzsche e Jung*. Rio de Janeiro: Verbete, 2009.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. 13e. édition. Paris: PUF, 2007.

_____. *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006a.

_____. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. 5e. édition. Paris: PUF, 2005.

_____. *O que é filosofia?* Tradução de Margarida Barahona e António Guerreiro. Lisboa: 1992.

DIAS, R. (Org.). *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Arte brasileira e filosofia*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2007.

FEITOSA, Charles... [et al.]. *Fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Das metamorfoses da interpretação”, in: DIAS, Rosa. et al. (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

_____. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. 3ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GONDAR, J. (Org.) *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

GONDAR, J., e FARIAS, Francisco. “Nietzsche e a psicanálise”, in: in: BARRENECHEA, Miguel A. de. et. al. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa do saber, 2012.

_____. “Memória, tempo e história”, in: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al. (Org.). *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, pp. 92-100.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

_____. “O indivíduo soberano e o indivíduo moral”, in: FEITOSA, Charles. (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Et al. (Orgs.). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

_____. “Uma brisura: Derrida às margens de Nietzsche”. <http://www.unirio.br/morpheusonline/rafael%20haddock.htm>. **Revista Morpheus**. Revista eletrônica em Ciências Humanas.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HÉBER-ZUFFRIN, P. *O “Zarathustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JULIÃO, José Nicolau. *Para ler o Zarathustra de Nietzsche*. Barueri: Manole, 2012.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a Educação*. Traduzido por Semíramis Gorini da Veiga, 3ª. ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LE GOFF, Jacques. “Memória”, in: *História e memória*. Campinas: Editora UNICAMP, 1990, pp. 423-483.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. “Nietzsche e o multiculturalismo”, in: in: BARRENECHEA, Miguel A. de. et. al. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

LIMA, M. J. S. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2006.

LINS, Daniel. “A história da cultura é a história da crueldade”, in: Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea e Paulo Pinheiro (Orgs.). *A fidelidade à terra: assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, pp. 305-320.

MACHADO, R. *O Nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Introdução e organização de Roberto Machado; tradução de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

_____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do homo sapiens à crise da razão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NORA, P. "Entre memória e história; a problemática dos lugares". São Paulo, **Projeto História** – Revista do programa de Estudos pós-graduados em história e do Dep. de história. V. 10, pp. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, Jelson. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2010.

OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

OLIVEIRA, Luis Cesar Fernandes de. "A importância da solidão na filosofia de Friedrich Nietzsche". **Revista Uniabeu** – Centro Universitário, Ano II, nº 3, jan./jun. Belford Roxo – RJ, 2009, p. 65-74

PASCHOAL, A. E. "O perdão como sinal de força e saúde – Especulações em torno da filosofia de Friedrich Nietzsche", in: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al. (Org.). *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, pp. 39-47.

_____. *Nossas Virtudes. Indicações para uma moral do futuro*. Cadernos Nietzsche, v. 12, pp. 53-69, 2002.

PEIXOTO, Maria Ignês. "Memória social: uma construção nietzschiana", in: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al. (Org.). *As Dobras da Memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, pp. 142-149.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. "O niilismo é algo que não se cura – notas sobre a grande saúde", in: BARRENECHEA, Miguel A. de. et al. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. "Tornar-se que se é: educação como formação, educação como transformação", in: Angela Maria Souza Martins... [et al.]; Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea; Paulo Pinheiro (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte memória e educação. Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj; Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006a.

_____. "Nietzsche e a imanência do eu", in: MAIA, Antonio Cavalcanti (org.), CASTELO BRANCO, Guilherme (org.), *Filosofia Pós-metafísica*, 2. ed., Rio de Janeiro: Arquimedes Edições, 2006b.

_____. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos*. São Paulo: Annablume, 1998.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIESENTEINER, J. L. "O problema da intencionalidade na fórmula 'como alguém se torna o que se é' de Nietzsche" in: www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/05.pdf. Dissertatio [31], 97 – 117, inverno de 2010.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.