



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO –
UNIRIO**

Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH
Programa de Pós-Graduação em Memória Social – PPGMS
Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação.

**OS DESAFIOS DA MEMÓRIA EM DIREÇÃO ÀS
FORÇAS DE CRIAÇÃO**

Aline Ribeiro Nascimento.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

Rio de Janeiro, junho de 2011

ALINE RIBEIRO NASCIMENTO

**OS DESAFIOS DA MEMÓRIA EM DIREÇÃO ÀS
FORÇAS DE CRIAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea

Rio de Janeiro, junho de 2011

ALINE RIBEIRO NASCIMENTO

**OS DESAFIOS DA MEMÓRIA EM DIREÇÃO ÀS
FORÇAS DE CRIAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de doutor.

Aprovada em: 17 de junho de 2011

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea (Orientador)

Profa. Dra. Jô Gondar (UNIRIO)

Profa. Dra. Cristina Mair Barros Rauter (UFF)

Prof. Dr. Auterives Maciel Junior (PUC/RJ)

Prof. Dr. Mario Bruno (UERJ/UFF)

Nascimento, Aline Ribeiro.

N244 Os desafios da memória em direção às forças de criação / Aline Ribeiro
Nascimento, 2011.
xiii, 496f.

Orientador: Miguel Angel de Barrenechea.
Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do
Estado Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Memória (Ontologia). 3.
Genealogia das forças. 4. Criação. 5. Devir (Conceito filosófico).
5. Memória – Aspectos sociais. I. Barrenechea, Miguel Angel de. II. Uni-
versidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2003-). Centro de Ciências
Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III.
Título.

CDD – 193

Dedico essa tese a minha amada Claudia, pois ela me ensinou a afirmar cada instante da existência com a força da alegria e com a coragem de ser tal como a vida, ondas de amor incondicional que nos tocam e embriagam os sentidos daqueles que se entregam ao destino.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Abrahão e Mauricéa, pelo amor, por respeitarem as minhas escolhas, por compreenderem as minhas ausências e por criarem condições para que eu pudesse estudar e me dedicar ao estudo.

À Heloisa e Paulo, por gerarem Claudia e por serem moradas de muitos afetos, pessoas especiais cujo coração abriga as diferenças com a mesma pureza das crianças.

Ao Paulinho, irmão de Claudia e a esposa dele, Fernanda, pelo carinho e amizade.

Aos “meus sobrinhos” Vitória e Pedro, por trazerem alegria a todos.

Ao Eládio por cuidar bem de mim, da Claudia e dos pais de Claudia em seu sítio.

Ao meu afilhado Lucas, por compreender as minhas ausências, bem como seus irmãos, Jessica e Mateus e sua mãe Eliane, minha prima.

À Jô Gondar, pela sensibilidade, doçura, carinho, escuta e toques clínicos à escrita.

À Cristina Rauter, pela amizade, confiança, cuidado, trocas, trabalhos em comum e por me possibilitar dar a minha primeira aula numa pós transdisciplinar.

À Auterives Maciel, por entender logo de “cara” a proposta da tese e dar contribuições valiosas a sua feitura.

À Mario Bruno, pela delicadeza com a qual aborda a escrita e a clareza com que escreve temas difíceis.

À Miguel Angel de Barrenechea, pela orientação dedicada e pelo *agon* gerado nas etapas da escrita, criando condições para que eu afirmasse o exercício pessoano do *outramento*.

As minhas queridas amigas: Maria Ighes Peixoto, pela leveza, escuta, carinho e amor; Cristie Campello, essa criança nietzschiana que é puro afeto, alegria, criação e celebração da vida; Márcia Beatriz, mulher-mundo de afetos e paisagens que traz sempre de suas viagens; Letícia Damasceno, a coreógrafa dionisíaca, dançarina dos devires; Wanessa Canellas, a que sabe escutar as sequencia sonoras dos afetos e a Edna Galvão, pelo carinho, incentivo e por ser uma mulher que sabe fazer as coisas acontecerem. Muito obrigada a todas vocês pelos bons encontros, pelas trocas e por me permitir participar de seus processos criativos.

Ao casal de amigos, Carlos Alberto e Paula Melo, por cuidar de mim em muitos momentos, me emprestando o Bartô para me animar ou fazendo aquela moqueca gostosa fomentadora de ciúmes.

Ao casal de amigos, Louise Borba e Gustavo, pela atenção, cuidado, escuta.

À amiga Maria Helena Zamora, mulher linda, guerreira, que me faz rir sem parar e aquece meu coração com a força e poesia ensolarada de sua amizade, sempre a me abrir portas.

À Cecília Coimbra, por ser a minha segunda mãe, a que pariu o político e a psicóloga em mim e que sempre me acolhe quando preciso de orientação.

Ao professor Luis Fuganti, que, sem saber, me ajudou imensamente com suas aulas disponíveis no *site* da escola nômade.

À Heliana Conde por aceitar publicar alguns artigos meus e por ser uma escuta sensível.

À Regina Neri, pela amizade, parceria e acolhimento.

À Deda e Nina, presentes poéticos que sempre estão disponíveis para me dar apoio e carinho.

Ao Robson Silva pela amizade e por sempre que me encontra traz informações importantes sobre arte, política e palestras ligadas a minha pesquisa.

À Fernanda Ratto, pela sensibilidade clariciana, pela afirmação do tempo de *aion* e pelas trocas poéticas.

Aos amigos Vicente Carneiro, Jennifer Paixão, Bruno Larrubia e Flávia Pfeil por nossos encontros comemorativos.

À Marcia Badaró, por ter me possibilitado, sem saber, escrever meu primeiro artigo com Claudia, pois inicialmente só seriam as duas.

Ao meu analista Alexandre Jordão que acompanhou todo o meu processo de escrever-me junto à escrita e, ao mesmo tempo, exercitar o *pathos* de distância e a Vera Vital Brasil por cuidar de Claudia tão bem.

A Capes pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho analisa, num primeiro momento, as condições e circunstâncias que possibilitaram a emergência do conceito de memória das Ideias como memória ontológica, produzido pela metafísica-socrático platônica, bem como os efeitos dessa produção no modo de existência dos helenos. Esse conceito vai subsidiar um novo modo de pensamento em torno da verdade, apartado dos elementos de variação que até então eram afirmados na cultura grega como inerentes ao exercício do pensamento. Para poetas e sofistas, tal como para os filósofos pré-socráticos, sobretudo Heráclito, a realidade do *cosmos* não era diferente da realidade da *physis*; o devir era a dimensão comum do pensamento e da vida, refletindo o jogo trágico dessa realidade nos corpos.

Platão, para sustentar uma nova imagem para o pensamento, imagina uma outra realidade, fora do mundo e ordenada, que deveria servir de modelo para a conduta, para a *pólis* e para o conhecimento, chamada por ele de mundo verdadeiro. Seu ideal era guiado por uma necessidade de expulsar da vida os elementos geradores de mudança e da tensão. Para tanto, impôs um modelo de verdade que, não podendo se sustentar numa realidade trágica, baseava-se na crença da existência de um outro mundo perfeito, imutável e estável. Esse modelo criará as bases para que emerjam, ao mesmo tempo, novos valores sociais e uma nova direção para a cultura das forças, alcançável pelo exercício do que ele chama de rememoração ideal: a lembrança do passado ontológico.

A crença nesse passado é o que passará a ordenar o *socius*. E, se a base para se pensar a vida produz-se a partir de algo apartado dela e distinto dela, a busca por tais ideais superiores se tornam valores judicativos, endereçando a cultura para o niilismo, isto é, a negação da vida em nome do que ela deveria ser, mas não é. Esse germe niilista se mantém ao longo da história do pensamento ocidental, atrelado a produção de modelos de verdade, contaminando a imagem criada para a vida, para a memória, para o pensamento e para a cultura. Portanto, não se reduz à esfera da filosofia, mas percorre a esfera dos valores que fazem parte do nosso dia a dia, afinal, estamos diante da história da representação, produtora de conceitos como universalidade, verdade, identidade, fundamento, legitimidade etc. que estão presentes no modo como interpretamos a realidade. Percorreremos essa história através do desdobramento da metafísica no cristianismo, quando o niilismo se aprofunda e passa a habitar a “alma” humana.

Enfatizaremos como o ideal ascético sacerdotal se apropria do conceito de memória platônico e lhe dá um endereçamento ainda mais venenoso, ligando-a a má-consciência e a culpa. Também discutiremos o desdobramento desses ideais na modernidade, seus efeitos, a memória transformada em história e o momento ápice do niilismo.

Apresentaremos a proposta nietzschiana de subversão dessa imagem através da interpretação genealógica das forças. Nesse momento compreenderemos a íntima relação entre memória, *socius* e futuro. E, ao priorizarmos o questionamento do valor dos valores, poderemos, a um só tempo, compreender as forças em jogo na produção dos mesmos, o “para quê” da direção temporal da memória ligada ao passado que acabou por adoecer o homem e a construção de um outro sentido para a memória, lançada ao futuro, a partir de uma interpretação pautada na cultura das forças ativas. Essa interpretação é passível de ser afirmada por tipos artísticos, dionisíacos, que fazem do esquecimento e da metamorfose da força, a tonalidade superior de uma vontade livre. Tais tipos podem ultrapassar a forma-homem criada na modernidade e alimentada, ainda, por ideais metafísicos e cristãos.

Palavras- chave: memória ontológica, memória social, genealogia das forças, memória do futuro, criação, Nietzsche.

ABSTRACT

This study starts from analysing the conditions and circumstances that enabled the emergence of the concept of *Memory of Ideas* as ontological memory, produced by the Socratic-Platonic metaphysics, and also the effects of this issue in the way of existence of the hellenistic people. This concept will subsidize a new way of thinking about Truth, apart from elements of variation that were previously stated in the Greek culture as inherent in the exercise of thought. For poets and sophists, as for the pre-Socratic philosophers, especially Heraclitus, the reality of the cosmos was not different from the reality of the *physis*; the becoming was the common dimension of thought and life, reflecting the tragic play of this reality on the bodies.

Plato, for supporting a new image of thought, imagines a different reality outside the world and ordered, that should serve as a model for conduct, for the *polis* and to the knowledge, called by him as “real world”. His ideal was driven by a necessity of expelling the elements that generate change and stress from life. To achieve this, he imposed a model of Truth that couldn't be sustained by a tragic reality, so it was based on the belief of the existence of another perfect world, settled and stable. This model will create the foundation for what will emerge at the same time, new social values and a new direction for the culture of power, reachable through the exercise of what he calls the ideal remembering: the memory of the ontological past.

The belief in this past will prescribe the *socius*. And if the basis for thinking life is produced from something apart and distinct from it, the search for such superior ideals become judicative values, addressing the culture to nihilism, in other words, the denial of life in the name of what it should be, but is not. This nihilist germ is maintained throughout the history of Western thought, coupled to the production of Truth models, contaminating the image created for life, for the memory, for the thought and for the culture. Therefore, it is not reduced to the sphere of philosophy, but goes through the sphere of values that are part of our day to day, after all, we face the history of representation, a producer of concepts such as universality, truth, identity and fundament, legitimacy etc. that are present in how we interpret reality. We will follow this story through the deployment of metaphysics in Christianity, where nihilism deepens and starts to inhabit the human 'soul'.

We will emphasize how the sacerdotal ascetic ideal takes on the platonic concept of memory and becomes even more poisonous, linking it to “bad conscienceness” and guilt. We will also discuss the deployment of these ideals in modernity, its effects, Memory turned into History and the apex of nihilism.

We will present the Nietzschean proposal of that image's subversion through the genealogical interpretation of the forces. At this point we will understand the intimate relationship between memory, *socius* and future. And while we prioritize the questioning of the value of the values, we may at one time, understand the forces which produces those values, the justification of memory's temporal direction linked to the past that ended up getting sick Man and the construction of another meaning for memory, thrown into the future, from an interpretation based on the active forces culture. This interpretation is likely to be affirmed by artistic types, Dionysian, which make the forgetfulness and the forces metamorphosis, the superior tone of a free will. These types can overcome this Man created in modernity and, still, be fueled by metaphysicians and Christian ideals.

Keywords: ontological memory, social memory, genealogy forces, the memory of future, creation, Nietzsche.

SUMÁRIO

Introdução.....	001
Capítulo I: A memória ontológica tecida na metafísica socrático-platônica ou as tentativas de expulsar a arte e seu poder de simulação do horizonte da filosofia.....	011
1- O pensamento socrático-platônico transformado em imagem do pensamento ocidental ou a tentativa de apagar as cores da vida.....	012
1.1- O Mito da caverna ou como o sol e o olho filosófico passam a julgar a vida se colocando acima dela	032
1.1.2- A nova imagem para o pensamento e sua relação estreita com a memória ontológica inventada: o mito de <i>Er</i>	039
1.1.3- A palavra (en) cantada do aedo: o poeta como guardião da memória da tradição trágica.....	048
1.1.4- Memória ontológica e a invenção do tempo moralizado da alma.....	058
1.2- A ciência dialética: a verdade alcançada pela violência à diferença ou como escrever na ilusão de abolir a potência artística da vida	070
1.2.1- Simulacros e simuladores: a distância do ser e os adoradores da distância.....	083
1.2.2- O perigo dos simulacros: a potência de (di) ferir o modelo de memória ontológica.....	098
1.2.3- Memória como palavra inscrita X memória como palavra escrita.....	103
1.3- A inocência do devir transformado em ser ou o que emerge do híbrido Heráclito-Parmênides-Sócrates na escrita platônica.....	117
1.3.1- A “corrupção” de Heráclito na escrita platônica.....	119
1.3.2- A “corrupção” de Parmênides na escrita platônica e a solução socrática para o conflito com Heráclito.....	124

1.3.3- A inocência do devir capturada pelas armadilhas do ser: quando o jogo humano se falsifica em jogo divino.....	143
1.4- A cozinha experimental nietzschiana: o sim dionisíaco ao mundo.....	155
1.4.1- A cozinha socrático-platônica à luz da cozinha experimental nietzschiana.....	160
1.4.2- As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas, fazendo delas, uma arte para escapar da vida.....	182
1.4.3- A dimensão artística como afirmação da escritura da vida: Dionísio <i>chef</i> da cozinha experimental nietzschiana.....	194

CAPÍTULO II: Da memória-verdade à promessa de futuro ou como escutar a história pela genealogia das forças que fabricaram a memória e alcançar a plenitude dionisíaca de um novo começo.....

2- Considerações prévias	223
2.1- Platonismo e cristianismo: aproximações e diferenças em torno da moral ou como tornar o veneno da lembrança ainda mais letal.....	238
2.1.2- Modulação do bom e ruim em bom e mau.....	253
2.1.3- Moral nobre e moral escrava	261
2.1.4- Os caminhos da memória-verdade até a promessa da verdade no futuro redentor.....	274
2.1.4.1- Memória e esquecimento em Santo Agostinho.....	279
2.1.4.2- As duas cidades de Santo Agostinho.....	290
2.1.5- O ideal ascético ou como falar com Deus deixando que Ele fale em nós através da dor.....	314
2.2 - Consciência, memória, vontade e futuro na pré-história da cultura, no horizonte histórico e na perspectiva genealógica das forças.....	329
2.2.1- A moralidade dos costumes: a produção da memória social e da vontade coletiva em direção à pós-história da cultura e seu fruto, o homem soberano.....	336
2.2.2- Memória da vontade como memória do futuro no tipo nobre: o homem que pode prometer ou o exercício superior da vontade de potência na perspectiva genealógica que impede a soberania das marcas.....	349

2.2.3- Memória da vontade como promessa de um futuro fora do mundo no tipo escravo ou quando o niilismo se aprofunda porque se interioriza fazendo das marcas, a vida.....	372
2.3- A sombra de Deus na modernidade: a consciência como razão histórica e a memória hipertrofiada. O niilismo se expande até se tornar o nada de vontade.....	393
2.3.1- O homem moderno: o tipo superior, escravo da consciência histórica e da supervalorização da memória social destituída de sua potência ativa, fazendo dos fatos, a vida.....	410
2.3.2- O último homem que prefere um nada de vontade a uma vontade de nada ou aquele que não pode mais se desvencilhar do jogo do acaso das forças.....	419
CONSIDERAÇÕES FINAIS: O resgate da potência da memória do futuro nos homens que fazem de si mesmos uma obra de arte.....	449
Referências Bibliográficas	488

Ó homem! Tem cuidado!
O que disse então a voz profunda da meia-noite?
Dormi o meu sono -,
Do mais profundo sono acordei, e suplico: -
O mundo é profundo,
E mais profunda é a tua mágoa -,
Alegria - mais profunda ainda do que a dor pode ser:
Disse a dor: Apressa-te! Vai!
Mas todas as alegrias querem a eternidade - ,
- Querem profunda, enorme eternidade!
(NIETZSCHE, 1994, p.233-234)

INTRODUÇÃO

É importante pontuarmos que, para Nietzsche, a memória não tem um caráter ontológico, isto é, não diz respeito ao conhecimento do ser, como almejava Platão e também não é uma faculdade natural do homem capaz de lhe proporcionar o auto-exame de si, como defende o cristianismo ao interpretar o platonismo. No entanto, essa visão se impôs como chave de acesso a memória, ou seja, a memória é tomada hegemonicamente como lembrança de um passado, seja do “ser” do homem (alma, pecado, identidade) ou da história (fatos passados que justificariam e explicariam o presente como um encadeamento natural). A proposta de Nietzsche, conforme veremos no segundo capítulo, é pensar que a memória foi fabricada junto às forças que se encontram em luta na construção de um determinado mundo social para o homem e esse mundo se tornou possível a partir da necessidade que o homem teve de se agrupar, de se relacionar com um outro, para, assim, se sentir mais forte. Mas, embora fabricada junto às forças que constitui um *socius*, ela também se configura como força e, curiosamente, pode endereçar as forças do homem para o futuro, para a criação.

Em outras palavras, Nietzsche levanta a hipótese de que na pré-história da cultura, a conversão do bicho-homem em homem se deu a partir de um árduo exercício de adestramento das forças anárquicas do seu corpo, tendo em vista que, tal como outro animal, ele era esquecido, instintivo e espontâneo, guiado apenas por suas necessidades orgânicas, como comenta Barrenechea (2005, p. 61). Era um bicho nômade, não possuía memória, nem consciência, sua atividade primordial era, portanto, o esquecimento.

Porém, as condições da própria vida impuseram a esse bicho homem uma mudança. Ele, diante dos outros animais, era o mais frágil, mais suscetível de não sobreviver às intempéries da natureza. Então precisava se agrupar para ficar mais forte. Seu instinto foi se tornando gregário e junto a ele desenvolve uma nova capacidade: a comunicação através de palavras. Essas palavras eram como signos inteligíveis a todos.

Mas, essas palavras originavam-se do mais forte para o mais fraco. O mais forte impunha uma palavra que deveria servir de voz de comando para os demais. Mas, para que se tornasse uma palavra comum, uma vivência comum, ela precisou ser gravada no corpo, para se tornar inteligível e, assim, funcionar como uma lembrança que garantiria a coesão do grupo e a possibilidade de futuro. O que estava em jogo era a sobrevivência do coletivo. A manutenção dessa palavra se tornou memória e passou a fazer parte do

corpo do homem, criando um sentido para seu instinto gregário: a promessa de futuro a partir dos valores do *socius*.

Dessa maneira, a memória emerge como faculdade do homem, porém, não é uma faculdade natural e individual, algo que o distingue de um outro como um atributo, mas aquilo que carrega os valores da coletividade, fruto, como comenta Barrenechea, de condicionamentos sociais (2005, p. 60). Uma faculdade imposta, que teve que ser aprendida pelo bicho-homem, através da dor, do adestramento de seu corpo para que ele pudesse pertencer a uma coletividade, se tornar homem. Paradoxalmente, essa estranha faculdade é aquilo que lhe dará futuro. Em outras palavras, a memória nasce junto à emergência do social e é inscrita no corpo do homem, como um signo sensível e como registro dos valores, que agora passam a determinar o homem como um valor social, porém, veremos que, nesse primeiro momento, esse valor social estará ligado à expansão das forças ativas do corpo e da cultura de modo que a memória também é adestrada e impedida de invadir a consciência pelo esquecimento que se mantém ativo no corpo do homem primevo.

Antes de prosseguirmos é importante deixar claro que vontade, na perspectiva nietzschiana, é relação de força com outra força e, nessa relação, como sustenta Deleuze (2001, p. 21), algumas forças agem e outras reagem. As forças que agem, são as de conquista, de expansão e as que reagem, as de adaptação e regulação. Então, a essência ou qualidade da força emergirá da maneira como essa relação se estabelece.

Por isso, entenderemos que, nesse processo inicial, a reatividade das forças estará a serviço da atividade das mesmas, como interpreta Deleuze (1976; 1997; 2001; 2006a; 2006b), de modo que o esquecimento atuará em harmonia com a memória. Será o esquecimento que garantirá o que chamaremos de exercício da nobreza das forças¹, pois ele impedirá que o homem adestrado se ressinta e, assim, lance a atividade da cultura em direção a um fruto maduro chamado por Nietzsche (1998, p.49) de homem soberano, aquele que, diferente desse homem dos primórdios, poderá exercer a sua vontade livre das imposições, como resultado do excedente de forças que pôde ser desaguado nele. Esse homem poderá afirmar o futuro, porque fará de si mesmo uma promessa de futuro. Sua vontade será afirmação do mundo e de si mesmo no seu agir.²

¹ Chamamos de exercício de nobreza das forças o que Deleuze nomeia de atividade superior da vontade de potência (1976, p. 52)

² Isso porque na pré-história da cultura, mesmo a memória tendo conferido ao homem uma vontade, essa vontade necessitava dos valores da comunidade, isto é, daquilo que Nietzsche (1998; 2004) chamará de moralidade dos costumes, para se efetivar. Portanto, não é uma memória da vontade autônoma, mas o

Porque sua vontade será o exercício da tonalidade superior da vontade de potência que age no plano ativo das forças, sua vontade afirma a relação de forças tecida com essa tonalidade e suas lembranças não estarão subjugadas às marcas, pois, embora existentes, permanecem insensíveis, não assumem o governo de seu pensamento, de modo que ele pode agir as suas próprias forças porque as forças reativas que reagem às marcas, que investem na duração e na conservação das impressões, não são sentidas por ele, permanecem inconscientes nesse tipo saudável, mantendo assim, a consciência fluída, isto é, recebendo as excitações, mas sem retê-las na memória, conforme assinala Fuganti (Aula 27, 2011). Aqui impressão e excitação não se confundem.

Porém, esse fruto maduro é, como afirma Nietzsche na *Genealogia da Moral*, tardio, pois, curiosamente, o jogo de forças que possibilitou o surgimento dele, como propulsor de uma ética nobre também possibilitou a criação de um tipo escravo, fruto da domesticação das forças e não do adestramento delas, invertendo a polaridade da relação de forças, conforme veremos, culminando num endereçamento distinto desse para a memória e para a cultura das forças. A memória passa a estar a serviço da reatividade e não da atividade. A vontade, que, para Nietzsche, se faz, a partir da composição, no corpo, da qualidade do jogo de forças que se dá entre ele e o mundo, acaba a serviço da negação do mundo. E, aqui, encontraremos a interpretação dada pela metafísica para a memória, como ligada à sustentação de um outro mundo e escrava de um passado ontológico, que, interpretada genealogicamente por Nietzsche como um valor social, lhe dará um caráter, uma falsa imagem de poder e verdade.

Entenderemos que, no transcórre desse processo, a memória social acabou estando atrelada ao triunfo de forças reativas que, conforme veremos, emerge dos valores socrático-platônicos baseados na crença no além-mundo, atrelados, por sua vez, ao conceito de memória das Ideias, do ser, que, analisados pela perspectiva genealógica nietzschiana, nos permitirá denominá-la como memória ontológica, afinal, esse conceito

resultado da relação de um homem com o outro criando que, para se manter, dependia da produção de uma vontade coletiva para que os homens pudessem lançar-se no jogo da vida sócio-cultural recém-formado, mas também dispor de futuro. Quando usamos o termo vontade, estamos falando aqui do conceito de vontade de potência a partir da interpretação de Deleuze. Para ele a vontade de potência tem duas tonalidades: a afirmação e a negação e as forças duas qualidades: a ação e a reação. O homem dos primórdios não podia nem afirmar, nem negar a vida, porque ainda não tinha uma vontade autônoma, ainda não tinha a possibilidade de criar, por si mesmo, valores. Movia-se, tão somente, em torno da necessidade de conservação da vida da espécie. Porém, a experiência do jogo de forças em seu corpo, estando ligada a atividade das forças, possibilitou que o homem vindouro, o homem pleno de si mesmo, pudesse emergir e, esse sim, podia encontrar, em si mesmo, a tonalidade afirmativa da vontade de potência, conforme veremos no segundo capítulo.

é o que garantirá a sustentação de novos valores para a vida; valores negativos que mudam a relação ativa e afirmativa que até então os homens gregos estabeleciam consigo mesmos, com os outros, com a cultura. A crença no além como ordenador do *socius* será a nova tonalidade desses valores produtores da memória. Essa será a tônica do nosso primeiro capítulo intitulado: “A memória ontológica tecida na metafísica socrático-platônica ou as tentativas de expulsar a arte e seu poder de simulação do horizonte da filosofia”.

Nosso objetivo é demonstrar que quando pensamos em memória inevitavelmente somos conduzidos a pensar em história individual, o que é um equívoco, pois a narrativa de uma existência não está apartada da história da cultura e essa história, por sua vez, resulta da produção dos valores tecidos nela. Porém, mesmo havendo modulações nos valores, a base interpretativa que dão à vida assenta-se na negação que veio sendo tecida desde a metafísica socrático-platônica. A memória social, produzida a partir desses valores, estará, portanto, prenhe de negação. Por esse motivo, no primeiro capítulo da tese, o assunto abordado será, fundamentalmente, a invenção da memória ontológica pela metafísica socrático-platônica. Veremos que a imagem de memória tecida nela será a visão que se tornará hegemônica na história do pensamento ocidental. Por isso, quando pensamos em memória acabamos remetendo-a a lembrança de um passado, seja do ser, do homem ou da história, como se, através desse procedimento, pudéssemos revelar a verdade de nós mesmos, como um dado natural e inquestionável. E, tendo em vista que é em cima do modelo de memória que a metafísica se sustentará, questionar a metafísica nos permitirá questionar a memória inventada por ela como chave de acesso a verdade, bem como os efeitos dessa interpretação para a vida.

Para tanto, acompanharemos as forças em jogo na produção desse conceito, e assim, poderemos entender porque Nietzsche (2000b) afirmará que a partir da ficção platônica pautada na crença num outro mundo se inicia “a história de um erro”, isto é, o de transformar a vida num erro, negá-la, para afirmar uma outra vida. Afinal, ele observará que essa ficção, além de ser tomada como verdade do ser em Platão, se manterá ao longo de toda história da filosofia, mesmo quando ganha novos contornos, pois, a crença de que a vida deva pertencer a um mundo ideal e perfeito, submetida a valores superiores que a julgam, será a tônica dessa história. Assim, a emergência da metafísica marca o “primeiro capítulo” da tese e o primeiro capítulo da “história de um erro” na filosofia, história prenhe de germes niilistas que contaminam a imagem criada para a vida, para a memória, para o pensamento e para a cultura.

Por isso, afirma Deleuze que:

a história põe-nos em presença do mais estranho fenômeno: as forças reativas triunfaram, a negação leva a melhor na vontade de potência! Não se trata apenas da história do homem, mas da história da vida, e da história da terra (...) Em toda parte veremos o triunfo do 'não' sobre o 'sim', da reação sobre a ação. Mesmo a vida torna-se adaptativa e reguladora, reduz-se a formas secundárias: já nem sequer compreendemos o que significa agir (...) A vitória comum das forças reativas e da vontade de negar, Nietzsche chama-lhe 'nihilismo' - ou triunfo dos fracos (2001, p. 23).

Iniciaremos o segundo capítulo intitulado “Da memória-verdade à promessa de futuro ou como escutar a história pela genealogia das forças que fabricaram a memória e alcançar a plenitude dionisíaca de um novo começo”, mostrando como esses valores reativos e negativos ganham um *plus* de força no cristianismo através das noções de culpa e pecado, pois retiram a força do futuro em nome da fé na promessa no além. E, veremos também que, mesmo na modernidade, quando o conceito de sentido histórico emerge como “a boa nova”, isto é, como aquilo que aparentemente superaria a crença num outro mundo, pois o sentido histórico seria fruto do conhecimento e não de algo transcendente, estaremos diante de uma nova doença, afinal, veremos que aquilo que o homem apresenta como afirmação será “a combinação extrema da negação com a reação, da vontade negativa com a força reativa, do nihilismo com a má-consciência e o ressentimento”, como sustenta Deleuze (1997, p. 116). O homem vai carregar os produtos do nihilismo, ele carregará as forças reativas. Por isso, veremos que ideal platônico, o ideal cristão e o ideal moderno convergem para um mesmo sentido: a negação da vida e sua redução às forças reativas.

Ou seja, na modernidade, o passado histórico servirá de guia para se pensar o presente, encontrando nele a possibilidade de construção do saber, como se tivéssemos atingido a forma ideal do homem, seu perfeito desenvolvimento. Veremos que há, aqui, uma semelhança entre os valores cristãos e os valores da modernidade no que tange a necessidade de se apropriar de um passado para explicar o presente e o futuro. Isto é, no cristianismo, o passado será interpretado como aquilo que condena o homem, como o que lhe confere uma identidade, a de pecador, mas, ao mesmo tempo, essa identidade, ou essa má-consciência, alimentará a sua memória a partir da produção de um sentido para seu desejo de felicidade, de futuro fora da terra através da fé. E, na modernidade, o passado alimenta o saber do homem a respeito de si mesmo e alimenta a sua memória com falsas luzes de um progresso que se realiza na própria história, sendo o homem moderno a promessa de futuro realizada. A identidade do homem é seu saber e sua

felicidade é saber-se detentor dele através dos fatos que ele interpreta como verdade. A vontade, aqui, é vontade de saber, como interpreta Foucault (1988).

Assim, tanto a interpretação cristã quanto a interpretação histórica se ancoram no acúmulo de marcas do passado, na memória, para atingir seu intento e, ambas, prometem um futuro através da consciência dessas impressões. Porém, o futuro cristão é fora da terra e prometido ao pecador que cumpre a penitência, como afirma Nietzsche (2000b, p. 31), enquanto o futuro histórico depende das conquistas humanas, interpretadas como se estivessem concatenadas num sentido de evolução, como se o “ser” da história fosse necessariamente ultrapassamento, porém, com um fim determinado: o homem e como se o nosso sentimento de futuro só fosse possível a partir dessa concatenação dos *fatos passados*, contínuos, encadeados, lidos no presente como o que fundamenta a certeza de um futuro pré-definido.

Veremos que se a memória nasce no (e do) *socius*, mas se desviou do processo ativo das forças, então será atravessada por todas as forças que compõem o niilismo, entendido como acontecimento pelo qual nossa cultura se viu endereçada desde o platonismo. Por isso, platonismo, cristianismo e modernidade serão abordados como três momentos do niilismo e três imagens da memória social que, conforme veremos, acabará levando ao adoecimento das forças do homem, denunciando que a entrada em cena de um mundo de valores morais apartados da vida dos corpos acabará levando as forças ao seu esgotamento, mas, curiosamente, também poderá fazer o tempo girar e as forças da criação encontrarem um novo escoadouro naquele que Nietzsche denominará de além-homem³, como além do homem, quando o niilismo poderá ser vencido por ele mesmo.

Em outras palavras, enquanto a memória social for tecida em corpos que carregam ou conservam valores da tradição, como se fossem valores dados e não produzidos, nos manteremos presos a uma cultura de forças reativas assentada no híbrido da metafísica socrático-platônica com o cristianismo, isto é, agarrados a um mundo transcendente no qual tudo se repete sempre da mesma forma, desvalorizando o devir ativo que atravessa a Terra, o corpo, os instintos, posto que impedido de fluir em nós. Alimentaremos, assim, as marcas do ressentimento e da culpa. Cultivaremos uma grande memória,

³ Além-homem ou super homem é um conceito apresentado por Nietzsche no prólogo do *Zaratustra*. “Eu vos ensino o além-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?” (1994, p.29) Ou ainda: “Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: que é o além-homem. O raio que arrebenta da negra nuvem chamada homem (...) Mas estou ainda longe deles e o sentido do que eu falo não diz nada aos seus sentidos”(1994, p.37).

porque acreditaremos que necessitamos nos lembrar de todos os nossos atos, confessá-los, para atingir a tão almejada pureza e paz do além. Seremos prisioneiros da má-consciência, escravos da moral e perpetuadores dos valores anti-vitais.

E, mesmo quando o homem se expressa contrapondo-se a esses valores, como a imagem do homem superior⁴, criada por Nietzsche, que emerge na modernidade, essa contraposição ainda não é uma afirmação da vida. Pois, como salientamos, essa substituição ainda se apóia em forças que estavam presentes na dimensão metafísica e cristã. Afinal, se agora os valores humanos substituem os divinos, nem por isso os valores divinos, ou antes, um certo modo de olhar para a vida, para as relações sociais, para a história e para o conhecimento, sofreu grandes oscilações, embora encene-se o que Nietzsche (1994) chama de “a morte de Deus”, pois o resultado é um homem que, nascido dessa morte, é aquele que passa a ser escravo da ciência e da técnica e, mais ainda, da história.

Em outras palavras, a ciência, ocupando o lugar de Deus, reproduz a mesma lógica, perpetua a visão da crença num valor de verdade universal. Se Deus antes era superior à vida, agora a ciência e o homem e seus valores demasiado humanos ocupam esse lugar. Como afirma Nietzsche (2001), matou-se Deus, mas ainda se vive a partir de sua sombra. Uma dessas sombras é a eleição da história como chave de acesso à vida. A história transformada em ciência, como saber neutro, tal como Nietzsche a aborda na *Segunda Consideração Intempestiva*⁵. E, o que nasce agora é uma relação do homem

⁴ Homem superior e último homem são terminologias adotadas por Nietzsche, sobretudo, no *Zaratustra* para descrever os tipos nascidos na modernidade. A descrição do último homem aparece já no prólogo e a do homem superior aparece no quarto livro. O primeiro acredita que é o resultado perfeito da histórica e o segundo percebe que não existe essa perfeição, mergulhando na angústia, na melancolia e no enfado diante da falta de sentido da sua existência.

⁵ O título do livro é *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Grifamos aqui a palavra intempestiva porque intempestivo é o pensamento que está fora do tempo, além do tempo, como um salto para além do que se mostra previamente dado, por isso Nietzsche diz que entende a intempestividade como estar “contra o tempo, e com isso, no tempo, esperando, com isso, estar a favor de um tempo futuro”. Na época em que Nietzsche escreveu a *Segunda Consideração Intempestiva*, o homem estava orgulhoso de sua racionalidade, a ponto de supervalorizar o saber histórico como chave de acesso à vida. Mas é como se Nietzsche estivesse um passo além, vislumbrando algo que não fazia parte da sua época. Pensar a desvantagem da história para a vida é a marca da intempestividade de suas reflexões. Podemos dizer que Nietzsche foi tomado por um pensamento intempestivo, porque seus sentimentos o levam a compreender a história de uma maneira completamente diferente da difundida naquele momento. Olha para a sua época com desconfiança, interpreta a formação histórica como prejuízo, deficiência dizendo, inclusive, que acabamos padecendo de uma febre histórica, isto é, estamos doentes e nossa doença ancora-se na crença de que chegamos a um momento histórico no qual qualquer dúvida pode ser respondida, como se pudéssemos criar antídotos para nossas dores, quando o que produzimos são anestésicos disfarçados em pílulas de verdade. O sentido histórico é interpretado como uma virtude hipertrofiada, levando em conta que a partir do cultivo das virtudes se cultivam também erros, ou seja, ela parece ser boa, mas é boa para a degradação de um povo.

com o conhecimento, cujo critério de força (que na verdade é fraqueza) está no acúmulo de informações, segundo o qual, o passado, através do acúmulo na memória, é sobreposto, no homem, à atualidade, prejudicando a ação do homem no fluxo do presente e, por conseguinte, enfraquecendo a sua relação com a vida.

Assim, entenderemos que o trabalho de produção da memória social, embora ganhe novos “requintes” no transcorrer histórico, sustentará o que Nietzsche denomina, a história de um erro, conforme assinalamos, como a maneira que foi sendo tecida, ao longo da história do ocidente, a relação do homem com a vida, ou melhor, do pensamento com a vida, tendo em vista que a partir da metafísica socrático-platônica há a emergência das forças reativas que criaram uma cisão nessa relação, e que, curiosamente, está atrelada à invenção de uma memória entendida como faculdade de conhecimento, como apresentaremos no primeiro capítulo.

Por isso, esses temas retornarão no segundo capítulo, no qual inicialmente discutiremos o desdobramento da metafísica no cristianismo, quando o niilismo se aprofunda e passa a habitar a “alma” humana. Estaremos diante de três imagens niilistas: má-consciência, culpa e ideal ascético, no qual enfatizaremos como o ideal ascético sacerdotal se apropria da memória e lhe dá um endereçamento niilista, ligando-a à má-consciência e à culpa bem como o desdobramento desses ideais na modernidade, seus efeitos, a memória transformada em história e o momento ápice do niilismo.

No entanto, veremos que, na própria modernidade, emerge o último homem, como aquele que ao entrar em contato com a perda dos valores supremos, adocece, mas ao tempo, estará diante de um novo infinito, num instante primordial no qual o niilismo, como endereçamento da cultura, pode ser vencido por ele mesmo e as forças podem mudar seu curso, bem como a memória pode se desprender das forças reativas que a alimentaram e ser vontade criadora, memória do futuro.

Abordaremos o conceito de vontade de potência⁶ que está para além de Deus ou do homem, colocando a própria vida como o centro que avalia e se faz interpretar a

⁶ Este conceito pode ser considerado central na obra de Nietzsche porque, a partir dele, há a possibilidade de interpretar e avaliar o real. Vontade de potência, por sua vez, originalmente em alemão é *Wille zur Macht*, *Wille* equivalendo à disposição, tendência, vontade e *Macht* poder, potência, daí deriva o verbo *zu machen*, fazer, produzir, criar. Este conceito pauta-se na noção de força e não num caso especial de querer ou uma vontade em si. Uma força plástica, criadora, e, enquanto tal, busca efetivar-se, criar novas configurações a partir da relação com as demais forças. Nietzsche afirma que “a essência mais interna do ser é vontade de potência” (Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14[80], *apud* Müller-Lauter, W, 1997, p.54), então, traduziremos *Wille zur Macht* como vontade de potência e vontade de poder será tomada como uma das tonalidades da vontade de potência, aquela na qual nossa cultura se assenta, mas que expressa uma qualidade baixa da vontade de potência, tal como Deleuze afirma em suas obras. Poderíamos dizer que a vontade de potência não se encerra no homem, o homem é uma parte dela, ou dito

partir do jogo de forças e abordaremos a noção do eterno-retorno como anúncio do retorno de Dionísio, do retorno da potência que já esteve presente entre os gregos nobres, tal como será demonstrado no primeiro capítulo e que retornará no segundo, quando discutirmos a ética nobre em contraposição a moral escrava, bem como a partir do anúncio de uma nova imagem para a temporalidade que pode se abrir para um novo homem, aquele que consiga finalmente afirmar o trágico e a arte, expulsos da filosofia desde a metafísica, fazendo da vida uma promessa que se efetiva em cada instante vivido nela. A vida como obra de arte nos corpos. A vida, não como traço da história, mas como traçado de afetos, agonística das forças traçada no corpo daqueles que podem prometer.

Essa discussão começará a ser apresentada ao final do primeiro capítulo, quando apresentaremos a proposta nietzschiana de subversão dessa imagem da metafísica através de Dionísio, como deus do esquecimento e da criação, que liberta o pensamento da verdade, fazendo com que a memória que se afirma é aquela que se metamorfoseia junto à vida, que depende do esquecimento para manter-se ligada ao plano ativo das forças que a conduzem ao futuro. Ou seja, como signo de grande saúde e que estabelece uma relação com a temporalidade na perspectiva das forças ativas e não da história.

Veremos como a obra *Assim falou Zaratustra* abre essa viragem das forças e cria, enquanto obra filosófica, uma nova direção para o pensamento, para a vida e para a criação. Importante assinalar que, ao longo dessa tese, não analisaremos a obra como um todo, mas nos serviremos, de diversas passagens dela, para que Zaratustra nos indique o caminho do além homem, nos mantendo fies à terra, através da escrita poética das forças capazes de fazer o tempo (e a história) girar.

Por isso veremos Zaratustra trazer a imagem da criança e se fazer artista junto a ela, pois, para que esse momento da metamorfose da força seja acolhido como horizonte da existência, a inocência do esquecimento seria um dos guias desse homem do futuro. Essas forças criadoras estão presentes no corpo de um homem que cria a si próprio. Nietzsche os chamará de nobres, de “homens-exceção”, pois não necessitam de uma ficção de mundo para se sentirem livres, mas da arte para tonificar sua força.

E também compreenderemos, no primeiro capítulo, a subversão operada por Nietzsche dentro da filosofia, sendo apresentado como um expoente do pensamento

melhor, foi pelo resultado do jogo de forças que o homem nasceu, assim como tudo o que existe, de modo que ele não se difere das outras coisas, não ocupa lugar de destaque porque tudo é força, tudo é relação de forças, tudo é vontade de potência, não há uma fixidez de valoração, somente luta de impulsos.

trágico a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, momento em que ele só pode anunciar o além-homem e retomar Dionísio, porque nessa obra ele se tornou artista, atravessou junto a seu personagem conceitual todos os desertos e todas as solidões, percebendo que o trágico não tem que ser buscado na angústia de ordem moral ou religiosa, nem nas perturbações perante a morte, nem numa solidão e agonia espiritual. Dessa maneira, coloca o próprio Zaratustra *saindo da sua solidão* para afirmar a vida, passando por todos esses estágios para ver que neles não há afirmação incondicional do trágico. Percebendo, enfim, que para se efetuar uma aposta na vida fazia-se necessário que a afirmação superasse a crítica, de modo que a filosofia dos valores, a genealogia da moral pensada por nós também como genealogia da memória social, precisaria se transformar numa estética das forças e esse é o nosso convite ao final do trabalho.

Não nos estenderemos nessa introdução porque nos dois capítulos que compõe a tese tivemos o cuidado de traçar considerações prévias que indicam os pontos principais que serão abordados em cada um deles, bem como a articulação de um com o outro.

Capítulo I

A memória ontológica tecida na metafísica socrático-platônica ou as tentativas de expulsar a arte e seu poder de simulação do horizonte da filosofia

A metafísica pareceu-me sempre uma forma prolongada da loucura latente. Se conhecêssemos a verdade, vê-la-íamos; tudo o mais é sistema e arredores. Basta-nos, se pensarmos, a incompreensibilidade do universo; querer compreendê-lo é ser menos que homens, porque ser homem é saber que se não compreende. Trazem-me a fé como um embrulho fechado numa salva alheia. Querem que o aceite, mas que o não abra. Trazem-me a ciência, como uma faca num prato, com que abrirei as folhas de um livro de páginas brancas. Trazem-me a dúvida, como pó dentro de uma caixa; mas para que me trazem a caixa se ela não tem senão pó? Na falta de saber, escrevo; e uso os grandes termos da Verdade alheios conforme as exigências da emoção. Se a emoção é clara e fatal, falo, naturalmente, dos deuses e assim a enquadro numa consciência do mundo múltiplo. Se a emoção é profunda, falo, naturalmente, de Deus, e assim a engasto numa consciência una. Se a emoção é um pensamento, falo, naturalmente, do Destino, e assim a encosto à parede. Uma vez o próprio ritmo da frase exigirá Deus e não Deuses: outras vezes, impor-se-ão as duas sílabas de Deuses e mudo verbalmente de universo; outras vezes pesarão, ao contrário, as necessidades de uma rima íntima, um deslocamento do ritmo, um sobressalto de emoção e o politeísmo ou o monoteísmo amolda-se e prefere-se. Os Deuses são uma função do estilo (PESSOA, 2006, p.115).

1- O pensamento socrático-platônico transformado em imagem do pensamento ocidental ou a tentativa de apagar as cores da vida: considerações iniciais.

O helênico não é nem otimista, nem pessimista. Ele é essencialmente um *homem*, que contempla realmente o horrível e não o oculta a si mesmo (...). A grande sabedoria do helenismo, que também compreendia os deuses como submetidos à *ἀνάγκη*⁷. O mundo dos deuses gregos é um véu flutuante que ocultava o que havia de mais terrível. São os artistas *da vida*; possuem seus deuses para poder viver, e não para se alienar da vida (NIETZSCHE, 2005a, p.7).

Nesse capítulo buscaremos percorrer as linhas de força ou as condições e circunstâncias que propiciaram a emergência da metafísica socrático-platônica como a imagem que se impôs ao pensamento ocidental como um modelo e também como destino de nossa cultura, tal como Nietzsche afirma em diversas obras⁸ (1992a, 1992b, 1994, 1995, 1998, 2000b, 2001, 2003, 2004, 2008b). Acentuaremos a relação dessa imagem com a interpretação dada à memória na obra platônica que, conforme veremos, servirá de base para sua ontologia (a teoria das Ideias), portanto, base desse modelo de pensamento, sendo chamada por nós de memória ontológica porque ela terá a função de guardiã das Ideias, guardiã da formulação platônica acerca do ser. Além disso, imporá uma reformulação na organização social, tendo em vista que os valores da cultura helênica, distintos do modelo platônico, eram subsidiados pelo jogo trágico⁹ comum a

⁷ A palavra grega *ἀνάγκη* significa anarquia, sem governo. Então, a grande sabedoria dos helenos é saberem-se submetidos ao acaso, tanto quanto os deuses. Cf. interpreta Nascimento (2006).

⁸ No transcórre desse capítulo começaremos a traçar como e para quê a emergência da metafísica socrático-platônica é tomada como modelo de pensamento da história da filosofia e da cultura ocidental responsável por endereçar as forças da vida e do homem que nela se reconhece, ao niilismo, aprofundando essa questão no segundo capítulo. Como Nietzsche afirma em *Além do Bem e do Mal*: “(...) o pior, mais persistente dos erros até hoje foi o erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do Bem em si” (1992b, p. 8) porque esse erro consistiu em colocar a verdade como condição básica da vida, do pensamento, inventando um outro mundo e um outro pensamento atrelado a ele, para que ela se sustentasse, negando, para isso, a escrita traçada pelos filósofos anteriores a Sócrates (os pré-socráticos), a dos poetas do *aedo* e dos poetas trágicos, bem como de todos os amantes do devir que faziam da palavra uma arte que não censurava o mundo tal como se apresenta para os sentidos, para o corpo, descrevendo-o a partir de uma experiência de continuidade com ele e fazendo dessa experiência uma arte de viver: uma ética e uma estética, valores nobres que, a partir de Platão, entram em declínio. O dogmatismo, como salienta Moura (2005, p. 34), é a convicção de que um dia as polêmicas vão terminar e a filosofia chegará a uma unanimidade porque a verdade seria igual para todos, já que existem essências, tal como a dialética nos oferece.

⁹ Por isso distinguiremos o jogo platônico do jogo heraclítico no sub-capítulo intitulado: “A inocência do devir capturada pelas armadilhas do ser: quando o jogo humano se falsifica em jogo divino”. O primeiro, calcado na moral da dialética dos rivais expressa um jogo humano que se diz divino, através da invenção de um tempo do ser anterior ao tempo dos corpos, para mascarar a necessidade de domínio, de poder, de controle diante dos adversários que afirmam o devir e o segundo é o jogo da criança e do artista, o jogo

physis (natureza) e ao *cosmos* e eram afirmados pelos poetas, pelos filósofos anteriores a Sócrates e pelos sofistas, os mestres do saber contemporâneos a Platão e que compartilhavam uma outra relação com a memória, na qual os valores trágicos atuavam na sua formulação.

Chamaremos a imagem criada pela metafísica de crença adocida porque emerge do pressuposto de que só é possível pensar se retirarmos da existência o seu elemento trágico, inventando, assim, uma realidade na qual a desordem, o caos, o movimento, a mudança inexistem. Ou seja, nessa imagem, os elementos que conferem à vida cores variadas: a surpresa, o estranhamento, a aventura, o movimento, a mudança enfim, a potência de diferir de si mesma, a potência artística da simulação, precisam ser abolidos em nome de uma realidade ideal e de uma pureza originárias. Para tanto, a metafísica inventará uma outra vida e, com isso, negará a vida existente em nome de valores superiores a ela, denunciando que as forças em jogo na formulação da realidade inventada por seus criadores trazem como marca a sede de julgar, isto é, uma necessidade de transformar o mundo terreno em algo que não deveria ser, de corrigi-lo.

Um dos primeiros desdobramentos dessa necessidade é a criação de uma outra imagem para o filósofo como “*especialista da verdade*”, aquele que fala em nome da vida se colocando acima dela. Para tanto, *vomita nela um veneno mortal que visa paralisá-la* porque, conforme veremos, na realidade, *se sente impotente diante de todas as formas de vida potentes*¹⁰ - posto que acredita possuir a chave de acesso a ela a partir da criação de uma imagem para o pensamento que ele próprio inventa, mas que afirma existir por si mesma, na qual o novo filósofo dirá que a verdade só se apresenta ao pensamento se a intensidade for abolida em nome de uma suposta pureza e calma original da alma, captada, somente, pelos “especialistas” nela.

Mas, veremos que são esses “especialistas” os que fazem a tal “limpeza”, de modo que ganham outra função, nascida da primeira: a de *modelador de almas*. Dirão que é somente através do *exercício da rememoração* de uma origem transcendente da alma, possibilitado por um modelo de memória individual interpretada como faculdade de conhecimento, que se torna possível modelá-la a ponto de libertá-la das impurezas

inocente das forças da criação e da destruição, o jogo de aion que é divino por não se pretender ser representado, mas atuando na vida dos corpos.

¹⁰ Como a imagem da tarântula presente na segunda parte do *Zaratustra*, na seção intitulada “Das Tarântulas”. Nesta passagem, Nietzsche utilizará a imagem da tarântula e sua teia, que traz o negro nas costas e a vingança na alma como a imagem da alma dos impotentes habitada pela vingança e cuja secreção venenosa é usada no momento em que colocam a presa em sua teia e nela estrangulam a vida nobre.

oriundas de sua mistura imprópria com a terra. Assim, o “especialista da verdade” e “modelador de almas” também será o *salvador do homem* fora da terra. Ou dito de outra maneira, para se tornar *um salvador* ou para justificar-se como tal, ele precisará abolir os elementos que não permitam que sua verdade vingue através de algo que ele chamará de boa memória, isto é, a lembrança verdadeira de sua origem primeva inscrita em sua alma e não àquilo que é aderido ao seu corpo, pois dirá que aquilo que parte do corpo nos faz esquecer essa origem. Por isso, perceberemos que ele, o especialista da verdade, produz, assim, elementos necessários somente para que ele se vingue da vida, afinal inventa uma outra realidade. E aqui nos servimos de Nietzsche, que “roga”:

o que a nós importa o caminho deles *para o alto*, a sua corda que conduz *para fora?* para a felicidade e para a virtude? que conduz a eles, temo eu...Eles querem *nos* salvar com a corda *deles?* - E nós, encarecidamente, rogamos que eles é que se enforcem nela!...(NIETZSCHE, 2002c, fragmento póstumo 23[3]).

Esse caminho para o alto e para fora da vida é a tônica dos diálogos socrático-platônicos que servirá de base para a nova imagem do pensamento e da memória. Afinal, pensar é interpretado pelos especialistas da verdade, como rememorar esse caminho do alto, pois ele já teria sido conhecido por nós antes de nascermos!

Nosso enfoque principal, nesse capítulo, será mostrar a estreita relação da emergência dessa imagem do pensamento e da memória com a separação, fabricada desde a obra platônica, *entre filosofia e poesia, conhecimento e arte, alma e escrita e memória e esquecimento*, dualismos que se apresentarão imbricados na ontologia platônica das Ideias, propiciados pela invenção da divisão de mundos: o mundo verdadeiro, das essências (caminho ascendente) e o mundo falso, da aparência (caminho descendente). Isto é, veremos que o mundo percebido pelos instintos, pelo corpo que até então era captado pela arte da palavra escrita dos pensadores anteriores a Sócrates e também pelos poetas e pelos sofistas passará a ser destituído de valor, pela nova filosofia, a fim de criar uma atmosfera na qual a nova imagem do filósofo, como amante da sabedoria, especialista da verdade, modelador de almas e salvador do homem será aquela que emerge como a do legítimo representante das essências inventadas por Platão a partir da interpretação que ele dá a Sócrates ao longo de suas obras.

Afinal, o próprio Platão só se disse filósofo depois que conheceu Sócrates, transformando-o em personagem principal de suas obras e, ao mesmo, fazendo questão de anunciá-lo como seu mestre e mestre de todos: aquele que nos ajudaria, através dos encontros com seus discípulos testemunhados na escrita platônica, a formular e

compreender conceitos que chamamos aqui de metafísicos nos auxiliando a encontrar a verdade alcançada “além ou depois da *physis*”, fazendo, portanto, da metafísica o modelo da nova filosofia, a meta do pensamento e de uma nova organização social, entendendo por "meta-físico", as formas, que só se dão através de um esforço racional do pensamento.

Porém, pensar, nessa perspectiva, é adequar o pensamento a uma realidade que reproduza, *por semelhança*, às mesmas relações existentes no mundo chamado verdadeiro, onde reina o inteligível e o imutável. Portanto, pensar é adequar o pensamento à invenção de um outro mundo; é re-apresentar esse mundo ao pensamento - tendo em vista que o mundo, tal como o conhecemos pelos sentidos, difere desse modelo ideal - mas não se dizer inventor, mas conhecedor, intérprete da verdade que não é dada a todos conhecer, mas desde sempre está inscrita na alma de todos. Isto é, é necessário todo um aprendizado para alcançá-la e esse aprendizado quem dá é o filósofo metafísico. Porém, para que esse pensamento em torno da verdade se tornasse possível, veremos o papel fundamental que a memória assume ao longo da obra platônica.

A memória é o que permitirá, ao homem, re-lembrar do ser, pois, conforme veremos, quando o homem se ocupa com essa boa lembrança ele descobrirá o que sempre soube, já que a verdade do ser sempre esteve presente em sua alma e poderá fazer disso que já se encontrava nele, um modelo de vida e de conhecimento. Ou seja, antes de nascermos já conhecemos as próprias formas, que, por esse motivo, poderiam ser re-lembradas por uma faculdade de conhecimento chamada memória, portanto, ela será a invenção, na obra platônica, do que sustentará sua ontologia: a teoria das Ideias e, junto a ela, a imposição de uma outra realidade completamente distinta da realidade trágica afirmada até então na cultura grega.

Afirmaremos, ao longo desse capítulo, que essa nova realidade foi inventada pelo Sócrates de Platão - porque além de Platão houve outros intérpretes da palavra socrática, como Xenofonte¹¹, por exemplo - mas também pelo Sócrates (em) Platão,

¹¹ Xenofonte, na obra *As memoráveis*, é uma fonte histórica do conhecimento de Sócrates, testemunha de sua existência, porém interpretando-o do ponto de vista de um estrategista militar, aparecendo em sua obra como uma espécie de conselheiro técnico militar de oficiais da cavalaria. Afinal, Xenofonte tinha uma ardente inclinação para a guerra e para a aventura (JAEGGER, 2003, p.1215). De todo modo, Xenofonte também saiu em defesa de Sócrates, afirmando ser ele um cidadão ateniense piedoso e justo quando foi condenado (2003, p.504), afirmou que Sócrates investigava as coisas a partir de um método de perguntas e respostas sobre conceitos universais (2003, p.507), dizia que ele era um autêntico médico de si mesmo (2003, p. 520), que apresentava seus diálogos em banquetes, que tinham grande significado espiritual para os atenienses (2003, p. 505), que tinha como ação educacional criar um antagonismo com os sofistas (2003, p. 538) e que era um mestre de política (2003, p. 540).

afinal, Diógenes Laércio, um renomado biógrafo grego e um dos expoentes das primeiras manifestações desse gênero literário, na Grécia, afirmará que Platão, antes de conhecer Sócrates, era dramaturgo, exercitava a pintura, compunha ditirambos, cantos e tragédias, mas queimou toda sua criação artística e também deixou de lado as demais atividades, quando conheceu Sócrates, aos vinte anos, momento em que passou a se dedicar a filosofia (1973, p.1199). Nas palavras do biógrafo:

No primeiro encontro, Sócrates disse a Platão: ‘Aqui está o cisne’, se referindo a um sonho que tivera, na noite anterior, no qual um filhote de cisne deixava suas penas caírem em seus joelhos e, logo em seguida, batia as asas, se elevava aos ares e entoava dulcíssimos cantos. A partir de então, Platão passou a se dedicar à filosofia, levá-la para a Academia e aos jardins junto a Colono (DIOGENES LAERCIO, 1973, p.1198).

E o próprio Nietzsche acentua a força desse encontro e seus efeitos na obra platônica quando afirma que: “existe algo na moral de Platão que não pertence realmente a Platão, mas que se acha apenas em sua filosofia; quase se poderia dizer, *apesar de Platão*: trata-se do socratismo, para o qual ele realmente era nobre demais” (NIETZSCHE, 1992b, p.90, grifos meus). Discussão que será desdobrada na seção intitulada: “As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas, fazendo delas, uma arte para escapar da vida”. Em outras palavras, esse encontro, levou “Platão a raciocinar como plebe, mas tentando introduzir algo nobre e refinado a interpretação dada às palavras do mestre” (1992b, p. 90). Por isso, chamaremos a escrita platônica de metafísica socrático-platônica, tal como Nietzsche a denomina.

A *metafísica socrático-platônica* inaugura um certo otimismo especulativo pautado na ordenação da vida, fazendo da “razão”o veículo capaz de gerar, na imagem criada para o *pensamento*, relações constantes e dotadas de inteligibilidade, que por sua vez transformariam os novos filósofos em “melhoradores da humanidade”. Para tanto, retiravam de cena tudo que pudesse nos levar “para o mal-estar vinculado à errância no ininteligível” (ROSSET, 1989a p.13-14), transformando devir em ser e, interpretação do mundo, em verdade¹². Como diz Nietzsche: “o ser como invencionice de quem sofre no devir” (NIETZSCHE, 2002c, p.143).

¹² Desrespeitando o sentido conferido pelos pré-socráticos ao devir, isto é, designando todas as formas do chegar a ser, do ir-sendo, do chegar-se, do mudar-se, do acontecer, do passar, do mover-se (MORA, 1964, p.435). Diante do fato de que todas as coisas mudam, que princípio escolher para explicar esta mudança? Essa era a pergunta capital que os norteavam. Em Heráclito encontramos o sentido que mais se aproxima da interpretação que norteará essa tese, pois, para ele, o enigma do devir não precisava ser solucionado, porque o devir é o próprio princípio da realidade, então, afirmando o devir, afirmava-se “o mundo e o homem”, como totalidade. Porque o devir, para Heráclito, se expressa no *movimento do mundo*, entendendo, por sua vez, movimento como a *mudança* - nascer, morrer, mudar de qualidade ou quantidade. O mundo, portanto, está em movimento permanente, em devir. Toda mudança, por sua vez, é

Tomaremos de empréstimo uma associação paródica feita por Clément Rosset (1989a) a respeito da semelhança entre o filósofo e o cozinheiro¹³. Tanto o cozinheiro quanto o filósofo encontram, diante de si, elementos dispersos, descontínuos, que no caso do cozinheiro seriam a diversidade de ingredientes e do filósofo a diversidade do “que existe”. Ambos precisam fazer com que o que é disperso se “combine”. Dito de outra maneira, aquilo que originalmente se encontrava num estado disperso passa, pelas mãos de ambos, para um estado estruturado. Na cozinha, é assim que nasce um molho e na filosofia, um sistema, isto é “pensamentos que se fazem em conjunto”. De modo que, combinando elementos de acaso, nasce o molho e, também, a filosofia (ROSSET, 1989a, p.61)

Considerando Platão como um cozinheiro, diremos que ele cria um “molho”, afinal, acredita iniciar o verdadeiro pensamento filosófico a partir de seu aprendizado socrático! Mas a custa da desqualificação daquilo que existia, como componentes originais do pensamento helênico: a dispersão, a descontinuidade, o caos, comuns aos pré-socráticos. Diremos ainda que tais elementos, para o seu paladar, não produziram um “bom tempero”, fazendo a sua “receita da vida” desandar, logo, precisavam ser banidos da sua fôrma filosófica: a forma das Ideias! Nela ele fez surgir à metafísica; um sistema que, para estar perfeitamente ordenado, não comportaria elementos instáveis. Onde Rosset afirmar: “o lugar onde se fabrica, assim, *ser a partir do acaso* chama-se, quanto à alimentação, *cozinha*; quanto à filosofia, *metafísica*” (ROSSET, 1989a, p. 22).

Assim, Platão inaugura um tipo de pensamento que visava re-criar o mundo. Ou melhor, corrigi-lo. Seguindo a esteira de Sócrates, *do qual Platão se apresenta como seu porta-voz*, porque, nos diálogos, em sua grande maioria, é Sócrates “quem fala” “pelas mãos” de Platão, é ele quem demonstra suas Ideias, e, inclusive, sua morte,

passagem de um estado ao seu contrário e essa lei dos contrários (dia-noite/ noite-dia, quente-frio, frio-quente etc.) governa “a vida” que sempre devém. Tal passagem contínua de uma coisa ao seu estado contrário não é caótica, mas obedece a leis determinadas pela *physis* ou pelo princípio fundamental do mundo. Em Heráclito o fogo era tal princípio.

¹³ Acreditamos que essa paródia é uma ironia feita à Sócrates e Platão, posto que, nos diálogos presentes na obra *Górgias* (aquele que representa a prática sofista da retórica), Sócrates aparece inferiorizando a retórica, comparando-a à arte culinária, porém, tal arte nem é vista como arte, mas como um hábito, que só incita ao prazer dos sentidos, do corpo, e, não o verdadeiro prazer que provém da alma. A boa alimentação é aquela que visa à saúde da alma e não do corpo, de modo que a verdadeira arte não provém da “culinária”, mas é aquela criada pelos filósofos. A retórica é para a alma humana o que a culinária é para o corpo humano, somente o agrada, não o eleva. E, sendo a arte da retórica aquela que dominava a vida política do seu tempo, cabia a Sócrates desqualificá-la para colocar os filósofos em seu lugar. Eles deveriam ser os verdadeiros legisladores, pois são os “cuidadores da alma”- na verdade os “criadores da noção de alma”-; esses que são, então, os verdadeiros políticos, porque conhecem o bem em si; essa que é a verdadeira arte política, só ela salva. A arte socrática, que se fundamenta na dialética, triunfa sobre a arte retórica, portanto, sobre os sofistas. Então, nesse primeiro momento, Rosset vai mostrar a semelhança entre a condenada arte culinária e a metafísica, parodiando essa imagem. Retomaremos essa discussão.

serve de argumento para suas Ideias!¹⁴ Diremos, aqui, que os temperos que foram inventados nesse encontro nasciam do supra-sensível, isto é, pretendiam estar para além do mundo espaço-temporal. Eram divinos e, portanto, inquestionáveis. Seu molho, isto é, a *maneira de construir o pensamento*, pautava-se na transcendência, que abole o acaso, embora nasça da combinação de elementos de acaso. O que isso significa? Significa que o início da construção de qualquer pensamento surge ao acaso, num jogo de forças¹⁵, mas o sentido conferido a ele é o que determinará a qualidade e sabor do molho, isto é, *um destino para o pensamento*.¹⁶ No caso de Platão, o acaso que se combinou gerou um molho: o mundo tornado virtualmente ordenado e inteligível, chamado, nos diálogos socrático-platônicos, de mundo verdadeiro.

Os conceitos produzidos na metafísica socrático-platônica ao serem interpretados como além ou depois da *physis*, só poderiam advir do encontro com uma verdade produzida em um mundo diferente do mundo tal como percebido pelos sentidos. Por isso, para que essa meta fosse alcançada, o dualismo de mundos se fez essencial na obra platônica, criando uma nova imagem da realidade na qual a memória terá um papel fundamental. A memória, como dissemos, aparecerá como faculdade essencial do conhecimento inscrito desde sempre na alma do homem, portanto, é aquilo que lhe permite rememorar a sua morada original, a morada do ser chamado Ideia; o outro mundo que depende de uma domesticação da visão para ser alcançado. O mito da caverna dará a tonalidade inicial para dessa discussão.

¹⁴ Referimo-nos, aqui, a obra *Fédon*, na qual Platão narra a prisão e morte de Sócrates dando ênfase ao corpo como prisão, como obstáculo a vida da alma, que nele se encontra cativa em virtude dos desejos e das paixões, tanto que Sócrates, no dia de sua morte, aparecerá defendendo a imortalidade da alma, tornado-se exemplo de virtude, isto é, apressa a sua morte, comparando a cicuta a um remédio que o libertaria do corpo, levando-o, portanto, o mais rápido possível ao mundo inteligível das Ideias.

¹⁵ Entendendo que força só se expressa como força, como “um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar”, como afirma Nietzsche (1998, p.36), de modo que “um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso” (1998, p. 36), ou seja, está remetida a atividade, de modo que a fraqueza não pode ser expressa como força. Retomaremos essa discussão ao final desse capítulo, mas seu aprofundamento se dará no segundo capítulo.

¹⁶ O que pretendemos dizer aqui, a partir da discussão trazida por Rosset, é que no início da construção de qualquer pensamento o que existe é o caos ou um plano de forças sem direcionamento prévio, no qual não é a ordem, a razão que lhe serve de horizonte só pelo simples fato de vir depois dele. Rosset (1989a, p.13) nos adverte que é a partir da máxima de Anaxágoras que se enterra o caos, quando ele diz: “No começo é o caos e depois vem a inteligência, que arruma tudo!” Como se a razão tivesse nascido depois do caos para lhe dar contorno, confundindo efeito com causa e abrindo espaço para que a razão fosse eleita como soberana da existência, a filosofia como restauradora do mundo e os filósofos como lógicos da restauração. O destino do exercício do pensamento vai estar atrelado sempre à maneira como se lida com o acaso, seja para transcendê-lo a partir de um sistema, negá-lo sem chegar a construir um sistema ou afirmá-lo. Pretendemos mostrar, no transcorrer de nossa argumentação, os efeitos, na qualidade do pensamento, da transformação do acaso em sistema em Platão e do acaso enquanto afirmação da vida presente na filosofia nietzschiana, bem como os modos de existência decorrentes dessas duas concepções.

Posteriormente mostraremos quais foram as estratégias presentes nos diálogos socrático-platônicos, sobretudo através do mito de *Er*, descrito no livro X da *República*, para transformar a memória em faculdade essencial do conhecimento já que, na Grécia arcaica, havia uma outra visão da realidade ligada à memória e uma outra interpretação do que seria memória, como já assinalamos. As visões distintas de realidade e memória na Grécia serão discutidas na seção intitulada “A palavra (en) cantada do *aedo*: o poeta como guardião social da memória da tradição”.

Entenderemos porque o novo filósofo precisava se diferenciar do poeta, daqueles que se utilizam de versos, como os filósofos pré-socráticos (enfatizando Heráclito) que traçavam uma arte da palavra para descrever a realidade percebida pelos sentidos, isto é, por aquilo que era percebido pelo corpo e também dos sofistas, os contemporâneos de Platão, homens ricos em várias habilidades que também faziam da palavra escrita uma arte, mas a modulava a partir daquilo que acontecia no encontro com seus alunos: eram mestres do improviso em função de uma grande plasticidade de espírito. O novo filósofo, o metafísico, é aquele que se dirá dotado de um discurso verdadeiro que o possibilitaria ancorar seu pensamento ao modelo de uma suposta verdade, que, em última instância, lhe permitiria ultrapassar as formas múltiplas sob as quais o mundo se apresenta, para chegar ao princípio da unidade, o mundo perfeito e inteligível das Ideias ou das formas imutáveis encontradas fora do mundo e que, curiosamente será também um modelo de conduta e do novo funcionamento da sociedade. Essa discussão será aprofundada na seção intitulada “A ciência dialética: a verdade alcançada pela violência à diferença ou como escrever na ilusão de abolir a potência artística da vida”.

Essa transformação social será pensada por Nietzsche como momento de decadência da cultura grega, porque imporá valores morais estranhos aos valores vitais, nobres, afirmados nessa cultura. Por isso veremos, na escrita socrático-platônica, uma ênfase ao pensamento verdadeiro, que, diferente do exercício do pensar feito até agora na Grécia, partirá da alma que, nesse momento, passará a ser pensada como separada do corpo, portanto, incapacitada de se lançar na novidade porque não é tingida pelas cores da vida terrena, mas por um único tom, o que provém da repetição de um modelo ideal fora da vida, afinal, a multiplicidade do mundo como uma questão de força, isto é, como aquilo que possibilita que todas as coisas sejam vistas na perspectiva do crescimento, quando submetida a um modelo, perde sua potência de variação. Essas questões serão desenvolvidas na seção: “Memória como palavra inscrita X Memória como palavra escrita”.

E poderemos compreender que para que fosse criada essa imagem para o pensamento, foi necessário também inventar uma imagem para a vida na qual são banidos o acaso, a desordem, o caos, a luta em nome de uma finalidade para a vida no além, onde tais elementos, interpretados como negativos, inexistiriam, posto que geradores de tensão, desconsiderando, assim, que a tensão é o que possibilita a expansão das forças no corpo do homem, posto que o devir, entendido aqui como jogo da criação e da destruição comum a *physis* e ao *cosmos*, é o que governa tudo, fazendo de forças contrárias, como as da criação e destruição, um solo comum que, não impondo uma duração fixa para as coisas desperta, conseqüentemente, no corpo, uma luta eterna rumo a seu ultrapassamento e gera, nesse corpo, suas próprias leis¹⁷, como discutiremos na seção intitulada: “A inocência do devir capturada pelas armadilhas do ser: quando o jogo humano se falsifica em jogo divino”.

Veremos também, nessa seção a diferença entre o *agon* grego e o *agon* socrático, acentuando que no primeiro os lutadores são os impulsos, são afetos que lutam no corpo e culminam na criação de um mundo regido por aquilo que é despertado e afirmado nesse jogo entre corpo e mundo, quando uma força supera outra e o segundo separa o corpo do mundo e cria uma luta na qual a rivalidade entre opositores é o guia do jogo, na qual o opositor forte é aquele que ganha o combate despotencializando a força do outro, mas apresentando-se como virtuoso. No primeiro, o corpo não se submete a uma lei exterior, porque pode construir suas próprias leis, divergindo do modelo de verdade defendido nos diálogos socrático-platônicos, que se encontra separada do corpo, na alma (*psyche*) e fora do mundo porque pensada como existente num outro mundo, o mundo verdadeiro, das Ideias. Por isso, para Platão sustentar a sua teoria ele apresentará Sócrates falando de uma estranha natureza, a alma, fora da própria *physis* (natureza) e a máxima extraída daí é aquela na qual o homem, para se conhecer precisaria se voltar para fora da *physis* e entrar na “natureza forjada”, a *psyche*, que passa a servir de base para a análise da realidade e do saber. Seria a chave de acesso ao conhecimento ideal, seria a “força” que despotencializa o rival.

¹⁷ Referimo-nos à concepção de luta, de jogo, expressada por Heráclito e interpretada por Nietzsche, como agonística nobre, na qual o que nasce do conflito dos contrários são qualidades cuja duração expressa “uma superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põe fim a guerra: a luta persiste eternidade a fora (NIETZSCHE, 2002, p. 42). Essa discussão também estará presente no segundo capítulo quando distinguiremos a moral nobre da moral escrava, enfatizando a diferença entre agonística e agonia e também servirá de base para pensarmos o conceito de vontade de potência como arte que se efetua nos corpos, encontrando na criança e do artista a sua melhor definição.

Na seção anterior, intitulada “A inocência do devir transformada em ser ou o que emerge do híbrido Heráclito- Parmênides- Sócrates na escrita platônica”, trabalharemos as bases ontológicas da Teoria das Ideias e o desvio socrático para fundamentá-la em torno dessa moral que despotencializa o outro. Momento em que compreenderemos para quê a imagem da vida verdadeira passa a estar remetida à calmaria, a ausência de conflitos, possibilitada pela ideia de Bem em si socrática, que, por sua vez, deveria ser a imagem do pensamento a ser alcançado, que, impossibilitado de sofrer qualquer variação, já que passa a estar submetido a um modelo fora do mundo e distinto do mundo, promoveria a ilusão de que a imagem desse outro mundo chamado de verdadeiro seria a representação do mundo ideal a ser atingido. Veremos que o efeito desse processo será o “esvaziamento” do pensamento, posto que o modelo de vida tecido nele descolou-se da vida, afinal parte de uma imagem vazia de força, um fora do mundo que dotará o homem de uma vontade enfraquecida, pautada numa moral que se coloca contra a natureza instintiva, fazendo com que o homem seja levado a desconhecer a potência de variação do seu próprio corpo ou a fugir dela, por ser impotente para afirmá-la. Dessa maneira, essa potência de variação se vê obstaculizada de agir nele, adoecendo-o, conforme veremos no segundo capítulo¹⁸, porque a construção dessa imagem ideal partiu de uma necessidade produzida, desde a obra de Platão, de julgar *o mundo terreno como algo que não deveria ser, revelando a sua impotência* diante das forças da vida, mas chamando de virtude, essa escolha.

Ou, como dirá Nietzsche, essa interpretação só pode se originar de um corpo doente, que, com a sua necessidade, “inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito - para o sol, sossego, brandura”, de modo que “toda filosofia que ‘põe a paz antes acima da guerra’ (...) toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio (...) por um além, ao lado, acima, fora, permite perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo” (NIETZSCHE, 2001, p. 11).

Essa maneira de interpretar a vida, inventando uma realidade para ela fora dela, será chamada por Nietzsche de niilista, pois essa imagem criada para o pensamento precisou adoecer a vida, condená-la em nome de valores estranhos a ela e colocados acima dela como imprescindíveis ao exercício do conhecimento de si. Ou seja, niilismo,

¹⁸ No segundo capítulo mostraremos os efeitos dessa necessidade socrático-platônica, esse movimento niilista de julgar a vida a partir de uma instância fora dela, na saúde do homem, denunciando que esse “molho metafísico” (imagem que utilizaremos para falar da metafísica nesse primeiro capítulo da tese) servirá de base para o triunfo da moral escrava cristã em detrimento de uma moral nobre que existia na Grécia, mas teve seu curso natural desviado desde a criação desse molho metafísico.

nesse momento, se apresenta como sintoma de aversão pela existência e como declínio das forças do corpo propiciadas pela interpretação dada para ele como algo que precisa ser abolido do exercício do pensamento. Não se pensa com o corpo saudável, mas com uma estranha natureza chamada alma, o ser transformado em valor que está acima da vida, afirmando, assim, uma doença.

Perceberemos, no segundo capítulo, que esse endereçamento niilista sustentará a história do Ocidente, sustentará a nossa cultura, afinal, a valoração da vida se manteve apartada dela mesma, todos os valores se voltaram para difamá-la e adentraram em diversos campos de saber, alimentando uma lógica tecida, desde a metafísica socrático-platônica, para a existência “que julga, do mundo que é, que *não* deveria ser, e, do mundo que deveria ser, que não existe” (NIETZSCHE, VIII, II, 26 *apud* Volpi, 1999, p. 57). Ou, como dirá Pelbart (2006, p.207): “o niilismo consiste numa depreciação metafísica da vida”, no deslocamento do centro de gravidade da vida em direção a uma outra esfera que não ela mesma, alimentada pela crença de que o elemento trágico¹⁹ é o que a adocece, logo, somente inventando uma outra vida é possível retirá-lo da existência, tornando possível, ao pensamento, alcançar a verdade do ser. Pelbart está comentando, aqui, uma frase extraída de *O Anticristo*, que embora esteja remetida a uma crítica ao cristianismo, essa crítica só pode emergir em função do movimento niilista inaugurado pela escrita socrático-platônica que, ao produzir novos valores para a vida tecidos fora dela e interpretados como superiores a ela, lhe reduz ao nada e acaba endereçando-a ao nada. A citação extraída de Nietzsche é: “quando o centro de gravidade da vida se põe, não na vida, mas no ‘Além’ - *no nada* - tira-se em geral à vida o centro de gravidade” (NIETZSCHE, 2000b, p.64).

Por isso, a proposta nietzschiana, que é também a nossa, é mostrar os efeitos dessa imagem adoecida para a vida e para a memória tecida a partir dessa interpretação da vida, ligada à Ideia de alma, do ser transformado em valor (seja na forma de Ideia, Deus, História, conforme veremos no segundo capítulo) que ao separar o corpo do que ele pode²⁰ e mantendo essa separação ao longo da história da cultura ocidental, acabou

¹⁹ Na obra de Nietzsche o conceito de trágico vai estar sempre remetido a Dionísio, ligando-se, por sua vez, a uma psicologia do poeta trágico, ou seja, através de Dionísio, isto é, do “dizer sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos”, foi possível criar uma ponte para avaliar a psicologia do poeta trágico e, a partir dessa avaliação compreender como foi possível ao grego arcaico ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser, prazer, que por sua vez também traz em si o prazer de destruir. O dionísaco torna-se *pathos* filosófico, aposta completamente oposta a de Platão (NIETZSCHE, 1995, p.63-64).

²⁰ Porque o corpo que nasce na cultura, conforme veremos no segundo capítulo, é aquele que tem uma vontade fraca porque suas forças foram modeladas para torná-lo cada vez mais obedientes a outras forças

levando a extenuação das forças do homem²¹, acentuando, assim, que os conceitos advindos dessa imagem como, por exemplo: universalidade, verdade, legitimidade, fundamento etc. ao naturalizar-se se tornaram comuns a diversos campos de saber, acabando por constituir o solo epistemológico no qual se inscreverão a filosofia, a ciência, a religião e arte ocidentais. Portanto, precisam ser questionados e suprimidos e essa supressão, conforme veremos, deve ser iniciada no horizonte da própria metafísica.

Daí a importância de se mostrar como foi fabricada a metafísica, tendo em vista que a história do ocidente se confunde com a própria história dela, bem como descrever o conceito de memória produzido nela, pois ele se manterá como modelo na história do ocidente, trazendo conseqüências para a saúde do homem. Para ultrapassarmos essa imagem precisamos compreender as forças em jogo na sua fabricação para dela nos descolarmos. A história da metafísica, dirá Pelbart (2006, p. 210), é a “história dos valores, convertendo a verdade, a finalidade e o próprio ser em valor”, mas veremos que esse valor é apenas um sintoma de um tipo de vida, que denuncia um modo de existência decadente que tem necessidade desse valor para exercer domínio sobre outros modos de vida que escapam dele. A título de exemplo, veremos a luta de Platão pelo domínio sócio-político-educacional da *pólis* mascarado em verdade filosófica, em “objetividade filosófica” ou “melhoramento do espírito” quando tratarmos da sua necessidade de expulsar os poetas e os sofistas tal como discutido na *República*, ou ainda na maneira pela qual ele pensa as leis que deveriam reger Atenas, tal como ele abordará na obra *As leis* ou mesmo no destino que ele dará a *eros*, ao desejo, tal como descrito na obra *O Banquete*. Assim, curiosamente o que se chama verdade, é, na realidade, uma vida de aparência que se faz de tudo para não perder, ou melhor, uma luta por domínio, que se serve de forças fora da vida para se fundamentar como um bem maior, mas, no entanto, como assevera Nietzsche:

O caráter total da existência não pode mais ser interpretado com o conceito de fim, nem com o de unidade, nem com o de verdade (...) Todos esses valores são resultado de determinadas perspectivas da utilidade de sustentação e o incremento de configuração de domínio humanas e só falsamente foram projetadas na essência das coisas (2008, p. 31-32).

fora dele, como a Igreja, o Estado, as leis, a história, de modo que o homem foi, ao longo desse processo, impossibilitado de afirmar a si mesmo como uma promessa de vida, porque ele se transformou num conservador de valores contrários à expansão da potência de vida. O ser transformado em valor se modulou em Deus, em História, em Ciência, em suma, em novos ídolos como, por exemplo, as Ideias modernas de progresso, felicidade, igualdade etc.

²¹ Como a imagem do último homem da modernidade, aquele no qual o nada de vontade é o que governará sua vontade, isto é, como “conseqüência niilista: a crença na ausência total de valor como seqüela da avaliação moral (NIETZSCHE, 2002c, p. 52). Discutiremos essa questão no segundo capítulo.

Os valores produzidos pela metafísica produzirão efeitos na imagem criada a partir dela para o pensamento e para a memória e, veremos, que tais valores tecerão o que chamaremos aqui de *primeira dimensão da consciência moral em nossa cultura*, ligada à interpretação socrática do oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”, tal como descrito no diálogo *Alcebíades*. Perceberemos que os valores morais começam aqui a se tornar guias e juízes da vida, bem como do conhecimento acerca da vida. Ou, como dirá Nietzsche:

o traço comum na história da moral, desde Sócrates, é a tentativa feita para levar os valores morais à hegemonia sobre os demais valores, de maneira que eles sejam não apenas guias e juízes da vida, mas também guias e juízes: 1) do conhecimento; 2) das artes; 3) das aspirações políticas e sociais. “Chegar a ser melhor”, considerando como a única tarefa, não sendo todo restante mais que um meio para esse fim (ou perturbação, dificuldade, perigo: e deve, por conseguinte, ser combatido até a destruição...) (NIETZSCHE, fragmentos póstumos, 14[159], KSA, vol.12, p.429 *apud* MOURA, 2005, p. 69).

O conhecimento²² se daria no encontro da verdade alcançada pela contemplação dos modelos ideais do mundo supra-sensível através da alma, no qual os diálogos socrático-platônicos, como representantes da ciência dialética²³, serviriam de modelo, pois permitiriam o homem *lembrar-se do* modelo ideal e assim se libertar do mundo aparente. Neles o que está em jogo é sempre a pergunta pelo “ser” das coisas. O que é o belo? O que é a justiça? Como se houvesse o pressuposto de que existe um belo em si, uma justiça em si, uma essência-verdade por detrás das aparências e que, através do silenciamento dos sentidos - que atraíam o homem para fora de seu mundo, o reino das Ideias - se alcançaria à verdade absoluta. Partem, então, de deduções miraculosas para explicar a origem das coisas, onde o mundo das essências seria velado pelo mundo das aparências. Essas deduções miraculosas serão chamadas por Nietzsche de fábulas,

²² Em Platão, o conhecimento nasce do encontro do semelhante com o semelhante, isto é, o conhecimento modela-se segundo os graus do ser, o que possibilitaria estabelecer uma correspondência entre ser e ciência, que seria o conhecimento verdadeiro; entre não-ser e ignorância; entre devir que está entre o ser e o não-ser, e opinião, que está entre conhecimento e ignorância. Derivaria daí quatro graus de conhecimento, sendo, cada um deles, a cópia exata de seus respectivos objetos, portanto, nascidos de uma relação de identidade.

²³ Segundo Mora (1964, p. 444) encontramos, em Platão, duas formas de dialética. Em certos diálogos como, por exemplo, *Fédon*, *Fedro*, *República*, Platão apresenta a dialética como um método de ascensão do sensível para o inteligível e, nos chamados últimos diálogos (como o *Parmênides* e em particular o *Sofista* e o *Filebo*) apresenta-a como um método de dedução racional das formas. Como método de ascensão para o inteligível, a dialética vale-se de operações tais como a divisão e a composição, as quais não são distintas, mas dois aspectos da mesma operação. A dialética permite então passar da multiplicidade para a unidade e mostrar esta como fundamento daquela. Como método de dedução racional, a dialética permite discriminar as ordens entre si e não confundí-las, mas persiste o problema de como relacioná-los. A questão é como a dialética torna possível uma ciência dos princípios fundada na Ideia da unidade. Uma das soluções mais óbvias consiste em estabelecer uma hierarquia de ordens e de princípios.

conforme veremos na seção intitulada: “A cozinha socrático-platônica à luz da cozinha experimental nietzschiana”.

Platão inaugura, assim, um ideal do saber que coloca o mundo sensível na dimensão do imperfeito e cria uma dependência do *pensamento* ao mundo transcendente, *locus* do alcance da verdade. Com isso, parte da invenção de valores morais que, conforme vimos, destituem o lugar ocupado pelos componentes trágicos que dão movimento à vida e à cultura grega: a aparência, a matéria, as imagens, isto é, o lugar dos fluxos, das mudanças e devires, porque apreendidos pela experiência sensível, tomada como *locus* da inferioridade. E aqui cabe uma indagação de François Châtelet:

Do que nos adverte o platonismo? De que desconfiemos do corpo, das suas pulsões, das suas ligações, das suas mensagens; de que não nos deixemos arrastar pelas atrações múltiplas e contraditórias que o mundo natural apresenta, esse que de todos os lados nos solicita na percepção nos atrai, nos excita e nos desregra; de que compreendamos que este universo percebido - que parece ser o critério de toda satisfação, de toda existência, de toda verdade - é apenas um pano de fundo irrisório e provisório que se desfia ao longo do devir e que, quando nisso pensamos, se revela ser tão só um mesquinho juiz e depressa confessa a sua carência, a sua vacuidade e caducidade; de que saibamos, desde então, que os sucessos e as alegrias que nos oferecem as sociedades existentes - inteiramente fascinadas pela materialidade - são pequeno prêmio, como, aliás, são miseráveis e insensatos as dores e os fracassos que infligem (CHÂTELET, 1977, p.30).

Essa advertência ocorre porque o corpo, pertencendo ao mundo efêmero do devir, precisa ser vigiado, tolhido, ao contrário do pensamento, que seria propriedade da parte racional e permanente de nossa alma, com origem divina e, portanto, imortal.²⁴

Assim, essa separação entre corpo e pensamento (vinculado à parte racional da alma) denuncia a clara *aversão* de Platão pela mudança, porque, para ele, o devir traria consigo a possibilidade do caos e afirmá-lo faria com que se destruísse todo o edifício conceitual das verdades absolutas, no qual o tempo e o movimento são paralisados, posto que submetidos à eternidade.

Essa análise converge com aquilo que Nietzsche, dirá, na seção “razão na filosofia”, do *Crepúsculo dos Ídolos*, a respeito dos filósofos, isto é, os filósofos

²⁴ No *Fédon*, conforme assinalamos na nota 13, Platão narra a prisão e morte de Sócrates dando ênfase ao corpo interpretado como prisão, como obstáculo a vida da alma, que nele se encontra cativa em virtude dos desejos e das paixões. O corpo não é a verdadeira realidade e sim o mundo inteligível das Ideias: a justiça, o bem, a grandeza, a saúde, a força, inacessíveis às faculdades do corpo, apenas percebidas pela alma. Proclama, então, a fé na imortalidade da alma, posto que ela, antes de estar ligada ao corpo, antes de qualquer percepção, traz recordações do belo e do bem, que são mascaradas pelo corpo. Quanto mais pesado o corpo, como o corpo daqueles que estão afastados do bem, da justiça, da verdade, maior a distância da alma. Estes, após a morte, deverão ser purificados no Hades para lembrar a verdade. Onde se conclui que a tarefa da filosofia é tornar esses corpos mais leves, serem purificados aqui, pelos filósofos, que ajudariam o homem a desprender a alma do corpo (PLATON, *Fedro*). Porém, observamos, também, no livro X da *República*, que as almas justas eram enviadas ao céu e as injustas a abertura inferior da terra, então, a terra é uma condenação. A terra é lugar de sofrimento.

acreditam desesperadamente no Ser, mas como não podem se apoderar dele tentam justificar essa dificuldade a partir do “erro” que provém da sensibilidade, do mundo das aparências. Esse mundo distorce a verdade do ser (NIETZSCHE, 2000 b, p. 25). Ela está ali, aguardando ser desvelada, mas a sensibilidade nos engana! Dizem: “esses sentidos, que por outro lado são totalmente imorais, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro” (2000b, p.25-26).

De modo que a *primeira dimensão da moral* que surge daí consiste em “desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir- a - ser” (NIETZSCHE, 2000b, p.26). E esse desembaraçar-se se deu a partir da transformação da razão em tirano das paixões, como assevera Nietzsche, ao afirmar que a razão é tomada como tirano porque Sócrates parte, da certeza prévia, - uma certeza moral - de que as paixões e os instintos conduzem ao abismo e a razão precisa contê-los, opor-se a eles, dominá-los (NIETZSCHE, 2000b).

Porém, quando a razão se torna tirana dos apetites; se ela deve orquestrar todas as forças que compõem a vida anímica, dominando absolutamente todos os instintos a fim de se criar uma conduta correta, essa conduta enfraquece e, conseqüentemente, adoece o homem, como já assinalamos. Porque a partir do momento em que uma força se torna *a única força* pela qual devemos nos guiar, perdemos a noção de totalidade²⁵ e nossa capacidade de pensar fica comprometida porque a luta dos afetos que despertam o pensamento fica obstaculizada: a vida não se expande porque cristalizamos nosso pensamento numa única interpretação. Esse é o efeito da moralidade no pensamento: a domesticação de si mesmo a partir da negação dos sentidos, do corpo, dos afetos, acreditando poder anestesiá-lo com o veneno da tirania vista como benefício para a saúde.

Por isso Nietzsche dirá que “se se tem necessidade de fazer da razão um tirano, como Sócrates o fez, então o risco de que outra coisa se faça também tirano não deve ser irrisório” (2000b, p.22). Somos “habitados” por uma multiplicidade de afetos ou impulsos que se transformam em instintos e disputam, o tempo todo, em nosso corpo, para que a criação nossa e do mundo aconteça: sentir e pensar não estão dissociados.

²⁵ Empregamos aqui o termo totalidade no sentido de pensar que é o corpo a grande razão, no qual impulsos, dos mais variados, lutam e expressam, pelo resultado dessa batalha, um estado provisório que chamamos pensamento. Porém, desde a metafísica socrático-platônica, a pequena razão, um desses impulsos, passa a ser tomado como o principal instinto, desconsiderando que *ele é um dos instrumentos do corpo, e não esse corpo*. Daí Nietzsche dizer: “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’... ‘Eu’- dizes; e ufana-se 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, 1994, p.51).

Tais afetos são, portanto, forças que agem de maneira inconsciente em nossos corpos, pedindo passagem. Eliminar essa disputa é impossibilitar que a vida ascenda. O que não significa que não devamos dar um contorno a ela, de modo a “disciplinar” a anarquia que geram, mas esse contorno é móvel, mutável, ou seja, esse contorno é o sentido que damos à luta, mas que precisa ir se transformando junto à própria vida, para que novas resistências nasçam. Escolher um dos instintos como guia único da vida, a empobrece, a degenera, por nos manter reféns de uma única perspectiva. Daí Nietzsche também dizer que “os instintos precisam ser combatidos - eis a fórmula da *decadence*. Enquanto a vida está em ascensão, a felicidade é igual aos instintos” (2000b, p.23).

Em outras palavras, a perspectiva socrático-platônica cria uma imagem adoecida para a vida, porque, o critério de saúde, segundo Nietzsche, não seria aquele que é marcado por um “conhecer perspectivo; isto é, quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quantos mais olhos, diferentes olhos pudermos lançar sobre ela, mais completo será nosso ‘conceito’ dela” (NIETZSCHE, 1998, p.109). Lançar diversas perspectivas e interpretações afetivas é força entendida como criação, portanto, liberdade, exercícios impossibilitados pela metafísica socrático-platônica, mas no entanto afirmados por aquilo que, ao final desse capítulo chamaremos cozinha experimental nietzschiana.

Veremos que a cozinha experimental nietzschiana é completamente distinta da cozinha da metafísica socrático-platônica. Porque a cozinha de Sócrates-Platão inaugura um processo que coloca o pensamento contra a vida, pois ele passa a julgá-la e, tal movimento, parte da invenção de valores metafísicos (Ideia, alma, ser) que, transformados em Verdade absoluta - através da ciência dialética - acabam sendo, desde o início, subterfúgios moralistas e fisiológicos disfarçados em “amor à sabedoria”, contestados severamente pela cozinha experimental nietzschiana.

E, seguindo a via aberta por Deleuze (2007), perceberemos ainda que a metafísica socrático-platônica instaura dois tipos de dualismo, um manifesto e outro latente. No manifesto, que marca a história da filosofia, opera-se a distinção entre essência e aparência, inteligível e sensível, original e cópia, Ideia e imagem, de modo a desqualificar o domínio do sensível como fonte de conhecimento verdadeiro, porque ele obstaculiza o acesso ao pensamento correto. A filosofia, assim, não recorre ao mundo tal como o conhecemos pelo universo dos sentidos, isto é, pela totalidade que se abre a partir deles, mas nasce do afastamento dele através do acesso ao plano transcendente e imutável das Ideias, no qual impera o princípio universal do Bem, o princípio absoluto

de inteligibilidade que não precisa ser explicado porque se explica por si mesmo quando aprendemos a exercitar a ciência dialética. Através dela compreenderíamos que o mundo inferior, governado pelo devir, precisa ser corrigido para que se assemelhe ao mundo ideal, de modo que tudo que é tocado pelo devir passa a ser condenado.

Mas, o dualismo latente, segundo Deleuze, é o que define melhor o conjunto da motivação platônica (2007, p. 262). Através dele Platão buscou distinguir as boas cópias dos fantasmas, dos simulacros porque, em alguma medida, percebeu que o devir é, ele próprio, um modelo que rivaliza com o que é uniforme, assim, tornou-se importante “selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias, ou antes as cópias sempre bem fundadas dos simulacros sempre submersos na dessemelhança”(Deleuze, 2007, p.262).

Sob esse aspecto Machado (1990, p.27), inspirado na interpretação deleuziana, dirá que o devir não respeita nem o fundamento, nem o fundado, já que escapa do universo da representação das Ideias imutáveis inventadas por Platão. Os simulacros são cópias das cópias e não cópias do modelo, portanto, “o puro devir, o ilimitado é a matéria do simulacro, na medida em que se furta a ação da Ideia, e contesta, ao mesmo tempo o modelo e a cópia”, afirma Deleuze (2007, p.2). Assim, a fim de excluir essa hipótese assustadora, Platão começa a “varrer” da filosofia todos os “amigos do devir” ou tudo que “comporta devir”: os poetas, os sofistas e a escrita. Toda forma de arte ou de expressão de arte que não se submete à Ideia passa a ser banida da sua filosofia, ou, como afirma Deleuze, são falsos pretendentes à filosofia, porque produzem simulacros. Discutiremos essa questão na seção intitulada: “Simulacros e simuladores: a distância do ser e os adoradores da distância”, enfatizando o perigo que comportam, isto é, a potência de (di) ferir o modelo de memória ontológica.

Como salienta Machado, interpretando Deleuze (1990, p. 29)

A principal distinção, a verdadeira distinção, estabelecida por Platão é entre dois tipos de imagens, dois tipos de cópia: a boa cópia, a cópia bem fundada, o “ícone”, que é uma imagem dotada de semelhança, e a má cópia, a cópia que implica uma perversão, “o simulacro fantasma”, que é uma imagem sem semelhança.

O que nos remeterá a pensar que a reação nietzschiana contra o platonismo, sua subversão, implica na criação de uma “nova cozinha”, que, como já assinalamos, será chamada por nós de experimental, que, ao recusar combinar acaso com sistema, dará passagem às máscaras de Dionísio, o *chef* maior dessa cozinha experimental na qual Zaratustra é o cozinheiro, fazendo com que a verdade perca seu trono para as

metamorfoses da vida, já que a vida ascendente e afirmadora não é aquela que aponta para as alturas, mas aquela que faz do negar e do destruir a condição do afirmar. O dionisíaco - afirmador do jogo heraclítico - torna-se *pathos* filosófico, aposta completamente oposta à de Platão. Por isso dedicaremos uma seção apresentando Heráclito, tal como Nietzsche o concebe e a interpretação conferida a ele por Platão, bem como a interpretação que ambos dão a Dionísio, no final do primeiro capítulo.

Tendo em vista que a problemática da memória na obra platônica é o nosso norte, veremos que uma das estratégias da ontologia platônica é vinculá-la a uma concepção de eternidade, diferente da de *aion, dos deuses* - tal como Heráclito a define - e afirmar que para entrar nessa dimensão o exercício da memória precisa estar desvinculado do esquecimento, concepção estranha à defendida pelo poeta do *aedo*, responsável pela educação e perpetuação dos valores trágicos da cultura, tendo em vista a força mágico-religiosa chamada *Mnemosyne* que canta através dele, que o possui e o transforma em porta-voz da verdade (*alétheia*), também produzia nele o esquecimento, como uma espécie de proteção para que ele pudesse se lançar às forças do cosmos, e, em delírio, ter acesso à intensidade do tempo dos deuses, o tempo de *aion*, comum à *physis* e ao *cosmos*. Não havendo, aqui, intermediação da razão nesse processo, mas um lançar-se às forças, sob a proteção do esquecimento de si mesmo.

Na interpretação socrático-platônica, o esquecimento será colocado como um mal, como uma enfermidade que se apossa da alma dos que ignoram a verdade. A memória, como faculdade de conhecimento depende da razão e não do delírio para que o homem tenha acesso à verdade do ser. E essa verdade do ser se aplica ao presente, ao passado e ao futuro, mas se diz anterior ao próprio tempo, situando-se, portanto, fora do devir, mas dependente do desvelamento dos especialistas da verdade; o filósofo e sua boa memória. Veremos aqui uma nova concepção de tempo e a necessidade de inventarem-se dois mundos, o verdadeiro, que abole o devir e o aparente, que, o acolhe, mas mantém o homem em estado de ignorância, esquecido do ser. Essa questão será discutida na seção intitulada: “Memória ontológica e a invenção do tempo moralizado da alma”.

Essa imagem servirá de base para que outras imagens acerca da memória emergjam no transcorrer da nossa cultura (enfocaremos o cristianismo e a modernidade no segundo capítulo), momento em que também entenderemos, a partir da perspectiva nietzschiana, como se fabricou efetivamente a memória no homem e como essa produção não é um dado natural, mas sócio-cultural, responsável pela transformação do

bicho homem em animal doméstico, social. Essa domesticação começa a ser exercida pela metafísica, preparando o terreno para o arremate final e mais danoso como o que ocorre no cristianismo. E, poderíamos inferir ainda que, *no que tange à saúde psíquica desse homem produzido por essa cultura socrático-platônico-cristã*, há uma proximidade com a visão da realidade produzida na Grécia arcaica, pois Nietzsche pensará o esquecimento como força protetora e natural capaz de regular a atividade da memória, como afirma na obra *Genealogia da Moral*, ampliando a discussão iniciada na *Segunda Consideração Intempestiva*.

Diante dessas considerações prévias, será importante esclarecer, ao longo desse capítulo, como as Ideias, criadas por Platão, passam a julgar a vida, posto que ele as concebia como inerentes à alma e ao mundo verdadeiro que paira sobre a Terra. Logo, o que é uma ficção socrático-platônica tecida por suas fisiologias²⁶, transformou-se em verdade, já que os princípios metafísicos, instaurados por ele como necessários à vida e inquestionáveis, se instalam no processo do viver ocidental, e, embora ganhem novos contornos, mantêm a tonalidade de fazer com que “a vida se apague” porque a crença de que a vida deva pertencer a um mundo ideal e perfeito, um valor superior, portanto, ao mundo terreno demasiado inexato, continua mesmo quando não acreditamos mais em deuses ou em Deus.

Convêm deixar claro que o tratamento que daremos à interpretação da obra platônica parte de uma perspectiva nietzschiana. Desse modo, as Ideias platônicas serão tomadas por nós como valores que fizeram a cultura helênica declinar. Sabemos que,

²⁶ O que estamos chamando de “tecidas por sua fisiologia” encontra sua base argumentativa em Nietzsche, quando ele diz, no prólogo de *A Gaia Ciência* (p.10-15), que o percurso do pensamento dos filósofos é guiado, não pelo intelecto, mas por necessidades corporais. Assim, para Nietzsche, é a fisiologia quem determina a filosofia, isto é, embora seja a doença que inspire os filósofos a fazerem sua filosofia, e ela poderia ser inspiradora, poderia revelar a riqueza e a força do pensamento, ao mesmo tempo faz surgir à questão: “como os filósofos suportam a pressão da doença?” Como se relacionavam com os sintomas dela em seus corpos? Certamente não foi a partir de uma compreensão “correta” do corpo, mas o oposto, tendo em vista que não expuseram a força, mas produziram consolos: o além, acima, fora etc. sintomas de decadência experienciados até hoje em nossa cultura. Essa compreensão do corpo aponta para a impossibilidade de suportar a pressão que uma doença lança sobre ele, de modo que busca calmaria, sol, remédio e, cria, a partir dessa impossibilidade, “toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie”, inspirando, assim, os filósofos a disfarçar, inconscientemente, “necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da Ideia, da pura espiritualidade”. De modo que Nietzsche indaga a si mesmo se “até hoje a filosofia não teria sido uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo (...) Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas á questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos (...) seu êxito ou fracasso, sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim (...) Em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida” (NIETZSCHE, 2001, p.11-12).

para Platão, a memória ontológica seria a afirmação do ser eterno, como algo fora do tempo (as Ideias), logo, não haveria explicitamente uma teoria ligada a uma ontologia do passado, porém, esse ser eterno, ao estar submetido a uma interpretação moral, se transforma num valor acima da vida capaz de ligar a cultura a um passado primordial, verdadeiro e modelar, portanto, ligado a um ideal fora da *physis* que, conforme veremos, fez emergir a instituição de novos valores estranhos à cultura helênica e que mudam o rumo das forças ativas presentes naquele povo. Além disso, permitiu que, mais tarde, no cristianismo, o pensamento de um passado para o “ser” do homem se tornasse possível e legitimado em um outro modelo de além, conforme veremos no segundo capítulo a partir da interpretação que Santo Agostinho dará a Platão. Por isso, nosso enfoque é, desde o início, questionar o valor desses valores para a vida, problematizando os tipos de niilismo e tipos de existência que emergem na busca pelo ideal-verdade ao longo da história do pensamento ocidental, encontrando em Platão seu ponto de emergência.

Assim, podemos destacar que esse primeiro capítulo da tese enfatizará também, através de suas discussões, os efeitos do “primeiro capítulo” da “história de um erro”, isto é, de “como o mundo verdadeiro acabou se transformando numa fábula”, tal como afirma Nietzsche na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (2000b, p.31).

Porém, Nietzsche também aponta uma saída para essa história e por isso, ao final desse capítulo, dedicaremos uma discussão acerca de Dionísio na seção intitulada: “A dimensão artística como afirmação da escritura da vida: Dionísio *chef* da cozinha experimental nietzschiana” e assim estaremos lançando uma flecha para o segundo capítulo, no qual o Dionísio nietzschiano nos possibilitará experimentar as cores da vida retornando ao corpo do homem nobre e à memória tecida a partir desse novo corpo embriagado de potência será apresentada como promessa de futuro, quando as forças reativas que compõem a cultura, a memória e o homem tecidos nela, desde a metafísica, poderão mudar seu curso, desprender-se delas, afirmando uma vontade criadora²⁷, uma

²⁷ Como salientamos na introdução, seguiremos Deleuze aqui e este argumentará que a vontade de potência, sendo constituída por impulsos, por forças em relação com outras forças, a essência da força será a sua diferença de **quantidade** em relação a outras forças e esta diferença se exprime pela **qualidade** da força e, o sentido que ganha, surge, exatamente do encontro entre estas forças, posto que a relação que se estabelece é de dominação, isto é, entre duas forças em relação (ativa e reativa), uma é dominante e a outra dominada e a vontade de potência seria o complemento, o que estabeleceria a afinação da força que prevalece: se nega a vida ou afirma. Em outras palavras, o próprio jogo de forças não é ativo nem reativo, é afirmativo, porém a maneira como o resultado desse jogo é apropriado, pelo homem, lhe conferirá um caráter ativo ou reativo, pois lhe dará um sentido que pode corresponder a um aumento da potência de vida ou um declínio, um suma, as manifestações da vontade de potência são sintomas, signos que interpretamos de uma determinada perspectiva. Assim, por exemplo, a vontade de verdade, comum à

memória do futuro e um novo homem que se faz para além dos valores previamente dados, para além do bem e do mal. Essa promessa se expressa no *Zaratustra*, obra nietzschiana que abre a viragem das forças e cria, enquanto obra filosófica, uma nova direção para o pensamento, para a vida e para a criação, retomando a estética da cultura grega anterior à metafísica, na qual a vida era uma arte e o governo de si próprio o modelo da estética de uma existência.²⁸

1.1- O Mito da caverna ou como o sol e o olho filosófico passam a julgar a vida se colocando acima dela

Para entendermos a problemática produzida a partir da interpretação metafísica, partiremos da alegoria da caverna narrada por Sócrates, no livro VII da *República*²⁹, a fim de ilustrar a sua proposta. Em linhas gerais, *Platão descreve Sócrates* conversando com Glauco e apresentando a ele um mito: o mito da caverna. Através dele, a caverna, representando o mundo das sombras, é o local onde habitam a grande maioria dos mortais, dominados pela ignorância, posto que vivem acorrentados e *de costas* para a

ciência e à filosofia, é uma forma da vontade de potência, porém, na medida em que cria valores e impõe sentidos universalizantes, padronizados, pois acredita numa verdade preexistente, caminha, conduz o homem ao niilismo e à impotência, mas a dimensão artística da vida nos possibilita estar além desse horizonte, impondo ao homem e a cultura uma reformulação radical.

²⁸ Como também salientamos na introdução, no segundo capítulo, não analisaremos essa obra como um todo, mas nos serviremos, ao longo do capítulo, de diversas passagens dela para que Zaratustra nos indique o caminho do além-homem, isto é, o redespertar das forças ativas através da afirmação do jogo trágico que se faz no corpo daquele que pode fazer de si mesmo uma promessa de vida, por afirmar o devir como o movimento salutar do espírito, afirmando, assim, o jogo da criação e da destruição como inerente à vida, tal como outrora os gregos nobres faziam, como Nietzsche afirmará na obra *Genealogia da Moral*. Porém, é na obra *Assim falou Zaratustra* que essa arte de tornar-se a partir das forças se apresenta em todo esplendor, pois é uma obra que coloca a própria arte como a tonalidade capaz de reconduzir as forças ao seu horizonte de nobreza, tal como outrora os gregos puderam fazer, mas agora será Zaratustra, no horizonte da própria filosofia, quem fará essa viragem das forças e de maneira poética, nos apresentando um novo pensamento filosófico, isto é, fazendo, da experimentação do pensamento trágico, uma vida, uma arte, um novo começo.

²⁹ Nessa obra o problema central é o da justiça, ou seja, a preparação de um Estado bem constituído, sendo que é na teoria das “partes da alma” que desemboca a investigação platônica referente ao problema do que é justo, isto é, nas diferentes funções morais da alma, nas diferentes formas que a sua atividade moral adota. Como afirma Jaeger (2003, p.751): “O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do homem”. Para tanto, Platão queria se transformar no novo educador grego, num modelador de almas”, ou, dito nietzschianamente, numa espécie de “melhorador” da humanidade. Daí as duras críticas proferidas a Homero, o grande poeta trágico que até então era conhecido como o educador de toda Grécia. No lugar do poeta educador do povo, agora, o filósofo teria essa função. O conhecimento socrático do bem em si é colocado como arte política, da qual se tem que esperar toda a salvação, o que implica na criação de um tipo elevado de homem: essa era a meta socrático-platônica. Esse tipo elevado deveria dominar os instintos, elegendo a razão como guia espiritual. Nessa arte política, exposta na forma de diálogos, as contradições são problematizadas e superadas em sínteses ou unidades conceituais, porque, na *República* de Platão, os princípios da unidade, semelhança e identidade são valorizados em detrimento da multiplicidade, posto que são vistos como chave de acesso ao mundo perfeito e inteligível.

abertura da caverna, incapazes, portanto, de ver a verdade do outro mundo, o mundo da luz, pois estão fixados no que acontece no fundo da caverna desde a infância.

Não sabem que existe o outro mundo, o mundo da luz, do sol, cuja contemplação desencadearia a autêntica sabedoria e que é acessível somente àqueles que receberam uma educação adequada à verdade do ser ou aqueles que conseguem ultrapassar o estado de ignorância, o domínio da sensibilidade, pela parte racional da alma³⁰.

A passagem do mundo das sombras ao mundo da luz é marcada por dores e confusão, pois os homens, prisioneiros na caverna, estavam acostumados a ver a vida a partir das *sombras projetadas pelo fogo* nas paredes da mesma, tomando por real o que é mera aparência. Assim, se tais homens fossem libertos, o contato com a claridade real, o sol - que representa o mundo verdadeiro das Ideias superiores - os deixaria confusos, a luz os cegaria, de modo que a máxima extraída dessa imagem é a seguinte: não podemos falar simples e diretamente do “bem”, do inteligível, porque não podemos olhá-lo na face tal como não podemos olhar ao sol. Diante do inteligível, nossa visão se ofusca e tendemos a crer que a verdade está na aparência!

Porém, Sócrates dirá que, aos poucos, por hábito de ver as coisas como realmente são fora da caverna, isto é, as estrelas, a lua, depois as sombras refletidas pelo sol nos reflexos das águas e por fim ver os objetos todos em plena luz do dia poderia olhar para o sol e contemplá-lo sem a intermediação das imagens. Concluindo, então, que o sol governa tudo no mundo visível, sendo a causa de tudo que o homem via, mesmo quando estava na caverna, porque, nesse ponto, conforme acentua Jaeger (2003,

³⁰ Platão, em outra obra, *Fedro* (1979, p. 868-869) pela “boca” de Sócrates, usa a alegoria do cocheiro e sua parelha para descrever sua concepção de alma e o conflito interno que habita as suas três dimensões: racional, irascível e dos apetites, bem como a necessidade de educá-la para que o cocheiro, a razão, consiga estabelecer o comando das outras, representadas por dois cavalos: um que fica à direita do cocheiro e o auxilia, é branco, forte e obediente, seria a parte irascível da alma e um outro, que fica à esquerda, é negro, com olhos injetados de sangue, surdo, malvado que só obedece por meio da força e tende sempre a arrastar a parelha segundo suas inclinações, ainda que o cocheiro e o cavalo da direita o force na direção contrária, sendo, portanto, a parte apetitiva da alma. Tal alegoria percorre muitas discussões da *República*, sobretudo os livros IV e IX nos quais o acento dado à parte racional, como a plenitude do ser também estará atrelado ao verdadeiro prazer e desejo, de modo que cada parte da alma terá uma qualidade diferente para ambos e determinará tipos diferentes de homens, o amante da sabedoria, o amante da conquista e o amante do lucro. O prazer intelectual se distinguiria, assim, dos prazeres oriundos do corpo. Tendo em vista que todos os prazeres compõem o universo íntimo do homem, mas o homem não consegue discernir as diferenças de prazer, cabe ao filósofo realizar essa distinção, pois, diferente dos demais, ele tem *necessidade de se colocar a prova*, pois é *amigo da sabedoria*, portanto, *da verdade* de modo que a capacidade *de julgar a vida* está em suas mãos pois reúne, *em si mesmo, experiência, sabedoria e raciocínio*. Por isso podemos dizer que o projeto da *República* é semelhante a essa alegoria, ou seja, uma boa educação é aquela na qual a parte apetitiva passa a obedecer ao que prescreve a parte racional, portanto, a alma do homem precisa ser modelada desde a infância, segundo os preceitos da metafísica platônica.

p.870) ao interpretar a teoria socrático-platônica “o eternamente bom, manifesta a sua essência no seu filho, o supremo deus visível do céu, Hélios, o Sol”.

Nesse momento fica clara a relação entre sol e o mundo verdadeiro, o sol como origem de tudo que existe, como o mundo real que o homem precisa alcançar, pelo domínio daquilo que turva o seu olhar, o mundo sensível, das aparências. É importante assinalar também o privilégio dado ao olho, nesse mito.

A visão é tomada como o *mais nobre de todos os sentidos* porque os demais apreendem *apenas* os elementos sensíveis. Então, embora o olho seja aquilo que, num primeiro momento, participa da ilusão do que denominamos visível, isto é da aparência, ele pode sair da ilusão e enxergar realmente quando sai da escuridão da caverna, quando é iluminado pela luz do sol e não pela fogueira. Portanto, *o olho, para ver, precisa da luz do sol*, do Bem em si, o que lhe confere um lugar diferenciado ante os demais sentidos. A luz do sol é, como comenta Jaeger (2003, p. 871), a "iluminação verdadeira" para ver o "ser", pois é ela que gera, no olho, o poder de ver, não sendo, portanto, nem a capacidade visual nem o olho que abre essa sabedoria, mas é aberto para ela, porque ela é a causa de toda visão. E essa abertura se faz através da parte *privilegiada da alma*: a razão. A fogueira distorce a visão, talvez porque o fogo seja o elemento que melhor descreve o devir, isto é, a constante transformação das coisas, como tão bem mostrou Heráclito³¹, o que geraria problemas a essa visão de realidade apresentada por Sócrates, conforme veremos ao longo desse capítulo, pois gera tensão na construção da ontologia platônica, bem como a interpretação que Parmênides, opositor de Heráclito, dá ao ser, discussão travada na seção: “A inocência do devir transformado em ser ou o que emerge do híbrido Heráclito-Parmênides-Sócrates na escrita platônica”.³²

³¹Heráclito de Éfeso, como principal expoente e defensor do devir pensa o fogo como o princípio originário, sendo ao mesmo tempo unidade e pluralidade. De acordo com Lucchesi (1996, p.56-57), “o fogo heraclítico, a *arkhé*, não se reduz à Ideia de unidade primordial que, por diferenciação e separação, deu origem à multiplicidade do mundo, tal como seus antecessores pensaram. A unidade, para Heráclito, nada mais é que a luta dos contrários e essa unidade é multiplicidade. O que torna possível esta unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno? A *physis*, por apresentar-se como a própria manifestação visível da unidade-múltipla do vir –a - ser, sendo o fogo o “elemento” constitutivo de todas as coisas.” Então, a alusão à fogueira talvez seja uma crítica ao fogo como elemento principal, posto que, na perspectiva socrático-platônica o devir é uma corrupção do ser. Discutiremos as implicações dessa crítica ao devir mais tarde.

³² Pois enquanto Heráclito pensa o ser como mudança, não fazendo sentido afirmar a estabilidade ou permanência de qualquer coisa, Parmênides pensa o oposto, que a mudança é ilusão, pois algo que é não pode deixar de ser e algo que não é, não pode passar a ser. Porém, embora num primeiro olhar possa parecer que a ontologia de Platão se resolveria se ele incorporasse Parmênides, ele terá que dizer que precisará cometer um parricídio, pois, para Parmênides não é possível pensar uma realidade independente que sustentaria a teoria das formas e Platão, mostrará a superação do pai Parmênides através da Ideia do Bem em si aprendida com Sócrates, como se Parmênides confundisse existência com essência, acreditando, assim, que seria mais objetivo que ele, pois abarcaria o que há de

Etimologicamente há uma relação entre Ideia e visão. Ideia no grego *ιδέα*, *idéa*, que significa *aspecto, forma* corresponde ao verbo *ἰδέσθαι*, *ideîn*, que significa ver, logo, corresponde a visão, sendo *vid* a raiz tanto do grego *ideîn* como do latim *videre* (ver). *Idéa* é também *εἶδος*, **idea**, *eidos*, *essência*. Por isso, segundo Bastos (1987, p. 22), Platão dará ao termo uma conotação específica ao significado de *ideîn* e aos substantivos correlatos *eidos* e *idéa*, deixando de ser mera verificação dos aspectos exteriores das coisas, para ser entendido como pura inteligibilidade. Assim, a visão de uma coisa passa a equivaler à visão da forma da coisa sob o aspecto da Ideia.

A Ideia é anterior às coisas e, no entanto, o que torna cada coisa uma, inteligível, ordenada. Assim, quando vemos um objeto, o que há de permanente nele demonstraria a participação desse objeto na sua Ideia correspondente, mas se esse objeto muda de forma, esse objeto não revela a Ideia, mas é uma cópia corrompida da representação deste.³³ Por isso, as Ideias, as coisas enquanto tais, não podem ser apreendidas sensivelmente, já que o plano sensível é o que gera a ilusão, é o que transforma a unidade em multiplicidade de formas. Dessa maneira, as Ideias só podem se tornam “visíveis” inteligivelmente, isto é, só podem ser vistas com a “visão interior”.

E, seguindo esse princípio de inteligibilidade interior, melhor seria dizer, anterior aos sentidos do corpo, Sócrates dirá que a alma do homem é *semelhante ao olhar* (PLATÃO, Livro VI, 2006, p.256). O que isso significa? Significa que, para ele, devemos buscar aquela região da alma na qual se irradiam as cores mais brilhantes, as cores da verdade e do Ser e não a região noturna, sombria da alma, aquela habitada por apetites e paixões que não estão sujeitos à eternidade. E não estão sujeitos à eternidade porque nascem *se transformam* e morrem, ao contrário daquilo que perdura por ser eterno, as Ideias, e que a alma pode re-conhecer e pensar porque estará iluminada pelo sol da razão.

A visão ganha, assim, destaque porque através dela é possível, a Sócrates, segundo a apresentação platônica, estabelecer *uma semelhança* entre a imagem do mito e a imagem que ele propõe da verdade, gerando *uma identidade* entre ambas. É, pois, por semelhança que o bem é engendrado na visão, daí Sócrates dizer: "(...) O que o bem

universal no ser, porém, conforme veremos, dando um tratamento moral para a pergunta grega acerca do que é o ser.

³³ Veremos, no transcorrer desse capítulo, que, para Platão, todas as Ideias estão submetidas a uma Ideia superior a todas elas, que é a Ideia de Bem, representada pela imagem do Sol. Essa Ideia primordial é aquilo que deve ordenar a totalidade da vida, sobretudo, o universo sensível, possibilitando que o filósofo contemple e reconheça as puras formas no meio do que ele chama de objetos cambiantes, ou seja, que ele reconheça a unidade de todas as coisas em meio à multiplicidade pela qual o mundo se apresenta aos sentidos.

é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e às coisas percebidas pelo pensamento, o sol é no domínio do visível com referência à vista e às coisas vistas” (PLATÃO, Livro VI, 2006, p.256).³⁴

A função conferida ao olho é, portanto, a preparação para aquilo que, mais tarde, ganha o nome de representação³⁵, entendendo aqui representação em seu sentido etimológico (do latim *repraesentatio*) como segunda apresentação, re-apresentação de algo, como assinala Barbosa (2000, p.30). Se há uma segunda apresentação, existe uma primeira, um modelo pelo qual o segundo é cópia. O sol é re-apresentado ao olho e, nessa segunda versão, pode ser visto “cara a cara”. A Ideia do Bem é primeira, mas

³⁴ Grifos meus. Ainda no mesmo livro, mas na página anterior, Sócrates pergunta a Glauco: “Ora, através de que parte de nós próprios percebemos as coisas visíveis? Glauco responde: Através da vista. Sócrates dirá: Assim, apreendemos os sons pelos ouvidos, e pelos outros sentidos todas as coisas sensíveis, não é? (...) Mas já reparaste como o artífice de nossos sentidos não poupou gastos para moldar a capacidade de ver e de ser visto?(...) o sentido da vista e da capacidade de ver se unem por um laço incomparavelmente mais precioso do que aquele que forma as outras uniões, se todavia a luz não for desprezível (...) Qual é pois, de todos os deuses do céu o que pode designar como senhor disso, aquele cuja luz permite que os olhos vejam da melhor maneira possível e os objetos visíveis sejam vistos? (...) pois é o sol (...) mas nem a vista é o sol, nem o órgão onde ela se forma, o que chamamos olho (...) mas parece ser o olho, de todos os órgãos dos sentidos, o que mais se assemelha ao sol (...) a capacidade que lhe é inerente advém do sol, como emanção deste (...) logo, o sol não é a vista, mas, sendo o seu princípio, é apercebido por ela (...) Saiba portanto, *que é a ele que eu chamo filho do bem, que o bem engendrou semelhante a si mesmo.* O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e às coisas percebidas pelo pensamento, o sol é no domínio do visível com referência a vista e às coisas vistas.”

³⁵ Sabemos que o termo representação carrega sentidos variados ao longo da filosofia, como por exemplo, referida “à fantasia intelectual ou sensível no sentido de Aristóteles; à impressão direta ou indireta, no sentido dos estóicos; à apresentação sensível ou intelectual interna ou externa de um objeto intencional, ou representação, no sentido dos escolásticos; à reprodução na consciência de percepções anteriores combinadas de vários modos, à imaginação no sentido de Descartes à apreensão sensível, diferente da conceptual, no sentido de Espinosa; à percepção, no sentido de Leibniz; à Ideia no sentido de Locke, Hume; à apreensão geral, que pode ser intuitiva, conceptual ou ideal, de Kant; à forma do mundo dos objetos como manifestação da vontade, no sentido de Schopenhauer etc., como salienta Mora (1964, p.556-557). Mas aqui resolvemos partir da etimologia da palavra para mostrar como, desde Platão, abriu-se margem para pensar representação como reprodução, na consciência, de percepções passadas; tratando-se, então, das chamadas representações da memória ou recordações e também como antecipação de acontecimentos futuros, à base da livre combinação de percepções passadas. É importante assinalar que essa qualidade da representação parte das Ideias platônicas que em Aristóteles se transformam em *discurso* da metafísica ocidental, pois Aristóteles nega a existência das Ideias fora do mundo para pensá-las dentro do mundo, como “lógica” da alma, aprendida pelo homem através da abstração da razão sobre a matéria sensível. Por isso, a partir das análises de Aristóteles, considera-se como essência o quê de uma coisa, isto é, não o que a coisa seja (ou o fato de ser a coisa), *mas o que é*. O que implica em dizer que se considera que a essência é certo predicado por meio do qual se diz o que a coisa é, ou se define a coisa, pensando a essência como algo de real, ao mesmo tempo, lógico ou conceitual. Essa estrutura formal de pensamento possibilita a Aristóteles afirmar, tal como Platão, que a essência só se predica de universais, porém, ancorada na lógica e não nas Ideias, o que dá no mesmo, pois a distinção entre mundo sensível e o mundo inteligível equivale, agora, à distinção entre experiência e razão. E, caminhando pela filosofia observa-se que a função de representação passa a ser “exatamente a de tornar presente à consciência à realidade externa, tornando-a um objeto da consciência, e estabelecendo, assim, a relação *entre a consciência com o real*” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.235). Por isso é que a noção de representação passa a ser definida, por analogia, com a visão e com o ato de formar uma imagem de algo, tratando-se no caso de uma “imagem não-sensível, não-visual. Esta noção continuará tendo um papel central no pensamento moderno, sobretudo no racionalismo cartesiano e na filosofia da consciência” (Idem).

precisa da intermediação desse olho educado para a visão ideal, a fim de que a essência originária das coisas seja contemplada, ou seja, aquilo que na escrita platônica é descrito como verdadeira realidade. O olho não vê de imediato o sol porque a sua essência está oculta, a um primeiro olhar. Trata-se do olhar do ignorante, da opinião, dos homens entregues à multiplicidade das impressões sensoriais.

Mas quando o olho consegue ver face a face o sol sem se cegar, isto é, quando consegue “representar” o sol, estendendo essa representação para as demais coisas do mundo, o pensamento *está livre do mundo* e o homem ascende³⁶ porque percebe que é o Sol que garante a existência do mundo. O verdadeiro saber é assim alcançado, isto é, o homem precisa negar a Terra, estar livre do mundo das sombras para ser iluminado pela ordem divina. Como assinala Jaeger (2003, p. 861), o verdadeiro filósofo é aquele cuja essência se adéqua ao seu objeto, o divino.

O olho seria, então, o único elemento do universo sensível que está apto a participar do exercício de conhecimento da verdade, posto que é convertido em razão na sua *semelhança* com a alma. É pela identidade entre pensamento e a "representação do transcendente" que essa conversão se dá. Daí, pensar, como afirma Pelbart (1989, p.101) passa a significar “ver, ver claro, com e-vidência, à luz do que de restituir a cada coisa sua forma e unidade- O Bem, a Verdade, o ser supremo”.

Assim, essa identidade conferida ao pensamento como e-vidência da Verdade, promove a distância do homem do universo das sensações propriamente ditas. Ou seja, as coisas são vistas, enquanto as essências são conhecidas³⁷, mas podemos re-conhecer o inteligível, no momento em que o olho é convertido em *lógos*, em razão, pela alma e o homem passa a dar nome às coisas, *segundo um modelo ideal que prescinde da vontade*, porque fala através das formas puras, como uma fala da alma. Como afirma Derrida:

O lógos é, pois, o recurso, é preciso voltar-se para ele e, não somente quando a fonte solar está presente e nos ameaça queimar os olhos se os fixarmos nela; é preciso ainda voltar-se para o lógos quando o sol parece ausentar-se em seu eclipse (DERRIDA, 2005a, p.29).

³⁶ No livro VII da *República* de Platão (2006, p.266) Sócrates diz: “Agora, meu caro Glauco - continuei-cumprir aplicar ponto por ponto essa imagem ao que dissemos mais acima, comparar o mundo que a vista nos revela à morada da prisão e a luz do fogo que a ilumina ao poder do sol. No que se refere à subida a região superior e a contemplação de seus objetos, se a considerares como ascensão da alma à região inteligível, não te enganarás sobre o meu pensamento!”

³⁷ Convém lembrar um fragmento póstumo de Nietzsche no qual ele subordina a visão ao tato, subvertendo o platonismo que, pelo que demonstramos até aqui, tem, na visão das Ideias ou paradigmas intelectuais o seu núcleo semântico. Eis o aforismo: “Deve ter se pensado muito antes de haver olhos. As “linhas e formas” não são, portanto, dadas inicialmente; pelo contrário, desde tempos imemoriais ter-se-à pensado com base em sensações de tacto, o que, no entanto, sem o apoio da vista, ensina graus de sensação de pressão, mas não ainda formas (estruturas)” (Fragmento póstumo KSA, 11, 643 *apud* Marques, 1989, p. 83).

Distanciado do mundo aparente, o homem estaria liberto e sua alma em ascensão, porque compreenderia que é do sol, do bem, que provém à luz que ilumina as coisas, ou seja, compreenderia que a sabedoria se dá no mundo superior, onde o Bem em si habita e ao qual a alma deve ascender, como podemos ver na seguinte fala de Sócrates:

(...) no mundo inteligível, a Ideia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, a luz e do soberano da luz; que no mundo inteligível, ela própria é soberana e fonte imediata da verdade e da inteligência; e que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública quanto na particular (...) aqueles que são alçados a estas alturas não mais quererão ocupar-se dos negócios humanos, visto só aspirarem suas almas a permanecerem continuamente nas alturas (PLATÃO, Livro VII, 2006, p.267).

Desse mito, assinala Deleuze, nasce à imagem do filósofo: “um ser das ascensões que sai da caverna, eleva-se, purifica-se, na medida em que mais se eleva” (2007, p.131) e, com isso, não se deixa enganar pela multiplicidade das impressões sensoriais como os demais mortais que ignoram a verdade. A missão do filósofo é, portanto, retirar os homens da caverna da ignorância e encaminhá-los para o horizonte inteligível do bem.

Os objetos do mundo inteligível que são as Ideias, as formas puras, tomados como eternos e imutáveis não estariam sujeitos às variações provocadas pelo devir, ao contrário dos objetos do mundo sensível que, quando gerados, *vem a ser*, mas perdem essa determinação singular quando tocados pelas vicissitudes do devir. Com isso se corrompem e diferenciam-se do modelo original, afinal sofrem a ação do tempo, transformando-se constantemente, desviando-se, portanto, do mundo verdadeiro que os originou.

Esse mundo verdadeiro, que serve de modelo, *não é visto como invenção do filósofo, mas como a imagem da própria realidade*, que se encontra desde sempre na alma, mas que é *esquecida* pelo homem, na sua chegada à Terra. Por isso, o homem, *não precisaria se ajustar* a esse mundo verdade porque sua alma *simplesmente é*, no homem, mas precisa *reconhecer* essa verdade, para tanto, *precisa lembrar-se* dessa estampa do divino nele mesmo.

Na verdade, um ajuste se faz aqui, na Terra, do corpo com a alma, mas é um falso ajuste que é necessário romper. De modo que o homem precisa se *desajustar* do mundo sombrio da terra, *esquecer esse mundo, anestesiar* o universo dos sentidos que o mantém prisioneiro a ele, porque é aparência, engano, imagem falsa, declínio. Cria-se

assim uma antítese entre fenômeno e Ideia, de modo que a imagem do mundo verdadeiro é aquela que faz brotar *o homem ideal*: aquele que se afasta completamente dos instintos, do mundo dos sentidos porque se apóia somente na verdadeira realidade da Ideia.

É em cima da fabricação dessas imagens modelares que a metafísica nasce como uma perspectiva pensada como um método capaz de colocar a realidade na representação que o filósofo faz dela. Essa representação dirá, portanto, o que o ser é. Essa representação funda a ontologia platônica, isto é, no mundo platônico, o ser é a Ideia, que é, ao mesmo tempo, um conceito e uma realidade inventada pelos *olhos* de Platão através da *fala* de Sócrates, conceito esse pensado como gerador do verdadeiro conhecimento, no qual, não é à toa, *a visão* passa a ser o emblema do pensamento, porém veremos que aquilo que sustentará a visão é a memória.

1.1.2- A nova imagem para o pensamento e sua relação estreita com a memória ontológica inventada: o mito de Er

A ascensão ao mundo inteligível produz uma *imagem para o pensamento* como a de elevar-se acima do mundo, buscando o princípio do mundo nas alturas, que, curiosamente, vincula-se à *memória*. Isto é, temos a possibilidade de nos elevarmos e conhecermos a verdade porque o verdadeiro conhecimento se dá pelo *reconhecimento das puras formas que brotam de uma Ideia imutável do Bem* alcançada pelo olhar treinado, por aquele que sabe representar.

E podemos reconhecê-las porque nossa alma já as conhecia antes de encarnarmos quando seguia o cortejo dos deuses, ou seja, *o conhecimento delas antecede ao conhecimento fornecido pelos sentidos*, que só alcança o corpóreo. Logo, a memória é aquilo que permite que o conhecimento alcance os homens, pois ela guarda e com isso, traz em si mesma, a imagem do mundo perfeito que se transforma em imagem do pensamento. *O pensamento do ser é*, então, fornecido pela *memória*. A memória é a guardiã do ser. Porque o argumento presente na escrita platônica, conforme veremos, é que, havendo memória, as Ideias permanecem nos que as têm, posto que a memória guarda o que é quieto e permanente e essa coisa quieta e permanente são as Ideias que vão se afirmar, fora do mundo do devir, fora do mundo conhecido pelos sentidos, pelo corpo. Por isso, Sócrates dirá, na *República*, que as almas dotadas de boa memória são aquelas aptas a filosofia, aquelas que não esquecem do passado primordial, distinguindo-as as demais almas que fazem da opinião, a sua verdade e que, por sua vez,

não tem uma boa memória, mas uma memória ruim, uma falsa memória, incapazes de produzir conhecimento porque ele só pode nascer da estabilidade.

Assim, a tarefa da filosofia é resguardar essa memória do ser, distinguindo-a daquela que abriga o que não é o ser, portanto, mais do que guardiã do ser ela é guardiã da ontologia platônica acerca do ser. Então, a memória, como guardiã desse ser chamado Ideia, vai ser também aquilo que permite que seu estudo se efetive, que seja tecido um discurso filosófico sobre ela, diferenciando-o dos demais discursos que apenas opinavam sobre ela, mas não revelavam o ser das coisas tal como interpretado por Platão, através da fala de Sócrates. Ou seja, a memória é interpretada como a faculdade do conhecimento do ser, tornando possível, ao homem, re-conhecer a verdade do ser, a natureza da Ideia, de modo que a recongnição ocupará o centro da metafísica socrático-platônica, já que lembrar, conforme veremos, é re-lembrar às puras formas, é re-conhecer algo que está fora do devir, mas inscrito na alma.

Como procede essa estranha faculdade? Lembrando ao homem de sua origem, mas precisando da interpretação do filósofo no despertar dessa lembrança em sua alma, relembando ao homem de sua outra morada. Isso porque ele dirá que ela se encontra inscrita em sua alma desde sempre. Por isso, retornar à origem é reencontrar a verdade e mostrar que é “no outro mundo” que se encontra a pura sabedoria, enquanto nesse mundo, em função do corpo, das paixões, dos instintos, somos impedidos de discernir a verdade, o que faz com que nos esqueçamos da nossa morada original, quando devemos, sim, esquecer desse mundo sombrio do corpo para nos elevarmos.³⁸

A base da crença no mundo verdadeiro está na relação que a metafísica estabelece entre *memória* e *uma nova interpretação para a vida contemplativa*, porque é necessário que se contemple, que se olhe demoradamente para a vida, admirando nela

³⁸ Daí porque, no livro IX da *República* Sócrates já vai fazer uma distinção entre aquilo que concerne à alma e aquilo que concerne ao corpo, utilizando-se de uma analogia entre a fome, a sede etc. como vazios no estado do corpo e a ignorância e insensatez como vazio no estado da alma. Dessa forma pretende colocar o corpo como uma categoria inferior, já que aquilo que o preencheria, embora, aparentemente, tenha mais materialidade, pareça mais verdadeiro do que aquilo que preenche a alma, como a inteligência. Porém, tal preenchimento participara mais plenamente da existência do que aquilo que é *mutável*, porque a essência do que é *imutável* participa mais da essência da ciência e da verdade, donde Sócrates concluir que “as coisas que servem ao sustento do corpo participam menos da verdade e da essência dos que a que servem ao sustento da alma.” Ou ainda: “o que se enche de coisas mais reais, e que é em si mesmo mais real, é preenchido mais realmente do que o que se enche de coisas menos reais e é ele próprio menos real.” O prazer mais real, o prazer verdadeiro, seria, portanto, aquele que provém da alma, posto que ela tem como atributos a imutabilidade, imortalidade, unidade, ao passo que o corpo, tendo por atributo a mutabilidade, mortalidade e multiplicidade, estaria a serviço dos apetites (comida, bebida) e não da ciência, da verdade, das virtudes. Curiosamente, a discussão que fecha esse livro para a abertura do próximo gira em torno do modelo que existe no céu para quem o queira contemplar e organizar, segundo ele, seu governo particular.

aquilo que está por detrás do que aparece, as Ideias e, essa admiração, essa contemplação das Ideias se torna possível a partir do exercício de rememoração. Porque a memória é *a moradia da ideia do ser*, na terra e, ao mesmo tempo registro da visão da alma antes de encarnar, dessa maneira é o auxiliar principal da alma encarnada em direção à “vida verdadeira”, portanto moradia também do ser, na alma contemplativa. Por isso, todos aqueles nos quais o apego às aparências os faz esquecer essa origem primeva eram condenados a permanecer na ignorância (e retornar à Terra, conforme veremos posteriormente) e o meio de alcançar a meta da lembrança, o despertar da memória, se faria através da *ciência da dialética*, elaborada por Platão a partir da arte socrática do diálogo, que discutiremos mais a frente.³⁹

Barrenechea (2005, p. 57-59) mostra como a concepção de memória, em Platão, sofreu a influência de alguns princípios místicos de duas seitas: a órfica e a pitagórica. Em linhas gerais, tinham por base a transmigração das almas, ou seja, o homem está na terra, de passagem e, nessa passagem, para purificar sua alma e expiar sua “culpa” ancestral, deveria passar por ritos de iniciação para libertar a sua alma da condenação ao ciclo de encarnações, isto é, para não precisar retornar à Terra.⁴⁰

Para tanto, precisa lembrar-se do “pecado original” para pagar a dívida com os deuses. A lembrança conseguida “após um longo processo de purificação, permitiria recordar o que o condenou a cair neste mundo”, com isso, somente lembrando todo o passado, poderá, enfim, “quebrar o ciclo de encarnações e reencarnações.”

³⁹ Grande parte da obra de Platão é marcada pelo diálogo entre Sócrates e seus adversários. Por meio de uma conversa que gira em torno de temas, a princípio gerais, vai se traçando a arte dialética que consiste numa meta: levar o interlocutor até a Ideia do Bem, isto é, aquilo em virtude do qual tudo existe. Cria-se, a partir da Ideia do Bem, uma unidade para o bom, que ganha, pelo conceito de Bem, um fundamento ontológico e teleológico, se tornando universal e vinculado à razão. De um modo geral podemos dizer que partindo de três características do Bem, como a beleza, a simetria e a verdade, por exemplo, que se monta a estratégia onto-teleológica de Platão. Isso porque, a partir delas, abre-se um espaço para que se estabeleça qual o melhor critério utilizável para estar mais próximo do bem: o prazer ou a razão. E é nesse espaço que entram as alegorias platônicas, os mitos, posto que permitiriam, ao interlocutor, “contemplar a expressão espiritual em virtude do qual se vê no múltiplo a unidade da Ideia” (JAEGER, 2003, p.867-870).

⁴⁰ O tema da imortalidade da alma está, portanto associado ao ciclo de reencarnações. Barrenechea dirá que enquanto os órficos privilegiavam a dieta, higiene, o ascetismo em seus rituais purificatórios, os pitagóricos valorizam “tanto os rituais ascéticos quanto o cultivo de conhecimentos iniciáticos” que levassem o homem “a lembrar do mundo inteligível, anterior á vida na terra”. Enfatiza que, para Pitágoras, a natureza do conhecimento em si é mística porque se pautava “na rememoração da psique de suas experiências anteriores e de seus encontros com o mundo dos deuses e da música cósmica”, de modo que os ritos iniciatórios possibilitavam a psique ser “levada a lembrar-se um pouco mais do mundo invisível”. Nos rituais ascéticos dos pitagóricos a memória tinha uma grande importância, posto que, para que houvesse um aperfeiçoamento da conduta do homem, este deveria fazer um exame diário da sua consciência, revivendo, minuciosamente, todos os atos do dia para ver se cumpriu bem os seus deveres e, caso tenha tido uma boa conduta, deveria repreender-se duramente a fim de mudá-la (BARRENECHEA, 2005, p. 57).

(BARRENECHEA, 2005, p.58). A memória aparece, então, como a salvadora do homem, enquanto o esquecimento de sua origem divina o manteria no erro e no sofrimento. Mas aqui, o sentido da pureza está atrelado aos rituais, já com Platão, conforme veremos, ela se estende para a esfera moral e cognoscitivas.⁴¹

Por isso, o referido comentarista mostrará como Platão reelabora as Ideias dessas duas seitas lhes dando uma roupagem filosófica. Agora, é pela “memória de uma instância metafísica (do *topos uranos*, lugar celestial)” que podemos nos libertar, posto que é pela “recordação plena de um passado essencial”, que nossa alma se liberta das vicissitudes do corpo e da terra (BARRENECHEA, 2005, p.58).

Dirá ainda que a base dessa argumentação encontra-se presente tanto no último livro da *República*⁴², o livro X, quanto em *Fédon*, posto que em ambos a questão da imortalidade da alma é o tema central da discussão. Percorreremos, então, algumas passagens do livro X para compreendermos a importância dessa argumentação no que tange à visão de memória e esquecimento para Platão.

Sócrates, na intenção de explicar a situação das almas antes de encarnarem, de chegarem à Terra, relembra a Glauco, o mito de *Er*, filho de Armênio, oriundo da Panfília. Descreve que *Er* foi morto numa batalha, mas que seu corpo, passado dez dias, ainda se encontrava intacto e, após ser levado para casa a fim de ser amortalhado, no décimo segundo dia, volta à vida e, ao recuperar os sentidos, conta a todos o que vira no além.

Tão logo, disse ele, a sua alma saíra do corpo, caminhara com muitas outras, e elas chegaram a um lugar divino, onde se viam na terra duas aberturas situadas lado a lado e, no céu, no alto, duas outras que se lhes defrontavam. No meio estavam sentados juízes que, após proferirem as sentenças, ordenavam aos justos subirem pelo caminho da direita, em direção ao céu, depois de lhes prender na frente um escrito contendo o julgamento; e aos injustos tomarem a via descendente, á esquerda, portanto também, mas atrás, um escrito no qual constavam todas as ações que haviam praticado. Como ele se aproximasse, por seu turno, os juízes disseram-lhe que devia servir aos homens de mensageiro e recomendaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que se passava naquele lugar. Viu, então, que as almas, depois de julgadas, se

⁴¹ Jaeger (2003, p.211), numa passagem de sua obra acerca da formação do homem grego, analisa, minuciosamente, essas seitas enfatizando que a concepção de alma na crença órfica como a expressão da melhor parte do homem, já que estava orientada para um destino mais alto e mais puro, transformada em conceito, na filosofia, foi um passo decisivo no desenvolvimento da consciência pessoal humana. Sem ela seria impensável a concepção platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o homem meramente sensível e o seu próprio eu. Mostraremos esse desdobramento, em Platão, no transcórre desse capítulo.

⁴² Não podemos deixar de mencionar que nesse livro há um aprofundamento da crítica à arte trágica e aos poetas, sobretudo Homero, que culmina na sua expulsão da República. Tal crítica é iniciada no livro II, percorre também o livro III, IV, sendo que neste há também há uma crítica a Dionísio e seus seguidores, portanto, uma crítica à escritura, ao trágico e ao gênero literário por excelência. Discutiremos os efeitos dessa crítica mais tarde.

dirigiam para uma das aberturas do céu e da terra; das duas outras aberturas, saíam as almas: exaustas e cobertas de pó as que saíam das profundezas da terra, e limpas as que desciam do céu (PLATÃO, Livro X, 2006, p.404-405).

O privilégio de ser o mensageiro dessa visão é que, nessa experiência, *Er* pôde ver a diferença de narrativas entre aqueles cujas almas vinham do céu e as que vinham da terra, posto que as que vinham da terra tinham lembrança da imensa carga de sofrimentos oriundas dos ciclos reencarnatórios - vindo exaustas e cobertas de pó - pelos quais tiveram que passar, como uma punição pelo número de injustiças que cometeram, enquanto as outras só narravam a felicidade plena e estavam completamente limpas. Um detalhe importante é que *a existência é condenada em sua duração* estimada em cem anos, porque no mito, cada falta cometida teria, como pena, a duração de cem anos, isto é, *o tempo de uma existência*, na concepção platônica.

Antes de encarnarem na terra, as almas são apresentadas às filhas da Necessidade, as Moiras: Láquesis, Cloto e Átropos que tecem os fios do destino, respectivamente, os fios do passado, presente e futuro. Primeiro são lembradas do seu passado, por Láquesis que diz: “almas efêmeras, ides começar nova carreira e renascer na condição de mortal. Não será um demônio que irá vos sortear, sois vós mesmas que escolhereis vosso demônio” (PLATÃO, Livro X, 2006, p.410).

Essa Moira do passado lembra à alma desencarnada aquilo que ela passou no momento em que estava unida ao corpo, portanto, lembra de sua existência efêmera, na terra, daí o termo “almas efêmeras”, pois, embora a alma seja imortal, sua junção com o corpo, em sua vida terrena, mostra que ele morre, mas ela não, tanto que começará uma nova carreira, renascendo na condição mortal, porém escolherá o demônio que a acompanhará, que será a sua “voz interior”, a mesma que acompanha Sócrates em diversos diálogos platônicos⁴³ e, conforme veremos, dará um acento moral e universal a uma escolha, que, no entanto, se diz individual. Afinal, essa alma unida ao corpo só escolhe seu caminho antes de estar misturada a ele, por isso pode escolher a vida que deseja trilhar, pois, como afirma a Moira Láquesis: “(...) a virtude não tem mestre: cada um de vós, conforme honre ou a desdenhe, terá mais ou menos virtude. A

⁴³ Essa esta estranha voz foi a que Sócrates disse ter ouvido quando condenou a arte trágica por essa não dizer a verdade e também a que condenou a vida, quando, em seu discurso de defesa à condenação que sofreu, tal como escrita por Platão em “A defesa de Sócrates”, dirá que seu *daimon* não estava lá, acentuando, assim, que a morte era um bem. A postura de Sócrates não é da celebração do trágico, mas de negação, posto que, a morte é um bem porque o que o aguarda do outro lado é superior ao que se tem deste lado, chegando a dizer que seria o lugar onde se encontrariam os verdadeiros juízes e os deuses e semi-deuses e que os que lá estão são mais felizes que os de cá, mesmo porque são imortais (PLATON, *A defesa de Sócrates*, p.216-217, tradução minha).

responsabilidade cabe a quem escolhe. Deus não é responsável” (PLATÃO, Livro X, p. 411).

Fica, então, claro aqui o *acento dado ao caráter moral da escolha*, isto é, a alma deverá agir de acordo com um *conhecimento moral que é adquirido na experiência do além* e que deverá tecer a sua vida encarnada, ser modelo de sua conduta na terra, a sua virtude. Aquele que honrar a lembrança desse conhecimento terá mais virtude do que aquele que dele desdenhe, porém, “a responsabilidade cabe a quem escolhe”, isto é, isto é, independente de Deus, independente dos juízes do além, as almas efêmeras criam o juízo que lhe prover, é um “livre arbítrio”. Porém, nesse “livre arbítrio”, é o *passado moral que determina o destino traçado pelo homem, que lhe lança a sorte*, porque a forma como ele age em vida determinará se ele ascende ou se retorna a terra, logo, não há liberdade.

O que se complementa quando Sócrates diz que Láquesis, a Moira do passado, “lançou as sortes e cada alma apanhou o que caiu perto delas, com exceção de *Er*, a quem não foi permitido fazê-lo” e assim, “cada um soube que lugar lhe coubera na ordem da escolha” (PLATÃO, Livro X, p.411). Inicia-se, então, uma amostragem de modelos de vida de homens e animais e as conseqüências das escolhas de tais modelos, mas deixava-se claro que implicava em qualquer caráter da alma, eram frutos das escolhas, de modo que o destino da alma mudava em função de cada escolha, enquanto efêmera.

Er observa que a maioria das almas escolhia de acordo com os hábitos adquiridos na vida anterior, daí Sócrates dizer que há uma diferença entre a virtude aprendida por hábito daquela aprendida pela filosofia, posto que, conforme já assinalamos, o filósofo tem necessidade de grandes provações, já que é amigo da sabedoria, da virtude, da verdade. Assim a *virtude filosófica* é a conduta ideal e verdadeira, pois, a alma do verdadeiro filósofo, não é habitada pela desmesura, posto que é conduzida pelo verdadeiro amor às Ideias, *relembra-as, reconhece-as e as imita*, aplicando suas ordens a si mesmo e aos atos do corpo. Essa seria a alma sadia, essa seria a *visão de saúde socrático-platônica*, na qual impera um modelo de vida que deve ser seguido por aqueles que amam a verdade. E é essa a visão do ser que deve modelar a sua memória, chamada de boa memória (PLATÃO, Livro VI, 2006, 227-228), a *memória ontológica, a memória do filósofo* que re-lembra o ser e faz dele uma moral de conduta na terra, um modelo de existência.

Por isso é que, depois da escolha feita, Láquesis dá a cada alma *o demônio que escolhera* e ele acompanharia a alma durante sua vida corpórea. O demônio (*daimon*) é a personificação do destino de cada alma depois que escolhe o seu tipo de vida, representando, ao mesmo tempo, aquilo que mantém a relação do homem com o além mundo e do homem com o atual destino de sua vida, por isso, o demônio conduz a alma primeiro à Moira Cloto - aquela que tece o fio do presente - para que ela teça o destino que ela escolhera. E por fim, era levada até Átropos - a Moira do futuro- para “tornar irrevogável o que fora fiado por Cloto” (PLATÃO, Livro X, p.415). O *daimon* que acompanha a alma durante a vida corpórea, também a acompanha quando deixa o corpo e a conduz aos juízes. Ele, é, então, uma divindade interior que acompanha os homens, como um “si” sobressalente, como um outro dentro de nós melhorado, posto que está para além do corpo, é uma voz do além em nós, e, no entanto, escolhido por nós quando habitávamos o outro mundo, uma “voz interior” que nos lembra da nossa escolha, o nosso destino.

Nesse momento entra em cena o papel dado ao *esquecimento e à memória* na metafísica socrático-platônica. As almas são dirigidas à planície do *Lethes*, que em grego significa esquecimento, “em meio de um calor terrível que queimava e sufocava: pois essa planície é desprovida de árvores e de tudo que brota da terra (...) ao anoitecer, acampam à margem do Rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conter”. E, continua Sócrates, elas são obrigadas a beber certa porção de água, porém, algumas, as mais imprudentes, bebem demasiado, e “bebendo-a, perde-se a lembrança de tudo” (PLATÃO, Livro X, p.415). Depois disso renascem, mas *Er*, não bebe, fora impedido de cometer tal ato e, mesmo assim, sem que percebesse, “sua alma se lhe reunira ao corpo” e, quando abriu os olhos, “vira-se estendido sobre a pira” (PLATÃO, Livro X, p.415).

Er, portanto, é o porta-voz da memória ontológica platônica, da memória que desvela e desvenda a morada das Ideias. Por isso, *Er* aparece descrevendo a necessidade de lembrar a visão desse outro mundo, pois ele foi único que não bebeu a água do esquecimento - sem que Sócrates explique porque a ele foi dada essa regalia-, enquanto todos os outros, em maior ou menor grau bebem, inclusive são obrigados a beber certa quantidade. Busca-se justificar, assim, que necessitemos de um guia na terra para sermos tirados do esquecimento do ser, tal como descrito por Sócrates através desse mito, já que por hábito ou ignorância, nos apegamos ao mundo aparente e esquecemos do mundo transcendente. Esse outro mundo será lembrado pelo novo filósofo que

precisa da imagem de um mito para manter-se dentro da tradição, mas lhe dá um endereçamento moral que não encontra justificativa nela, afirmando, inclusive, que os esquecidos serão julgados com maior rigor, enquanto que aqueles que aprenderam com o mito, poderão, tal como *Er*, atravessarem o rio do esquecimento e não macular a alma.

Através dessas imagens ricas em significado moral, a metafísica socrático-platônica acredita estabelecer uma relação entre *memória e conhecimento, memória e verdade*. Por isso, Garcia-Roza (2001, p.30) afirma, ao interpretar a metafísica, que a memória do filósofo é aquela que conserva o passado histórico, como também apreende as essências inteligíveis, portanto, a reminiscência é o instrumento que o filósofo tem para que o destino dos homens siga uma via transcendente e salvadora das impurezas da terra. Por isso veremos Sócrates dizer que os justos serão recompensados no além e sobem pelo caminho da direita, em direção ao céu, tendo sua sentença presa na frente, os injustos tomam a via descendente, à esquerda e terão sua sentença presa nas costas, na qual constam todas as ações que haviam praticado (PLATÃO, Livro X, p. 404-405).

Ora, ter a sentença presa nas costas implica em carregá-la sem tomar consciência do que foi escrito; quem assim as carrega é ignorante quanto as questões essenciais, *homens esquecidos das Ideias, presos em demasia ao mundo sensível*. Há aqui um jogo entre ignorância e memória. A memória, afirma Foucault (2004, p.159) comentando a obra platônica, é “a passagem da ignorância para a não-ignorância, da ignorância ao saber, desde que se entenda que a ignorância, por si só, não é capaz de sair dela mesma”, a menos que se tenha a ajuda do filósofo. Por isso a ênfase na sentença presa às costas, imagem também presente no mito da caverna, na qual o homem que nela habita, *vive de costas* para a abertura da mesma, de costas para o mundo da luz, preso em demasia ao mundo sensível, ignorante.

Assim, a existência é a condenação emitida pelos juízes do além. A vida é a “dívida perpétua” a ser paga pelo injusto, posto que ele a cumpre sem saber-se cumpridor, não podendo se defender das acusações que não sabe existir, mas que, no entanto, tem que carregar. Ele não se sente culpado, pois não se sabe cumpridor de uma dívida, tal como veremos mais tarde com o cristianismo e a noção de pecado, mas sua ignorância o mantém preso à existência terrena, logo, a vida, aqui, é condenada. Afinal se seguem a via descendente, é porque a sua condenação é o retorno à Terra, à vida, à existência. Os injustos, são, portanto, os homens do esquecimento, todos os mortais que não conseguem se lembrar da visão do além e que retornam muitas vezes à Terra até

que sua pena seja paga e sua alma se liberte do ciclo das reencarnações. Os injustos não conhecem a Verdade, a justiça, a lei e o bem.

Portanto, a escolha desse mito narrado por Sócrates não foi aleatória. Ele foi *selecionado* para servir como modelo da alma, de justiça e de bem. Tanto que, quando ele o descreve a Glauco diz que não contará o relato de Alcino, mas que vai apresentar a história de um homem valente, *Er*, filho de Armênio (PLATÃO, Livro X, p.404). Ora, o relato de Alcino está presente em um dos livros da *Odisséia* (sobretudo no canto XI), na qual o poeta Homero narra as aventuras do herói Ulisses em sua descida ao Hades, a terra dos mortos, para lá consultar a alma de Tirésias, o adivinho cujo espírito se conservava sem alteração e que era o único capaz de revelar a verdade, de predizer o destino e indicar o caminho de volta à terra dos mortais. Nessa aventura ele encontrou almas de vários mortais, sobretudo vários heróis da guerra de Tróia, companheiros seus e até da sua mãe, que lhe diz que o destino de todos os mortais é apenas morrer, ou seja, não há nada além disso!⁴⁴ Na narrativa, as almas desejavam beber o seu sangue, pois dessa forma permaneceriam na eternidade por meio do canto poético. Ulisses sai de lá aterrorizado, porque essa face escura é o oposto do esplendor da vida.

Gagnebin (2006), ao interpretar essa passagem da *Odisséia*, dirá que não se trata de buscar o outro mundo e lá encontrar respostas para o mundo dos mortais, mas acentuar a função do canto poético na tradição helênica, isto é, o canto simboliza amor à vida, é ele quem dá a eternidade, ou dito de outra maneira, a eternidade não está no além mundo, mas se mantém nesse mundo a partir da memória das narrativas que são transmitidas pelo canto poético e pelos adivinhos. Não há culto da morte. Nenhum herói quer morrer. Quando morrem viram sombras, como as que Ulisses encontra, não há beleza na morte, somente na vida e por isso as sombras querem voltar a viver através da palavra cantada do poeta.

a viagem de Ulisses aos Infernos (...) não descreve aquilo que acontece depois da morte (...) Não há em Homero, descrição da imortalidade, da vida depois da morte, pois os homens são, irremediavelmente, os mortais - e a morte é não-ser, face escura, turva, ao mesmo tempo silenciosa e cheia de barulhos inarticulados, o outro lado aterrorizante do esplendor da vida (...) O cuidado da glória (*kléos*), que sobrevive ao herói, e o assombro diante da morte não se contradizem, mas são as duas faces complementares do mesmo amor à vida. A única coisa a fazer, então, não é esperar por uma vida depois da morte (esse consolo somente virá com os Pitagóricos e com Platão), mas sim tentar manter viva, para os vivos e através da palavra viva do poeta, a

⁴⁴ “Este é o destino dos mortais, apenas morrem: os tendões não seguram mais as carnes nem os ossos, que se tornam presa da força do fogo ardente, desde que o vigor abandona a ossatura branca; e a alma, depois de se evolar, esvoaça, em volta, como um sonho. Esforça-te por voltar à luz, o mais depressa possível, e retém na memória todas estas coisas” (*Odisséia*, Canto XI [213-752]).

lembrança gloriosa dos mortos, nossos antepassados de outrora vivos e sofredores como nós. Essa é a função secreta, mas central, de Ulisses, figura, no próprio poema, do poeta, daquele que sabe lembrar, para os vivos, os mortos (GAGNEBIN, 2006, p.26-27).

Ulisses assume esse papel quando relata o que viu ao rei Alcino, porque o contexto de sua narrativa assemelha-se aquele realizado pelo *aedo*. Além de herói ele sabe contar e cantar, possui a arte de eloqüente *aedo*, como assinala o rei no verso 368 do canto IX (GAGNEBIN, 2006, p. 25). Desce ao Hades para encontrar o adivinho Tirésias. Esse encontro do poeta com o adivinho assinala o acesso ao caminho da *alétheia*, posto que ambos são os únicos, na tradição helênica, que têm acesso ao mundo invisível, ambos têm em comum o dom da vidência (VERNANT, 1990). *E, nesse caminho, não destacam a imortalidade da alma, portanto, não assinalam nenhuma necessidade de conservá-la em estado puro*. O espírito do adivinho estava conservado na terra dos mortos porque ele precisa alertar a Ulisses que a memória verdadeira é aquela que mantém vivas a lembrança dos mortos, essa era a tarefa dos poetas. Não há salvação e beleza na morte, tal como acentuado pelo caráter normativo do mito de *Er*, no qual se evidencia uma orientação moral: quem acredita nesse mito tem a obrigação de prestar contas da sua vida para os juízes do além ou, aqui na terra, aos seus juízes filósofos, pois eles podem salvar o homem.

Sócrates, então, está atacando os poetas. Mas para quê?

1.1.3- A palavra (en) cantada do aedo: o poeta como guardião social da memória dos valores da tradição trágica

Antes da “razão” despontar como chave de acesso ao pensamento das alturas, de modo a vincular *alétheia* à Ideia da verdade transcendente, a *alétheia* do homem grego surgia no canto do poeta. A *alétheia* poética emergia como palavra cantada, ritmada (DETIENNE, 1988, p. 15). Essa palavra cantada era encantada pelas musas, filhas de *Mnemosyne*, que por sua vez é filha do céu e da terra ⁴⁵, portanto, era uma força sagrada, religiosa que se apossava do poeta, “ultrapassando-o e o extravasando no mesmo momento em que ele sente a presença delas em seu âmago” (VERNANT, 1990, p.136).

São elas, as musas, que fazem o poeta lembrar-se e também ser banhado pelo esquecimento de si através de seu canto (DETIENNE, 1988), o que exigia um grande

⁴⁵ Deusa titã. Irmã de *Crono* e de *Okeanos*, mãe das Musas cujo coro ela conduz e com os quais às vezes, se confunde, conforme assinala Hesíodo na *Teogonia* (VERNANT, 1990, p.137).

aprendizado da memória pelos poetas e um lançar-se às forças para ser tomado, possuído, pelo canto das musas, pois a possessão dessa força era o que garantia a manutenção das narrativas míticas, sustentando a tradição oral e, ao mesmo tempo, criando uma memória social⁴⁶ mantenedora dos valores gregos a partir do momento em que eram passados de geração em geração, orientando-os na aprendizagem constante do universo em que estavam inseridos dado que as narrativas tratavam de seu mundo, não estavam separadas da experiência que tinham acerca da vida sempre em transformação. O que converge com a interpretação de Foucault, que, inspirado em Vernant, dirá:

(...) a *mnéme* (a memória sob a sua forma arcaica) tinha essencialmente por função não apenas guardar, em seu ser, em seu valor, em seu brilho, o pensamento, a *sentença* que fora formulada pelo poeta, como certamente também, guardando assim o brilho da verdade, poder iluminar todos aqueles que novamente pronunciassem a sentença, pronunciando-a porque *eles próprios participavam da mnéme* ou a escutavam-na da boca do aedo ou do sábio que, por sua vez, participavam diretamente da *mnéme* (FOUCAULT, 2004, p.393, grifos meus).

A *alétheia*, assim, estava vinculada a *Mnemosyne*, mas não da maneira corrompida, moralizada, narrada por Sócrates no diálogo platônico. Os poetas e os adivinhos tinham acesso a *alétheia* quando eram guiados pela deusa *Mnemosyne* porque, segundo Carneiro Leão (2003, p.13) ela, enquanto memória inaugural da tradição grega, entendida como palavra de realização da sentença oracular, criadora de múltiplos sentidos, ao ser pronunciada, pelo poeta, fazia emergir, a um só tempo, jogo e música, dança e poesia, tonalidades da vida social condenadas por Platão, vistas por ele, conforme veremos, como inferiores ao exercício do conhecimento, sendo que, essas

⁴⁶ Usamos o termo memória social diferente das concepções correntes de memória como construção social vinculada à representações coletivas tal como interpreta o sociólogo Halbwachs no século XX, instituindo, inclusive, a memória social como campo de saber da sociologia. Esse autor pensará a memória como campo de representações coletivas que se mantêm coesas em função do que ele convencionou chamar de “quadros sociais da memória” entendidos como um sistema de valores estáveis, como comenta Gondar (2005, p. 8). Ou seja, o autor alude a uma memória global (coletiva) construída socialmente a partir de uma reconstrução racional do passado, de modo que a memória social seria o registro de valores estáticos, permanentes e unívocos, tendo por base quadros sociais bem definidos e delimitados que unificam grupos, como afirma Gondar (2005, p. 16). Logo, os valores são vistos como simplesmente dados, como valores universais, por isso, para ele, haveria a possibilidade de pensá-la do ponto de vista da representação. Na nossa ótica, essa imagem encontra ressonância no modelo platônico de memória, já que sustenta a identidade de um modelo universal a ser lembrado para garantir, ilusoriamente, a estabilidade do *socius*. Porém, nosso enfoque não parte de uma perspectiva atrelada à representação, pois levamos em conta o aspecto da multiplicidade, isto é, das forças em jogo na criação de valores que, nesse momento da Grécia, estavam ligadas à formulação da sentença dita pelo poeta. Essa sentença visava expandir os valores da tradição trágica, e, como tais valores não eram reflexos de uma realidade estagnada, mas movente, logo, seriam resultantes do embate de forças. E, se os valores estão ligados à dinâmica das forças, não é possível criarmos uma adequação entre uma imagem social e representação para essa imagem, mas, sim, entre imagem e sentidos múltiplos. Por isso, a memória social, aqui, é entendida como abertura de múltiplos sentidos.

tonalidades, na tradição trágica defendida pelo *aedo*, estavam remetidas às experiências primordiais do pensar, do refletir e do meditar um sentido atrelado ao jogo artístico das forças inerente à criação.

Por isso, *Mnemosyne*, enquanto força que se apossa do poeta, não tornava o pensar e o pensamento representáveis, portanto, não criava equivalências entre uma espécie de adequação ideal entre real e imagem, como assinala carneiro Leão (2003). Essa força se apresentava como abertura de sentido que se dava *no acontecer*, no momento em que a encarnação do pensamento em narrativa *estava se dando*, na dinâmica de ser, aparecer e *vir- a - ser*, isto é, no jogo dinâmico da existência. Portanto, para que o ato criador se fizesse junto à revelação, o esquecimento também tinha uma presença atuante nessa aparição, afinal, a memória só pode se doar na medida em que retira possibilidades (CARNEIRO LEÃO, 2003, p. 11), isto é, um sentido novo só pode aparecer se um antigo for ultrapassado pela força que o abre e não por algo exterior à força, como um sentido moral, de modo que essa abertura propiciada pelo jogo de forças entre o corpo do poeta e o mundo cósmico possibilitava que novos sentidos emergissem, mantendo o plano das forças sempre ativo. Esse era o caminho da *aletheia* conhecido por *Mnemosyne* e aberto aos poetas.

Para tanto, os poetas estavam voltados para o longo aprendizado da memória, da musa, única que sabe aquilo *que foi, aquilo que é e aquilo que será* (DETIENNE, 1988, p.8). E, aqui, poderíamos dizer que verdade e memória surgiam simultaneamente, mas esse co-pertencimento não trazia nenhum elemento moral, tal como aparece nos diálogos socrático-platônicos. *A verdade era um enigma e aquele que a proferia também* (DETIENNE, 1988, p.9, grifos meus). *Não habitando um horizonte de julgamentos, o enigma não era bom nem ruim*, tais juízos aparecem com Platão, pois com ele a verdade perde esse caráter oracular já que havia um destino, um caminho pré-concebido para atingi-la, uma forma de selecioná-la e classificá-la e um porta-voz *consciente* desse caminho que era o filósofo.

O poeta, ao contrário, era só um mensageiro *inconsciente da palavra*, ela não estava dada, ela não estava esperando por ele para ser decifrada, era uma força que o tomava, o dominava e que, *a um só tempo, tornava coexistentes pensamento e devir*. Porque ele precisava esquecer-se de si mesmo para dar passagem à palavra (en) cantada, precisava habitar um outro tempo, embriagar-se, delirar com as forças do devir tecidas nesse outro tempo, e fazê-las falar. É pela repetição e não pela reminiscência que o esquecimento se tornava uma potência positiva, pois promovia a abertura para o inédito

e, por isso, o delírio poético se dava de maneira inconsciente. Além disso, repetiam-se enigmas, portanto, abriam-se caminhos que nunca se fechavam e afirmavam a multiplicidade de sentidos, ou melhor, de possibilidades de sentido e não um único caminho como a concepção de verdade da metafísica.

Como assinala Vernant, “a poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos” na qual o poeta, “possuído pelas musas, é o intérprete de *Mnemosyne*” (VERNANT, 1990, p.137). Elas lhe dão o dom da vidência, mergulha-o no esquecimento de si, e, assim, ele vê o invisível, sendo capaz de cantar momentos do tempo inacessíveis aos demais mortais: podendo, com isso, cantar aquilo que foi, aquilo que é e aquilo que será.

No plano da palavra cantada, a Memória possui, então, um duplo valor: ela é, por um lado, o dom da vidência que permite ao poeta dizer uma palavra eficaz, formular a palavra cantada. Por outro lado, esta mesma palavra cantada é uma palavra que não deixa de ser e identificar-se com o Ser do Homem cantado (DETIENNE, 1988, p. p.21).

A função da memória conferida ao poeta por *Mnemosyne* é a de possibilitar o acesso a um outro mundo e poder retornar ao mundo dos mortais para cantar-lhes a realidade primordial. Mas a deusa não provoca somente a lembrança, ela produz também esquecimento. *É necessário se afastar do tempo presente, sair do universo humano, para descobrir outros níveis cósmicos* (VERNANT, 1990, p.138) e, assim, permitir que o passado primordial emerja e o poeta tenha acesso ao tempo de *aion*, a idade heróica ou ao tempo original e possa cantar “tudo que foi, tudo o que é, tudo que será”. Logo, não “é o seu passado individual que está em jogo, nem o passado em geral, como se tratasse de um quadro vazio, independente dos acontecimentos que nele se desenrolam” (VERNANT, 1990, p.138). Quando o poeta fala do passado, afirma Garcia-Roza (2001, p.22), ele não narra propriamente *um passado*, mas uma outra dimensão do Cosmo à qual o *aedo* tem acesso.

A história que canta *Mnemosyne* é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural (VERNANT, 1990, p.143) e, não se distinguindo da ação, a palavra mágico-religiosa pode, portanto, *ser pronunciada no presente*; “banhar-se num presente absoluto, sem antes nem depois, um presente que, conforme a memória, engloba o *que foi, o que é e o que será*. Escapa, portanto, à temporalidade, posto que “forma um todo que está para além das forças humanas”, forças estas que “se apóiam unicamente sobre si mesmas e aspiram a um império absoluto.” (DETIENNE, 1988, p.36). Por isso a palavra cantada do poeta, ao transcender o tempo dos homens, transcende também aos

homens, não necessita de julgamentos, nem aprovações destes, porque ela não é uma manifestação da vontade individual, nem expressão de um agente, um eu, de um pensamento particular. Ela “ultrapassa os homens por todos os lados: ela é atributo, o *privilegio de uma função social exercida pelo poeta*” (DETIENNE, 1988, p.36, grifos meus). A memória, portanto, não está relacionada às recordações pessoais ou está submetida ao tempo ordinário. O poeta, como receptáculo da memória, tem a função social de conceder ao grego uma certa “memória social” como memória das forças geradoras do mundo e de si mesmos; uma memória que mantém os valores da tradição através do efeito das forças mágico-religiosas em seu corpo e a composição de narrativas a partir desse encontro.

Diferente de Platão, que, inspirado nos pitagóricos e estes nas crenças órficas, *infere uma busca individual nesse passado, já que é o passado do homem que o condena ao retorno à Terra* e uma representação estanque para esse passado que não leva em conta a dinâmica das forças, a possibilidade de construção de múltiplos sentidos para elas e que, ainda faz com que o social, a *polis* grega, dependa de uma reformulação ideal num mundo estático das Ideias, fora da terra, isto é, para que ela se reformule, os homens devem ser “melhorados”, educados a partir de um novo modelo de realidade. Por isso, vemos que a sentença platônica não é como a sentença oracular do *aedo*. Na sentença platônica há um julgamento moral e pessoal.

Assim, podemos dizer que a sentença platônica é uma condenação, afinal, aparecerá escrita nas suas costas do homem como uma sentença, proferida pelos juízes do além, contendo todas as ações que havia praticado em vida. A sentença de retorno à terra, o caminho descendente, o caminho da esquerda, é a condenação dos injustos (PLATÃO, 2006, p. 404-405), logo, a terra é essa condenação e, como está escrita nas costas, não pode ser lida pelo homem comum, mas por aqueles que têm acesso à verdade, ou seja, os filósofos, os juízes, portanto, da vida, aqueles que têm acesso à “memória ontológica”, intemporal. *Mnemosyne*, assim, “deixa de ser uma força natural para se tornar faculdade de conhecimento”, como comenta Garcia-Roza (2001, p.63).

Os acontecimentos dos tempos primordiais, os gestos dos deuses e dos heróis são substituídos pelos *eide*, pelas essências situadas fora do tempo. O acesso a verdade não se dá mais pelo retorno ao tempo primeiro (*aion*), mas pela saída do tempo. Há, pois, em Platão, uma memória dos acontecimentos temporais e uma memória intemporal. Apenas a segunda é a fonte do verdadeiro conhecimento (GARCIA-ROZA, 2001, p.63).

A memória e a palavra que expressa à verdade, para o poeta, são forças naturais que revelavam não um sentido determinado, mas um signo a ser decifrado (GARCIA-

ROZA, 2001) apontando, portanto, para um horizonte interminável de perspectivas, por isso nunca se esgotava e por isso as narrativas precisavam ser repetidas. A cada repetição de uma mesma narrativa um horizonte interminável de decifrações surgia, o que mantinha vivo, a um só tempo, a tradição oral e um aprendizado da diferença, posto que a memória era, assim, sempre nova e sempre a mesma, como assevera Foucault (2004, p.393). *O que mantinha viva a relação entre pensamento e vida*. O ser aqui é o devir, o ser do devir é aqui a diferença que emergia a cada encontro com as narrativas cantadas, porque a *alétheia* poética propiciava a abertura para que o ser e o pensar coexistissem como vida porque nascia do plano dos acontecimentos singulares, vinculada aos gestos dos deuses e dos heróis (GARCIA-ROZA,2001, p.21).

Portanto, quando *Mnemosyne* se apossa do poeta faz com que ele mantenha viva a memória social, os valores nobres da cultura helênica, alimentada, por sua vez, por um *pathos trágico*. Entendendo por *pathos trágico* a afirmação da vida como jogo de criação e destruição que é afirmado também por um coletivo, pois esse coletivo se reconhece como participante do mesmo jogo. Por isso, passado, presente e futuro são as palavras de *Mnemosyne* cantadas pelo poeta. Ele canta a eternidade do jogo trágico, comum aos deuses e aos homens, comum ao *cosmos* e a *physis*.

Assim, na Grécia arcaica, o poeta sendo o detentor da memória, porque possuído por uma deusa que lhe revelava a palavra sagrada dos deuses, tinha a função social de transmiti-la oralmente e, com isso, convocava aos gregos a fazer daquilo que é memorável, um “*kléos*, isto é, capaz de resistir ao tempo, depois de ter sido ouvido”, como comenta Segal (1994, p. 176). A poesia cantada pelo *aedo* assentava-se, portanto, na repetição de narrativas que, configuradas como enigmas, não revelavam uma verdade, mas abriam, sempre, novos caminhos.

A manutenção dessa tradição baseada no *kléos* permanece, mesmo quando, mais tarde a função da poesia se transforma, quando o poeta democratiza a palavra a partir da *inauguração da ligação da memória à expressão escrita*, iniciada por Homero em obras como a *Ilíada* e a *Odisséia* que cantam as glórias da aristocracia grega, passando a afirmar que a pior desventura para um homem é morrer *aklées*, isto é, sem deixar uma história que faça perpetuar a sua memória numa comunidade (SEGAL, 1994, p.176). Nessas narrativas, como já assinalamos a partir da interpretação de Gagnebin, dois valores se complementavam: *kydos* e *Kléos*. Ambos são formas de glória, sendo *kydos* aquela que ilumina o guerreiro no momento da batalha e o torna vencedor e *Kléos*, a glória que é transmitida de geração em geração pelo canto poético, constituindo a

memória do acontecimento heróico (DETIENNE, 1988). O poeta, portanto, mantém vivos a glória e o esplendor dos mortos, daquilo que fizeram *em vida*. O que não podia ser esquecido é a glória dos heróis. O poeta luta contra a morte dessa memória que coletiviza uma experiência compreendida como vital para a existência dos helenos.

A poesia grega era, portanto, a força pedagógica da Grécia arcaica, fazendo valer, a um só tempo as forças estéticas e éticas do homem, como comenta Jaeger (2003, p.62), como fica claro, sobretudo, a partir da poesia homérica. Homero, educador do povo grego, aquele que foi capaz de formular o que unia e movia o povo helênico, transformado, posteriormente, em fonte de conhecimento histórico da cultura grega primitiva. Como afirma Jaeger (2003)

o *pathos* do sublime destino heróico do homem lutador é o sopro espiritual da *Ilíada*. O *ethos* da cultura e da moral aristocrática encontra na *Odisséia* o poema da sua vida. A sociedade que produziu aquela forma de vida desapareceu sem deixar qualquer testemunho para o conhecimento histórico, mas sua representação ideal, incorporada na poesia homérica, converteu-se no fundamento vivo da cultura helênica (JAEGER, 2003, p.66).

E para destituir esse lugar ocupado pelos poetas que Platão inventa a figura do filósofo que agora ocupa o lugar de porta voz da *alétheia* filosófica. E se serve de *Er*, um guerreiro morto em batalha, para promover uma mudança na imagem do herói: *no lugar da imagem do guerreiro das puras forças do corpo - o guerreiro homérico - temos agora a imagem do guerreiro da pura forma da alma*, àquele que vence a morte, que ressuscita só para que possamos re-lembrar o que esquecemos quando encarnamos! E, induzidos pela visão que ele desperta, por aquilo que viu do outro mundo, devemos desejar essa visão como caminho, fazendo da memória, tecida a partir de seu relato fabuloso, o guia de nosso conhecimento acerca do ser e acerca do nosso desejo de ser: o modelo de nossa conduta e conhecimento.

A verdade poética foi, então, o solo a partir do qual e contra o qual se organizou o pensamento filosófico grego, e aqui adentra Platão e seu “milagre grego”, isto é, a decomposição dessas forças em nome da *alétheia* transcendente. O plano dos acontecimentos é substituído pelo plano das Ideias universais. O plano da repetição diferencial é substituído pelo plano da reminiscência, da reconhecimento, da repetição do Mesmo.

Essa decomposição transparece também no regime de oposições que Platão inaugura, no qual de um lado há a verdade e do outro, a mentira, o erro, a ilusão. *Alétheia* se opõe a *lethe*, o que era inconcebível ao poeta, posto que para ele um polo necessitava do outro, co-existia no outro, se deslizava ao outro necessariamente porque

era nesse jogo que se tecia a vida do guerreiro narrada pelo poeta. A tensão dessas duas potências era como o arco que lançava o guerreiro à vida. Como afirma Detienne (1988, p.20): “o campo da palavra poética se equilibra pela tensão de potências *que se correspondem* duas a duas: de um lado, a Noite, o Silêncio, O Esquecimento; do outro, a Luz, O Louvor, a Memória.”

Portanto, podemos dizer que, na Grécia arcaica, o esquecimento era visto como *complemento da memória* e que, a verdade (*alétheia*) era revelada *aos poetas*, através da memória, pela deusa *Mnemosyne*, uma força mágico-religiosa que se apossava do poeta. Tendo em vista que o que está em jogo é a dimensão das forças no corpo do poeta, a sua narrativa não obedecia a um tempo cronológico, não falava de passado, portanto, *memória, aqui, não era revelação do passado, mas de algo que não se submetia ao tempo tal como o conhecemos*. O poeta reunia, em si mesmo, o profeta e o sábio, sendo porta-voz dos deuses. Ele tinha acesso ao outro mundo e podia retornar a esse mundo para narrar o que viu lá porque o que via, via através do efeito, em seu corpo, daquilo que emergia da relação com essas forças. Por isso, para atravessar esse processo, a mesma deusa que lhe conferia a lembrança produzia também esquecimento, pois o esquecimento era uma força que lhe permitiria entrar em contato com a intensidade das forças do cosmos e cantar as palavras da deusa de forma inconsciente. Por isso, esse esquecimento se refere ao tempo presente, ao tempo "humano" de modo que "*é graças ao esquecimento do tempo atual que o poeta tem acesso ao tempo de aion, dos deuses*", como comenta Garcia-Roza (2001, p.22-23).

O tempo de *aion*⁴⁷ é o tempo do tornar-se, o tempo da transformação na qual a eternidade é tomada como “uma criança, criando, jogando o jogo das pedras; vigência de criança” (HERÁCLITO, 1991, fragmento 52). Portanto, é um tempo contínuo e indeterminado, que não se esgota e não tem uma direção prévia, ele não se distribui numa lógica de anterior e posterior e também não comporta um presente, que serviria de base para pensar passado (anterior) e futuro (posterior).⁴⁸ Não é um tempo que preserva

⁴⁷ O nome *Aion* deriva de *aiei* (sempre) e sua “tradução heraclitiana” como aquele que é uma criança jogando e ao mesmo tempo reinando o jogo, faz com que o “ser” do “tempo”, seja o devir, ou melhor, que a afirmação da totalidade da vida seja a afirmação do jogo no qual o devir brinca com a criança. Retomaremos essa discussão na seção intitulada: “A inocência do devir capturada pelas armadilhas do ser: quando o jogo humano se falsifica em jogo divino”.

⁴⁸ Não podemos deixar de mencionar que esse tempo representado como um *continuum* pontual, infinito e quantificado, dividido em antes e depois, é obra de Aristóteles, de sua *Física*, e, embora impere em nossa cultura há dois mil anos, talvez possamos afirmar que Aristóteles se inspirou em seu mestre Platão para formular o tempo dessa maneira ou que Platão possibilitou a abertura necessária para que essa força interpretativa a respeito do tempo emergisse.

a Ideia de um progresso ou de um desenvolvimento, mas é um tempo “louco”, um tempo que se apresenta ao poeta através do delírio: ele é possuído pela deusa *Mnemosyne*. A verdade se produz, então, pela loucura e se faz discurso através da palavra que se apossa do poeta, como assinala Fuganti (2008, p.26-27).⁴⁹ O delírio lhe permite sair de si mesmo, perder as referências, livrando-o do tempo de *cronos*, ordenador e circular. Verdade e loucura não se contrapõem aqui.

A verdade que o poeta encontra se dá pela escuta daquilo que emerge em seu delírio. Somente embriagado, isto é, somente em devir, esquecido de si, ele pode narrar o que os deuses lhe falam. Porque ele só consegue abrir-se às forças do cosmos quando o estado inebriante, provocado pelo delírio, lhe permite conjugar as forças que habitam seu corpo com as forças que habitam o mundo. Somente recusando a si mesmo, recusando qualquer controle sobre a vida, que ele pode afirmar a totalidade do que existe, porque ele pode afirmar o que existe em *seu tornar-se*. Para tanto, precisa esquecer sua condição humana, aquela na qual se quer estabelecer controle sobre o destino e afirmar aquilo no qual todos nos destinamos: o lançar-se ao acaso e o encontro da direção fundada nele. Portanto, esquecer o tempo “humano” *não é moralizar o olhar, mas abrir-se às forças, ocupar um outro espaço-tempo.*

Como acentua Carneiro Leão (2003), *Mnemosyne* participa desse jogo de criação e de potência de realização, porque ela nos concede o jogo de nosso modo de ser e, na qualidade de jogo de criação, não impera a necessidade, nem o dever, mas a diversão e a escolha, portanto, “encaminhar-se para o mundo do inesperado e da surpresa nas criações da inventividade”(2003, p.14).

Ao percorrer os diálogos socrático-platônicos pode parecer, num primeiro momento, que Platão está em sintonia com essa tradição mítica, como se falasse desse tempo dos deuses em que verdade e loucura não se contrapõem, em que o jogo do universo compõe versos de criação e no qual a condição humana precisa ser esquecida para que se habite esse tempo de liberdade. Mas na realidade, a verdade que ele encontra é fabricada por uma necessidade de controle de tudo que escapa. Seu discurso acaba criando uma cisão entre verdade e loucura, porque é intermediado pela razão ordenadora do mundo, mesmo tendo ele se referido, em alguns diálogos, por exemplo, *Fedro*, à loucura como fonte dos maiores bens.

⁴⁹ Fuganti (2008, p.26-27) também dirá que ela se apossa do adivinho e do sacerdote. No caso do adivinho, é Apolo que o possui e lhe revela a verdade do futuro e no caso do sacerdote, é Dionísio que o possui e lhe revela a verdade oculta do presente. De modo que, para os gregos arcaicos, a verdade e a loucura não se opunham. Ao contrário, necessitavam-se mutuamente.

Nesse diálogo, em específico, conforme aponta Pelbart (1989), a loucura só é tomada como fonte dos maiores bens, “quando ela é efeito de um favor divino”. Portanto, esse elogio não é irrestrito, não é qualquer loucura que pode ser considerada um bem. Sócrates divide a loucura em divina e humana. A humana nasceria em função de perturbações do espírito decorrentes do desequilíbrio do corpo e a divina, por sua vez, se subdivide em quatro: loucura profética (Apolo), ritual (Dionísio), poética (as Musas) e erótica (Afrodite), sendo que essa última é aquela que cabe à filosofia. Mas Platão no transcorrer de suas obras irá, pouco a pouco destituindo o lugar da loucura, até excluí-la de vez, na obra *Leis* (Platão, *Fedro*, 244 a, *apud* Pelbart, 1989, p.23). Retomaremos essa discussão na seção intitulada: “As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas, fazendo delas, uma arte para escapar da vida”.

E, além disso, conforme comenta Fuganti (2008, p.28-33) mesmo antes, quando elege o filósofo como aquele possuído por Eros, no *Banquete*, essa possessão o guiaria para o reino da verdade das alturas. Eros, o amor, precisa estar desvinculado do corpo e do desejo dos corpos para se juntar à verdade incorpórea. De modo que, para Platão, a verdade revelada na loucura que se apossa do filósofo através de *Eros*, é a de que ele deve buscar o ser do amor, isto é, o verdadeiro objeto do pensamento, como se o que ele desejasse fosse a Ideia eterna e verdadeiramente real. O pensamento, como parte racional da alma, seria, então, aquilo que se transforma em discurso a partir da experiência de loucura que se apossa do filósofo. De modo que as demais modalidades de loucura têm menos importância porque não se encontram com a razão, com a parte divina da alma. Platão, assim, inventa um novo desejo, o amor verdadeiro que pertence ao homem purificado e liberto dos prazeres corporais.

Observaremos, ao longo desse capítulo, o combate de Platão em relação à escrita e à memória produzida a partir dela, como se essa qualidade de memória fosse inferior, fosse falsa, enquanto a verdadeira seria aquela ligada ao conhecimento das puras formas. Isto é, o que está em jogo nesse combate é destituir o valor da palavra do poeta homérico, dizendo que ela não visava à verdade, mas a persuasão, a sedução, tal como, mais tarde a palavra do sofista.

Por isso, Platão tenta combater a poesia escrita e a memória decorrente dessa modalidade artística, fingindo mesclar-se ao poeta do *aedo*, como se pudesse, através da filosofia, manter a inseparabilidade entre *alétheia* e ordem divina, porém, agora, elevando essa relação a uma dimensão pensada como maior, posto que o filósofo dirá que alcança a dimensão dos deuses, que é pensada por ele como transcendente e

diferente da dimensão imanente, e, que além disso a alcança de forma consciente: *Mnemosyne*, deixa de ser força natural e passa a ser faculdade de conhecimento.

1.1.4- Memória ontológica e a invenção do tempo moralizado da alma

E com isso a verdade não pertence mais há um tempo particular como na Grécia arcaica, mas situa-se fora do devir e pretende se aplicar ao presente, ao passado e ao futuro, porque é imutável. O tempo dos deuses passa a ser ordenado pela Ideia. Ele é moralizado. A memória é aquilo que permite ao homem esse lançar-se fora do tempo, encontrando o “tempo verdadeiro” na sua alma, essa porção da eternidade que lhe permite manter-se junto ao ser, junto à Ideia, junto à verdade. Esse tempo que a memória abre ao homem é aquilo que libertaria a sua alma do corpo.

Essa “distorção” em relação ao tempo ou a invenção de um “tempo moralizado” fica evidente no mito de *Er*. Afinal, Sócrates visa educar os homens no contato com a fundação primeira, com a origem. O que implica em mover-se do passado enquanto “tempo metafísico”, do mundo das Ideias, da “temporalidade” permanente e imutável, livre de quaisquer impurezas sensíveis - portanto, incorpóreo e autofundante, intemporal - para o tempo presente, o tempo físico do mundo sensível, cuja temporalidade é transitória e sujeita ao nascimento e à morte e retornar a ele, ao tempo primordial, posto que o futuro é apenas o arremate daquilo que foi fiado no presente, a partir da escolha feita pela alma. O tempo da existência é, portanto, circular. Romper o círculo é entrar na dimensão eterna, do além e lá encontrar a felicidade, “subir o caminho da direita em direção ao céu” (PLATÃO, 2006, p.405), tendo na frente o seu julgamento, ou seja, tendo acesso direto à verdade.

Cada retorno é uma chance para que a alma “deseje” a eternidade, o tempo incorpóreo, a fonte da beleza e do Bem e se “comprometa” a rever sua conduta, posto que a escolha estará atrelada aos hábitos adquiridos em vida. A ignorância em relação ao efeito deles na vida do homem o condena a retornar à estadia na Terra, portanto, não se instala no mundo perfeito das Ideias, mas retorna para o mundo da imperfeição, posto que esquecido da fundação, se afasta do modelo. Então, de certo modo, o passado moral é o que condena o homem a manter-se no círculo da repetição do mesmo. O passado moral determina o seu destino. O passado terreno é um mal, ao contrário do passado primordial, afinal ele deve servir de modelo de conduta! E o presente do homem também, lugar da errância, posto que lugar da vida em devir, reino do mundo sensível *e onde não há futuro, porque a roda circular do tempo faz com que, inevitavelmente,*

retornemos ao passado primordial, sendo o homem justo ou injusto. A diferença, consiste, apenas, no retorno ou não à Terra. A terra é a condenação. A vida é a condenação. O passado primordial é o “tempo - verdade”, o ser.

Então, poderíamos inferir que o presente é também uma condenação, a partir do momento em que funciona como uma espécie de dimensão “física”, “corpórea”, uma “temporalidade impura visto que se confunde com o mundo sensível, um mundo efêmero, degradado e errático”, como comenta Calmon (2009, p.92) interpretando a obra platônica, pois corrompe o homem colocando-o diante da diferença, da possibilidade de mudança.

No entanto, paradoxalmente, é no tempo presente que nos deparamos com cópias das Ideias, aquelas que o “olho treinado” do filósofo reconhece como imagens dotadas de semelhança com o modelo divino, mas também com simulacros, que são imitação da cópia e não do modelo. Distorções, portanto, da Ideia, como as imagens da fogueira na parede do mito da caverna. De modo que no presente também teríamos a possibilidade de romper o ciclo das encarnações, precisando apenas construir *olhos treinados*, isto é, seguir apenas tudo aquilo que se assemelha à estabilidade da alma, à eternidade do tempo. Esquecer a dimensão humana, corpórea e entrar na dimensão do ser, ver com os seus olhos.

Aqui encontramos algo que, se não analisarmos com o devido cuidado, se assemelharia ao esquecimento da dimensão humana tal como o que ocorre na experiência de delírio dos poetas. É que esse esquecimento é tomado em sentido negativo, pois o objetivo não é sair de si para entrar no tempo do devir, ficar inconsciente de si para ser tomado pelas forças da vida, mas, ao contrário, é um sair da vida para ser “iluminado” por “um outro de si”, forjado, inventado, moralizado, *um si do outro mundo ordenado, um si que é alma*. O esquecimento desse “outro de si”, é a condenação do homem à vida, ao tempo dos corpos.

Portanto, o tempo presente é também fundado pelo tempo passado autofundante. O passado puro da Ideia funda a representação das coisas, criando um modelo para que se entenda o tempo, pois as formas perfeitas do mundo são cópias das Ideias do outro mundo, mas é necessário ter “bons olhos” e “boa memória”, para ter acesso a elas e assim compreender que o passado preexiste ao presente e o funda e pode ser encontrado na alma, que lembra. Por isso, o passado é o ser e o presente o que pode vir a ser caso se estimule a memória, caso o presente não seja corrompido pelas colorações da vida, pelo devir, mantendo-se no horizonte do Mesmo, isto é, repita o passado, através da

lembrança do fundamento autofundante: a Ideia; afirme a circularidade da memória ontológica, metafísica.

Essa lembrança pode ser acionada caso, na experiência humana do presente, o homem selecione as qualidades imutáveis do Tempo aderidas às boas cópias, daquelas que fogem à imagem primordial, escolha “o sol socrático” e não “o fogo heraclítico”, escolha a alma e não o corpo, escolha o filósofo e não o poeta, posto que, aquilo que é narrado através do canto poético ou da escrita trágica, isto é, os feitos dos deuses e dos heróis, não são determinados anteriormente, não obedecem a nenhuma ordem pré-estabelecida, não manifestam nenhuma lei.

Por isso, o exercício da reminiscência se torna a chave mestra da metafísica socrático-platônica. Através dele o homem acionaria “a possibilidade da alma reconhecer a origem supra-sensível, ideal, metafísica da qual proveriam as qualidades que se encontram nas coisas sensíveis”, conforme comenta Calmon (2009, p.96), isto é, reencontraria o modelo nas imagens (boas cópias) dispostas do mesmo, no mundo sensível, podendo, assim, fazer a escolha certa, salvar-se da temporalidade humana. Portanto, salvar-se do mundo da ilusão e encontrar o “fundamento-verdade” na existência de um mundo outro, percorrendo, assim, um horizonte temporal circular no qual o presente repete o passado e o futuro inexistente porque retornamos sempre ao passado primordial.

Como assinala Foucault (2004, p.217), “ao ocupar-se da memória a alma descobre tanto o que ela é quanto o que ela sempre soube, descobre a um só tempo, seu ser e seu saber (...) no ato da memória pode ascender à contemplação das verdades que permitem novamente fundar a ordem da cidade” cuja desordem foi provocada pela tradição que seguia a via do poético.

Por isso, conforme pudemos observar, o esquecimento não é interpretado como complemento da memória, mas é visto como uma enfermidade: é o maior dos males que pode ser acometido à alma, como assinala Garcia- Roza (2001, p.63). Curiosamente, a existência de um rio subterrâneo com o nome de Améles, no qual as almas vêm beber e onde perdem a recordação, não encontra registro na literatura mística da qual Platão se serve para descrever a fonte do esquecimento. Passa a existir, portanto, somente a partir da *República* de Platão, conforme assinala Vernant (1990, p.167), e passa a fundamentar a tese de que se deve evitar beber em demasia essa água para que não se perca a memória da origem divina da alma, da morada original na qual o que existe é a imutabilidade e a ordem. O esquecimento é um mal porque o que se esquece é a visão

dos *eide*, fazendo com que a alma, precipitando-se no devir, seja condenada a recomeçar um mesmo ciclo de provações. E, por isso, o mito de *Er* se apresenta como *um ideal a ser copiado*, mas um ideal inventado com valores estranhos ao mundo grego.

Como comenta Garcia- Roza:

Lethe não tem mais agora a função de produzir o esquecimento da condição humana, a fim de permitir ao poeta o acesso ao mundo divino, mas a função de produzir o esquecimento do mundo onde habita a verdade. A alma, cheia de esquecimento, é precipitada no devir, recomeçando indefinidamente um mesmo ciclo de provações (...) A anamnese é a condição fundamental para a posse da verdade (...) O acesso à verdade não se dá mais pelo retorno ao tempo primeiro, mas pela saída do tempo (...) em direção às essências constituintes da verdadeira realidade (GARCIA- ROZA, 2001, p.62-63).

Portanto, através do mito de *Er*, que encerra o livro da *República*, Platão decompõe a tradição educativa da palavra cantada, delegando a poesia a um lugar menor, produtora de cópias ruins, falsas porque destituídas da verdade ontológica e transformando o filósofo em amigo da verdade. Afinal, para ele, o mundo que os poetas nos descrevem como real degrada-se em mundo de mera aparência, quando medido pelo conhecimento do Ser puro, a que a filosofia dá acesso, comenta Jaeger (2003, p.772).

O que converge com a afirmação de Barrenechea, que, ao analisar o mito de *Er*, dirá que Platão acentua que a missão fundamental das almas, ao chegarem à Terra, é lembrar, "recordar as Ideias do outro mundo. Elas deverão lutar contra o esquecimento, já que a não-recordação as condenará a repetir o ciclo de encarnações: deverão voltar a nascer e sofrer" (BARRENECHEA, 2005, p.59). Porém, se praticarem a filosofia poderão se lembrar das Ideias do outro mundo, alcançando a pureza e se libertando do corpo e da terra. Assim, prossegue o comentarista, "a lembrança, para Platão, é fundamental: a reminiscência é *a-letheia*, não esquecimento, recordação, des-velamento (...). Lembrar é essencialmente retornar à verdade, rever as essências, a genuína realidade do outro mundo" (BARRENECHEA, 2005, p.59).

A verdade platônica não pertence mais ao tempo de *aion*, mas "está *fora* do tempo, transcende a dimensão temporal para entrar no domínio do eterno" como comenta Fuganti (1990, p.27) onde as Ideias habitam, de modo que se pretende aplicar "tanto ao presente como ao passado e futuro, mas se diz anterior ao próprio tempo, quer situar-se fora do devir, excluir a metamorfose e isolar-se como ser absoluto" (1990, p.27). E, é nesse ponto que Platão encontra sua base para pensar a memória a partir de uma perspectiva ontológica, porque, como já dissemos, ela é a guardiã da Ideia, do ser, o que faz com que a cognição ocupe o centro da sua filosofia, já que lembrar, para Platão, é "relembrar", é "reconhecer.

Por isso, no livro VI da *República*, Platão apresenta Sócrates acentuando que quem ama a sabedoria deve aspirar a aprender toda a verdade e que a alma desprovida de memória não se encontra entre aquelas aptas a filosofia. A alma filosófica tem que ser dotada de *boa memória*, aquela que está preenchida de esquecimento não tem a medida certa para ser conduzida facilmente à Ideia de cada ser; não tem as virtudes necessárias para chegar ao conhecimento do ser. “Estar cheio de esquecimento é estar vazio de ciência”, dirá Sócrates (PLATÃO, Livro VI, 2006, p. 227-228).

Desta forma, o homem verdadeiramente filosófico será aquele cujos desejos se voltam para as alturas, experimentando, portanto, os prazeres que a alma experimenta em si mesma, mas necessitando, para atingir esse estado, abandonar o corpo. Assim se caracteriza o homem temperante e virtuoso (PLATÃO, Livro VI, 2006, p. 226) e assim se constitui uma alma sadia: movida não por esse mundo, mas pelo mundo das essências, o outro mundo, o mundo verdadeiro das Ideias perfeitas, no qual o ritmo é sincrônico e, a medida, matemática⁵⁰, posto que ligada às formas fixas e aos seres estáticos que servem como modelos de ordem necessários para que haja comando dos corpos cambiantes, como comenta Fuganti (1990, p.28).

O que Platão almeja, através da “boa memória”, é o ultrapassamento da experiência temporal. Ele luta contra o tempo humano e contra o “ser do tempo” de *aion*, o devir, que, tal como uma criança, brinca com ele, mas ele não aceita a brincadeira porque não sabe brincar e, para substituir o espaço lúdico das forças, acaba inventando um saber das alturas *alcançado pelo exercício da anamnese*, a condição fundamental para a posse da verdade. Isto é, pela lembrança do passado do ser e não do passado humano. Porém, se a história do homem não estiver submetida ao modelo da Ideia, ela passa a estar condenada ao tempo cíclico, descendente e não ao tempo eterno, ascendente, isto é, ao retorno à Terra. Essa relação, conforme já assinalamos, estabelece uma aliança entre filosofia e moral, que fica ainda mais clara se percorrermos, por exemplo, à passagem do *Fédon* na qual Platão estabelece uma relação entre imortalidade e moralidade:

Se a morte fosse à libertação de tudo, seria uma vantagem aos homens maus que morressem porque se livrariam, junto com a alma, ao mesmo tempo do corpo e de sua própria maldade; mas, já que agora ela se manifesta como imortal, não há salvação nem possibilidade alguma de escapar dos males, a

⁵⁰ Afinal, a formulação da noção de Ideia independe das coisas e do intelecto humano, indicando um método de pesquisa matemático. Daí Sócrates dizer que é preciso “pensar como geômetra”, isto é, colocar um princípio e aceitar como verdadeiro o que está em consonância com ele, rejeitando o que está em desacordo. Das hipóteses criadas, tiram-se conseqüências lógicas (PLATÃO, 1987, p. XV).

não ser tornar-se, o máximo possível, a melhor e mais sensata (PLATON, *Fédon*, p.646, tradução minha).

É pela *necessidade da lembrança* de uma dívida, contraída no além, que a alma encontra o caminho da filosofia, o caminho da verdade. Portanto esse caminho não é o caminho dos deuses, o caminho do jogo de *aion*, o jogo das pedras da criança heraclitiana, no qual se joga com as forças inocentes do devir e no qual o que está em jogo é superar-se, tal como revelado ao poeta trágico. Trata-se do caminho do jogo de gamão, que, embora traga um elemento de acaso das forças, o objetivo maior *não é jogar junto e através delas*, mas *derrotar o adversário*, sendo a imagem do jogo dos hábeis contra os inábeis, o jogo da moralidade no qual se joga com argumentos que visam a um fim último: derrotar o adversário sob o manto sagrado da responsabilidade com a ascensão da sua alma.⁵¹

O núcleo da argumentação, o fundamento da argumentação, é a eleição de um mito *interpretado moralmente*, como é o caso do mito *Er*, por exemplo, no qual Sócrates visa “provar” o seguinte: se a alma chega ao além e lá tem acesso às conseqüências das escolhas que fez e, quando efêmera - isto é, quando se apresenta como alma “ligada a um corpo” (condição mortal) e não como alma enquanto “essência divina, imutável” (condição celestial) - se esquece delas, já que o esquecimento passa a encher o espaço que deveria ser ocupado pela memória, provoca, assim, o seu afastamento da verdade. Porque ela passa a se ocupar das falsas belezas da terra, do mundo da aparência, porém, ela acaba “endividada” e precisa ser punida, sendo a sua punição voltar à Terra e não gozar da felicidade de morar com os deuses.

E, além disso, essa “dívida” se torna “dívida moral” dos mortais, porque a responsabilidade da escolha, conforme aponta Láquesis, a Moira do passado, é *da alma efêmera, daquela que renasce na condição mortal*. Portanto, foi dada ao homem uma *escolha moral* porque se a ele foi concedido o conhecimento do mundo verdadeiro e das Ideias perfeitas e ele se esquece dessa origem divina, ele é quem está traçando o seu

⁵¹ Essa distinção entre jogo com pedras e jogo de gamão é uma analogia inspirada no diálogo entre Adimanto e Sócrates no livro VI da *República*. Transcreverei a passagem em que ela aparece: “Adimanto tomou então a palavra:- Sócrates - disse ele - ninguém poderia opor algo a teus raciocínios. Mas eis o que a gente sente sempre que te ouve discorrer tal como acabas de fazer; imaginamos que, por inexperiência na arte de interrogar e responder, nos deixamos desencaminhar um pouco em cada questão, e estas pequenas irregularidades, acumulando-se, surgem, no fim da conversação, sob a forma de um grande erro, totalmente contrário ao que se acordara no começo; e assim como no gamão os jogadores inábeis acabam bloqueados pelos hábeis, a ponto de não saberem qual peça adiantar, do mesmo modo fica o teu interlocutor bloqueado e não sabe o que falar nessa espécie de gamão em que a gente joga, não com pedras, mas com argumentos; e, no entanto, ele não mais se inclina a pensar que a verdade esteja em teus discursos”(PLATÃO, 2006, p.229).

destino de devedor, embora o julgamento se dê nas alturas, junto aos juízes do além. Esse destino de devedor, aqui, circunscreve-se como ignorância acerca da verdade do ser, quanto mais ignorante, maior a punição, isto é, maiores serão as vezes em que os juízes o farão retornar à Terra. Desse entrelaçamento, nasce outro: a *junção do pensamento com a memória*, pois a parte racional da alma é justamente aquela que precisa ser trazida para o primeiro plano por intermédio da memória. Afinal, pensar é contemplar as Ideias para conhecê-las e só as conhecemos pelo (re) conhecimento delas, pela parte racional da alma, seja pela ascensão a elas sem mediação (como aconteceu com *Er*, a “testemunha ocular inventada” que ajudará a fundamentar o modelo de filósofo) seja por elevação mediada pela ciência dialética - que discutiremos mais a frente - criada pela metafísica socrático-platônica, ou seja, tendo por guia o filósofo.

A máxima extraída daí é que quanto mais distante da Ideia o homem estiver, quanto mais esquecido da Verdade, mais imperfeito se torna, menos virtuoso se é e para que sua alma se liberte e resgate a sua pureza original, pelo pensamento, ele precisa afastar-se do corpo ou seja, negá-lo, compreendê-lo como algo negativo e encontrar a salvação na morte, quando novamente será lembrado do modelo ideal, da verdadeira realidade. A vida é depreciada, portanto. Ela é mera ilusão de aparência, não é a realidade em si mesma.

Um outro desdobramento que surge desse mito de *Er* é a criação de Platão, por intermédio da “fala” de Sócrates, da “consciência metafísica” ou “consciência socrática” como Nietzsche chama, definindo-a “como a crença otimista na ligação necessária entre virtude e saber e entre felicidade e virtude” (NIETZSCHE, 2005b,p.90) que aqui chamaremos de conhecimento moral de si. Isto é, agora *o homem tem um cosmos interior chamado alma ligado ao cosmo exterior chamado mundo verdadeiro como um mundo separado da vida e do corpo, por isso, ele viabiliza esse conhecimento de si*, e, ao mesmo tempo, *produz-se um conhecimento moral da conduta que o homem deve ter em vida*. Ou seja, ele passa a ter conhecimento *de um si* que o retira da ignorância, conhecimento *de um si*, que ele re-conhecerá como alma, pois é repetição da forma original, celestial que se comprova pela exercício propiciado por uma faculdade do conhecimento chamada memória. A memória, como já assinalamos, é, agora, entendida como veículo das reminiscências das Ideias, como faculdade que lhe permite distinguir o mundo falso do verdadeiro. Ela permite que conheçamos a dimensão racional da alma e encontremos o que há de divino no homem, o que há de belo nele e que também deve ser procurado nos demais homens.

A alma, se interpretada como ligada ao corpo, parecerá efêmera, pois desapareceria com ele, porém, tal como a narrativa de *Er* “comprova,” estando livre do mesmo ela passa ser pensada como imortal, pode sobreviver à morte do corpo e guardar a lembrança do outro mundo, quando morremos e re-encontramos o mundo-verdade, pois ela retorna para um novo corpo, mas sempre será a mesma alma. O arremate dessa “comprovação” se daria pelo exercício da *anamnese*, logo, a memória é o instrumento, não do corpo, mas da alma, instrumento, não dos poetas, pois eles se ocupam de uma falsa memória ou de uma memória ruim, mas da filosofia.

Se percorrermos um outro diálogo socrático-platônico, *Alcebiades*, que versa sobre a natureza do homem, veremos Sócrates conversando com Alcebiades, o jovem fisicamente mais belo de Atenas e explicando o que significa a máxima de *Delfos* “conhece-te a ti mesmo”, como o exercício capaz de nos fazer vencer a ignorância a respeito de nós mesmos a partir do momento em que entendermos que o si mesmo é alma, como podemos ver na própria formulação da pergunta de Sócrates: “E como saber com a maior claridade *o que é no si mesmo o ser?*” (PLATON, *Alcebiades*, p. 259, tradução e grifos meus). Nesse diálogo Sócrates vai estabelecer uma relação de semelhança entre a pupila do olho e a parte da alma capaz de desvelar o mistério de *Delfos*, argumentando que só podemos nos ver a partir da pupila de um outro olho, como um espelho que reflete a nós mesmos, ao passo que as demais partes do corpo não podem produzir esse espelhamento, por isso o ser é semelhante ao olhar, pode ser clarificado por ele.

(...) em conseqüência ao prescrever-se o conhecimento de ‘si mesmo’, o que nos é ordenado é o conhecimento de nossa alma (...) mas quem conhece algo de seu corpo, conhece algo referente a este, porém não se conhece a si mesmo (...) E como saber com a maior claridade o que é no si mesmo o ser?(...) Suponha que essa máxima se dirija a nossos olhos como se fossem homens, para dizer-lhes: olhe para vocês mesmos! Não se trata de que os olhos mirassem a algo no que se vêem a si mesmos? Pois a que objeto temos que mirar para que nos vejamos a nós mesmos? Alcebiades dirá: O espelho. E o olho do outro, dirá Sócrates é esse espelho, a pupila do olho (...) Deste modo, o olho, ao considerar e mirar a outro olho e a parte que ele crê melhor, assim como a vê também, se vê a si mesmo (...) mirando outra parte do corpo humano não se verá a si mesmo (...) Portanto, se o olho ver-se a si mesmo, há de dirigir sua mirada a outro olho e, precisamente, na parte desse olho na qual se encontra sua própria faculdade perceptiva. Esta faculdade é o que chamamos visão (...) Pois bem, querido Alcebiades, se a alma deseja conhecer-se a si mesma, também deve mirar a uma alma e, sobre o todo, na parte dela em que se encontra sua faculdade própria, a inteligência ou bem a algo que se lhe assemelhe. A parte mais divina da alma é essa na qual se encontra o entendimento e a razão (PLATON, *Alcebiades*, p. 258-260, tradução minha).

A memória, como uma faculdade individual e privilegiada do conhecimento será o que torna possível esse “conhecer-se a si mesmo”, pois ela dotaria o homem de uma re-cognição muito específica: o re-conhecimento de um “si” perfeito, que, no entanto, não é dado a conhecer nas partes do corpo, na vida dos corpos, mas na parte racional da alma, que é imortal, que leva o pensamento a re-conhecer a sua condição divina, sua origem primeva e sustenta a formulação do conhecimento metafísico. Assim, o *logos*, que antes era interpretado como “cosmos”, como totalidade da natureza, pelos Gregos Antigos, se reduz a um “micro-cosmos”, porém na qualidade de interpretação moral da totalidade, tomada como Verdade. Esse *logos*, assim interpretado e reduzido, se volta para dentro do homem, de modo a torná-lo capaz de encontrar a verdade que se aloja em sua alma, posto que ela é imutável, carregando, em si mesma, o transcendente, o mundo verdadeiro. O que reforça ainda mais que a alma é o que há de divino no homem. A alma como veículo de repetição do Mesmo. Por isso, o homem será definido, nesse diálogo entre Sócrates e Alcebíades, como uma alma que se serve de um corpo.

Assim, a partir de Platão, criaram-se leis internas na alma que seriam *semelhantes* à Lei do cosmos socrático-platônico e *dessemelhantes* a lei trágica da *physis* e do cosmos grego, posto que esta passa a ser vista como inferior à Lei maior, onde impera a ordenação e a estabilidade. O ser socrático-platônico vai se impôr como modelo de vida, destituindo o lugar do devir na educação grega. Podemos inferir que, com Platão, o homem passa a ter um “dentro” (cosmos interior, a alma imortal) e um “fora” (cosmos propriamente dito, o transcendente), mas o fora é divino, eterno, imutável e o dentro precisa ir se assemelhando a ele, através da conscientização da existência desse *fora ideal*, na parte racional da alma, a parte imortal.

De modo que ela precisa estar fechada em si mesma, não pode se abrir a nada que a impeça ou a atrapalhe de lembrar a verdade, não pode ser *porosa*, se o fosse, seria afetada constantemente por um outro fora, o *fora efêmero* (a terra), ilusório, movente e pulsante do mundo das aparências que encontraria ressonância com os elementos que compõem a parte efêmera da alma (as paixões e apetites) amplificando a natureza no lugar da alma pura.

Poderíamos pensar ainda que um *fora efêmero* tivesse como correlato um *dentro também efêmero* (as partes da alma efêmera)⁵² posto que se dissolveria infinitamente a cada mudança efetuada no corpo, pelo encontro de forças entre ele e o

⁵² Tais partes seriam aquelas que precisam ser dominadas pela parte racional, isto é, a emocional ou irascível e a apetitiva (do desejo). Cf. nota 30 e 38.

mundo. Mas esse dentro e esse fora não podem ser afirmados por Platão, no máximo, seriam cópias imperfeitas do fora e do dentro ideal ou, então, se existissem, seriam modelos do pseudo.⁵³

Daí Platão criar, em seus diálogos, através de Sócrates, uma cisão entre a alma e o corpo, o corpo passa a ser exterior à alma e sujeito àquilo ao qual estamos chamando de *fora efêmero, ilusório* que é o das forças mutáveis do devir e que tem como correlato o corpo que se degrada e modifica, logo, não gera a unidade necessária para que haja consciência moral e que, portanto, não produz saber, já que lança o homem na metamorfose e no descontrole, distanciando-o completamente da Lei cósmica e a eternidade defendida por Platão.

Assim, podemos afirmar que do cosmos físico das forças naturais em luta, comum à filosofia pré-socrática, sobretudo heraclitiana, chegamos, pela concepção socrático-platônica, ao que Jaeger (2003, p. 513) interpreta como *cosmos moral*, isto é, os valores cósmicos se tornam valores humanos. No lugar dos que se ocupam da *physis* (natureza), surgem aqueles que se ocupam da *psyche* (alma), ou seja, os fisiólogos perdem o lugar para os filósofos e esses inventam uma "natureza" para a *psyche* fora da *physis*.⁵⁴ Daí que nasce a metafísica, palavra que provém do grego *méta*, além ou depois, et *phusikê*, “física”, “natureza”. O homem, então, para se conhecer precisaria se voltar para fora da *physis* e entrar na “natureza forjada”, a *psyche*, que passa a servir de base para a análise da realidade e do saber. Seria a chave de acesso ao conhecimento Ideal.

Mas ideal para quem?

Podemos afirmar que, na concepção socrático-platônica, o *pensamento correto* equivale ao *verdadeiro exercício de pensar* que equivale à *salvação do homem* da

⁵³ DELEUZE (2006a, p. 186), por exemplo, dirá que há páginas na obra de Platão, como por exemplo, *Teeteto* 176e e *Timeu*, 28bss, que sugerem um antiplatonismo no seio do platonismo, ou seja, que o diferente, o devir, poderiam não ser apenas deficiências que afetam a cópia, como uma compensação, mas eles próprios modelos, terríveis modelos do pseudo, no qual se desenvolve a potência do falso.

⁵⁴ Como afirma Chauí: “O fundo eterno, perene, imortal e imperecível de onde tudo brota e para onde tudo retorna é o elemento primordial da Natureza e chama-se *physis* (em grego, *physis* vem de um verbo que significa fazer surgir, fazer brotar, fazer nascer, produzir). A *physis* é a Natureza eterna e em perene transformação.” De modo que para os pré-socráticos, “embora a *physis* (o elemento primordial eterno) seja imperecível, ela dá origem a todos os seres infinitamente variados e diferentes do mundo, seres que, ao contrário do princípio gerador, são perecíveis ou mortais” (CHAUÍ, 2000 p.41). Ou ainda, Bornheim que diz que “a palavra *physis*, não se reduz a palavra natureza tal como a entendida pelas ciências da natureza, como aquilo que pode ser dominado pelo homem, mas indica “aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, portanto, de um conceito que nada tem de estático (...) assim, “dizer que o Oceano é a gênese de todas as coisas é virtualmente o mesmo que dizer que é a *physis* de todas as coisas (...) Neste sentido, a *physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é *arké*, princípio de tudo aquilo que vem a ser” (BORNHEIM, s/d, p.11-12).

condenação que cria para si mesmo de manter-se na terra e que ela é possibilitada pelo despertar de sua alma, ou melhor, da parte privilegiada dela: a razão.

Lembremos que, entre as três partes da alma, a razão é a parte privilegiada porque é ela que deve organizar e comandar as demais partes: a apetitiva e a irascível, portando, ela ordena o caos das demais partes que estão próximas ao corpo. Essa parte reproduz, por semelhança e identidade, a lei platônica do cosmos que estabelece a calma e a imutabilidade como imagem ideal a ser seguida, como modelo do outro mundo. Portanto, o mundo aparente necessita de algo que o ordene. E, se a razão se encontra alojada no “interior” do homem, é uma parte de sua alma que o possibilita ascender, portanto, a parte mais importante, logo, ele precisa voltar-se para dentro de si e apreender a verdade, pelo desvelamento da essência das coisas que só a razão é capaz de fazer. Essa parte racional vai por “ordem na casa interior” e possibilitará que o homem encontre na casa aparente, na terra, as cópias da casa verdadeira, a morada de seu ser e, com isso, deseje encontrar não mais as cópias, mas a verdadeira imagem, que só é encontrada quando ele morre. E buscará, em sua vida efêmera, construir um estilo de vida que o possibilite romper o círculo que o condena a voltar à Terra. Aprende, portanto, a fazer uma escolha niilista.

Por isso, *a razão se transforma em conhecimento moral e a alma em cosmos interior*. E esse conhecimento funciona como uma “consciência”, como um “juiz interno”, que definirá os tipos humanos e seu destino niilista, bem como o endereçamento niilista da cultura e do pensamento formado nela, conforme veremos no segundo capítulo.

Então, o conhecimento da “verdade” vincula-se ao pensamento correto e este modelaria uma conduta correta. Porém, esse exercício só se torna possível pela lembrança ou pelo exercício da recordação das Ideias perfeitas do mundo inteligível. Dessa forma, *conhecimento de si, moral, pensamento e memória se fundem* e é essa fusão criada pela metafísica que possibilita ao filósofo emergir como aquele que poderia ajudar o homem a lembrar-se do divino salvando-o da condenação à Terra, portanto, endereçando-o para o niilismo, sob o manto da vida perfeita, no além. Afinal somente ele não é escravo do hábito e das opiniões, mas amigo da verdade! Isto é, não se deixa levar pela multiplicidade das impressões sensoriais, mas orienta o seu espírito para a

unidade do que existe, pois ele conhece a verdade, possui um saber verdadeiro, ele vê a imagem fundamental, universal e imutável, das coisas: "a Ideia", em sua alma.⁵⁵

Para tanto, a imagem concebida por Platão do filósofo será aquela do homem de “*grande memória*”, isto é, aquele que despreza tudo que é minúsculo, que eleva o seu olhar para o aspecto global das coisas, abarcando, por sua altíssima vigilância, a existência e o tempo, posto que é “amigo e parente da verdade e da justiça”, como assinala Jaeger (2003, p.848). Essa grande memória necessária às almas verdadeiramente filosóficas será chamada por Platão de *boa memória*, tal como aparece na fala de Sócrates⁵⁶, afinal, a *boa memória* é memória do Bem, memória do divino, memória do que não foi corrompido pelo devir, pelo esquecimento do ser tomado como Ideia. Memória, portanto, moralizada.

Cria-se, assim, a seguinte fórmula: “virtude é saber”; “só se peca por ignorância” e “o virtuoso é o mais feliz”. Estabelece-se, a partir dela, uma ligação entre virtude e saber, crença e moral, tendo por solução a “justiça divina”, isto é, recompensar a virtude e punir o vício, como assinala Nietzsche, resultando na equação socrática: razão+virtude=felicidade, de modo que a verdade seria a "adequação" da razão às Ideias transcendentais (NIETZSCHE, 1992, p.89). Assim, o bom, o justo, o belo, o bem se transformam em conceitos que passam a pertencer ao domínio das Ideias, transformam-se em objetos da dialética, provendo de outro mundo, mas se perpetuando nesse a partir da virtude tomada como salvação, portanto, a partir de uma conduta moral, ou como dirá Nietzsche: “a partir da invenção do homem abstratamente perfeito: bom, justo, sábio, dialético (...) o indivíduo em si” (NIETZSCHE, 2008, p.232).

Da aliança entre filosofia e essa primeira dimensão da moral nasce a *imagem criada para o pensamento como interioridade*, pois a razão se desdobrou em “*conhecimento de si*, ou melhor, *como conhecimento de um si*” clareza de *um Mesmo que repete, reproduz, na alma*, a sua *semelhança* com a Ideia superior, do *topos uranos*.

⁵⁵ “O verdadeiro amigo da ciência se esforça naturalmente rumo ao ser e não se detém na multidão das coisas particulares às quais a opinião dá existência, mas procede sem desfalecimento, e não arrefece o seu ardor, até que aja penetrado a essência de cada coisa *com o elemento de sua alma a que compete penetrá-la- isso compete ao elemento congênere a esta essência*, - e, depois, tendo aproximado e unido à verdadeira realidade, e tendo engendrado a inteligência e a verdade, alcança o conhecimento e vive verdadeiramente e se nutre, encontrando aí, e jamais antes, o repouso para as dores do partejamento (Livro VI da *República*, p.233). Grifos meus.

⁵⁶ Sócrates dirá: “Assim nunca admitiremos uma alma desprovida de memória entre as almas aptas à filosofia, pois desejamos que ela seam dotadas de boa memória (...) mas a deficiência de gosto e decência acarreta inevitavelmente, diremos nós, a falta de medida (...) Por conseguinte, afora os outros dons, procuremos no filósofo um espírito dotado de medida e graça, cujas disposições inatas hão de conduzir facilmente à Ideia de cada ser” (Livro VI da *República*, p.227-228).

Consciência moral, posto que vinculada à lembrança do mundo perfeito que o homem deve almejar e guiar sua conduta, para que não precise retornar à Terra. No entanto, *uma consciência que ignora a dívida*, a sentença proferida pelos juízes do além, porque não conhece a verdade, portanto, precisa do filósofo, como juiz da terra, para que esse lembre ao homem daquilo que o seu olho viu antes de encarnar e, agora, precisa reavivar as imagens verdadeiras na alma, limpando-a de tudo que a afaste dessa visão primeira.

Essa imagem vai atravessar também o cristianismo, alimentando-o, e fazendo surgir uma *segunda dimensão da moral*, mais profunda e nociva que a primeira, pois agora o homem não ignora sua escolha, ele precisa saber-se devedor porque agora é chamado de pecador; o pecado é sua identidade e sua condenação. Assim, a “consciência”, aqui é de “si”, ou seja, a essência do ser do homem é o pecado, logo consciência é “má consciência” e “culpa” ao mesmo tempo, instrumentos criadores do homem do ressentimento pelo sacerdote asceta.⁵⁷ Facetas da moral desconhecidas pelos gregos, mas possibilitada pela metafísica socrático-platônica.⁵⁸

1.2- A ciência dialética: a verdade alcançada pela violência à diferença ou como escrever na ilusão de abolir a potência artística da vida

Toda a argumentação presente nos diálogos socrático-platônicos se baseia naquilo que Sócrates chama de arte ou ciência dialética. Ela figura como um tipo de diálogo defendido por ele, no qual se busca levar os interlocutores, através de perguntas “despretensiosas”, a examinarem o próprio discurso até encontrarem o verdadeiro discurso. Para tanto, utiliza-se de uma técnica, digamos, “obstétrica”, a *maiêutica*, o

⁵⁷ Discutiremos essa desdobramento no segundo capítulo, destacando a importância da memória nesse processo. Por hora, convém apenas que entendamos que a metafísica socrático-platônica abriu passagem para que a doutrina cristã se instalasse como “platonismo para o povo” como diz Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* (p.8) de modo que os valores socrático- platônicos do além-mundo ganham um *plus* de força no cristianismo através das noções de culpa e pecado. Entenderemos a modulação que se opera, tal como assinalada por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* (p. 31), quando diz que enquanto na metafísica socrático-platônica o mundo “elevado e verdadeiro só seria acessível aos sábios, devotos e virtuosos”, o que implicaria em afirmar que os filósofos teriam a chave de acesso a esse mundo porque eles que eram sábios, devotos e virtuosos, sendo, assim, os únicos que poderiam guiar os homens nessa direção, no cristianismo, “o mundo verdadeiro passa a ser prometido ao pecador que cumpre a sua penitência”, portanto, acessível a todos, desde que todos se afirmem como pecadores e se submetam a avaliação dos representantes de Deus na terra, os sacerdotes. Eles escutariam as confissões dos homens e lhes apontaria o caminho da redenção: o caminho da culpa tecida a partir do exame constante de si mesmo.

⁵⁸ E, talvez, por isso, a posteridade cristã tenha outorgado a Sócrates a coroa de “mártir pré-cristão”, como afirma Jaeger (2003, p.493), afinal, ele foi realmente um pré-cristão, pois a negação da vida a partir dos valores que impingiu à existência, pautados no julgamento da vida pelas Ideias, pelas formas ou modelos universais tomados como valores superiores a Terra se assemelham aquelas desenvolvidas pelo cristianismo.

“parto das Ideias”, na qual o interlocutor, por si mesmo, é levado a recordar-se das Ideias eternas, o fundamento de toda verdade, já que está “grávido” delas em sua alma. Assim, as “contrações” que antecedem ao parto das Ideias, seriam marcadas pela opinião acerca das coisas, isto é, pela confusão digna do mundo sensível, e, em cima desta, Sócrates, como “obstetra do além”, realizava o “bom parto”, isto é, retirava as impurezas presentes nas contradições do discurso, eliminava as “contrações” que geram “erros de juízo” provenientes do mundo sensível, elevando-se acima dos interlocutores com o juízo verdadeiro, conduzindo-os, *sem se dizer condutor*, à essência de cada coisa, onde não habita contradição, posto que revela a Ideia universal ou à essência da coisa procurada. O “bom parto” libertava, assim, a alma do corpo, como podemos observar no diálogo entre Sócrates e Teeteto.

Parece, querido Teeteto, que estas com dores, dores que revelam não o vazio, mas a plenitude (...) Não ouviste dizer que eu sou filho de uma muito boa parteira, Fenareta? (...) E que exerço essa mesma arte, ouviste dizê-lo? (...) Fique sabendo então que é verdade! Mas não vás dizê-lo aos outros! (...) Sabes que nenhuma mulher enquanto tem possibilidade de conceber e de gerar desempenha essa função de fazer dar à luz outras mulheres: tal tarefa é feita apenas pelas que já não podem gerar (...) E não será também evidente, e mesmo necessário, que sejam as parteiras a reconhecer melhor que qualquer outro se uma mulher está ou não grávida? (...) E não são as parteiras que, mediante os seus medicamentos e magias, são capazes de despertar ou mitigar as dores à sua vontade, e apressar o parto às mulheres que demoram, e, se acham bem, fazer abortar quando o feto ainda não está maduro? (...) E não notaste também o fato de elas serem peritíssimas em combinar casamentos, hábeis como são em reconhecer que homem e que mulher devam unir-se para gerar os melhores filhos? (...) Reflete: pertence ou não a mesma arte cuidar e recolher os frutos da terra e reconhecer em que terra, que planta e que semente deve ser semeada? (...) Ora, a minha arte de maiêutico é em tudo semelhante à das parteiras mas difere nisto, *em que ajuda a fazer dar a luz homens e não mulheres e provê as almas geradoras e não aos corpos* (...) tenho em comum com as parteiras (...) ser estéril, estéril em sabedoria (...) eu próprio não sou nenhum sábio nem se gerou em mim qualquer descoberta que seja fruto de minha alma (...) aqueles que entram em relação comigo (...) de mim nunca aprenderam nada, mas (...) eles, por si, encontraram e geraram muitas e belas coisas. É certo, em contrapartida, que a causa de seu parto somos deus e eu (...) Mas voltando a ti, Teeteto, que me apareces grávido e com as dores do parto, se, examinando algumas de tuas respostas, considero que sejam quimeras e não verdade, e as arranco e deito fora, não te enfureças (...) a maiêutica tem o poder de despertar e acalmar tais dores (PLATON, *Teeteto*, p.896-898, tradução minha).

O método dialético propiciado pelo “obstetra do além” Sócrates é, ao mesmo tempo, ontológico e teleológico. Porque Sócrates, nos diálogos da *República* aparece argumentando que a dialética é um método que não se apóia em nenhum dos sentidos, mas somente na razão, porque é ela que nos permite entrar em contato com a memória do ser, que, como um traço divino, habita nossa alma, mas que precisa de um intérprete, o filósofo, para que o homem a re-encontre; precisa de um parteiro para que os

sofrimentos oriundos das dores provenientes da vida sejam anestesiados pelo rebento chamado Verdade que brota junto à lembrança. O parto, ao fazer surgir à lembrança da Ideia, permite agora que o homem atinja a essência de cada coisa e, pela inteligência, apreenda a essência do bem, compreendendo, desta forma, a beleza do inteligível. Assim, o verdadeiro pensamento produzido pela dialética seria aquele que é ordenado, posto que em consonância com a ordenação do ser e, sendo a Ideia do Bem a *causa primeira* de todas as coisas, ela é o *fim último* do conhecimento, da ciência.⁵⁹

A definição de ciência (*episteme*) consiste então na posse da verdade e apossar-se da verdade é revelar o ser. Essa definição de ciência coincide com a definição de razão (*logos*) e, além disso, na língua grega, a mesma palavra *logos* significa razão e discurso, de modo que a ciência dialética seria aquela que *revela e expressa o ser pelo discurso*, conforme assinala Garcia-Roza (1992, p.11). E esse discurso, será apresentado, sobretudo no *Fedro*, como o mais belo dos discursos, porque ele não é um discurso preñado das opiniões confusas do mundo sensível, mas *o discurso do cosmo eidético*, o discurso que revela o *aspecto metafísico do belo*. Ou seja, *ele está grávido de essências e não de contingências*, ele traz a beleza da verdade do Bem, enunciando a trindade suprema do ser: Bem, Belo, Verdadeiro! O que torna um discurso belo é, portanto, a sua subordinação à razão.

Convém salientar que essa concepção de beleza tem fortes raízes pitagóricas, afinal, os pitagóricos, além de criarem uma doutrina religiosa em torno da crença na transmigração das almas aliada a uma forma de vida altamente ascética, partem do pressuposto de que o universo é regido por leis matemático-musicais. Ou seja, os “números são o princípio de tudo, guardando mais semelhança com os seres e os fenômenos do que o fogo, a terra e a água (...) observando também as relações e leis dos números com as harmonias musicais”, como afirma Bornheim (s/d, p.50). Assim, diferente dos outros pré-socráticos, Pitágoras pensava o princípio de tudo não na *physis*, mas numa realidade abstrata, como uma espécie de norma que pré-existe à natureza, que a comanda e, portanto, é primeira, é o princípio que dá harmonia à constituição do cosmo e permite traçar as regras da vida individual e da cidade (COLEÇÃO OS

⁵⁹ No livro VII da *República* de Platão (2006, p.291) Sócrates dirá que o dialético sabe definir a Ideia do bem, separando-a de todas as outras, como num combate, no qual ele abre passagem através de todas as objeções, tomando a peito fundamentar provas, não sobre a aparência, mas sobre a essência. Sua lógica é infalível. Quem não percorre o caminho das essências, mas o da aparência, não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, apenas um fantasma do bem, apreendido pela opinião e não pela ciência.

PENSADORES, 1973, p.23).⁶⁰ A lei dos números comandaria a harmonia das notas e da realidade, portanto, se estende ao cosmos inteiro, como se fosse a unidade suprema de onde tudo parte. Através dos números se alcançaria a essência das coisas, de modo que, de um lado haveria o ser, os números, a essência das coisas e de outro, os fenômenos, a aparência das coisas, como assinala Bastos (1987, p.16).

Maciel Junior (2003, p.77) afirma que, através da relação entre matemática e música, Pitágoras associou harmonia à beleza. Assim, pela sensibilidade perceberíamos a beleza da harmonia musical, advinda dos instrumentos, mas, a razão dessa beleza está, não nos instrumentos, mas nos números, que geram a harmonia inteligível só alcançada pelo pensamento. A harmonia inteligível tomada como produtora da harmonia sensível, se expande para tudo, como harmonia inerente à vida.

Na *República*, Platão reconhece o valor da acústica pitagórica, quando Sócrates diz: “Parece que (...) assim como os olhos foram formados para a astronomia, os ouvidos o foram para o movimento harmônico, e que estas ciências são irmãs, como afirmam os pitagóricos, e como nós, Glauco, admitimos, não é?” (PLATÃO, livro VII, p.287).

Conforme salienta Bastos (1987, p.16), os pitagóricos defendem que “para o equilíbrio do universo, do macrocosmos, haveria a música das esferas; para o homem, do microcosmo, haveria a música da alma”. Dessa maneira o belo e o bom interagem, “a ordem, a harmonia, seriam equiparadas ao belo e ao bom e a desordem e desarmonia, ao feio e ao mal”. Desta maneira cria-se uma equivalência moral entre belo = bom = equilíbrio da alma, inspirando Sócrates a inventar a trindade belo=bem= racional como intrínseca ao discurso verdadeiro, portanto, dependente de uma outra arte, a arte dialética. Observamos essa analogia, na obra platônica *Fédon*, que extrai exemplos de Ideias dos valores estéticos e morais (belo e bom) ou das relações matemáticas (o Grande), de modo que a justa medida é o belo como sendo o grande (PLATÃO, 1987, p. XVII), como também no *Fedro*, que visa encontrar, pela arte dialética, o belo discurso e a memória verdadeira inerente a ele e no *Banquete*, que transforma *eros* em ser do discurso filosófico, a ascese erótica, na qual se contempla o Belo supremo, o

⁶⁰ Uma informação interessante colhida da Coleção Os Pensadores (1973, p. 23) é que salvação pela matemática foi a maneira que Pitágoras encontrou para modificar a religiosidade órfica, tendo em vista que nela, a libertação do ciclo das reencarnações se dava através do culto de Dionísio, pois esse completava a libertação preparada pelas práticas catárticas. Por isso, “a grande novidade introduzida, certamente pelo próprio Pitágoras, na religiosidade órfica foi a transformação do processo de libertação da alma num esforço inteiramente subjetivo e puramente humano. A purificação resultaria do trabalho intelectual, que descobre a estrutura numérica das coisas e torna, assim, a alma semelhante ao cosmo, em harmonia, proporção, beleza”(1973, p.24).

Belo em si. Retomaremos essa discussão mais a frente. Nesse momento queremos apenas acentuar que o que se busca, em todos esses diálogos, é teorizar, “metafisicamente o conceito de belo como um valor que se refere ao Bem”, conforme comenta Bastos (1987, p.17).

Assim, para alcançar a “verdade do ser”, sua trindade suprema, Sócrates e Platão, inspirados nos pitagóricos, partiam do pressuposto de que o *ser* existe, ele é a forma ideal que está dada no mundo, está presente nas coisas (ontologia), mas, no entanto, necessita de um olhar treinado, o do filósofo, que seleciona as formas puras das impuras, pois ele trabalha com aquela parte da alma que deve comandar o homem, a parte racional, como assevera Sócrates no *Fedro* (PLATON, *Fedro*, p. 868-869) e também na *República* (Livros IV e IX). E que, além disso, há uma finalidade para ele, um fim último (teleologia) como pudemos observar a partir do mito escatológico de *Er* (Livro X da *República*) - que também tem inspiração pitagórica - no qual o acento está na imortalidade da alma e na invenção de um sentido para a existência, uma resposta para o fim último do homem encontrada numa salvação fora da terra, pois é fora dela, no além, que a verdade e a felicidade plenas se originam, que a alma encontra a si mesma, sem os resquícios da terra. De modo que o ensinamento já teria uma direção prévia, não se abriria ao acaso dos encontros, mantendo sempre Sócrates na posição de mestre e exemplo de virtude, ao mesmo tempo, abolia o elemento trágico que compõe a existência, impedindo o homem de afirmá-lo já que a existência passa a ter uma finalidade moral.

Poderíamos inferir, agora, seguindo os passos de Nietzsche, que o instinto helênico, entendido como “vontade de vida, o sim triunfante à vida para além da morte e da mudança, a vida verdadeira enquanto o prosseguimento conjunto da vida através da geração e do mistério da sexualidade” (NIETZSCHE, 2000, p.117) é negado, desqualificado. O símbolo sexual, enquanto símbolo mais louvável entre os gregos, tal como Nietzsche assinala, perdia, assim, o seu caráter profundo porque a singularidade da gestação, da gravidez e do nascimento, enquanto doutrina dos mistérios que emerge nas “dores da parturiente” e sacraliza os demais sofrimentos, pois refletem o desejo do *vir- a- ser* e do crescimento, é colocado como um plano inferior porque o verdadeiro parto provém da alma.

E, também, que na maiêutica socrática, as dores “do” parturiente são anestesiadas a partir desse encontro “mágico” com o teólogo, quer dizer, com o filósofo, que desvela a felicidade proveniente do outro mundo. E é “do” e não “dá” parturiente

porque não se dá na mulher a partir de seu encontro com um homem, portanto, não brota da mistura da “diferença” e não gera um rebento novo, inédito no mundo, afinal provém de “almas geradoras e não dos corpos” e, o rebento que sai desse ventre incorporal é sempre o mesmo, a alma vinda do passado original. É praticamente a visão de uma gestação do *virgem imaculado* gerador de um rebento universal chamado a verdade. A verdade não poderia ser mulher (NIETZSCHE, 1992b, p.7) se fosse, não seria o ser, mas o simulacro, em função de seus inúmeros disfarces; não poderia ser fruto da mistura de corpos, porque aí seria criação artística e não metafísica. A verdade, como mulher, é simulacro, pois não se deixa cair nas amarras da representação, é irrepresentável. Não é um modelo, mas modula o mundo a partir do canto sedutor inerente ao jogo de forças que tonalizam a vida. Voltaremos a questão do simulacro mais a frente e da verdade-mulher ao final do capítulo.

Assim, a base sobre a qual se sustenta o *pressuposto ontológico* do método dialético está na imagem criada para o pensamento como dotado de ordenação, já que está vinculado à verdade do ser e esta, à lembrança do mesmo. O ser verdadeiro, nascido dessa verdade rememorada, é imutável, portanto, está acima dos demais “seres”, que, embora envoltos pela luz natural, se corrompem pela fogueira das paixões e apetites terrenos, esquecidos do ser. O *teleológico* se alicerça na crença de uma salvação para os seres que estão longe do ser, portanto, há um destino a ser cumprido, uma finalidade no mundo, mas que se justifica no outro mundo, que eles precisam lembrar para não necessitarem voltar à terra. E poderíamos dizer ainda que, na realidade, o filósofo, é antes, um teólogo; pois, aprende as Ideias partindo de uma ficção no outro mundo e, dessa forma “aprende o ser eternamente imutável- o *theion*, o divino, que com o Bem se confunde”, tal como assinala Nunes (1993, p.101).

Em suma, a combinação da ontologia com a teleologia socrático-platônica encontra, na noção de Bem, o argumento da causa primeira e última de todas as coisas, pois é a causa de tudo e o fim último da progressão ascendente de aquisição de conhecimento e o caminho que possibilita alcançar essa circularidade, que na realidade é um aprisionamento, proviria da dialética.

Observaremos, ao longo desse capítulo que, no Livro VI da *República*, o Bem é comparado ao Sol, ou seja, se, nesse mundo, é o sol que ilumina e dá vida aos seres naturais, no universo inteligível, é o Bem que cumpre essa função, ele que organiza e faz conhecer as Ideias, portanto, é o princípio de verdade e unidade, como afirma Châtelet (1981, p. 100). E, no livro VII, ao narrar *o mito da caverna*, essa imagem

encontra um modelo mítico para se fundamentar, para produzir uma identidade, por semelhança, entre a imagem da verdade e a imagem mítica.

Conforme assinala Châtelet (1981) o método dialético teria um objetivo geral e um método propriamente dito. O objetivo geral é chamado por ele de *dialética ascendente* entendida “como o movimento pelo qual o espírito pouco a pouco se aparta da opinião para aceder à ciência” (1981, p.89), isto é, ascender até o princípio de tudo e encontrar as puras relações inteligíveis e uma *dialética descendente*, que seria o método propriamente dito, ou seja, “em posse do princípio, descer ao mundo sensível e selecionar o que participa da Ideia, o que está conforme ao Modelo, separar as boas cópias das cópias ruins” (p.89), separar o sol, do fogo, o ser, do devir o que implicará, conforme veremos, em encontrar um fundamento para expulsar os poetas e os sofistas da *pólis* grega e aqui estaria, digamos, o objetivo específico e, porque não dizer, principal de Platão.

Esse método “estratégico” possibilitou, então, que uma dimensão moral emergisse como “natureza da alma”, fazendo com que houvesse uma equivalência entre o caminho do pensamento verdadeiro, correto com a luz que emana da virtude da alma, pois, para que a dialética se efetivasse era necessário que houvesse uma mutação da existência, era necessário se afastar do corpo, da afetividade, das paixões, *para que uma nova organização social brotasse*. De modo que, ao fazer do Bem, o Sol e o solo das Ideias, a ciência dialética criava uma consistência ontológica que possibilitava ligar conduta ao saber: “saber não é somente conhecer o que é, é apreender o que vale, já é agir conforme a ordem que convém ao mesmo tempo ao homem, à sociedade e ao cosmos” (CHÂTELET, 1981, p.100).

Foi necessário, portanto, inventar uma nova maneira de experimentar a vida através de um pensamento que estivesse num plano *fora da vida*, interrogando toda forma de manifestação sensível que mantivesse o homem dentro dela. Esse método, portanto, partia de uma desvalorização da vida e, “curiosamente”, partia, também, da despotencialização do intelecto do adversário para atingir a verdade solar, um método de vingança, dirá Nietzsche, e, ao mesmo tempo um atrativo, um *agon* (NIETZSCHE, 2000 b, p.21).

Porque esse método dialógico se fazia a partir de uma curiosa estratégia: Sócrates era amigo da verdade e, na qualidade de amigo dela, podia se “fingir” de amigo do adversário, acolhendo, humildemente o seu argumento e afirmando nada saber sobre o assunto que ele trazia; como se estivesse aprendendo com o outro. Porém, ele

passa a usar o mesmo argumento do adversário para depois utilizá-lo contra ele, uma *armadilha mimética* - logo Sócrates, o amigo da verdade é também um artista, um mentiroso, aquilo que ele tanto condena!⁶¹ Mas Sócrates era um “imitador das Ideias”, logo, não era um mentiroso, a razão e a verdade o protegiam dessa injúria, ele estava para além das paixões, pois o sentido de suas ações ancorava-se em propriedades transcendentais e atemporais... Queria apenas que os jovens seguissem o caminho da virtude! E, por que será que aqui nos lembramos, aqui, da máxima de La Rochefoucauld, citada por Nietzsche em *Humano Demasiado Humano*? A máxima é a seguinte: "Aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos!" (NIETZSCHE, 2000 a, p.45).

Sócrates queria que o homem fosse feliz, porém a custo do desprezo pelas qualidades naturais do homem: sua dimensão temporal e sua inserção no mundo sensível. A virtude da alma provém da separação que o homem devia estabelecer com o corpo, mas, como afirma Nietzsche: “Felicidade e virtude não são argumentos a favor da fortaleza de um espírito, um espírito forte é aquele que consegue suportar ‘as verdades’ que não quer ver” (NIETZSCHE, 1992, p.40).

E esse método é um *agón*, um atrativo, porque os gregos eram amantes da arte da disputa, mas do ponto de vista trágico. Ou seja, *a disputa convocava o adversário a buscar a sua própria superação*, estando, pois, circunscrita numa ética das suas forças, numa “ética da potência” delas. Em outras palavras, a ética da potência é o jogo agonístico realizado no corpo, que nos convida a ultrapassarmos-nos por uma resistência vencida por nós mesmos, ou seja, num jogo que se dá de si para consigo, e não num jogo movido por uma vontade de dominar o outro pelo apagamento da força desse outro, tal como o jogo da arte dialética que transforma o outro em adversário, mas sob o verniz de elevar progressivamente a sua alma até a visão das coisas, à luz do bem, do belo e do racional. A agonística não partia do antagonismo, da oposição, mas do jogo dos contrários, era o jogo enquanto jogo. Por isso Nietzsche dirá que Sócrates foi o pioneiro na descoberta de um *novo tipo de agôn* (NIETZSCHE, 2000b, p.21) e que essa nova forma “artística” do *agôn* grego é a dialética (2000b, p. 81).

O que nos remete a uma afirmação de Gérard Lebrun na qual ele diz que “a tarefa de Sócrates, nos diálogos, é desmontar os argumentos de modo a provocar,

⁶¹Conforme veremos a seguir.

naqueles que o sustentam, o sentimento de não-saber” (LEBRUN, 1988, p. 14). O que converge com o que Châtelet dirá: "De Sócrates, Platão aprendeu que era preciso dialogar não para dizer, mas para deixar o outro experimentar pouco a pouco a inutilidade, o vazio de seu discurso” (CHÂTELET, 1977, p. 40).

Essa despotencialização provocada pelo método socrático ocorre porque pensar, nessa perspectiva, não é inventar uma realidade, mas se adequar a uma realidade que reproduza, *por semelhança*, as mesmas relações existentes no mundo verdadeiro, onde reina o inteligível e o imutável. Mas esse mundo foi inventado pelo Sócrates de Platão ou pelo Sócrates (em) Platão, afinal, foi através do aprendizado de seus argumentos que a filosofia nasceu em Platão, talvez o corrompendo, já que o próprio Platão diz que mudou, ou seja, se tornou outro, após o encontro com Sócrates!⁶²

Poderíamos inferir inspirados em Nietzsche, que nesse momento Platão passou a raciocinar como plebe, mas, em função de sua habilidade artística, acabou “tentando introduzir algo nobre e refinado a interpretação dada às palavras do mestre” (NIETZSCHE, 1992b, p. 90), ao longo de sua obra. A principal tonalidade das marcas produzidas em Platão pode ser expressa por aquilo que Fuganti (2008, p 38-47) enfatiza ao discorrer acerca da concepção do pensamento para a metafísica, isto é, o pensamento é, agora, submetido a dois princípios, princípio da identidade e princípio da semelhança, no qual o primeiro se serve do mito e o segundo da dialética.

Ambos, mito e dialética, se fundem numa unidade necessária ao método da divisão dos dois mundos, já discutida anteriormente, e, com isso, acredita conseguir separar o puro do impuro, a Ideia da imagem, a forma da matéria, o Modelo do simulacro. O mito fornece o modelo que Platão precisa para criar um fundamento ontológico para o pensamento, pois, "fornecerá a medida ontológica imanente ao mito, necessária para a autenticação da Ideia - identidade da Ideia com ela mesma - e para a seleção da boa cópia- semelhança da imagem com a Ideia”, como comenta Fuganti (2008, p. 39). O princípio da identidade permite Platão escrever, por exemplo, que a justiça é justa.

⁶² Como afirmamos no início desse capítulo quando nos referimos ao que o biógrafo Diógenes de Laércio dirá em relação a Platão, ou seja, que antes de conhecer Sócrates, era dramaturgo, escrevia tragédias, mas as queimou todas quando passou a se dedicar a filosofia. De onde inferimos que ele passou, então, a condenar a arte de imitação, afirmando que com ela não se fazia filosofia, mas culinária como ressaltamos na nota 13. Maiores detalhes sobre a biografia de Platão, consultar *Biógrafos Gregos: Plutarco: Vidas paralelas, Diogenes Laércio: Vida, Opiniões e Sentenças dos filósofos mais ilustres, Filostrato: Vida dos Sofistas e Jenofonte: Agesilão*. Trad. Antonio Sanz Romanillos, Jose Ortiz e Sanz e Jose M. Riaño. Aguilar. Madri, 1973.

Assim, sutilmente, algo mais profundo se estabelece: a divisão de dois tipos de imagens, "a imagem dotada de semelhança (boa imagem ou ícone) e a imagem sem semelhança (má imagem, diferença pura ou simulacro)", como comenta Fuganti (2008, p. 39). Tal divisão parte de um horizonte moral, posto que a imagem melhor, a boa imagem é aquela que está mais próxima ao modelo, que se assemelha mais a ele. Vimos que esse modelo "revela" o Bem em si que precisa ser desvelado pela "alma", já que ela traz essa partícula essencial do divino nela mesma, mas se esquece na sua chegada à Terra, quando prisioneira do corpo.

Portanto, cabe ao filósofo, como aquele que está mais próximo da verdade, logo, do modelo, despertar o homem, fazê-lo re-lembrar o modelo. Por isso Platão, através de Sócrates se refere ao filósofo como modelador de almas! E que, nesse modelo, o que vigora é a consciência moral nascida do exercício da boa memória, ou seja, da reminiscência correta que seleciona aquilo que possibilita a interiorização da Ideia e uma conduta perfeita conduzida pela verdade que a habita.

E usa narrativa mítica para alcançar esse intento, *seleccionando*⁶³ aquelas nas quais impera a ordem sobre os monstros que representam o caos, sobretudo as que, conforme já discutimos, têm influências pitagóricas e órficas, encontrando um modelo imutável para o destino humano e divino. Assim, munido de uma estrutura crível aos gregos (os mitos), bem como dos rituais que fazem parte de suas vidas - mas que são remodelados na escrita platônica através da eleição da Ideia como chave de acesso à Verdade e estendidos à esfera moral - encontra o fundamento-prova de que necessita para fazer vigorar o princípio de identidade. Por isso, Fuganti (2008, p.41), inspirado em Deleuze, dirá que tal princípio é constitutivo do ser da Ideia, porque "toda realidade da Ideia deriva da concepção de que seu ser só é verdadeiramente ser por permanecer

⁶³ Grifamos a palavra *seleccionar* porque, na *República*, conforme pudemos ver, as histórias míticas presentes em Homero e Hesíodo, foram censuradas, chamadas por Sócrates de "fábulas mentirosas que foram e ainda são contadas aos homens", mas o mito de *Er*, conforme já assinalamos, é usado como modelo da alma, de justiça e de bem. Se observamos, essa e outras histórias são classificadas como imorais, como consta nos livros II, III e X da *República*. Vamos citar brevemente uma passagem do livro II (p. 86) para ilustrar essa questão: "Portanto será preciso, antes de tudo, vigiar os fazedores de fábulas, *escolher suas boas composições e rejeitar as más*. Obrigaremos, em seguida, as mães e as nutrizes a narrar as crianças aquelas que tivermos escolhido e a modelar a alma com suas fábulas muito mais do que o corpo com suas mãos; mas aquelas que elas narram presentemente são, em sua maioria, de rejeitar". Questionado por Glauco sobre quais seriam elas, Sócrates responde: "as de Hesíodo, as de Homero e de outros poetas. Pois eles compuseram fábulas mentirosas que formam e ainda são contadas aos homens." (p. 86) Essas fábulas, dirá Sócrates, "são aquelas quando os deuses são mal representados, como um pintor que pinta objetos *sem qualquer semelhança* com os que pretendeu representar" (p.87). Grifos meus.

eternamente idêntico a si mesmo", isto é, "seu ser jamais muda ou participa do devir dos seres corruptíveis. Jamais se torna algo diferente "do que é".

O comentarista indaga ainda: "mas estariam todas as coisas submetidas à identidade da Ideia?" Será que existiriam modelos ou Ideias para aquilo que é impuro, indigno?" (2008, p.42). Para sair dessa encruzilhada, Platão se servirá do princípio de semelhança para afirmar que a degradação universal que gera tais imagens impuras ocorre em função de um afastamento do homem da Ideia, portanto, é necessário *obrigar as falsas imagens ou mesmo o devir a imitarem a Ideia* através da ciência dialética.⁶⁴ Isto é, submetendo-as aos princípios da razão para que o homem possa elevar-se até o princípio fundamental que não pressupõe condição alguma para efetivar-se já que fala daquilo que é, não necessitando, portanto, recorrer a nenhum dado sensível. O que isso significa?

Significa que, para Platão, esse mundo inferior (das falsas imagens e do devir) pode gerar conhecimento, desde que as imagens e matérias que dele fazem parte sejam submetidas ao modelo universal dos objetos ideais do mundo inteligível, de modo a copiar-lhes o modelo. Dessa maneira, Platão acredita que é possível ordenar o que se apresenta disperso e, assim, produzir o conhecimento verdadeiro. Mas aquilo que escapar dessa ordenação, isto é, aquilo que não se deixar subjugar pelo modelo, será banido, porque não é cópia, é simulacro, fantasma.

Platão, através da fala de Sócrates, faz uma distinção clara entre o que se apreende pela ciência dialética e o que se apreende pelas artes, sendo que há artes mais próximas do modelo da Ideia, como a geometria, aritmética, astronomia, por exemplo, e outras que são totalmente dessemelhantes ao modelo, artes marginais, desviantes, como a poesia e a tragédia.

Argumenta, então, que pela dialética se produz o conhecimento do ser e do inteligível porque essa ciência se fundamenta na razão, no princípio universal, pensando a razão como transparente em si mesma, não necessitando de hipóteses para ser confirmada. Ela simplesmente é, ela simplesmente revela o ser dos entes porque desvela

⁶⁴ De acordo com o comentarista Pessanha, é na obra de Platão chamada *Parmênides* que surge esse questionamento, ou seja, "há uma forma correspondente ao fogo (realidade física e natural), uma forma correspondente ao lodo (objeto físico, "inferior")? Valores negativos ou realidades abjetas teriam um modelo no plano das essências divinas? O que está aí em questão é, na verdade, o significado que o mundo físico tem enquanto corpóreo; se é cópia, o que lhe confere o estatuto de cópia, distanciando-o do arquétipo? Se sua causa inteligível é o mundo das Ideias, o que constitui isso que lhe dá concretude e materialidade? (PLATÃO 1987, p. XVII- XVIII) E aqui é que vai se instalar a doutrina platônica da imitação (mímesis).

aquilo que está velado pelos sentidos, já que a alma carrega essa inscrição do modelo em si mesma.

Por isso, Platão vai mostrar, na *República*, Sócrates afirmando que o método dialético é o único que “rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio a fim de estabelecer solidamente suas conclusões”, retirando “pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira onde jaz mergulhado e o eleva à região superior, tomando por auxiliares e ajudantes desta conversão as artes” que enumeramos acima e não os simulacros produzidos pelas artes desviantes (PLATÃO, Livro VII, 2006, p.290).

Portanto, a dialética não cria hipóteses, a hipótese traz margem de erro, como o que acontece com as artes, aceitas por Sócrates, como auxiliares à verdade. Então, embora aqueles que se lançam a essas artes precisem utilizar o raciocínio para encontrar a verdade tal como os filósofos, eles fazem da hipótese seu princípio guia, não tendo, portanto, suficiente inteligência para compreender os objetos estudados, sendo um intermediário entre a opinião (não-ser) e a inteligência (ser).

Isso porque esses têm acesso às boas cópias, mas não ao modelo. Porém, como assinala Sócrates, podem servir de auxílio da conversão entre *o olho mergulhado na lama ao olho que contempla as Ideias superiores*. A poesia e a literatura como artes trágicas, estão fora desse processo porque, segundo Sócrates, elas não partem do raciocínio, mas dos sentidos, dos desejos dos homens e de seus gostos (PLATÃO, Livro VII, 2006, p. 290).⁶⁵ Logo, são falsos pretendentes ao modelo, como comenta DELEUZE⁶⁶ (1997), porque não estão entre o ser e o não-ser, ou seja, não se enquadram na busca pelo ser, mas no desvio desse processo, “são artes da imaginação, da criação

⁶⁵ Sócrates dirá: “A maioria das artes ocupa-se apenas dos desejos dos homens e de seus gostos, e está inteiramente voltada para a produção e a fabricação, ou para a conservação dos objetos naturais e fabricados. Quanto às que fazem exceção, e que, como dissemos, apreendem algo da essência - a geometria e as artes que se lhe seguem - vemos que conhecem o ser apenas em sonho e que lhes será impossível ter uma visão real dele, enquanto considerarem intangíveis as hipóteses de que se servem, por não poderem apresentar as razões destas. Pois, quando tomamos como princípio uma coisa que não conhecemos e quando compomos as conclusões e as proposições intermediárias com elementos desconhecidos, haverá um meio para que semelhante acordo constitua jamais uma ciência?” Glauco responde: “Não há nenhum”. E, nesse momento, Sócrates dirá que o método dialético é o único que rejeita hipóteses, pois se eleva até o próprio princípio e assim estabelece solidamente as conclusões.

⁶⁶ Essa expressão “falsos pretendentes” foi criada por Deleuze a fim de acentuar a doutrina seletiva que impera no platonismo. Em suas palavras: “Toda coisa ou todo ser pretendem certas qualidades. Trata-se de julgar da pertinência ou da legitimidade das pretensões. A Ideia é colocada por Platão como aquilo que possui uma qualidade em primeiro lugar (necessária e universalmente); ela deverá permitir, graças a algumas provas, determinar aquilo que possui a qualidade em segundo lugar, em terceiro, conforme a natureza da participação. Tal é a doutrina do juízo. O pretendente legítimo é o participante, aquele que possui em segundo lugar, aquele cuja pretensão é validada pela Ideia”. Daí porque a sofística é afrontada por ele “como seu inimigo, mas também como seu limite e seu duplo: por pretender tudo ou qualquer coisa, o sofista corre sério risco de confundir a seleção, de perverter o juízo” (DELEUZE, 1997, p. 154).

de falsas imagens”, dirá Sócrates, no livro VI da República (PLATÃO, Livro VI, p. 250-261).

Dirá ainda que as obras dos poetas têm menos realidade do que a produção dos artesãos, por exemplo, porque participam menos do ser, encontram-se num grau inferior de acesso ao real. Por isso argumenta que há três graus do real e que a poesia está na menor escala porque os poetas *criam fantasmas*, não coisas reais. Esses graus referem-se à maior ou menor participação do ser, subdividida assim: a Ideia da coisa, a coisa em particular e a coisa particular representada pela pintura ou poesia.

De modo que nessa escala podemos observar que aquilo que está mais próximo do sensível, do corpóreo é o que ocupa o menor grau de participação do ser, ligado, por sua vez, às operações inferiores da alma, já que tais operações são subdivididas em: inteligência (que tem por objeto o que participa do mundo inteligível, portanto, a Ideia), o pensamento (que tem por objeto as boas cópias do mundo inteligível), fé (que tem por objeto o que é produzido pela opinião) e a imaginação (que tem por objeto as cópias ruins, as falsas cópias) (PLATÃO, Livro VII, 2006, p. 290-291).

Assim, a ordenação da alma deverá ser construída a partir de uma “hierarquia de valores morais” já que é a Ideia de Bem o valor maior, o fio condutor.⁶⁷ Ou seja, aquilo que lhe dá maior visibilidade, ou antes, aquilo que dá mais visibilidade ao inteligível, a parte divina da alma, ocupa o primeiro lugar nessa escala do encontro da verdade, participa mais dela e a ciência que produz esse visível é aquela que ativa a inteligência: a dialética, ao passo que pintura, escultura, poesia e literatura, como artes da imaginação, estão longe da verdade (PLATÃO, Livro VI, 2006, p.260-261).

Por isso, Sócrates acentua que:

A imitação está, portanto, longe do verdadeiro, e se ela modela todos os objetos, é, segundo parece, porque toca apenas um pequena parte de cada um, ao qual não é, aliás, senão um simulacro. O pintor, diremos nós, por exemplo, nos representará um sapateiro, um carpinteiro ou outro artesão qualquer sem ter nenhum conhecimento do ofício deles; entretanto, se for bom pintor, tendo representado um carpinteiro e mostrado-o de longe, enganará as crianças e os homens privados de razão, porque terá dado a sua pintura a aparência de um autêntico carpinteiro (PLATÃO, Livro X, 2006, p.379).

⁶⁷ “Se o homem não for capaz de definir a Ideia de Bem, separando-a das outras, e, não souber, como num combate, abrir passagem através de todas as objeções, tomando a peito fundamentar as provas, não sobre a aparência, mas sobre a essência; se não puder avançar através de todos esses obstáculos, à força de uma lógica infalível, não dirás de um tal homem que ele que ele não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas que, se apreende algum fantasma do bem, aprende-o pela opinião e não pela ciência”(PLATÃO, Livro VII, 2006, p.291).

1.2.1- Simulacros e simuladores: a distância do ser e os adoradores da distância

Platão, a partir do discurso de Sócrates, defende, que há coisas, ações, ofícios que participam mais e outras que participam menos da Ideia. *O menor grau de participação recebe o nome de simulacro*. Deleuze (1997, 2006a, 2007) chamará a seleção da boa cópia de “verdadeiro pretendente”, isto é, aquela cópia que participa, em semelhança, do ser, ou melhor, que vai se assemelhando a ele, obedecendo aos seus critérios, ao passo que o simulacro seria o falso pretendente, pois se constrói pela dissimilitude, desviado, portanto, da essência imutável. De modo que é pela obediência ao modelo, pela coação a um modelo, que um pretendente (matéria ou imagem) do mundo empírico pode ser elevado ao outro mundo, o mundo original, sempre de acordo com o grau de semelhança com ele.

Observemos que Sócrates coloca o falso pretendente como aquele que mostra, *de longe*, a matéria ou a imagem. Confunde-nos, através da ilusão produzida pelo distanciamento, de que se trata da imagem verdadeira, pois simula uma aparência ou semelhança apenas exterior com a Ideia original, como o pintor que representa um carpinteiro e, por não termos *interiorizado* a Ideia verdadeira, acreditamos que vemos um carpinteiro.

O que está em jogo, segundo expressão de Deleuze, é que há, no simulacro, um devir louco, isto é, “um devir ilimitado (...) um devir sempre outro, um devir subversivo das profundidades, hábil a esquivar o igual, o limite, o Mesmo ou o Semelhante: sempre mais e menos ao mesmo tempo, mas nunca igual” (DELEUZE, 2007, p.264). Afinal o simulacro “inclui, em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e deforma com seu ponto de vista” (DELEUZE, 2007, p. 264), não havendo, portanto, um ponto de vista privilegiado, pois a partir de um objeto comum se abrem vários pontos de vista. A ilusão que Sócrates tanto condena, como efeito do simulacro, reside nesse processo de desvio, nessa abertura perspectivista que faz com que o devir se esquive do igual, do limite, do Mesmo e, por isso, é preciso impor-lhe uma ordenação.

Daí porque, segundo Deleuze :

O pretendente não é conforme ao objeto senão na medida em que se modela (interiormente e espiritualmente) sobre a Ideia. Ele não merece a qualidade (por exemplo, a qualidade de justo) senão na medida em que se funda sobre a essência (a justiça). Em suma, é a identidade superior da Ideia que funda a boa pretensão das cópias e funda-a sobre uma semelhança interna ou derivada. Consideremos agora a outra espécie de imagens, os simulacros:

aquilo a que pretendem, o objeto, a qualidade etc., pretendem-no por baixo do pano, graças a uma agressão, de uma insinuação, de uma subversão, “contra o pai” e sem passar pela Ideia. Pretensão não fundada, que recobre uma dessemelhança assim como um desequilíbrio interno⁶⁸ (DELEUZE, 2007, p.262).

Por isso, nessa seleção socrático-platônica do que é qualificado para produzir conhecimento, nessa hierarquia de valores do que entra ou não na *República*, a *literatura* da época, influenciada pela poesia épica de Homero e a lírica de Hesíodo, receberá censuras, críticas na forma e no conteúdo, caracterizadas como “fábulas mentirosas que foram e continuam a ser contadas aos homens” (PLATÃO, Livro II, 2006, p. 86), bem como a maior das artes literárias: a tragédia grega⁶⁹, herdeira, sobretudo, da epopéia mas que na realidade absorvia, em si, todos os gêneros de arte anteriores, como afirma Nietzsche (1992 a, p. 88). Elas passam a ser consideradas imitações e não objetos da verdade, por isso precisam sofrer ajustes para se adequarem ao mundo verdadeiro. São chamadas de *fantasmas*.

Em várias passagens da *República* de Platão, por exemplo, podemos dizer, em linhas gerais, que a argumentação socrático-platônica é a de que os poetas, dramaturgos e pintores afastam-se da realidade com suas obras e, portanto, da verdade, da moralidade e da religião. São copistas, criadores de ilusões, não podendo ser modelo de educação, ainda mais porque a obra de arte apela para os sentidos e não para a razão, por isso a obra de Homero, o grande inspirador dos poetas trágicos, para continuar sendo lida, já que até então era fonte de educação grega, precisaria passar por uma revisão. Nesta, os elementos trágicos, a contradição da existência, seriam banidos. Mas, se num primeiro momento se opera uma censura, num segundo cria-se uma maneira de expulsá-los completamente da *polis*, quando, elevados à “categoria” de simuladores da vida, passam a ser encarados como nocivos à cultura.

Além da arte, o outro falso pretendente ao modelo é o sofista⁷⁰. E por que esse ataque aos sofistas e poetas? Porque eles escapam das mãos de Platão, ou dito de outra

⁶⁸ A expressão “subversão contra o pai e sem passar pela Ideia” refere-se à “corrupção” feita por Platão em relação à tese do pai “Parmênides” acerca do ser e do não-ser. Discutiremos essa questão na seção “A inocência do devir transformado em ser ou o que emerge do híbrido Heráclito-Parmênides- Sócrates na escrita platônica”.

⁶⁹ Vide notas 29, 42,43,63,75 e 88, bem como a discussão que faremos ao final do capítulo na seção 1.4.3 intitulada: “A dimensão artística como afirmação da escritura da vida: Dionísio chefe da cozinha experimental nietzschiana”.

⁷⁰ A força sofística era tão grande que Platão empenhou-se na destituição desta forma de produzir conhecimento, chegando a construir uma obra intitulada *O Sofista*, na qual essa intenção está visivelmente presente. Nela, Platão apresenta um Estrangeiro de Eléia (representante do pensamento eleático de Parmênides e Zenão) sendo convidado para responder à definição do sofista, do político e do filósofo a partir da sua escola. Dai, em uma das passagens, ele dirá a Teeteto, um jovem estudante de

maneira mais elegante, eles não se submetem à ação da Ideia e passam a ser vistos como os que simulam a verdade. Porque o que trazem é a afirmação do mundo sensível, isto é, a capacidade humana de criar a partir da experiência pura e essa escapa a toda ordenação divina, tal como interpretada, ou melhor, moralizada, pela metafísica socrático-platônica. Tanto que, não tendo por objetivo serem tomados como homens da ciência, “buscavam exercer influência no presente, de modo que a sua retórica não era coisa estável e permanente, mas sim fragmentos brilhantes para auditórios circunstanciais”, como aponta Jaeger (2003, p.356). Eram homens da eloquência improvisada e de grande inteligência, que dominavam a arte da retórica e a educação ateniense. Portanto, como assinala Nietzsche (1992a, p. 85) eram homens que exerciam suas profissões apenas “por instinto”, como um modo de se relacionar com a vida “comum a arte e a ética vigentes”, mas condenado por Sócrates, nos diálogos platônicos. E, segundo Garcia-Roza

(...) os sofistas chegaram a Atenas antes de Platão ter nascido. Eram estrangeiros vindos da Trácia, da Sicília e da Calcedônia, atraídos pelas novas condições políticas vigentes em Atenas, colocando o seu saber a serviço de uma forma de educação que vinha substituir a antiga formação de guerreiros e atletas (2001, p.49).

Isso porque a sofística surge “com o fim da monarquia e o início da democracia”, momento em que a palavra passa a ser instrumento por excelência para a aquisição e o exercício da virtude (*aretê*) política. Os sofistas aparecem como “profissionais do saber, mestres na técnica do discurso” (Garcia-Roza, 2001, p.48-49), mas não deixaram escritos, o que permitiu muitas especulações sobre as suas práticas, seu intento, conforme assinala Jagger (2003, p.356), era exercer influência no presente.

Atenas, discípulo de Teodoro, um geômetra: “O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais, distribuído entre todos os seres (...) Passemos, então, a considerar se ele se mistura com a opinião e com o discurso (...) Se não se misturar, a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso (...) Logo, se há falsidade, também há fraude (...) Ora, havendo fraude, forçosamente tudo terá de ficar cheio de simulacros, imagens e fantasias (...) Como dissemos, *o sofista se refugiou nesta região* (...) Daí negar com o maior empenho a existência daquela faculdade de criar imagens e simulacros em que pretendemos confiná-lo, por não terem absolutamente comunicação com o ser, a opinião e o discurso; e uma vez que não há participação, não poderá haver falsidade. Por tudo isso, precisaremos, de início, investigar a fundo o que seja discurso, opinião e imaginação, para que, depois de conhecidos, possamos descobrir sua comunhão com o não-ser; uma vez esta patenteada, demonstrar que a falsidade existe, e, demonstrada sua existência, amarrar nela o sofista, no caso de merecer ele semelhante castigo, ou soltá-lo, para irmos procurá-lo noutra espécie” (PLATON, *O Sofista*, p.1038, trad. minha). O sofista, figura, então, como uma espécie de mago da linguagem, aquele que converte em verdadeiro o que é falso, faz com que exista o que não é. Por isso Deleuze dirá que, nessa obra, Platão se utiliza do método da divisão para encurralar o falso pretendente como tal, para definir o ser (ou antes, o não-ser) do simulacro, transformando o sofista no próprio ser do simulacro (DELEUZE, 2007, p.261).

Châtelet (1981) acentua que os sofistas eram uma espécie de “caixeiros viajantes”, não tendo, portanto, cidadania fixa devido a sua vida de andarilhos e que a variedade de figuras e estilos, por exemplo, alguns sofistas eram mais ligados à política como Protágoras, outros mais ligados à retórica, como Górgias, torna difícil uma definição geral de quem eram, ao contrário do que fez Platão, pois seu objetivo principal, sobretudo com a *República* e mais tarde com *As Leis*, era criar uma doutrina na qual o modelo de alma representasse não só um modelo de conduta, mas, sobretudo, do Estado, conforme salientamos anteriormente (e que veremos, no segundo capítulo, se repetir no modelo de Estado de Hegel). Já os sofistas não tinham a motivação de formular uma doutrina, de fundar uma escola, eram mestres de um saber que se dava nos encontros, nos improvisos, mas, em comum, havia neles uma grande “capacidade plástica do espírito” visível em suas argumentações, afinal eram ricos em várias habilidades e dotados de alto poder crítico. E, mais que isso, o que visavam eram ensinar “uma arte de viver e de se desembaraçar das dificuldades nas comunidades democráticas” (CHÂTELET, 1981, p.62).

A sofística inicia uma mudança na educação grega, já que, tradicionalmente ela pertencia aos poetas trágicos, porém, não banem o efeito dessa arte na educação, tal como Platão fez, afinal, atribuem uma autonomia e valor próprios ao belo, à obra de arte, sobretudo à poesia e ao teatro, tomadas como forças que potencializam a existência humana. Mantém, assim, a tradição helênica *de pensar o homem trágico como homem nomeado para ser professor dos homens*, como afirma Nietzsche (2005a, p. 8, grifos meus).

Como assinala Bastos (1987, p.17), na sofística “a arte desvincula-se da moral: o belo torna-se independente do bom e do bem, não havendo, portanto, “antinomia ser-aparência, o belo é tal como se mostra, como se apresenta, manifesta em si o próprio real”. Essa postura é completamente diferente da concepção estética moralista pitagórica que veicula o belo ao bom e a socrático-platônica, que, inspirado nessa, veicula o belo ao bem, pensando uma educação que necessita da exclusão da arte para se manter, pois, ao colocá-la como imitação de algo inferior, não imita a Ideia, mas o mundo sensível. Assim, ela será pensada como um instrumento anti-pedagógico, afinal, é perigoso à moral, pois age sobre os sentimentos e não sobre a razão, desvia o homem da verdade. A arte não produz o belo, mas uma aparência de beleza.

O Belo em si, na obra platônica, conforme já assinalamos, provém da alma, é um princípio, tem uma existência independente, mas tal princípio só é alcançado quando

vinculamos o belo em si ao bem em si, sua identidade primordial. Por isso a arte verdadeira é aquela que se encontra no discurso verdadeiro, alcançado pela dialética. É ela quem permite livrar o belo da arte que produz beleza e encontrar nele o princípio que rege a necessidade de harmonia e ordem necessárias a uma boa educação.

Conforme afirma Rosset (1989b), o interesse filosófico dos sofistas reside naquilo que aparece, “o que não aparece não é”, o que não se vê é como se não existisse, é a fórmula de Protágoras (ROSSET, 1989b, p.145). Tudo o que aparece “depende da singularidade de cada ponto de vista” (1989 b, p.144); o que existe restringe-se “à soma de aparências subjetivas” (1989b, p.146). Assim, não visam fixar um critério para as aparências, como estando mais próximas ou mais distantes da verdade. A única distinção é reconhecer as aparências apazíveis das ingratas, para que assim se encontre a circunstância favorável para que se tenha mais potência.

A palavra φαivόμεον, que significa aparência, “não tem, aqui, nenhum sentido enganador ou depreciativo (...) designa, ao contrário, a totalidade do real, tal e qual cada um dos homens percebe e experimenta dela um aspecto” (ROSSET, 1989b, p.145). Reduzir o ser ao aparecer, implica em afirmar a realidade das aparências sem subterfúgios, “purificando a aparência real dos fantasmas filosóficos e religiosos denominados Ideia, forma ou ser em si” (1989b, p. 145). O exercício do pensamento sofisticado, livre desses fantasmas, que se faz de improviso e de acordo com as circunstâncias, permite-os a criação permanente de mundo, a partir do momento em que o pensamento é tomado como fluxo, um devir que se assemelha à vida, de onde retira suas leis.

Por isso, na *República* de Platão, Sócrates afirma que “a ciência é capaz de atrair a alma do devir transitório para o ser verdadeiro” (PLATÃO, Livro VII, 2006, p.274), enquanto que aqueles que se dizem filósofos, ou seja, os sofistas, “erram na multiplicidade dos objetos cambiantes” (PLATÃO, Livro VI, p. 223), não dispendo, em suas almas, de nenhum modelo luminoso que lhe sirva de guia. Ou seja, não criam um saber verdadeiro porque o horizonte sensível que dirige o seu olhar não confere nada de fixo e permanente no mundo, daí por que um conhecimento dessa natureza só poderia nos levar a inevitáveis contradições e paradoxos, os dois grandes inimigos da razão clássica, como comenta Schöpke (2004, p.67)

Os sofistas, segundo Nietzsche, foram os primeiros que tiveram um “entendimento intrínseco da moral” porque afloraram a primeira *crítica da moral*, “deixando claro que ‘uma moral em si’ e um ‘bem em si’ não existe, que é um embuste

falar de ‘verdade’ nesse âmbito” (NIETZSCHE, 2008, p.229). O que converge com a afirmação de Châtelet (1992, p.31) quando diz que eles elaboram um conceito de natureza humana desvinculada do sangue divino, tal como podemos ver, por exemplo, no diálogo entre Sócrates e Cálicles - um personagem fictício, pois, não há registro histórico da sua existência - presente na obra *Górgias* de Platão, sendo Górgias um representante da Sofística, fundador do discurso improvisado⁷¹.

Nela, Platão apresenta Sócrates condenando à retórica porque ela é indiferente às questões morais, pois, nessa arte, a moral é vista como mera convenção. Isso porque, como assinala Jaeger (2003, p. 652-653), para Cálicles, é o direito do mais forte que se apresenta como moral suprema. A ânsia do poder, tomada como algo que estaria enraizado na natureza mais íntima humana, é o argumento que Cálicles usa para se contrapor à moral, a partir da qual Sócrates se servirá para discorrer acerca “do problema da essência e valor do poder” (JAEGER, 2003, p. 658). Assim, enquanto os sofistas privilegiam os instintos, Sócrates vai privilegiar a razão como aquilo que promove o conhecimento de si, tentando mostrar que o verdadeiro domínio se faz no interior do homem, pois o verdadeiro dominador deve antes dominar-se a si próprio, mas pensando esse domínio sob a ótica de uma moral das alturas, guiado por um tirano interior, a parte racional da alma. Em outras palavras, esse domínio, na concepção socrático-platônica, nasce a partir da eleição de um impulso que passa a tyrannizar os outros e, nessa tirania, aniquila a potência de diferenciação de si mesmo, pois esse “si” precisa ser sempre “o mesmo” e não um “outro de si”, por isso Nietzsche dirá que reconheceu Sócrates e Platão “como sintomas de declínio, como instrumentos da decomposição grega, falsos gregos, antigregos” (NIETZSCHE, 2000b, p.18).

O argumento do sofista, como pontua Jaeger (2003, p.660), é que a doutrina do poder baseia-se no pressuposto de que, tanto na natureza, quanto no homem, há opressão e luta, então, parte da violência e do sentido de obtenção de poder. Essa face passa a ser negada por Platão, pois ele acredita poder criar uma vida perfeita, sem esses elementos, sem injustiça e maldade, porque inventa uma outra *natureza* para o homem, aquela que visa o bem em si. De modo que, na sua lógica, reformulando a cultura, a violência se extirparia, porém a custo de uma reformulação da “natureza humana”, isto

⁷¹ Maiores detalhes cf. também o biógrafo grego Filostrato que discorre sobre a vida dos sofistas. (1973, p.1385-1453).

é, negando a existência de tais elementos no modelo do qual a alma provém, opondo, portanto, bem e mal.

Sócrates dirá: quem age não quer exatamente o que faz, mas aquilo por que faz (finalidade) e esse fim, por natureza, é o bom (JAEGER, 2003, p.661), mas Cálicles diz que Sócrates confunde o justo no sentido convencional ou segundo a lei, do justo segundo a natureza (JAEGER, 2003, p. 667). A ética para ele é a capacidade que o homem tem de defender-se a si próprio diante de uma injustiça, esse é o critério do verdadeiro homem, o que governa a sua natureza e lhe dá poder, o torna forte e não uma lei que vem de fora e lhe diz como tem que se defender.

Sócrates argumenta que é a razão que deve modelar o poder, assim, se universalizaria a Ideia de Bem, o homem não agiria como bem quisesse, teria um guia, e nesse ponto a dialética socrática inverte o conceito sofístico de poder, que, para nós, é importante porque conserva uma semelhança com a discussão acerca da moral de escravo e a moral nobre discutidas por Nietzsche na *Genealogia da Moral* e também em *Além do Bem e do Mal*⁷², que serão abordados por nós no segundo capítulo.

Cálicles afirmará que há uma diferença entre a lei que rege as forças da natureza e que é afirmada por “tipos fortes” e as leis criadas pelo homem fraco, as leis do Estado, que funcionam por intimidação. A lei que rege o homem forte encontra-se em sua própria natureza, é lei que rege seu corpo a partir do próprio corpo, portanto, não precisa

⁷² Para discutir o ponto de encontro dessas obras com essa passagem, vamos nos servir de um comentário de Safransky (2001, p 275-276) a respeito da obra *Genealogia da Moral*: “A tese é que os fracos e necessitados de proteção que chamaram de malvado ao forte que os ameaçava; mas eles próprios, da perspectiva do forte, eram, ruins, no sentido de vulgares e inferiores (...) Os desprivilegiados pela vida só poderiam se proteger da superioridade dos fortes primeiro reunindo-se em bando, segundo, mudando os valores, portanto definindo as virtudes dos fortes como implacabilidade, altivez, audácia, prazer em esbanjar, ócio etc. como defeitos, e inversamente declarando as conseqüências habituais de suas próprias fraquezas como humildade, compaixão, aplicação e obediência como virtudes (...) O estabelecimento de sua moral é a vingança imaginária, que tem sucesso quando os fortes não podem julgar a si mesmos senão da perspectiva dos fracos. Os fortes são vencidos quando se deixam envolver pelo mundo imaginário da moral do ressentimento. Na moral luta-se pelo poder da definição: quem se deixa julgar por quem”. Agora vejamos uma passagem do *Genealogia da Moral* (p.28): “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”- e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si- é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto- sua ação é no fundo reação. E, no *Além do Bem e do Mal*, além de haver toda uma discussão a respeito da moral escrava e moral nobre, também há essa definição: “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 (...) também esse corpo no qual (...) os indivíduos se tratam por iguais (...) terá de ser vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio- não porque devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive* e vida é precisamente vontade de potência (p.170).

de um amontoado de letras estranhas e externas a esse corpo, dizendo o que cabe a ele fazer ou ser, tal como a lei instituída pelos fracos, como forma de intimidação dos fortes feita por uma maioria fraca. Nas palavras de Cálicles:

Tu, Sócrates, que te apresentas como adepto da verdade, é que expões teus argumentos por maneira vulgar e indecorosa, sobre o que não é belo por natureza, mas apenas segundo a lei (...) No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros (...) Mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco. Com abundância exemplos, ela mostra que as coisas se passam desse modo e que tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles (...) toda essa gente assim procede segundo a natureza, porém não, decerto, segundo as leis que nós mesmos arbitrariamente instituímos. O impomos aos melhores e mais fortes do nosso meio, dos quais nos apoderamos desde os mais tenros anos, como fazemos com o leão, para domesticá-lo com encantamentos ou fórmulas mágicas, e convencê-los de que devem contentar-se com a igualdade, pois nisso, precisamente, consiste o belo e o justo. Na minha opinião, porém, quando surge um indivíduo de natureza bastante forte para abalar e desfazer todos esses empecilhos e alcançar a liberdade, pisa em nossas fórmulas, regras e encantamentos, e todas as leis contrárias à natureza, e, revoltando-se, vemos transformar-se em dono de todos nós o que antes era nosso escravo: é quando brilha com o seu maior fulgor o direito natural (PLATON, *Górgias*, p. 382-384, tradução minha).

Ou ainda:

O belo e justo por natureza, digo-o sem o menor constrangimento, é que quem quiser viver de verdade, longe de reprimir os apetites, terá de permitir que se expandam quanto possível, e quando se encontrarem no auge, ser capaz de alimentá-los com denodo e inteligência e de satisfazer a todos eles à medida que se forem manifestando. Mas isso, justamente, segundo penso, é que não é para toda a gente; eis porque a maioria dos homens censura as pessoas capazes de assim viver, por se envergonharem da própria debilidade, que procuram esconder, e qualificam de feia a intemperança, para escravizarem, conforme disse há pouco, as pessoas bem-dotadas por natureza. Sendo incapazes de satisfazerem suficientemente suas paixões, elogiam a temperança e a justiça com base em sua própria pusilanimidade (PLATON, *Górgias*, p. 388, tradução minha).

Então, Cálicles pensa, portanto, que o ideal de igualdade é a ideia da maioria, que se dá por satisfeita quando ninguém tem mais do que os outros. Mas essa ideia é a dos fracos e por isso eles precisam de leis para proteger-se da natureza dos fortes. Essas leis, segundo Cálicles, são infundidas desde a infância, por meio da cultura e do ensino, para dominar o forte, ou para retirar do forte a sua força, favorecendo os fracos. Por isso

Cálicles conclui que quando entra em cena um homem verdadeiramente forte, pisa em todo aquele amontoado de letras que são as nossas leis e instituições contrárias á natureza, e imediatamente volta a brilhar a chama do direito natural (PLATON, *Górgias*, p.384, tradução minha), ou seja, o homem forte é livre e faz da sua liberdade a sua vida, a sua ética, isto é, constrói uma estética para a sua existência.⁷³

A natureza moral, nesse e em todos os diálogos platônicos, é a saída encontrada por Sócrates para libertar o homem do universo dos instintos, como motor que deve governar a sua vontade. Mas essa natureza moral coloca-se contra a natureza instintiva, coloca-se contra a dinâmica das forças presente no exercício de uma vontade que pode afirmar a si mesma a partir de uma luta travada no jogo entre impulsos, portanto, esse guia se coloca contra a plenitude da vida, ele não é ético. Ele não nos permite entrar em contato com aquilo que “um espírito suporta” (NIETZSCHE, 1995, p.18), pois retira toda possibilidade de resistência interior. Opõe-se completamente da ética das forças defendida por Cálicles nesse diálogo: a ética das forças da vida, que Nietzsche chamará de moral nobre, sadia (NIETZSCHE, 1992b, 1995, 1998, 2000b, 2002b, 2005a, 2008b), conforme veremos no segundo capítulo.

Deleuze (1976), comentando a proximidade de Cálicles e Nietzsche, afirma que:

Cálicles se esforça por distinguir natureza e lei. Chama lei tudo o que separa uma força do que ela pode; a lei, nesse sentido, exprime o triunfo dos fracos sobre os fortes. Nietzsche acrescenta: triunfo da reação sobre a ação. Na verdade é reativo tudo o que separa uma força; é reativo ainda o estado de uma força separada do que ela pode. Ao contrário, é ativa toda força que vai até o fim de seu poder. Ir até o fim não é uma lei, é até mesmo o contrário da lei. Sócrates responde a Cálicles que não há razão para distinguir natureza e lei, pois se os fracos vencem é enquanto formam, reunidos, uma força mais forte do que a do forte; a lei triunfa do ponto de vista da própria natureza. Cálicles não se queixa por não ter sido compreendido, recomeça: o escravo não deixa de ser escravo ao triunfar; quando os fracos triunfam não é formando uma força maior, mas separando a força do que ela pode. Não se deve comparar as forças abstratamente; a força concreta, do ponto de vista da natureza, é aquela que vai até as últimas conseqüências, até o fim do poder ou do desejo (DELEUZE, 1976, p. 48).

O que nos levará a afirmar, no segundo capítulo, que quando a vontade está atrelada a um bem abstrato, ela não chega ao seu limite. O “bem real”, a justiça real, é aquilo que coloca em jogo o que um corpo pode ou não afirmar, isto é, um corpo só

⁷³ Esse termo é inspirado na interpretação foucaultiana, que, ao pesquisar os gregos, percebe que eles criaram, para si, uma estética da existência (1984; 1985, 1997; 2004, 2006b, 2010) que está remetida à técnicas de si para consigo realizadas por um tipo de homem que sabia empregar todas as suas forças com o objetivo de criar, a partir de si mesmo, um estilo de vida, um domínio de si sobre si ou um conhecimento de si por si e que não obedecia à valores transcendententes ou a qualquer normativa que viesse de fora, correspondendo tão somente à agonística das forças, conforme discutimos anteriormente e que aparecerá novamente no segundo capítulo quando fizermos a distinção entre moral nobre e moral escrava.

afirma a potência que tem e, conforme a ótica nietzschiana, Sócrates e Platão afirmaram a sua impotência diante das forças da vida, escondidos na determinação abstrata de um fundamento na Ideia e que necessita inverter o conceito de poder dos sofistas, ligado à potência da vida, para que uma outra qualidade de poder vigore, o que visa conter tudo aquilo que escapa de sua lógica.

Porém, mesmo sem nos aprofundarmos, nesse momento, nessa questão, podemos compreender o enorme incômodo que o sofista promovia na *República* platônica, a sua Ideia de justiça e de salvação da alma. Deriva daí um outro incômodo que reside na exposição da fragilidade conferida ao valor da verdade, bem como à possibilidade de haver conhecimento a partir do devir sem que esse se submeta ao ser, conseguido a partir do simulacro, confundindo, assim, o critério de seleção das boas e más cópias e, com isso, pervertendo a doutrina do juízo, como comenta Deleuze (1997, p. 154).⁷⁴

Em outras palavras, as Ideias, para Platão, estão fora do devir, possuindo assim uma identidade plena e inalterável, mas através dos simulacros criados pelos sofistas e artistas, explicita-se a negação da verdade e do próprio ser. O universal perde lugar para o sensível, para o devir louco, o mundo das sombras passa a ser a medida da vida e, sendo os sofistas conhecidos como “mestres do saber”, seu lugar precisava ser criticado para que a verdade e o ser vingassem. Analisaremos como se dá essa mudança.

Antes, porém, não podemos deixar de lembrar que, na tradição helênica, eram os poetas, os educadores do povo e, os sofistas, contemporâneos a Sócrates e Platão. Segundo Jaeger (2003, p. 348-349) eles estabeleceram uma ciência da educação, criando, assim, os fundamentos de uma pedagogia, pensada, pelos sofistas, como o coroamento de todas as artes, isto é, diferente da velha educação helênica, os sofistas criaram uma outra proposta de educação enquanto espaço de formação do homem através de uma nova prosa artística que absorve, em si mesma, vários gêneros de poesia com o propósito de educar. Ou seja, os conteúdos da poesia eram transpostos para a prosa, mantendo, assim, a herança educacional da própria poesia como mantenedora da tradição trágica, mas interpretando metodicamente os grandes poetas, sobretudo sob a influência das doutrinas dos fisiólogos, os grandes filósofos pré-socráticos, com especial destaque de Heráclito, como comenta Jaeger (2003, p.346).

⁷⁴ Vide notas 53, 66, 70, 75, 76, 110, 115, 116 e 120.

Assim, eles ganham destaque no “campo” do saber, porque foram os primeiros professores gregos, responsáveis por transformar a pedagogia como ideal de cultura, sendo considerados criadores da “consciência cultural no espírito grego”, como afirma Jaeger (2003, p.354). Como Platão queria criar uma *pólis* ideal vinculada a um modelo de consciência moral, buscou, a partir de sua teoria, criar uma maneira de desqualificá-los para, enfim, expulsá-los da vida helênica, o que acabou transformando o poeta em mero ilusionista, o sofista em falso sábio e o sofismo virasse um sinônimo pejorativo que indicava falso conhecimento ou raciocínio.⁷⁵

Platão tenta encurralar os poetas afirmando que eles produzem fantasmas e os sofistas, simulacros. Ambos imitam a realidade, se mimetizam a ela, nos confundindo. Mas são eles que encurralam Platão, pois se a boa cópia, a cópia perfeita, é a que, apesar da semelhança, não pode deixar de transparecer sua imperfeição em relação ao original, então os sofistas e poetas, ao divulgarem as cópias imperfeitas conseguem fazer a imperfeição se confundir com a perfeição original.⁷⁶ Haveria, para Platão, conforme

⁷⁵ No livro V da *República*, Sócrates inicia uma argumentação que visa destituir aqueles que não podem ser considerados filósofos, criando uma definição para o filósofo como aquele que deseja a sabedoria, que se lança alegremente e insaciavelmente nos estudos, mas, nesse momento, Glauco contra-argumenta que esse prazer também se encontra naqueles que buscam aprender através de espetáculos ou seguindo o cortejo das dionisíacas, de modo que teriam ardor em aprender através das artes inferiores, donde Sócrates dirá que esses são falsos filósofos, têm apenas aparência de filósofo. Portanto aqui há uma desqualificação da tragédia, bem como das festas dionisíacas, a ponto de Sócrates dizer que os que amam as artes não podem ser filósofos, porque se perdem entre os olhos e os ouvidos, não tendo como ver o belo em si. Já no Livro VI, ele começa argumentando que são os filósofos que podem alcançar o conhecimento do ser imutável, enquanto outros não podem porque erram na multiplicidade dos objetos cambiantes e, portanto, não podem ser tomados como chefes da cidade, e aqui entrariam os sofistas. Nas suas palavras: “Ora, do que diferem, segundo tu, dos cegos os que estão privados do conhecimento do ser real de cada coisa, que não dispõem em suas almas de nenhum modelo luminoso, nem podem à maneira dos pintores, volver seus olhares para o verdadeiro absoluto e, depois de o contemplar com a maior atenção, reportar-se-lhe para instituir nesse mundo as leis do belo, do justo e do bom, se necessário for instituí-las, ou velar por salva-las se já existentes?” “Somente a ciência filosófica”, dirá Sócrates, “pode dar ao filósofo o conhecimento sobre a essência eterna que não se degenera, que não sofre as ações do tempo, que não está sujeitos ao devir. Estes são amigos da verdade, enquanto os outros são da mentira, posto que podem afirmar uma crença falsa e outra verdadeira, mas quanto ao conhecimento não, o conhecimento é um só: a verdade”.

⁷⁶ Por isso Platão dirá, na obra *O Sofista*, que há uma diferença entre arte divina e arte humana, para que, através dessa divisão mostre a verdadeira natureza do sofista como criador do simulacro, sendo, ele próprio, um simulacro de filósofo. A arte divina produz as obras da natureza e também as imagens dela (dia, sombra, reflexo etc.) e a arte humana a imita, por exemplo, o “arquiteto” constrói uma casa e o pintor, quando a desenha e pinta, imita a cópia da cópia, por isso o artista é um criador das aparências e tal como os sofistas, fazem simulacros dos simulacros, afastados, então, completamente da verdade. Ilustraremos aqui esse diálogo: O estrangeiro dirá a Teeteto: “Proponho dividir, com a maior rapidez possível, a arte dos simulacros, e, uma vez firmados nela os pés, no caso de tentar resistir-nos o sofista, apanhá-lo, segundo as determinações do edito real da razão, a quem apresentaremos a presa. E se ele se enfiar pelos recessos da arte de imitar, continuaremos a acompanhar-lhe o rastro, com subdividir sem parar a secção a que se acolher, até pormos a mão em cima dele. De um jeito ou de outro, nem ele nem espécie alguma poderá gabar-se de haver escapado dos que sabem tratar com igual proficiência o geral e o particular (...) Continuando a aplicar o método da divisão, creio perceber agora duas espécies de arte mimética (...)Vejo primeiro a arte de copiar, que consegue os melhores resultados quando o original é

afirma Deleuze (2007, p.263), uma diferença de natureza entre o simulacro e a cópia, daí que a cópia seria uma imagem dotada de semelhança, ao passo que o simulacro seria uma imagem sem semelhança, construído, portanto, sobre uma disparidade, sobre uma diferença.

Como isso se processa? O universo de Platão comporta três dimensões, como assinala Bruno (2008, p. 41):

- 1) Os modelos ou identidades: as divindades astrais e as formas que fundamentam os limites e as medidas.
- 2) As semelhanças ou cópias-ícones: as conjugações entre o limite e o devir ilimitado. A ausência de medida freada pela intervenção divina que estabeleceu repousos e designações de sujeito: tal sujeito tem tal grandeza, tal pequenez em tal momento.
- 3) Os simulacros-fantasmas: um puro devir ilimitado; verdadeiro devir louco.

A primeira dimensão gira em torno da construção de um modelo entendido como identidade originária superior (da Ideia que é sempre a mesma, inalterável e que, portanto, não pode ser outra coisa senão aquilo que ela é, daí a justiça ser justa, por exemplo). A cópia dessa Ideia, no plano terrestre, passa a ser julgada por sua semelhança ao modelo, ou seja, ela ganha o título de boa cópia a partir de uma semelhança *interior a ele*.

A partir dessa primeira divisão, estabelece-se um limite entre as boas e as más cópias, de modo que as más cópias precisam sofrer correções até se tornarem boas cópias. Tudo o que diferir da similitude com o modelo, ou será submetido a uma correção ou banido, como é o caso dos simulacros e, portanto, do poeta e do sofista.

reproduzido em suas proporções (...) que resulta uma cópia perfeita”. Donde Teeteto diz: “Como! Não é isso, justamente, que todos os imitadores procuram fazer?” E o estrangeiro diz: “Pelo menos, não é o que se verifica com os que modelam ou pintam obras monumentais. Pois se quiserem reproduzir as verdadeiras proporções do belo, sabes muito bem que as partes superiores parecerão menores do que o natural, e maiores as de baixo, por contemplarmos umas de longe e outras de perto (...) E então? E o que dá a impressão de belo, por ser visto de posição desfavorável, mas que, para quem sabe contemplar essas criações monumentais em nada se assemelha com o modelo que presume imitar, por que nome designaremos? Não merecerá o de simulacro, por apenas parecer, sem ser realmente parecido? (...) E não constitui isso parte considerável tanto da pintura como da arte da imitação em geral?(...) E a arte que produz simulacros, não imagens, não seria mais acertado denominá-la ilusória? (...) Aí temos, pois, as duas espécies de fabricação de imagens a que me referi: a imitativa e a ilusória (...) A questão que há pouco me deixava em dúvida, sobre sabermos em qual das duas classes devemos incluir o sofista, não me parece ainda muito clara. Nosso homem é, realmente, tão admirável quão difícil de conhecer, pois mais uma vez soube esconder-se com bastante finura numa espécie dura de analisar (...) O fato, meu bem-aventurado amigo, é que nos metemos numa investigação espinhosíssima. Este manifestar-se e este parecer sem que o seja, o poder dizer-se o que não é verdade, sempre foi problema inextricável, assim na antiguidade como no nosso tempo. Pois afirmar que é realmente possível falar ou opinar em falso sem deixar-se colher de nenhum modo nas malhas da contradição, é o que é difícil, Teeteto, de compreender. É que semelhante proposição se atreve a afirmar a existência do não-ser, sem o que o falso também não existiria”(PLATON, p.1016-1018, trad. minha).

Importante observar que a diferença só é pensada após a seleção metafísica através do par: identidade e semelhança. Não existe diferença antes, só depois da seleção das boas e más cópias. Como afirma Deleuze, “a diferença só é pensada no jogo *comparado* de duas similitudes, a similitude exemplar de um original idêntico e a similitude imitativa de uma cópia mais ou menos semelhante: é esta a prova ou medida dos pretendentes” (DELEUZE, 2006 a, p. 184).

Porém, o pensamento de Platão, conforme salienta Deleuze (2006a), não gira apenas na distinção entre original e imagem, modelo e cópia, mas entre *duas espécies de imagens*. Essa é a verdadeira distinção platônica. Enquanto as cópias são aprovadas na seleção metafísica socrático-platônica, pois encontra justificção na semelhança interior com a identidade do modelo, a cópia-simulacro, ou seja, a cópia extraída do mundo das aparências tem como modelo, a dispersão, a multiplicidade, o devir, portanto, é cópia da cópia, é cópia falsa.

Por isso, Platão acusará os sofistas e artistas como construtores de obras *essencialmente miméticas*, estando, portanto, muito longe da verdade. Os simulacros são afirmados por eles em toda sua extensão, porque vêem o mundo por outra lente, isto é, para eles, no mundo, tudo é simulação, então, a Ideia da boa imagem é desfeita e permite a singularização que a diferença promove mantendo a vida no plano da ética da potência, da variação das formas a partir do jogo de forças, logo, não obedecendo a nenhum modelo.

E foi exatamente a desqualificação dessa potência que Platão acabou produzindo ao criar uma distinção real, entre dois tipos de imagens estabelecidas na relação de forças entre modelo e simulacro. A base metafísica que fundamenta as Ideias, na verdade, construiu-se pautada na motivação latente de Sócrates/Platão de expulsar os fantasmas e os simulacros, portanto, os poetas e os sofistas. E essa expulsão visa retirar a diferença que promovem no exercício do pensamento para fazer existir tão somente o idêntico. Ou seja, Platão vê a diferença entre as imagens e sabe que são perspectivas distintas da realidade, porém, submete a diferença ao modelo, retirando-lhe a força e, dessa maneira, só o idêntico passa a existir. Como afirma Deleuze: “subordinou a diferença às potências do Mesmo e do Semelhante, supostamente iniciais” e, com isso, criou a decisão filosófica que é a “de declarar a diferença impensável em si mesma, remetendo-a, juntamente com os simulacros, ao oceano sem fundo”, já que é em torno da Ideia que se funda a realidade ideal” (DELEUZE, 2006 a, p. 185).

Como uma imagem, que não encontra semelhança no modelo, pode ser aceita? Ela deriva de onde? Dos fluxos do mundo aparente, do devir, pois ele é modelo do Outro, o outro modelo, modelo da diferença em si, portanto, aquilo do qual deriva a dissimilitude interiorizada e não mais a semelhança interiorizada. Em outras palavras, eles geram outro modelo que não é estanque e no qual o resultado não é a verdade, mas perspectivas, multiplicidade de olhares que permitem que uma coisa seja várias ao mesmo tempo. *A semelhança, agora, vem do exterior e vive da diferença*, portanto, como *no exterior tudo se transforma*, a dessemelhança é aquilo que vai ser interiorizado porque não parte de uma boa imagem, a imagem imutável do bem. Não provém da Ideia de alma, mas do devir, da diferença em estado puro, onde não existe predicação, oposição entre bem e mal, mas forças que lutam e na qual a justiça está no próprio jogo das forças e não num julgamento a respeito do jogo.⁷⁷

A diferenciação entre cópia e simulacro foi, então, a maneira que Platão encontrou para expulsar a diferença pura⁷⁸ e a multiplicidade - portanto, o “devir louco”, o trágico - da *imagem que criou para o pensamento*, já que haveria uma diferença de natureza entre ambas as imagens. Enquanto a cópia, “por ser uma imitação noética espiritual e interior, era regulada em virtude das relações e proporções constitutivas da essência”, o simulacro “era constituído sobre uma disparidade, a partir de uma diferença, interiorizando uma dissimilitude”, o que faria com que o efeito de semelhança por ele produzido fosse conseguido fora do modelo, portanto, fora do mundo verdadeiro, logo, falso (BRUNO, 2008, p.43).

Porque os poetas e os sofistas, ao criarem simulacros, apostam naquilo que Platão tem aversão: a potência do falso! A potência daquilo que está fora dos limites entre o ser e o não-ser, portanto, que retira a verdade de seu trono e a transforma numa perspectiva ante as demais. E Platão passa a julgar como um erro aquilo que os criadores de simulacros engendram no pensamento, criticando-os por não “possuírem *logos* fixo e ter objetos mutantes” (BRUNO, 2008, p.44). Enquanto que para eles é

⁷⁷ Retomaremos a discussão a respeito do jogo mais adiante na seção 1.3.3 intitulada: “A inocência do devir capturada pelas armadilhas do ser: quando o jogo humano se falsifica em jogo divino”.

⁷⁸ O termo diferença pura é escolhido por Deleuze, inspirado nos estoicos, para assinalar o que não está nos corpos, mas se estabelece entre eles. Nesse sentido, conforme salienta Schöpke (2004, p. 80), “a diferença não é um dado concreto, mas uma pura relação. Logo, se a diferença não é apenas uma Ideia de si (a maneira de Platão) e muito menos uma quantidade ou atributo de um corpo (ser branco, por exemplo, não é uma diferença), ela é algo que tem uma existência que se aproxima do incorporeal estoico”. O que significa dizer que ela, não sendo um corpo ou uma qualidade dele não pode ser um ser, mas resultado de um encontro de corpos, um quase - ser, um efeito, um acontecimento que os modifica na superfície. De modo que, conclui a autora, dizendo: “o campo das diferenças parece ser, propriamente falando, o campo estoico dos sentidos.”

exatamente a ausência de fixidez e a mutabilidade de objetos que lhes servem de guia para a criação, pois partem do horizonte das forças, no qual o tempo que governa a criação é o de *aion*, não o de *Cronos*, ao contrário de Platão, que parece ter medo delas, pois precisa, desesperadamente, lhes dar um contorno.⁷⁹ Isso porque se a matéria do simulacro é o puro devir, não é possível pensar que ele habite um tempo onde reine a ordem e estruturação do caos, como a concepção platônica da eternidade na qual o ser habita e, portanto, se mantém sempre o mesmo.

Mas Platão não se vê criando uma representação para o mundo a partir de um modelo que ele inventa, portanto, simulando um mundo fictício a partir de uma Ideia abstrata, afinal, conheceu Sócrates e esse lhe indicou o verdadeiro caminho. Assim, o seu medo diante do fervilhar do mundo em sua variação incessante é mascarado pelo juízo que ele próprio faz da vida, tal como aprendeu com Sócrates e ressoou nele, lhe deu contorno. Eles separam pensamento, de vida, como se o pensamento fosse um juízo que, para estar adequado à Ideia, necessitasse da tirania de uma das tonalidades da alma, a razão sobre as demais, como se tal imagem fosse a Verdade e não uma interpretação para um processo complexo.⁸⁰

Não, ele traz a verdade, a verdade é verdadeira e encontra nos mitos seu fundamento-prova, mas esquece que, junto a Sócrates, fez também uma seleção dos mitos que deveriam ser considerados verdadeiros ou mesmo corrigiu os mitos, até se assemelharem ao modelo de verdade. Portanto, ambos não se implicam naquilo que escolheram para falar a verdade, como se não existissem as suas mãos e olhos humanos

⁷⁹ Agamben (2005, p.89) dirá que, no *Timeu*, Platão apresenta a relação entre *chronos* e *aion* “como relação entre cópia e modelo, entre tempo cíclico medido pelo movimento dos astros e temporalidade imóvel sincrônica”. Porém, em nossas análises, queremos pontuar que embora Platão remeta o modelo ao tempo da eternidade (*aion*), a eternidade, para ele, ganha uma ordenação que, na perspectiva dos gregos arcaicos, não faz sentido. A eternidade é moralizada, racionalizada e, assim, esvaziada de forças contrárias. Além disso, no *Político* vai narrar o mito de *Chronos*, como sendo o verdadeiro político, no qual, em sua vigência não havia guerra, fome, pestes, morte, ou seja, sob seu comando as coisas obedeciam a um ritmo regular e inverso ao atual e é a essa lenda que Platão quer “retornar”.

⁸⁰ Lembremos aqui de uma das passagens acerca do pensamento que se encontra na introdução dessa tese, na qual Nietzsche indaga: “O pensamento ... emerge em mim - de onde? Por meio de que? Não sei. Ele vem, independentemente de minha vontade costumeiramente envolto e ensombrecido por uma multidão de sentimentos, desejos, aversões, também de outros pensamentos... Nós o extraímos de tal multidão, limpamos, colocamo-lo sobre seus pés...quem faz isso tudo? - não sei, e sou aqui, seguramente mais espectador do que causa desse processo...Que em todo pensar parece tomar parte uma multiplicidade de pessoas-: isso não é, de maneira alguma, fácil de observar, somos fundamentalmente mais fortes no inverso, ou seja, ao pensar, não pensar no pensar. A origem do pensamento permanece oculta; é grande a probabilidade de que ele é apenas sintoma de um estado muito mais abrangente; que justamente *ele* chega e nenhum outro, que ele chega justamente com essa maior ou menor clareza, por vezes seguro e imperioso, por vezes fraco e carente de apoio...exprime-se em sinais, em tudo isso, alguma coisa de nosso estado global.” (Fragmento póstumo; GA XIV,40s., Junho-julho de 1885 ,n. 38[1]; KGW VII3,p. 323 s , *apud* Muller-Lauter, 1997, p. 150)

por detrás das escolhas, ou antes, como se a interpretação, comum aos dois, estivesse despida do seu modo de ser, de sua fisiologia, tal como afirmada por Nietzsche, quando este dirá que esses mais sábios, referindo-se a Sócrates e a Platão:

(...) possuíam entre si algum acordo *fisiológico* para se colocar frente à vida da mesma maneira negativa- para *precisar* se colocar frente a ela desta forma. Juízos, juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra (...) só possuem o valor como sintoma, eles só podem vir a ser considerados enquanto sintomas (NIETZSCHE, 2000 b, p.18).

Como se, a partir do aprendizado socrático, Platão pudesse governar o devir a partir da crença de que se a vida tem alguma realidade, deve-a às Ideias, deve-a à Platão, discípulo de Sócrates, o combatente da tirania dos sofistas, mas, ele próprio, se tornou um tirano do espírito (NIETZSCHE, 2000b) a partir de seu encontro com Sócrates, pois transformou os ensinamentos do mestre em palavras da filosofia! Porque Platão, na qualidade de modelador de almas⁸¹, tal como ele coloca o filósofo a partir dos diálogos feitos através da “boca” de Sócrates, fica como um porteiro do além dizendo: esse vai para o céu e aquele para o inferno, sendo que o inferno é a terra. Há que se ter uma determinada qualidade para entrar no reino do ser, quem não a possui, precisa ser banido. Os obedientes são os escolhidos! De modo que Platão procura definir o que é justiça para poder postular quem é o mais justo e quem são os injustos.

Tendo em vista que nem os sofistas, nem os artistas buscam governar o devir, poderíamos dizer que ambos colocam Platão em mais uma encruzilhada porque além de fragilizarem a sua distinção entre cópia e modelo, como discutimos há pouco, também *fragilizam a sua concepção de memória*. A seguir buscaremos responder a essa questão.

1.2.2- O perigo dos simulacros: a potência de (di) ferir o modelo de memória ontológica

O modelo é aquilo que precisa ser copiado para que o *pensamento* tenha validade, portanto, ele confere identidade ao Ser e, com isso, confere uma essência para o pensamento: o pensamento verdadeiro é cópia do ser, cópia da Ideia ou desvelamento da Ideia que existe desde sempre e cujo “fundamento-prova” são os mitos. O pensamento, portanto, precisa se reportar às alturas, isto é, precisa reencontrar sua essência para que o homem se liberte do corpo e dos afetos que o corrompem e o desviam da Ideia do bem.

⁸¹ Já que é através da teoria das “partes da alma” que ele passa a investigar o problema do que é justo, isto é, as diferentes funções morais da alma, nas diferentes formas que a sua atividade moral que adota.

O acesso direto ao modelo só se dá quando morremos e somos lançados ao mundo verdadeiro, mas, temos acesso, nesse mundo dos mortais, às cópias desse modelo maior, às imagens semelhantes a ele porque, antes de encarnarmos, tivemos acesso a ele e podemos, na qualidade de encarnados, de mortais, reconhecê-las porque trazemos reminiscências do modelo, na alma.

Portanto, é pela recordação que a verdade é alcançada, as almas que *viram muito* antes de encarnarem, contemplaram as Ideias e, assim, trazem uma *boa memória* dessa origem primeva tendo, então, uma qualidade diferenciada ante as demais, podendo ajudar (talvez fosse mais coerente dizer: *ajustar*) às esquecidas no exercício da rememoração permitindo, com isso, que se defina o critério de seleção das boas e das más cópias.

Dá Deleuze (2007) afirmar, partindo da análise do *Fedro*, que as almas que viram muito podem até ter muitas lembranças adormecidas, mas ressuscitáveis, já as almas sensuais, de fraca memória e de vista curta, são, ao contrário, denunciadas como falsos pretendentes à verdade.⁸² E, continua o autor, através desse procedimento, Platão reúne a potência dialética à potência mítica, pois a estrutura sempre circular do mito é a “narrativa de uma fundação”. Ou seja, o mito permite “erigir um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados”. Mas o que deve ser fundado “é sempre uma pretensão. É o pretendente que faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem fundada ou mal fundada, não fundada” (2007, p. 260).

Então, embora esse mundo da aparência, o mundo dos mortais, não seja o mundo verdadeiro, encontramos alguns elementos que são cópias desse modelo maior e só são reveladas a nós quando olhamos para o mundo através de nossa alma. De modo que *é pelo olhar treinado, obediente, correto, profundo*, que encontramos as verdadeiras imagens.⁸³ É olhando para dentro de si e não para os objetos de fora, que ganhamos a consistência necessária, a clareza, para que a consciência da verdadeira contemplação ocorra e possamos remodelar o exterior, isto é, o conhecimento de uma moral pautada nas alturas é que permitirá fazer a seleção das boas e das más cópias que se encontram

⁸² Como também pudemos observar a partir da análise do mito de *Er*, no livro X da *República*.

⁸³ Pois o homem, para Platão, só está de acordo consigo próprio, quando domina suas paixões e apetites através da tirania da razão, tendo em vista que a inconstância, a multiplicidade etc. promovidas pelas afecções sensíveis geram ausência de coerência interna, de modo que o agir humano, entregue a tais forças, o desvia de si mesmo. Porém, o modelo do si mesmo advém das Ideias e essas estão carregadas de juízos a respeito da vida, portanto, valoram as ações como boas ou más produzindo uma orientação racional da conduta que, na visão socrático-platônica, evitaria as perturbações e disseminações internas da alma, pois a manteria sempre a mesma já que estaria em consonância com o modelo do Mesmo da Ideia.

fora da alma. E o filósofo modelaria as almas, nessa direção, através da ciência dialética.⁸⁴

Ele, através da sua ciência, levaria o homem à compreensão da Ideia como modelo, da imagem como cópia da Ideia e treinaria o olho para captar as boas e as más imagens, afinal, ele é visto como o mais nobre dos sentidos, como já assinalamos. Nesse universo das imagens existiriam aquelas que são geradas pelo fogo, as falsas imagens que comportariam o simulacro, o fantasma, o movimento, a multiplicidade, o devir e as boas imagens, iluminadas pelo sol, pela Ideia do Bem, que transformariam as imagens imperfeitas que se encontram na terra, em coisas afins ao modelo.

A distinção entre Ideia-modelo, imagem-cópia, faz com que o método da dialética se faça em quatro etapas, a saber: imagem, definição, divisão e essência, visando criar um horizonte de estabilidade, acreditando poder assegurar ao pensamento “um objeto *um* no seio da multiplicidade das coisas, estável através da mudança, real por trás de sua aparência”, conforme comenta Moura (2005, p. 30).

Então, só conseguimos saber que o belo é belo quando tivermos incorporado ou rememorado a Ideia do que é beleza, pois há *um modelo do ser da Ideia, na alma, vindo das alturas*, que qualifica o belo como belo, que guia *o nosso olhar na direção da perfeição* e nossa conduta na direção moral, de modo que o belo não é aquilo que apreendemos pelos sentidos, mas pela alma que comporta a Ideia da beleza. O belo é, então, o que faz com que haja coisas belas, mas a contemplação da beleza não é uma operação que parte do registro sensível. As afecções sensíveis são por demais múltiplas e inconstantes, geradoras de confusões que são propriedades do mundo das aparências e não do mundo verdadeiro. Assim, há uma forma invisível que governa tudo, ela é incorpórea, logo, não é percebida pelo corpo, pois quando misturada a ele, se perde, mas pela alma, que traz a partícula do divino em si mesma, já que contemplou as Ideias antes de habitar o corpo, podendo, assim, as reconhecer, através da parte da alma que contemplou as Ideias, isto é, a racional e não a irascível ou dos apetites e paixões. De

⁸⁴ No livro VII da *República* de Platão (2006, p.288-289) a ciência dialética aparece como aquela que retira o homem da ignorância de ver o fogo como vida, para contemplar o sol como verdade. Sócrates dirá: “Recorda-te (...) do homem da caverna: a sua libertação das cadeias, sua conversão das sombras para as figuras artificiais e a claridade que as projetam, a sua ascensão do subterrâneo para o sol e, aí, a impotência em que se encontra de olhar os animais, as plantas e a luz do sol, que o obriga a contemplar nas águas as imagens divinas dos mesmos e as sombras dos seres reais, porém não mais as sombras projetadas por uma luz que, comparada ao sol, não é por sua vez senão uma outra sombra, eis precisamente os efeitos do estudo das ciências que acabamos de percorrer: eleva a parte mais nobre da alma até a contemplação do mais excelente de todos os seres, assim como vimos (...) o mais penetrante dos órgãos do corpo alçar-se à contemplação do que existe de mais luminoso no mundo material visível”.

modo que tudo que é material não comporta sentido porque não participa desse ser invisível, sendo, portanto, despojado de razão e realidade.

Essa lógica incorpórea das alturas é o que permite Platão afirmar que há uma infinidade de coisas belas no mundo, mas uma só forma do belo, das quais as coisas belas participam, reduzindo, assim, o múltiplo à unidade, à alteridade ao mesmo. Isto é, “enquanto na Terra não há imagens visíveis da Sabedoria há, em contrapartida, imagens visíveis da beleza”, como assinala Mora (1964 p. 193), pois não há participação das coisas terrestres no ser verdadeiro, elas estão afastadas do modelo, a verdade não reluz nelas, embora a beleza nelas brilhe.

O simulacro não compõe com esse modelo, não participa do belo em si, as imagens geradas por ele são distorcidas e, portanto, estão longe da verdade. Porém, mais do que não participar, eles criam um problema para Platão, pois põe em questão às próprias noções de cópia e de modelo, produzindo dessemelhança e desequilíbrio internos à sua teoria, como já assinalamos, nos apoiando em Deleuze (2007). Afinal, o simulacro não é falso nem verdadeiro, é cópia da cópia, e, assim sendo, abre uma outra realidade que escapa, que se cria, independente do modelo e, no entanto, não constitui verdade porque seu campo é o da metamorfose, do movimento contínuo, do devir.

A força do simulacro é tão grande e assustadora para Platão que, inclusive, como acentua Deleuze, na obra o *Sofista*, quando chegamos à última parte da obra e o Estrangeiro, em seu diálogo com Teeteto, busca uma definição final para o sofista, acaba nos levando a um ponto em que não mais podemos distingui-lo do próprio Sócrates! Daí Deleuze dizer que o próprio Platão foi o primeiro a indicar a direção da reversão do platonismo!⁸⁵ Ou seja, a obra *O Sofista* tem como propósito justificar a

⁸⁵ Eis a última fala do *Sofista* de Platão ao qual Deleuze se reporta: O estrangeiro conversa com Teeteto e diz: “Daremos o nome de doxomimética à imitação que se baseia na opinião, e a que se funda no conhecimento, mimética histórica ou erudita (...) Vamos ocupar-nos com a primeira; o sofista não se inclui no número dos que sabem, mas no dos que imitam (...) Examinemos, então, o imitador que se apóia na opinião, como o faríamos com um fragmento de ferro, para vermos se se trata de uma peça uniforme ou se nalgum ponto revela defeito de estrutura (...) Pois em verdade aqui está ele, e bem patente. Entre esses tais, há o tipo ingênuo que acredita saber o que apenas imagina; o outro, pelo contrário, que se deixa arrastar por seus próprios argumentos, não esconde a suspeita e o receio de ignorar o que diante de terceiros ele procura aparentar que sabe (...) Ao primeiro, então, daremos o nome de imitador simples, e ao outro, o de imitador dissimulado? (...) E este último gênero, diremos que é simples ou duplo? (...) Examinamos e creio perceber dois gêneros. No primeiro, distingo o indivíduo capaz de dissimular em público com discursos prolixos; no outro, o que em círculos mais restritos, com sentenças curtas leva seu interlocutor a contradizer-se (...) E o homem dos discursos longos, como o designaremos? É estadista ou orador popular?” Teeteto o nomeia como Orador popular. O estrangeiro então pergunta: “E o outro, que denominação lhe cabe à justa: sábio ou sofista?” Teeteto responde: “Sábio, não é possível, pois já provamos que ele é ignorante. Mas, por ser imitador do sábio, é fora de dúvida que alguma coisa do nome deste há de passar para ele. E agora me ocorre que de um tipo assim é que podemos dizer com toda a segurança: um sofista acabado!” O Estrangeiro termina sua argumentação afirmando que “nesse caso,

ontologia platônica, para tanto, precisaria destituir o saber sofístico, mas Platão não percebe que o diálogo acaba nos levando a ver Sócrates como um sofista, como o mais perigoso dos imitadores, o dissimulado, que “em círculos mais restritos, com sentenças curtas leva seu interlocutor a contradizer-se (...) um imitador do sábio” (PLATON, *O Sofista*, p.1045, tradução minha).

Isso porque, como já assinalamos, quando Platão enfatiza a distinção entre verdadeiros e falsos pretendentes à verdade, ele quer acentuar que a pretensão não fundada, tal como a trazida a partir do simulacro, recobre uma dessemelhança e um desequilíbrio internos à teoria das Ideias. Porém, Deleuze observa que foi o próprio Platão que se “denunciou”. Porque, segundo Deleuze, na obra *O Sofista* (...)

(...) Platão no clarão de um instante, descobre que não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia e de modelo. A definição final do sofista nos leva a um ponto em que não mais podemos distingui-lo do próprio Sócrates: o ironista operando, em conversas privadas, por meio de argumentos breves. Não seria necessário mesmo levar a ironia até ali? E também que tivesse sido Platão o primeiro a indicar esta direção da reversão do platonismo? (DELEUZE, 2007, p. 262-263).

Portanto, essa dessemelhança e desequilíbrio interno gerado pelos simulacros, ao modelo, afeta a construção de uma memória atrelada ao conhecimento moral de si mesmo; da memória como lembrança da verdade e trampolim para o conhecimento dialético. Se pensarmos que a palavra do poeta se torna guia dos homens a partir do universo daquilo que ele descreve em sua narrativa, como o que ocorria na Grécia antiga a partir de Homero e Hesíodo, ou a partir das revelações produzidas por Mnemosyne aos poetas do aedo narradas oralmente, a verdade não era alcançada pela lembrança do pertencimento divino, tal como Platão o prescreve, porque os homens, na concepção platônica, estavam desviados da verdade maior: o Bem em si.

Esquecidos dessa verdadeira lembrança, os homens não estabeleciam um juízo de valor entre bem e mal, de modo que não havia uma preocupação em educá-los nesse sentido, de criar um horizonte de oposição entre esses polos. A poesia estava carregada de imoralidade, os deuses eram pintados sem a sua verdadeira semelhança, isto é, sem julgamento moral e com isso o homem não era convidado a olhar para dentro de si e encontrar a partícula do divino, porque não seria despertada nele essa lembrança.

fixemos aqui mesmo seu nome, como fizemos antes, entrelaçando-o de ponta a ponta em todos os seus elementos? (...) Sendo assim, a espécie imitativa e suscitadora de contradições da parte dissimuladora da arte baseada na opinião, pertencente ao gênero imaginário que se prende à arte ilusória da produção de imagens, criação humana, não divina, desse malabarismo ilusório com palavras: quem afirmar que é de semelhante sangue e dessa estirpe que provém o verdadeiro sofista, só dirá, como parece, a pura verdade” e Teeteto dirá: “perfeitamente!” (PLATON, p.1044- 1045, trad. minha).

De modo que as almas desses homens ficariam esquecidas da verdade, teriam uma memória fraca da verdadeira lembrança do além perfeito, confiando apenas na palavra do poeta. Talvez o receio de Platão seja que, aqui, a memória ontológica, vinculada a uma moral das alturas não se sustentaria. Ele precisava combater a memória da tradição trágica, criando uma outra concepção de memória que sustentasse a sua ontologia e impusesse uma nova organização social, já que a manutenção dos valores gregos se dava pela palavra do poeta, era ela quem tinha caráter pedagógico e de ordenação social.

Assim, o argumento de Platão será o de afirmar que, se os homens seguirem o que está escrito na poesia, não confiarão mais no que vem de dentro de si mesmos. Confiarão, portanto, naquilo que vem de fora, na palavra *escrita* e não naquela *inscrita* em sua alma, como se a alma fosse semelhante ao mundo ordenado das Ideias, ao outro mundo.

1.2.3- Memória como palavra inscrita X memória como palavra escrita

Como salienta Bruno, inspirado em Derrida:

A boa escrita (...) era a que pudesse servir a boa memória (*mnéme*); uma escrita passível de ser interiorizada, ajudando no domínio de si: antídoto para o domínio da intemperança. Ao passo que a má escrita se confundia com uma memória ruim (*hypomnesis*). Assim, para Platão, se fazia necessário saber “em que condições era decente ou indecente escrever” (BRUNO, 2007, p.49).

Platão apresenta Sócrates afirmando que todo ser perfeito está menos exposto a qualquer mudança vinda de fora e Deus, pois, sendo todo perfeito, não é suscetível de ser modificado por qualquer influência externa ou mesmo interna, porque é o bem e o bem é sempre o bem, não sofre alterações (PLATÃO, Livro II, 2006, p.93).

E também argumentar que Deus precisa ser representado em sua essência, quer apareça na epopéia, na poesia lírica ou na tragédia. Essa essência é aquilo que não causa prejuízo, portanto, deve representar o bem porque o bem é a causa primeira, é a causa do que é bom e não do que é mau. Mas esse deus, que é bom, não é a causa de tudo, ou seja, ele não engendra o mal no mundo, a origem de nossos males deve ser procurada em outro lugar, não no deus. Deus não é a causa de tudo, dirá Sócrates, mas apenas do bem (PLATÃO, Livro II, 2006, p.89-90).

Nesse diálogo socrático-platônico, essa fala aparece dessa forma porque os poetas concebem a divindade tal como os homens, isto é, praticando o bem e o mal, diferente, portanto, da concepção da metafísica socrático-platônica para quem a concepção de divindade deveria ser compatível com o modelo da Ideia. A concepção de

divindade dos poetas está mais próxima, talvez, do deus de Heráclito (HERÁCLITO, s/d, fragmento 67), quando este diz: “Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com as essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas”.

Então, o argumento da metafísica socrático-platônica é que os poetas inventam uma imagem errada dos deuses, eles não podem criar o bem e o mal ao mesmo tempo. Só o bem. O mal não se engendra na imagem, criada por essa visão metafísica, do céu, mas na imagem criada por Sócrates e Platão, da terra, assim, os poetas seriam portavozes dessa imagem perniciososa e ruim que provém do mundo sensível. É necessário, portanto, fornecer um antídoto contra essa imagem enganadora, isto é, “o conhecimento do que as coisas são realmente” (PLATÃO, Livro X, 2006, p.374), para que se perceba que essa imitação está três graus distanciada da verdade original (PLATÃO, Livro X, 2006, p.377), isto é, não apresenta nem a Ideia (objeto do pensamento), nem a boa imagem para ele (cópia do pensamento), mas uma distorção da imagem, portanto, é uma arte menor, inferior.

Porque, para a metafísica, essa imagem é mentirosa, posto que coloca deus como mimetizando em formas diversas, aparecendo com feições variadas, como numa passagem da *Odisséia* na qual Homero diz: “os deuses, sob as feições de remotos estrangeiros e assumindo todas as formas, percorrem as cidades” (HOMERO, *Odisséia*, XVII, VV.485-486, apud. *República* de Platão, p.93). Trata-se, portanto, de um deus mentiroso, que se apresenta como um fantasma em lugar de si mesmo. Onde a máxima de Sócrates, conforme Platão demonstra: “Deus é absolutamente simples e verdadeiro, em ato e em palavra; não muda por si próprio de forma e não engana os *outros por fantasmas*, nem por discursos, nem pelo envio de sinais, no estado de vigília ou de sonho” (PLATÃO, Livro II, 2006, p.95), como o estado no qual o poeta era tomado pela verdade na tradição grega, como já assinalamos anteriormente, quando o esquecimento e a memória agiam mutuamente e no qual o tempo que envolvia o poeta era o de *aion* e, nesse momento, diferente da tradição, passa a ser moralizado na escrita platônica.⁸⁶

Quanto à tragédia, essa passa a ser vista como criada por imitadores, tal como o pintor que imita a Ideia de cama, mas não apreende a cama em si.⁸⁷ A imitação,

⁸⁶ Aprofundaremos questão mais a frente, quando distinguirmos a ideia de jogo em Heráclito da ideia de jogo em Platão, na seção 1.3.3.

⁸⁷ Sócrates dirá: “Deus (...) querendo ser realmente criador de uma cama real, e não o fabricante particular de uma cama particular, criou essa cama única por natureza.” Pois “quer alguma necessidade o haja obrigado a fazer alguma apenas uma cama na natureza, fez só aquela que é realmente a cama; mas duas

portanto, é cópia da cópia, imita não o que é, mas o que parece ser, logo, imita a aparência, não a realidade. Daí Sócrates dizer:

A imitação está, portanto, longe do verdadeiro, e se ela modela todos os objetos, é segundo parece, porque toca apenas uma pequena parte de cada um, a qual não é, aliás, senão um simulacro (PLATÃO, Livro X, 2006, p.379).

O que permitirá agora a Sócrates, na narrativa de Platão, combater, ao mesmo tempo e a um só golpe: os sofistas, os poetas trágicos criadores da tragédia grega e o poeta épico Homero, o principal guia deles na confecção de suas peças. Pois Sócrates dirá que se encontramos pessoas instruídas em todos os ofícios, que conhecem todos os detalhes de cada arte, essas pessoas são charlatães porque seu conhecimento é imitação, fingem ter vários ofícios e habilidades porque criam a ilusão de possuí-los todos, imitando-os, tal como um pintor imita um sapato sem ser artesão. E os poetas trágicos, guiados por Homero na confecção de suas peças, são tomados pelo povo como sabedores de todas as artes, mas, na realidade, criam fantasmas, pois fabricam imagens, por exemplo, do médico, do comando do exército, da administração da cidade etc., ofícios que o poeta não exerce, mas imita, portanto, não fala do real, mas da aparência da aparência.⁸⁸

Como já assinalamos, na Grécia antiga a poesia tinha valor pedagógico, sendo Homero o principal educador de toda Grécia, o que o próprio Platão confirma quando Sócrates diz que os admiradores de Homero afirmam que era fonte de prazer artístico e também guia da vida, sendo o primeiro dos poetas trágicos. Porém, a pedagogia homérica não podia ser admitida na cidade ideal, posto que a poesia, enquanto imitação, habita o grau mais afastado do ser, portanto, não podia mais ter função educativa, afinal, o enunciado poético não traz o valor de verdade, apenas sedução de palavras que, sem a devida reserva, pode desviar o governo da própria alma (PLATÃO, livro X, p.394-396).

camas deste gênero, ou várias, Deus jamais produziu e tampouco produzirá” Assim, Sócrates busca mostrar que o marceneiro, por exemplo, não é o criador da cama, mas o artífice da cama, já o pintor, não é artífice, muito menos criador, mas *imitador* da cópia, isto é, não imita a natureza, mas a obra dos artesãos, a cópia a cópia. Portanto, não representa o objeto tal como ele é, mas como parece, é imitação da aparência, não da realidade. Livro X da *República* de Platão (2006, p.377-378).

⁸⁸ Sócrates dirá: “Devemos, assim, considerar agora a *tragédia e Homero, que é o seu pai*, visto que ouvimos certas pessoas dizerem que os poetas trágicos são versados em todas as artes, em todas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício e até nas coisas divinas. Dizem elas que é necessário que o bom poeta, se quer criar uma obra bela, conheça os assuntos de que trata, pois, de outro modo, não será capaz de criar. Precisamos, assim, ver se essas pessoas, tendo deparado *com imitadores* deste gênero, não foram enganadas pela contemplação das suas obras, não notando que estão afastadas no terceiro grau do real e que, mesmo desconhecendo a verdade, é fácil executá-las, porque *os poetas criam fantasmas*, e não seres reais, ou se a sua afirmação tem algum sentido e se os bons poetas sabem realmente aquilo de que, no entender da multidão, falam tão bem”. Grifos meus (Livro X da *República*, 2006, p.379).

Curiosamente foi à imitação artística do diálogo de Sócrates com os adversários, na escrita “poético-literária” de Platão, que permitiu manter viva a imagem de Sócrates, a “eternidade” não adveio do plano das Ideias universais, mas da palavra advinda da escrita dialógica! Através dela Platão conseguiu manter vivo Sócrates, mesmo após a sua morte, utilizou-se da escrita para eternizar a sua palavra e sua conduta. A escrita platônica se tornou a qualidade de memória condenada por Platão! Retomaremos essa discussão na seção 1.4.2 intitulada “As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas fazendo delas uma arte para escapar da vida”.

E, enquanto a poesia homérica acabou se convertendo, historicamente, como fundamento vivo de toda cultura helênica, confirmando uma máxima de Hölderlin quando diz: “o que permanece é a obra dos poetas”, como assinala JAEGER (2003, p. 66), Platão, eternizou as palavras de Sócrates, tentando fazer com que a poesia e toda expressão da sabedoria trágica desaparecesse *da cultura helênica* a partir da invenção de uma nova cultura e de um novo saber na qual os elementos nobres que a compunham foram desviados de seu curso vital, ou, como diz Nietzsche, com a metafísica socrático-platônica começou a degenerescência em filosofia.

Mas, de certa forma, a dimensão de uma escrita artística continuou a triunfar mesmo na obra de seu grande acusador... Ele não tinha como fugir de suas predisposições artísticas! Não adianta, aquilo que “comporta devir” sempre escapa... A busca da sabedoria, digna da filosofia, precisou estar ligada à expressão escrita, a forma literária, sedutora e persuasiva. A força dela adveio dos meios pelos quais condena! Até porque Platão se serviu, em muitos diálogos, de imagens, que lhe serviram de base para criar conceitos! A sensibilidade e a imaginação vieram primeiro! E, além disso, lembremos que na obra *Górgias*, por exemplo, Platão chega a inventar um personagem, o Cálicles. Mas esse personagem se volta contra o criador, afinal questiona a tomada de poder dos fracos sobre os fortes a partir de recursos desvitalizantes, nos quais os fracos, por não possuírem uma natureza forte, inventam leis próprias que se transformam em lei de todos, para retirar do forte a sua liberdade, a sua força, exatamente como a filosofia socrático-platônica faz! Platão é antiplatônico?

Lembremos também, que no mito de *Er* o rio por nome de Ameles é outra invenção, posto que, historicamente, não existe, enfim ... um escritor, um artista, um ficcionista de primeiro nível! Ou dois, posto que Platão se apresenta como aquele que descreve a fala de Sócrates! Porém, inferimos que a nobreza artística era uma qualidade de Platão, mas o endereçamento dado à arte e à escrita acabou sendo efeito desse

encontro com Sócrates. Além do que, sua sensibilidade e imaginação acabaram estando a serviço de uma interpretação niilista para a vida, pois direcionou seu pensamento para um outro mundo, sem vida! Mas vemos que a “saúde” pedia passagem, mas ele não viu...

Platão, para não admitir seus "deslizes" em torno da força da escritura dirá que a linguagem oral deve preponderar sobre a linguagem escrita, já que os diálogos, sendo mera transcrição da fala de Sócrates, não serão vistos como imitação, mas como manutenção da voz interior, da consciência do Ser, da qual Sócrates foi porta-voz. Ou antes, como imitação das Ideias, a “mimeses permitida”. É discurso do *logos*, logo, comporta uma direção segura, diferente do discurso escrito, que não tem enraizamento nas Ideias, portanto, não tem um pai zeloso, afinal está disponível para todos e para cada um, sem limites, chegando até a ser oferecido nas calçadas, como comenta Derrida (2005a, p. 96), então, se torna independente da sabedoria do filósofo! Pode ser lida por qualquer um! Mas essa anarquia é tomada como discurso morto, já que o vivo (a verdade do ser) proviria dos diálogos socráticos. Como dirá Derrida: “a escritura é um filho miserável (...) desviado e revoltado, uma desmedida e uma perversão (...) um filho perdido, órfão” (DERRIDA, 2005a, p.97). Um filho órfão que expõe um parricídio, afinal, o pai, o *logos*, não aparece inscrito nele.

Então teria sido Sócrates que inventou os personagens fictícios? Afinal é Sócrates quem conversa com Cálicles, por exemplo, e também é Sócrates que fala do rio Ameles. Platão só transcreve o diálogo contado por seu mestre a ele próprio! Mas, convenhamos, Platão não poderia ser tão ingênuo, ele era um homem atento há seu tempo, conhecedor dos homens célebres que o compunham, de modo que se apropria da jogada socrática porque aposta nesta estratégia, tem necessidade dela. Então, a busca pela verdade se utilizava de recursos mentirosos para se firmar? A verdade não é tão verdadeira assim... Seria a verdade uma vontade de ficção? Se assim o é, qual a sua diferença em relação à arte? Voltaremos a esse ponto ao final desse capítulo.

De acordo com Colli (1988, p.52), Platão nomeia como filosofia esse novo gênero literário, do diálogo como literatura, um tipo particular de dialética escrita, acentuando que essa forma de discurso é autêntica. E, como afirma Derrida (2005a, p.101), “é escritura da verdade na alma daquele que tem a epistême”; é um discurso sábio.

Além disso, é medicina e não o veneno, já que o discurso escrito, *inscrito no espaço sensível*, portanto, tecido *fora da alma*, é nocivo, malformado de nascimento,

porque é cópia da cópia, dissimula, escapa, permite vários olhares, dispersando-nos da verdade, como afirma Sócrates no *Fedro*. A escrita é *phármakon*, assemelha-se a remédio, mas é, sobretudo, veneno⁸⁹ (DERRIDA, 2005a). E a forma de criar uma “escrita limpa” foi, então, criar um diálogo no qual o autor não aparece (Platão) e tem como protagonista um sábio-filósofo que não escreve (Sócrates), como se fosse possível apagar o modo de existência que se delineava a partir das palavras! E inventando um pai: o Bem em si, o sol, que tudo engendra, portanto, não está entregue ao mundo sem um limite seguro de ordenação, assegurando, assim, que a limpeza na escritura dialógica se faça, torne-se antídoto contra a impureza inerente ao discurso escrito, pois sua impureza passa a ser desfeita como tal diante da verdade. Como se esse conceito, o Bem em si, conferisse, a esse tipo de escrita dialógica, pureza e neutralidade, uma escrita de ninguém, ou melhor, do além, que se torna a escrita de todos nós, *inscrição da verdade na alma*, escrita, portanto, dos universais.

Há ainda um outro ponto que precisa ser considerado. Se Platão diz que a linguagem oral deve predominar sobre a escrita, Sócrates não seria semelhante a um sofista? Afinal, etimologicamente, como afirma Châtelet (1992) “sofista” significa “intelectual que sabe falar, que possui o domínio da linguagem” e esse não era o terreno de Sócrates, o seu principal ofício? Não, pois a fala de Sócrates é pura e bela, afinal ela almeja a verdade e a felicidade *no além*. Sócrates se mimetiza de sofista para denunciar a impureza desse discurso, afinal, sua fala não se submete ao devir, tal como a dos sofistas. Ora, ela se diferencia porque está grávida das essências, falando, portanto, daquilo que permanece imutável, logo, não se submete ao fluxo da temporalidade que corrompe os corpos! Porém, não podemos deixar de mencionar que o ponto de partida da filosofia reside no reconhecimento da necessidade *de um desvio operado no horizonte da própria vida*, um desvio para o mundo estável das Ideias, o mundo transparente, verdadeiro, *mas acusa de desviante e transgressor os sofistas e os artistas*

⁸⁹ Na obra *Fedro*, Platão se utiliza de um mito para acusar a escrita de produzir um saber aparente e insalubre para a memória. É o mito do deus egípcio *Theuth*, o inventor da escrita e doador dessa arte ao faraó *Thamus*, para que ela fosse destinada aos homens. *Theuth* exalta as virtudes de sua invenção, mas o faraó o contesta, argumentando que a escrita é prejudicial à memória, já que a memorização parte de um instrumento externo e não por uma capacidade interna de aprendizado, o que, implica, em relação à sabedoria, a invenção de um saber aparente e não de um saber verdadeiro. O escrito, portanto, não pode transmitir conhecimento. Como assinala Derrida, Platão, através desse mito apresenta a escritura como *phármakon*, uma medicina, um remédio, mas também um veneno. É em torno da ambigüidade do termo que o autor vai traçar sua análise do texto platônico para responder a questão: afinal é decente ou indecente escrever? Por isso, a escritura vai surgir como um simulacro, uma cópia da cópia, como aquilo que tem potência de diferir, portanto, essa potência pode se voltar contra o próprio sistema metafísico (2005a, p.49).

por afirmarem o mundo das aparências, o mundo confuso do devir, o mundo do existente, produzindo simulacros. Então, poderíamos inferir que a escritura das essências depende da existência da escritura do devir, matéria dos simulacros, pois se sustenta a partir de uma oposição a ela. Só podemos saber se uma escritura é boa se criarmos um modelo do que seria uma escritura má e essa lógica de oposições dominará toda história da filosofia ocidental (DERRIDA, 2005a).

Por isso, com a metafísica começa não só a decadência helênica, mas a própria decadência em filosofia, como assevera Nietzsche (1992b, 1995, 2000b, 2004, 2008b). Pois, foi dessa forma que a escritura platônica se alastrou e se desdobrou na história do pensamento ocidental, isto é, como assentada na “verdadeira sabedoria”, que, ao nos manter na repetição do Mesmo, na reminiscência das Ideias, nos levaria à reconhecimento do verdadeiro, isto é, ao reconhecimento da Verdade na alma. Esse modelo da reconhecimento, tomado como naturalmente reto e orientado sob a forma do Mesmo passa a se referir à imagem que temos para o pensamento, como aquilo que reconhece algo já dado, que pensamos quando reconhecemos algo. Esse modelo será aquele que vai orientar a análise filosófica do que significa pensar, como assinala Deleuze (2006a, 2007).

Totalmente diferente da escrita sofisticada que se organiza em discurso, não se ocupa da “verdade”, porque o que almeja é a liberdade de pensamento na vida. Por isso, acima de tudo, está sujeita ao improviso, ao estilo do intérprete, logo, corpórea, posto que sujeita às mudanças que provêm dos encontros entre intérprete e público, submetida a todo tempo, ao devir e afirmada enquanto tal. Não visa um fim determinado, mas se determina a partir dos encontros. A escritura das essências, diferente desta, nos dá a ilusão de segurança na verdade forjada pela lógica da identidade e da semelhança, na qual cria-se uma perfeita correspondência entre Ideia, imagem e realidade transcendente: princípios da representação. Ela não transgride porque a sua forma é sempre a mesma, a forma eterna e imutável do ser e não admite ser ficção, embora se utilize de vários disfarces para alcançar a “verdade”: seleção de boas e más cópias, divisão do mundo, ausência de autor na escritura, criação de personagens e cenários fictícios etc.

Então, a escrita ocupa um horizonte transgressor, comparece como mais um dos simulacros porque foge à lei da alma, ou antes, à lei socrático-platônica. Como afirma Derrida, para Platão, em diversas obras, a saúde e a virtude da alma devem proceder de dentro, o que vem de fora, como a escrita, não terá jamais virtude própria e definível. Assim, o conhecimento que advém dela, é um prejuízo, pois não é uma memória

verdadeira, mas uma rememoração de algo que não provém “do dentro e graças a si mesmos”, mas “do fora e graças a marcas externas”, fazendo parecer, num primeiro momento, que pode auxiliar a memória na descoberta do conhecimento (DERRIDA, 2005a, p.49). Por isso Platão, dirá, no *Fedro*, que a escrita induz ao esquecimento nas almas de quem quer aprender, pois confiarão em algo que não provém de seu íntimo, mas de fora, não conservando as recordações originárias. (PLATON, *Fedro*, p. 881-882). E Derrida afirmará que, para Platão, é somente

em aparência que a escritura é benéfica para a memória, ajudando-a do interior, por seu movimento próprio, a conhecer o verdadeiro. Mas, na verdade, a escritura é essencialmente nociva, exterior à memória, produtora não da ciência, mas da opinião, não da verdade, mas da aparência. (DERRIDA, 2005 a, p.50).

Portanto, a escritura é um simulacro porque se finge de verdade, faz passar por verdadeiro o que é aparente. E o mais grave é que não se submete ao dentro ordenador (memória verdadeira existente na alma) e nem ao fora ideal (modelo do mundo transcendente), porque o que reproduz é um outro, é a diferença pura. Ela deriva da criação que escapa ao criador maior, ela não se situa num lugar delimitado, ela “não se deixa subsumir sob conceitos que a partir dela se decidem”, porque não se faz a partir deles (DERRIDA, 2005a, p. 50). De modo que somente o seu espectro, isto é, a forma chamada de fantasma por Platão, comparece como aquilo que a lógica da sua metafísica captura e tenta fazer dessa derivação o signo da sua impotência, do seu prejuízo ao pensamento verdadeiro.

Ou seja, a escrita é um processo que se confunde com o pensamento enquanto simulacro. E é uma arte trágica, porque nascida do acaso de forças que percorrem as mãos daquele que escreve. Como disse Deleuze; “Escrever é uma questão de devir, sempre inacabado, sempre a fazer-se, que extravasa toda a matéria vivível ou vivida. É um processo, quer dizer, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir” (DELEUZE, 1997, p.11).

E, nascida das marcas externas, portanto, do encontro do corpo com outros corpos, essa memória, que a escrita produz e traduz em palavras, não pode ter valor. Elas não são marcas da alma. Elas não falam das essências. Elas não têm um pai (*logos socrático*) porque nascem de uma mãe: a vida, aquela que Platão e Sócrates condenam. E condenam porque o homem estaria livre do círculo de repetições do Mesmo pelo qual precisa passar para encontrar a liberdade no além, porque agora seu pensamento não dependeria mais desse fora ideal a partir do qual um dentro deriva e lhe é semelhante e

caso não seja, precisa ir se assemelhando, seguindo o modelo que vem desse “fora divino”.

A escrita nos coloca diante de um fora real, o devir puro, que o diferencia de si mesmo o tempo todo, através do jogo de forças em seu corpo-escrita, que não é um dentro fechado, mas um dentro poroso, que não julga o que recebe porque não serve a um modelo, apenas responde ao fora através de movimentos espontâneos do corpo. Portanto, ele não é mais escravo de um dentro, tomado como alma, ele se libertou dela e assim pode se abandonar ao fora, seus pensamentos são acolhidos pelas forças e ele as recolhe na escrita. Ou melhor, seu pensamento se faz através das marcas que esse fora deixa em seu todo aberto. Ele não tem medo da vida, por isso se abre e a acolhe. E por isso se eterniza. A palavra do poeta é eterna, não porque revela a Ideia, mas porque escapa dela.

Mas Platão afirma o contrário, a palavra do poeta, a escrita do sofista que também se serve dela, transpondo seu conteúdo para a prosa e as peças trágicas que, mesmo ensinadas de forma oral, dependiam de textos escritos indispensáveis a estrutura da tragédia (SEGAL, 1994, p.196) - fazem com que a memória “verdadeira” seja substituída por uma memória auxiliar, um monumento e se deixará engolir pelo esquecimento e pelo não-saber. E, como a escritura não tem uma essência, não pode ser boa ou má porque não parte de um modelo, pois é um simulacro, ela não tem um valor próprio, estando para “além do bem e do mal”. Ela, então, se joga no simulacro, ela imita a memória, o saber e a verdade, mas não é a memória, o saber e a verdade, de modo que o homem da escrita, seja ele o poeta ou o sofista, são não-sábios, falsos memoriosos, repetem sem saber, porque não repetem o Mesmo.

Daí Derrida afirmar que, para Platão, “a marca sensível e mnemotécnica, hipomnésica que a escrita produz, sendo exterior à inscrição da verdade na alma, é uma escritura como corpo”, logo, é criticada por Platão. (DERRIDA, 2005 b, p.172). Por isso, no mito contado por Sócrates no *Fedro*, a respeito da origem da escrita, é um semideus, o jovem egípcio *Theut* quem a cria e a oferta a um deus superior, o deus dos deuses *Thamous* (DERRIDA, p. 21). O semideus dirá que descobriu uma arte que tornará os homens mais sábios, ajudando a fortalecer a memória. A define como um remédio para a memória e para a sabedoria, porém, o deus soberano e solar *Thamous*, enquanto legislador “solar”, representa o “olho socrático”, moraliza a oferenda, argumentando que ela tornará os homens esquecidos, pois sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas na escritura, lembrando-se, portanto, de um

assunto, apenas quando motivados por forças exteriores, valendo-se de caracteres alheios e não ao seu próprio interior (PLATON, *Fedro*, p. 881, trad. minha). Ela não é boa para a memória, mas que é remédio para a rememoração e, os alunos que dela se servirem não receberão sabedoria, mas uma aparência de sabedoria.

Essa arte, portanto, ganha um outro valor quando chega às mãos do rei. Ele a aceita, mas coloca restrições a ela. Seu poder de variação a torna perigosa, precisando, portanto, estar vinculada a transcrição da verdade que provém daquilo que é interior à alma, portanto, anterior ao corpo, “aquela que é semeada e plantada pela arte dialética nas almas dos discípulos”, como comenta Gagnebin (2005, p.53).

Além disso, essa arte se assemelha à pintura, conforme assevera Sócrates no mesmo diálogo: “as figuras pintadas tem atitudes de seres vivos, mas, se alguém as interrogar, permanecerão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se essas estivessem vivas” (PLATON, *Fedro*, p. 882, trad. minha). Ou seja, além de ser uma droga que promete falsamente a cura, ela é também natureza artificial, isto é, tem aparência de verdade e beleza, mas é simulacro, engano, que ligado aos sentidos estéticos, desvia o homem do verdadeiro conhecimento, que provém de discursos inspirados na alma, como o que nasce da dialética. Nas palavras de Sócrates:

Acho muito mais bela a discussão dessas coisas quando se semeiam palavras de acordo com a arte dialética (...) Quando se plantam discursos que se tornam auto-suficientes e que, em vez de se tornarem estéreis, produzem sementes e fecundam outras almas, perpetuando e dando ao que os possui o mais alto grau de felicidade que um homem pode atingir (PLATON, *Fedro*, p. 883, trad. minha).

Por isso, Sócrates dirá que os sofistas se gabam de sua mnemotécnica, mas essa capacidade de reter muitas coisas não lhes confere a “verdadeira” memória, eles acham que sabem demais a partir do que retêm das escrituras, do que é visível e sensível, quando, na realidade, a própria memória (*mnéme*) só se apresenta aos iniciados na ciência da dialética⁹⁰, isto é, através da repetição da verdade que dá a ver e apresenta o *eidos em sua visibilidade inteligível* conforme sustenta DERRIDA (2005 a, p. 85-86).

Sócrates aparece, então, como aquele que, segundo Gagnebin (2005, p.54) ao condenar o processo da escrita, na realidade, luta contra o enredamento sedutor do escrito, da sofística e da retórica que ameaçam, graças a sua estranha proliferação infinita, o ordenamento pretendido por Platão.

Porque, como se observa no diálogo socrático-platônico, os sofistas aparecem vendendo o que Derrida (2005a, p.54) chama de “os signos e as insígnias da ciência:

⁹⁰ Na conversa entre Sócrates e Hippias, em *Hippias menor*. (368,ad), *apud*. Derrida 2005a, p.53.

não a própria memória, mas somente os monumentos (*hupomnémata*)”. Esses monumentos, comentará também Colli (1988, p. 88) eram aquilo que compareciam na escrita de seus discursos, construído após vasta pesquisa sobre materiais diversos, que decoravam e posteriormente transformavam em expressão plástica, declamando o resultado de tais investigações, portanto, encenando, seduzindo o público.

Segundo Derrida (2005, p. 54), para Platão, esse instrumental mnemotécnico seria mera cópia e não memória, ou seja, tudo aquilo que eles copiam como sendo a memória: os inventários, os arquivos, as citações, as cópias, as narrativas, as listas, as notas, as duplicações, as crônicas, as referências denunciam a incompatibilidade do escrito e do verdadeiro, levando o homem para fora de si (DERRIDA, 2005a, p.12). Eles estudavam os pontos que precisavam discutir nos encontros com seus alunos e sua memória era tecida a partir daquilo que apreendiam dos estudos, das pesquisas, portanto, seu saber não era o “da memória viva das essências”, não era um saber divino, transcendente. Portanto, “não *a* memória, mas *as* memórias”, ou seja, memórias dos homens e não memória do ser (DERRIDA, p.54). A *phármakon* da escritura era, portanto, boa apenas para a *hupómnesis* (re-memoração) e não para a *mnèmè* (memória viva e conhecedora). (DERRIDA, 2005a, p.36). O sonho de Platão era, portanto, uma “memória sem signos”, isto é, sem suplemento, o que excluía, de imediato a escrita como memória artificial, como comenta Bruno, interpretando Derrida (2007, p.42).

Então, continua Derrida, embora os sofistas cultuassem a memória, eles não recorrem “à memória viva, mas a uma memória auxiliar, uma espécie de prótese ao órgão principal”, uma perversão, portanto à presença da Ideia no espírito, pois “substituem a verdade pelo ‘de cor’, mecânico e passivo” (DERRIDA, 2005a, p. 55). Não repetem o Mesmo na sua semelhança com a alma, mas fazem com que uma simulação da verdade venha de fora, de um arquivo, de algo que não é ser e também não é não ser, mas um entremeio, um intermezzo, um outro do modelo de um modelo outro que contamina a própria memória (*mnème*).

Assim, embora a memória se remeta a um fora, *a um não presente*, ela o torna presente na relação replicada desse fora ideal na alma do homem, pelo signo da identidade, de modo que, para Platão, conforme comenta Derrida:

O mal insinua-se na relação a si da memória, na organização geral da atividade mnésica. A memória é por essência finita. Platão o reconhece atribuindo-lhe vida. Como a todo organismo vivo, nós o vimos, ele lhe assinala limites. Uma memória sem limites não seria, aliás, uma memória, mas a infinitude de uma presença a si. A memória tem sempre, pois, necessidade de signos, para lembrar-se do não presente com o qual ela tem,

necessariamente, relação. O movimento da dialética o testemunha. A memória deixa assim se contaminar por seu primeiro fora, por seu primeiro suplente a *hupómnesis*. Mas aquilo com que sonha Platão é uma memória sem signo. Ou seja, sem suplemento. *Mnéme* sem *hupómnesis*, sem *phármakon* (...) suplemento é perigoso (...) porque ele não é um ente e também um simples não ente (...) o que permite sempre ao tipo se passar pelo original. Desde o momento em que o fora de um suplemento é aberto, sua estrutura implica que ele possa ele mesmo se fazer “tipar”, substituir-se por seu duplo, e que um suplemento de suplemento seja possível e necessário (...) é uma possibilidade da repetição. E a escritura aparece para Platão (e após ele, a toda filosofia que se constitui como tal nesse gesto) como essa *sedução* fatal da reduplicação: suplemento de suplemento, significante de um significado, representante de um representante (...) Onde os dois malefícios desse *phármakon*: ele entorpece a memória e, se presta socorro, não é para *mnéme*, mas para *hupómnesis*. Em vez de despertar a vida no seu original, “em pessoa”, ele pode quando muito restaurar os monumentos (...) Assim, ainda que a escritura seja exterior à memória (interior), ainda que a hipomnésia não seja a memória, ela a afeta e a hipnotiza no seu dentro. Tal é o efeito desse *phármakon*. Exterior, a escritura não deveria, no entanto, tocar na intimidade ou na integridade da memória psíquica (DERRIDA, 2005 a, p.56-57).

Como se houvesse uma memória verdadeira, aquela inventada por Platão que se encontra alojada na interioridade e deve repetir sempre as mesmas imagens e uma memória aparente, perversa - inventada pelos sofistas, retóricos - que retira do exterior, do mundo sensível, suas lembranças ou dos poetas, que falam no mundo divino desrespeitosamente, pois concebem um deus mutante e mentiroso. Ou seja, aquilo que trazem se fabrica a partir das afetações que vem do estado delirante, portanto de um interior tumultuado, dessemelhante ao fora ideal, ou provêm do encontro com um fora real, porém não ideal, como o da escritura, que vai mudando em função das trocas estabelecidas com esse fora, não comporta limites, reduplicando-se infinitamente.

Portanto, aquilo que surge daí não é memória porque não tem um registro fixo, idêntico, é uma simulação da memória verdadeira, um simulacro da memória, no melhor dos casos, uma prótese, mas mesmo assim, nociva. Então, para Platão, a *memória se funda na repetição do Mesmo* e somente assim a memória traria, para a alma, a verdade. Como dirá Derrida, “o *eidos* é aquilo que pode ser repetido como o mesmo. A idealidade e a invisibilidade do *eidos* é seu poder-ser- repetido” (2005a, p.71).

Assim aquilo que os poetas e os sofistas apresentam aos homens, não são as boas imagens porque o que criam não encontra símile no além, mas na vida dos corpos e na sua mistura. Não se submetem a correção alguma porque escapam da possibilidade de correção, já que o que criam varia, diferencia-se o tempo todo, colocando o homem diante não da unidade, mas da multiplicidade de opiniões. Essa multiplicidade de

opiniões não permite que um único olhar se estabeleça, isto é, aquele que reduz o múltiplo à unidade, à unificação no Bem.

Os poetas e sofistas não promovem, tal como a metafísica socrático-platônica, a passagem do *vir- a -ser* ao *ser*, porque eles não estabelecem um juízo moral como guia de suas ações, eles não vão priorizar o domínio da razão sobre as paixões, porque simplesmente não é esse o critério de sua criação. Não se conduzem, na vida, buscando uma finalidade para ela, apenas seguem, lançados nela, portanto, não se submetem ao método dialético.

A errância do discurso escrito e proferido, sobretudo, pela sofística e pela retórica, é o que assusta Platão. Ele ganha autonomia em relação ao escritor, porque os sofistas esboçavam uma outra imagem de pensamento, livre de toda e qualquer autoridade, como afirma Lebrun (1988, p.115), diferente do discurso ideal proferido por Platão, para quem o discurso deveria obedecer à ordem interior e nela se fincar, não sofrendo metamorfoses. Mas, ao contrário dessa estabilidade, o discurso escrito, na verdade, não tem como representar o seu autor, posto que, entregue ao público, passa a percorrer as estrofes da vida, é livre, mergulha no devir. E Platão sabia disso, por isso, embora ele próprio escreva, condenava a escrita e não se dizia autor de seus diálogos, mas mero reprodutor da fala de Sócrates, aquele que não escrevia, como afirma Gagnebin (2005). A escritura é condenada porque pode vir a repetir algo que se desdobra, que se diferencia de si, portanto, não repete a boa repetição, aquela que garante a estabilidade do *eidos*, sua idealidade. Por isso será tomada como *hipomnésia* (memória ruim) não uma *mnéme* (boa memória).

Percebemos então semelhanças entre os sofistas e os poetas. Ambos, mergulhados no devir, precisam ter seus discursos desmontados. É em cima desse desmonte que o método dialético se ergue. Através dele tais discursos, reduzidos a simulacros, perderiam a sua força e garantiriam a imagem do pensamento ideal, garantiriam a vitória da metafísica, garantiriam a vitória da moral sobre os instintos, garantiriam a primazia do Ser sobre o devir.

E a primazia do Ser sobre o devir implica em criar uma forma universal para o diverso. Se tudo é, se essa palavra se tornou guia de nosso pensamento é porque ela nos possibilitou encontrar uma forma sob a qual “indefinidamente a diversidade infinita das formas e das forças de vida e de morte podem misturar-se e repetir-se na palavra”. Por isso ela se tornou um signo e uma idealidade, ou seja, “um poder assegurado da repetição” para nos manter sempre no mesmo lugar (DERRIDA, 2005 b, p.170). Daí

porque, afirma Derrida, inspirado em Nietzsche: “Eis por que o Ser é a palavra principal da repetição eterna, a vitória de Deus e da Morte sobre o viver” (DERRIDA, 2005b, p.170).

Se, por exemplo, nos detivermos, por um instante, nos ensinamentos de Protágoras⁹¹, considerado o primeiro dos sofistas e um dos homens mais sábios da Grécia Antiga - que inclusive elegia a poesia e a música como as principais forças modeladoras da alma - esse incômodo fica claro, como comenta Jaeger (2003, p. 342).

A fonte inspiradora de seu pensamento foi Heráclito ao qual o real era pensado como puro devir, de modo que, não seria possível admitir *uma verdade estável no mundo*, já que a realidade, sendo um devir puro e ininterrupto, promove mudanças constantes em tudo e, se tudo muda, as coisas, os homens, nosso olhar também muda, não podendo haver adequação constante entre as palavras e as coisas, o que faz com que a ordem do mundo não seja dada fora dele, *mas a partir do ponto de vista de cada um*. O saber que brota daí não está separado da vida. Só assim a multiplicidade pode ser reunida em discurso, tendo, a palavra, essa função ordenadora e não a invenção de um saber transcendente, como bem acentua Garcia-Roza (2001). Daí Protágoras dizer: “O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são enquanto são e daquelas que não são enquanto não são” (PROTÁGORAS, fragmento Diels 80 (74), B1 *apud* Schöpke, p. 206), de modo que a verdade é uma questão de ponto de vista, logo, como diria Nietzsche, precisa ser avaliada na perspectiva da interpretação e do intérprete que a profere.

Assim, o que os sofistas queriam era, como salienta Rosset (1989b, p. 147), alardear a inocência da vida humana, inocentar o devir e autorizar que todos os disfarces fossem possíveis, afirmando aquilo que Heráclito diz: a natureza gosta de ocultar-se, ou seja, a realidade gosta de se esconder, se disfarçar.

Por isso, a vingança de Sócrates presente na obra de Platão, da qual falamos anteriormente, reside na exclusão perversa dos “amigos do devir” e da expulsão dos simulacros na construção do pensamento através da submissão do pensamento à

⁹¹ Que inclusive é também o nome de uma das obras de Platão na qual Sócrates, através da dialética, problematiza o valor do ensino a partir da temática da virtude com três sofistas Protágoras, Pródigo e Hípias a fim de ser transformado, por Platão, no verdadeiro educador. Curiosamente, tanto nessa obra, quanto em outras em que os sofistas aparecem, não se aborda nenhum tema do pensamento sofístico, apenas a depreciação dos sofistas e, conforme assinala Rosset (1989a, p.48), o que Platão temia era a concepção trágica desses pensadores, referente a natureza do homem e ao exercício do pensamento.

dialética e a memória à ontologia do ser, mas do ser interpretado como Bem em si, e não como o ser de Parmênides, o opositor de Heráclito, tal como veremos a seguir.⁹²

1.2 - A inocência do devir transformado em ser ou o que emerge do híbrido Heráclito-Parmênides-Sócrates na escrita platônica

Tendo em vista que o método dialético visa criar uma imagem ideal para o pensamento, que, conforme pudemos observar, produziu também uma imagem para a memória semelhante a esse pensar, bem como destinou a escrita a um lugar transgressor, marginal, como sendo mais um dos simulacros, convém que compreendamos às forças em jogo na escrita platônica que alimentaram a primazia do ser sobre o devir.

Poderíamos dizer que, de certo modo, foi a partir do encontro entre Sócrates e Platão que a estampa multicolorida do devir ocupou um lugar marginal no tecido conceitual que emergiu dali, no qual, a estampa que prevalece é aquela que emerge junto ao céu quando o sol desponta (NIETZSCHE, 1994, p. 172-174), do céu azul iluminado pelo sol, o céu da transcendência, que não comporta a mistura de cores provocadas pelo devir, tem aversão ao híbrido.

Aprofundaremos, aqui, o jogo de forças na obra platônica em torno da memória, pois o enfoque desse capítulo é a resposta dada ao conflito entre ser e devir que possibilitaram a emergência da imagem de um modelo de verdade como meta do pensamento e da memória ontológica, amplificando o caminho que já traçamos, no qual pudemos adentrar no espaço aberto por Nietzsche e trabalhado também por Deleuze, quando assinala os efeitos que o *pathos* platônico imprimiu no modo de existência dos gregos, posto que, ele opõe Ideia à vida, fazendo do pensamento um exercício crítico da própria vida, mudando o curso das forças do *pathos* sagrado da Idade Trágica para um *pathos* moral, niilista.

Dentre os filósofos da Idade Trágica priorizaremos Heráclito, pois percebemos que esse pensador pré-socrático, ao afirmar a mudança, afirmará também a criação, pensando, portanto, o devir como o princípio da realidade, de modo que afirmando o devir, afirma-se o mundo e o homem, como tonalidades daquilo que Nietzsche chamará

⁹² Como o próprio Platão apresentará: “De outro modo, além da forma surgirá sempre outra forma, a qual se mantém semelhante com algo, exigirá outra forma e não se deterá nunca essa renovada produção de formas se a forma se fizer semelhante ao que participa dela” (PLATÃO, *Parmênides*, 1976, p.960-961). Ou seja, para Parmênides não é possível que uma coisa seja semelhante à forma, nem que a forma seja semelhante à coisa.

de vontade de potência e que discutiremos no segundo capítulo. De forma breve diremos que a vontade de potência é o nome da própria vida, é expressão de vida na qual o que está em jogo é a relação de forças que a compõe.⁹³

Claro que a escrita platônica é composta por outros agenciamentos além desses, até porque, como assinala Nietzsche, o tipo de pensador puro só pode ser encontrado entre os mestres antigos, os pré-socráticos, mas a partir de Platão e *no próprio Platão*, há um caráter misto, tanto na sua filosofia quanto na sua personalidade. Em suas palavras:

Na sua teoria das Ideias, encontram-se unidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos: é por isso que ela não é nenhum fenômeno do tipo puro. Também como homem, Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heráclito, da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialético perscrutador de almas Sócrates. Todos os filósofos posteriores são caracteres mistos deste tipo (NIETZSCHE, 2002 a, p.23).

Por isso, em outro momento da tese, assinalamos a influência pitagórica na obra platônica, no que tange a concepção do belo e a inspiração órfica presente nessa escola para pensar a imortalidade da alma, o que forneceu bases importantes para se acentuar a importância da memória como caminho da verdade e da moral, banindo o devir e suas manifestações da imagem criada para o pensamento ideal, conforme aparecerá no último livro da *República*, como também em *Fedon*.

Ao que parece, foi Sócrates quem apresentou essa discussão a Platão⁹⁴. Porém, não temos como propósito discutir todos os encontros que Platão teve até chegar na invenção da metafísica, *mas priorizar um encontro singular*, que, acreditamos, mudou o rumo dos afetos que compunham o seu traçado ou acentuou afetos existentes nele: seu encontro com Sócrates e como, em função *da interpretação dada ao encontro*, o devir passou a ocupar um lugar marginal em sua escrita, talvez porque Sócrates tenha conseguido dar contorno a questões que eram suas, acentuando o campo de afetos de comando em direção ao juízo de deus e, nesse campo, o devir não comunga com tal juízo. E, também incluir, nessa análise, a presença parmenídica na obra de Platão, através de Sócrates.

⁹³ Essa expressão, quando tingida pelas cores da moralidade, como a que começa a ser pintada na obra platônica, produz modos de existência nos quais *a potência de diferir* é obstaculizada pela produção de juízos morais acerca da vida que geram valores doentios para a existência e a vontade de potência, nesse caso, é experienciada como vontade de poder, como necessidade de domínio de um outro.

⁹⁴ Afinal, no dia de sua morte ele não só defende a imortalidade da alma, como se torna exemplo de virtude, isto é apressa a sua morte, comparando a cicuta a um remédio que o libertaria do corpo, levando-o, portanto, o mais rápido possível ao mundo inteligível das Ideias, onde o belo e o bem poderão ser percebidos em todo seu esplendor, já que o corpo impede essa percepção. Platão fala da morte de Sócrates no *Fedon* e Xenofonte, outro seguidor de Sócrates, também fala dela, nas *Memoráveis*.

Nossa proposta, nesse momento, é abrir uma discussão em torno da questão do devir, priorizando duas forças em conflito na obra platônica, forças que apontam para duas qualidades de memória: a da tradição e a ontológica. Para tanto, mostraremos duas concepções diferentes acerca do devir: a de Heráclito e a de Parmênides. Este último, ao compreender que a razão não apreende o devir, vai declarar que a realidade que devém é pura aparência; o ser verdadeiro é imóvel. A importância dessa discussão reside na operação realizada pela metafísica “socrático-platônica”, que, na tentativa de abrigar ambas as visões, transformou o devir em uma propriedade das coisas enquanto reflexos ou cópias das Ideias. E, curiosamente, mesmo Platão tendo aversão ao híbrido, ele constrói um pensamento no qual se hibridizam Heráclito-Parmênides-Pitágoras e Sócrates. Os efeitos desse híbrido se acham presentes, até hoje, em nossa cultura.

Então, diante do que discutimos até agora, convém que apresentemos breves apontamentos, primeiro sobre o papel de Heráclito nos diálogos, já que é ele o porta-voz do fogo, do devir como princípio da realidade e, conforme observamos, tal visão também é predominante na sofística. Posteriormente a presença de Parmênides e a solução “socrática” para a existência de ambos, nos diálogos platônicos.

1.3.1- A “corrupção” de Heráclito na escrita platônica

Desde o início observamos alguns problemas. Nos diálogos platônicos o devir é colocado num lugar marginal, isto é, num lugar à margem das Ideias, portanto, à margem da filosofia. Porque o devir só é propriedade das coisas enquanto reflexos ou cópias das Ideias, pertencendo ao mundo do participado e não ao mundo do ser, já que nesse mundo, impera a imobilidade, portanto, o ser que devém não é visto como objeto do conhecimento, mas da opinião. Além disso, ele participa também da criação dos simulacros que, conforme observamos, precisaram ser banidos da construção do pensamento verdadeiro.

Então, desde o início, a presença de Heráclito na *filosofia socrático-platônica* fica sob suspeita. Ainda por cima porque, conforme aprofundaremos, a afirmação da contradição na concepção heraclítica se transformou em oposição em Platão através do método dialético, criado por Sócrates. Além disso, observaremos a estratégia platônica que, alimentada de uma concepção socrática, acreditava conseguir resolver um conflito pungente na obra platônica - a presença de Heráclito e Parmênides - através da noção do Bem em si, criada por Sócrates, segundo Benoit (1998). De acordo com Diógenes Laércio (1973, p.1199), Platão foi discípulo de Sócrates a vida toda, mesmo depois de

sua morte e mesmo ele tendo passado pela escola de Crátilo, discípulo de Heráclito e de Hermógenes, que seguia Parmênides.

Para tanto, nos serviremos da análise nietzschiana a respeito desses pensadores pré-socráticos e também de Sócrates em Platão, pois a importância histórica de Sócrates e seu significado filosófico dependem principalmente do personagem que ele representa nos diálogos de Platão e, a partir daí, entenderemos que tal análise nos possibilita compreender como o “tornar-se se transformou em conhecer-se”, assim como as implicações dessa transformação e, como o encontro com Sócrates operou, em Platão, esse desvio. Afinal, Nietzsche dirá que houve entre eles uma espécie de “acordo fisiológico” que os autorizava a se colocarem frente à vida de maneira negativa, posto que, a necessidade de criarem juízos de valor a respeito dela “nunca pode ser, em última instância verdadeira: eles só possuem valor como sintoma, eles só podem vir a ser considerados enquanto sintomas” (NIETZSCHE, 2000b, p.18).

Falamos, anteriormente, em “desvio”, porque Platão endereça a Sócrates o aprendizado da dialética, sendo ele o mais sábio e o mais justo dos homens (PLATÃO, *Fédon*, 1987, p.126) e, a partir de seu encontro com Sócrates, abandonou as atividades artísticas que até então potencializavam sua vida, dentre elas a pintura, a criação de tragédias etc. para se dedicar à filosofia e levá-la à academia, movido pelo impacto de seu primeiro encontro, aos vinte anos, com Sócrates, no qual esse o seduziu com um sonho no qual Platão aparecia como um cisne, conforme assinala o biógrafo grego Diógenes Laércio, já assinalado em outro momento da tese. Por isso, o próprio Nietzsche poderá afirmar, na obra *O Nascimento da Tragédia*, que Sócrates exigia de seus discípulos abstinência e um rigoroso afastamento da arte trágica e seu maior êxito foi ter conseguido fazer com que Platão, *um poeta trágico*, queimasse antes de tudo seus poemas, a fim de poder tornar-se seu discípulo (1992a, p. 88). E conclui dizendo: “Lá, onde, no entanto, predisposições invencíveis lutaram contra as máximas socráticas, a força destas, junto com a pujança daquele portentoso caráter, ainda foi bastante grande para afastar a própria poesia a novas e até então desconhecidas posições” (1992a, p.88).

Deleuze (2001) inspirado em Nietzsche afirma, por exemplo, que:

A degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates. Se definirmos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa a ser julgada, medida, limitada, e do pensamento uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores - o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem... (DELEUZE, 2001, p.19-20).

Porque o próprio Nietzsche, em diversas obras, coloca Sócrates como o principal componente da dissolução grega, o típico *décadent*, de modo que o socratismo da moral, ou seja, o que adveio dos seus ensinamentos, aparecerá como signo de declínio da cultura grega, da arte trágica, alimentando, por sua vez, a cultura ocidental. (NIETZSCHE, 1992a, p.14).

A título de exemplo, podemos citar: “a equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão” (NIETZSCHE, 2000b, p.22). E ainda a afirmação, que desdobraremos no segundo capítulo, de que Sócrates foi a pedra que, ao atingir as engrenagens do movimento intensivo da máquina grega, a fez explodir porque tal máquina vinha acelerada demais e que, além disso, “*não é uma questão ociosa* imaginar se Platão, permanecendo livre do encanto socrático, não teria encontrado um tipo ainda mais superior de homem filosófico, para nós perdido para sempre” (NIETZSCHE, 2000a, p.179, *grifos meus*) e, por fim, e não menos importante, podemos ainda citar a seguinte passagem que não esgota as muitas outras que estão presentes em todas as suas obras:

Com Sócrates, o paladar grego transforma-se em favor da dialética: o que acontece aí propriamente? Acima de tudo é um gosto *nobre* que cai por terra (...) Antes de Sócrates, recusavam-se as maneiras dialéticas na boa sociedade: elas valiam como más maneiras, elas eram comprometedoras. Se advertia a juventude contra elas. Também se desconfiava de todo aquele que apresentava suas razões de um tal modo (...) O que precisa ser inicialmente provado tem pouco valor. Onde quer que a autoridade ainda pertença aos bons costumes, onde quer que não se "fundamente", mas sim ordene, o dialético aparece como uma espécie de palhaço: ri-se dele, mas não se o leva a sério. - Sócrates foi o palhaço que se *fez levar a sério* (...) Só se escolhe a dialética, quando não se tem mais nenhuma outra saída (...) Ela só serve como *saída drástica* nas mãos daqueles que não possuem nenhuma outra arma. É preciso que se tenha de *estabelecer à força* o seu direito: antes disto não se faz uso algum dela (NIETZSCHE, 2000b, p.20).

Num primeiro momento, ao lermos a obra de Platão, podemos ter a impressão, criada por ele mesmo de abrigar a contradição, como se rendesse homenagens a Heráclito. Mas é uma "falsa" homenagem, porque, na afirmação heraclítica a contradição implica no paradoxo do devir e, na qualidade de paradoxo, destrói qualquer possibilidade de construção da verdade, mas a afirmação do verdadeiro e do falso ao mesmo tempo, como dirá Deleuze (2007, p.8). O que converge com a afirmação de Blanchot (2007, p.42) quando diz que “o paradoxo exige sempre a maior clareza na maior contrariedade”, portanto, só pode ser abrigado em espíritos fortes que “conseguem sempre levar ao extremo as afirmações contrárias” (2007, p. 42) porque

esse exercício é um convite para que a diferença seja a própria vida agindo nos corpos, isto é, a abertura para o ultrapassamento de visões de mundo cristalizadas em torno do Mesmo.

Portanto, afirmar o paradoxo é não comportar um sentido único para a vida, tornando inviável a aposta na existência de uma ordem exterior ao devir que deveria servir de guia para nos orientar. Por isso, para Platão, a contradição precisaria ser superada, vista, portanto, como um negativo e não como o móvel da vida, isto é, como acontecimentos em seu estado de pureza, sem a intermediação de um juízo de valor. Afinal ele precisava encontrar uma direção única, segura e se fixar nela, seguindo a lógica do bom senso, isto é, “o bom senso parte da afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo”, como afirma Deleuze (2007, p.8).

O que ocorre, conforme assinala Jaeger (2003, p.505-506), em pesquisa feita acerca do que Aristóteles narrou a respeito da relação de Sócrates e Platão. Ele dirá que num primeiro momento Platão mistura as teorias de Heráclito com as de Sócrates. Tais dados são valiosos, pois Aristóteles foi discípulo de Platão e também “opositor” das Ideias de seu mestre.⁹⁵

Aristóteles afirma que há uma relação estreita entre a teoria das Ideias de Platão e Sócrates, tanto que, nos diálogos, Sócrates aparece como o filósofo que a expõe, bem como aquele que ensina a ciência dialética, ministrando seus ensinamentos sob a forma de perguntas e respostas. Como já assinalamos, antes do encontro com Sócrates e da necessidade de construir as bases do pensamento que se eleva em direção à Verdade, ao caminho da filosofia, Platão era dramaturgo, escrevia tragédias, ditirambos e cantos, abandonando e mesmo queimando suas produções artísticas quando conheceu Sócrates, afinal, elas obstaculizam o acesso à Verdade. Porém, curiosamente, a maneira que Platão achou de homenagear seu mestre, após a sua morte, foi através da imitação artística desses diálogos socráticos, conforme já assinalamos.

⁹⁵ Colocamos entre aspas a palavra “*opositor*” porque, embora Aristóteles rompa com a separação entre as formas inteligíveis e o mundo sensível, isto é, ele “não atribui aos conceitos gerais uma existência real separada da existência dos fenômenos concretos captados pelos sentidos”, as Ideias permanecem existindo, mas de forma abstrata da razão, alcançável pela lógica. (JAEGER, 2003, p.506). Ele conserva, portanto a divisão entre corpo e alma, ou, como assinala Fuganti (2008, p. 48) “concebe o sobrevôo da razão sobre os indivíduos- sobrevôo que tem agora a altura da alma do homem, representante e juiz do mundo”. A Ideia de bem permanece como alvo, mas agora é atingido “quando conquistamos a ciência universal” e encontramos a unidade racional da alma, sem apelo aos mitos para fundamentá-la. De modo que caberia chamá-lo mais de restaurador do que opositor.

Aristóteles afirma que Sócrates teve um papel decisivo na vida de Platão, isto é, na “reconstituição do processo espiritual que fez brotar da socrática a filosofia platônica” o que acabou gerando, na obra de Platão, a mistura da teoria de Heráclito com as de Sócrates. Isto porque, na primeira época de seus estudos, ele seguia os ensinamentos de Crátilo, discípulo de Heráclito, aprendendo com ele que “na natureza tudo flui e *nada possui uma consistência firme e estável*”, ou seja, as coisas sensíveis estão em perpétuo estado de fluxo, sendo impossível conhecê-las. Porém, Platão conheceu Sócrates e esse “procurava investigar conceitualmente a essência *permanente* do justo, do bom, do belo etc.” (JAEGER, 2003, p.506). Como conjugar Ideias que parecem contradizerem-se?

Aristóteles dirá que a saída de Platão foi afirmar que ambos tinham razão. Assim, buscou conjugar a Ideia do eterno fluir das coisas com a hipótese de uma verdade estável no mundo moral do homem (JAEGER, 2003, p. 507).

Seguindo essas pistas podemos inferir que Platão não afirmou a contradição, mas inventou uma “solução socrática” para a tensão que adviria dessa junção. Ou seja, através da dialética dos rivais ou dos pretendentes ao modelo, como já assinalamos anteriormente, chegaria à Ideia do Bem em si, na qual a resolução do conflito se solucionaria, como uma espécie de “*manto sagrado da paz*”. Ou seja, as afirmações de Crátilo davam conta do mundo sensível, como se Crátilo só conhecesse a realidade do mundo da aparência, ao passo que Sócrates, ia além, pois buscava investigar conceitualmente a essência permanente do belo, do justo, do bom etc., sobre a qual se assentaria a nossa existência de seres morais. Como se, através de Sócrates, Platão pudesse “ver o verdadeiro ser, arrancado ao mundo do eterno fluir” (JAEGER, 2003, p.506), e, assim, pudesse falar nas Ideias e afirmar uma separação entre as elas e as coisas materiais.⁹⁶

E, mesmo mais tarde, quando Sócrates não aparece mais nos diálogos platônicos, as “marcas” desse encontro permanecem na obra platônica: “a teoria das Ideias, a teoria das reminiscências e da pré-existência da alma, a teoria da imortalidade da alma e a teoria de um Estado ideal”, de modo que “o pai” da metafísica ocidental seria Sócrates (JAEGER, 2003, p.510).

⁹⁶ Jaeger (2003, p.507) acentua ainda que, de acordo com Aristóteles, há duas coisas que, com justiça, devem ser atribuídas a Sócrates: a determinação dos conceitos universais e o método indutivo de suas investigações, daí porque, na obra platônica, Sócrates sempre aparece conduzindo as investigações a partir de perguntas e respostas acerca de temas universais: o que é coragem? o que é justiça? fazendo com que Sócrates possa ser apresentado como o fundador da filosofia conceitual, porém, circunscrita no campo moral.

1.3.2- A “corrupção” de Parmênides na escrita platônica e a solução socrática para o conflito com Heráclito

O que nos fez observar que, na obra platônica, a estratégia de usar o “manto sagrado da paz” aparecia sempre que um conflito se tornava iminente. O conflito que agora discutiremos circunscreve-se em torno da presença de Parmênides e Heráclito na obra platônica, afinal, Parmênides, era contemporâneo e principal opositor de Heráclito. Parmênides era o defensor do pensamento puro, enquanto Heráclito era o defensor do puro devir. A aposta de cada um gera dois tipos de discursos distintos, o primeiro, apontando para o ser e o segundo apontando para as forças da transformação, para o devir.

E, além disso, conforme indicado na própria obra de Platão, Sócrates havia conhecido Parmênides⁹⁷, mas nesse encontro, ainda era discípulo, era jovem e não mestre, como na *República*, por exemplo. Nela, Platão apresenta Sócrates “superando” Parmênides através da Ideia do Bem, fazendo, então, com que fosse possível pensar o ser e o devir. Ou seja, a estratégia de Platão foi substituir o conceito metafísico do “um” de Parmênides, pelo “o bem” de Sócrates, moralizando esse conceito, já que “na dialética do Ser-Um de Parmênides não existe devir algum, seu único devir é para predicções negativas que afirmam o oposto ao Um, o *não-um*, mas este simplesmente não é”, como comenta Benoit (p. 72, 1998). Mas, através da noção de Bem em si, tal como aparece nos diálogos, pela fala de Sócrates, Platão podia, afirmar o ser e o devir, o

⁹⁷ Na obra *Parmênides*, Platão vai narrar as Ideias desse fundador da escola eleática, de modo que Sócrates, aqui, não é o personagem principal, mas quase um mero espectador, posto que não sustenta argumentos como nas demais obras, afinal aparece, aqui, jovem, como se fosse um discípulo aprendendo com o mestre da dialética, da lógica aplicada à ontologia. O que está em jogo nessa obra é pensar se há unidade ou pluralidade no ser e se é possível aceitar ou não a realidade independente das formas (Ideias). Para Parmênides não é possível que uma coisa seja semelhante à forma, nem que a forma seja semelhante à coisa. Em suas palavras, tal como Platão apresenta: “De outro modo, além da forma surgirá sempre outra forma, a qual se mantém semelhança com algo, exigirá outra forma e não se deterá nunca essa renovada produção de formas se a forma se fizer semelhante ao que participa dela” (PLATÃO, 1976, p.960-961). A resposta para essa problemática surgirá mais tarde, em obras como, por exemplo, *Fédon* e a *República*, conforme observamos no transcorrer desse capítulo, no qual Sócrates a fim de justificar como todas as coisas podem estar submetidas à identidade da Ideia, ou seja, se existiriam modelos ou Ideias para o que se mostra inferior, para a realidade abjeta, se servirá do princípio de semelhança para afirmar que o que gera a degradação das coisas é o afastamento do homem da Ideia, de modo que seria necessário obrigar as falsas imagens ou mesmo o devir a imitarem a Ideia, como já assinalamos. Aqui aparece toda a moralidade do pensamento socrático, pois, conforme observamos, ao longo desse capítulo, é a moral que serve de fundamento para a concepção das formas, mas em Parmênides não há, ainda, esse critério de juízo. De todo modo, precisamos acentuar a presença clara da influência do pensamento eleático na obra de Platão, a ponto de, por exemplo, no *Sofista*, ser o Estrangeiro de Eléia que vai conduzir o diálogo e mostrar *o que é um sofista* e não será quem fala Sócrates e, além disso, vai propor o parricídio teórico, pois não vai concordar com a doutrina de Parmênides em sua totalidade, mas vejam bem, não é Sócrates quem fala, mas o estrangeiro, representante do pensamento parmenídico!

ser estaria ligado ao bem, seria o próprio Bem em si e este bem não podia gerar o mau, logo, o devir continuava sendo interpretado como um negativo, mas deveria ser pensado.

Por isso Benoit (1998) afirma ainda que:

Após o encontro com Parmênides, como narram os Diálogos, o jovem Sócrates teria permanecido em silêncio aporético por mais de dez anos. Este silêncio será quebrado a partir da revelação divina de Apolo (sobre o saber que não se sabe como saber) e da revelação de Eros (sobre os múltiplos corpos sensíveis como degraus para a universalidade do Ser). Sócrates sairá assim do Um parmenideano e anos depois vislumbrará o Bem (princípio a-hipotético que, graças à sua transcendência divina, irradia a unidade do conhecimento à multiplicidade empírica). O Bem socrático, como afirma célebre passagem da *República*, ultrapassará o próprio Ser em majestade, potência e transcendência. No entanto, como perfeito substituto metafísico do Um de Parmênides, o Bem socrático, como o Um de Parmênides, permanece indeterminado e dele nada pode-se falar (por isso mesmo, Sócrates, quando obrigado a falar dele, o fará através da metáfora do seu suposto filho, o Sol). A verdade é que, recluso na sua transcendência divina, prisioneiro da teologia negativa já anunciada pelo Ser-Um de Parmênides, o Bem socrático, na sua universalidade vazia, é fundamento de tudo e, por isso mesmo, como toda universalidade vazia, funda tudo e nada funda (BENOIT, 1998, p. 73).

Encontramos uma passagem no livro VI da *República*, que converge com a argumentação de Benoit. Nela, Sócrates diz:

Ora, aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor a capacidade de conhecer, é a Ideia do bem, visto que ela é o princípio da ciência da verdade, podes concebê-la como objeto do conhecimento, porém, por mais belas que sejam essas duas coisas, a ciência e a verdade, não te enganarás de modo algum, pensando que a Ideia do bem é distinta e as supera em beleza; como, no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, mas errado acreditar que sejam o sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas, semelhantes ao bem, mas falso acreditar que uma ou outra seja o bem; a natureza do bem há de ser considerada mais preciosa (PLATÃO, 2006, p.257).

Assim, através da resposta socrática a Parmênides, Platão poderia acreditar que agregava, sem criar conflitos, a proposta teórica de três pensadores: Heráclito, Parmênides e Sócrates! Isto é, o mesmo recurso que usou para abrigar os ensinamentos de Crátilo, sobre Heráclito, em sua obra, agora é utilizado para abrigar Parmênides. Ambos, Heráclito e Parmênides, tinham razão, mas falavam de mundos diferentes, o primeiro do mundo sensível, no qual o fluir é uma realidade, mas não a verdadeira realidade, aquilo sobre o qual se assenta a *nossa moralidade*. Essa, quem apresenta, é Sócrates, na qual nada flui, mas verdadeiramente é (tal como aprendeu com Parmênides) isto é, permanece imutável e na qual é a natureza divina do Bem que lhe serve de guia. Aqui se afasta da radicalidade parmenídica, porque para superar

Parmênides vai se servir das ideias acerca do ser e não-ser de Parmênides, mas vai afirmar a possibilidade da existência de uma realidade independente, aquela das puras formas, a realidade do outro mundo das Ideias, perspectiva estranha a Parmênides, mas uma saída moral criada por Sócrates, misturando a realidade do ser com a interpretação que ele faz da realidade de um outro mundo tal como concebido pelas seitas órficas e pitagóricas, derivando daí o seu conceito de Bem em si.

Donde se poderia inferir que Platão, através dos ensinamentos de Sócrates, dividiu o mundo em duas dimensões para seguir a corrente de seu mestre, aquela que abole o conflito, e assim acabou deformando Heráclito e também Parmênides, conforme veremos, acreditando... superá-los?

Se pensarmos com Deleuze (1976, 1992 1985, 1997, 2001, 2006a, 2006b) na interpretação que ele dá à nova imagem do pensamento produzida a partir da obra de Nietzsche, podemos dizer que, nela, o que está em jogo é não desatrear pensamento de modos de existência. Então poderíamos afirmar que apostar em um dos caminhos para o pensamento é escolher um determinado tipo de vida que se faz junto a essa escolha, de modo que não participa dessa escolha encontrar uma verdade, mas escolher um *ethos*, *uma morada*. E a escolha desse *ethos* se faz de acordo com o que “um espírito suporta”, assim se sustenta o conflito que é o de “escolher a escolha” e com isso se afirma um modo de existência, um modo de ser e estar no mundo. Afirma-se a vida em seu apresentar-se.

Platão não escolhe, se encolhe frente a essa qualidade da escolha. Inventa uma saída socrática para resolver o embaraço, porque o conhecimento, para ele, deve habitar a zona da verdade e habitar essa zona implica em dar uma resposta ao conflito, apaziguá-lo. Porém, uma escolha também se fez aqui, pois a sua estratégia socrática criou um novo caminho: o da moral, do juízo a respeito da vida. Mas é uma escolha na qual não se escolhe a vida, não fazendo dela um *ethos*, mas um tormento, já que ele buscou, com a inspiração de Sócrates, uma forma de escapar dela, e essa forma veio com a invenção de um outro mundo, o mundo verdadeiro. *Uma escolha niilista*. Acabou escolhendo e preferindo o que lhe é prejudicial, extraviou-se dos seus instintos...

Então, cabe-nos a tarefa de pontuar essa resolução socrática de Platão, mostrando a influência parmenídica presente em seus diálogos, bem como a heraclítica, pois a pitagórica e órfica já foram apresentadas⁹⁸.

⁹⁸ Pois, conforme Nietzsche afirma, na teoria das Ideias de Platão “encontra-se reunidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos, não sendo pura” (2002, p.23), porém também afirmará que

Poder-se-ia contra-argumentar que Platão se afastou da influência parmenídica, ao abolir, em sua obra, a radicalidade de sua dialética tão bem apresentada no diálogo Parmênides⁹⁹, porém, como já assinalamos, ao buscar resolver o conflito de Parmênides e Heráclito através de uma saída moral¹⁰⁰, acabou corrompendo ambos os pensamentos, porém está mais próximo de Parmênides do que de Heráclito, se pensarmos Parmênides e Heráclito, tal como Nietzsche o apresenta e no qual vamos apoiar nossa análise

Ao percorrermos a análise nietzschiana, a respeito de Parmênides¹⁰¹ e Heráclito, na qual não está necessariamente acentuada a discussão sobre os aspectos propriamente ontológicos fundamentais dos gregos, porém mais o seu modo de ser, a sua psicologia, observaremos que a maneira como ele os descreve converge com a perspectiva traçada nesse capítulo da tese. Nietzsche dirá que o primeiro parece ser feito de gelo e o outro, de fogo, porém, a luz fria do gelo que irradia dele queima quem está a sua volta, pois para contemplar o devir e o ser ele produziu o calafrio da abstração pura, sem vitalidade e subtraída a qualquer realidade (NIETZSCHE, 2002a, p.57).

Interessante observar que, na análise nietzschiana, o pensamento de Parmênides vai mudando de acordo com os agenciamentos que ia fazendo. Em suas palavras, “houve um dia em que Parmênides teve uma Ideia singular que parecia tirar o valor a

Parmênides fez parte de um “momento menos grego de todos, posto que movido pela abstração pura, pela produção da teoria do ser, acabou dividindo o pensamento pré-socrático” (2002, p. 57), o que, a nosso ver o aproxima do efeito Sócrates na obra de Platão.

⁹⁹ Conforme já assinalamos, nessa obra, as teses do pré-socrático deixavam claras a sua recusa à Teoria das Ideias, pois, para Parmênides não era possível conceber o devir, seu único devir é para predicacões negativas que afirmam o oposto ao Um, o *não-um*, mas este simplesmente não é. Assim do não-um se retorna ao Um e, finalmente, é indiferente que o Um seja ou não seja. Como, aliás, diz claramente a conclusão da 5ª hipótese do diálogo *Parmênides*: “Se o Um é, que se compare a si ou aos outros, o Um é todos e nem mesmo um.” Da mesma forma, a conclusão final do diálogo afirma a mesma universalidade vazia de um absoluto que nada funda, a mesma teologia negativa de um Deus que nada pensa ou faz: “Que o Um seja ou não seja, ele e os Outros, (...) sob todos os pontos de vista, são tudo e não são, parecem e não parecem” (BENOIT, 1998, p.65-78).

¹⁰⁰ O método da divisão do mundo em duas partes: o mundo das Ideias, habitat do Bem e o mundo sensível, produtor do mau, portanto do devir, trouxe enormes conseqüências para a imagem construída para o pensamento ocidental, conforme veremos. Podemos entender a distinção entre ser e devir a partir do *Fédon*, obra na qual Platão dirá que o ser é justamente a região em que se localizam, em que se situam as Ideias, e é o domínio da *psyché* e do inteligível, por oposição à região do devir, a que pertencem o corpo em sua condição de mortal e todo o sensível. Assim se elabora no *Fédon* essa oposição entre visível e invisível, o domínio do sensível, do visível, é o domínio do devir, o domínio do corpo, dada a afinidade essencial que o corpo tem com o que nasce e perece.

¹⁰¹ Nietzsche, na obra *A Filosofia na época trágica dos gregos* está interpretando os fragmentos do poema de Parmênides, sem se preocupar em analisá-lo na íntegra, preocupando-se tão somente em demarcar dois momentos do pensamento de Parmênides, talvez em decorrência de que o poema parmenídico divide-se em caminho da verdade e da opinião. Salientamos, entretanto, que os fragmentos de Parmênides, tal como comentado por Bornheim encontram-se agregados a um poema dividido em três partes. No prólogo, quando o filósofo é conduzido a presença de uma deusa, que lhe promete a revelação da verdade. É a deusa quem fala. No fim do prólogo há uma distinção entre o coração da verdade e o das opiniões dos mortais que distinguirão as duas partes de sua doutrina - o caminho da verdade e o da opinião, definindo, por sua vez, a primeira parte e segunda do poema (PARMÊNIDES, s/d, p.53).

todas as suas *combinações anteriores*” (NIETZSCHE, 2002a, p.63). Ou seja, a combinação inicial mudou porque os encontros com a vida mudaram, pois, provavelmente, em idade avançada, conjectura Nietzsche, havia priorizado a abstração pura, inteiramente exangue e de todo subtraída a qualquer realidade (NIETZSCHE, 2002a, p.57). Assinala que esse foi o “momento menos grego de todos, nos dois séculos da Idade Trágica”, pois ali produziu a teoria do ser, que “*tornou-se o marco que separa os dois períodos de sua vida*” (2002a, p.57). Ao se tornar sedentário, observa Nietzsche, Parmênides acaba concebendo que, “o que há mais sublime é o repouso divino, a fixidez de todas as coisas” (NIEZTSCHE, 2002a, p.64).

Na primeira parte do poema de Parmênides, ele parte da invenção de uma cisão na realidade, esta comportaria qualidades diferentes e precisaria ser classificada em positivas e negativas, assim, por exemplo, o claro era positivo e o escuro, seu opositor, o negativo. Tal princípio se estenderia aos demais domínios da natureza (NIETZSCHE, 2002a, p.59). Trabalhava, então, inicialmente com grupos de contrários, e Nietzsche aqui usa a palavra *positivo e negativo* para se referir a ser e não-ser assinalando que, nesse momento de sua ontologia, o ser e o não-ser existiam, mas tinham qualidades diferentes.

Parmênides acredita, assim, contemplar o devir universal e a instabilidade, de modo que a destruição, a multiplicidade e a diferença são colocadas ao lado do não-ser, mas encontra um problema em relação ao nascimento, pois se o ser existe sempre ele não poderia nascer de si mesmo (NIETZSCHE, 2002a, p.60).

Então, dirá Nietzsche, nesse momento, para Parmênides, *tanto o nascer quanto o perecer acabam sendo tomados como qualidades negativas* (NIETZSCHE, 2002a, p.60). E inferimos que, talvez aqui, nesse momento do poema de Parmênides, Sócrates tenha encontrado, nessa encruzilhada, os elementos que necessitava para desqualificar o corpo e a terra, mantendo, entretanto, a oposição ser e não-ser sobre outra base, das Ideias, conforme apresentado no *Fédon* e na *República*, por exemplo, tal como Platão narra.

Pois, além disso, Parmênides ao imputar a destruição ao não-ser, pensará: o ser poderia ter culpa da morte? Então, “o nascimento deve também produzir-se graças à colaboração do não-ser” (NIETZSCHE, 2002a, p.60). Porém, continua Nietzsche, “se o que nasce tem um conteúdo e se o que morre um conteúdo perde, pressupõe que as qualidades positivas - esse mesmo conteúdo - participam igualmente em ambos os

processos” (p.60). Daí que nasce a sentença: “o ser e o não-ser são igualmente necessários para o devir; da colaboração de ambos resulta um devir”.

E, para explicar como o positivo chega a contactar o negativo, ao invés de fugirem eternamente um do outro, Parmênides se serve de Afrodite, ou seja, é o poder de Afrodite que unifica os opostos, o desejo aproxima os contrários. Nietzsche dirá: “quando o desejo está saciado, o ódio e a contradição íntima voltam a separar o ser e o não-ser - e então o homem diz: a coisa morre” (2002a, p.61).¹⁰²

Porém, adverte Nietzsche, num determinado momento, Parmênides muda a *combinação original* de modo a não mais colocar ser e não ser como participando do devir. Precisa separá-los para encontrar uma unidade lógica, afinal “ninguém se agarra impunemente a abstrações tão terríveis como o ‘ser’ e o ‘não-ser’” (NIETZSCHE, 2002a, p.63). Ao se deter no conceito de qualidade negativa, de não-ser, questiona-se: será que uma coisa que não é, pode ser? Daí inventar a sua máxima tautológica: “*O que não é, não é! O que é, é!*”

Mas Parmênides radicaliza ainda mais sua concepção ontológica, segundo Nietzsche. Se na combinação anterior as qualidades negativas existiam, existia o próprio não-ser, mas agora não lhe parecia mais possível admitir isso! Essa seria a chave do mistério universal longe da “loucura humana “de que Heráclito era um dos porta-vozes, ao dizer, por exemplo: “Somos e não somos ao mesmo tempo!” (NIETZSCHE, 2002a, p. 65). Ou ainda “O ser e o não ser são, ao mesmo tempo, a mesma coisa e não a mesma coisa!” (NIETZSCHE, 2002a, p.66).

Esse homem, na perspectiva do Parmênides de Nietzsche, cego que estava pelo fogo, “fazia tudo fluir, inclusive o pensamento! (...) Um absurdo misturar os contrários!” (NIETZSCHE, 2002a, p.66). Como é possível afirmar o puro devir, o eterno movimento das coisas, isto é, o eterno perecimento e renascimento de tudo o que está no mundo e do próprio mundo? O ser não pode ser puro movimento! Porque o movimento é uma ilusão dos nossos sentidos; o ser é perfeitamente imóvel, dirá Parmênides.¹⁰³ Enquanto que para Heráclito o ser é devir e movimento; ele está no mundo e se expressa no eterno jogo dos contrários.¹⁰⁴

¹⁰² E aqui, também podemos inferir que, quando Platão, através do diálogo socrático, define, sobretudo em *Fedro* e no *Banquete* qual a natureza do amor, buscará transpor o abismo cavado entre o ser e o devir (o não-ser), estabelecendo uma relação entre esses dois planos a partir do desejo e do pensamento, posto que o amor ao qual se refere, é um amor que tem por objeto, a verdade, unificando, assim, desejo e pensamento em direção às alturas, ao mundo das Ideias (FUGANTI, 1990, p.22).

¹⁰³ No fragmento 6 e 7 Parmênides (s/d, p.55) dirá: “Necessário é dizer e pensar que só o ser é; pois o ser é, e o nada, ao contrário, nada é: afirmação que bem deves considerar. Desta via de investigação, eu te

Então, para Parmênides, o ser não pode estar no tempo. Se estivesse, ele pereceria e, portanto, não seria mais um ser, mas um vir- a- ser perpétuo. O ser, dada a sua perfeição, é necessariamente imóvel. Se olharmos para o mundo do devir e virmos movimento, o problema é dos olhos e dos ouvidos; “não acreditais nesses olhos estúpidos (...) não acreditais no ouvido barulhento ou na língua, mas examineis tudo com a força do pensamento”, dirá Parmênides (NIETZSCHE, 2002a, p.67).

Como? De acordo com Nietzsche, Parmênides dirá:

O que verdadeiramente deve existir numa eterna presença, dele não se pode dizer ‘era’ ou ‘será’. O ser não pode ter surgido: pois de onde é que ele procederia? Do não-ser? Mas este não é, nem pode produzir nada. Do ser? Mas este só poderia gerar-se a si mesmo. Acontece o mesmo com o que perece; é tão *impossível como o devir, como toda alteração, como todo crescimento, como toda diminuição*. Geralmente, é válida a máxima: tudo aquilo de que se pode dizer: “foi” ou “será”, **não é**; do **ser** é que **nunca se pode dizer: “não é”**. O ser é indivisível (...) é imóvel (...) não pode ser nem infinitamente grande, nem infinitamente pequeno, porque está completo (...) Assim permanece suspenso, limitado, completo, imóvel, em todo o lado em equilíbrio, igualmente perfeito em todos os pontos, como uma esfera, mas não um espaço: pois de outro modo esse espaço será um segundo ser. Mas não pode haver vários seres, pois para separar teria que haver algo que não fosse ser: uma hipótese que se destrói a si mesma. Portanto, *só há unidade eterna* (NIETZSCHE, 2002a, p.66).

Por esses motivos, Parmênides, no afã de dar conta desse pensamento puro voltado para a unidade eterna, condena os sentidos, os olhos, porque eles viam o devir e os ouvidos, porque o ouviam, de modo que eles foram tomados como aquilo que deturpa o conhecimento, isto é, “dissocia brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão” (NIETZSCHE, 2002a, p.67). Se antes ele enxergava, sentia, ouvia as coisas como se estivessem no devir é porque estava repleto da ignorância, que provinha dos sentidos e danificava o intelecto. A partir de Parmênides, assevera Nietzsche, cria-se uma dissociação entre os sentidos e a razão, como se fossem duas faculdades opostas e essa cisão encorajou a cisão categórica e moral, operada por Sócrates e lançada por Platão em seus diálogos, entre “alma” e “corpo”, pesando como uma maldição sobre a filosofia (NIETZSCHE, 2002a, p.67).

afasto; mas também daquela outra, na qual vagueiam os mortais que nada sabem, cabeças duplas. Pois é a ausência de meios que move, em seu peito, o seu espírito errante. Deixam-se levar, surdos e cegos, mentes obtusas, massa indecisa, para o qual o ser e o não-ser é considerado o mesmo e não o mesmo, e para qual em tudo há uma via contraditória” (fragmento 6) e “Jamais se conseguirá provar que o não-ser é, afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação, e nem te deixes arrastar a ela pela múltipla experiência do hábito, nem governar pelo olho sem visão, pelo ouvido ensurdecido ou pela língua; mas com a razão decide da muito controvertida tese, que te revelou minha palavra”(fragmento 7).

¹⁰⁴ “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, e e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando (fragmento 30, 1991) ou “ Não compreendem, como concorda o que em si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira” (fragmento 51, 1991) e ainda “ O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo das pedras; vigência da criança” (fragmento 52, 1991).

Parmênides, nessa análise nietzschiana, vai tão longe que chega a dizer que a ilusão maior é acreditarmos, através dos sentidos, “que o não-ser existe, que o devir também tem um ser” (NIETZSCHE, 2002a, p.66). De modo que “toda multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido, a mudança das suas qualidades em mudança (...) tudo isso é rejeitado como pura aparência e ilusão” (NIETZSCHE, 2002a, p.67), de onde não se aprende nada, é um mundo falso, como o dos sentidos. Por isso que a “oração” parmenídica, citada por Nietzsche é:

Daí-me uma única certeza, ó deuses! (...) mesmo que no mar incerto não passe uma simples prancha, suficiente larga para nela estar deitado! Guardai para vós apenas tudo que o que está em devir, o que é abundante e colorido, o que está em florescência, as formas enganadoras, vivas: e daí-me apenas a única pobre certeza vazia! (NIETZSCHE, 2002a, p.70).

De modo que Parmênides cria uma ontologia¹⁰⁵, ou seja, o ser se fundamenta nele mesmo, independe da experiência (NIETZSCHE, 2002a, p.70). O ser é a única realidade. Os conceitos de ser e não-ser não “devem ser provados e corrigidos pela realidade de que foram tirados, pelo contrário, devem medir a realidade, julgá-la, condená-la quando ela está em contradição com essa lógica” (NIETZSCHE, 2002a, p.75). O pensamento é o ser, mas é alheio ao devir, ou seja, não é o seu contrário, não é um modo diferente de ser, uma vez que não há dualidade no ser. Não se pode, então, representar o ser, ele é irrepresentável porque sua identidade não parte dos sentidos. Mas, no entanto, na obra platônica, o ser necessita da representação da Ideia, no olho que não consegue ver, de imediato, o outro mundo!

Assim, podemos dizer que, aqui, Parmênides não ressoa mais em Platão porque ele não poderia falar de identidade e semelhança sem mencionar o múltiplo e o

¹⁰⁵ Fragmento 2 e 3 e 8 (s/d, p.55-56) - Fragmento 2-“E agora vou falar; e tu escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz a verdade. O segundo, que não é, é, e que o não-ser é necessário; essa via, digo-te, é imprescrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é- isto é impossível-, nem expressa-lo em palavra” / *Fragmento 3-* “Pois pensar e ser é o mesmo”/ *Fragmento 8-* “ resta-nos assim um único caminho: o ser é. Neste caminho há grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e *sem meta*; jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo. Que geração se lhe poderia encontrar? Como, de onde cresceria? Não te permitirei dizer, nem pensar o seu crescer do não-ser. Pois não é possível dizer nem pensar que o não-ser é. Se viesse do nada, qual necessidade teria provocado seu surgimento mais cedo ou mais tarde? Assim, pois, *é necessário ser absolutamente ou não ser*. E jamais a força da convicção concederá que do não ser possa surgir outra coisa. Por isso a deusa da Justiça não admite, por um afrouxamento de suas cadeias, que nasça ou que pereça, mas mantém-no firme. A decisão sobre este ponto recai sobre a seguinte afirmativa: ou é ou não é. Decidida está, portanto, a necessidade de abandonar o primeiro caminho, impensável (não é o caminho da verdade); o outro, ao contrário, é presença e verdade. Como poderia perecer o que é? Como poderia ser gerado? Pois se gerado, não é. E também não é, se devera existir algum dia. Assim, o gerar se apaga e o perecimento se esquece. *Também não é divisível, pois é completamente idêntico*. E não poderia ser acrescido, o que impediria sua coesão, nem diminuído; muito mais, é pleno de ser; por isto, é todo contínuo, porque o ser é contíguo ao ser”.

dessemelhante¹⁰⁶ e encontra em Sócrates a saída dessa encruzilhada. Ou seja, Platão precisava argumentar a possibilidade do não-ser no devir que era rechaçada por Parmênides, além disso, ele precisou ancorar-se no olhar, como aquilo pelo qual a verdade é vista, ou seja, não se separou completamente do universo da experiência, pois dependia dela para a representação entre o ser e a Ideia e também precisou colocar uma meta para a existência: o mundo das Ideias, o mundo verdadeiro do ser como uma espécie “paraíso transcendente” passível de ser atingido pelos justos e o ser parmenídico não comporta meta alguma.¹⁰⁷

Daí porque Platão apresenta o Estrangeiro (curiosamente um representante da escola de Eléia) e não Sócrates, afirmando: “teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é!” (PLATON, p. 1021, trad. minha).

Já Heráclito é completamente diferente de Parmênides, pois, segundo Nietzsche ele é intuitivo, sensitivo e diz: “Contemplo o devir e nunca alguém o contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eterno das coisas!” (NIETZSCHE, 2002a, p.39). E essa contemplação era isenta de juízos de valor, pois ele contemplou “não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir” (p.39). Heráclito afirmava o devir tal como ele se apresenta à sua intuição, à sua experiência e sensibilidade, portanto, não para a razão moralizada, cheia de necessidade de correções para conseguir contemplar a vida que se deseja ter e não a vida tal como se apresenta. Ele não buscava ordená-la e, portanto, não cabia nenhum critério de juízo de valor na sua contemplação. O universo sensível, movente é aquele de onde ele parte para contemplar a vida, daí ele dizer que “o

¹⁰⁶ Isso porque, conforme assinala Schöpke, Platão retoma uma antiga discussão levantada pelos megáricos em torno da impossibilidade da predicação (ou seja, da impossibilidade de se dizer qualquer coisa a respeito do ser que não seja simplesmente "o ser é"), e lança a essa discussão a noção de movimento. Ou seja, no mundo das Ideias há movimento, o que possibilita a participação de umas nas outras. Assim, introduz-se a “diferença” no mundo das identidades plenas a partir da comunhão das Ideias. O que significa dizer que “as Ideias guardam apenas uma identidade plena consigo mesmas, nada pode ser dito delas, a não ser que elas são; mas, ao introduzir a Ideia de *outro* no mundo das formas, Platão reafirma a predicação e possibilita o pensamento. Por isso, a passagem em que Platão diz que “teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é!” É chamada de “parricídio teórico”, visto que alude à morte da tese parmenídica, tão cara quanto inviável para a filosofia platônica, ou seja, a Ideia de que uma coisa é igual a ela mesma e diferente das demais, ao mesmo tempo necessitou ser abolida por Platão. É a diferença como alteridade que está aparecendo no mundo inteligível.” Assim ele resolvia um duplo problema: o primeiro em relação “à sofística e à questão do ser como aparência e o segundo está ligado às ‘aporias’ megáricas, que tornam impossível a predicação.” (SCHÖPKE, 2004, p.59-60)

¹⁰⁷ Como pudemos observar no fragmento 8, citado na nota 105.

que prefiro é o que aprende a visão, a audição” (HERÁCLITO, 1991, fragmento 55). E, por isso, Nietzsche afirma que Heráclito dizia:

Só vejo o devir! Não vos deixeis enganar! É a vossa curta visão e não a essência das coisas que se deve ao fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usai o nome das coisas como se tivesse uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entráis pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez! (NIETZSCHE, 2002, p.40).

Porque Heráclito via a inocência do devir na presença dos contrários, dizendo, como comenta Nietzsche (2002a, p.40): “Todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários”. Porque necessita dos contrários. Daí Nietzsche também usar uma expressão de Heráclito afirmando que “o mel (...) simultaneamente amargo e doce (...) estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dois quais, ora um, ora outro, cabe a supremacia” (2002a, p.42). Ou ainda comparar essa mistura presente no mel (amarga e doce) com o próprio mundo, isto é, “um jarro cheio de uma mistura que tem de agitar-se constantemente” (2002 a, p.42). Assim, afirma Nietzsche, Heráclito pode definir o que entende por devir como sendo aquilo que nasce “do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põe termo à guerra: a luta persiste eternidade a fora” (NIETZSCHE, 2002, p.42). E também afirmar que, ao contemplar o devir, Heráclito encontrou a regularidade e a segurança que se manifesta em todo devir, concluindo que o devir não é criminoso nem injusto (NIETZSCHE, 2002a, p.59).

O mundo é, portanto, luta, tudo que acontece nele é luta e nela se manifesta a justiça eterna, como afirma Heráclito no *fragmento 53* (1991) e não a justiça moral, tal como apregoada por Platão na *República*, através da resposta socrática aos conflitos, para quem a Ideia de justiça, do Bem em si, surge como aquilo que pode fazer parar a guerra.

Assim, o mundo descrito por Heráclito, na perspectiva nietzschiana, é formado por ondulações, por fluxos e refluxos, já que nada se mostra permanente e indestrutível e onde nada se deixa capturar em conceitos ou combinações lógicas. E, essa luta imanente, essa *Éris* não implica em rivalidade, mas superação da força por outra força, afirmação da tensão entre opostos, que orchestra tudo, inclusive as competições dos gregos, totalmente diferente da que se apresenta nos diálogos socrático-platônicos. Porque o combate é anterior ao juízo, e não o juízo é o que impera num combate, justificado, moralmente, pela meta à verdade, ao Bem em si, como Sócrates e seu *novo*

agon grego inventou por meio de sua dialética e que foi perpetuado, por Platão, em seus diálogos.

Deleuze (1997, p.148-149) afirma que a *éris* que mobilizava o grego a combater a emergência da composição das forças no próprio combatente. De modo que inferimos, a partir dessa análise, que a metafísica socrático-platônica inventou uma outra *éris*, uma “má” *éris*, pois mobilizada pela rivalidade, pela necessidade de derrubar o adversário, despotencializando-o, destruindo ou repelindo a sua força, ao passo que a *éris* grega, conforme assinala Deleuze, se fazia junto “ao processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir. Por isso, tudo que é bom provém do combate, tal como ensinado por Heráclito”. Assim, o combate é anterior ao juízo, pois ele é “contra as suas instâncias, contra os seus personagens porque o próprio combatente é o combate, isto é, entre as suas partes, entre as forças que subjagam e as que são subjagadas que ele se dá” (1997, p.149).

Essa perspectiva parte, conforme veremos no segundo capítulo, daquilo que Nietzsche chama, em diversas obras, de moral nobre, uma moral sadia (1992b, 1995, 1998, 2000b, 2001, 2008b), completamente diferente da concepção de moral defendida na obra platônica, posto que nela as forças não se expandem, afinal a tirania da razão obstaculiza a luta dos impulsos, submetendo-os a um modelo de vida e não à potência de variação do devir que desenha os corpos e a vida infinitamente, através do jogo constante de destruição e criação.

O que converge com a tese de Jaeger (2003) ao afirmar que a base mais sólida do pensamento de Heráclito reside não na constituição de um fim em si mesmo ou numa teoria sobre o Ser que visasse à separação entre ser e aparência, numa divisão da realidade, mas *na imagem total da realidade*, isto é, "o cosmos, a incessante subida e descida da geração e destruição à fonte primitiva e inesgotável de que tudo brota e a que tudo regressa, o curso circular das formas em contínua transformação, que constantemente percorre o Ser" (2003 p.223), é a imagem que ele constrói para a vida e para o pensamento, um não estando, portanto, inseparável do outro. Ao passo que Parmênides busca negar toda e qualquer transformação e com isso cria uma formulação para o ser, dizendo que "*o Ser é, o não-Ser não é e: o que é não pode não ser*".

Ou seja, para Parmênides, o ser precisa estar separado de tudo aquilo que pode corrompê-lo, que pode retirar a imobilidade necessária para que o ser seja pensado como unidade de tudo. Ele cria uma contradição no coração da *physis*, da “natureza” eterna em perene transformação (devir) para gerar uma unidade no coração do ser

(pensamento), abolindo a contradição *no ser*, ou seja, só podemos pensar o ser excluindo o “nao-ser”, pois o “não ser”, não é o ser, não participa dele, ele não existe, tal como o devir. Como se a *physis* fosse “louca” e o ser, “são”. Parmênides exprime, assim, a necessidade de conferir ao pensamento uma pureza original, na qual não habitava a contradição e somente a lógica revela essa impossibilidade da contradição do ser, permanecendo imóvel em si mesmo.¹⁰⁸

Assim, o princípio de tudo aquilo que *veio a ser* fica refém da lógica abstrata do ser que é imóvel, já que a mudança não participa do ser, mas dos sentidos que lhe confere cor, movimento, ao que não tem¹⁰⁹, enquanto que, para Heráclito, não há ilusão de movimento porque o que existe são fluxos para onde convergem todas as forças da *physis* e no qual habita uma harmonia de forças contrárias; o movimento se processa através dos contrários.

Heráclito diz, por exemplo: “Eles não compreendem como, separando-se, podem harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira” (HERÁCLITO, s/d, fragmento 51). Ou: “O arco tem por nome a vida, e por obra, a morte” (fragmento 48). Ou ainda: “Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas. Mas também almas são exaladas do úmido” (fragmento 12). E ainda: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia” (fragmento 8). Portanto, para Heráclito, “o que se opõe a si mesmo está em acordo consigo mesmo (...) o que se afasta de si próprio, em si se reúne, conforme comenta Châtelet (1981, p.38).

A metafísica socrático-platônica promove duas subversões à filosofia pré-socrática¹¹⁰: não afirma a contradição (corrompe Heráclito) e, embora queira alcançar o pensamento puro do ser, o pensamento e o ser só são uma e mesma coisa se

¹⁰⁸ Por isso, Parmênides fará ainda uma distinção entre percepção e pensamento, conforme assinala Nietzsche (2002). Aquilo que não se conhece pelo pensamento é apenas opinião, mas aquilo que conhecemos pelo pensamento, nos salva, porque nos conduz à verdade, daí ele dividir a sua obra em duas partes, “uma consagrada à verdade e outra à opinião”.

¹⁰⁹ Daí Parmênides dizer que o ser é “imóvel nos limites de seus poderosos liames, é sem começo e sem fim; pois geração e corrupção foram afastadas para longe, repudiadas pela verdadeira convicção. Permanecendo idêntico e em um mesmo estado, descansa em si próprio, sempre imutavelmente fixo e no mesmo lugar; pois a poderosa necessidade o mantém nos liames de seus limites, que o cercam por todos os lados, porque o ser deve ter um limite; com efeito, nada lhe falta; fosse sem limite, faltar-lhe-ia tudo. O mesmo é pensar e o pensamento de que o ser é, pois jamais encontrarás o pensamento sem o ser, no qual é expressado. Nada é e nada poderá ser fora do ser, pois Moira o encadeou de tal modo que seja completo e imóvel. Em consequência, será (apenas) nome de tudo o que os mortais designaram, persuadidos de que fosse verdade: geração, morte, ser e não-ser, mudança de lugar e modificação do brilho das cores (...)” (Fragmento 8, s/d, p.56).

¹¹⁰ Como já assinalamos, priorizamos Heráclito e Parmênides, mas sabemos que Pitágoras também exerceu forte influência na teoria da Ideias, bem como no tópico a ela relacionado: a transmigração das almas. No *Fédon*, por exemplo, essa influência é evidenciada, porém, aqui, como nossa discussão concerne ao devir, priorizamos Parmênides e Heráclito, como duas forças em conflito na obra platônica.

problematizarmos o não-ser (corrompe Parmênides). Isto é, o devir participa, em alguma medida do ser, como dirá Sócrates, segundo Platão, em diversas passagens da *República*¹¹¹, de modo que a teoria da participação metafísica não converge com a proposta lógica e ontológica de Parmênides.

Por isso, nos diálogos platônicos, Sócrates aparece utilizando-se o tempo todo dessas premissas (tanto a de Parmênides, quanto as de Heráclito) corrompendo-as pela moral; culminando na noção do Bem em si. Ele diz, por exemplo, que o ser é a verdade, a unidade de tudo e se fundamenta em si mesmo, mas ele gera o devir, porém, este o corrompe.¹¹² Ou seja, existe um único e mesmo ser para todas as coisas, inclusive para gerar o devir, mas este o corrompe porque o mundo sensível não apreende a plenitude do ser, só a alma, o olho, o *lógos*, a razão moralizada.

Corrompe-se Heráclito e Parmênides porque o método dialético socrático-platônico busca afirmar que tanto a unidade existe, quanto a multiplicidade existe, percorrendo todas as conseqüências de cada hipótese, no entanto, o resultado ao qual o método chega, e que se torna base máxima da argumentação, é: “a essência eterna não está submetida às vicissitudes da geração e da corrupção” (PLATÃO, Livro VI, 2006, p.225). As Ideias, formas - que são os objetos inteligíveis - não estão sujeitas ao devir, diferente dos objetos do mundo sensível, este que abarca a multiplicidade. Logo, partindo dessa base, tudo que pertence à dimensão da multiplicidade precisa ser

¹¹¹ Por exemplo, ao inferir que há sobre os múltiplos corpos sensíveis degraus para se alcançar a universalidade do ser (Livro VI, p.258-259) ou ainda afirmando que há um início e um fim para o ser, através da interpretação dada para a circulação e circularidade das almas, ou seja, a Ideia provém do divino e retornamos a ele, quando morremos e a reencontramos (Livro X), porém, aqui na terra podemos ter acesso às Ideias pelo método da divisão dialética, no qual o ser é encontrado a partir de várias divisões onde se opera a distinção entre modelo e cópia e cópia da cópia (Livro V, VI VII), portanto, o ser não é idêntico a si mesmo como em Parmênides. As coisas sensíveis passam a pertencer a uma realidade inferior análoga à realidade interior e subordinada, nas suas sombras relativamente aos corpos que as produzem. Por isso que, na obra *Parmênides*, embora haja um questionamento se a coisa participa da totalidade da Ideia ou é só uma parte dela, visto que deve aceitar-se que a Ideia permanece una em cada um dos múltiplos, de modo que “não há outra solução que não seja supô-la como análoga à luz que, sem estar separada, ilumina cada coisa”, mas, pelo contrário, “pode ser também como um véu estendido sobre uma multidão e então cada coisa participa de uma parte da Ideia” (MORA, 1964, p. 372), a resolução do o problema vai aparecer em outra obra, *O sofista*. Nela, a participação do sensível no inteligível se opera “mediante a simples comprovação da diferença que existe entre a forma comum a multiplicidade de Ideias existentes, a multiplicidade de Ideias distintas que participam numa única forma subsistente e a diversidade de todos os irreduzíveis” (MORA, 1964, p. 373). Assim, Platão dirá se a Ideia provém de uma participação real ou de uma participação ideal, isto é, se são entidades que se repartem nas coisas ou são modelos das coisas.

¹¹² De acordo com a nota 6, do comentarista Lopes (p.225 da *República* de Platão): “Os objetos do mundo inteligível (as Ideias, as formas) não estão sujeitas às vicissitudes do devir (geração e corrupção). São, portanto, eternos e imutáveis, sempre iguais a si mesmos; são eles os verdadeiros seres. Os objetos do mundo sensível, em contrapartida, vêm a ser, isto é, quando gerados, adquirem uma determinação particular, e quando perdem essa determinação, são corrompidos. Neste sentido, são efêmeros e mutáveis, e não permanecem iguais a si mesmos.”

ordenado, pois entende a unidade como o mundo perfeito e inteligível das Ideias ou formas imutáveis e a multiplicidade como realidade do caos, da decadência dos corpos; realidade, portanto, inferior, que precisa ser corrigida, ajustada à mesma linha da unidade.

Isso porque apresentará a multiplicidade como uma aparência, isto é, a percepção de que haja uma multiplicidade de objetos na realidade sensível é uma distorção da forma original de cada coisa “devido ao fato de entrarem em comunidade com ações, corpos, e entre si, aparecem em toda parte e cada uma parece múltipla” (PLATÃO, Livro V, 2006, p.215).

Então, Platão constrói uma teoria, que, como vimos, dependerá da memória e abarcará o ser e o devir, respeitando “certa diferença de natureza”, mas estabelecendo aquela que é melhor, de acordo com um critério moral. Não é sem motivos, como assinala Deleuze e Guattari (1997, p.36) que no *Timeu*, por exemplo, Platão:

entrevê por um curto instante que o Devir não seria apenas o caráter inevitável das cópias ou das reproduções, mas um modelo que rivalizaria com o Idêntico e o Uniforme. Se ele evoca essa hipótese, é apenas para excluí-la; e é verdade que se o devir é um modelo, não somente a dualidade do modelo e da cópia, do modelo e da reprodução deve desaparecer, mas até mesmo as noções de modelo e de reprodução tendem a perder qualquer sentido

Assim, segundo Platão, Heráclito teria toda a razão em afirmar a realidade do devir, desde que não negasse a existência do ser em sua perfeita imutabilidade (como em Parmênides). A realidade do mundo sensível será então discutida por Platão, porém, como comenta Schöpke (2004, p. 52), é na qualidade de sombra ou cópia que tal realidade “guarda uma semelhança com o seu modelo inteligível e, ainda que precariamente, ela nos remete ao ser verdadeiro das coisas”.

Portanto, Platão não nega a existência da realidade do devir, mas prioriza a existência do ser tomado metafisicamente, ou seja, cindido em dois mundos e que, por sua vez, cinde ser e devir, porque, conforme vimos, para ele, o conhecimento verdadeiro se daria na dimensão estável, através da faculdade de conhecimento: a memória. Essa faculdade permitiria que se compreendesse que a natureza do ser é a estabilidade e, também, modelo, inclusive, para o devir, mas esse é cópia imperfeita do ser e aqueles que o priorizam, são os homens que moram na caverna e enxergam a vida através da fogueira - e nessa categoria entrariam o sofista e o poeta¹¹³, que, como já dissemos, para

¹¹³ Na realidade, a atitude de Platão contra a arte trágica e contra aqueles que, pejorativamente, chamou de sofistas, bem como a interpretação “equivocada” que faz de Heráclito, está pautada, como afirma Rosset (1989a, p. 47-48) num temor diante daquilo que trazem à baila: a concepção trágica da natureza do homem e do exercício do pensamento. Discutiremos essa questão mais tarde.

Platão, confundem aparência com realidade, isto é, só vêem sombras, não vêem a luz verdadeira que provém do sol e, com isso não tem boa memória, porque são esquecidos da realidade essencial.

Platão, tal como assinala Mora (1964, p.436), fez do devir uma propriedade das coisas enquanto reflexos ou cópias das Ideias, de modo que “só o ser e a imobilidade do ser (ou das Ideias) é ‘verdadeiramente real’, enquanto o devir pertence ao mundo do participado” porque o ser que devém é objeto da opinião. Então, não existe, *de fato*, uma diferença de natureza entre o mundo sensível e o inteligível, conforme salienta Schöpke, pois:

(...) a diferença real é de grau, na medida em que a diferença real entre os dois mundos refere-se ao fato de que em um deles as Ideias encontram-se perfeitamente separadas, sem qualquer mistura (mundo das Ideias), e no outro, essas Ideias apresentam-se misturadas num verdadeiro caos (...) o mundo sensível participa do inteligível (2004, p. 53).

Porém, esse caos, que faz com que percebamos as coisas como multiplicidade, não revela o múltiplo, mas o uno, pois a dialética nos permitiria passar da multiplicidade para a unidade, mostrando que essa é o fundamento daquela. Aqui a dialética apresenta-se como método de *ascensão do sensível para o inteligível*, valendo-se de operações tais como a divisão e composição, que já discutimos anteriormente. O que permitirá a Sócrates dizer que os sentidos nos enganam quanto à verdadeira realidade, precisamos ajudar o olho a enxergar a Ideia do Bem em si por detrás daquilo que o deturpa. De modo que *ilusoriamente a multiplicidade participa da Ideia*, mas, na verdade, não merece ser contemplada tal como se apresenta ao olho não treinado para a visão verdadeira, muito menos seguida como princípio, o devir não pode ser o princípio. Por isso dirá que quando a alma (...)

(...) fixa olhares sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência; mas quando os dirige para o que é mesclado de obscuridade, para o que nasce e perece, sua visão se embota, ela não tem mais do que opiniões, passa incessantemente de uma a outra e parece desprovida de inteligência (...) aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor a capacidade de conhecer, é a Ideia do bem; visto que ela é o princípio da ciência da verdade (PLATÃO, Livro VI, 2006, p.257).

Então, para não comprometer a existência das coisas em si, a realidade do paradoxo do puro devir apresentada por Heráclito, Platão redefine essa questão, isto é, lhe dá um novo endereçamento. Tal endereçamento fica claro quando Sócrates (PLATÃO, Livro V, 2006, p.218-219) dirá que uma mesma coisa não pode ser objeto

da ciência¹¹⁴ e da opinião ao mesmo tempo, o objeto da ciência é o ser e o da opinião é outra coisa diferente de ser. Inicia, assim, uma vasta discussão do que o ser é e do que o ser não é, - circunscrita, por sua vez no âmbito de qual é a natureza da justiça, problematizando, então *o que é justo e o que não é justo* - de modo a levar Glauco a compreender que os filósofos devem ser os legisladores da existência porque somente eles amam a verdade, somente eles podem dizer o que é justo e belo em si; as opiniões da massa a respeito destas e das demais coisas oscilam na penumbra entre não-ser e o verdadeiro Ser.¹¹⁵

Nesse diálogo, Sócrates, na narrativa platônica, se serve de um argumento de Parmênides para se sobrepôr ao de Heráclito, a fim de provar a primazia da verdade como objeto do pensamento dizendo que aquilo que “é”, não pode, em hipótese alguma, variar e, portanto, não deve estar no mundo sensível, mas fora do tempo, na eternidade, fora do devir, logo, fora do mundo dos mortais, mas dentro do mundo moral dos filósofos.

Como afirma Schöpke:

Para Platão, o *ser* não é passível de apreensão pelos sentidos (também eles efêmeros e passageiros, como tudo o que se encontra no tempo). O *ser*, na sua plenitude, é objeto de nosso espírito. Somente a razão pode ter o perfeito conhecimento do *ser*. A sensibilidade, sem o seu auxílio, perder-se-ia completamente no campo das percepções. Se, para Platão, conhecer fosse perceber, muitas seriam as maneiras de ver e de apreender um objeto (que seria, ele próprio, desprovido de qualquer identidade). Porém, o "objeto de conhecimento" deve ter qualidades que lhe pertençam, ou então ele não é coisa alguma (2004, p.53).

Não esqueçamos que Sócrates aparece, nos diálogos platônicos, afirmando que o pensamento é propriedade racional de nossa alma, tendo origem divina, imortal e aquilo que ele deseja é a Ideia eterna e verdadeiramente real, de modo que o conhecimento se daria pelo reconhecimento, através do olho, das puras formas, como acentua Fuganti (2008, p.30).

Aqui a dialética começa a se revestir da dedução racional das formas, isto é, como aquilo que permite distinguir as Ideias entre si e não confundi-las. Na obra *O*

¹¹⁴ Ciência, para Platão, de acordo com Lopes Nunes (2006, p.217) “é o conhecimento estável e verdadeiro do ser, em oposição à opinião. Essa estabilidade própria da ciência se fundamenta justamente nessa relação estreita com o âmbito do ser, que garante, por sua vez, a sua objetividade.”

¹¹⁵ Sócrates dirá, a Glauco: “Ora, não declaramos anteriormente que se deparássemos uma coisa que fosse e não fosse ao mesmo tempo, esta coisa ocuparia o meio entre o ser puro e o não-ser absoluto, e não seria objeto da ciência nem da ignorância, mas do que seria intermediário entre ambas?(...) este intermediário é o que denominamos opinião (...) Resta-nos, portanto, encontrar, parece, qual é esta coisa que participa ao mesmo tempo do ser e do não-ser, e que não é exatamente nem um nem outro (...)”. (Livro V, 2006, p.219-220).

Sofista essa distinção fica clara, pois marca o momento no qual, como já assinalamos, as Ideias são discriminadas através de gêneros, buscando encontrar aqueles que se combinam e os que se repelem e visando provar como a dialética pode se fundamentar na Ideia de unidade, mas delimitando uma hierarquia de Ideias e princípios que possibilitam percorrer o sensível e inferiorizá-lo ao mesmo tempo, isto é, cada objeto do mundo sensível tem sua Ideia no mundo inteligível, mas alguns participam mais e outros menos, do ser, que é o bem em si, a Ideia superior a todas as Ideias. Assim, o não-ser pôde ser tomado como gênero do conhecimento, mas destituído do verdadeiro conhecimento.¹¹⁶

O não-ser, não é inexistente, mas tomado como alteridade, isto é, torna-se outro, torna-se, portanto, a diferença que, conforme assinalamos, é afirmada pelos sofistas e artistas. Assim, na seção de abertura da obra *Platão*, da coleção “Os pensadores”, o comentarista Pessanha dirá:

(...) os objetos físicos - múltiplos, concretos e perecíveis - aparecem como cópias imperfeitas dos arquétipos ideais, incorpóreos e perenes. O mundo sensível seria uma imitação do inteligível (...) pois a arte divina teria produzido obras da natureza e também as imagens dessas obras (como o reflexo do fogo numa parede). Analogamente a arte humana produz de dupla maneira: o homem tanto constrói uma casa real, como, na condição de pintor, pode reproduzir num quadro, a imagem dessa casa (...) Por isso o artista aparece como “criador da aparência”, pois, enquanto o objeto natural imita a Ideia que lhe é correspondente a arte, por sua vez, imita aquela imitação (...) fazem simulacros com simulacros, afastados da verdade (PESSANHA, 1987, p.XVIII).

Portanto, para que houvesse um pensamento puro, que aqui se assemelha à pureza moral¹¹⁷ e não à pureza parmenídica obtida pela lógica ontológica, há que se ter uma lembrança pura das Ideias, na qual o filósofo insurge como o “parteiro” dessa lembrança, através da boa memória que o possibilita perguntar pelo ser das coisas, pelo que é e, encontrando-a, chega à justiça divina, o Bem em si. Portanto Sócrates ajuda a corromper, na obra platônica, Heráclito e Parmênides num só lance.

Chegando a esse ponto, convém assinalar que a expressão “corromper” que utilizamos até agora não implica em afirmar que haja um conhecimento verdadeiro

¹¹⁶ “O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais, distribuído entre todos os seres (...) Passemos, então, a considerar se ele se mistura com a opinião e com o discurso (...) Se não se misturar, a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso (...) Por tudo isso, precisaremos, de início, investigar a fundo o que seja discurso, opinião e imaginação, para que, depois de conhecidos, possamos descobrir sua comunhão com o não-ser” (PLATON, *O Sofista*, p. 992, trad. minha).

¹¹⁷ Por isso, no livro IX da *República* (2006, p. 362) Sócrates falará da pura existência como aquela na qual as coisas que servem mais ao corpo participam menos da verdade e da essência do que as que servem ao sustento da alma.

acerca de Heráclito ou Parmênides. Usamos a mesma palavra que Sócrates usa para falar que o devir corrompe o ser, como uma brincadeira com o sentido da palavra, pois a corrupção que Sócrates opera é no sentido de decomposição do pensamento grego.

Além disso, decompor é separar, é dividir e a divisão foi o método que Sócrates inventou para fazer com que a Ideia de Bem reinasse. Afinal, Platão demonstra, na imitação artística dos diálogos proferidos por Sócrates, o método da divisão aliado ao método da dialética. Foi dividindo o mundo em duas partes, dividindo a alma em três e priorizando a razão como única estampa do divino, separando-a do corpo e moralizando o pensamento, que a vida foi ficando como um *a menos* desse processo, ela passou a não mais ser a totalidade como antes aparecia, passou a não ter valor porque suas tonalidades, sua intensidade ofuscavam as Ideias, daí a necessidade de separar homem do mundo, mundo de um outro mundo e uma parte da alma, a verdadeira, das demais, como parte desse outro mundo verdade.

De modo que o resultado dessa decomposição foi o adoecimento do pensamento, porque a tão aclamada verdade o separou da vida! E a verdade nada mais é do que uma interpretação doentia para a vida, afinal, como assinala Nietzsche, conhecer é interpretar, isto é, conhecemos o mundo a partir dos valores que construímos para o mundo, logo a interpretação ancora-se no intérprete que a profere, sendo o ato interpretativo uma ilusão, sobretudo, quando se dá a ele o nome de verdade! O que chamamos verdade depende, tão somente, da perspectiva que nela vemos, não revelando um valor “em si”, mas um modo de existência. Assim, não existem fatos, somente interpretações; não há uma estrutura objetiva da realidade fora das interpretações e, se a interpretação é um horizonte inesgotável de produção de visões de mundo, ela é força criadora, mas essa força pode produzir valores baixos, vis dependendo do modo de existência de quem a profere, dependendo daquilo que é colocado em jogo nessa aposta de mundo.

Sustenta-se aqui que a interpretação socrático-platônica, corrompeu uma expressão de vida potente, sobretudo a heraclítica que afirma o devir como princípio da realidade, buscando aliar-se à perspectiva do ser parmenídico, que, já de saída, conforme podemos observar, é problemática em relação à afirmação da potência da vida e, além disso, conferiu, a ambas as visões, uma “lógica moral”, como se através dela estivesse fazendo uma aposta na vida através de um ser iluminado pelo bem e juiz da vida, mas, na realidade, era uma aposta na morte, um anseio pelo transcendente.

Essa aposta recebeu o nome de Bem em si, como a saída socrática para o conflito entre ser (Parmênides) e devir (Heráclito) e buscou, nas teorias órficas e pitagóricas (cf. discutido nas seções 1.1.2 e 1.2), novos elementos para fundamentá-la. A importância de se chegar até aqui foi para compreendermos as bases da ontologia platônica a fim de ampliarmos a discussão acerca das forças em jogo na formulação da sua memória ontológica, essa estranha faculdade do conhecimento do ser, alicerce, portanto, da teoria das Ideias derivadas do além, logo, alicerce também da metafísica. E, no momento em que o ser se converte em Ideia e a Ideia tem como núcleo formador o conceito socrático-moral do Bem em si, foi possível a Platão inventar novos valores que se dizem superiores aos valores da cultura grega e à concepção de memória reservada aos educadores do povo: os poetas do *aedo*, os poetas trágicos, os pré-socráticos e mais tarde, os sofistas. Ao mudar a qualidade nobre desses valores, mudou-se a cultura, como Nietzsche afirma, levando o homem e a cultura a entrar num processo de degeneração.

Todos esses personagens combatidos por Platão mantinham vivos os valores da tradição trágica grega, endereçando-os ao futuro das novas gerações, sobretudo quando a escrita se transformou em pedagogia, substituindo a oralidade. Lembremos, por exemplo, que Homero, um poeta trágico, narrava, em seus escritos, o universo das forças enfrentadas pelos guerreiros, para manter viva, para testemunhar, através da escrita, a glória dos heróis e seu modelo de vida. Memória e palavra escrita se tornam aliadas da eternidade, perpetuadora dos valores da aristocracia nobre de Atenas. O que se escrevia deve resistir ao tempo e mostrar a cultura que alimenta esse povo singular. A memória da palavra escrita é memória social e fala de um coletivo que se reconhecia naquilo que era escrito sobre ele porque descrevia a maneira pela qual os helenos lidavam com as forças do *cosmos* e da *physis* sem separá-las, fazendo delas uma arte de viver, uma estética da existência. De modo que a memória assim descrita apontava para a manutenção do futuro *da cultura desse povo singular*.

Porém, “a boa nova” do filósofo metafísico é criar uma memória como faculdade judicativa, pois ela vai julgar quem está apto ao conhecimento de quem apenas tem opinião acerca das coisas. Dessa maneira se diferenciará dos poetas, daqueles que se utilizam de versos, como os filósofos pré-socráticos que traçavam uma arte da palavra para descrever a realidade percebida pelos sentidos, isto é, por aquilo que era percebido pelo corpo e, também, dos sofistas, os contemporâneos de Platão. Esses homens eram ricos em várias habilidades e também faziam da palavra escrita uma arte, mas as modulava a partir daquilo que acontecia no encontro com seus alunos: eram

mestres do imprevisto em função de uma grande plasticidade de espírito. O novo filósofo, o metafísico, como aquele que se dirá dotado de um discurso verdadeiro que o possibilitaria ancorar seu pensamento ao modelo de uma suposta verdade, em última instância, busca encontrar, através dessa manobra, uma maneira de ultrapassar as formas múltiplas sob as quais o mundo se apresenta, para chegar ao princípio da unidade, o mundo perfeito e inteligível das Ideias ou das formas imutáveis. Acredita que chegando à noção de Bem em si alcançou a síntese perfeita do ser e, curiosamente, essa síntese será também o modelo de conduta e do novo funcionamento da sociedade. Essa transformação social será pensada por Nietzsche como momento de decadência da cultura grega, porque imporá valores morais estranhos aos valores vitais da nobreza grega.

1.3.3- A inocência do devir capturada pelas armadilhas do ser: quando o jogo humano se falsifica em jogo divino

A pergunta pelo ser das coisas é uma armadilha, pois pressupõe que desde sempre existiu um saber sobre ele e que tal saber é unívoco, isto é, como se houvesse uma mesma e única ideia para a coisa, portanto, uma verdade absoluta, mas que esse saber foi mascarado pelo devir. Assim, por exemplo, na “lógica” socrático-platônica, só atribuímos predicados para os objetos como bom, belo, dizendo “isto é bom”, “isto é belo” porque, embora os objetos façam parte do mundo sensível, as Ideias são anteriores a esse mundo e se mantêm as mesmas, posto que formam a unidade do bem, belo etc., na eternidade.

Então, a fôrma divina de onde parte a forma ideal, engendra no mundo uma infinidade de coisas belas, mas uma só forma do belo e, sendo a forma “divina, imortal e inteligível, a multiplicidade de diferentes formas é unificada no Bem, forma suprema, causa primeira que dá existência e essência às formas inferiores”, conforme assinala Moura (2005, p.31). De modo que a “verdade” que se revela ai nos dispensaria de qualquer reflexão prévia sobre o sentido usual das palavras porque qualquer desvio ao modelo será tomado como aparência e não como realidade.

Como já assinalamos, através de Sócrates, Platão dirá que as Ideias não são visões, mas pensamentos puros, cujas formas são capturadas pelo olho, um órgão do regime do sensível. Porém o olho só conseguirá ver o incorpóreo, se ele se despojar da visão diante da materialidade das coisas ou do fogo que transforma o que é uno, em múltiplo. O olho precisa, então, se despojar do sensível através do *logos inventado por*

Sócrates. Nesse momento ele pode ver a verdade, pois a pergunta pelo ser já se encontra engendrada nele, como uma segunda visão capacitada pelo *logos* que se adere ao órgão da visão, isto é, à moral. Portanto, só podemos responder pelo ser verdadeiro das coisas através desse ajuste na percepção feito por intermédio da razão, momento em que o ser verdadeiramente se ilumina.

E é a Ideia do Bem, segundo Sócrates, que orchestra essa iluminação (diferente de Parmênides, para quem o olho, a audição e a língua iludem). De modo que a relação que se estabelece é a seguinte: o sol seria essa Ideia, a luz que provém dele, a verdade, o que se capta pela visão seriam os objetos do conhecimento, a faculdade que gera a visão é a razão e a habilidade conferida ao homem a partir dela é o conhecimento pleno do Bem em si alcançado pela boa memória, aquela que re-lembra essa fábula do outro mundo e liga o pensamento a essa estranha realidade chamada verdade fora do mundo.

Essa fábula é, portanto, uma armadilha para destituir o valor do devir para a vida, criando uma identidade entre verdade e estabilidade e uma oposição entre a identidade criada para o *vir- a - ser* com a aparência. A partir do conceito de Ideia-imagem invisível e incorpórea - cria-se um mundo invisível e desqualificador de tudo aquilo que pertence ao registro da experiência dos sentidos. *Mas um mundo invisível que visa apagar o mundo visível*. Um mundo que inventa um *olho fantasmagórico*: aquele que vê o outro mundo, aquele que coloca o ser no lugar do devir. Mundo que é enxergado pela alma e estruturado pela memória que é forçada a lembrar dele, pelo filósofo.

Nesse outro mundo, não existe a discórdia heraclitiana porque o ser e o devir são tomados como contrários que não podem conviver, que precisam se opor e um vencer o outro. Precisam de uma linha demarcatória que diga: o ser é bom, o devir é ruim e bom e ruim não podem se harmonizar, para tanto, necessitamos dar à vida um colorido moral através da Ideia do Bem em si: ela abole o conflito. Porém, não o abole, cria um outro, que é nocivo, o conflito com a própria vida, ela é injusta, ela é ruim.

Enquanto que, para Heráclito, o fogo, vira mar, metade do mar vira terra e a outra metade vento quente, até que a terra se dilui em mar e esta recebe a sua medida segundo a mesma lei, isto é, tal como era antes de se tornar terra (HERÁCLITO, s/d, fragmento 31) porque o fogo reúne e distingue todas as coisas (1991, fragmento 66). Isto é, a transformação é o fluxo natural da vida, de modo que a vida é inocente e justa, não há dualidade no mundo. Como afirma Deleuze “o ser não é, tudo está em devir, ao mesmo tempo em que o ser é o ser do devir enquanto tal” (1976, p.19). Em Heráclito,

portanto, há afirmação do devir e contemplação do ser do devir, através daquilo que o fogo expressa: destruição e criação, guerra geradora de todo vir- a -ser.

Então, o *logos* inventado por Sócrates para ver o sol, a verdade, o Bem em si é completamente diferente do *logos* heraclítico que é força motora e criadora do devir, é o fogo, o cosmos em devir que atua no homem e no mundo ao mesmo tempo, devorando os outros elementos e os transformando, produzindo, assim, a diversidade do mundo, imagem real da vida. Essa diversidade, essa beleza do mundo em constante transformação, depende não da harmonia, mas da guerra, do combate. Existir é estar em conflito, em movimento constante, *no combate e em combate* com as forças da vida e essa força geradora da diversidade fica clara na escrita de Heráclito, pois, como sustenta Blanchot (2007, p.15), ele afirma a relação misteriosa entre *logos* e escrita que é seguida pela relação entre *logos* e os homens, ou seja, a escrita se faz “na proximidade das coisas circundantes, explicando-se com elas num movimento que vai delas às palavras e em seguida das palavras a elas”, de acordo com o conflito nascido no combate das forças “que não está absolutamente em nosso poder controlar de uma vez por todas”.

Portanto, o que Platão não sustenta, a partir de seu encontro com Sócrates, é que a Discórdia não tem que ser combatida pela neutralização dos conflitos numa unidade moral transformada em discurso universal, mas precisa ser afirmada naquilo que possibilita ao homem diferir-se de si mesmo o tempo todo, tal como afirmado por Heráclito. Porque da guerra dos opostos nasce todo vir a ser e nela, não comparece a justiça como algo que findaria a guerra, pois “a própria luta dos seres múltiplos que é a pura justiça”, como afirma Nietzsche (2002a, p.45).

O mundo que vemos, dirá Nietzsche, citando Heráclito, “só conhece o devir e a destruição e ignora o que permanece”. O uno, para Heráclito, é o múltiplo! E o mundo, “o jogo de Zeus, o fogo consigo mesmo.” (2002a, p.45). Vemos o fogo, não temos como ver o sol e em cima dessa *não visão* que se criou uma ficção de um mundo harmonioso que inexistente nos corpos, mas existe na imaginação socrático-platônica através da invenção da alma e da paz eternas num outro mundo. De certa forma essa imaginação afirma que nesse mundo o devir impera, mas não pode ser modelo de mundo, precisamos nos desviar desse *logos* fogo e encontrar um *logos* fixo, fora do mundo.

O *logos* agonístico, comenta Châtelet (1981), regulador do cosmos inteiro é um jogo trágico que se “duplica” no homem. Ou seja, no homem, aparece como um combate de si para consigo. Uma espécie de mimetismo da luta das forças da vida

agindo no corpo do homem¹¹⁸, convocando-o, o tempo todo, a diferenciar-se, a estar em conflito. Como? A partir da mudança de perspectiva operada quando um novo impulso pede passagem e assume o comando provisório de si e depois, o abandonava, quando uma nova luta é travada e um novo impulso assume o comando, conferindo, ao homem, a possibilidade de tornar-se outro, de *outrar-se*¹¹⁹, seguindo as leis das suas sensações ou do devir agindo no corpo. O homem que se lança nesse exercício agonístico tem, portanto, grande força plástica necessária para lidar com a diversidade do mundo e de si próprio. É uma arte de viver que se faz aqui.

Porém, a arte socrática é outra e nela um novo tipo de luta se instaura como já assinalamos. Nela o adversário é levado a perder suas forças, a despotencializar-se em nome de um único impulso que deve governá-lo para sempre, lutando, ilusoriamente, para manter-se o mesmo e buscando, nos outros, esse mesmo de “si” (ou fabricando, nos outros, essa necessidade do mesmo) afinal, só os justos atingem o céu platônico, mas a custa de ser injustos com aqueles que se diferem, impingindo a eles um lugar marginal, expulsando-os da *polis* grega. Isso é a moral socrática, o Bem socrático ou a virtude da verdadeira arte: a do dialético! Como afirma Nietzsche:

O dialético lega ao seu adversário a necessidade de demonstrar que não é um idiota: ele o deixa furioso, mas ao mesmo tempo desamparado. O dialético *despotencializa* o intelecto de seu adversário. Como? A dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates? (NIETZSCHE, 2000b, p.21)

Por isso o jogo da dialética constitui-se pela rivalidade. Não é um jogo inocente. *É um jogo político* que não é política da vida, como a guerra inocente dos contrários, é a

¹¹⁸ Lembremos que *physis* e *cosmos* era uma mesma realidade.

¹¹⁹ O termo *outrar-se* é uma criação pessoana apresentada na obra *O Livro do Desassossego* (2006), sob o heterônimo de Bernardo Soares. Além de verbo, o autor também cria um substantivo descrito como outragem (2006, p.463). Para Pessoa, cada sensação que nos chega nos faz sermos outro. Essas sensações não nos pertencem porque se dão nos encontros do corpo com o mundo, como a agonística das forças ativas no corpo daquele que afirma a vida, isto é, afirma a potência de variação e, com isso, se lança na nobreza da metamorfose da força e ultrapassa-se por não se congelar no tempo. Jamais repete o mesmo porque se sabe outro e afirma esse “saber” porque ele é como a vida. Nas suas palavras: “Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir- é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida. Apagar tudo do quadro de um dia para o outro, ser novo com cada nova madrugada, numa revirgindade perpétua da emoção - isto, e só isto, vale a pena ser ou ter, para ser ou ter o que imperfeitamente somos (...) Amanhã o que for será outra coisa, e o que eu vir será visto por olhos recompostos, cheios de uma nova visão” (2006, p. 124). Por isso, dá para entender quando ele diz: “Em prosa é difícil de se outrar!” (p.521), ou então: “Por mais alto que subamos e mais baixo que desçamos, nunca saímos das nossas sensações. Nunca desembarcamos de nós. Nunca chegamos a outrem, senão outrando-nos pela imaginação sensível de nós mesmos” (p.156). Há ainda passagens maravilhosas que convergem com outras discussões travadas nessa tese. Citemos uma: “Nunca fui senão um vestígio e um simulacro de mim” (p.129). Essa obra de Pessoa é analisada por José Gil no livro *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações* (s/d) e também encontramos em Camuri (2010) uma bela análise desse conceito, mostrando-nos que é possível *outrarmo-nos* mesmo em “prosa acadêmica”.

guerra declarada a tudo que contradiz a Ideia sob o verniz da calma e da felicidade originais. É jogo humano, não é jogo divino. Por isso, Platão dirá: “(...) os males não cessarão para os homens antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder ou que os chefes das cidades, por uma graça divina, se ponham verdadeiramente a filosofar” (PLATÃO, Carta VII, 324b-326b *apud* Châtelet, 1981, p.74).

O fogo como elemento originário do *logos* agonístico em Heráclito é aquilo que brinca de forma pura, que constrói e destrói, assim como brincam a criança e o artista, uma brincadeira com inocência. O jogo inocente de *aion* é aqui retomado, o jogo do tempo das intensidades, o jogo que o fogo promove, tal como assinala Heráclito no fragmento 52 já citado anteriormente, e que é acolhido, experienciado, afirmado pelo artista e pela criança já que em ambos, segundo Nietzsche, “um *vir- a- ser* e um perecer, um construir e um destruir não têm qualquer imputação moral em inocência eternamente igual (NIETZSCHE, 2002a, p.49). Assim, nesse mundo do jogo, a brincadeira do artista e da criança é semelhante à do fogo que joga consigo mesmo já que se transforma em água, terra, ar até recomeçar o jogo, virar fogo de novo, conforme Heráclito dirá no aforismo 31 e 66, já citado anteriormente. Nesse jogo, nenhum ser se eterniza, a desordem é ordem e o acaso necessidade, conforme assinala Châtelet (1981, p.39).

Dáí Nietzsche afirmar que essa destruição e construção inocentes, provocadas pelo fogo, impera também na criança e no artista, posto que em ambos “o impulso do jogo sempre desperta o novo”, que, por sua vez “chama outros mundos a vida” (NIETZSCHE, 2002a, p.50). Não há perversidade aqui, mas impulso do jogo, salienta Nietzsche. Dirá, ainda, que “às vezes a criança joga fora um brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente” (2002a, p.50). Mas, logo que constrói, ela o une, ajusta e modela, regularmente e segundo ordenações internas (p. 50) e que “ao mundo só assim contempla o homem estético” (p.50). Então, o curso do devir é aquele no qual a direção não parte de uma ordem moral ou de uma razão que o justifique, que o explique, mas tem como fonte a potência, a vitalidade, a força que traz atividades qualitativamente diferentes e independentes da vontade dos homens. Essa força produz a luta e só encontra sentido em si própria.

O devir é inocente, porque “a inocência é a verdade do múltiplo (...) é o jogo da existência, da força e da vontade (...)”, comenta DELEUZE (1976, p.18-19). Heráclito, ao afirmar o devir, afirmou também o tornar-se, porque, sendo o fogo o elemento da *physis* e do *logos*, o que se caracteriza aqui é a afirmação da transformação contínua que

acontece no homem e no cosmo ao mesmo tempo. Tudo está submetido a essa lei do devir, brotando dela: a destruição e a criação ininterrupta de mais vida, de mais potência, na qual não há oposição entre devir e ser porque “a afirmação do devir é, ela própria o ser; a afirmação do múltiplo é, ela própria, o um; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o um se afirma. O um é o múltiplo” (DELEUZE, 1976, p. 19-20).

Assim, não cabe reduzir o fogo à dimensão da aparência, como criador de falsas imagens, diminuído e apagado frente ao “ser” socrático, isto é, aquilo que ele chamou de “Bem em si”. Sócrates assim o fez na ilusão de criar uma ordenação para o mundo, que possibilitaria ao “homem verdadeiro” conhecer-se a si mesmo, a custo de refazer o “homem ordinário” que nasce junto ao mundo de ilusões, isto é, da Terra. Para tanto, inventou a ficção de que haveria uma unidade entre “almas aptas à filosofia” (homens verdadeiros) e as Ideias do outro mundo e que tais homens seriam parceiros das Ideias esquecidas pelo homem ordinário, seus salvadores. Seriam os homens de “boa memória”; seriam os salvadores do bem, porque salvadores do mal-estar na Terra, mas, na realidade, seriam restauradores da vida, coloristas da moral e não da vida, apagadores da potência, porque incapazes de unir a alegria de existir ao caráter trágico da existência, tal como Heráclito.

Por isso, afirmamos que Heráclito joga o jogo de *aion*, o jogo divino que não encontra representação no mundo humano porque a regra é imanente ao jogo, isto é, não tem uma regra preexistente. *A regra é a vida como avaliadora do jogo*, na qual quem joga são as forças do acaso, não havendo vencedores ou perdedores, mas, como assinala Deleuze (2006 a, p.391) “todo acaso é afirmado num lance necessariamente vencedor”, de modo que todas as conseqüências são possíveis ao mesmo tempo, não há hipótese prévia. A origem do jogo é o próprio jogar, o lançar-se, de maneira que “um ponto aleatório se desloca através de todos os pontos sobre os dados, *como uma vez por todas às vezes*” (DELEUZE, 2006a, p. 391) e os diferentes lances comportam suas próprias regras, inventam suas regras fazendo do instante único da jogada a abertura para a multiplicidade de formas de vida. O jogo não é fechado num sistema, ele é feito de pura abertura às forças que determinarão seu destino imprevisível. *Aion*, o tempo eterno é o jogador ideal: o próprio jogo.

Em outras palavras, o tempo que é ao mesmo tempo uma criança jogando e reinando o jogo, no permite dizer que o “ser” do “tempo”, seja o devir. Isto é, que a totalidade da vida seja a afirmação do jogo no qual o devir brinca com a criança e como a criança. Nesse brincar não há um centro ordenador que confira ao jogo uma direção

prévia ou mesmo uma lógica causal que pudesse explicar o sentido do jogo. O jogo se dá jogando, não há controle sobre ele e a criança que joga está fora do presente cronológico, porque para jogar esse jogo com o acaso ela precisa estar fora do tempo, na intempestividade (estar dentro e fora do tempo) própria à abertura de seu corpo às forças. Estar no presente cronológico é ter uma referência entre antes e depois, mas *estar no jogo* é presentificar-se nele, é estar inteiro nele, focado nele, ausente de si mesmo. Só nessa ausência, nesse esquecimento de si mesmo, é que podemos afirmar “o que somos” e “o que seremos”, como algo que está sempre em jogo o tempo todo. Por isso esse tempo é contínuo e indeterminado; um tempo no qual as escolhas se fazem no jogar com a vida, nada é dado de antemão e cada jogada trará um resultado inesperado, imprevisível e as jogadas são eternas. O que faz com que não sejamos algo estático, mas nos tornemos diferentes nas jogadas entre nosso corpo e o mundo. Esse é o tempo que liberta o pensamento para que ele seja como a vida, que se escreva junto a ela. É o tempo da grande saúde, questão que trabalharemos ao final desse capítulo.

Já o jogo humano, afirma Deleuze (2006a), parte do modelo ideal platônico de jogar, um modelo moral da dialética que pressupõe regras preexistentes, regras essas que comportam hipóteses de perda e ganho e, embora, a um primeiro olhar pudesse parecer que tal jogo abriga o acaso, não o abriga porque não o afirma em sua totalidade, afinal, “o fragmenta e, para cada caso, subtrai do acaso, excetua do acaso a consequência do lance” (DELEUZE, 2006a, p.390), pois estabelece o ganho ou a perda como necessariamente ligadas às hipótese apresentadas. Há, portanto, uma necessidade metafísica e moral nessa forma de jogo. Há uma razão que engendra o jogo, que fixa uma regra, o bem, o vencedor, como se ela fosse a Ideia maior da qual as hipóteses opostas surgem (vencedor, perdedor, bem contra o mal) fazendo com que o resultado do jogo seja isto ou aquilo, ou se ganha ou se perde, isto é, cada lance abre o mundo para o bem ou para o mal a partir de uma única via, na qual a razão é aquela que seleciona o melhor resultado.

E, continua Deleuze (2006a, p.390): “esta maneira humana, essa falsa maneira de jogar, não esconde seus pressupostos: são pressupostos morais, a hipótese é a do Bem e do Mal, e o jogo é um aprendizado da moralidade.” Esse é o jogo da dialética.

Essa afirmação converge com a interpretação de Derrida (2005a) ao argumentar que Platão só admite o jogo que só pode ser jogado “se for vigiado e contido, aquele que trabalha a serviço da verdade, da ontologia” (DERRIDA, 2005a, p.111). Mas esse jogo nada tem em comum com o jogo de criação de Heráclito, pois a criação só se dá na

abertura para o inesperado, portanto, nele não impera a necessidade, nem o dever, mas a diversão e a escolha. Por isso, Platão desqualifica esse jogo e o aproxima da poesia, dizendo que a arte da mimese, da imitação, é uma espécie de jogo de criança, despido de seriedade orque o imitador não tem conhecimento válido do que ele imita (PLATÃO, Livro X, 2006, p.387) é distração, divertimento (PLATON, *Político*, p.1083, trad. minha). Portanto, estando livre da vigilância e do controle da verdade, não teria validade e seria o mais inferior dos jogos em torno do ser, como, por exemplo, a poesia de Homero.

Não sem motivos que Nietzsche afirma ser Heráclito o filósofo que exprimiu muito bem a disputa de Homero, sobretudo porque em Homero o mundo é narrado com suas contradições, de modo que há, em sua obra, esplendor, mas também há violência e terror. O verdadeiro antagonismo nasce do confronto de Platão contra Homero, “eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo - ali, o mais voluntarioso ‘partidário do além’, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea*” (NIETZSCHE, 1998, p.141).

E aqui podemos lembrar, aludindo ao comentário de Bornheim (1972, p.108), que Platão, ao expulsar os poetas de sua República, expulsou-os também do reino da filosofia, esquecendo-se que a filosofia nasceu da poesia, não somente porque os filósofos pré-socráticos expressavam-se em versos, mas eram, efetivamente, poetas-filósofos, pré-lógicos se medíssemos o seu pensamento pelo rigor formal da lógica aristotélica.

Tais filósofos, continua Bornheim, “praticamente desapareceram do cenário em que se desdobrou o pensamento ocidental” (p.108), tendo em vista que a metafísica que se ergue, como lógica do filosofar, assenta o pensamento no dogma da verdade, o que diverge completamente da escrita traçada pelos filósofos anteriores a Sócrates que faziam da palavra uma arte que não censurava o mundo, descrevendo-o a partir da uma experiência de continuidade com ele.

Em outras palavras, a escrita desses filósofos é uma experimentação do mundo, um traçado de estados, que nos lança num plano perspectivista de afetos e forças. Num plano relacional. Num plano onde bem e mal não se opõem, onde o critério de escrita é a própria vida e não um juízo a respeito da vida. Escrita tecida pelas linhas dos múltiplos devires que percorrem a pena do poeta-filósofo. Escrita bem delineada, sobretudo, na disputa homérica ou no *logos* heraclítico e não pela razão como juíza dos valores que, através da dialética, passou a condenar tudo àquilo que lhe parecesse

desregrado, tudo que não estivesse enquadrado em um modelo pré-fixado, na qual a diferença não tem vez porque lhe escapa à compreensão e fragiliza as suas bases.

Então, enquanto os pré-socráticos não separavam pensamento e vida, pois suas indagações percorriam as profundidades elementares da *physis*, Platão dirige o pensamento para as alturas, lá onde habitam as formas puras, como assinala Fuganti (2008, p.36), reduzindo, então, o pensamento à razão e com isso condenando a vida através de uma dedução miraculosa para explicar a origem das coisas, na qual a disputa saudável é substituída pela arte da vingança tecida na dialética, como já assinalamos anteriormente.

Assim, essa disputa foi substituída pela dialética e nela matou-se o poeta trágico e o seu filósofo trágico, porque coloca a razão no lugar que antes, no mundo homérico ou heraclítico, era ocupado apenas pelo jogo. O *vir- a- ser* era a figuração do mundo da disputa, tal como este era vivido pelo grego antigo e era da guerra dos opostos que todo *vir- a- ser* nascia. Nesse jogo não há moralidade, no combate, como acentua Moura (2005, p.108) “os lutadores vencem cada um por sua vez e não há mais do que uma alternância de dominações, cada episódio marca apenas uma repartição da potência”, de modo que não é o lutador que vence e a batalha termina, mas o próprio jogo triunfa, permitindo ao homem *outrar-se* e, como Nietzsche (2002 a, p. 43) afirma, a “luta se estender por toda eternidade”.

Todo devir nasce da luta dos opostos; as qualidades determinadas que nos aparecem como duráveis exprimem somente a preponderância momentânea de um dos combatentes, porém a guerra jamais chega a seu fim; a luta se estende por toda a eternidade (NIETZSCHE, 2002a, p.43).

Por isso, enquanto para Heráclito a guerra é lei do mundo e confere à existência a possibilidade de diferenciar-se no campo movente do conflito não havendo injustiça, mas expansão de potência, logo, *justiça da força*, portanto, preponderância momentânea de um dos combatentes, de modo que a guerra perdura pela eternidade e a “vitória” não é permanente, mas se alterna, se sucede, não havendo um vitorioso, tratando-se da vitória da vida, na dialética socrático-platônica cria-se um conceito de justiça norteado pela moral no qual o devir se apresenta como um negativo, como uma oposição à necessidade de unidade e guerra de opostos que nasce dela, baseando-se, assim, numa dominação modelar que cria a ilusão de término do conflito.

Na dialética, “violenta-se” o devir porque a existência é transformada em ser para além do devir, quando o ser do devir é o jogo que retira do existente a ilusão de estabilidade. Ou como dirá Deleuze:

(...) para Platão o devir precisa sofrer a ação de um demiurgo que o envergue pela força, que lhe imponha o limite ou o modelo da Ideia; o devir ou o caos são repelidos para o lado de uma causalidade mecânica obscura (...) a uma espécie de finalidade que se impõe de fora.¹²⁰ (DELEUZE, 1976, p.24).

O devir é submetido a uma lei que não é a sua, uma lei que provém de um fora ideal, de um mundo ideal, quando, na realidade, ele traz, consigo, sua própria lei e na qual ela afirma o acaso e o desequilíbrio como fonte originária da vida. Portanto, tal como afirma Nietzsche ao se reportar a Heráclito, o universo não tem por objetivo um estado final, um estado de equilíbrio, basta observar, diz Nietzsche, que “o instante atual, como instante que passa, prova que ele não foi atingido, portanto, o equilíbrio das forças não é possível” (NIETZSCHE, VP, II, 312, 322-324-329-330, *apud* Deleuze, 1975, p.38). Assim, nada escapa ao fluxo do vir- a- ser, de modo que nada pode permanecer idêntico a si mesmo: o devir é, portanto, uma anti-memória, quando pensada a partir do modelo platônico.

Sublinhamos, aludindo a Lucchesi (1996, p.55-56), que a interpretação nietzschiana de Heráclito, ao acentuar a lei que governa todas as coisas, chamada de justiça eterna (*Diké*) como sendo a guerra (*pólemos*) ou a luta (*éris*) entre opostos, quer dar visibilidade à tensão como força que participa tanto da geração e da mudança, quanto do perecimento de todas as coisas. Assim, a filosofia trágica se contraporia à filosofia clássica iniciada por Platão, porque nela o trágico, o que aniquila, também é aquilo que convoca por mais vida, que clama pela potência e se Platão expulsou o trágico de seu sistema foi porque era impossível encontrar uma "representação" para

¹²⁰ E aqui caberia dizer que a contradição, como abertura para o caos, é rechaçada, ganha uma tonalidade negativa. Por isso o caos precisa ser organizado pela ação desse demiurgo, bem como pelo modelo da Ideia que lhe impõe o mesmo e o semelhante e, sendo o sofista, tomado como porta-voz da contradição a partir da produção de simulacros, esse, portanto, também precisaria ser banido, como já assinalamos nas páginas anteriores. Porém, afirma Deleuze (2006, p.107), o sofista não é o ser (ou não ser) da contradição, mas aquele que porta todas as coisas ao estado de simulação e as suporta todas nesse estado. Ele, tal como os artistas, participam da vida junto ao devir, seguindo-o e metamorfoseando-se de acordo com o jogo de máscaras que a sua criação lhe dá. Já, para Platão, como ele descreve no *Timeu*, o verdadeiro artista é o demiurgo, o artesão divino que organiza a matéria informe lhe dando a forma das Ideias eternas, ou seja, ele aplica as Ideias, na matéria, engendrando no mundo sensível a racionalidade que Platão atribui como face do mundo verdadeiro. Ele é, portanto, a própria racionalidade engendrada no cosmos, a verdadeira arte em Platão. O demiurgo, esse artesão divino, personagem conceitual inventado por Platão, seria então aquele “que seduziu o devir caótico para que esse abandonasse seu movimento discordante e ilimitado (...) era um deus bom que havia contemplado as verdades eternas e não podia se furtrar às exigências do Bem. Por isso (...) permitiu, intervindo no devir ilimitado da matéria, o surgimento da combinação inicial entre sensível e inteligível”, como afirma Bruno (2008, p.40).

ele, *um símile no além*, já que comporta toda a diferença e nos permite sermos diferentes o tempo todo, o que é inadmissível numa imagem para a vida que investe na paralisia das forças.

Como afirma Blanchot:

No fundo, para Heráclito, o que é linguagem, o que fala essencialmente nas coisas e nas palavras e na passagem, contrariada ou harmoniosa, de umas as outras, enfim, em tudo que se mostra e em tudo que se esconde, é a própria Diferença, misteriosa porque sempre diferente daquilo que a exprime, e tal que não há nada que não a diga e não remeta a ela ao dizer, mas tal ainda que, mantendo-se indizível, tudo fale por sua causa (2007, p.19).

Talvez agora possamos entender porque o jogo heraclítico só é jogado pela criança e pelo artista. Um jogo em que, ao afirmar o devir, afirma ao mesmo tempo o *vir- a -ser* e o perecer, o construir e o destruir, sem prestar contas a uma suposta ordem superior e moral. Jogo que se faz na diferença porque faz falar a diferença, porque “faz com que, falando, diferamos de falar” (BLANCHOT, 2007, p.19), inventando uma nova linguagem, a da criança e do artista, na qual o jogo e o fogo se assemelham, não como cópias idênticas a um modelo imutável, mas talvez como cópias da dessemelhança, cópias da dança do fogo, da força do fogo, da sedução e não paralisia dos passos pela moral diante da contemplação e governo do Sol. O originário é o desequilíbrio. É o jogo da diferença e da repetição substituindo o jogo do Mesmo e da representação. É o jogo no qual a regra é o lançar-se no imponderável.

Como afirma Deleuze, partindo do *Zaratustra*:

Os dados são lançados contra o céu, com toda a força de deslocamento do ponto aleatório, com seus pontos imperativos como relâmpagos, formando no céu ideais constelações-problemas. Eles se atiram sobre a Terra com toda a força das soluções vitoriosas que restabelecem o lançar. É um jogo com duas mesas. Como não haveria uma rachadura no limite, na charneira das duas mesas? E como reconhecer, na primeira, um Eu substancial idêntico a si mesmo e, na segunda, um eu contínuo semelhante a si mesmo? A identidade do jogador desapareceu, assim como a semelhança daquele que paga as conseqüências ou delas se aproveita. A rachadura, a charneira, é a forma do tempo vazio, o Aion, por onde passam os lances de dados. De um lado, apenas um Eu rachado por esta forma vazia. De outro lado, apenas um eu passivo e sempre dissolvido nesta forma vazia. A um céu rachado responde uma Terra partida. "Ó céu acima de mim, céu puro e alto! isto é agora para mim tua pureza... - que tu sejas um tablado onde dançam os acasos divinos, que sejas uma mesa divina para os dados e jogadores divinos!" Ao que responde, da outra mesa: "Se nunca joguei dados com os deuses, na mesa divina da Terra, de modo que a Terra tremesse e se partisse, projetando rios de chamas - pois a Terra é uma mesa divina. trépida de novas palavras criadoras e de um ruído de dados divinos..." Todavia, os dois em conjunto, o céu rachado e a terra partida, não suportam o negativo e o vomitam por meio daquilo que os racha ou parte, expulsando todas as formas de negação, precisamente aquelas que representam o falso jogo: "errastes um lance de

dado. Mas que vos importa, a vós, jogadores de dado. Não aprendestes a jogar como é preciso jogar. . . ¹²¹ (DELEUZE, 2006a, p.391-392).

Então, esse jogo comporta o trágico e ele é expulso da *República* de Platão e todos aqueles que falam do trágico também, sobretudo os poetas escritores da tragédia. O trágico não participa do mundo ideal, logo, o devir ganha uma conotação negativa, é uma má combinação, um molho ruim, produtor de um mau ordenamento, tal como assinalamos no início desse capítulo.

E, não podemos perder de vista que toda sustentação da teoria das Ideias encontra-se na invenção da memória ontológica, por conseguinte, para Platão, a memória só poderia ser pensada como faculdade de conhecimento se ultrapassasse a experiência temporal, não comportando traços que pudessem vinculá-la ao trágico e ao devir, porque esse traço, para Platão, é negativo, mas o que ela traça, escreverá ele, é a lembrança do passado do ser, entendido como aquilo que é límpido, que deve permanecer idêntico a si mesmo, não sendo, portanto, o passado do homem, mas aquilo que é invisível nele, mas que, no entanto, pode se tornar visível a partir da organização, em um discurso, mediado pelo filósofo.

Nesse discurso, embora a história do ser esteja remetida a invenção de um tempo outro, esse tempo não é o de *aion*, porque, conforme vimos, a perspectiva de eternidade, em Platão, é moralizada. A eternidade, não é criança brincando, mas a vigência da interpretação de Platão acerca de um modelo para a cultura, para o Estado, para a sociedade, para o homem, enfim, para a existência fora da vida, num plano paralisado e estéril, posto que estável e uniforme chamado Verdade. Um plano moral, que seleciona os aptos dos inaptos à ascensão, que seleciona os discursos falsos dos verdadeiros, submetendo o pensamento a regras de conduta pré-existentes *num modelo que deve ser lembrado* pelo homem, com a ajuda do filósofo, é claro. Ao condenar a vida posto que a julga deturpada em função do fluxo do devir, o devir, aqui, seria, na perspectiva da memória ontológica, uma anti-memória, posto que lançaria o homem no esquecimento da verdade do ser, seduzindo-o com as cores variadas da vida, que, no entanto, ampliam a sua potência, pois o lança na diferenciação constante de si mesmo, permitindo que se lance para o futuro entendido como expansão de suas forças, ultrapassamento de si mesmo, de modo que o pensamento estaria ligado ao jogo do mundo no corpo do homem, a agonística das forças.

¹²¹ A respeito do Zaratustra, os textos que inspiraram Deleuze foram livro III do Zaratustra: "*Antes que o sol desponte*"; III e "*Os sete selos*", § 3; e do Livro IV, "*Do homem superior*", § 14.

A metafísica instaurada na história do pensamento ocidental por Platão transforma devir em ser, em permanência, não suporta a instabilidade trágica do mundo, por isso, bane a poesia, os sofistas e a escritura da filosofia. E por isso, na história da filosofia ocidental, ocorre a desaparecimento das noções de acaso, desordem e caos, que foram deixadas para a arte e literatura, desde o início, conforme salienta Rosset, mas o abandono do trágico a elas simplesmente ocorria porque o pensamento trágico não era compatível com a metafísica, era incapaz de se erigir como filosofia (1989a, p.17). Porém, foram resgatadas por alguns filósofos trágicos e aqui temos Nietzsche como um destes porta-vozes, cujo estilo, curiosamente, é poético-literário.¹²²

Nas páginas seguintes traçaremos algumas considerações acerca da diferença entre duas imagens para o pensamento: a de Platão e a de Nietzsche, como dois modos de estar na vida. A primeira, ligada à representação, veicula, como vimos, pensamento à verdade, memória ao niilismo, porque nos remete ao além, mas a segunda ligará pensamento à criação, o que nos permitirá discutir, no segundo capítulo, uma nova concepção de memória ligada ao futuro como retorno das forças dionisíacas, retorno da concepção trágica do mundo, tal como a dos gregos anteriores a Platão.

1.4- A cozinha experimental nietzschiana: o sim dionisíaco ao mundo

Uma filosofia experimental assim, tal como a vivo, toma de antemão como ensaio mesmo as possibilidades do niilismo fundamental: sem que com isso fosse dito que ela estacionasse em uma negação, em um não, em uma vontade de não. Ela quer, antes, atravessar até o inverso – até um dizer sim dionisíaco ao mundo tal como ele é, sem subtrações, exceções e seleções- ela quer o eterno circuito- as mesmas coisas, a mesma lógica e não-lógica dos nós. O estado supremo que um filósofo pode alcançar: permanecer dionisíaco em relação à existência-: minha fórmula para tanto é o *amor fati* (NIETZSCHE, 2008, p.499-500).

Retomando a discussão de Rosset que abriu esse capítulo, convém que adentremos agora em outra cozinha, a do filósofo trágico, do qual Nietzsche será o nosso expoente. Nessa cozinha não se cozinha, isto é, o acaso é afirmado, de modo que aquilo que há “antes da cozinha, ou antes da filosofia” (ROSSET, 1989 a, p. 62) é mais importante do que o resultado final: o molho propriamente dito. *O disperso, o descontínuo, o caótico é aquilo que é afirmado nela*, como caráter geral do mundo,

¹²²Ao contrário de Platão, Nietzsche se afirma enquanto tal, posto que sua obra possui estilos variados, chamado por ele de “grande estilo” e, na sua obra principal *Zarathustra* o estilo poético, artístico, é evidente, não se furtando, portanto, da beleza do simulacro. Além disso, a escrita de suas obras foge por todos os lados, porque é uma escrita do corpo, do múltiplo, de modo que os sentidos de uma mesma palavra podem mudar de uma obra para outra ou numa mesma obra de acordo com as forças que se apoderam delas.

afinal, “não se tem a pretensão de imaginar que o universo imita o homem, como se pudesse ser tocado por nossos juízos estéticos e morais” (NIETZSCHE, 2001, p. 136).

Então, nessa cozinha, “o estado primeiro do que existe (o estado ‘antes do molho’) subsistirá através de diferentes metamorfoses e transfigurações, que não farão senão transformar o acaso de fato em acaso fabricação” (ROSSET, 1989a, p.64). Em outras palavras, o pensador trágico Nietzsche se recusa a combinar o acaso em sistema; sua cozinha é experimental.

Essa cozinha experimental não visa dizer o que o pensamento é, mas promove experimentos com as formas nas quais a experiência do pensar foi se apresentando ao longo das cozinhas filosóficas, de modo que chega a convidar outros cozinheiros a estarem presentes nela, servindo-se, inclusive, das receitas oriundas de suas cozinhas, mas com o intuito de avaliar o sabor do pensamento fabricado em cada uma delas e o tipo de digestão que provoca, isto é, avalia o valor dos valores que se encontram na base de cada receita, a fim de submetê-los ao crivo da própria vida enquanto valor maior, enquanto atividade de forças geradoras de outras forças, fazendo com que o critério de avaliação, seja a expansão ou o declínio delas a partir da interpretação que o homem dá para esse jogo de forças.

Portanto, dependendo da qualidade das forças que se apoderam do pensamento, é possível, a partir dessa perspectiva, diagnosticar a saúde ou a doença de um povo, de uma cultura ou de um homem (o tipo de digestão) isto é, o que está em jogo, nessa perspectiva, é perceber que aquilo que dizemos ou fazemos implica em estilos de vida que adotamos como sendo a imagem que construímos para a vida, modos de existência são produzidos a partir dessa imagem. Por isso, nessa cozinha experimental, uma nova imagem do pensamento é fabricada, na qual, como afirma Deleuze (1976), as categorias do pensamento não são mais o verdadeiro ou o falso, mas o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forças que se apoderam do pensamento.

Assim, nessa cozinha, a hegemonia da verdade como porta-voz do conhecimento passa a ser avaliada na perspectiva da interpretação e do intérprete que a profere. Afinal, conforme pudemos observar ao longo desse capítulo, há um recurso tautológico desde Platão que liga pensamento à verdade, isto é, através de uma ficção de identidade entre pensamento e verdade, a essência do pensamento passa a ser a verdade. Só se pensaria porque pensar equivaleria a um exercício de re-encontro dessa verdade. Dessa maneira, esse exercício seria constitutivo de todo pensamento filosófico, seria seu destino primeiro, último e único, como uma orientação originária. Na cozinha de Platão, o

pensador só deseja a verdade porque a verdade encontra, no pensador, sua morada, quando este tem uma boa memória, aquela que é parida na dialética e não na sofística, pois aí pode lembrar-se da outra morada, a morada original na qual a verdade brota. Por isso Platão dirá, através de Sócrates, que querer a verdade é querer o Bem, como se o Bem fosse anterior ao pensamento e, quando o pensamento o encontrasse, afirmaríamos a circularidade entre princípio e fim. Ou seja, a verdade é o Bem, o pensamento verdadeiro é aquele que se dirige para o Bem e a ele retorna. Pensar, aqui, é reconhecer essa verdade através do Bem. Pensar é reconhecer algo que, embora invisível, está dado no mundo, ganhando visibilidade a partir da rememoração de um outro mundo, porque só reconheceremos as boas cópias ligadas à Ideia do Bem em si se buscarmos seu modelo fora do mundo.

Dessa maneira, o pensamento se tornaria independente do pensador, teria uma realidade própria e absoluta, o que, num primeiro olhar seria interessante, afinal, em Platão, não haveria um sujeito por detrás do pensamento, como mais tarde será afirmado por Descartes¹²³, o que nos levaria a pensar que o pensamento poderia ser tecido por forças que não dependeriam da vontade daquele que pensa. *Porém, o ponto de contato entre o pensamento e o pensador é a memória*, uma força transformada em faculdade de conhecimento em Platão¹²⁴. Faculdade essa que segue um princípio moral tomado como

¹²³ Pois para Descartes o sujeito encontraria fundamento em si mesmo, isto é, para ele haveria uma unidade do sujeito fundada na unidade da consciência. Assim acreditava que através do pensamento, da razão, o homem ficaria transparente para si mesmo (DESCARTES, 1987). Mas, como afirma Nietzsche esta transparência não é possível porque a maior parte de nossa “atividade psíquica” se dá de maneira inconsciente e que, além disso, não há um ponto de onde partiria o pensamento, o pensamento é feito de impulsos que lutam entre si. Nas palavras de Nietzsche: “aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* um estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a esta referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma certeza imediata” (1992b, p.22). Em Platão não existe um sujeito por detrás do pensamento porque aquilo que pensa, no homem, é o ser, o que, no final das contas dá no mesmo, pois, para que o ser “pensasse através do homem”, ou melhor, fosse desvelado ao homem, ele precisaria adestrar seu olhar, entendendo que a realidade, vista pelos seus sentidos, tem aparência de verdade, logo, o ser só era passível de ser atingido pela razão. Assim, haveria, já, em Platão, um ponto de referência para o pensamento, uma unidade que permitiria ao homem conhecer. Essa unidade seria a memória. Porém, para distinguir a verdadeira, da falsa memória, ele precisaria que a razão dominasse as demais partes da sua alma, logo, o pensamento não nasceria de uma plena atividade do corpo, mas da submissão do corpo a uma única força chamada razão.

¹²⁴ O que nos faz lembrar que esse erro permanece na história da filosofia, pois, mais tarde, com Kant, ao retirar de cena o sujeito e colocar em seu lugar o pensamento, submete-o ao que chama de consciência transcendental, portanto a uma unidade que teria a função de síntese, como se pudesse escapar do sensível a partir de um além chamado agora, não mais de transcendente, mas transcendental. Em outras palavras, sua ingenuidade consiste em imaginar uma consciência transcendental, que ancorada nas categorias do pensamento, explicariam o funcionamento do mundo tal como experienciado pelo homem. Ao homem, não haveria possibilidade de vivenciar o “em si das coisas”, isto é, o transcendente, mas representá-las, a partir de uma organização dada pelo pensamento. O transcendental seria o conhecimento ocupado não tanto com os objetos, mas com nossos conceitos a priori dos objetos em geral e com este conceito Kant achava estar afastado do que vigorava como transcendente, aquilo que estaria para além da experiência e

anterior ao homem (o Bem em si) que conferiria ao pensador a qualidade de ter um pensamento correto caso tivesse uma boa vontade de seguir esse caminho ascendente, que o transformaria em um homem justo, correto, virtuoso, um homem com consciência moral, um homem com boa memória (*mnéme*), a memória *inscrita* em sua alma, passível de ser interiorizada e lembrada com a ajuda do filósofo. Afinal, conforme vimos, a memória ruim (*hypomnesis*), a falsa memória seria aquela advinda das marcas existentes no corpo, a que aparece na escrita, na poesia trágica e na sofística, memória produtora de simulacros, de falsas imagens, alimentada pelo devir que inviabiliza a repetição do modelo do Mesmo, gerando homens esquecidos da verdade. O pensamento, portanto, em Platão, estaria remetido a um fora, mas esse fora não expressa relações de forças, mas estagnação das forças, pois é um fora que é a transcendência, um fora do mundo dos mortais, um fora onde é tecido o ser, sendo esta a primeira representação que aprisiona a vida a um modelo, portanto, descolado dela e completamente aderido a pressupostos morais.

A moral é, então, interpretada como uma espécie de fôrma originária que tudo ordena e que tece a verdade fora do homem. A Ideia universal do Bem em si seria a forma pré-estabelecida, em outro plano, como um Juízo que determina a forma correta de pensar, uma forma fora do mundo, absolutamente eterna, imóvel e idêntica a si mesma, à qual o homem deve obediência. Nesse momento, a vida é capturada pela Ideia, bem como o pensamento, porque o critério agora é um universal, é uma Ideia incorpórea, uma Ideia formal que tem no seu movimento circular imutável, o modelo da conduta humana aqui na Terra. Então, embora não haja uma consciência pensante, como centro de onde partiria o pensamento, há, no entanto, a invenção de uma consciência da realidade da alma de onde o pensamento proviria, sendo desvelado pela dialética. A alma seria um cosmos interior que comporta esse fora ideal. Ela, ou melhor,

que não pode ser conhecido, mas pensado. Ora, se o homem tem uma “faculdade” que lhe confere um poder de organização do mundo, ou melhor, um poder de organização de sua percepção de mundo, se ele não pode vivenciar o “em si” porque sua faculdade não está “aparelhada” para dar conta de algo fora do seu registro sensível, este “em si” é uma realidade, um dado, bem como o pensamento. Nietzsche vai parodiar a resposta kantiana a respeito da interrogação de como são possíveis os juízos sintéticos a priori, a saber, de que eles são frutos de uma faculdade e mais que isso, de uma faculdade moral para o supra-sensível. O filósofo compara tal resposta de Kant à resposta do médico da peça “O doente imaginário de Molière” quando perguntado sobre o porquê do ópio induzir ao sono: devido a possuir uma *virtus dormitiva*, isto é, uma virtude dormitiva. Por mais que Kant tenha elaborado de uma forma complexa e elegante sua hipótese sobre uma faculdade do juízo, não conseguiu sair da vontade de verdade típica da metafísica, cuja fundamentação é sempre areia movediça disfarçada em terra firme. Acreditar no juízo é meramente uma crença, uma pseudo-explicação. No lugar de pensar como são possíveis os juízos sintéticos a priori, devemos interrogar por que é necessária esta crença em tais juízos? Eles não poderiam ser falsos!, afirmará Nietzsche (NIETZSCHE, 1992b,p.17-18).

a parte racional dela, seria o receptáculo da verdade, ao passo que o corpo seria o receptáculo das impurezas.

De modo que esse pressuposto moral é uma imagem dogmática para o pensamento, afinal, ao partir de um princípio, o Bem em si, dá, ao mesmo tempo, a medida do pensamento e do pensador. E por isso Deleuze dirá, se reportando a Nietzsche, que, quando este interroga acerca “dos pressupostos mais gerais da filosofia diz serem eles essencialmente morais, pois só a moral pode nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador uma boa vontade e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (DELEUZE, 2006a, p.219).

Ora, para Nietzsche, esse pressuposto moral nada mais é do que uma interpretação que se tornou doentia para a vida. Acaba denunciando, por si mesmo, que conhecer, na realidade, é interpretar e não re-encontrar a verdade, portanto, está a serviço de motivações psicológicas e busca por poder. Por isso, questionará o valor da verdade e pensará a verdade como valor, afinal, para que serve um pensamento que necessita se lançar em outro mundo para ter efeito? Qual o seu valor para a vida? Qual o valor desse valor-verdade, para a vida? Em outras palavras, o que move a cozinha experimental nietzschiana é fazer um diagnóstico do pensamento, as condições em que emerge de tal ou qual forma, quais as forças que estão em jogo na sua constituição.

Por isso, no aforismo 355 de *A Gaia Ciência*, intitulado: “A origem do nosso conceito de conhecimento” afirmará:

Esta explicação eu encontrei na rua; ouvi alguém do povo dizer: “Ele me reconheceu”-: então me perguntei: o que entende o povo por conhecimento? Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo conhecido’. E nós, filósofos - já entendemos mais do que isso, ao falar de conhecimento? O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sintamos em casa:- como? nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade de conhecido, a vontade de, em meio a tudo que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o instinto de medo que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado?...*Eis um filósofo que deu o mundo por “conhecido”, tendo-o remetido à “Ideia”*: não seria porque a “Ideia” lhe era tão familiar, tão habitual? porque ele já a receava tão pouco?

Esse júbilo do sentimento de segurança reconquistado é, portanto, aquilo que move exatamente a cozinha socrático-platônica, conferindo a Platão a felicidade de re-encontrar, nos princípios e soluções para os enigmas do mundo por ele formulados, aquilo que ele próprio dispôs como sendo resposta, seguindo sua vontade, seu desejo.

Por isso, seria esse sentimento que, por sua vez, inaugura a história da filosofia em torno da crença num mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. Mas que esse sábio, devoto e virtuoso, não seria simplesmente, Platão, tomado como modelo de mundo e de verdade, como afirma Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*?

1.4.1 - A cozinha socrático-platônica à luz da cozinha experimental nietzschiana

O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. - Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da Ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: "eu, Platão, *sou* a verdade") (NIETZSCHE, 2000b, p. 31).

Ao adentrarmos na cozinha socrático-platônica entramos em contato com a qualidade de seus temperos rumo ao molho da verdade. O tempero do conhecimento da verdade se daria pelo reconhecimento dela, na alma, através da faculdade do conhecimento: a memória. Como uma rememoração, uma reminiscência das puras formas desveladas através do exercício dialético. Observamos, porém, através da perspectiva da cozinha experimental nietzschiana, que na raiz dessa construção o que estava em jogo era criar valores separados e desejados como superiores ao sentido da Terra. De modo que o critério da verdade era um juízo de valor a respeito da vida.¹²⁵

Percorremos a fonte desse juízo e vimos como as Ideias dali derivadas visam universalizar-se e legitimar-se na transcendência. Com isso, a natureza, o corpo, os instintos são depreciados em nome da ordem e da calma, existentes num modelo de vida, idealizado pela filosofia socrático-platônica. Curiosamente, Sócrates acusa de “arte de culinária” a retórica, tal como narra Platão no diálogo *Górgias*, posto que ela

¹²⁵ Veremos, no segundo capítulo, que para Nietzsche a memória não tem um caráter ontológico, isto é, não diz respeito ao conhecimento do ser, como almejava Platão e também não é uma faculdade natural do homem capaz de lhe proporcionar o auto-exame de si, como defende o cristianismo ao interpretar o platonismo. No entanto, essa visão se impôs como chave de acesso a memória, ou seja, a memória é tomada hegemonicamente como lembrança de um passado, seja do ser ou do homem. A proposta de Nietzsche é pensar que a memória foi fabricada junto às forças que se encontram em luta na construção de um determinado mundo, como uma lembrança inscrita no corpo dos valores criados que precisam ser lembrados pelo homem para que ele conviva em sociedade. A memória é a inscrição do social no corpo, então, diremos que a construção da memória social está assentada no surgimento da cultura e no triunfo de forças reativas que, conforme já pudemos ver nesse primeiro capítulo, emergirão dos valores socrático-platônicos do além-mundo.

. Ela surge no momento em que houve a necessidade de domesticar o bicho-homem e adestrar os seus instintos, numa árdua tarefa de transformá-lo em um animal capaz de fazer promessas ligadas a seu futuro. Ela nasce junto à emergência do social e é inscrita no corpo do homem, como marca, como registro dos valores que devem ser lembrados por ele para que conviva em sociedade.

gera prazer ao corpo, incita os sentidos e dele não avança, mas no entanto, ele busca o verdadeiro prazer que provém da alma, então, podemos dizer que cria uma cozinha voltada para essa alma, afinal, inventa os alimentos que a abastecem, que geram prazer a ela.

Esse abastecimento se encontra em outro plano que não a Terra onde reinam a ordem e a calma, como modelo que nasce da aliança entre razão e moral. Assim, ocorre uma cisão entre alma e corpo, homem e mundo, pensamento e vida, criação e tragicidade. A criação é desviada do plano das intensidades para ser domesticada pela tirania da razão. A criação não pode abrir vias inéditas, por isso recebe a alcunha depreciativa de simulacro. Por isso precisa ser vigiada, corrigida e repetir a mesma tinta em todas as suas aparições. Ela precisa se submeter ao modelo. A essência da criação não pode provir do ventre vermelho da terra, mas precisa reproduzir o azul do céu.

O pensamento que ilumina a criação deve provir da alma, da consciência moral. De um dentro debilitado de forças, porque aprisiona os instintos em nome da verdade celeste e da lembrança dessa verdade. *Um dentro que se faz memória de uma ficção*, de uma fábula e que *nos mantém reféns de um passado causa do mundo*, causa de nós-no-mundo. Um dentro que transformado em alma não pode ser tocado pela vida, antes abafa toda e qualquer manifestação que possa arranhar a imagem de pureza necessária para se manter inalterável. Um dentro oco, ou antes, um dentro que não faz nascer uma vida, como um ovo que não foi chocado.

No entanto, esse dentro “espiritual” é o que guia nossos passos no mundo e o que retira qualquer possibilidade de jogarmos com a vida o jogo de *aion*. Separamos da vida e desaprendemos a brincar como a criança e o artista. Um dentro espiritual espiritualiza o pensamento, aprisiona o pensamento numa circularidade que repete as mesmas formas. Nele “não se deslizam devires, mas introjeta-se deveres reativos”, como magistralmente afirma Fuganti (2008, p.13) em nome do melhoramento da homem. O homem precisa, então, ser salvo dele mesmo para que se aperfeiçoe a existência. Deve seguir uma Lei, deve se assemelhar às Ideias perfeitas, sem perceber que a Lei e as Ideias são invenções. A salvação do homem é a assinatura de sua sentença de morte em vida. Sua aquiescência ao modelo corretivo da vida é a sua condenação junto a ela.

E porque ele aquiesce? Porque perdeu a capacidade de suportar a dor, a partir do momento em que não se afirma mais o *logos agonístico*, como o jogo trágico comum aos gregos e necessário a vida, afinal, a discórdia, o combate, precisaria ser suplantada e

em seu lugar deveria entrar a ordem inventada por um outro *logos*, o *logos dialético* nascido do parto das Ideias. O “parto das Ideias” é feito com o bisturi da razão filosófica, entregue nas mãos do obstetra Sócrates, que visa à calmaria do pensamento através da invenção de uma alma ordenada e de um rebento universal e incorpóreo chamado verdade.

Não é um convite à superação, afinal, na ótica socrático-platônica, a vida se separou do pensamento. Criou-se um teatro no qual o trágico, por não comportar juízo de valor, não comparece na cena da existência, é excluído do “bom parto”, e no seu lugar entraram preconceitos e apreensões de ordem moral. Agora o homem helênico se vê entre dois caminhos opostos: o bem e o mal, caminhos reativos e redutores da potência, pois o homem agora não sabe mais a força que tem para superar as adversidades. Entre ele e o mundo há uma essência universal: o Bem em si, a moral, e entre essa essência e o homem, um instrumento: a razão, instrumento tirânico da alma que, anestesiando as intensidades, porque só tem serventia se estiver em consonância com a essência universal - produz homens virtuosos porque dóceis e obedientes às Ideias. Assim, como assinala Moura (2005, p. 230), “neutraliza-se qualquer possibilidade de resistência interior, inviabiliza-se o exercício da superação de si”, portanto, instrumento que dessa forma usado, como tirano dos demais instintos, separa o pensamento da vida.

E, separando pensamento e vida, destrói *a arte de bem viver* para inventar *a arte do bom viver*. Ou seja, uma arte de bem viver implica em afirmar a vida tal como ela é e, nela, encontrar as referências para ultrapassar-se, *viver bem nela*, ao passo que uma arte do bom viver implica em seguir uma lei acima da vida, a lei moral transcendente, que vira norma de conduta, ditada pelos homens, mas com o verniz da ficção supra-celeste que implica na melhor maneira de *conservar-se na vida*, acreditando, no entanto, poder viver *fora dela*.

Por isso, a proposta do “obstetra” trágico Nietzsche é completamente diferente. Seu bisturi é inserido, *num primeiro momento*, sobre a história dos sentimentos morais, expondo a verdade à visão cruel de uma mesa de dissecação psicológica no qual o que aparece são os valores humanos demasiado humanos¹²⁶, e, posteriormente, buscará

¹²⁶ “Não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos:- a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais.(...) os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida

resgatar a ética do bem viver quando afirmará que neste processo o que está em jogo é avaliar o sentido que damos as nossas forças vitais, partindo, portanto, daquilo que “nosso espírito suporta”. O que determinaria uma avaliação como sendo ética é, portanto, a tonalidade da vontade engendrada nela, isto é, o tipo de força: se está em comunhão com a vida ou não.

Nietzsche aparece, então, como aquele que dissecava aquilo que se apresenta como realidade, como verdade acerca dela, não poupando a “humanidade” da visão daquilo que se mostra pela abertura produzida pela sua intervenção cirúrgica, e nos convida, também, a pensar no valor dos valores que produzimos, posto que, desde a metafísica, pensamos os valores tendo uma existência em si mesmos, como se tocassem o núcleo da vida, quando, na perspectiva nietzschiana, denunciam um modo de existência que precisa deste ou daquele valor para existir. Portanto, não é o núcleo, não é a essência da vida, que está em questão, mas um modo de se relacionar com ela.

Além disso, esses valores estarão atrelados às condições e circunstâncias que o apresentam ora desta, ora daquela maneira, de modo que o próprio homem não é uma verdade eterna, não tem um modelo que diga o que ele é, como ele é, qual a sua identidade. Como Nietzsche afirma: “tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa do testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado” (2000a, p. 16), portanto, o próprio homem *é uma medida de valor de seu tempo* e não *do tempo*. O homem, dirá Nietzsche, veio a ser, e mesmo a sua faculdade de cognição, veio a ser, de modo que essa faculdade não pode responder pelo mundo inteiro, como se todos nós fossemos tecidos por ela, derivados dela (2000a, p.9). É necessário, pois, um filosofar histórico e não um filosofar ontológico.

Porque para que o pensamento fosse submetido à razão, como imagem do homem ideal, foi necessário inventar um horizonte moral que sustentasse essa imagem. Tal horizonte foi um lugar que o filósofo considerou “firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar o seu senhor” (2000a, p.21). Passou a acreditar nos conceitos como se tivessem realidade e em cima desse delírio, acreditou estar diante do conhecimento do mundo. Por isso, Nietzsche nos convoca a ter uma atitude de suspeita na qual passamos a perceber que “o domínio das cores mais

numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração de mundo. Mas se é certo que a superficialidade da observação psicológica estendeu e continua a estender ao julgamento e ao raciocínio humanos as mais perigosas armadilhas (...)” (NIETZSCHE, 2000a, p.45).

magníficas são obtidas de matérias vis”, isto é, Sócrates e Platão, por exemplo, queriam expulsar os sofistas e os poetas como educadores e colocar, em seu lugar, os filósofos, esse era seu impulso soberano tecido num momento histórico específico, porém, essa motivação aparece condicionada ao manto moral da contemplação das Ideias que levaria o homem à felicidade no além, julgando como bom aquilo e aqueles que estão próximos das Ideias e mau o que delas se distinguem.¹²⁷

Portanto, nos caberia indagar: Platão, para afirmar que a verdade não pode partir de seu oposto, do erro, inventa uma suposição de que as coisas de mais alto valor provêm de uma outra instância inalcançável pelo mortal, mas atingível pelo filósofo, mas como podemos nos satisfazer com esta explicação? (NIETZSCHE, 2000a, p. 15-16). Que forças agem nela? O que produz em nós?

A verdade não se opõe ao erro, porque ela mesma se apresenta como um erro, porque é um utensílio usado pelo filósofo para manter a sua crença, fundamentada, por sua vez, num juízo moral e também, numa vontade de domínio político. Esse juízo moral é a novidade platônica oferecida à cultura helênica, afinal, inventa-se um homem que encontra, na alma, a sua identidade primeira, aquela vinculada ao mundo transcendente, como aquilo que é estável, eterno, universal. E cria uma primeira divisão entre interior e exterior, isto é, essência e aparência, como aquilo que acabará por separar o homem da vida.

Mas com isso Nietzsche não está dizendo que um mundo metafísico não existe. Acontece que ele é uma possibilidade que atende a um anseio e não a uma verdade, tal como Platão sustenta. Nas palavras de Nietzsche:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber

¹²⁷ Porém, assevera Nietzsche, na realidade, aquilo que é julgado como mau ou bom sofre mudanças tanto em função das oscilações e disposições do espírito do homem, quanto na maneira como a sociedade julga o que é certo e errado e que, por sua vez, se modifica no transcorrer da história, logo, tanto no universo mais íntimo do homem, quanto na dinâmica histórica, não há uma essência, não há algo imutável, não há pontos precisos que determinam uma finalidade nobre, mas sempre uma utilidade, um “para quê” que se faz de acordo com as Ideias dominantes de uma época, assim, não temos como julgar nem uma ação humana, nem a história de épocas passadas a partir do presente. A hierarquia dos bens na sociedade é mutável, “quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual”, ou seja, é com base na determinação moral vigente que se decide se uma ação é moral ou imoral, porém, esquecemos deste horizonte de onde esta hierarquia de bens parte e olhamos a história de uma perspectiva a-histórica, natural, imutável. (2000a, p. 81-83). Mas, conforme veremos no segundo capítulo, a dinâmica histórica está atrelada ao jogo de forças da vida, portanto, o critério que nos permite uma melhor avaliação desse processo se dá através da genealogia dos valores, entendida como interpretação da luta de forças que possibilitam a emergência desse ou daquele valor para a vida.

o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada” (NIETZSCHE, 2000 a, p.20).

Ou seja, aquilo que o bisturi de Nietzsche abre é uma crítica à moral como aquilo que “orquestra essa cabeça metafísica, como um dos “piores e não os melhores métodos cognitivos”, afinal, em seu sentido mais geral implica numa sujeição da vida à valores considerados transcendentais que têm, porém, a sua raiz numa maneira de se conservar na vida ou de torná-la útil. De tal maneira que cabe aqui lembrar uma ironia feita por Nietzsche a respeito da crença metafísica de que o homem sempre age bem: “Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade” (2000 a, p. 78). Assim, os fenômenos morais são contextualizados, isto é, circunscritos num tempo e num espaço específicos, retirando de cena toda e qualquer explicação transcendente para eles.

Assim, na cozinha experimental nietzschiana, esse processo formador do pensamento ocidental, a metafísica socrático-platônica, é tomado como a inauguração de “como o mundo verdadeiro acabou se tornando uma fábula”, narrando aquilo que nosso filósofo trágico chama de “a história de um erro”, no *Crepúsculo dos Ídolos*.¹²⁸ Ou, como dirá Derrida “o que nos vai ser contado não é uma fábula, mas como uma fábula, de alguma forma, se afabulou”. De modo que Nietzsche vai proceder “como se houvesse a possibilidade de uma narrativa verdadeira a respeito da história dessa afabulação, e de uma afabulação que nada produz senão, precisamente, a ideia de um mundo verdadeiro – o que ameaça acabar com a pretensa verdade da narrativa.” (DERRIDA, 1996, p.7).

¹²⁸ “O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. - Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: "eu, Platão, *sou* a verdade".) /2. O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso ("ao pecador que cumpre a sua penitência"). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível - *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...)/3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana.) /4. O mundo verdadeiro - inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também *desconhecido*. Conseqüentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo) /5. O "mundo verdadeiro" - uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada - uma ideia que se tornou inútil, supérflua; *conseqüentemente*, uma ideia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres) /6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATUSTRA*)”(NIETZSCHE, 2000b, p.31-32).

Nessa cozinha, o cozinheiro é Zaratustra, um poeta, um produtor de simulacros que sabe que a verdade é mulher (NIETZSCHE, 1992b, p.7), isto é, “ ‘a verdade-mulher’, enquanto leveza e graça, simboliza o que há de menos acessível, o que mais se furta à ridícula pretensão dogmática de posse integral e permanente”, como comenta Giacóia (2002a, p.11). Porque a verdade entendida como mulher implica em afirmar a potência de simulação, já que “a mulher produz efeito a distância”, como afirma Nietzsche (2001, p.97), tal como o caminho perigoso aberto pelos simulacro que tanto apavora Platão. Como afirma Derrida (1981), interpretando essa metáfora nietzschiana, “a sedução da mulher opera à distância porque a distância é o elemento de seu poder”(1981, p.33, trad. minha). A imagem da mulher invoca risco, jogo e simulação. Estar distante do canto e encanto da mulher implica, a um só tempo, proteger-se de seu fascínio, mas também experimentá-lo. Porque, sendo figura que se anuncia à distância, é suscetível de infinitas interpretações, logo, a verdade-mulher é um fundo sem fundo, um nome para o não verdadeiro, a não identidade, o simulacro (DERRIDA, 1981, p.27). Mulher é o nome dessa “inverdade da verdade”, como afirma Derrida (1981, p.27), ou ainda, como dirá Giacóia, a verdade ligada ao feminino implica em afirmar o lado que foi renegado por Platão:

o lado do disfarce, do véu, da aparência, da sedução, do simulacro. Seria possível, então, que a condição da verdade fosse a mesma da pele - que, sem dúvida, mostra algo na superfície, porém, somente na medida em que, ao mesmo tempo, encobre uma profundidade, que se subtrai à indiscrição do olhar. A “verdade mulher” é a potência artística do disfarce, da transformação, da dissimulação (GIACÓIA, 2002a, p.13).

Assim, o a cozinha experimental nietzschiana opera subvertendo o lugar da verdade, pois esta, como “verdade-mulher” não se deixa cair nas amarras da representação, é irrepresentável, logo, denuncia o erro da pretensão de possuí-la de uma vez por todas.

Por isso, erro, para Nietzsche, é o mundo tomado como representação (NIETZSCHE, 2000a) ¹²⁹, isto é, um mundo que passa a ser explicado partindo de uma fundação primeira, de uma origem geradora de um modelo de vida (fora da vida) no qual as palavras refletem uma ordem (a das Ideias, de Deus. do Homem ou da História) que fixa uma identidade para ele a partir da invenção de uma identidade presente nas coisas, tornando-as previsíveis e controláveis.

¹²⁹ Cf. aforismo 16, 20, 30 de *Humano Demasiado Humano I*.

Porque, para Nietzsche, o mundo é “um monstro de força, sem começo nem fim (...) forças que não se consomem, apenas se transformam (...) jogo de forças e ondas de forças, sendo ao mesmo tempo Um e Muitos” (NIETZSCHE, 2005, p.212). Logo, esse mundo não pode ser representado, ele equivoca qualquer modelo porque sua lógica não está inscrita no universo do pensável, do designável, mas do experienciável, no qual a destruição e a criação permanente de si e do mundo são indissociáveis e necessárias afinal aquilo que orchestra o pensamento e a criação são os impulsos em luta constante e não a primazia de um único impulso sobre os demais, como a razão que instrumentaria a representação. Portanto, aquilo que nos convoca a experimentar é a visão trágica, isto é, a visão da plurivocidade (multiplicidade de sentidos) e a inocência do devir.

O que implica também numa *psicologia do erro*, isto é, a percepção de que o mundo inventado atende somente a necessidades psicológicas e não a uma verdade dada nas coisas. Platão, pela dialética socrática, ensina aquilo que ele vê como qualidades em Sócrates e nele mesmo, como se fossem qualidades necessárias e únicas e as confunde com o “supremo bem”. Ou seja, o “supremo bem” é a verdade para eles e somente para eles, porém, buscam fazer com que “todas as espécies de homem ascendam gradativamente até o seu tipo como tipo supremo” (NIETZSCHE, 2008, p.242), impondo um modo de existência sobre os demais em nome de uma verdade inventada como necessária à vida.

Por isso, tais qualidades são ainda um outro erro, pois a partir delas estabeleceu-se a crença na universalidade da verdade, um dogmatismo que adentrou na história da filosofia a partir da obra de Platão, mas que, na realidade, não se sustenta, apenas denuncia a covardia diante da existência, um sintoma que atende a necessidade de controle da vida e dos outros, tomado como força, mas expressando decadência dos instintos. Por isso, Nietzsche afirmará que Platão “dissolveu os instintos da *pólis*, da competição, da habilidade militar, da arte e da beleza, dos mistérios, da crença na tradição e nos antepassados” (NIETZSCHE, 2008, p.236), retirando, portanto, de cena, os poetas e os sofistas, seduzindo, a partir de Sócrates, os helenos em direção à felicidade no além, ao declínio, afinal, uma das maiores seduções que há é a afirmação de que “a verdade existe e se pode acabar com a ignorância e o erro” (NIETZSCHE, 2008, p. 243). Porém, ao se acreditar nela, se paralisam as forças que atuam na vontade de examinar, de experimentar, portanto, se paralisa pensamento e criação. Assim, a metafísica, segundo Nietzsche, pode ser designada como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem como se estes fossem verdades fundamentais”. Logo, a

verdade não se opõe ao erro, mas substitui um erro por outros tantos. Ela é um erro como os outros.

Nietzsche também afirmará que existe o erro oriundo da confusão entre causa e conseqüência; o erro de uma causalidade falsa; o erro das causas imaginárias e o erro da vontade livre (NIETZSCHE, 2000b, p. 41-50) presentes nas etapas da história da filosofia. Para ele, esses erros expressam a necessidade de fundamento comum a tipos que precisam inventar ilusões, mas chamá-las de verdade, acreditando que, assim, atingiram a essência das coisas e, dessa forma, possam se sentir seguros no mundo, como se tivessem encontrado algo firme para manterem-se na vida. O que chamam de verdade os induz a conjecturar sobre um enganador princípio na essência das coisas. (NIETZSCHE, 1992b, p.40). Assim, *“todo e qualquer erro, de toda e qualquer espécie, é conseqüência de uma degeneração do instinto, da desagregação da vontade (...) pois tudo que é bom é instintivo, portanto leve, necessário, livre”* (NIETZSCHE, 2000b, p. 43).

Sem aprofundarmos essa discussão, convém que entendamos que todos esses erros fazem parte da história da filosofia. *São tomados como erros porque submetem a vida ao nada e esse nada é o alimento da história da filosofia, seu endereçamento.* Toda ela é história do platonismo, isto é, são efeitos do desdobramento da filosofia platônica na cultura, através do cristianismo (filosofia cristã), da filosofia kantiana, bem como na visão de ciência da modernidade e todos os seus ideais. Mas Nietzsche opera uma subversão nessa história a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, isto é, Nietzsche insere a sua própria obra na história do pensamento para problematizar o pensamento e lhe dar uma nova direção: a transvaloração de todos os valores¹³⁰. Afinal, a seu ver, todas as tentativas de superar a metafísica, como as etapas que ele descreve nessa narrativa da história do pensamento ocidental, só levaram a reafirmar a moral e a verdade como condição do pensar afabulada, como representação obtida num mundo verdadeiro. A Ideia do mundo verdadeiro seria, então, o erro. Erro aqui não implica buscar uma nova verdade que o consertasse, mas antes uma análise crítica do tipo de vida que se abriu a

¹³⁰ O termo *transvaloração* é central na fase final das obras de Nietzsche. Isto porque transvalorar aponta para a criação de novos valores que está para além dos valores previamente dados, portanto, emerge das forças da Terra, das forças vitais e não das forças que estabelecem valores externos, julgadores da terra, como aqueles que partem do horizonte da moralidade. Estes nascem da perspectiva dos impotentes, daqueles que desejam dominar e que constroem para si uma imagem da vontade de potência como vontade de domínio, a vontade de potência em seu mais baixo grau. Porém, Nietzsche, aposta na qualidade da vontade de potência como criação, gratuidade, que gera valores a partir de si mesma, partindo, portanto, da vida, da vitalidade e não da vontade de domínio, do horizonte moral. Maiores detalhes consultar a obra *Crepúsculo dos Ídolos*.

partir desse horizonte de força interpretativo. O erro, portanto, não se opõe à verdade, antes, a pressupõe. Erro, como afirma Lebrun (1988, p.165) é, então, tomado como ficção que se ignora, porque se investiu numa crença. A ficção se disfarça de verdade.

E se retomarmos a metáfora da cozinha, poderíamos dizer que, na história da filosofia, embora os cozinheiros não queiram reutilizar os molhos existentes, afinal, querem encontrar outras combinações, na realidade, outras combinações aparecem, mas numa mesma cozinha, a cozinha onde se fabrica a verdade, ou antes, poderíamos dizer que, na história da filosofia, desde Platão, a disputa se ergue em torno daquele cozinheiro que melhor apresente a verdade. Como dirá Nietzsche: “a metódica da verdade não foi encontrada por motivos de verdade, mas por motivos de poder, do querer ser superior” (NIETZSCHE, 2008, p.245)

Essa história é lamentável, dirá Nietzsche, pois nela

o homem procura por um princípio a partir do qual possa desprezar os homens - inventa um mundo para poder difamar e conspurcar este mundo de cá: na verdade tenta agarrar o nada e constrói o nada como sendo “Deus”, “verdade”, e sempre como sendo juiz e condenatório *deste* ser de cá (...) a história da filosofia é uma *sanha secreta* contra os pressupostos da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido a favor da vida. Os filósofos nunca hesitaram em afirmar um mundo, contanto que ele contradissesse este mundo (...) foram, até agora, *a grande escola da difamação*: e esta impressionou de tal maneira que, hoje ainda, a nossa ciência, que se faz passar por defensora da vida, *aceitou* a posição fundamental da difamação (...) Suprimamos o mundo verdadeiro: para poder fazê-lo temos de suprimir os valores até hoje superiores, a moral (...) o mundo aparente e o mundo enganador- eis a oposição: o último chamou-se, até agora, “o mundo verdadeiro”, “a verdade”, “Deus”. *Este é o mundo* que temos que suprimir (2008, p. 248-249).

Nietzsche percebe “a história oculta dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes” (1995, p. 18), diagnosticando os sintomas de declínio vigentes desde o nascimento da metafísica. Ou seja, a partir do momento em que se colocou as verdades morais, como valores superiores, essas verdades são, desde o início doentias, porque negam a vida. Mas esse horizonte se auto-suprime nele mesmo, porque não tem mais como se sustentar em torno da verdade, posto que sua estruturação parte de necessidades psicológicas, humanas, de conforto e calma, de não-contradição e, também, de interpretações estreitas atreladas a tais necessidades como uma vontade de domínio que não se afirma enquanto tal, posto que travestida de busca pela verdade. Isto é, o processo de auto-supressão da moral está ligado a uma espécie de lógica inerente ao próprio discurso moral-metafísico, bem como as transformações das condições de existência, que discutiremos ao final do segundo capítulo, quando há o anúncio da morte de Deus como signo da modernidade.

Como afirma Nietzsche:

O caráter total da existência não pode mais ser interpretado com o conceito de fim, nem com o de unidade, nem com o de verdade (...) Todos esses valores são resultado de determinadas perspectivas da utilidade de sustentação e o incremento de configuração de domínio humanas e só falsamente foram projetadas na essência das coisas (2008, p. 31-32).

Todas as interpretações dadas ao mundo, ao homem, à vida até agora são avaliações de perspectiva que atendem a uma necessidade de conservação e não à expansão das forças.¹³¹ Por isso se apresentam como vontade de poder, de domínio, na qual o “homem projeta seu impulso de verdade, seu ‘objetivo’, num certo sentido fora de si, como o mundo que é, como mundo metafísico” (NIETZSCHE, 2008, p.243), atendendo a uma necessidade de fixar, de fazer com que o verdadeiro seja duradouro. Porém, essa necessidade de fixar denuncia que a verdade é uma adequação dessa necessidade psicológica a algo que escapa a ela, logo, ela é invenção, criação do homem, não está dada no mundo, não foi descoberta pelo homem, mas inventada por ele. Como afirma Nietzsche: “sua necessidade como criador já inventa o mundo em que ele trabalha, antecipando-o: essa antecipação (essa ‘crença na verdade’) é o seu suporte” (NIETZSCHE, 2008, 243).

Por ora, convém que avaliemos as forças presentes no início da história da filosofia. Como já assinalamos diversas vezes, ela nasce de uma fábula alimentada pelo movimento dialético instaurado por Sócrates através da escrita de Platão, que, no afã de encontrar a verdade abriu espaço para que a moralidade fundamentasse o pensamento das alturas, separando o mundo verdadeiro do aparente, porém, partindo de algo que Platão encontrou em Sócrates, como afirmação de seu modo de ser decadente. Por isso Nietzsche afirmará, no *Crepúsculo dos Ídolos*:

O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. - Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da Ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: "eu, Platão, *sou* a verdade").

Ou seja, essa crença num mundo verdadeiro, ideal, parte, num primeiro momento, de uma lógica que produz uma dicotomia no ser, isto é, cria uma imagem para a vida dividida em dois mundos: o mundo ideal, transcendente e verdadeiro e o

¹³¹ Por isso, para Nietzsche, não é o instinto de auto-conservação o aspecto fundamental da vida porque “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 auto-conservação (...) na natureza não predomina a indigência, mas a abundância (...). A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida. (NIETZSCHE 2001, p. 243-244).

mundo sensível, imperfeito e aparente que necessita do outro para ter sentido. Porém, este mundo, que é o dos mortais, é, portanto, inferior e ruim, não tem valor. *Este outro mundo “elevado e verdadeiro”, só é “acessível” aos sábios, devotos e virtuosos, isto é, o mundo de Platão, juiz da vida, um intérprete da vida a partir da criação de uma imagem adoecida para a mesma, impondo aquilo que ele suporta ver como aquilo que tem que ser visto por todos como única realidade.*

Diante do que já discutimos, podemos afirmar que não existem fatos, somente interpretações, afinal, para que um fato possa dar-se é preciso, antes, interpretá-lo de algum modo, não cabendo mais partir da pergunta *o que é*, base da dialética, que “supõe que a resposta é dada na simplicidade de uma essência”, como assinala Deleuze (2006b, p. 152), como se houvesse uma essência por detrás das aparências, mas *quem quer, quem fala, qual ponto de vista que engendra essa pergunta*, ou seja, a interpretação através do “quem” não visa o que há no significado, mas quem colocou a interpretação, de modo que o princípio da interpretação é o próprio intérprete, como comenta Foucault (2005, p. 49). Afinal, Deleuze e Foucault estão concordando com Nietzsche, quando ele diz que: “as interpretações até agora são apreciações perspectivas, em virtude das quais nos mantemos na vida” (NIETZSCHE, 2008, p. 316). Essa manutenção, na perspectiva da metafísica socrático- platônica vista pela ótica nietzschiana, se ancora num consolo chamado juízo metafísico que visa nos retirar da vida para suportá-la.

O que é um juízo metafísico? Lembremos que Platão, através de Sócrates, estabelece várias divisões e mais do que divisões, selecionou o que era bom e o que era ruim, ou melhor, o que era verdadeiro e o que era falso, citemos algumas: mundo verdadeiro versus mundo aparente, alma versus corpo, verdade versus opinião, saber versus arte, filosofia versus sofística etc. De divisão em divisão percebemos que ele inaugura uma imagem para o pensamento alimentada por oposições. A dialética se ergue como ciência a partir das oposições, com isso, o que ela cria é um julgamento para a vida, no qual o filósofo, o “homem do juízo”, o juiz da vida, separa o senso comum do bom senso porque seu juízo ancora-se no Bem em si, que, conforme pudemos observar, é o bem de Platão, aquilo que ele suporta como sendo seu consolo diante da vida, o que justificaria conservar-se nela.

A escolha pelo bom senso implicaria na recusa pelo mau senso, que por sua vez implicaria na escolha de um bom fim em detrimento de um mau fim. Lembremos que só com a morte estamos salvos, pois se não lembramos, em vida, das Ideias, na morte estaríamos em contato direto com elas novamente e teríamos a “chance” de

encarnarmos mais sábios. Caso esquecêssemos, um novo ciclo de encarnações ocorreria até o momento em que pudéssemos estar despertos o suficiente para não mais precisarmos retornar para a Terra. O filósofo encurtaria esse processo, pois ajudaria a modelar as almas e a fazê-las lembrar de sua origem divina. Não é sem motivos, como afirma Nietzsche, que Sócrates desejou beber a cicuta, ele queria morrer, não foi Atenas que lhe deu o cálice (NIETZSCHE, 2000b, p. 23) e sua morte serviu de exemplo de conduta no *Fédon* de Platão.

Por isso, o *deslocamento do que é, para o quem fala*, não mais nos permite a ancoragem no céu inteligível, pois agora só há interpretação, o que elas exprimem, o que elas valem. A fala, portanto, tem um autor humano, revela um modo de existência e está também remetida às forças em jogo naquele que fala, de modo que toda filosofia foi até o momento, segundo Nietzsche (1992b, p.13), “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de e memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”. Por isso, continua Nietzsche, para “explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar”. A moral é o impulso soberano agindo no filósofo, sendo o conhecimento mero instrumento desse impulso.

Assim, o que o início dessa história narra não é o encontro da verdade, mas produção de verdade, interpretações acerca de um valor que deprecia a vida, pensado como absoluto e essencial ao pensamento. Ou antes, o que ela narra é um “*pathos de verdade*” (NIETZSCHE, 2000c) um impulso que se tornou soberano ante os demais e que passou a fundamentar, no caso de Platão, a crença no mundo verdadeiro.

O “*pathos de verdade*”, é então, aquele impulso que faz com que o filósofo busque conhecer a verdade, mas se perde na busca porque quer se sentir imortal, achando que a encontrou, sente-se o próprio porta voz da vida, com isso, a partir de suas próprias ideias, cria verdades e as lança ao mundo como se do mundo viessem, como se tivessem sido colhidas por ele, como se estivessem somente à espera de suas sábias palavras para ganhar luz.

Mas, continua Nietzsche (2000c, p. 29), se o homem está condenado a buscar o conhecer; “a verdade o levaria ao desespero e ao aniquilamento, a verdade de estar eternamente condenado à inverdade”. Mas movimentar-se no *pathos de verdade* é procurar por algo que não passa de uma sensação, de uma disposição, de uma aparência, e Sócrates apresentava-se como se tivesse criando um *ethos*. Daí a ironia nietzschiana

da afirmação da condenação da verdade pela “inverdade”, consiste em afirmar que “para poder imaginar um mundo verdadeiro e do ser foi preciso inicialmente criar o homem verídico - inclusive o fato de que ele se crê verídico” (VP, I, 107 *apud* Deleuze 1976, p.78). Ou seja, Sócrates, nos diálogos platônicos, nos convida a contemplar o mundo verdadeiro, mas esquece que foi ele quem o fabricou! Então, não cabe mais a pergunta: *o que é a verdade?* Ou quais os caminhos para alcançá-la? Mas, *quem quer a verdade?* Quais as forças que estão presentes nesse movimento de busca?

Num fragmento póstumo de 1888, Nietzsche dirá que quando o ser humano busca a “verdade” ele busca um mundo que não se contradiga, que não engane, que não mude, onde não se sofra, assim, a máxima extraída daí é pensar o mundo como ele deveria ser e o mundo em que vivemos como um erro, algo que não deveria existir. O tipo de ser humano que reflete assim seria o tipo sofredor, o improdutivo, que está cansado de viver. Ele cria uma ficção de mundo que corresponda aos seus desejos e interpretações para atribuir ao que ele chama de *mundo verdadeiro* tudo o que respeita e percebe como agradável. Mas ele interpreta o mundo, ele mostra um “grau de força”, mesmo que doente, para se conservar na vida. (NIETZSCHE, 2002c, p. 69-70).

A crença de que o mundo que deveria ser é, que ele existe realmente, é uma crença dos improdutivos, dos que não querem fazer um mundo como ele deveria ser. Eles o postulam como já disponível, e apenas procuram caminhos para se chegar até ele. _ “Vontade voltada para a verdade”- como impotência da vontade de fazer (NIETZSCHE, 2002c, p.70).

Vimos que a dialética, tomada como arte verdadeira rumo ao conhecimento de si mesmo é aquilo que encobre a visão trágica da existência. E podemos indagar o seguinte: É-nos possível conhecer realmente qualquer encadeamento causal de alguma coisa? O conhecimento assim não estaria logo de saída atrelado à mentira? Pois, observamos que a idéia de causa primeira, de origem, partiu de uma invenção baseada numa falsificação da diversidade, da multiplicidade das forças do mundo para que uma unidade chamada Idéia pudesse surgir, e, a partir dela, se engendraria, no homem, a capacidade de pensar, de conhecer-se a si mesmo. Com isso, ou seja, moralizando a vida, desenvolveríamos a capacidade de nos tranquilizarmos diante do desconhecido, ou melhor, negando a existência do desconhecido.¹³²

¹³² Veremos, no segundo capítulo, como a nossa cultura aprendeu a se utilizar desse anestésico como forma de pensamento e assim, poderíamos dizer, junto a Nietzsche, que o conhecimento, na mentira de conquistar a verdade, encobria outra, que era a de buscar o familiar no que é desconhecido, de modo a nos tranquilizarmos. Não retiramos um saber a respeito de nós mesmos, mas um reconhecer, porque nossa lógica fundamenta-se em tratar o que é semelhante como igual (NIETZSCHE, 2001, p.139). Nietzsche indagará: “nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de,

Logo, a aposta socrático-platônica, ao priorizar o além, na realidade, estava priorizando um tipo de existência ou um modo de existir que atendia a impulsos humanos, e não divinos, esboçando *o primeiro traço psicológico do niilismo* que será percebido pelo homem moderno, quando percorre a história do pensamento ocidental, como veremos no segundo capítulo. Podemos dizer, sem nos aprofundarmos, que esse primeiro traço alimenta e se desdobra em outros traços (o segundo ligado ao cristianismo) até chegar a um terceiro, aquele que percorre o “último homem” produzido na modernidade, tal como podemos ver na seguinte passagem e que retomaremos no segundo capítulo:

O niilismo, como *estado psicológico* surgirá primeiramente quando procurarmos em todo acontecimento um “sentido” que aí não há ai: assim quem procura perde finalmente o ânimo, quem procura, acabará por perder a coragem. Niilismo é então o tornar-se consciente do grande e duradouro desperdício de força e tormento “em vão” (...) Aquele sentido poderia ter existido: a “completeza” de um supremo Canon moral em cada acontecer, a ordenação moral do mundo(...) algo, por meio do processo mesmo, deve ser alcançado(...) O niilismo, como estado psicológico, aparecerá, *em segundo lugar*, quando se postulou uma *totalidade*, uma *sistematização*, e também uma *organização* em tudo o que sucede e atrás de tudo o que sucede, de maneira que a alma, sequiosa de admiração e veneração sacie-se na representação de conjunto de uma suprema forma de governo e de domínio(...) Uma espécie de unidade, qualquer forma do “monismo”: em consequência desta crença, o homem com o sentimento profundo de uma conexão com e dependência de um todo infinitamente superior a ele, um modo da divindade... “O bem do universal exige a entrega do indivíduo” (...) O niilismo como estado psicológico, possui ainda *uma terceira e última forma*. Dados estes dois entendimentos: que com o devir nada deve ser alcançado e que, sob devir, não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor: resta-lhe, então, como *subterfúgio*, condenar todo esse mundo do e inventar um mundo que fica além do mesmo como verdadeiro mundo. Mas tão logo o homem descobre como esse mundo é estruturado somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui, em si descrença em um mundo metafísico- que interdita a crença em um mundo verdadeiro. Desse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como única realidade, interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além para falsas divindades- mas não se suporta este mundo, que já não se está disposto a negar...o mundo aparece como sem valor...(NIETZSCHE, 2008 b, p. 31-32).

Esses traços niilistas que atendem a impulsos humanos denunciam um sintoma de decadência e aversão à existência tecidos no coração da metafísica e expandidos na cultura, posto que as avaliações conferidas a tais impulsos atendem a uma necessidade

em meio a tudo que nos é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Em função de um instinto de medo somos levados a conhecer aquilo que nos parece familiar e, a partir disso, inferir juízos e acreditamos que é acreditando no ‘mundo interior’ dos ‘fatos da consciência’ temos acesso a verdade de nós, porque tal mundo nos é familiar, mas tudo isso é um “erro”(NIETZSCHE, 2001, p. 250).

de controle daquilo que escapa à razão, inventando um sentido para o acaso e para o devir, empobrecendo a vida por não conseguir afirmá-la em sua totalidade, intensificando as pulsões de destruição e autodestruição que atingirão seu apogeu na modernidade, como se a lógica da decadência ensaiasse seus primeiros passos nesse início do processo do pensar ocidental. A primeira dimensão do niilismo é, portanto, negativa, a vida tomada como um negativo, como um valor inferior, que vai se expandindo e se aprofundando na história, conforme veremos no segundo capítulo.

Assim, *aquilo que os filósofos chamavam de essência, são apenas as suas perspectivas sobre as coisas, uma interpretação que atendia a um anseio, a um medo e não “a verdade”*, afirma Nietzsche. E, se chega um momento, na modernidade, conforme veremos no segundo capítulo, em que os valores até então geradores de mundo perdem o sentido, essa degradação tem por base a proposta defendida por Sócrates e Platão de um mundo ideal, transcendente, mas inatingível. De modo que “o niilismo, como história da proposta e da progressiva destruição do mundo ideal é a outra face do platonismo” (NIETZSCHE, VIII, II, 26 *apud* Volpi, 1999, p.57) fazendo com que “o niilista seja aquele que julga, do mundo que é, que não deveria ser, e, do mundo como deveria ser, mas não existe” (NIETZSCHE, VIII, II, 26 *apud* Volpi, 1999, p. 57).

Por isso, Nietzsche dirá inúmeras vezes que o ato gerador da decadência teria sua base, pois, na metafísica socrático-platônica. Sócrates e Platão expressariam um modo de existência na qual os sintomas de declínio aparecem com força, expressando, além de uma hostilidade aberta contra a civilização grega, o declínio, a degenerescência dessa cultura. E, na qualidade de juízes da vida e movidos por uma aversão à existência, criaram um sistema filosófico que desloca o centro de gravidade da vida para uma esfera fora dela (NIETZSCHE, 2002b), iniciando um processo em que viver passa a nada valer, de modo que os valores morais são, desde o início, o nada criado, um fundamento niilista, oco.

Quando passou a melhor época da Grécia, vieram os filósofos morais: com efeito, de Sócrates em diante, todos os filósofos gregos são, antes de tudo, e no mais profundo, filósofos da moral. Isso significa que buscam a felicidade-mal sinal se tinham de buscá-la! Filosofia: de Sócrates em diante, é aquela suprema forma de astúcia, que não se engana na felicidade pessoal. Será que tiveram muito dela? Quando penso que o deus de Platão não sente prazer nem dor e que o sábio supremo se aproxima dele. Isso é um julgamento pessoal: Platão sentia a completa indiferença como seu maior benefício (...) Sentir o mundo como sistema é ápice da felicidade humana: como isso denuncia a cabeça esquemática! (...) Essa é a felicidade de quem sofre e de quem está muito doente (NIETZSCHE, 2005a, p.163-164).

Esclareceremos, no segundo capítulo, porque Nietzsche afirma que Platão é moralista e cristão antecipadamente, acentuando a abertura propiciada por Platão em torno da inquestionabilidade dos valores morais que tornou possível a apropriação nefasta da doutrina cristã sobre tais valores, lhes dando, no entanto, um contorno diferente do oferecido por Platão. Por isso, a degenerescência é o signo que Nietzsche endereça ao legado deixado pela metafísica socrático-platônica, pois produziu a imagem-verdade de que a vida precisa ser corrigida de tal forma que a dor e o sofrimento não precisem ser mais tragicamente suportados. Agora podemos eliminá-los pela razão advinda da boa memória, essa tirana e estranha guardiã da vida transcendente. Já, no caso do cristianismo, conforme veremos, a fé removeria as montanhas da dor e do sofrimento, mas a memória seria a guardiã da dor e do sofrimento. Uma nova lógica, mais perversa, porém, tanto quanto a anterior, condena a vida.

A partir do que discutimos nesse primeiro capítulo podemos afirmar que o efeito socrático-platônico na cultura, isto é, a instauração da filosofia como metafísica, inaugurou e estabeleceu uma imagem para o pensamento na qual o jogo trágico, o jogo das forças dos contrários, que tonificava a vida e a arte a ela vinculada na cultura helênica, ao ser substituído pela ciência dialética, vira jogo de oposições, de rivalidades, de vingança, tendo como efeito a produção de uma imagem para a vida na qual a potência de diferir é abolida em nome do conhecimento de si mesmo. Porque ter consciência de si mesmo implicava na invenção de uma memória ontológica, isto é, através dela, se revelaria o ser, dotando o homem da lembrança de sua origem divina, salvando-o, portanto, do jogo trágico da existência. E todos aqueles que não se submetessem a essa seleção salvadora, precisavam ser expulsos da *polis*, afinal, agora, a Verdade funcionaria como um juízo da vida, que teria como juiz, o filósofo.

Por isso os poetas e os sofistas precisavam ser silenciados. Por isso o simulacro foi demonizado. Por isso as misturas foram vistas como aquilo que torna a natureza impura, afinal, nascidas dos encontros, criariam desvios no horizonte previsível.

A moral tomada como a verdade, se torna a fronteira do que cabe ou não à vida, porém, essa fronteira é negativa, pois tornou o homem impotente diante de si mesmo, fraco, medroso, infeliz, aguardando o dia em que a felicidade vai o atingir vinda do além. Daí a importância da perspectiva lançada pela cozinha experimental nietzschiana, que, ao deslocar a verdade de seu trono, aponta para os modos de existência que emergem daí. Agora, é o valor da verdade que é colocado em questão e os ideais

estipulados como universais se tornam perspectivas, atendem a ela, brotam dela e indicam um tipo de vida que pode exprimir saúde ou doença, degenerescência ou fortalecimento, como assinala Moura (2005, p.52).

Por isso, podemos dizer que na cozinha experimental nietzschiana, não se produz *a verdade*, mas contestam-se as noções de verdadeiro e falso, substituindo-as pelo sentido do que se diz, a avaliação daquele que fala, como afirma Deleuze (2006e). E, se aquilo que se fabrica nas demais cozinhas é a verdade e ela, nessa cozinha experimental, é tomada como um valor a respeito da vida, ou, um sintoma da vida, poderíamos dizer que mudando as condições de vida, muda também o que se entende por verdade, de modo que a verdade jamais poderia ser algo simplesmente dado no mundo, mas uma interpretação de condições específicas nas quais o mundo se apresenta, que depende, por sua vez, da idiosincrasia de cada um nessa avaliação, porém, sem perder de vista que, na história da filosofia, mesmo mudando as condições, um fio condutor dirige a verdade como seu pressuposto: a moral.

Afinal nessa cozinha experimental é o jogo trágico que participa do destino do molho, seus temperos, são, portanto, aquilo que “participa” do devir: a multiplicidade, o acaso, a luta. Temperos do molho trágico que passam a ser afirmados como “sabores da vida” indispensáveis à criação. O pensamento que se faz aqui não quer afirmar o ser das coisas “porque o ser é impensável, nenhum ser é”, como interpreta Rosset (1989a, p.26). Portanto, o que se busca nessa cozinha “é fazer do pensamento o exercício que se habilita a desqualificar a si mesmo” (ROSSET, 1989a, p. 18), pois se encontra liberto das tramas da representação que “apagavam” a vida ao remetê-la a valores superiores a ela, fazendo com que o homem tecesse sua existência a partir da crença desta ficção na transcendência e não a partir de uma afirmação incondicional à terra e aos fluxos que a percorrem. Nietzsche encontra a plasticidade do pensar junto à arte de fazer pensar, isto é, pensando a vida numa dimensão artística de forças que o libertaria da tirania do modelo, da identidade e da oposição, afirmando os simulacros “grávidos” de devir, afirmando a diferença como condição do pensar. Para Nietzsche, o pensamento pode até gerar formas, mas ele é muito mais uma linha tortuosa e labiríntica em devir do que uma Forma fechada que vai do Mesmo ao Mesmo, como a forma circular platônica.

Agora a verdade, como *o molho filosófico* que alicerçou o pensamento nas demais cozinhas, não se sustenta mais em si mesma, possibilita que não haja mais convicções, apenas experimentos, ou seja, apenas manejos de perspectivas com aquilo que pode aumentar ou diminuir nossa potência, nos permitindo, assim, criar uma ética

da vida a partir das forças presentes nela e em nós, como um mesmo horizonte de sentido.

Porém, para que se possa criar, há que se ter desejo, algo que queira o trágico, como dirá Rosset (1989a) uma vontade trágica, para que esse modo de existência se torne potência de vida. E querer o trágico é ter força para não sucumbir ante a ausência de referencial que ele demanda de nós, em nós. Por isso, “a morte, em si mesma, não é a priori trágica; não mais, em todo caso, que a vida” (ROSSET, 1989a, p.66). Porque tudo o que existe é constituído por circunstâncias, jogos de forças que, no encontro, geram essa ou aquela composição e logo em seguida se decompõe, sem intervenção divina ou humana. A humana aparece somente na interpretação dada a esse jogo de forças e se modula junto a ele.

Portanto, afirmar o trágico é entregar-se ao fluxo das forças e aprender a selecionar, através daquilo que chega ao corpo, nos encontros entre molhos aleatórios, aqueles que dão certo *na perspectiva de ampliação da vida e não da ampliação da verdade a respeito da vida*. Ou seja, os molhos que “dão certo”, que foram calculados para atingirem uma forma segura, não necessariamente promovem a saúde, como pudemos ver a partir de Platão. E dizemos “não necessariamente” porque atendem a uma necessidade de conservar-se no mundo, uma justificativa para acreditar na vida, não uma afirmação da vida. Por isso, sua receita pode ser copiada e perpetuada, mas é inútil e nociva à vida porque sufoca o pensamento dentro de um sistema fechado e, sufocado, explode no corpo do homem que a digere, tornando-o fraco porque distante de suas forças modeladoras, plásticas, de auto-superação. É um tipo de interpretação que transforma a vida numa prisão porque o homem passa a ser refém de uma lógica de convicções, afinal, em toda interpretação um modo de existência emerge junto a ela, e, preso a essa lógica da certeza, como a crença na verdade, adoece porque a vida, em seu eterno fluir, sempre escapará de suas mãos, convocando-o a pensar de outra maneira, mas não encontrando, nele, essa possibilidade, afinal, a sua vontade é fraca demais, não tem a vontade trágica para afirmar esse caráter processual.

Claro que não podemos deixar de mencionar que, de certa forma, na história da filosofia tal como Nietzsche a narra, essa força que faz com que o homem pense, gerou novos molhos, mas nenhum deles produziu saúde, apenas uma resposta para se conservar na vida. Porque, como já dissemos, a cozinha da verdade permaneceu como sendo o espaço natural da fabricação da filosofia. Em nenhuma das cozinhas compreendeu-se que o caráter processual do fazer era mais importante do que o

resultado final, porque o resultado final era o guia da cozinheiro e essa receita se manteve até então.

Experimentar o jogo trágico do mundo é articular-se com as forças ativas, é *tornar-se trágico*, pois o “homem trágico afirma mesmo o mais duro sofrimento, de tal forma ele é forte, rico e capaz de divinizar a existência”, como afirma Deleuze (2001, p.54), diferente do que acontece na história da filosofia narrada por Nietzsche que, aprisionada na verdade, se destacou da vida e, assim, não tem como realizar experimentos com ela, mas fora dela, a partir de ficções. Só podemos falar de um princípio aqui se o pensarmos como *brotando do meio, não do início*, pois o experimentar não é explicar, mas descrever processos, mais do que estados de coisa partindo sempre da perspectiva da composição de forças, isto é, partindo da vida tomada como potência geradora de forças, como relação de forças.

A tradição metafísica que sustenta essa narrativa “fabulosa” encontra, em seus filósofos, a impossibilidade de falar do trágico, porque não tem força para sustentar a potência de destruição e construção que ele abarca. Um corpo não pode afirmar a potência que não tem, por isso, o processo do pensamento trágico se opõe ao pensamento culinário dos filósofos. E por isso também dissemos que o pensador trágico suspeitará dos molhos que dão certo, porque um molho bem sucedido é inútil à vida, a empobrece, num sistema fechado. É, também, ilusório, porque o caráter processual da vida sempre escapará a qualquer sistema. Então, aqui, não pode haver filosofia. Não há pensamento no sentido dogmático do que significa pensar. Não se pensa mais a partir de uma lógica do ser, numa tentativa ilusória de fixidez, porque se percebe que a afirmação do ser é a negação do acaso. E negando o acaso se nega a vida. Assim, a cozinha experimental nietzschiana mostra as forças que estão em jogo nessas receitas e não aponta a verdade como caminho, mas desconfia dos caminhos conduzidos até ela.

Com Platão, pensar não é experimentar, mas produzir conceitos universais que se transformam em representação ideal do mundo, para tanto, a existência precisa ser convertida em torno da Ideia encontrando na memória a chave de acesso a ela. A verdade inventada é juiz e medida de valor da vida. Não se encontra a verdade, se inventa a verdade, porque, como afirma Foucault (1997, p. 14), inspirado em Nietzsche: o “conhecimento é uma invenção, por trás da qual há outra coisa distinta: jogo de instintos, de impulsos, desejos, de medo, de vontade de apropriação. É nessa cena de luta que o conhecimento vem se produzir”. Por isso Nietzsche afirma: Eu, Platão, sou a

verdade! Porém, essa forma - a racionalidade com verdade - transforma a verdade em tribunal da vida e, ao se estender a vários outros campos, se atualizou, se conservou.

Os efeitos dessa invenção e dessa conservação, na cultura serão discutidos no segundo capítulo, mas podemos dizer de forma breve que podem ser pensados assim: embora a memória ontológica seja uma aposta numa memória sem traços, ou seja, numa memória límpida dos traços terrenos, para fazer com que na alma habite apenas a tessitura divina tal como traçada pelos fios das Moiras, ela nos lançou na necessidade de nos remetermos a uma origem que explicaria o nosso presente e futuro.

A memória dos traços, que será discutida no segundo capítulo da tese, encontra aqui ressonâncias, pois agora, são os traços, o que comporta o ser “do humano”, como veremos emergir no cristianismo. Caminhando pelos traços, encontraríamos a verdade do ser, o seu Mesmo, ou aquilo que desde Aristóteles é chamado de identidade como unidade da substância quando diz:

Em sentido essencial, as coisas são idênticas do mesmo modo em que são unidade, já que são idênticas quando é uma só em sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é uma. É, portanto, evidente que a identidade de qualquer modo é uma unidade, seja porque a unidade se refira a uma única coisa, considerada como duas, como acontece quando se diz que a coisa é idêntica a si mesma (ARISTÓTELES, 2002, livro V, cap.9).

Esse conceito foi sofrendo acréscimos ao longo da história, mas, como afirma Deleuze (2006 a), seja qual for a maneira pela qual é concebida a noção de identidade, o seu primado define o mundo da representação e esse mundo será subvertido a partir da filosofia nietzschiana e iniciado por Platão. Ou seja, embora possa assumir novas roupagens, mantém a primeira viva e potente, isto é, a imagem platônica se mantém nesses discursos, alimentando-os. Nossa aposta aqui é pensar que *além* de traços habitam em nós, *também*, traçados que são feitos e desfeitos a partir de nossa abertura às forças. Ou melhor, que os traços não governam a vida daqueles que sabem fazer de si mesmos, obras de arte abertas às modulações da forças. Esses traçados se tornaram possíveis, quando, o último homem do pensamento moderno nasce da falência da representação. Dessa maneira, com a da perda das identidades e da descoberta de todas as forças que agem sob a representação do idêntico, o mundo moderno é o dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância (DELEUZE, 2006 a, p.15).

Porque, ao apostarmos nos traços, nas marcas que trazemos, fazemos delas a nossa verdade e a verdade do mundo, nos tornamos tiranos e submetemos a vida a valores estranhos a ela, porque a congelamos numa forma, numa única forma e, assim,

não criamos vida, ou melhor, não nos permitimos sermos criados pelo mais alto grau dela, isto é, pela dimensão artística da vida que joga conosco o jogo de *aion*, o jogo da criança, o jogo das forças, o jogo dos simulacros que, a todo instante nos coloca diante daquilo que está em vias de diferir. O jogo do simulacro é o jogo da relação de forças, de modo que, quando a relação de forças muda, mudam as formas, porque desloca perspectivas e, deslocando-as, nos possibilita destruir o domínio de um impulso que, ao se tornar único, nos adoece. Vimos como a tirania da razão sobre os demais impulsos gerou um modo de existência decadente. Então, a proposta nietzschiana é que o filósofo do futuro, encontre, nessa dimensão artística da vida, nessa dimensão que pressupõe crescimento, luta, expansão de forças chamada por Nietzsche de dionisíaca, a possibilidade de “romper” cristalizações, sem que isso signifique enfraquecimento de todos os impulsos ou auto-aniquilação deles, antes, implicando num exercício de superação de si, numa abertura às forças da vida que, no homem, aparecem como novos impulsos que pedem passagem. Dessa maneira, a vida deixa de estar submetida às exigências da representação e passa a ser pensada nela mesma, isto é, como abertura para o inédito. A vida deixa de ser consequência da consciência das marcas para ser processo de pensamento, traçado de afetos.

Observamos a dificuldade de Platão diante das Ideias de mudança, devir e as consequências dela para que a vida pudesse ser experienciada como potência criadora, afinal, só podemos criar, produzir diferença, se nos abirmos para o inédito. Por isso, podemos observar também que tríade tradicional “pensamento-conhecimento-verdade” nos torna impotentes para a criação porque resulta na produção de uma linguagem que se pretende universal, definitiva, unívoca. Linguagem essa que busca esgotar o presente, pois transforma o transitório em eterno, o devir em ser, *embotando* a vida na dupla acepção desse verbo: tirando sua energia e fazendo-nos perder a sensibilidade para com ela, resultando em ressentimento e impossibilidade de digestão das experiências. Tirar a energia da vida significa, aqui, desviar a potência de seu curso e tal desvio constitui as bases da nossa cultura, na qual o tipo ressentido e fraco triunfa, conforme veremos no segundo capítulo cujo enfoque principal é o desdobramento do platonismo no cristianismo.

A imagem que se criou, a partir daí, para o pensamento, é que tudo está pronto, só esperando ser encontrado, revelado pelo filósofo, mais tarde pelo cientista ou pelo historiador. Então, como afirmar a vida na sua tonalidade criadora, já que, partindo da representação, não haveria surpresa? Por isso que a empreitada nietzschiana é uma

dinamite, isto é, uma demolição dessas bases para que o pensamento se liberte dessas amarras e possa, constantemente, se transformar. *No lugar da representação, interpretação e um novo paradigma estético*: a vida como obra de arte, a vida experienciada pelo ângulo do perspectivismo¹³³, ângulo comum à arte e também, condição de existência. Só assim, as portas para o infinito se abrem, “o mundo tornou-se novamente infinito para nós” (NIETZSCHE, 2001, p.278), discussão que traremos ao final do segundo capítulo.

Antes de fecharmos esse primeiro capítulo, gostaríamos afirmar o poder da arte operando dentro da própria obra platônica e a luta de Platão para fugir de sua força, bem como a importância de Dionísio na cultura grega e a primeira oposição feita a ele a partir da moral socrática, bem como iniciar, de forma breve, a grande oposição, a maior das lutas, que é aquela que é travada entre a imagem do Crucificado e a de Dionísio a partir do cristianismo, sendo que, no segundo capítulo, os efeitos do triunfo do Crucificado sobre Dionísio será a tônica da discussão. Isto é, não discutiremos Dionísio diretamente, mas acentuaremos a interpretação cristã para destituir o caráter trágico da existência afirmado no culto a esse Deus, sendo substituída por um culto que liga o trágico ao sofrimento e a culpa, através de Cristo.

1.4.2 - As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas, fazendo delas, uma arte para escapar da vida

Curiosamente, a dimensão artística encontra-se, também, na base da filosofia. Dimensão que Platão condena como falsa representante da memória. Como assim? Bem, Platão é um ficcionista de mão cheia. Um grande escritor que criou diálogos de muita beleza, sedutores, persuasivos, encantadores. Conseguiu fazer emergir uma ficção que produziu efeitos de realidade e se tornou modelo de pensamento no ocidente. Mas essa “vontade de ficção”, como vimos, é uma vontade de nada, posto que vontade de um outro mundo. Uma vontade niilista. Em seus livros, um protagonista recitava seu “canto filosófico”, Sócrates. E utilizo aqui a palavra “canto”, porque, conforme vimos, a

¹³³ A expressão perspectivismo diz respeito aquilo que é próprio do ato de interpretar, isto é, quando nomeamos algo, quando lhe conferimos um sentido, partimos de uma determinada perspectiva, de um determinado horizonte de sentido. Porém, há uma perspectiva em toda interpretação, assim, não podemos dizer que uma interpretação seja correta, verdadeira, não podemos ter um conhecimento absoluto, pois o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência, o que implica em um novo critério para se pensar no que se entende por verdade. Maiores detalhes consultar Muller Lauter, Wolfgang, *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, São Paulo: Annablume, 1997 e Marques, Antonio, *Sujeito e Perspectivismo*: seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

verdade, na cultura helênica, se revelava pelo canto poético, pela palavra cantada nascida do delírio poético, quando o *aedo* era tomado pela deusa *Mnemosyne*.

Vimos com Vernant (1990) e Detienne (1988a) que a poesia se constituía como uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos na qual o poeta, possuído pelas musas, era o intérprete de *Mnemosyne*. Dissemos que a verdade que o poeta encontra se dá pela escuta daquilo que emerge no estado de inconsciência possibilitada pelo delírio. Esquecido de si lançava-se no devir e em devir, tocava as dimensões do tempo inacessíveis aos demais mortais. Ele se abria às forças do cosmos e conseguia conjugar as forças que habitavam seu corpo com as forças que habitam o mundo a partir da recusa a si mesmo, isto é, somente recusando qualquer controle sobre a vida, que ele podia afirmar a totalidade do que existe, porque ele afirma o que existe em *seu tornar-se*.

Convém salientar que nessa sociedade arcaica havia ainda outros tipos de delírios, o do profeta ou adivinho, que era possuído por Apolo e, a partir dessa força mágico-religiosa, entrava em contato com a verdade e o futuro (presságios) e o do sacerdote, que era tomado por Dionísio, revelando a verdade oculta do presente. Por isso, dissemos, que, para os gregos, a verdade e a loucura não se opunham. Platão sabia disso, tanto que, no *Fedro*, apresenta Sócrates afirmando que tais loucuras, a profética, a ritual e a poética, são fonte dos maiores bens (PLATON, *Fedro*, p. 863, trad. minha), porém, acrescentando, a essas três espécies de loucura, uma quarta, a erótica, quando o filósofo é possuído por Afrodite (Eros), dizendo estar diante da mais bela forma de possessão: a do amor, efeito de um favor divino mais autêntico: “de todas as formas de possessão divinas, é a melhor e constituída de melhores elementos (...) ama as coisas belas, está louco de amor” (PLATON, p.866, trad. minha).

Por isso, a entrada em cena do filósofo, mudou a qualidade do canto, da memória, da verdade e do delírio. O canto se torna discurso nascido do diálogo, se torna “dialética dos rivais”, uma “forma elevada de arte” na qual o pensamento é tomado na dimensão da razão provinda da alma, que o ordena em torno do juízo metafísico, como pré-condição para que haja o pensamento verdadeiro e a memória, revela a verdade a partir de um estado de consciência de si mesmo. Consciência de um si que é a alma e que repete um mesmo, a Ideia. O delírio filosófico precisaria estar em consonância com essa dimensão *eidética* externa e fundacional.

Para tanto, Platão dirá, no *Banquete* e no *Fedro* que o filósofo é possuído por *Eros*. No *Banquete*, em específico, algumas situações são interpretadas de maneira

tendenciosa para convergirem com a Ideia de *Belo*, de *Bem em si*. A cena é de um banquete, isto é, um jantar coletivo regado a vinho, portanto, rendendo votos a Dionísio, em homenagem ao poeta trágico Agatão, jovem contemporâneo de Eurípedes, que acabara de vencer, com sua primeira tragédia, um concurso. Portanto, Agatão, nesse diálogo platônico encarna a Tragédia e sabemos que Platão era um opositor dela, posto que encenava os valores dos heróis trágicos por um poeta trágico.

Na Grécia era comum que, depois da refeição e da bebida, os convidados do banquete se divertissem com competições literárias, encomendando um tema para ser debatido. Portanto, esse era o ambiente que Platão criou para falar de *Eros*. Porém, se espera que diante de competições literárias o que poderia se apresentar seria “cantos”, isto é, recitações e não discursos dialógicos. O canto, no transcorrer do Banquete é silenciado pelo *discurso dialógico* acerca do tema encomendado: *Eros*, quando é Sócrates que toma a palavra.

A segunda situação é aquela em que Sócrates dirá que aprendeu com uma “suposta” profetisa de Mantinéa chamada Diotima¹³⁴ - portanto, a que é possuída por Apolo – “os segredos do amor” e usará esse “suposto” aprendizado para fazer a passagem do amor terreno e ao amor pelas coisas belas, à perfeição da iniciação nos mistérios do amor e ao amor do belo em si, fazendo Dionísio se curvar diante da clareza apolínea, portanto, do despertar de *Eros*, na alma filosófica. Até porque, no início do banquete Agatão dirá a Sócrates que Dionísio será o juiz da sabedoria de ambos (PLATÃO, 1987, p. 10), mas ao final é Apolo que se torna juiz.

No discurso de Diotima o amor que *Eros* deflagra no homem o coloca mais próximo do divino, mais próximo da beleza. Ele inicialmente conhece o amor dos corpos, ama um corpo belo e confunde a beleza com esse corpo, como se proviesse dele. Porém, não se está diante de qualquer forma de amor! O *eros filosófico quer alcançar a força ascensional do amor, o fora do amor*, está, portanto, desvinculado do corpo e do desejo dos corpos, afinal, a verdade é incorpórea. Ele copula com o *ser do amor* e não com as manifestações mundanas do amor. Ele quer fazer o “parto das Ideias” através de um amor imaculado e fazer com que o pensamento nasça daí. É um delírio de cópula

¹³⁴ Sócrates dirá: “(...) mas o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéa, Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros — foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruíra nas questões de amor — o discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repetir—vos” (PLATÃO, *Banquete*, 1987, p.33). Curiosamente nenhum dos convidados ao Banquete oferecido por Agatão, o poeta trágico, que, no Banquete, comemorava seu triunfo como poeta, conhecia Diotima, e olha que por dez anos ela livrou Atenas da peste!

com o além inventado, única forma de contemplar o mundo inteligível das Ideias, a finalidade última desse Eros que, apresentado dessa forma se revela adoecido.

Assim, Platão encontrou uma maneira de submeter duas forças, *Eros* e *Dionísio* à serviço da Ideia, como afirma Jaeger (2003, p. 724), pois, além de ser num banquete, isto é, num ambiente governado pelo vinho, por Dionísio, que Eros emerge em todo seu esplendor, numa festa em homenagem a um poeta trágico, Agatão, ele é falado por uma “suposta” profetisa, que representa o delírio apolíneo, porém, utilizada por Sócrates para defender outra forma de delírio, o erótico, de modo a reformular e transformar o Eros, em Eros purificado, incorpóreo, filosófico e Dionísio, numa força que se curva diante desse Eros, que adormece diante dele.

Lança, então, “uma ponte entre o abismo que separa o apolíneo do dionisíaco”, como salienta Jaeger (2003, p.274), submete Dionísio a Apolo, porque se serve da força que lança o homem no esquecimento, para, posteriormente, submetê-la a uma força racionalizante, a que se lembra das puras formas: o Belo em si, no qual se dirige o amor verdadeiro. Ele inventa, portanto, uma abertura para a contemplação universal das Ideias, o encontro com o Belo em si e não com o belo particular a partir do julgamento de que, “sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças irracionais do homem, jamais será possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a Ideia do Belo” (JAEGER, 2003, p.740).

E, curiosamente, ao final desse banquete, duas outras situações “estranhas” são acentuadas: a primeira é a de Alcebíades, o jovem mais belo da Grécia, que, ao chegar a sua vez de falar estava bêbado, “muda” o rumo do discurso, ou seja, não faz um elogio ao amor, mas declara seu amor a Sócrates, o homem “mais feio da Grécia” e a segunda é que, o assunto acaba se encerrando, pois, depois de rirem, os homens dormem, embriagados, enquanto Sócrates acomoda-os ao leito e parte.

Ora, esse final é estratégico. Alcebíades, ao declarar seu amor a Sócrates só dá um arremate final à Ideia de ser Sócrates, sua palavra, a mais bela, aquela que revela a totalidade do amor, conferindo um novo sentimento à beleza, aquela que provém da alma, tal como apresentamos, em outro momento da tese, alguns diálogos de Sócrates com Alcebíades presentes na obra platônica intitulada *Alcebíades* que discorre sobre a natureza do homem e busca criar uma equivalência entre ser e alma para responder a pergunta do oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”.

E, se todos dormem, menos Sócrates, é porque esse é o único que está consciente da verdade, desperto, é o mais belo porque, diferente dos demais que dispersos na dimensão da diversão, guiados pelo prazer dionisíaco do vinho, não são filósofos, só apresentam discursos baseados em opinião, seu sono é o sono espiritual de suas vidas. A verdade é séria e sóbria! A verdade não habita esses corpos entregues aos prazeres mundanos. A verdade não é obra de um Dionísio que intensifica os prazeres e, com isso, faz adormecer a percepção, a memória e os pensamentos, mas de um Dionísio purificado pelo discurso apolíneo de Sócrates. Por isso, embora Sócrates também tenha bebido, todos dormem menos ele, todos perdem o domínio de si, portanto, estão longe da verdade, porque próximo aos instintos, ao corpo, ao contrário de Sócrates, que consciente dela, memorioso de sua verdade, é porta-voz da essência do amor, sendo, ele próprio, o representante dessa essência a partir da sua conduta sóbria.

Interessante observar ainda que, nesse diálogo *Eros*, o desejo, é tomado como falta, como alguma coisa que não se tem, mas que se deseja ter¹³⁵ e se aquilo que ele aspira é o belo, ele próprio não é belo, mas necessita da beleza¹³⁶ e, se necessita da beleza, não é um deus, porque não é bom nem belo, ou seja, não é perfeito, mas também não é mortal, é um *daimon*, intérprete entre deus e os homens¹³⁷. Ele traz a Ideia de

¹³⁵ Sócrates dirá a Agatão: “Não é isso então amar o que ainda não está a mão nem se tem (...) como qualquer outro que deseja, deseja o que não está a mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais não são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é? Se, portanto, o Amor é carente do que é belo, e o que é bom é belo, também do que é bom seria ele carente” (PLATÃO, *Banquete*, 1987, p.32-33).

¹³⁶ Sócrates dirá: “É de fato preciso, Agatão, como tu indicaste, primeiro discorrer sobre o próprio Amor, quem é ele e qual a sua natureza e depois sobre as suas obras. Parece-me então que o mais fácil é proceder como outrora a estrangeira, que discorria interrogando-me, pois também eu quase que lhe dizia outras tantas coisas tais quais agora me diz Agatão, que era o Amor um grande deus, e era do que é belo; e ela me refutava, exatamente com estas palavras, com que eu estou refutando a este, que nem era belo segundo minha palavra, nem bom. Sócrates pergunta a Diotima que se o amor não é belo, nem bom, seria ele feio e mau? E ela lhe diz: Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio? E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância? (...) O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber - pois o que é sem razão, como seria ciência? - nem é ignorância - pois o que atinge o ser, como seria ignorância? - e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância (...) Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos” (PLATÃO, *Banquete*, 1987, p.33-34).

¹³⁷ Diotima, segundo Sócrates indagará: “(...) todos os deuses não os afirmas felizes e belos? Ou terias a audácia de dizer que algum deles não é belo e feliz? (...) E os felizes então, não dizes que são os que possuem o que é bom e o que é belo? (...) Mas, no entanto, o Amor, tu reconheceste que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente (...) Como então seria deus o que justamente é desprovido do que é belo e bom? Sócrates pergunta: “Que seria então o Amor? (...) Um mortal?”. Ela diz: “Absolutamente. (...) Como nos casos anteriores (...) algo entre mortal e imortal. (...) Um grande gênio, ó Sócrates; e, com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal” (PLATÃO, *Banquete*, 1987, p.34).

beleza¹³⁸, mas não é a beleza em si mesma. Portanto, ela se encontra em outro lugar e para que não confundamos manifestações de belezas particulares com a manifestação da beleza universal, precisamos almejar o conhecimento verdadeiro, para, através dele, alcançar a essência da beleza. E aqui, entra o filósofo que tal como Eros, ocupa um lugar intermediário entre a sabedoria e a ignorância.¹³⁹ Ele, portanto, aspira conhecer mais do que qualquer outro porque sabe de sua deficiência, isto é, que precisa se esforçar para atingir a verdade que outrora havia encontrado quando desencarnado.

A essência do amante da sabedoria é esse *Eros* transfigurado, que, no final do *Banquete*, será aquele que aspira ao Bem, afinal seu amor é por aquilo que outrora era inerente a nossa própria natureza, como afirma Jaeger (2003, p. 739). O *eros socrático* é, portanto, o anseio de quem se sabe imperfeito mas que almeja purificar-se em torno de um saber maior que provém da Ideia, modelando-se de acordo com ela, isto é, “modelando, dentro do homem, o verdadeiro homem” (JAEGER, 2003, p.740). Porque só se alcança a beleza desse amor se ele for gerado na alma daquele que o busca, daquele que está desperto, não daquele que adormeceu porque já é adormecido para as Ideias.

Platão, assim, inventa um novo desejo, o amor verdadeiro que pertence ao homem purificado e liberto dos prazeres corporais. Nessa via do amor, a verdade delira um outro mundo, estabelecendo um estilo novo de discurso, no qual a palavra deve ser controlada, ordenada, fiel à Ideia e o pensamento aqui é tomado como amor e desejo do verdadeiro, do belo, do bom. É chamado de delírio erótico, mas, como está relacionado

¹³⁸ Porque o poder desse *daimon*, segundo a Diotima de Sócrates é: “O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertados como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício, é um artesão. E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor (...) uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio; quanto ao que pensaste ser o Amor, não é nada de espantar o que tiveste. Pois pensaste, ao que me parece a tirar pelo que dizes, que Amor era o amado e não o amante; eis por que, segundo penso, parecia-te todo belo o Amor. E de fato o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado; o amante, porém é outro o seu caráter, tal qual eu explique” (PLATÃO, *Banquete*, p.34-35).

¹³⁹ Diotima dirá que “nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio - pois já é -, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja, portanto, quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso” (PLATÃO, *Banquete*, p.35).

à alma e seu desejo de ascensão, está submetido à moral, portanto, parte da renúncia do corpo e de uma supervalorização da memória, enquanto reminiscência das formas puras. O mestre da verdade não é mais o poeta, mas o verdadeiro amante da sabedoria, aquele que é loucamente apaixonado por ela, o filósofo. O convidado do *Banquete* destrona o anfitrião e destrona as forças discursivas dionisíacas presentes nele. A Diotima de Sócrates apresenta um Dionísio purificado por Apolo, ou seria *um* Dionísio-Sócrates que se vinga, sobretudo do anfitrião da festa, um poeta trágico, que acabara de vencer seu primeiro concurso como escritor de tragédia, admirador, portanto, do pai da tragédia, Dionísio propriamente trágico?

Inferimos que esse “adoecimento de Dionísio” está ligado à proximidade que Sócrates tinha com as seitas órficas, pois, conforme salienta Vernant (2006), os sacerdotes do *orfismo* preconizam um Dionísio purificador, que auxilia a alma a entrar em contato com a outra vida. Aqui, o êxtase dionisíaco não era um ritual coletivo como o que ocorria originalmente no dionisismo, pois o êxtase dionisíaco era individual e “representava o ciclo de dispersão e reunificação, de uma paixão que envolve diretamente a vida dos homens, visto que fundamenta miticamente a desgraça da condição humana ao mesmo tempo em que abre, para os mortais, a perspectiva da salvação” (VERNANT, 2006, p.83). Porém, essa interpretação órfica afasta-se da concepção originária do culto, pois se ela é individual, afasta-se na concepção original na qual a comunhão com Dionísio não podia ser pessoal porque ela não se obtém na solidão, nem pela meditação, mas em grupo, em meio à dança e ao frenesi coletivos, entre saltos e cantos, mergulhando o homem em sua natureza selvagem. Não é, portanto, uma religião da alma, como faz crer o *orfismo* (VERNANT, 1990, p.424), mas das forças comuns à *physis* e ao cosmo.¹⁴⁰

E mais tarde, na obra *As Leis*, a obra mais política de Platão, Dionísio aparecerá novamente na obra platônica. É uma obra póstuma dos últimos anos de Platão, na qual

¹⁴⁰ Outro dado interessante é que originariamente o dionisismo se dirigia preferencialmente àqueles que não se enquadravam inteiramente na organização institucional da *pólis*, como as mulheres (preferencialmente), os escravos e os estrangeiros e, através do culto a esta divindade, podiam sair de si mesmos, pelo íntimo contato com o deus, tornando-se divinos também, pois, por certo tempo, consideravam-se possuídos pelo próprio Dionísio. No caso específico das mulheres a virtude religiosa é o que as qualifica como *bacantes*, expressando, assim, um papel maior na religião dionisíaca” (VERNANT, 1990, p. 421). Por isso, originalmente, o dionisismo é uma experiência religiosa oposta a um culto oficial, não diz respeito a uma integração à ordem a qual é necessário integrar-se, mas a libertação dessa ordem, das opressões que faz pressupor em certos casos. Rompe as fronteiras, todas elas, configurando-se como “uma cultura do delírio e da loucura: loucura divina que é tomada como um encargo, possessão por um deus (...) Pela experiência do êxtase e do entusiasmo, a ordem sagrada é vista como uma ilusão” (VERNANT, 1990, p.422).

ele dirá que Dionísio é um deus necessário à educação, imprescindível mesmo. Afinal, a simbologia do vinho utilizada nos banquetes, ajudaria o homem a estar diante de seus instintos, sendo, portanto, um belo convite a mostrar a sua verdadeira coragem, afinal, teria que lutar contra o mal que o habita, só assim o homem estaria diante de sua disposição natural e provaria seu verdadeiro caráter. Dionísio somente é exaltado quando pode ser domesticado, cabendo, por isso mesmo, aos velhos, conforme a nova lei pensada por Platão, em função de uma fisiologia mais apropriada para lidar com o êxtase provocado por esse Deus - entenda-se: liberto dos desejos físicos, portanto do corpo - posto que mais moderada, a participação em seu coro e que, o homem que se aplica ao prazer, o jovem, de acordo com as leis instituídas por Apolo e Hélio, será nominado mau, termo aplicado aquele que tem sede ao prazer! (PLATÃO, *As Leis*, Livro I, p.1281). Ora, a instituição dessa Lei demonstra uma necessidade de fazer triunfar uma moral frente a essa dança orgiástica, pois a conteria pela moderação, pela retidão dos velhos. Assemelha-se a discussão do *Banquete*, quando Platão, mescla Dionísio com Sócrates, adormecendo sua força, enfraquecendo sua potência. Agora, nas *Leis*, os velhos seguem, cultuam Dionísio, ou seja, as forças de Dionísio se mantêm adormecidas pelos homens dotados de retidão, os velhos, que deveriam seguir o seu cortejo.¹⁴¹

¹⁴¹ Como podemos observar no seguinte diálogo das *Leis*, no qual dois personagens, o Ateniense (que é anônimo) e um cretense chamado Clínia começam a formular as forças que devem reger a constituição das leis, seu universo prático, levando em consideração a natureza das almas, mas sobretudo o prazer e o perigo do vinho nessas almas que celebram o culto de Dionísio. Isto é, a questão que os inquietam é “como formar virtude em corpos que se lançam ao prazer, como educar essas almas? (...) esta é uma maneira conveniente de submeter a prova uns e outros e que de alguma maneira resulta menos custosa, mais segura e mais rápida que qualquer outra experiência (...) Seria, pois, uma prática das mais úteis a de discernir a natureza e as disposições congênicas das almas por meio dessa arte” (PLATON, *Leis*, Livro I p. 1293). De certa forma, no *Banquete*, esse processo também se deu, o caráter de Sócrates triunfa diante das forças abertas pelo vinho! E, se seguirmos as palavras do Ateniense, nesse primeiro livro das *Leis* observaremos que a conduta de Sócrates permanece como sendo o guia platônico, mesmo numa obra de velhice de Platão. Porém, há mais um dado interessantíssimo. Como, nesse livro, discute-se a formação das leis, na discussão que se segue no livro II, o culto de Dionísio é liberado curiosamente aos velhos, são eles que serão convocados para dançar e compor o coro deste deus (Livro II, p. 1303), ao passo que as crianças, acompanhariam o coro das Musas e as mulheres e demais homens até trinta anos devem dançar e fazer do coro de Apolo (Livro II, p. 1302). Porém, há um impasse e uma solução, afinal, “todo aquele que envelhece torna-se relutante ante a Ideia de cantar e lhe extrai menos prazer no canto, e quando obrigado a cantar, quanto mais velho, mais moderado for, mais se sentirá envergonhado. Digo que é um impasse porque como, os personagens indagam: “ como conseguir fazer com que o velho dance, se ele se sente envergonhado? (Livro II, p. 1303-1304). A fórmula defendida será: “instituir uma lei que impeça qualquer criança abaixo de dezoito anos beber vinho, ensinando-lhes que é errado verter fogo sobre fogo no corpo e na alma antes que principiem a se ocupar de seus efetivos labores e assim nos guardando da disposição excitável dos jovens. Em seguida regulamentar que o jovem de menos de trinta anos possa tomar vinho com moderação, abstendo-se da intoxicação e da embriaguez. Mas quando o indivíduo atingir quarenta anos, poderá participar das reuniões festivas e invocar os deuses, particularmente Dionísio, convidando esse deus para o que é simultaneamente cerimônia religiosa e a recreação dos velhos, a qual ele concedeu à humanidade como um potente medicamento contra a rabugice da velhice,

Por isso dissemos, na seção 1.1.4 intitulada “Memória ontológica e a invenção do tempo moralizado da alma”, que a verdade não pertence mais há um tempo particular como na Grécia arcaica, mas situa-se fora do devir e pretende se aplicar ao presente, ao passado e ao futuro, porque é imutável, como se ela fosse à verdade que condensa e *ultrapassa todos os tipos anteriores de delírio, que antes eram distribuídos em três figuras, em três mestres da verdade (poeta, adivinho e sacerdote) para ser a loucura que habita um único mestre e louco de amor: o filósofo*. Por isso, o tempo dos deuses passa a ser ordenado pela Ideia. Ele é moralizado, disciplinado em discurso dialógico, em discurso do ser numa arte chamada dialética. A memória passa a ser aquilo que permite ao homem esse lançar-se fora do tempo, encontrando o “tempo verdadeiro” na sua alma, essa porção da eternidade que lhe permite manter-se junto ao ser, junto a Ideia, junto à verdade. Esse tempo que a memória abre ao homem é aquilo que libertaria a sua alma do corpo.

Mas a empreitada platônica tem um acento maior sobre os poetas, porque sua posição política na Grécia arcaica se destacava, sobretudo no que tangia a educação do povo. Por isso eles são retirados de cena e começa aqui a invenção de uma nova imagem para a vida na qual a memória se torna parte integrante e fundamental da teoria do pensamento. Pensar equivale a buscar a verdade nas alturas de forma consciente, rememorando, na terra, o que se viu no além, portanto, não inebriado pelas forças da vida, como os poetas, mas em delírio de cópula com as Ideias do outro mundo. Estar consciente é delirar um outro mundo que moraliza esse mundo. É delirar com um modelo que se duplica na terra a partir das cópias. Cópias selecionadas pelo olhar filosófico. Invenção que breca possibilidades de expressão de vida que não estejam de acordo com essa seleção pré-definida. É encontrar uma representação para a verdade que exclua qualquer possibilidade de diferença. Afinal, pensar é reconhecer algo que está dado no mundo, rememorando o outro mundo, no qual o devir não habita. O jogo trágico é substituído, então, pelo jogo das questões e das respostas pré-definidas, a arte

para que através deste possamos reavidaar nossa juventude e que olvidando seu zelo, a têmpera de nossas almas possa perder sua dureza e se tornar mais macia e mais dúctil, tal como o ferro que foi forjado no fogo e passou a ser mais maleável”. Desta maneira, “os idosos se tornariam mais dispostos e menos constrangidos a entoar os cantos e encantamentos (...) A música entoada por eles estaria de acordo com o seu caráter” (Livro II , p. 1303-1304). Por isso, os idosos também serão, nessa lei, os oficiais de Dionísio, os que controlam a embriaguez dos outros e, na qualidade de cantores de Dionísio, teriam, em função da idade, sessenta anos, discernimento das representações musicais que são boas, das que são más, reproduzindo, selecionando, somente as boas para o público, não deixando, assim, que a alma das crianças, fosse afetada inapropriadamente, encaminhando-as em direção a virtude por meio dessas representações (Livro II , p. 1308 e Livro VII, p. 1405).

dialética passa a criar as condições para que o pensamento racional possa explicar todos os domínios da vida, como uma jurisdição suprema.

Porém, quem traz essa “boa nova”, é Sócrates, um personagem histórico, narrado por outros como Xenofonte, por exemplo, mas que, em Platão, ganha uma coloração a mais, ele é visto como porta-voz e a encarnação do Bem. Era alguém que existiu na Grécia e que mudou a vida de Platão, mas, no entanto, nada escreveu. Foi escrito por Platão. E Platão não se dizia autor e nem intérprete de Sócrates, sua função era transmitir os diálogos das essências. Afinal Platão só queria narrar à verdade, ou antes, o caminho da verdade. E enquanto os poetas tinham por função manter vivos, na memória do povo helênico, a honra e glória dos heróis mortos, Platão, manteve viva a virtude de Sócrates, inclusive em sua morte, como exemplo do Bem, como exemplo de sua doutrina. Mas Platão não se dizia artista, os artistas são mentirosos, simuladores. Porém, conforme pudemos observar, a obra de Platão é uma obra de artista. Só um artista é capaz de criar ficções. E, pudemos ver aqui que a arte da dialética é uma arte mesmo, pois baseada em ficções e personagens fictícios, como a própria Diotima de Sócrates¹⁴². *Esse é um primeiro ponto.*

O segundo ponto ligado a esse é que Platão, na realidade, foi um intérprete da fala de Sócrates. A verdade socrática é uma interpretação e ao mesmo tempo uma ficção de quem foi Sócrates, uma perspectiva acerca desse personagem histórico transformado em personagem conceitual. Como afirma Nietzsche (1992 b, p.91):

Platão fez todo possível para introduzir algo nobre e refinado ao interpretar a palavra do mestre - ele, o mais temerário dos intérpretes, que tomou Sócrates inteiro como um tema ou canção popular das ruas, para variá-lo ao infinito e ao impossível; isto é, em todas as suas máscaras e multiplicidades próprias.

Assim, a história do pensamento ocidental como história da metafísica tem, desde o início, como base, não a verdade, mas a interpretação acerca da apresentação dela por alguém que não deixou registro, a não ser enquanto interpretado. E, se pararmos para pensar, essa história é um jogo de disputa interpretativa. Um filósofo fala do outro, interpreta-o a fim de apontar suas falhas em torno da verdade e em nome da verdade, cria outra, cria conceitos para dar contorno ao acaso, mas, substituindo um erro por outro, pois é dessa forma que o pensamento avança a partir da margem de erro

¹⁴² Como assinala Cavalcante de Souza na Coleção Os Pensadores (1987, p. 33): “é estranho que uma sacerdotisa use o método de explicação dos sofistas do século V, através de perguntas forjadas por ela mesma. Esse parece um dos fortes indícios que o fato contado por Sócrates é fictício, sobretudo se se considera a exata correspondência dos diálogos Sócrates- Agatão, Diotima- Sócrates”.

produzido pelos outros discursos. Como dirá Foucault: “erro não é eliminado pela força surda de uma verdade que pouco a pouco, saíria da sombra, mas pela formação de uma nova forma de dizer ‘verdadeiro’” (2005, p.359). Mas essa margem de erro é a vida, isto é, aquilo que se abre a partir do acaso dos encontros, aquilo que escapa de qualquer caráter sistemático. O erro é a dimensão artística da vida, pois “o erro é a raiz do que constitui o pensamento humano e sua história” (FOUCAULT, 2005, p.364).

O terceiro ponto é que, a partir da aposta socrática no além mundo, ou, da invenção socrático-platônica (já que é Platão quem escreve a fala de Sócrates) da existência do mundo verdade, temos a possibilidade de afirmar que “há um único mundo falso, cruel, contraditório, sedutor, sem sentido no qual temos a necessidade da mentira para sobrepujarmos essa realidade, essa “verdade”, para vivermos” (NIETZSCHE, 2008b, p.426). Ou seja, o mundo que conhecemos faz com que necessitemos de uma mentira para suportarmos estar nele. Assim, a mentira se torna a força que nos mantém na vida, mesmo quando ela se apresenta travestida de vontade de verdade que lhe confere tonalidades azuis, as cores da transcendência. A metafísica, a moral e posteriormente a religião e a ciência são, portanto, “diferentes formas de mentira”, cujo auxílio nos permite crer na vida (2008, p. 426). Por isso, dirá Nietzsche, a fim de que a vida inspire confiança, a tarefa do homem é ser, por natureza, um mentiroso, um artista, atenderá a uma vontade de arte, de negação da “verdade” (2008, p. 426). E também por isso a arte tem mais valor que a verdade. Até porque, pensar, de qualquer modo que seja, é sempre interpretar, logo, sempre é falsificar.

Mas esse mundo inventado como dotado de ordenação, é uma dimensão artística que conduziu o pensamento ao adoecimento, porque a potência do pensamento define a partir de um edifício teórico-conceitual que busca sistematizar, por detrás dos acontecimentos, unidades morais, a fim de lhes proporcionar existência e sentido, porém, a custo do extravio dos instintos fundamentais dos helenos, conforme pudemos observar, ou, como dissemos, a partir da cristalização de um único impulso, aniquilando os demais.

E há ainda *um quarto ponto* que foi o de mostrar que o próprio Platão é anti-platônico, pois, mesmo criticando o simulacro, acabou mostrando que ele não prescinde de fundamento para existir, que é uma imagem sem semelhança, abrindo o caminho para se pensar a diferença! E essa abertura apareceu em diversos momentos da própria obra platônica! O devir é travesso! Além disso, essa abertura para pensar a diferença possibilitou a Nietzsche, segundo Deleuze, afirmar a potência positiva do simulacro,

sem tinta moral, pura potência dionisíaca, presente em sua escrita poética de sangue. Portanto, abriu espaço para que a tonalidade positiva da criação ganhasse vida, afirmando a arte e seu poder de simulação como condição do pensar, pois o mundo do fundamento é minado por aquilo que ele tenta excluir, pelo simulacro que o aspira e o esmigalha. Nas palavras de Deleuze:

Entre as páginas mais insólitas de Platão, manifestando o antiplatonismo no âmago do platonismo, há aquelas que sugerem que o diferente, o dessemelhante, o desigual, em suma, o devir, poderiam muito bem não ser apenas deficiências que afetam a cópia, como uma compensação de seu caráter segundo, uma contrapartida de sua semelhança, mas eles próprios modelos, terríveis modelos do pseudo, no qual se desenvolve a potência do falso (DELEUZE, 2006 a, p.186).

Então, podemos afirmar que a metafísica é uma forma de arte, embora condene a arte. É um investimento numa ficção, numa forma de arte, portanto, é uma mentira que serve de consolo para que se tenha um sentido “luminoso” para a vida, *fora dela*. *Aquilo de onde parte a construção da verdade não se encontra no além, mas num modo de existência e numa interpretação conferida a um modo de existência que, embora afirme a necessidade de expulsão dos artistas desse processo se serve da mentira, de uma invenção, de uma interpretação, que necessita do entorpecimento dos sentidos para que a vida se torne suportável, submetendo Eros e Dionísio a esse entorpecimento, como no Banquete, transfigurando o canto poético em discurso socrático, submetendo a loucura, o êxtase e o esquecimento à racionalidade e silenciando os simulacros como na República, ou melhor, expulsando-os, para que sua força disruptiva não desmorone o edifício moral sobre o qual se ergueu, mas que, no entanto, criou condições para que o próprio simulacro ganhasse vida e revertesse o platonismo por dentro dele mesmo, como no Sofista.*

Mas, segundo Nietzsche, há dois tipos de artistas que, por sua vez, produzem dois tipos distintos de arte. Há artistas “que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude” (NIETZSCHE, 2001, p. 272), isto é, que inventam uma arte voltada para um tipo de conhecimento que os protege de entrar em contato com a visão trágica da existência, buscando, por isso, salvadores para ter confiança na vida, como o conceito de Ideia, em Platão, por exemplo. Sendo, portanto, um tipo de arte pessimista, nascida de um tipo pessimista, isto é, aquele que vê a vida como doença e quer tratá-la, corrigi-la. Mas, há outros tipos de artista que sofrem “por uma *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida”

(NIETZSCHE, 2001), criadores de uma arte trágica, isto é, uma arte que se faz na vida e se afirma na vida.

Assim, para Nietzsche, o valor artístico vai estar atrelado à pergunta: foi a fome ou a abundância que se fez aí criadora? A causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruição, de mudança, de novo, de futuro, de vir a ser? (NIETZSCHE, 2001, p.273).

1.4.3- A dimensão artística como afirmação da escritura da vida: Dionísio chef da cozinha experimental nietzschiana

Ora, se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, então o criar do artista dionisíaco é o jogo com a embriaguez. Este estado deixa-se conceber somente metaforicamente, se não se o experimentou por si próprio: é alguma coisa de semelhante a quando se sonha e se vislumbra o sonho como sonho. Assim, o servidor de Dionísio precisa estar embriagado e ao mesmo tempo ficar à espreita atrás de si, como observador. Não na alternância de lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjugação se mostra o caráter artístico dionisíaco (NIETZSCHE, 2005b, p.9-10).

Desde a obra *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche se debruça sobre a cultura helênica e encontra nela uma tendência de eleger a arte dionisíaca como motor que rege a psicologia desse povo, a ponto de inventar a tragédia grega como expressão dessa força, afinal, foi através dessa criação que eles superaram a possibilidade de interpretar a vida de uma maneira pessimista (NIETZSCHE, 1995, p. 62), posto que, através dela realizaram uma afirmação suprema da vida, um “Sim” sem reservas mesmo diante dos mais duros sofrimentos ou a tudo que fosse estranho (1995, p.63). Afinal, na tragédia, os horrores da existência eram encenados, não para separá-los do homem, da vida, mas para afirmá-los como parte dela e encontrando na arte sua forma de expressão.

Por isso, observaremos que na obra de Nietzsche o conceito de trágico vai estar sempre remetido a Dionísio, tanto que, nesse início de suas análises, afirmará que foi o fenômeno dionisíaco que o possibilitou criar uma ponte para avaliar a psicologia do poeta trágico e a partir dela compreender como foi possível ao grego arcaico ser em si mesmo o eterno prazer do *vir- a- ser*, prazer, que por sua vez também traz em si o prazer de destruir. Foi dessa maneira que pôde pensar o dionisíaco tornando-se o *pathos* filosófico, numa aposta completamente oposta a de Platão e se auto-intitular como sendo o primeiro filósofo trágico, o sucessor direto dos pré-socráticos (NIETZSCHE, 1995, p. 64).

Afinal, o próprio Platão, conforme pudemos observar, embora tenha demonstrado a força que a arte tinha, sobretudo através do lugar que os poetas trágicos

ocupavam na Grécia arcaica participando ativamente da *paidéia*, englobando assim, a formação do povo como um todo, chegou a um ponto de se voltar contra ela em vários momentos de seus diálogos a fim de afirmar a sua filosofia como o novo *lócus* do poder político. A tragédia também era condenada porque crescia numa atmosfera em que a sofística e a retórica reinavam, de modo que afastava os homens do verdadeiro saber passível de ser alcançado somente pelas almas aptas à filosofia, isto é, aquelas que são inaptas a superabundância das forças.

Isso porque a arte poética foi se modulando até atingir a forma mais esplêndida através das tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Nelas, as narrativas tecidas pelas histórias míticas - aquelas que são passadas de geração em geração e repetidas pelos poetas trágicos, os porta-vozes da palavra cantada - escrita – são acolhidas pelo poeta que, agora, encena no palco esse fundo trágico comum à cultura e hostilizado por Platão, porém, imprimindo seu tom a essas narrativas conhecidas, de modo a fazer com que aquilo que se repete, na forma encenada, nunca é o mesmo, embora parta de uma mesma história, como aquilo que a sofística tão bem demonstrava e que Platão condenava em função da diferença constante que fazia emergir.

O que está em jogo nelas é a apresentação do conflito trágico coletivo, mais do que a repetição do conflito de um herói em particular, como acontecia em outros gêneros literários, mesmo que seus temas partam das lendas dos heróis. A narrativa mítica muitas vezes é quebrada para que os elementos primordiais sejam confrontados com elementos que outras versões do mesmo mito, por exemplo, apareçam. Cada intérprete criará uma atmosfera específica para narrar o conflito trágico, transformando a cidade num enorme teatro no qual a forma poética se transforma num escrito que é para ser visto e ao mesmo tempo ouvido como um espetáculo que narra a tragicidade da existência, sem a intenção de resolvê-la, mas apresentando-a como enigma e não como modelo a ser seguido, como salienta Vernant (1999, p. 161).

Da mesma forma que uma força mágico-religiosa se apossava do *aedo* e ele a transformava em narrativa oral, o teatro grego surgiu nesse mesmo contexto do culto religioso, estando ligado particularmente ao deus Dionísio, e nunca esteve desligado da religião. Mas no teatro, há uma espécie de canto das forças dionisíacas que dizem, conforme afirma Nietzsche (1995, p. 64), “sim a vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos”, na qual os diálogos encenados ganham maior intensidade *quando não podem ser falados*, mas cantados, mostrando que a palavra não

dá conta desse plano das forças, daí a importância e beleza do coro trágico e da música que se mistura a ele. Por tudo isso é um novo gênero poético, que não se confunde nem com a epopéia, nem com a lírica, embora se sirva de elementos comuns a essas outras manifestações artísticas.

Mas esse novo gênero que sucede a epopéia e a poesia lírica estava circunscrito num universo de rituais político-religiosos. A diferença é a forma na qual esse universo se apresentava, ou seja, “na forma da encenação, num espaço de grande visão - o teatro para os homens que vivem nas *póleis*”, fazendo parte de uma série de outros eventos em homenagem ao deus, como comenta Gazolla (2001 p. 19), que, na concepção nietzschiana, seria Dionísio.

Esse endereçamento da paternidade da tragédia a Dionísio se dá em decorrência de muitos fatores. O primeiro deles, como assinala Vernant (1999, p.157), é que a primeira apresentação do drama ático ocorreu durante as festas das grandes dionisíacas, chamadas Dionisias urbanas rituais, portanto, ligados a esse deus; no teatro consagrado a Dionísio era reservado um templo para ele e no início das festas de abertura da tragédia, sacrificava-se um bode, como sendo o próprio deus. Além disso, a origem do nome tragédia, como afirma Brandão (1984, p. 10), está remetida à festa do vinho, na qual os adeptos de Dionísio, disfarçavam-se de sátiros, concebidos pela imaginação popular como homens-bode, nascendo, daí, “o vocábulo tragédia: (<τραγωδία, ‘tragoidía’= τράγος, ‘tragos’, bode+ωδή, ‘oidé’, canto+ ία, ‘ia’, donde o latim *tragoedia* e o nosso tragédia)”. E, também porque o teatro é o palco das máscaras, no qual se misturam o ilusório e o real, jogos que expressam a simbologia de Dionísio: a abertura existente no homem para a criação de inúmeras perspectivas para a vida através do ultrapassamento constante de si mesmo. Abertura que acolhe a arte como experiência trágica, nos colocando diante das metamorfoses inerentes a Dionísio-vida, sua presença, em nós, como dimensão da diferença.

Dionísio, conforme assinala Detienne (1988b, p.8), era, entre todos os deuses que se encontravam na região da Grécia, o menos sedentário porque seu reino não tinha sede, o que converge com a própria história mitológica de Dionísio, um deus que muda de nome de acordo com seus nascimentos, não tendo um rosto definido, mas sendo definido pela potência de sua máscara, a potência de metamorfosear-se de acordo com as condições e circunstâncias apresentadas pela vida¹⁴³. Por isso podia aparecer em

¹⁴³ Brandão (1984, p.117-123) ao nos apresentar a história de Dionísio, relata que Dionísio teve alguns nascimentos, o primeiro deles ocorreu da relação entre Zeus e Perséfone - uma das inúmeras amantes do

qualquer lugar, não tinha uma sede, e a qualquer momento, pois está sempre em movimento, metamorfoseando não só a si mesmo, quando aos que são possuídos por ele. Era um deus migrante, nômade, e, por isso mesmo, epidêmico. Como afirma Brandão (1984, p.132), os devotos saíam de si, isto é, sair de si implicava um mergulho de Dionísio em seu adorador, fazendo com que o mortal, por um breve instante, comungasse com a imortalidade. tornado-se divino.

Ele vinha, aparecia, manifestava-se e depois migrava para outro lugar. Detienne o denomina de “deus epifânico intinerante” e, por isso mesmo, também deus epidêmico, cuja força consistia em levar os seus devotos a um estado de êxtase, de mania, de loucura. Diferenciava-se, portanto, de Apolo, pois esse tem festas específicas, aniversários, tem um lugar destinado a seu cultivo e aparece para seus sacerdotes (1988, p.14), não pondo em risco os estilos de vida vigentes. Ou seja, a epifania de Apolo é mais regular, programada e arrumada, segundo a ordem de cultos das festas oficiais (DETIENNE, 1988b, p.15). Já Dionísio aparece a qualquer momento, sem pedir licença e, em função de sua qualidade epidêmica, faz-se reconhecer, podendo, assim, ser

deus. Neste momento, Dionísio era chamado de Zagreu. Ele era o filho preferido de Zeus e estava destinado a sucedê-lo no governo do mundo, mas o destino decidiu o contrário, porque Zeus precisou proteger o filho dos ciúmes de Hera e o confiou aos cuidados de Apolo e dos Curetes que o criaram na floresta do monte Parnaso. Porém, Hera descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os Titãs de raptá-lo e matá-lo. Dionísio tinha o dom da metamorfose e assim conseguia fugir várias vezes, porém, certo dia, mesmo metamorfoseado, foi descoberto pelos Titãs, que o fez em pedaços, cozinhou-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram. Porém, Zagreu voltou à vida, pois Atena (ou Deméter) salvou-lhe o coração que ainda palpitava. Este coração foi engolido por Sêmele, uma princesa tebana e não uma deusa, que era amante de Zeus e que assim engravida do segundo Dionísio. Aqui, Brandão salienta que o mito possui muitas variantes, e a mais comentada é aquela onde fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de fecundar Sêmele e que Hera ao saber da relação entre eles, resolveu eliminá-la. Para tanto, transformou-se na ama da princesa tebana, aconselhou-a a pedir ao seu amante que se apresentasse em todo seu esplendor. O deus advertiu a Sêmele que semelhante pedido não deveria ser realizado, uma vez que um mortal, revestido de matéria, não tem estrutura para suportar a *epifania* de um deus mortal. Mas, como havia jurado pelas águas do rio Estige jamais lhe contrariar os desejos, Zeus se apresenta em sua forma original, com seus raios e trovões. Sêmele morre queimada e o feto, o futuro Dionísio, foi salvo por gesto dramático do pai dos deuses e dos homens: Zeus recolheu do ventre da amante o fruto inacabado de seus amores e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a sua gestação normal. O filho de Zeus, ao nascer novamente é entregue a Hermes que o leva, às escondidas, para a corte de Átamas, rei casado com a irmã de Sêmele, Ino, a quem o menino foi entregue. Irritada com a acolhida ao filho adúlterino do esposo, Hera enlouqueceu o casal. Temendo novo estratagemas de Hera, Zeus transformou o filho em *bode* e mandou que Hermes o levasse, dessa feita, para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros. Neste novo lar, cercado por vegetação e muitos cachos de uva maduros, vivia feliz o filho de Sêmele e certa vez ele espremeu os cachos das uvas em taças de ouro e saboreou, junto com sua corte, o néctar extraído dali. Assim nasceu o vinho e junto a ele o prazer da embriaguez. Sátiros, Ninfas e Dionísio bebiam repetidas vezes, e começaram a dançar vertiginosamente, ao som dos címbalos e embriagados no delírio báquico, todos caíram por terra semidesfalecidos. Por isso, comenta Brandão, historicamente, por ocasião da vindima, celebra-se, a cada ano, em Atenas e por toda Ática, a festa do vinho novo, em que os participantes, como outrora os companheiros de Dionísio, se embriagavam e começavam a cantar e a dançar freneticamente, à luz dos archotes e ao som dos címbalos, até caírem desfalecidos. Esse desfalecimento se devia não só ao novo néctar, mas ao fato de os “devotos do vinho” e do deus se embriagarem de êxtase e de entusiasmo.

encontrado em toda parte, pois em nenhum lugar está a sua casa. É uma divindade sempre em movimento, forma em perpétua mudança, exibindo entre cidades e aldeias a estranha máscara de uma potência que não se assemelha a nenhuma outra.

A máscara de Dionísio assinala que ele vem de fora, de um outro lugar, como afirma Detienne (1988, p.19). É uma máscara de estrangeiro. Segundo relato de Lesbo, contada por Pausânias, o encontro com essa máscara aconteceu, quando, alguns pescadores de Metimna trouxeram em suas redes, de alto mar, uma máscara de oliveira, portanto, de procedência grega, que tinha aspecto de algo divino, mas algo também de estranho/estrangeiro e não se assemelhava a nenhum deus grego. Perguntaram a Pítia-sacerdotisa renomada do templo de Delfos, intérprete, portanto, de Apolo, que, ao possuí-la, lhe conferia o dom de ler os oráculos e responder as perguntas feitas a ele, de predizer o futuro - quem, deus ou herói, aquela figura representava e ela ordenou que a adorassem sob o nome de Dionísio (DETIENNE, 1988, p.20).

Continua Detienne: “Uma máscara surge das profundezas do mar, um rosto desconhecido aparece em meio ao espaço marinho que é como que um além (...) é uma forma que propõe um enigma, uma efígie para decifrar, uma potência desconhecida para identificar” (1988b, p.20). Sua face traz algo de estrangeiro, mas ser estrangeiro, assinala Detienne, “não se refere ao não grego, mas ser cidadão de uma cidade vizinha (1988b, p.21), é um ksénos, que em grego significa um estrangeiro que pertence ao mundo helênico, “tem o mesmo sangue, santuário e sacrifícios comuns” (1988b, p.21), tanto que nenhum grego jamais contestou esse pertencimento a sua cultura. Portanto, ele não é um deus bárbaro, um não-grego.

Por esse motivo Dionísio se revela mascarado. É a insígnia de sua divindade (DETIENNE, 1988, p.23), aquela que oscila entre presença e ausência, é o rosto do vir a ser, porque não tem rosto, só máscara e atrás dela uma outra. Além disso, expressa o tema da solidariedade entre as perseguições feitas a esse deus e a tipologia de suas múltiplas epifanias, como salienta Eliade (1978b, p.201).

Por isso, curiosamente o Dionísio que caminha, não mais em Tebas, mas na Ática, é outro. E um deus discreto, potência benévola, afirma Detienne (1988, p.50). Esse, por exemplo, é o Dionísio retratado por Eurípides, e anunciado pelo profeta Tirésias, nas *Bacantes*, sendo que ele tenta convencer outro personagem Cadmo - um diplomata, ambos, anciões, a se prepararem para participar da festa em homenagem a

Dionísio, associarem-se ao coro.¹⁴⁴ Tirésias, para defender a presença de Dionísio na cidade, fala, diante de Penteu - que queria maltratá-lo e, por reconhecer nele a face tebana que levava as mulheres ao delírio, não o reconhecendo como deus - que aquele deus tem um poder igual ao da deusa Deméter, porém, enquanto aquela é “a nutriz, a potência dos alimentos sólidos para os mortais”, ele, “inventou e introduziu entre os homens um alimento líquido, bebida extraída da uva”, acalma as angústias dos homens e lhes dá a dádiva do sono, o esquecimento dos males cotidianos. Dirá ainda:

Ele, que nasceu deus, aos deuses em libação se entrega e, graças a ele, dos homens o bem é pertença (...) O êxtase báquico e o delírio têm grande poder profético. Quando o deus penetra bem no corpo, aos alucinados o porvir permite anunciar. Dos atributos de Ares tem também uma parte; em armas e em ordem de combate, um exército ele dispersou, pelo terror, antes de as lanças se tocarem. Tal é o delírio que de Dionísio nos vem. Ainda o há de ver sobre os Delficos penhascos, pulando, com a tocha de pinheiro, no planalto de dois cumes pondo em vibração e brandindo a vara e Baco, e engrandecer-se na Hélade! Vamos, Penteu, escuta-me! não te ufanes de ter um poder absoluto entre os homens, não creias, quando enferma se encontra tua mente, não creias pensar bem. Acolhe o deus nesta terra, consagra-lhe libações, anima-te do delírio e coroa a tua cabeça! (EURÍPIDES, *As Bacantes*).

E, de todos os personagens da peça ele é o único que será protegido do rancor de Dionísio, e, curiosamente Tirésias, na qualidade de adivinho, pertence a Apolo, como acentua Detienne (1988b. p. 51).

Nietzsche, em relação *As Bacantes* de Eurípides, afirma que nessa obra, o juízo do poeta velho - pois foi escrita no fim de sua vida - é o mesmo dos dois anciões Cadmo e Tirésias. Porém, o tema central dessa tragédia, segundo Nietzsche, embora Dionísio seja o protagonista, é levantar a questão de que talvez seja necessário extirpar Dionísio do solo helênico, mas como o deus é demais poderoso, ele escapa e enfeitiça o seu mais poderoso adversário, o Penteu, que acaba caindo em desgraça. Então, o juízo dos velhos implicaria numa cooperação diplomática para lidar com tamanha força, mas essa cooperação não é completamente aceita por Dionísio que transforma Cadmo, o ancião diplomata, em dragão. E, conclui Nietzsche: “Isso nos diz o poeta, que resistiu com força heróica, durante longa vida - para ao fim dela concluir a sua carreira por uma vitória do adversário e se transformando em dragão” (1992, p.78-79). E, ao final conclui que, embora o poeta buscasse uma retratação, Eurípides era apenas uma máscara, não de Dionísio ou Apolo, mas de um demônio recentíssimo chamado Sócrates (1992, p.79).

¹⁴⁴ “Cadmo: Servir-te-ei de guia, um velho a outro velho/ Tirésias: Para ali nos conduzirá o deus, sem custo/ Cadmo: De toda a cidade, só nós dançamos por Baco?/Tirésias: Só a nós o bom senso possui, aos outros não” (EURÍPIDES, *As Bacantes*).

Dionísio se apresenta com diferentes máscaras de acordo com o modo de ser de seus mediadores locais. Tanto que, quando chega a Atenas, não é bem recebido - talvez por isso Platão indique os anciãos como aqueles que devem, seguir o seu cortejo, semelhante ao que Eurípides narra nas *Bacantes* – inaugurando o ciclo das Dionisíacas, no qual, numa data fixa para comemorar a sua chegada, Dionísio se apossa das jovens filhas de um rei e lhes acomete de loucura. O rei, para livrar as filhas dessa saída de si, consulta um oráculo e ele diz que para cessar o delírio é necessário instituir um culto oficial em honra de Dionísio. Mas, os homens da cidade o recebem com hesitação, porque Dionísio “desperta o desejo dos homens, de modo que a população masculina é tomada por uma ereção dolorosa e sem remédio”, como afirma Detienne (1988b, p.58). Porém o oráculo de delfos indica um remédio: “fabricar alguns falos e levar em procissão em honra a Dionísio” (1988b, p. 58).

Por isso que, em Atenas, Dionísio deixa de ser deus epidêmico para ser senhor da vinha e do vinho puro, despojando-se da selvageria, transformando-se em santo protetor da vida tranqüila, da saúde, onde lhe constroem um teatro em sua homenagem. Lembremos que, nas *Leis*, Platão o apresenta como deus protetor. Não é Dionísio que faz vacilar e cair, ele é correto e faz ficar de pé desde que cortado e misturado na medida, desde que habite o palpar dos velhos, no coro em sua homenagem. E aqui se encaixa perfeitamente a Diotima de Sócrates que mostra um Dionísio submetido a Apolo, equilibrado quando aparece em Delfos, no santuário de Apolo. Por isso que, nas *Leis*, tal como afirma Detienne “Dionísio se torna filósofo e irmão gêmeo de Apolo” (1988b, p. 103), mas, esse Apolo, na realidade, é Sócrates, tal como a inspiração que percorreu Eurípides mesmo no fim da vida.¹⁴⁵

Porém, como lindamente ainda nos fala Detienne:

¹⁴⁵ Nietzsche dirá que “Eurípides se gaba de que agora, por seu intermédio, o povo aprendeu a observar, a discutir e a tirar conseqüências, segundo as regras da arte” (1992a, p. 74). Pois ele levou a razão ao palco e transformou-a em razão do povo. Tirou da tragédia o elemento dionisíaco, transformando o mito trágico numa sucessão de acontecimentos racionalmente concatenados e compreensíveis, como se a vida seguisse uma linearidade. Por isso Nietzsche afirmará que Eurípides é o representante de Sócrates no terreno das artes, o porta-voz de uma tendência socrática, cuja força de demolição da obra de arte da tragédia grega fez surgir uma nova contradição: o dionisíaco e o socrático. Como afirma Machado (1999, p.30): “Se Eurípides é o marco que assinala a morte da arte trágica é porque com ele, pela primeira vez, o poeta se subordina ao pensador racional, ao pensador consciente. O que caracteriza a ‘estética racionalista’, a ‘estética consciente’, é introduzir na arte o pensamento e o conceito a tal ponto que a produção artística deriva da capacidade crítica. Momento em que a consciência, a razão, a lógica despontam como novos critérios de produção e avaliação da arte”.

deixemos a ilusão de um Dionísio preso a um personagem ateniense, acampado numa aldeia (...) porque o único teatro à altura de seus saltos é o mar, cada uma das ilhas e a terra. Sua área de dança é a vasta Grécia inteira. O deus epifânico do licor fermentado não adormeceu no banquete (..) E para um cântaro de vinho cortado, dez fontes de vinho puro o homenageiam. Em uma série de locais de culto, a parúsia de Dionísio adota a máscara da força do vinho, da bebida efervescente, do vinho vulcânico (1988b, p.71-72).

Então, poderíamos dizer que Nietzsche tinha uma compreensão profunda da força dionisíaca para os gregos, afinal, quando ele remete a tragédia a Dionísio e a pensa como a arte maior do povo helênico, o que ele visava era afirmar esse jogo trágico que só um deus em movimento constante, poderia provocar, jamais preso a uma imagem só. Afinal, é assim que Dionísio se apresenta rompendo com os limites, ele lança o homem no jogo gratuito das forças. Ele conduz os homens à compreensão do prazer da existência afirmando os elementos que produzem potência no homem, mas sem envolver a vida com cores que não estejam presentes em seu corpo. Se os leva ao estado de embriaguez é para que eles façam do esquecimento de si a sua força maior, pois, esquecendo de si mesmos se abrem para a vida e não aos valores dados, por isso, afirma Eliade (1978b, p.201), a experiência religiosa que suscita põe em risco um estilo de vida e os universos de valores. E ainda, se está relacionado à simbologia das *dionisíacas*, ao *orgiasmo* como celebração dos mistérios, quando se apossa das bacantes, é porque, como também afirma Eliade (1978b, p.202), é um deus que engloba a totalidade da vida, “como o demonstram suas relações com a água e os germes, o sangue ou o esperma, e os excessos de vitalidade ilustrados por suas epifanias animais (touro, leão, bode)”. Na sua relação com a água, o que está em jogo é a umidade, a seiva vegetal e os milagres que ele provoca, como fazer jorrar água dos rios, ou enchê-los de leite e mel ou ainda fazer jorrar vinho em abundância no dia de seu festival (ELIADE, 1978b, p.206).

Porém, conforme pudemos observar, em Atenas, em função do receio dessa força selvagem, orgiástica, vinda do “estrangeiro”, de Tebas, abalar as forças apolíneas, os gregos atenienses o levam ao teatro, inventam a tragédia, na qual o jogo cênico se forma a partir dos sofrimentos e metamorfoses de Dionísio e encontra, no canto e na dança, a celebração do estado a que desperta naqueles que ele possui. Como salienta Cavalcanti (2006, p.56): “a tragédia simboliza a união entre os elementos apolíneos e dionisíacos, a partir da qual a música, ou seja, o elemento não-figurativo, engendra a imagem e a forma apolínea”. Ou seja, não é Apolo que submete Dionísio a uma forma, mas Dionísio que age em Apolo, engendrando nele, a imagem. E, sendo Dionísio, uma

metamorfose constante, as imagens engendradas em Apolo sofrerão mudanças, logo, jamais poderia produzir um modelo do Mesmo e sim, as infinitas máscaras de Dionísio.

Afinal, conforme afirma Lebrun (2006, p. 356), para Nietzsche: “a tragédia grega é a epifania Dionísio, a glorificação do princípio de desmedida” que se tornou passível de ser afirmada, porque foi criada por um povo jovem confiante em sua força e saúde, na qual este espetáculo exaltava neles a vontade de viver e não o medo ou a piedade para com a existência.

Por isso, para Nietzsche, a condição prévia dessa arte dramática é a transformação. Esta ocorre tanto naquele que escreve a tragédia, o poeta trágico - posto que esse só cria, quando tomado pelas forças dionisíacas, como Nietzsche diz: “ora, se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, então, o criar do artista dionisíaco é o jogo com a embriaguez” (NIETZSCHE, 2005b, p. 9), logo, a criação se faz através de processos inconscientes - quanto nos atores e coreautas, que saem de si e entram em outro personagem, como comenta Cavalcanti (2006, p. 56). Porque Dionísio é uma força religiosa que destrói todos os tipos de barreiras e coloca o homem diante da liberdade de criar a si próprio. É força da vida que o transforma em obra de arte porque ele cria a si próprio nessa experiência de ser possuído por esse deus da vida, que celebra a vida. É o impulso criativo fundamental que lhe percorre as veias, transformando seu sangue em vinho, *fazendo-o dançar e cantar, ao invés de andar e falar*. Por isso, a origem da tragédia grega provém do *canto do coro* celebrando os sofrimentos de Dionísio.

Porém, a transformação encontra uma forma transitória, uma imagem, que a torna compreensível. Como se criasse um corpo, que não é um modelo, mas uma possibilidade de visibilidade daquilo que é somente pulsão, no espectador. E nesse espaço de visibilidade que entra a força apolínea, afinal, para Nietzsche, é ela que engendra formas, como as que aparecem nas artes plásticas, na escultura, ao passo que as forças dionisíacas estariam ligadas à música, ao impulso de destruição de formas, ao plano indizível das forças, porém, sensível, aos corpos. Por isso, para Nietzsche (1992a), a tragédia grega era resultado da síntese dessas duas forças, pois tais forças compunham a subjetividade desse povo, não estando, pois, separada dos homens, afinal ela era a própria manifestação desse jogo de forças naturais em luta na vida dos corpos e na vida que atravessa os corpos, refletindo a totalidade da existência.

Colli em “*Escritos sobre Nietzsche*” (2000, p.18) tem uma belíssima descrição do efeito da tragédia:

Nietzsche pôs-nos a descoberto que tudo o que o espectador ateniense vê lá embaixo - bem nítido e consistente sob o sol grego - não é mais do que um espetáculo para o coro, uma visão que aparece no coro. Por conseguinte, quem age - o ator na cena - não existe, é apenas um espetáculo em absoluto, e por sua vez o coro, que age e contempla conjuntamente, é espetáculo para o espectador. Esse homem olha para uma ação que já é espetáculo para quem age, não é espectador diretamente, mas apenas vê-graças à magia de Apolo - alguém que contempla um espetáculo e lho conta e lho faz ver. E assim a ação é sonho, e espetáculo é já o acontecimento inicial que se expande na cena até à orquestra e ao anfiteatro, contagiando na ilusão total quem se lhe juntou por último do exterior, o espectador no anfiteatro.

A conjugação de Dionísio e Apolo é o ponto alto da helenidade, pois, afirma Nietzsche, originalmente apenas Apolo era o deus helênico da arte (NIETZSCHE, 2005b, p.10). Por isso, afirmará que a tragédia grega é a arte maior do povo helênico porque se apresenta como a mais perfeita síntese dessas forças que servem de base a esta civilização, isto é, ela significa “o coro dionisíaco a descarregar-se sempre e de novo em um mundo de imagens apolíneas” (NIETZSCHE, 1992, p.60). O pai, portanto, por excelência, da tragédia, é Dionísio, mas necessita de Apolo para que tenha forma e posteriormente a perca diante de novos convites da vida.

Há, pois, um conflito entre a força doadora de formas, a apolínea e a força disruptiva dionisíaca. A tensão entre essas forças, atravessaria a Grécia arcaica em toda sua extensão, o que fica claro diante das diferentes recepções dadas a Dionísio em sua andança pela Grécia, sobretudo na Atenas de Platão, quando, Dionísio é submetido a Apolo. Porém, esse Apolo platônico, é Sócrates, não é o Apolo das tragédias gregas, que acolhe Dionísio mudando as imagens de acordo com as variações desse deus. Tanto que, a escrita do poeta trágico das tragédias jamais se repetia da mesma maneira e por isso era depreciada nos diálogos platônicos. Só assim ele podia criar uma atmosfera na qual um sim triunfante para a existência vingasse, ao contrário do que se produziu na interpretação platônica.

Então, diferente da interpretação platônica, Nietzsche não submete uma força a outra. Elas se co-pertencem, e, da sua fusão, nasce a tragédia grega. Ambas são impulsos artísticos com qualidades, com tonalidades diferentes, tanto que, mais tarde, Nietzsche os integra de tal maneira que ambos estariam vinculados ao estado fisiológico da embriaguez, a uma mesma pulsão, sendo que a embriaguez apolínea, seria aquela que excita o olho, comum ao artista plástico e ao poeta homérico e a dionisíaca a que ilumina o conjunto da sensibilidade, possibilitando aquele que é tomado por essa força exprimir qualquer emoção, afirma Lebrun (2006, p. 363). Por isso, inferimos que o que Nietzsche quer marcar é que essa fusão implica em pensar o ser do devir como

multiplicidade, resgatando a concepção heraclítica sobre o trágico. Afinal, ao se considerar como sendo o primeiro filósofo trágico, por ter feito a transposição do dionisíaco numa atitude filosófica, buscou indícios dele entre os grandes filósofos gregos dois séculos antes de Sócrates e encontrou em Heráclito essa proximidade, afinal, ele partia da afirmação da impermanência e do aniquilamento, do “consentimento com a contradição e a guerra, o *devir*, a recusa da própria noção de ‘ser’, uma decisão, portanto, a favor de um filósofo dionisíaco”, como afirmará Nietzsche (1995, p.64).

Em outras palavras, para que a vida se modifique, se crie incessantemente, ela precisa desejar o caos, entendendo por caos aquilo que não tem forma, aquilo que nos convoca a diferenciar-mo-nos o tempo todo. Aquilo que pode nos manter no instante em que amplificamos a nossa capacidade de sentir. Habitar esse instante é já se abrir para o futuro, porque estar no presente é “copular” com o inédito. Não é buscar uma continuidade de nós mesmos, mas a nossa descontinuidade, no tempo. O que, em nós, varia, junto ao devir, pela afirmação dele, em nós. Assim, podemos diagnosticar os males de um presente que poderia ser aprisionador para partirmos em direção às exigências do porvir, quando, estamos presentes junto às intensidades que pedem passagem e é dessa forma que o futuro se abre para nós. Assim, podemos afirmar, junto a Pelbart que:

no seio do tempo contínuo, dos presentes encadeados (*cronos*), insinua-se constantemente o tempo amorfo do acontecimento (*aion*), com seus paradoxos, sua lógica insólita, jamais sacrificada em proveito de alguma exigência superior (PELBART, 2007, p.95).

O que diverge completamente da concepção platônica. Em Nietzsche, *Dionísio é abertura para o futuro, ele está prenhe de futuro porque é expressão do por vir*. Habita, então, o tempo da descontinuidade, da ruptura com as formas cristalizadas, influenciando o modo de escrever nietzschiano e também a forma como ele pensa a temporalidade da memória, conforme veremos no segundo capítulo. Afinal, o que está em jogo nessa nova escrita é a afirmação do tornar-se, criando o que Deleuze chama de *uma nova imagem para o pensamento e para o pensador*, posto que sua escrita afirma a inquietação que a move, as forças em ebulição que se encontram nela, e portanto, nele e no mundo, formando uma mesma estrofe. Uma escrita que cria um co-pertencimento entre pensamento e vida e também uma ética, já que implica na escolha de um modo de vida que inspira uma maneira de pensar na qual a própria vida é o *ethos*, gerando, assim, maneiras de viver mais potentes. Como afirma Foucault (2006) a ética é uma prática de

si consigo e o *ethos* uma maneira de ser advinda dela e, de certa forma, a “psicologia do poeta trágico”, avaliada por Nietzsche, lhe inspirou a encontrar um novo canto filosófico, no qual a arte ganha destaque.

Por isso Nietzsche dirá que a arte é a única atividade metafísica que ainda nos é permitida, ela, tal como a filosofia, a religião ou a ciência, falsifica a vida, mas se sabe falsificadora e sua falsificação tonifica o homem porque é experimentação do real e não verdade a respeito do real. Porque, não visa criar cópias, mas simulacros expressando, assim, a mais alta potência do falso. Não visa à semelhança porque tornar igual é aprisionamento. Apenas nos mantêm no horizonte daquilo que “verdadeiramente somos”: inventores, mentirosos, artistas. Somos inventores do real, somos cotidianamente artistas, fabricantes de sonhos e fantasias, somos mentirosos por excelência.

Como nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiamos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como “inventores” algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo - *habitados a mentir*. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos (NIETZSCHE, 1992, p.92).

A arte trágica carrega essa força, porque ela transmuta a verdade, isto é, ela não modifica a verdade, porque modificar é manter-se no mesmo horizonte de oposição entre certo e errado, bem e mal, mas a destrói porque se abre para a multiplicidade, estando para além do universo epistêmico da repetição do mesmo. Por isso Nietzsche coloca a arte como aquela que nos protege do poder de destruição da verdade, pois não paralisa as nossas forças numa unidade, mas nos tonifica e nos lança no plano da potência, tal como os gregos antigos faziam (NIETZSCHE, 1992a e 2000b).

A arte trágica é antídoto à metafísica, portanto Dionísio é esse antídoto, afinal, expressa o devir, é aquele que vê que a vida, no fundo das coisas, apesar do caráter mutável dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, ao contrário de Platão, que, tal como Sócrates, só enxerga a felicidade no além. Daí Nietzsche partir da interpretação que os gregos não criaram a arte porque eram belos, equilibrados, harmoniosos, como se eles fossem somente apolíneos, mas sim porque o pano de fundo que coloria a sua existência era Dionísio, a força da vida em sua nudez e caos, que diz Sim a existência e se alegra. A arte força o pensamento a pensar.

Este “sim” triunfante está relacionado à possibilidade do *exercício da força plástica do esquecimento, entendida como a força que guia os seguidores de Dionísio, e*

da criação da vida como obra de arte. ¹⁴⁶Os gregos não criaram um saber histórico porque a vida não necessitava de explicação para ser vivida em sua plenitude. Não se sentiam separados do mundo, destacados, posto que o instinto mais profundo da vida era louvado por eles, através da simbologia das *dionisiacas*. Tudo que tivesse como referência o futuro, era acolhido em devoção, daí Nietzsche dizer que “todo vir- a -ser e todo crescimento, tudo o que se responsabiliza pelo futuro condiciona o sofrimento”, possibilitando um sentimento de eterno prazer da criação (2000b, p.117). Portanto, conforme assinalamos, diferente de Platão, que ligava Dionísio ao presente, Nietzsche o apresenta como abertura para o futuro. Sua presença no presente era para desarrumá-lo, destruí-lo e, assim, produzir a abertura para o futuro, sendo que Apolo daria contorno a esse caos aberto por Dionísio.

Por isso também dissemos que essa tensão entre esses impulsos artísticos atravessaria, não só as artes, mas também as lutas entre os povos, expressando a Grécia arcaica em toda sua extensão. Estaria, portanto, ligada a concepção de jogo trágica, na qual as forças jogam no homem e lhe indicam o caminho a partir do próprio jogo e não a partir de um saber prévio sobre o jogar. O homem conheceria a *physis* experienciando a própria *physis*. Nesse jogo, a vida apareceria tendo uma dimensão poética, aquela ligada ao impulso apolíneo, doador das formas e uma pulsão trágica, a dionisiaca, que destrói as formas, inspirando os poetas a escrever o indizível, para que outras emergjam, no movimento metamorfoseante do existir.

Pois, como afirma Cavalcanti (2006, p.58) na Grécia arcaica a existência humana é tomada como a expressão do jogo trágico, marcada pela ausência de sentido da natureza, onde cada indivíduo é, senão, apenas o jogo gratuito das forças de construção e destruição desse movimento que engendra e dissolve suas próprias criações. Assim se apresenta a tragicidade da existência, como inerente à vida, portanto, não é um estado transitório que pode ser transformado ou superado pelo homem, como

¹⁴⁶ Todos os cultos orgiásticos, acentua Nietzsche, na Grécia arcaica, ao levar ao máximo a vertigem e a exuberância dos afetos, curavam um estado “patológico”, pacificava um tumulto, acalmava um doido enfurecido e mesmo os deuses enraivecidos, ou seja, eram usados para enlouquecer um homem que estivesse enraivecido ou tornando ébrios de vingança o que dela tina sede. A melodia, a dança e o ritmo desafogavam os afetos, harmonizava as tensões da alma, como uma receita terapêutica. Então, continua Nietzsche: “todos os cultos orgiásticos pretendem desafogar de uma vez a ferocidade de um deus e transforma-a em orgia, para que depois ele se sinta mais livre e mais tranqüilo e deixe os homens em paz. Melos (melodia) significa, conforme a raiz, calmante, não porque seja calmo em si, mas porque seus efeitos acalmam” (NIETZSCHE, 2001, p. 112).

tentou Sócrates e Platão. Eles não são representantes dessa vontade trágica do povo helênico, mas da metafísica e da moral, da vontade de negação da vida.

Percebemos anteriormente como Platão submeteu Dionísio a Apolo (*Banquete* e mais tarde na obra *As Leis* chegando até a anunciar, na *República*, que os deveres de um verdadeiro legislador partem dos conselhos de Apolo, é ele que deve fornecer as leis fundamentais do Estado, as leis originais e mais importantes são patrimônio de Apolo porque “esse deus, é a pátria de todos os homens, aos que governa sentado sobre o umbigo da terra e no centro do mundo” (PLATON, Livro IV, 1979, p. 726). Então ele viu Dionísio, sabia que não seria possível ver um sem o outro, porque percebia a vida brotando da tensão entre os dois, mas submeteu Dionísio a Apolo, a partir de uma leitura socrática para ambas as forças, tanto que necessitou inventar uma alma e uma outra vida ao qual ela estaria submetida, pois somente reinventando a existência esse conflito não existiria. Além disso, observamos como ele, no *Banquete*, precisou invocar o êxtase e entusiasmo típicos de Dionísio, da loucura sagrada desse deus, para depois silenciá-lo e fazer com que Sócrates triunfasse, submetendo Eros e Dionísio à força da Ideia.

Nessa reinvenção a tragédia grega e o poeta trágico precisaram ser banidos, pois essa arte e esse homem são governados pelo *pathos* trágico, impulso dionisíaco por excelência! Esse *pathos*, portanto, faz com que o pensamento seja conduzido pelo caos e pela embriaguez, isto é, pela ausência de formas prontas e pelo esquecimento de si. Logo, é um pensamento que se dá no corpo do homem, na superfície da tensão de forças, sendo forte aquele que suporta o transbordamento de vida que se dá ali, na luta de impulsos que pedem passagem, mas que não se hospedam, em definitivo, no homem, porque ele necessita de mais vida, de outros impulsos, para que ganhe novas perspectivas e celebre a vida em toda sua extensão, mesmo diante do sofrimento mais extremado, porque se sente fundido com o mundo e se sente em transformação tanto quanto ele.

Essa fusão é quebrada com a entrada em cena da arte pessimista da dialética. Essa arte não se faz na vida e não se afirma na vida, é uma arte consoladora, uma arte pessimista, que em nada se assemelha a “psicologia” do povo helênico, afinal, não eram pessimistas nem otimistas, não valoravam a vida, simplesmente a afirmavam em toda a sua extensão, não fazendo, portanto, sentido construir nenhuma atitude contra o mundo, porque homem e mundo, mundo e homem são uma só e mesma “estrofe”, de tal modo que, não havendo uma separação e sim um co-pertencimento, o homem não julga o

mundo e não se sente superior a nada, portanto, não traz, em si, juízos de valor a respeito da existência, afirmando a realidade tal qual ela se apresenta.

Mas Sócrates e Platão, ao inventarem uma alma para esse homem separada da *physis*, ou melhor, *além da physis*, porque ela é pensada como puro espírito atrelado a Idéia do bem em si, criam, para ele e para o mundo, uma outra natureza na qual o tempo não passa e essa permanência e estabilidade do tempo do mundo e dessa alma é o que deve guiar o conhecimento de si mesmo, para pensar e alcançar a verdade. Dessa forma criam um verdadeiro abismo entre vida e pensamento, pois o que flui não pode ser objeto do conhecer, mas da imaginação, dos delírios, do que não é, só se conhece aquilo que pode ser modelado pela Ideia, “representado” por ela e a partir dela. Criam também uma memória ontológica para o homem, estranha aos gregos, como faculdade de conhecimento que possibilitaria alcançar essa “natureza divina”, mas cuja função principal era impor uma nova organização social para a *pólis*, um novo modelo de cultura, um modelo moral. Afinal, a partir dessa memória, exaltava-se a razão em face dos instintos, razão como parte superior da alma, parte que deveria dominar todos os impulsos. E, o domínio de um único impulso frente a tantos outros, seria a marca de uma suposta superioridade desse homem nascido da arte dialética, o filósofo, o homem de boa memória, frente os demais homens, aqueles que afirmam *o pathos trágico*. Porém é uma perspectiva que estreita a sua visão, pois tal atitude o coloca contra o mundo, transforma o homem em negador do mundo e, o mais curioso, como medida das coisas, como juiz do mundo, colocando, assim, a existência, nessa balança e achando que lhe falta peso (NIETZSCHE, 2001, p.239).

Essa visão decadente vigora até hoje. E é contra ela que a filosofia nietzschiana se ergue, porque quer celebrar a vida. Ao contrário de Sócrates e Platão que, não suportando o eterno fluir das coisas, não suportavam Dionísio, como fica claro no *Banquete*, celebram a morte em vida, inventam uma alma para o homem além da *physis*, do corpo, das forças, dos sentidos, que lhe possibilitaria ascender à outra vida, separando homem e mundo e inventando a felicidade no além. Inventam uma memória descolada da tradição, mas, no entanto, essa memória é o que ajuda a fundar uma nova organização social pautada numa moral que exclui todos os homens trágicos dela, posto que tais homens, por não julgar a vida, não partem de uma perspectiva valorativa para lhe dar fundamento, pois a força que os governa é o eterno prazer em existir.

Por isso, o homem dionisíaco é um homem trágico e não um homem pessimista, pois não julga a vida, logo, não parte de uma perspectiva valorativa para lhe dar

fundamento, não a encara como boa ou ruim. Neste sentido, Nietzsche irá desconstruir essa tendência que foi sendo criada a partir de Sócrates em fazer equivaler trágico com o negativo, como um peso, como um mal, e proporá a afirmação do trágico, reintroduzindo-o como um aspecto fundamental da vida. De modo que Dionísio se contrapõe a Sócrates.

Tanto que mais tarde, na seção referente ao “Nascimento da Tragédia” presente na obra *Ecce Homo*, Nietzsche dirá:

As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos- oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” *contra* instinto (...) ao reconhecer Sócrates como *décadent*, eu havia dado uma prova inteiramente inequívoca do quão pouco a segurança de minhas garras psicológicas era ameaçada por quaisquer idiosincrasias morais- a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação (...) Eu vi primeiro a verdadeira oposição- o instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (...) e uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância (NIETZSCHE, 1995,p.62-63).

E, no *Crepúsculo dos Ídolos* (p.117-118) retoma este questionamento dizendo que o que lhe possibilitou entrar em contato com as forças deste povo foi a realização de uma psicologia do fenômeno dionisíaco, na qual Dionísio aparece como “o instinto helênico mais rico e transbordante”, que possibilitou ao grego dizer um Sim triunfante a vida, refletido no “sentimento de vida e de força transbordante, no interior da qual o mesmo sofrimento atua enquanto um estimulante”.

E, o mito de Dionísio, o deus moribundo que renasce, se encaixa aqui, porque é um deus que nos possibilita conhecer o caráter trágico da vida, mas absorve esta realidade com festividade, com alegria, que também são atributos dele. Por isso, Nietzsche dirá que a obra *O Nascimento da Tragédia* foi a sua primeira transvaloração de todos os valores: “com isto me coloco uma vez mais de volta ao solo, a partir do qual meu querer, meu *poder* cresce - eu, o último discípulo do filósofo Dionísio (NIETZSCHE, 2000b, p.118). Afinal, a experiência religiosa que Dionísio suscitava na Grécia punha em risco estilos de vida e o universo de valores, como salienta Eliade (1978b, p. 201) e essa potência é aquela que Nietzsche afirma como necessária para a criação de um novo modo de existência e de uma memória que rompe com as categorias de representação para ser pensada no plano das forças, conforme veremos no segundo capítulo. E, Nietzsche também dirá que a cultura grega é uma cultura tardia (1992a, p. 17), conceito que trabalharemos também no segundo capítulo quando falarmos dos

frutos tardios, dos homens exceção como produto da atividade nobre, ativa, da vontade de potência, momento que entenderemos como esses tipos fazem da memória do futuro uma promessa de si mesmos, um eterno lançar-se ao acaso das forças.

Chegando até aqui, poderíamos dizer que a arte dionisíaca, proposta por Nietzsche, de certo modo, “resgata” o canto poético, a sabedoria sofisticada e a pré-socrática, como uma espécie de “retorno do trágico” e nos convidará a pensar em uma memória nascida da embriaguez, do delírio dionisíaco em oposição ao delírio erótico, tal como defendido no *Banquete*, na qual o querer artista se opõe ao querer à verdade. É uma via de amor à vida aberta pelo delírio dionisíaco, à embriaguez de todos os sentidos e abertura para a tonalidade mais alta da criação: aquela que inocenta o devir, pois o desvincula da moral, permitindo que a vida se apresente com todos os seus disfarces e afirme tais disfarces, comungando com Heráclito, quando diz que “a natureza gosta de ocultar-se”, ou seja, a potência da *physis*, da totalidade de tudo que existe, se afirma no disfarce, na mudança, na variação, na diferença. Não há que se expulsar os simulacros na construção do pensamento, o pensamento precisa se submeter à dança dos simulacros para que haja afinidade entre criação e potência, para que a vida efetivamente copule com o homem, pois aqui não há um delírio abstrato de cópula tecida no além. Somente dessa maneira geram-se rebentos fortes, modos de existência que celebrem a vida através do jogo artístico dela com o homem.

O que vemos aqui, portanto, é uma inversão do delírio erótico de Platão que, estabelecendo uma disciplina para o discurso referente à beleza coloca o filósofo como aquele a quem, de direito, pertence à palavra verdadeira, eficaz, mas desencantada porque desencarnada, incorpórea. E que condena o prazer, posto que o Belo em si e o Bem em si que seriam os “objetos” do pensamento correto.

O “discurso” da arte dionisíaca é ditirâmico, não é o discurso da alma, das formas inteligíveis. É “discurso” das forças que se apossam do homem, é canto de louvor a Dionísio, é exaltação do homem trágico e encarnação do seu *pathos*. É canto dos simulacros que rompe com qualquer possibilidade de afirmar essências. É canto do caos criador. E, se pensarmos como os gregos, que aquele que é possuído por Dionísio é o vidente, então, ele vê o futuro e aqui Zaratustra seria aquele que, na qualidade de discípulo de Dionísio, prepara a filosofia do futuro, sendo Zaratustra o poeta trágico nietzschiano, aquele que prepara também a memória para o futuro, conforme veremos no segundo capítulo, pois, se em outras obras a moral era colocada sobre a ótica da vida, agora, a filosofia estando liberta da moral, pode falar uma outra língua, poderia ser

cantada. Ou melhor, aqui a arte é vista sobre a ótica da vida, de modo que a escrita se faz poética.¹⁴⁷

No lugar do mito de *Er*, *calcado na memória do ser nos remetendo a um passado originário* entra em cena o mito de Dionísio, aquele que se metamorfoseia na própria vida, que lança o homem no esquecimento para que, do esquecimento, encontre a diferença e se lance no por-vir. Mas não para mistificar a vida, para criar um modelo, uma representação para o ser. O ser aqui é devir, multiplicidade. Dionísio é o nome da vida, um personagem conceitual criado por Nietzsche, assim como será Zaratustra, seu principal discípulo, cuja obra dedicada a ele tendo estilo poético, não se furta à beleza do simulacro. Dionísio, ao fazer da embriaguez dos sentidos, a sua força, afirma a dimensão do esquecimento, afirmará, então, o que já era dito pelos poetas do *aedo* na Grécia arcaica, peça poesia escrita de Homero e na pedagogia da sofística (todos combatidos por Platão).

Entendendo que os discípulos de Dionísio precisam conjugar, a um só tempo, a embriaguez e a espreita (NIETZSCHE, 2005b, p.10), isto é, condensar afirmação e crítica, estar atento aquilo que se abre a partir do distanciamento de si, encontrando uma nova perspectiva para os afetos, ou seja, é necessário mergulhar no afeto, mas comandá-lo dentro dele mesmo. A isso chamamos aqui de grande saúde.

Saúde aqui significa uma conquista, portanto, não implica num universal, numa espécie de modelo de saúde que teria uma validade unívoca, mas está intimamente relacionada à força, “aquilo que um espírito suporta”. Daí Nietzsche dizer, por exemplo, que aquilo que um indivíduo necessita para a sua saúde é, para um outro, motivo de doença (NIETZSCHE, 2000a, p.193). Assim, grande saúde não é uma saúde robusta, vinculada a organismo sem doenças e também não se refere a um estado que se possua de uma vez por todas, mas implica no exercício de deslocamentos de perspectivas que nos possibilita adquirir e readquirir saúde, nos convocando a uma espécie de “auto-superação” constante. Para tanto, “possuir” uma grande saúde estará relacionado à construção de modos de existência afirmativos, de modo que a saúde passa a ser vista como força e vontade, sendo que vontade é relação de forças.

De modo que uma escrita tecida pela grande saúde foge por todos os lados, é escrita do corpo, do múltiplo, de modo que os sentidos de uma mesma palavra podem

¹⁴⁷ Por isso Nietzsche dirá que o *Nascimento da Tragédia* era uma obra premonitória, sobretudo a proximidade do retorno do espírito grego (1995, p. 65), porém, nela ele deveria cantar e não falar, concluindo que “é pena que eu não me atravesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer” (1992 a, p. 16). Mas o fez no *Zaratustra*.

mudar de uma hora para outra ou de uma obra para outra de acordo com as forças que se apoderam delas. Essa é a escrita nietzschiana que encontra no aforismo e no poema uma nova linguagem para a filosofia. É uma escritura artística que ao invés de procurar um conhecimento verdadeiro, visa interpretar e avaliar. O aforismo seria a arte de interpretar e a coisa a ser interpretada, o poema, a arte de avaliar e a própria coisa a ser avaliada, como comenta Deleuze (1976). Como a leitura de um oráculo que aponta saídas, ou melhor, reflexões acerca da vida a partir de uma perspectiva não subjetivista. O mesmo se dá com o poema que funcionaria como uma ferramenta de ultrapassagem da linguagem enquanto forma de enunciação de códigos viciados e viciantes, mantendo-nos reféns de um certo olhar de mundo que não permite a criação e sim a repetição de uma padrão eleito como universal.

Não é sem motivos que Nietzsche chamará a sua arte de grande estilo:

Direi ao mesmo tempo uma palavra mais geral sobre a minha arte de estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluindo o tempo desses signos - eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo - a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs (...) A arte do grande ritmo, o grande estilo dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre humana, foi descoberto somente por mim (1995, p.57).

Escrever assim não é abandonar o rigor, mas criar uma outra maneira de comunicar estados sem que tal comunicação ficasse refém de uma subjetivação, de um eu. Isto porque os estados, a todo o momento, são coloridos pelo mundo. São cores que derivam do trágico, posto que resgatam a experimentação do rio heraclítico, isto é, são cores que nascem do jogo do acaso e da luta de forças, fazendo emergir vários eus, multiplicidades, puro devir. Suportar essa multiplicidade, esse caos, é afirmar o trágico.

Por isso, ao fazer do trágico um signo de força, Nietzsche cria uma arte de escrever na qual habitam estilos variados, como assinala Derrida (1978). Toda a sua escrita traz a marca da descontinuidade: fragmentos, aforismos, poesia. Sua escrita escapa ao tradicional modo de pensar cronológico, linear, causal. Até aquilo que poderia ser pensado como “suas memórias”, ou a “memória de suas obras”, presente no *Ecce Homo*, é uma (bio) grafia, entendida como grafia da vida, porque nela, o valor que *se faz falar* não provém de uma vida em particular, mas aponta para a inseparabilidade entre as forças da vida e pensamento, que transbordam e se afirmam na escrita.

Assim, produz-se uma nova imagem para o pensamento que deixa a vida falar, com todas as suas tonalidades e que chegam, no homem, traduzidas, em escrita, pelas curvas, erros, luzes, alegrias e dores que a habitam as linhas da vida que saltam, ao

papel, afirmando modos de existência. Então, o que é gerado, nessa nova imagem, é fundamentalmente, *a afirmação do tornar-se*, como o plano ativo da vida. Escrita, portanto, governada por uma outra temporalidade, que se alimenta de intensidades e não de verdades, de algo pré-estabelecido. Uma escrita na qual quem fala é um “isso” que se faz palavra e não um eu. Ou, como diz Foucault: “ali onde isso fala, o homem não existe mais” (2006, p. 88). Por isso, dirá Deleuze (2006, p. 156), nunca uma “coisa” tem um só sentido, mas cada “coisa” terá vários sentidos “que exprimem as forças e o devir das forças que se agem nela”.

Uma escrita na qual *não reina identidade e semelhança, mas a andança do mundo, em seu pensamento*, isto é, uma escrita labiríntica, vertiginosa, produtora de desconforto, porque nos tira do lugar confortável ocupado pela verdade. Uma escrita de violência, uma escrita de crueldade porque marcada pelo amor à vida naquilo que ela é: uma multiplicidade de forças, um mar de forças, sem início ou fim, que apenas se transformam, num jogo incessante que estabelecem entre si.

Uma escrita, portanto, marcada pela intermitência e pela transgressão. Os fragmentos, aforismos e a poesia são intermitências transformadas em palavras. Sendo assim, rompem, transgridem o discurso lógico-formal, não visando unidade, mas desassossego e, ao mesmo tempo, fazendo com que a imagem que temos do pensamento seja colocada em questão.

Esse é o molho trágico nietzschiano. O que vai determinar a saúde de um homem será a sua capacidade de suportar e afirmar esse molho trágico e seus temperos, ou seja, guiar-se por um não saber prévio a respeito de resultados, posto que qualquer resultado, agora, não é a verdade, mas experimentação e interpretação. Por isso, para Nietzsche, um homem que afirma o trágico necessita de “grande saúde”. Dessa maneira, a perspectiva do molho trágico surge a partir da possibilidade aberta pelo simulacro, afinal, ele nos retira do território da moral e da identidade, colocando máscaras onde antes a verdade habitava. Por isso, afirma Deleuze (2006, p. 156), que a *psicologia* de Nietzsche, não somente a sua, mas aquela que ele faz, é uma psicologia da máscara, uma tipologia das máscaras; e, atrás de cada máscara, ainda uma outra. Dionísio, portanto, é o guia dessa psicologia.

A proposta nietzschiana, portanto, consiste em afirmar a arte dos simulacros, forçando Platão “a descer pelo mesmo caminho que subiu”, como ensaiou fazer na obra *O Sofista*, como já assinalamos, quando viu, diante de si, que o “ser” do simulacro afirmava uma outra realidade, independente e diferente daquela que ele criara. Reverter

o platonismo, como proposta nietzschiana, é encurralar Platão e afirmar aquilo que Deleuze chama de potência do falso (DELEUZE, 1997, 2006a, 2006b, 2007). Afinal, conforme já assinalamos em outro momento, o simulacro “inclui, em si o ponto de vista diferencial; o observador faz parte do próprio simulacro, que se transforma e deforma com seu ponto de vista” (DELEUZE, 2007, p. 264), não havendo, portanto, um ponto de vista privilegiado, pois a partir de um objeto comum se abrem vários pontos de vista, não fazendo sentido, portanto, apostar na verdade como guia desse processo, ela inexistente nele, porque nele só há devir. Esse efeito do simulacro é aquilo que possibilita a abertura perspectivista afirmada por Nietzsche em sua obra, como aquilo que faz com que o devir se esquive do igual, do limite, do Mesmo.

Observamos que essa abertura perspectivista se torna prioridade a partir do deslocamento *do que é*, para *quem fala*, afinal, se não há essências, não há nada por detrás das máscaras, o *quem* não é um sujeito, mas uma máscara e por detrás dela, outras máscaras, outros deslocamentos de sentido, como afirma Deleuze (2006). Quando Nietzsche, pergunta “*quem*, ou *de qual ponto de vista*, em vez de “o quê”, ele não pretende completar a questão *que é?*, mas denunciar a forma dessa questão e de todas as respostas possíveis a essa questão”(DELEUZE, 2006b,p. 152)

Essa é a “metodologia do simulacro” ou a metodologia perspectivista da cozinha experimental nietzschiana, na qual, segundo Deleuze, só encontramos o sentido de algo se soubermos qual a força que se apropria, que dele se apodera, entendendo que

uma nova força só pode aparecer e se apropriar de um objeto usando, no início, a máscara das forças precedentes que já o ocupavam. A máscara ou a artimanha são leis da natureza, portanto, algo mais do que uma máscara ou uma artimanha. A vida, no início, deve imitar a matéria para ser simplesmente possível. Uma força não sobreviveria se, inicialmente, não tomasse emprestada a aparência das forças precedentes contra as quais luta (DELEUZE, 1976, p.4)

Essa é a complexidade da interpretação e, nela, deve-se também levar em conta, que existem diferentes formas de interpretar diretamente relacionadas a modos de existir, ou seja, “há interpretações que supõem uma maneira baixa ou vil de pensar, de sentir e mesmo de existir; há outras que dão testemunho de uma nobreza, de uma generosidade, de uma criatividade..., de modo que as interpretações julgam, antes de tudo, o “tipo” daquele que interpreta, e renunciam à questão “que é?” para promover a questão “Quem?”(DELEUZE, 2006, p.157).

Por isso, a verdade é mulher, afinal, não se pode dizer *o que é* uma mulher, ela é um enigma, porque ela é a personificação do simulacro, da inverdade da verdade. Por

isso, os filósofos a compreenderam tão mal, como assevera Nietzsche (1992b, p.7). No lugar do que é a mulher, a pergunta talvez seja é: *o que quer a mulher?* Tendo como resposta: A vida, Dionísio, como “aquele” *quem quer nela*. Afinal, a mulher é a principal adoradora de Dionísio, a que segue o seu cortejo, porque seu corpo remete ao futuro, ao crescimento, as dores do parto que sacralizam os sofrimentos em geral e a celebração dos mistérios (2000b, p. 117). Ou, como cometa Giacóia, o feminino remete ao elemento vital, insondável e não fixável, sendo impossível pensar numa “mulher em si” (2002b, p. 57). A beleza do feminino é o jogo, o disfarce, a sedução, que a torna sempre outra, como a vida, o “quem” quer na mulher é esse devir feminino. Por isso pode doar-se a Dionísio, afirmar, ao ser possuída por esse Deus, a vida eterna e o eterno retorno da vida através dos mistérios da sexualidade. Como Nietzsche afirma: “tudo que há de singular no ato da geração, da gravidez, do nascimento provoca os sentimentos mais elevados e festivos”(2000b, p.117). Por isso, não é sem motivos que Platão, nas *Leis*, coloca os velhos como os que deviam abrir as festividades de Dionísio! Como afirma Platão “os idosos (...), nessa lei, serão os oficiais de Dionísio, os que controlam a embriaguez dos outros” (1979, Livro VII, p.1405). E as mulheres, “devem seguir o cortejo de Apolo”(1979, Livro II, p. 1302).

Reverter o platonismo será, portanto, “estabelecer a dança dos simulacros, um baile de máscaras, o jogo festivo do caos; por detrás do simulacro, não o original, mas outro simulacro - sobreposição infinita; enterro dos Modelos e das Cópias”, como magistralmente comenta Châtelet (1977, p.13). O que converge com a afirmação de Deleuze (1997, p.155) quando esse diz que “qualquer reação contra o platonismo é um restabelecimento da imanência em sua extensão e pureza, que proíbe o retorno de um transcendente”. E aqui entra em cena Nietzsche e seu método genealógico, bem como sua escrita carregada pelo devir e sua aposta no eterno retorno, a fim de pensar o que Deleuze (1997, p.155) interpreta como a “maneira pela qual o existente se enche de imanência (...) como a capacidade de alguma coisa ou de alguém de retornar eternamente” Aposta, portanto, na potência e não na pretensão à verdade, conforme pudemos perceber já nesse primeiro capítulo. Afirmação da grande saúde.

Fica claro, então, que a arte trágica e sua expressão escrita proposta por Nietzsche é um desafio a arte platônica, um desafio de cozinhas, que, embora tenham, ao longo da história, diferentes chefes, todos eles fazem da verdade o resultado comum de seus temperos, logo, não se abandonam a criação.

Se pensarmos o termo desafio em seu sentido literal como ato de chamar alguém para um duelo, que em literatura é descrito como “disputa poética em forma de diálogo cantado e improvisado”, no qual, “os cantadores se alternam na composição de versos que obrigam a uma resposta da parte contrária, sendo derrotado aquele que se engasga numa rima difícil, titubeia ou fica sem resposta” podendo também ser tomado, por extensão, “como modalidade poética, escrita por um poeta ou cantador, em forma de disputa fictícia entre ele próprio e um adversário, ou entre dois outros contendores”¹⁴⁸, diremos que, na cozinha experimental nietzschiana, Dionísio é o *chef* dessa cozinha, que se faz poeta e cantador, sobretudo através de Zaratustra, re-criando *agon* com as palavras, posto que é força presente no poeta trágico e na imagem do artista ditirâmico, como imagem do poeta preexistente do Zaratustra” (1995, p.65). Tal como Dionísio, ele convoca o canto e a dança àqueles que o seguem para que depois o deixe e crie seu próprio canto e sua própria dança, e em Platão, o canto vem do discurso de Sócrates, que convoca aos demais, que dançam ao som de um passo só, através de discurso sem música.¹⁴⁹

Em outras palavras, Platão, através de seus diálogos poéticos, impingirá uma ordenação para a escrita, para o pensamento e para a memória, tendo como protagonista, Sócrates. Nietzsche terá como protagonista, Zaratustra que, utilizando-se de várias máscaras, como as de Dionísio, busca reverter o platonismo e sua ressonância na história do pensamento ocidental, afirmando uma linguagem poética e o retorno do trágico. As máscaras de Dionísio reaparecem em Zaratustra expressando o próprio processo da vida como obra de arte que se cria através de uma constante reabilitação da

¹⁴⁸ Essas definições são dos dicionários Houaiss e Aurélio. Inferimos que essa poesia cantada em forma de disputa já existia na Grécia, basta pensarmos que o *agon* é característico da gregia e se a poesia tinha um caráter educacional, seria perfeitamente natural imaginar disputas orais em torno de palavras cantadas ou ritmadas, tal como acontecia nos banquetes. Além disso haviam disputas entre os escritores trágicos como Esquilo, Sófocles e Eurípides etc ou mesmo nas peças de Aristófanes nas quais ele representava personagens existentes em Atenas, como a famosa peça *As Nuvens*, na qual satiriza Sócrates e o coloca diante de seus alunos e travando uma disputa com Estrepsíades, de forma cômica.

¹⁴⁹ Podemos afirmar que Dionísio disputa também com o crucificado (contra o cristianismo), com a filosofia kantiana e com o positivismo, mostrando que o fio que as liga não foi quebrado, é o círculo viciante da repetição do mesmo, da moral, que tem como base o platonismo. Assim, embora o terreno filosófico seja o da disputa pela melhor resposta acerca da verdade da existência, buscando levar o seu antecessor ao erro, a um vacilo, em sua teoria, criando novos conceitos que revelariam a melhor expressão da verdade, observaremos que essa disputa nada mais é do que uma luta de forças que nos mobiliza a inventar mundo, o que é diferente de pensar que o que se cria é a verdade sobre o mundo. Então mesmo que não possamos dizer que nesse desdobramento da filosofia haja canção, posto que não tenha beleza poética tal como a que vemos na obra de Platão, podemos afirmar que há invenção e continuação da fábula platônica. Então eles perpetuam os versos que se universalizaram como estrofe da vida. Trabalharemos esse desdobramento no cristianismo e na modernidade.

força dos instintos necessários para que se nasça junto à escrita e se afirme o eterno retorno como expressão de força.

O que converge com a afirmação de Barrenechea (2001), em seu artigo “*Nietzsche: para uma nova era trágica*”, quando nos lembra que o retorno do trágico é a resposta ao que Nietzsche chama de “história de um erro”, isto é, ao domínio que o pensamento metafísico exerceu no pensamento ocidental e que conhecerá um esgotamento, possibilitando, assim, o retorno glorioso do homem às suas potências vitais originárias expresso pela fórmula *Incipit Zarathustra* ou *Incipit Tragoedia*, pregado por Zarathustra. Neste sentido, podemos pensar que os temas discutidos em *O Nascimento da tragédia* serão retomados no *Zarathustra*, porém, com uma linguagem mais consistente, mesmo porque, neste momento, Nietzsche tem mais clareza de seu percurso, está livre de influências, é um espírito livre.

Esse canto de louvor a Dionísio é transposto na invenção de uma nova escrita filosófica já que cria uma nova letra, um uso estético para a linguagem escrita, fazendo com que o modo filosófico de escrever delire. Porque o pensamento trágico não encontra intérprete filósofo, não se erige filosofia com ele, como afirma Rosset (1989a). Por isso é, desde o início, entregue à arte, falado pela boca do poeta que recita poemas trágicos, descrito nos fragmentos também poéticos dos pré-socráticos e anunciado pela “música-escrita-ditirâmbica” do *Zarathustra* de Nietzsche.

Portanto, a metafísica instaurada na história do pensamento ocidental por Platão transforma devir em ser, não suporta a instabilidade trágica do mundo, por isso, bane a poesia, os sofistas e a escritura da filosofia. E por isso, na história da filosofia ocidental, ocorre a desaparecimento das noções de acaso, desordem e caos, que foram deixados para a arte e literatura, desde o início, conforme salienta Rosset, mas o abandono do trágico a elas simplesmente ocorria porque o pensamento trágico não era compatível com a metafísica, era incapaz de se erigir como filosofia (1989a, p.17). Porém, foram resgatadas por alguns filósofos trágicos e aqui temos Nietzsche como um destes porta-vozes, cujo estilo, curiosamente, é poético-literário, como já assinalamos.

Zarathustra, na obra de Nietzsche, é o personagem conceitual criado por ele que melhor expressa essa grande saúde ligada a essa metodologia do simulacro, no qual, ao ser inserido no território da filosofia, desafiará as cozinhas filosóficas e proporrá uma nova imagem do pensamento, bem como uma nova linguagem para a filosofia. Por isso, conforme acentuamos, Nietzsche o apresenta na história da filosofia (2000b) como “*Incipit Tragoedia*”, isto é, como aquele que começa a tragédia brincando com tudo que

até então se chamou santo, bom, intocável, divino, pois era tomado de transbordante abundância e potência (NIETZSCHE, 1995, p.85). Mas para afirmar o trágico, a concepção do Zaratustra foi poético-literária. Pois, aquilo que Nietzsche chama de *Incipit Tragoedia*, o início da tragédia, *só podia ser exercitado, afirmado e expressado em palavras pelo viés do canto poético e não pela linguagem da filosofia, ou, como ele diz, somente pelos ditirambos*¹⁵⁰, o canto de louvor a Dionísio. Afinal, como afirma Machado: “colocar-se na escola dos gregos é aprender a lição de uma civilização trágica para quem a experiência artística é superior ao conhecimento racional, para quem a arte tem mais valor do que a verdade” (MACHADO, 1999, p.8).

Então, Dionísio, enquanto nome da vida, é aquele nas quais são as forças artísticas da vida que geram a criação. Pensar passa a equivaler a criar porque só pensamos, tal como afirma Deleuze (1976, 2003, 2006b) sob a ação de forças que se apoderam do pensamento e quando Dionísio é essa força, o esquecimento de si, provocado por ela, o lança na criação. Esquecimento é aqui potência. E a memória ganha um novo estatuto. *Como pensar uma memória a partir da embriaguez de todos os sentidos?* Esse é o convite de Dionísio.

A partir do que discutimos, nesse primeiro capítulo, pudemos perceber o sabor que esse molho filosófico *teve e tem* na boca da cultura, compreendendo o tipo de digestão que provoca a partir da retirada, no pensamento, dos seus ingredientes originais, pois Platão ao erigir um tipo de transcendência, diferente da mítica, embora se sirva do mito para fundamentar a Ideia, como assinala Deleuze (1997, p.155)

(...) inventou um tipo de transcendência que se exerce e se encontra no próprio campo de imanência: tal é o sentido da teoria das Ideias. E a filosofia moderna não cessará de seguir Platão nesse aspecto: reencontrar uma transcendência no seio do imanente como tal. O presente envenenado do platonismo foi ter introduzido a transcendência em filosofia, ter dado a transcendência um sentido filosófico plausível (triunfo de Deus).

¹⁵⁰ Nietzsche dirá: “Toda imagem do artista ditirâmico é a imagem do poeta preexistente do Zaratustra.” (1995, p.65), porque a tragédia derivou-se do ditirambo, como sugere Aristóteles na obra *A Poética* (p.23, 2005) e nesse ponto Nietzsche concorda com ele. Numa definição do *Dicionário Houaiss*, ditirambo comporta os seguintes significados: Rubrica: música, teatro: primitivamente, canto de louvor ao deus grego Dionísio (o Baco dos romanos) [Mais tarde foi acrescido de dança e música de flauta; no séc. VII a.C., com a introdução do coro de 50 elementos e um solista (corifeu), que com ele dialogava, gerou os primeiros elementos da tragédia (e do drama em geral); a partir do séc. V a.C., focalizava não só Dionísio, mas tb. outros deuses e mitos e, por fim, temas profanos./Derivação: por extensão de sentido. Rubrica: versificação: composição poética sem estrofes regulares quanto ao número de versos e pés, métrica e disposição das rimas, que visa festejar o vinho, a alegria, os prazeres da mesa etc., num tom entusiástico e/ou delirante/ Derivação: por extensão de sentido. Rubrica: versificação: poema, muito em voga no Arcadismo, em que se exalta um feito ou uma pessoa, caracterizado pelo tom excessivamente elogioso/ Derivação: por extensão de sentido. Uso: pejorativo: exaltação exagerada (de um fato, das qualidades de alguém); bajulação, lisonja.

Seguindo a trilha nietzschiana acerca da história da filosofia como fábula, como história de um erro, poderíamos inferir que impera nessa história a “vontade de verdade” como “vontade de ficção”, como vontade de nada, posto que vontade de um outro mundo. No cristianismo essa vontade de nada aparecerá de forma mais pungente e letal como um desdobramento da metafísica socrático-platônica e encontrará na interpretação dada a memória a força perpetuadora desse veneno para a vida.

Poderíamos também inferir que a tonalidade principal desse “erro” é a abolição do trágico. Na arte dialética observamos que o trágico está ligado ao negativo, à oposição e à contradição (Deleuze, 1976, p.9) e, a todo o momento, vimos Platão, através de Sócrates, buscar uma *solução venenosa* para o conflito que os efeitos desse “tempero” causam à vida, inventando uma outra vida na qual ele inexistiria, posto que a abole a temporalidade a partir da regulação da vida pela Ideia, portanto, criando uma imagem para o pensamento e a vida como estável, imutável e eterna. Dessa forma, “mata-se” o trágico a partir da invenção do ser como Bem em si, criados, por sua vez, pela necessidade de negar a vida para se conservar nela, apostando numa felicidade transcendente, portanto, negando a dor como signo de força, negando o sofrimento.

Por isso, nesse primeiro momento da história do pensamento ocidental, Dionísio se opõe a Sócrates, ou seja, se opõe a um modo de existência que busca anestésicos para o viver, chegando a apostar na morte como saída ideal do mundo para alcançar um mundo imaginado onde ela inexistente. A negação da arte trágica por parte de Sócrates e Platão denunciam a sua dificuldade de lidar com os sofrimentos e horrores da existência, pois, diferentes dos demais helenos, não apostavam na arte para afirmar a vida, mas na moral para sair dela.

O instinto artístico dos helenos, que transformava as dores em imagens apolíneas, não era uma forma de negação da vida, mas de afirmação dos seus instintos. Assim havia neles um “instinto de conhecimento” que os lançavam num processo incessante de criação, no qual a interpretação de si e do mundo não se separam, modulando-se de acordo com as metamorfoses de Dionísio. A arte estimulava a vida, era um tônico que mantinha os helenos num movimento de criação permanente, uma potência que retornava, tal como Dionísio, mesmo despedaçado, renasce na primavera.

Portanto, o legado deixado por Sócrates é pensar que a vida precisa ser corrigida, de tal forma que a dor e o sofrimento não precisam mais ser tragicamente suportados já que podemos eliminá-los a partir da razão, a partir do conhecimento filosófico, tomado como verdade acerca do ser. A existência precisaria ser corrigida para não mais

sofrermos. O saber cura a vida dela mesma, porque o filósofo inventa um mundo-razão que provêm do mundo verdadeiro, o outro mundo, inventado. Mas tais valores são introduzidos nas coisas pela interpretação, portanto, estão preñes de um modo de se relacionar com a vida na qual impera uma reatividade.

Onde situar o cristianismo nesse processo?

Se retomarmos a obra *O nascimento da tragédia* veremos Nietzsche afirmar que, embora nessa obra inicial, não critique explicitamente o cristianismo, a eleição de uma interpretação artística para a vida é uma forma de atacá-lo porque, veremos como a moralidade cristã pautada num livro sagrado impede que a vida seja tomada em sua dimensão artística no corpo dos homens. Seus instintos criadores são aniquilados, porque sua paixão passa a estar ligada à condenação da vida, tingida com as cores da paixão de Cristo. Nas palavras de Nietzsche: “não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo (...) do que a doutrina cristã, a qual é e quer somente ser moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, toda arte (...) nega-a, reprova-a, condena-a” (1992 a, p.19).

A doutrina cristã é tão hostil à vida, que vai criar um modo de pensar e valorar que necessita, para existir, ser adversa a arte, pois a essência do cristianismo “é o fastio da vida na vida” (1992 a, p. 19). Por isso, condenará os afetos, terá medo da beleza, da sensualidade, da sexualidade, de tudo que lança o homem para além dele mesmo, para o futuro, como Dionísio faz. Ela anseia pelo nada e conseguirá, conforme veremos, inventar um lado de cá que difama o lado de cá e, ao mesmo tempo prometerá um “lado de lá” que será tomado como um repouso eterno, a felicidade suprema no nada, posto que destituído de todos os adereços terrenos e sensíveis. É, conforme Nietzsche acentua a vontade mais terrível de declínio (1992 a, p. 20), mais venenosa que a moral socrática.

Ela nega os valores estéticos, por isso não é nem apolínea, nem dionisíaca, é niilista no sentido pleno da palavra” (1995, p.62) porque tem hostilidade a vida, pauta-se num Deus crucificado cujo sofrimento é interpretado a partir de uma acusação da injustiça da vida, no qual Ele se submete para salvar-nos e nos promete um outro mundo, uma vida “melhor”. Assim, Nietzsche dirá que seu livro, *O Nascimento da Tragédia*, volta-se contra a moral, sobretudo a cristã, pois o instinto que o guiou, na feitura do livro, apontava para a vida e não para a sua negação, para o seu aniquilamento, inventando, para si, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística e anticristã que seria a doutrina dionisíaca, que o acompanhará por toda a sua obra.

A moral cristã ao torna-se incondicional, distancia ainda mais homem de si mesmo, pois agora a verdade não é passível de ser alcançada pela razão - embora se sirva dos elementos que fizeram com que a razão fosse à estampa principal do pensamento, ao se contrapor aos instintos - mas pela fé, que, conforme veremos, estará a serviço de uma vontade de negação da vida ainda mais perniciosa que a do universo platônico, pois assume a forma-força de um instinto secreto de aniquilamento, gravada no corpo do homem, como memória e experienciada como vontade. É, portanto, o maior dos perigos enfrentados pelo homem. Por isso, a verdadeira oposição é Dionísio contra o Crucificado, que, veremos, também estará ligada a oposição entre memória do passado e memória do futuro e a dimensão trágica expulsa da vida, porém, agora, mascarada em afirmação através dos martírios de Cristo e sua promessa de futuro fora do mundo. Daí Nietzsche questionar: “O que significa, vista pela ótica da vida, a moral?” (1992a, p. 18).

Capítulo II

*Da memória-verdade à promessa de futuro ou como
escutar a história pela genealogia das forças que
fabricaram a memória e alcançar a plenitude dionisíaca
de um novo começo*

Dionísio contra o “Crucificado”: aqui está o contraste (...) A diferença entre eles não é a do seu martírio, mas este martírio tem sentidos diferentes. No primeiro caso, é a própria vida, a sua eterna fecundidade e o seu eterno retorno que são causa do tormento, da destruição, da vontade do nada. No outro caso, o sofrimento, o ‘Crucificado inocente’ testemunham contra a vida, condenam-na. Adivinha-se que o problema que se põe é o do sentido da vida: um sentido cristão ou um sentido trágico? No primeiro caso, ela deve ser caminho que conduz a santidade; no segundo caso, a *existência* parece *bastante* santa *por si mesma* para justificar por acréscimo uma imensidade de sofrimento. O homem trágico afirma mesmo o mais duro sofrimento, de tal forma ele é forte, rico e capaz de divinizar a existência; o cristão nega até a sorte mais feliz da terra; é pobre, fraco, deserdado ao ponto de sofrer com a vida sob todas as suas formas. O Deus em cruz é uma maldição da vida, uma advertência para se libertar dela; Dionísio esquartejado é uma promessa de vida, renascerá eternamente e voltará do fundo da decomposição (1888, *A Vontade de Poder*, IV, 464, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F., *apud* Deleuze, 1976, pág. 54).

2- Considerações prévias

No primeiro capítulo da tese o assunto abordado foi, fundamentalmente, a invenção da memória ontológica pela metafísica socrático-platônica. Vimos que a memória, para Platão, é interpretada como uma faculdade de conhecimento que permitiria a alma encontrar a Verdade entendida como caminho de ascensão a um outro mundo, sendo, portanto, a peça principal de sua filosofia. Isso porque a memória permitiria ao homem lembrar-se de seu passado primordial, funcionando como chave de acesso para a sua salvação diante de um mundo impreciso, mutante, inexato. Ela permitiria que o homem ascendesse e, nessa ascensão, não precisasse mais retornar à Terra. Porém, essa ascensão dependia da intermediação do filósofo.

Vimos também que a invenção dessa faculdade de conhecimento tinha um caráter de dominação política, culminando na reformulação dos valores da cultura, no sentido de que, através dela, Platão encontrou uma maneira estratégica de destituir o valor da poesia, da sofística e da tragédia - forças de caráter pedagógico que, até então, alimentavam a cultura grega e eram tecidas por outra interpretação de memória que dependia do esquecimento no processo de criação da realidade. Além disso, não dependia da crença em valores tecidos fora da terra para se legitimar, pois a transformação era o horizonte comum à vida dos corpos e à realidade do cosmos, portanto, o devir era afirmado em todo seu esplendor na interpretação que davam a memória e a cultura. Para tanto, como afirma Nietzsche: “(...) o poeta não é capaz de poetar enquanto não ficar inconsciente e nenhuma inteligência residir mais nele” (1992 a, p. 83). Ou seja, sua faculdade criadora, ironicamente, “não é discernimento [*Einsicht*] consciente” (1992 a, p. 83), porém, será em cima desse estado de inconsciência, entendido, como um estar lançado ao trágico, isto é, aquilo que é rebelde a qualquer tipo de definição, mas que, no entanto, pode ser expresso no exercício criador da poesia, da sofística e da tragédia que Platão tecerá sua crítica, “condenando tanto a arte quanto a ética vigentes” (1992 a, p. 85).

A visão de realidade inventada por Platão é completamente diferente dessa. Sua visão nascia de um saber consciente, tecido pela razão e alimentado por um valor moral que nesse momento passava a julgar a vida a partir de uma instância exterior a ela, na qual a realidade deveria estar submetida à forma estável e ordenada das Ideias e somente dessa forma deveria ser pensada. A existência precisava ser corrigida! Portanto, Platão não estava apenas se contrapondo a uma outra visão de realidade, mas

impondo uma nova, a partir de uma sutil estratégia de aniquilação da realidade experienciada pelos seus adversários, minando qualquer possibilidade de resistência deles, pois acreditada poder retirar da luta o solo da luta: o jogo trágico do devir nos corpos, substituindo-o pelo jogo do ser em torno da Ideia que está ligada ao além, ao outro mundo. Através de sua obra, na qual a fala de Sócrates é seu norte, produz-se uma nova cultura, uma nova arte (dialética) e uma moral totalmente distintas e destoantes da vigente. Por isso, para pensar a invenção desse conceito de memória na obra platônica foi necessário convidar o leitor a percorrer grande parte da filosofia platônica para entender como se fabricam os ideais na terra e a serviço de que tipo de força, isto é, se estão ligados à afirmação da vida ou à negação.

E, se pensarmos junto a Nietzsche quando afirma que “um organismo não se fortalece pelo aumento da formação cognoscitiva, ao contrário, *desse modo ele se enfraquece*. Ele só se fortalece na atividade constante *sem conhecimento*” (Fragmento póstumo, inverno de 1869-70 - primavera de 1870 3[44], grifos meus), poderíamos inferir que, numa primeira instância, a avaliação dada por Platão a respeito da vida, partia de uma interpretação conferida, de modo inconsciente, ao jogo de forças que atuavam em seu próprio corpo, porém a sua interpretação, embora vinculada a essa luta, ligou-se a um o afeto maior¹⁵¹ que silenciou os demais, reproduzia a fala de Sócrates, e foi essa fala, esse afeto que pediu passagem e se hospedou em sua escrita através daquilo que ele convencionou chamar de pensamento correto, verdadeiro, o que acabou obstaculizando essa luta salutar, lhe dando um único sentido, enfraquecendo-o¹⁵².

¹⁵¹ Além de Nietzsche afirmar que, a partir dele a alma deve ser pensada como “pluralidade do sujeito, ou como estrutura social dos impulsos e afetos (1992b, p.19), acentuando que não existe uma identidade que diga quem eu sou, mas o que sou se faz a partir de uma luta travada no corpo, ele também dirá que nada nos é dado como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, de modo que a única realidade que existe é a de nossos impulsos e é essa realidade que nos faz pensar. Isto é, pensamos a partir da relação de impulsos entre si (1992b, p. 42) e o que chamamos de vontade é apenas vontade de superação de um afeto ou de vários outros (1992b, p.75). Porém, nesse jogo da vontade “afetiva”, um afeto comanda. Como Nietzsche diz: “a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando (1992b, p.24) e um homem saudável, forte, será aquele cujo afeto de comando muda de lugar com outros afetos, pois esse exercício amplia a sua perspectiva, demonstra resistências sendo vencidas, auto-superação, como afirmamos no primeiro capítulo quando discutimos a diferença entre *agon* grego e socrático, por exemplo.

¹⁵² Nossa análise parte do critério de avaliação nietzschiano no qual os conceitos de força e fraqueza, saúde e doença estarão atrelados a uma interpretação que visa investigar e diagnosticar a saúde de uma cultura, de um povo e do homem a partir dessa base, portanto, pautado na arte de interpretação dos sintomas manifestos na vida. Nesse sentido Nietzsche se dizia, antes de tudo, psicólogo, isto é, aquele cuja tarefa é fazer da vida o valor maior; a vida como fonte de avaliação, a vida expressada nos corpos a partir da força e fraqueza dos mesmos, de modo que, colocando-a no centro das investigações, inevitavelmente o horizonte trágico também é convocado para ser percorrido nessa avaliação e o psicólogo Nietzsche interpreta o jogo de forças que se dá em tal horizonte. De modo que essa interpretação atravessará os seus questionamentos do início ao fim de sua obra, tendo em vista que só se

Tanto que, mesmo quando outros afetos pediam passagem, denunciando esse movimento salutar do organismo, chegando ao ponto de encurralar Platão dentro de sua teoria¹⁵³, ele se agarrava a esse afeto maior e seguia adiante, na repetição do mesmo, na repetição do medo diante das forças da vida.

Essa interpretação encontra ainda respaldo em Nietzsche quando ele afirma que foi o primeiro a perceber “a história oculta dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes” (1995, p. 18), o que o levou a afirmar, também, num fragmento póstumo que:

os grandes filósofos não tem consciência de que falam apenas de si mesmos - eles têm a pretensão de tratar ‘da verdade’- quando, no fundo, trata-se apenas deles mesmos. Ou melhor, neles, o impulso mais violento vêm a luz com a maior falta de pudor e a inocência de um impulso fundamental: ele quer se tornar soberano e ,se possível, o objetivo de todas as coisas, de todo acontecimento! O filósofo não é senão uma espécie de ocasião e de sorte para que o *impulso consiga finalmente tomar a palavra* (...) Fica claro aqui que é o impulso soberano quem fala, e ele é mais forte do que o homem. A cada vez o impulso acredita ser *o detentor da verdade e do conceito supremo do ‘homem’*” (KSA, Vol.10, pág.262, 7[62], primavera-verão 1883, *apud* Klossowski, 2000, p. 22-23).

Em outras palavras, o pensamento não está separado da vida. Ele denuncia um modo de existência, isto é, a dinâmica de impulsos que compõe a vontade. Mas essa vontade não é faculdade de um sujeito, observemos que Nietzsche frisa que o filósofo não é senão uma espécie de *ocasião*¹⁵⁴ e de sorte para que o impulso consiga finalmente tomar a palavra. Segundo Rosset (1989 a, p. 101) é na ocasião que se tece tudo o que existe, desde as sensações singulares até “as possibilidades combinatórias que,

compreende o conceito de vida se compreender o sentido do trágico que lhe dá movimento e este sentido veio sendo, ao longo da história do Ocidente, arrastado para fora da vida, negado, em nome da razão, da moral, das ideias modernas, enfim, dos “ídolos” que acabam conduzindo o homem a um niilismo negativo porque se vê incapacitado de afirmar a vida em toda a sua extensão. Então, ao tomar como ponto de partida estes elementos, o critério utilizado pelo psicólogo Nietzsche será aquilo que o “espírito suporta”, isto é, a medida de valor estará baseada no critério de força-fraqueza, saúde-doença, isto é, a vida é avaliada do ponto de vista da força e da fraqueza. Como assinala Fink (1998, p. 133): “Para ele, a força e a sanidade da vida parecem encontrar-se no ponto em que se toma consciência simultaneamente do que há de assustador e de belo na vida (...) no ponto em que o homem aceita corajosamente a situação trágica e heroicamente se dispõe a vencer ou a soçobrar. Em contrapartida, a fraqueza e a doença vê-as Nietzsche onde o homem torna irreconhecível o aspecto assustador e horrorosamente belo da gorgona da existência, onde afasta o olhar, onde evita o combate e a guerra para buscar a paz o sossego, o amor do próximo e a segurança. Por conseguinte, a força da vida consiste em conhecer a vontade de potência; a fraqueza em voltar-se às costas”. Para maiores detalhes sobre como Nietzsche define a sua psicologia cf. Giacóia (2001) e também Nascimento (2006).

¹⁵³ Lembremos o que Deleuze (2007, p.262) dirá quando Platão vê o simulacro e, no desespero de destituir seu valor, como aquele presente na obra *O Sofista*, por descobrir, no clarão de um instante, “que não é simplesmente uma falsa cópia, mas que põe em questão as próprias noções de cópia e de modelo, acaba, sem perceber, nos levando a uma definição final do sofista em que não mais podemos distingui-lo do próprio Sócrates, isto é, o ironista operando, em conversas privadas, por meio de argumentos breves. “Não seria necessário mesmo levar a ironia até ali? E também que tivesse sido Platão o primeiro a indicar esta direção da reversão do platonismo”, argumenta Deleuze.

¹⁵⁴ Essa palavra, nos sofistas, designava, segundo Rosset (1989 a, p.100), “as vias casuais, graças às quais ‘o que existe’ existe , sobrevém a existência (e não: constitui um ser)”.

exercendo-se ao infinito, produziram conjuntos provisórios, naturezas imaginárias tais como a do homem”. De modo que tanto o homem, quanto as sensações, são ocasiões e não diferem um do outro, como um acaso, considerado em maior ou menor escala, comenta Rosset (1989 a).

Então, quando Nietzsche diz que “o filósofo não é senão uma espécie de *ocasião* e de sorte para que o *impulso consiga finalmente tomar a palavra*”, o que ele imprime aqui é o deslocamento do pensamento que sai da esfera do ser e do sujeito, para colocar a vida, enquanto poder do acaso, como avaliadora, ou seja, a vida tomada não como um ente, mas como relação de forças. Donde podemos concluir que *ocasião* implica em circunstâncias, não em essências, que geram o mundo e o homem concomitantemente e que, além disso, essas circunstâncias geradoras nos permitem deslocar a pergunta *do que é algo* para *quem quer algo*, como assinalamos no primeiro capítulo¹⁵⁵, e, com isso, saímos do território das identidades, das essências, das representações e da vontade de um sujeito, para percorrermos o plano das forças, da luta dos impulsos que possibilitam a emergência de um pensamento.

A luta de impulsos, isto é, a luta de forças interpretada por Nietzsche como o “mundo interior chamado vontade de potência”, tal como assinala em outro fragmento póstumo de 1885 (NIETZSCHE, 2005 a, p. 210)¹⁵⁶, estava presente na própria escrita platônica, porém, a manutenção de uma única força orquestrando às demais obstaculizava o exercício superior da potência. Esse impulso maior que orquestrou os demais, para Nietzsche, foi o socratismo presente em Platão, que, impossibilitado de seguir seus instintos artísticos, aprendeu, com Sócrates, a impedi-lo de ser uma “força afirmativa-criativa”, como acontece com todas as pessoas produtivas, fazendo com que “o instinto se converta em crítico e a consciência em criador” (NIETZSCHE, 1992 a, p. 86). Por isso, Nietzsche adverte: “Manter os impulsos como fundamento de todo conhecer; mas saber onde se tornam adversários do conhecer: em suma, aguardar para

¹⁵⁵ Mais especificamente na seção intitulada “A cozinha socrático-platônica à luz da cozinha experimental nietzschiana”.

¹⁵⁶ A citação completa é: “O ‘conceito vitorioso de ‘força’, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como ‘vontade de potência’, ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar a potência; ou como o emprego, o exercício da potência como impulso criador, etc. Os físicos não conseguem liberar de seus princípios o “efeito à distância”, tampouco de uma força de repulsão (ou de atração). Não adianta nada: é preciso compreender todo o ‘fenômeno’, ‘toda lei’ apenas como sintomas de um acontecimento interior e servir-se, por fim, da analogia do homem. No animal, é possível deduzir todos os seus impulsos a partir da vontade de poder: igualmente todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte” (*Fragmento póstumo*, junho-julho de 1885 36[31]).

ver em que medida o saber e a verdade podem ser incorporados” (Fragmento póstumo, agosto de 1881, 9[495], *apud* Safranski, 2001, p. 189).

É importante esclarecermos o que estamos chamando aqui de força, de vontade de potência e de exercício superior da vontade de potência. Esses conceitos serão trabalhados por nós a partir de uma perspectiva deleuziana.

Chamamos aqui de exercício superior da vontade de potência, o *plus* de potência tal como era buscado pelo homem heleno, confirmado aquilo que Nietzsche diz acerca do homem que experiencia *a vontade de potência como vida*, isto é, não busca o prazer, mas esse *mais de força, esse plus de potência*, como seu querer, como vontade de toda ínfima parte de um organismo vivo e, por causa dela, buscará resistência e, ao vencê-la, incorpora-a ao corpo, apodera-se dela, nutre-se dela e torna-se mais forte, deseja buscar mais potência, novas resistências e nova nutrição (NIETZSCHE, 2005 a, p.288-289). De acordo com Deleuze (1976) *esse a mais de força* não implica numa quantidade maior de força, o que estaria remetido à busca pelo poder ou por um acúmulo de força, mas uma nova qualidade de força, na qual a diferença quantitativa significa uma diferença qualitativa e que possibilitou, na nossa perspectiva, ao heleno fazer de si mesmo uma obra de arte, construir uma estética da existência, diferente do homem produzido na nova cultura desde a metafísica, conforme veremos.

Quando Nietzsche fala em força só pode defini-la a partir da relação com outra força, porque uma força não tem realidade em si mesma. Então, essa relação é o que definirá a diferença de uma força em relação às outras, só podendo ser pensada, como comenta Pelbart, se referido à interpretação deleuziana, “no contexto de uma pluralidade de forças” (1989, p. 109).

A diferença entre as forças, dirá Deleuze:

é diferença de quantidade em relação às demais forças e essa diferença se expressa como qualidade de força (...) a vontade de potência, no entanto, é o elemento do qual decorrem a diferença de quantidade de forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação cabe a cada força. Ela vai promover a síntese das forças (...) a força é quem pode e a vontade a quem quer (DELEUZE, 1976, p. 41).

O que isso significa?

Significa que o conceito de força, entendido somente na relação com uma outra, está remetido, numa primeira instância, ao jogo dominante-dominado, ou seja, uma força é dominante e a outra dominada (DELEUZE, 1976, p. 42). Mas esse conceito precisa de um complemento é esse complemento é um querer interno, a vontade de

potência. Aqui Deleuze está se reportando ao fragmento póstumo de Nietzsche ao qual nos referimos há pouco, onde dirá que:

O conceito vitorioso de 'força'(...) ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior, que eu designo como 'vontade de potência', ou seja, como a ânsia insaciável de manifestar a potência; ou como o emprego, o exercício da potência como impulso criador (...) é preciso compreender todo o 'fenômeno', 'toda lei' apenas como sintomas de um acontecimento interior e servir-se, por fim, da analogia do homem.

Por isso Deleuze enfatiza que embora a vontade de potência seja atribuída à força, essa atribuição se faz de modo particular: "ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno" (1976, p. 42). Assim, segundo a sua diferença de quantidade, dirá Deleuze (1976, p.43), as forças são referidas como dominantes e dominadas, mas do ponto de vista da qualidade, são referidas como ativas e reativas. Existe vontade de potência na força reativa ou dominada assim como na força ativa e dominante (1976, p.43). Porém, se ativo e reativo designam qualidades originais das forças, afirmativo e negativo, designam qualidades primordiais da Vontade de potência (1976, p.44).

Dessa maneira, afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de potência assim como agir e reagir exprimem a força. Por força superior Deleuze nomeará a força ativa e de inferior a reativa (1976, p.52) e dirá que toda ação procederá de uma afirmação e toda reação de uma negação, porém, quando a reação está a serviço da ação, ela é afirmação. Em outras palavras, há, nesse jogo entre forças uma dinâmica de afecções, isto é, uma força afeta outra, ou, como disse Deleuze, a vontade de potência manifesta-se como poder de ser afetado (1976, p.50). De modo que, por força ativa deve-se entender: poder de agir e comandar e reativa, poder de obedecer ou ser acionado (1976 p.52), porém, quando as forças ativas são afetadas pelas reativas, o exercício pleno das forças se inverte, e a reatividade passa a orquestrar a atividade, podendo ser traduzidas por um sentimento de poder, isto é:

como a forma afetiva primitiva, aquela da qual derivam todos os nossos sentimentos. Ou melhor: a vontade de potência não é um ser nem um devir, é um pathos. Isto é, a vontade de potência se manifesta-se como a sensibilidade da força; o elemento diferencial das forças manifesta-se como sua sensibilidade diferencial (1976, p. 51).

Por isso a vontade de potência, como relação de forças, se manifesta pelo poder de ser afetada por outras (1976, p.50) e esse poder de ser afetado implica em afetividade, sensibilidade, sensação. Assim,

as afecções de uma força são ativas na medida que ela se apodera daquilo que lhe opõe resistência, na medida que se faz obedecer por forças inferiores.

Inversamente, elas são sofridas, ou melhor, acionadas, quando a força é afetada por forças superiores às quais obedece. Obedecer é, ainda, aí, uma manifestação da vontade de potência. Mas uma força inferior pode acarretar a desagregação de forças superiores, sua cisão, a explosão da energia que haviam acumulado (1976, p. 51).

Dessa maneira, quando uma força inferior acarreta a desagregação de forças superiores, essa qualidade de afecção atuará como um poder de separar a força ativa do que ela pode e, assim, voltar-se contra si mesma; a força inferior passará a governar a superior, a força ativa torna-se reativa e o devir que atua nelas se torna um devir reativo. Em outras palavras, o poder de ser afetado de cada uma delas é necessariamente realizado e essa dinâmica de realização faz com que a própria força correspondente entre num devir sensível (1976, p. 52). Quando a força reativa é “o afeto de comando”, isto é, quando nessa dinâmica das forças a força inferior se sobrepõe à superior, no sentido de separar a força ativa do que ela pode, o devir sensível correspondente a ela será reativo, um devir niilista aparecerá como relação de força com outra força (1976, p. 53).

Esse devir sensível, que aparece como reativo, niilista estará presente na criação de valores reativos, de modo que brotam de interpretações que produzem essa tonalidade e, por isso, na análise nietzschiana, aquilo que importa não é a “verdade em si”, mas a natureza do valor, a qualidade daquilo que expressa a partir dos modos de existência que a profere, como aludimos no primeiro capítulo¹⁵⁷. O que implica em afirmar que se há diferença entre uma força e outra, essa diferença está na apropriação da *qualidade expressada*. Essa qualidade vai denunciar uma tipologia, ou seja, a maneira como os modos de existência se exprimem a partir desse jogo. E essas qualidades, estando ligadas a um devir sensível, podem ser a afirmação ou a negação. No caso dos helenos, a afirmação é a atividade plena das forças, porque o devir sensível é ativo, mas, no caso de Platão, a negação se fez primeira, o devir é reativo, é um devir niilista.

Com Platão a negação se fez primeira porque ele introduziu uma ficção ao jogo de forças. Essa ficção é a ideia de valores superiores à vida, fazendo com que a vida assumisse um valor de nada. Por isso, a metafísica possibilita a entrada do devir niilista na cultura, pois, Platão, mesmo querendo, como qualquer criatura viva, que antes de tudo quer dar vazão à sua força” (NIETZSCHE, 1992 b, p.20), como uma dinâmica

¹⁵⁷ Na seção intitulada “A cozinha experimental nietzschiana: o sim dionisíaco ao mundo”

natural da “própria vida como vontade de potência” (1992b, p. 20), a maneira como essa vazão da força se expressou partia de uma avaliação pautada numa interpretação judicativa para a vida, apartada dela e só assim se sustentava. Somente algo exterior a própria vida podia produzir um sentido que legitimasse a sua teoria, já que a dinâmica da própria vida em seu corpo, o levaria para o caminho que ele não conseguia afirmar, mas, no entanto, estava presente nele. Portanto, essa interpretação moral apontava para uma interpretação dada à agonística das forças no plano da negação, o que implicou em dar um endereçamento niilista para a vida, tendo em vista que a verdade do pensamento seria a verdade do ser e essa só poderia ser encontrada em outro mundo, ideal e perfeito, portanto, num mundo idealizado, numa ficção de mundo superior que desqualificava o mundo sensível, porque este, ao ser alcançado pelos sentidos, pelo corpo, precisaria ser destituído de valor.

Assim, as chamadas Ideias não estavam isentas de um certo envenenamento e de uma vontade fraca, incapaz de afirmar a vida, pois, com elas, Platão pode dar uma forma negativa para o devir, distanciar-se do conflito e, ao mesmo tempo, exercer um poder silencioso sobre os outros, sem violência ou opressão diretas, por sedução e persuasão, eliminando todos aqueles que tem potência, e que, portanto, podem afirmar a luta de forças, porque fazem da ação uma afirmação. No entanto, essa vontade fraca também é vontade de potência, porém, conforme vimos, exercida como um poder, movida por um sentimento de poder camuflado, pois *a direção* dada às forças que participam do jogo de poder não é a mesma que participam do jogo agonístico. Em outras palavras, no jogo agonístico, quem direciona as forças, é o próprio jogo, portanto, poderíamos dizer, inspirados no *logos* heraclítico, que o combate é de si para consigo. O homem que faz desse jogo, a sua vida, tem uma enorme força plástica que o possibilita lidar e afirmar a diversidade do mundo e de si próprio como um único e mesmo plano: o plano ativo das forças num devir também ativo. Acontece que a partir do momento em que se cria uma nova luta, chamada de dialética e nessa luta o objetivo é fazer com que o adversário perca as suas forças para um único impulso que deve governá-lo para sempre e esse impulso se sustenta em uma moral e não no próprio jogo, estamos diante de uma origem para o jogo que é totalmente estranha a ele. As forças são lançadas num devir reativo.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Veremos, ao longo desse capítulo, que o devir reativo que separa a força ativa do que ela pode, vai se aprofundando no cristianismo, momento em que poderemos entender as modulações ocorridas nas próprias forças reativas que só o genealogista sabe interpretar, pois elas não serão as mesmas, “mudam de

Como salienta Fuganti (2011, aula 28) “não há devir reativo sem uma vontade *negativa* – a vontade que nega, a vontade que tem a qualidade da negação ao invés da afirmação e que faz da negação não apenas uma maneira de ser, mas um poder de negar”. Esse poder de negar é que vai gerar um devir reativo no homem ou aquilo que define o niilismo.

Por isso, na interpretação que se sustenta a partir da necessidade de exercer domínio sobre um outro para se afirmar, que precisa aniquilar suas referências na vida para vingar; o plano ativo das forças é engolido por um plano reativo de forças, que opera separando o homem daquilo que ele pode, porque neutraliza qualquer possibilidade de resistência interior, inviabilizando o exercício de superação de si através do que Platão chama de razão. É nesse momento que homem e mundo passam a ser realidades diferentes, se separam, a partir de uma interpretação *reductora e nociva* da atividade das forças por uma moral exterior e estranha à vida. E, ao criar essa separação, o passo seguinte foi criar uma atitude de homem contra o mundo, pois, o homem precisava julgar o mundo para se sentir poderoso, superior.

Veremos que essa maneira de julgar a vida, tecida desde a metafísica socrático-platônica, tornou-se um caminho inquestionável que liga pensamento à verdade, mantendo uma estreita dependência da memória com a consciência, independente da forma com a qual essa relação se apresentasse: Ideia, Deus ou sentido histórico. Esse caráter tornou-se natural, pois foi mantido ao longo da história do pensamento ocidental, sendo visto de maneira risível por Nietzsche, pois ele dirá que esse pensamento é tão frágil a ponto de se sustentar apenas em torno de uma única palavrinha “e”.

Toda a atitude de “homem contra mundo”, do homem princípio “negador do mundo”, do homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso - a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna -, já rimos, ao ver “o homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão somente pela sublime presunção da palavrinha e! Justamente com esse riso, porém não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? (...) E também (...) no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita da oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentimos em casa com nossas venerações - em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver- e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós (...) e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmos!” Esta seria o niilismo; mas aquela não

seria também - niilismo? Eis a nossa interrogação (NIETZSCHE, 2001, p. 239-240).

Por isso, dissemos, ao final do primeiro capítulo, seguindo a afirmação nietzschiana numa passagem da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, que com a ficção platônica, como veneração de um outro mundo, se iniciava a história de um erro, isto é, a transformação da vida num erro, como um valor inferior que precisava ser negado para que se tornasse possível afirmar um valor transcendente. E, tal como Nietzsche acentua, essa ficção, além de ser tomada como verdade do ser em Platão, se manteve em toda história da filosofia, e, mesmo ganhando novos contornos, como veremos nesse capítulo, alimentou um aprofundamento do niilismo negativo na cultura¹⁵⁹, no cristianismo, passando a habitar “a alma humana”, através da noção de pecado - momento em que estaremos diante da formação de três imagens niilistas: má-consciência, culpa e ideal ascético – e, mesmo na modernidade, quando o homem, chamado por Nietzsche de superior, questiona os valores transcendentes, mas se apega à história como um novo deus que dá sentido a sua existência, esse homem adoece por excesso de memória e consciência histórica, isto é, o niilismo aqui, é enfermidade histórica ou, como Nietzsche dirá no *Ecce Homo*, o sentido histórico entendido como orgulho do século, é reconhecido como doença, como típico sinal de declínio.

E, mesmo quando emerge o último homem, que percebe que esse nem outro sentido se sustentam, o niilismo se expande quando o homem se lança num questionamento acerca do valor real da vida. Em outras palavras, o último homem não acredita mais em nada, vendo-se diante do tipo de interpretação para a vida que determinou a forma como a cultura “fala nele”, isto é endereçado-o para o niilismo e, ao buscar respostas nele mesmo, não encontra saída, posto que ele é o resultado dessa produção. Como diz Nietzsche, ele é uma “consequência niilista: a crença na ausência total de valor como sequela da avaliação moral” (NIETZSCHE, 2002c, p. 52). É o momento ápice do niilismo, num pensamento impossível de pensar, mas também o momento propício da virada das forças, pois, como afirma Blanchot (2007): “é como o extremo que não pode ser superado, mas como o único caminho da verdadeira superação e o princípio de um novo começo” (2007, p. 104-105). Porque a partir do

¹⁵⁹ Usamos aqui a expressão niilismo negativo em contraposição a um niilismo positivo, porque o primeiro *destrói para conservar* e perpetuar uma ordem estabelecida de antemão: a ordem das representações, dos modelos e das cópias, tal como aquela iniciada pela metafísica socrático-platônica e niilismo positivo seria aquele *que destrói os modelos e as e as cópias para instaurar o caos que cria*, que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma - a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo, como afirma Deleuze (2007, p.270-271).

momento em que a autoridade dos valores se desmorona para aquele que Nietzsche chamará de último homem, um novo infinito se abrirá para um novo homem, um homem vindouro, um além homem poderia emergir, porque o que é humano poderá ser visto como apenas uma forma e não como uma natureza, como efeito da relação de forças, portanto, mudando a relação de forças é possível pensar num além-do-homem.

Assim, veremos que esse além-homem não nasce da forma homem construída pela cultura - muito embora, na história humana, o modo de valor nobre lhe sirva de inspiração¹⁶⁰ -, pois tudo que construímos, “o ideal, a consciência, a razão, a certeza do progresso, a felicidade das massas, a cultura; tudo isso que não é sem valor, não tem porém nenhum valor próprio” (BLANCHOT, 2007, p.105). Por isso, o último homem “não tem nada pelo qual se apoiar, nada que valha a não ser pelo sentido, ao final suspenso, que lhe damos” (2007, p.105). Mas, é nesse momento que a história pode girar, no sentido de mudar de um eixo ancorado num devir reativo, para um devir ativo das forças, pois um novo infinito se abre, um outro mundo que não tem o céu como limite e nem a verdade excessivamente humana, como medida (2007, p. 105). E, tal como uma roda cujo movimento é dotado de um poder centrífugo, aquilo que é negativo pode ser expulso a partir desse movimento do revirar das forças, como comenta Deleuze (2001, p. 32).

A metafísica é o motor que alimenta essa máquina de submissão da atividade do pensamento a um endereçamento niilista negativo, posto que para pensar o homem passou a acreditar que, através da memória em oposição ao esquecimento, teria acesso ao outro mundo com a ajuda do filósofo ou que, o sacerdote, através de seu ideal ascético, ajudaria o homem a prepara-se para um futuro prometido, apropriando-se da memória do ressentimento para fazê-los lembrar de sua responsabilidade existencial através do exame de si vinculado à noção de pecado, ou ainda, na modernidade, quando o pensamento, livre de Deus, vincula-se ao sentido histórico, acreditando ter acesso à verdade humana a partir da aquisição de informações dadas pela história, sobrecarregando a memória de fatos reveladores da verdade. Como afirma Nietzsche num fragmento póstumo: “as filosofias e as teologias hoje negadas continuam não

¹⁶⁰ Por isso discutiremos a diferença entre diferentes modos de valorar, oriundos da moral nobre e da moral escrava, a fim de mostrar os efeitos da modulação, construída no horizonte cultural, de bom e ruim para bom e mau e suas conseqüências para a vida. Dessa maneira poderemos entender a afirmação nietzschiana da emergência do além homem como aquele no qual há o retorno das forças ativas, como um retorno da potência, de modo que ele é aquele que se constrói além do bem e do mal, mas não além do bom o do ruim, como dirá Nietzsche (1998, p. 45).

obstante a agir nas ciências: embora as suas raízes já estejam mortas, a vida ainda se mantém durante algum tempo nos seus galhos” (2005c, p. 179).

Por isso, Nietzsche dirá ainda que:

O que a humanidade até agora considerou seriamente são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas de instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo- todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes- por ter se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma (1995, p.50).

O que se produz no horizonte da metafísica não está apartado de um tipo de vida decadente, instalou-se no processo do viver ocidental, naturalizando um modo de existência, que, conforme assinalamos de forma breve, inverte a atividade das forças do homem, da vida, estando presente em nossas ações, na formação do Estado, na formação da cultura, dos saberes, das práticas sociais, enfim, alimentando uma forma-homem adocida que necessita da supervalorização da memória, do eterno exercício de lembrar seus deveres, ações, de manter os valores dessa cultura como um ideal inquestionável, como modelo de conduta, estimulando as marcas até que se solidifiquem e se tornem a sua natureza, lhe dando uma forma que ele impõe aos demais e assim mantêm viva a cultura que a produziu e de uma moral para suavizar essa “imoralidade”, pois, como diz Nietzsche: “a vitória de um ideal moral é alçada mediante os mesmos meios ‘imorais’ de qualquer vitória: violência, mentira, calúnia, injustiça” (NIETZSCHE, 2005,p.232).

Esse traço negativo como afirma Blanchot (2007, p. 106), ou como afirma Deleuze (1976), esse devir reativo, é o motor da história, mas, conforme assinalamos, inspirados na interpretação de Blanchot, no ápice do niilismo, *a história pode girar*, e, esse acontecimento que se realiza na história faz com que ela seja banhada por um puro movimento de busca pela novidade. Nas palavras de Blanchot:

(...) não se trata de uma experiência individual (...) tampouco de uma doutrina filosófica, nem de uma luz fatal jogada sobre a natureza humana, eternamente voltada para o nada. Trata-se de um acontecimento que se realiza na história e que é como que uma muda da história, o momento em que ela gira, que se designa por esse traço negativo: é que os valores que não tem mais valor em si mesmos; e por este traço positivo: que, pela primeira vez, o horizonte ao infinito se abre diante do conhecimento (2007, p.106).¹⁶¹

¹⁶¹ Essa qualidade do niilismo da força que faz a história girar está relacionada à “intuição” do eterno retorno que Nietzsche pré-sente como a saída do niilismo da fraqueza para um niilismo da força, através de uma nova perspectiva sobre tempo e eternidade. Liga-se a noção de niilismo e seu ultrapassamento porque apenas num mundo que se deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear, ao

Por isso, veremos, também, nesse capítulo que para subverter a imagem reativa pela qual a história e o homem se construíram, Nietzsche pensará: na atividade pré-histórica da cultura, mostrando como foi gravada no homem, uma memória, pontuando que ela não é uma faculdade natural, tampouco individual e sua emergência está relacionada, paradoxalmente, ao social e ao futuro; o papel, nesse processo, do esquecimento e a interpretação do plano genealógico das forças na formação do homem, da memória, da moral e da história.

Essa dimensão genealógica está ligada ao plano das forças tal como apresentamos anteriormente partindo da interpretação deleuziana, isto é, parte de uma perspectiva que se ancora no instinto fundamental da vida que, para Nietzsche, tende à expansão da potência, tal como aquilo que impera na natureza através da luta de opostos que faz nascer o devir e que se mantém por toda a eternidade. Afinal, afirma Nietzsche: “todo devir nasce da luta dos opostos; as qualidades determinadas que nos aparecem como duráveis exprimem somente a preponderância momentânea de um dos combatentes, porém a guerra jamais chega a seu fim; a luta se estende por toda a eternidade” (NIETZSCHE, 2002a, p.42). Assim, o instinto fundamental da vida é aquilo que se experiencia nessa visão heraclítica acerca do jogo trágico comum à *physis* e ao *cosmos*, a luta das forças, batizadas por Nietzsche de vontade de potência.

E, tendo em vista que *o valor* do mundo, segundo Nietzsche, encontra-se na *interpretação* que damos a ele, interpretar pressupõe avaliar. E, como as interpretações oferecidas pela metafísica, pelo cristianismo e pela modernidade são avaliações estreitas que, para se afirmarem, precisaram negar a expansão da potência da vida, a meta da análise genealógica é avaliar o valor dos valores criados nesse horizonte interpretativo a fim de colocar a vida como valor maior, a vida como avaliadora das forças, a vida que se desnuda nos modos de existência que a fortalecem ou a enfraquecem.

(...) que o valor do mundo jaz em nossa interpretação (que talvez em algum lugar são ainda possíveis outras interpretações que as meramente humanas), que as interpretações de até aqui são avaliações perspectivas, graças às quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de potência, de crescimento da potência, que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo alcançado fortalecimento e alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes- isso percorre meus escritos (Fragmento póstumo VP.616; GA XVI,100 outono de 1885-outono de 1886,nº2[108]; KGW VIII 1,112, *apud* Müller-Lauter, 1997, p.148-149).

qual se articula presente, passado e futuro seria possível uma felicidade plena. A ideia do eterno retorno consiste em construir instantes de existência tão intensos e plenos que se desejará o seu eterno retorno e a condição para vivenciá-los desta maneira é uma radical transformação que suprimisse a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente e todas as suas implicações.

Dessa maneira é possível avaliar e diagnosticar o efeito da emergência de forças enfraquecidas nos tipos humanos que descolam a vida dela mesma, criadores de uma forma de vida endereçada para o niilismo, como é a que encontramos na história do pensamento ocidental e que se encontra ligada a uma imagem de memória, fomentada desde a metafísica socrático-platônica, que, alimentada por outras forças ao longo da história do homem, adoeceu-o cada vez mais e manteve-se vinculada ao passado.

Porém, veremos, ao final desse capítulo, que a dimensão artística da vontade de potência, continua a agir nos corpos, independente do horizonte histórico, de modo que há a possibilidade de construir uma nova memória a partir da abertura intempestiva propiciada pelo jogo entre ela e o esquecimento, lançando o homem ao futuro, como uma promessa que, sendo construída no horizonte da própria vida, no plano superior das forças, possa efetivamente ser afirmada como vontade de futuro¹⁶². Essa vontade afirmativa se torna possível porque agora o mar está aberto, como Nietzsche afirma, um horizonte infinito se abre para aqueles que, tal como os artistas, criam *um novo paradigma estético*: a vida como obra de arte, a vida experienciada pelo ângulo do perspectivismo, ângulo comum à arte e também, condição de existência (NIETZSCHE, 2001, p.278), tal como os nobres nos ensinam.¹⁶³ A memória do futuro é aquela que se liberta a vontade do ressentimento e abre um novo mundo, um novo infinito, uma nova eternidade.

O infinito é o fato primordial: a única coisa a explicar seria a origem do finito. Mas o ponto de vista do finito é puramente sensível, quer dizer, ilusório. Como se pode ainda ousar falar de uma destinação da terra! No tempo infinito e no espaço infinito, não há fins o que existe *existe eternamente*, qualquer que seja a forma que assuma, Não se vê que tipo de mundo metafísico poderia existir aí. A humanidade deve poder se conservar sem qualquer apoio deste tipo - formidável tarefa dos artistas! (NIETZSCHE, 2005 c, p. 249).

O homem doente, da moral escrava, que triunfa em nossa cultura não é capaz de experienciar a intensidade dessa experiência que é a de saber-se lançado ao infinito, porque combinou as suas forças com o niilismo negativo que impede a plasticidade do espírito na expansão de possibilidades de vida, ao passo que o último-homem, o mais doente dos homens, o mais convalescente, pode, se não sucumbir à visão do eterno retorno e do reflorescer das forças quando o niilismo é vencido por ele mesmo, abrir

¹⁶² Uma vez que a promessa de um futuro já era tecida no cristianismo, mas pautado numa outra vida ou na ideia de um futuro que se realiza na história, como a que se apresenta na modernidade, que necessita do passado histórico, factual, para se realizar, conforme veremos nesse capítulo.

¹⁶³ Um novo infinito se abre a partir da perspectiva de um novo tempo, chamado por Nietzsche de eterno retorno, como assinalamos na nota 161.

caminho para o além-homem. Mas, dentre esses últimos homens, somente aqueles que têm uma “natureza” artística não sucumbem, pois essa “natureza forte”, os protege, podendo transmutar a ferida e fazer dela uma vida, de forma semelhante ao homem nobre da Grécia arcaica, que liberava, dentro de si mesmo, a vida, resgatando a dimensão do esquecimento para o primeiro plano da sua “atividade psíquica”.

Lembremos que essa dimensão do esquecimento, conforme vimos no primeiro capítulo, já era afirmada pelos poetas do *aedo* na Grécia arcaica, na poesia escrita de Homero, na pedagogia da sofística (todos combatidos por Platão) e também estará presente na Roma Antiga, antes do triunfo do cristianismo. Por isso veremos, nesse capítulo, Nietzsche afirmar que tanto Grécia quanto na Roma Antiga havia tipos nobres, aqueles que interpretavam a vida como obra de arte, como condição de uma existência saudável, de modo que seu modo de avaliar deve nos servir de inspiração para, a partir daí, criarmos uma nova maneira de viver e de pensar, tecida, por sua vez, pela superação de tudo que até hoje aprisionou nossa potência criativa. Portanto, o convite não é um retorno a Grécia ou a Roma Antiga para recriar, ilusoriamente, o seu cenário, mas um convite a deixar retornar aquilo que fez com que esses tipos nobres fossem tipos diferentes, ou seja, *um retorno da potência que se encontra obstaculizada por uma forma-homem ligada ao poder, tal como a que impera em nossa cultura.*

Como assinalamos, a perspectiva pela qual interpretamos a vontade de potência segue os passos de Deleuze, que afirma que, com esse conceito, Nietzsche não aponta para um querer-viver, pois, dirá Deleuze, “como, o que é vida, poderia querer viver?” (2006b, p. 157) e também não se trata de um desejo de dominar, “pois, como o que é dominante, poderia desejar dominar?” (2006b, p.157). E, continua ele:

Se a vontade de potência significasse *querer a potência*, ela, evidentemente, dependeria dos valores estabelecidos, honrarias, dinheiro, poder social, pois esses valores determinam a atribuição e a reconhecimento da potência como objeto de desejo e de vontade. E a vontade que quisesse uma tal potência somente a obteria lançando-se numa luta ou num combate. Ademais, perguntemos: *quem* quer a potência dessa maneira? *quem* deseja dominar? Precisamente aqueles que Nietzsche chama de escravos, de fracos. Querer a potência é a imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência. Nietzsche sempre viu na luta, no combate, um meio de seleção, mas que funcionava a contrapelo, e que redundava em benefício dos escravos e dos rebanhos. Entre as mais bombásticas palavras de Nietzsche encontramos: “tem-se sempre que defender os fortes contra os fracos”. Sem dúvida, no desejo de dominar, na imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência, reencontra-se ainda uma vontade de potência: porém, no mais baixo grau. A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar (2006b, p.158).

2.1- Platonismo e cristianismo: aproximações e diferenças em torno da moral ou como tornar o veneno da lembrança ainda mais letal

Deus é uma suposição; mas quem beberia, sem morrer, todo tormento dessa suposição? (...) Deus é um pensamento que torna torto tudo que é reto e faz girar tudo que está parado. Como? Teria sido o tempo abolido e todo transitório não passaria de mentira? Pensar assim é um rodopiar e ter tonturas, para ossos humanos, e ainda, para o estômago, uma causa de vômito: em verdade, sofrer de vertigens chamo a tal suposição. Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sacio e imprecível (...) Mas do tempo e do devir, devem falar as melhores imagens: um louvor, devem ser, e uma justificação de toda transitoriedade. Criar - essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve (NIETZSCHE, 1994, p.100-101).

No primeiro capítulo pudemos compreender que a invenção da memória como faculdade de conhecimento permitiu a Platão pensar que para conhecer bastava relembrar às puras formas e essa re-lembrança se tornaria possível a partir da organização de um determinado discurso. Isto é, o discurso filosófico seria aquele que ordena as palavras porque parte da verdadeira pergunta, qual seja, a pergunta pelo ser das coisas indicadora do caminho da verdade. Portanto, o caminho da verdade não pode ser aquele da palavra poética, produtora de fantasmas e nem o da sofística, que permite a ilusão perspectivista do simulacro, porque, para Platão, em ambos, os caminhos das palavras imitam a realidade verdadeira, não discorrem acerca do que *é* realidade, mas inventam - porque falsificam, corrompem - o que verdadeiramente ela é.

Ora, paradoxalmente a visão da verdadeira realidade, para Platão, encontra-se voltada para algo que não se encontra nela, mas fora dela, no mundo das essências, no outro mundo, que ele imagina, que ele inventa. O mundo do homem, corpóreo, mutante, fenomênico (porque natural e submetido à mudança, ao tempo) distorce o mundo platônico, esse que ele imagina, mas chama de verdadeiro. E, na visão de Platão, essa distorção é que é imaginação, fantasma, simulacro, não é a verdade. Porque nesse mundo natural, das aparências, o devir é a força que governa a vida, é aquilo que doa e retira as formas, ou melhor, as transforma, num processo incessante de diferenciação. Esse mundo escapa à visão, por isso não pode ser o mundo do seu olho voltado para a verdade, isto é, para aquilo que é estável e controlável pela razão.

Assim, a visão produzida pela metafísica socrático-platônica sobre a vida e a forma como o pensamento deveria expressar essa vida nos coloca diante de uma espécie de “contágio” niilista produzido como horizonte do pensamento, porque ele passou a ser indispensável ao ato de pensar; passou a estar vinculado ao modo de ser e de viver

ocidentais. Afinal, nessa visão, o devir, ao ser tomado como não-ser, assume a forma do negativo do pensamento. Ou seja, o devir impede o pensar. Não se pode pensar a verdade do ser quando a realidade é fugaz, quando tudo nos escapa, quando tudo é múltiplo. Pensamento equivale à razão, à ordem, à estabilidade, e mais que isso, à representação dessa realidade na alma. Por isso, o devir expressa aquilo que o ser não é porque aquilo que ele é deve partir de uma forma estável e como essa forma não está no mundo, tal como o experienciamos, então a estratégia da metafísica é afirmar que o modelo do ser está fora do mundo. Dessa maneira, no mundo tal como conhecemos, o devir nos engana, pois se expressa pela transformação constante de tudo. Essa forma de expressão nos induziria ao erro de julgamento por modificar as formas como a vida se apresenta, por deixar à mostra a multiplicidade e não a unidade de onde tudo parte. Distorce o fundamento da Ideia. Na realidade, impede que esse fundamento vingue, porque tal fundamento não se fundamenta na vida.

Portanto, o homem, para estar em consonância com o ser, ou seja, com a Verdade, precisa ir se assemelhando à forma engendrada fora do mundo, mas que se apresenta distorcida nesse mundo em função da força simuladora do devir, logo, precisa negar o mundo dos sentidos por estes estarem em constante estado de mudança e ir se ajustando ao modelo do ser, à sua representação. Porém, o exercício do pensamento tomado dessa maneira só se torna possível porque está submetido a um plano fictício, um modelo de razão que o distancia da vida, de modo que a Verdade, essa sim, é uma ilusão, porque nasce junto à invenção de unidade e finalidade que inexiste no mundo real. Desta maneira, o pensamento se endereça e é tecido por um plano de forças estagnadas, já que uma outra vida, uma outra realidade, deveria ser o guia de nosso pensamento e ações: o caminho ascendente é para onde devíamos nos voltar.

Por isso afirmamos que a metafísica socrático-platônica se abastece de uma vontade de ficção porque precisou inventar uma fábula para sustentar seu delírio de outro mundo, separando o corpo daquilo que ele pode, as forças do homem das forças do mundo ao separar o pensamento da vida.¹⁶⁴

Mas, com essa afirmação não estamos despotencializando o poder de invenção humana, afinal, esse poder artístico, como bem assinalou Nietzsche, desde *O Nascimento da Tragédia*, é um elemento da própria vida, a vida é uma obra de arte que se manifesta na dança das forças que geram mundo, forças tecidas também nos corpos,

¹⁶⁴ Cf. a seção intitulada “A cozinha socrático-platônica à luz da cozinha experimental nietzschiana” do primeiro capítulo.

que possibilitaram aos gregos criarem condições para afirmar o caráter trágico da existência. Essas forças eram tomadas como deuses, eram narradas nos mitos, eram artisticamente modeladas nas tragédias, mas também eram experienciadas corporalmente, isto é, faziam parte do modo de existência desse povo singular, era um *pathos* sagrado. Assim, vida e arte não estavam dissociadas, posto que os valores criados pensados como nobres partiam dessa aliança. Essa dissociação começa a surgir quando uma nova forma de dar sentido à realidade emerge junto à metafísica socrático-platônica. Nela, embora o elemento criador estivesse presente, isto é, embora Platão se utilizasse de seu viés artístico para compor a arte dialética que aprendeu com Sócrates, poderíamos dizer que esse elemento criador se volta contra a potência de criação, posto que as tonalidades nobres não estão mais no corpo e na terra, mas no além mundo, na Ideia que se opõe à vida, fazendo do pensamento um exercício crítico da própria vida, mudando o curso das forças do *pathos* sagrado da Idade Trágica para um *pathos* metafísico.

Essa arte imaginativa¹⁶⁵ de Platão nos confere, num primeiro momento, uma ilusão de segurança, ou seja, há uma finalidade para o mundo, um refúgio, um caminho que precisamos trilhar para sairmos da roda circular do sofrimento, isto é, da Terra. Criamos sofrimento porque nos apegamos ao que se apresenta como verdade aos sentidos, mas essa verdade é falsa, é aparência. A vida não devém, o que devém habita uma realidade inferior com a qual devemos nos afastar para nos salvar, isto é, ascender.

A alma goza de felicidade na estabilidade, mas essa estabilidade só é encontrada no passado primordial produtor das formas belas e duráveis. Porém, esse passado é esquecido por nós quando nossa alma habita o corpo, quando encarnamos, quando nos tornamos mortais, homens, produtos falhados, reféns de apetites e de prazeres medíocres, posto que transitórios.¹⁶⁶

E, sendo a alma o que há de divino em nós é ela quem pode nos salvar a partir daquilo que traz desse passado primordial, mas para isso precisa de uma guardiã e essa guardiã é a memória porque ela é a faculdade que nos permite relembrar a dimensão do tempo eterno, o tempo da verdade, tornando possível entendermos a essência imortal da alma. Porém, a alma, em seu ajuste com o corpo, é contaminada com resquícios dele, e se divide em partes, quando é tomada de apetites, mas sobrevive nela uma dimensão

¹⁶⁵ Cf. a seção intitulada: “As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas fazendo delas, uma arte para escapar da vida” do primeiro capítulo.

¹⁶⁶ Essa discussão foi iniciada na seção intitulada “A nova imagem para o pensamento e sua relação estreita com a memória ontológica inventada: o mito de *Er*” e desdobrada ao longo do primeiro capítulo.

mais alta, aquela que é imortal e imutável: a razão. Então, para Platão, a razão precisa orquestrar as demais partes, impedir que contaminem o homem, o desvie do caminho às alturas. A razão precisa combater os instintos: apetites e emoções. A razão precisa ser aquilo que comanda o caos para que o pensamento brote de uma fonte interpretada como originária: o outro mundo. Como se o pensamento correto fosse aquele que habita uma dimensão outra que não é a vida, mas uma outra vida *imaginada* como real. Essa razão é a *consciência metafísica*, isto é, a consciência moral, socrática daquilo que se repete na alma: a Verdade, o Mesmo, a Ideia e que viabiliza o discurso dialético em torno do conhecimento de si mesmo.

Por isso, chegamos ao seguinte problema: que tipo de vida se afirma a partir dessa escolha por uma outra vida? Que caminho da verdade é esse que nega o corpo, os instintos em nome da salvação? Estamos salvos de nós mesmos negando aquilo que faz com que sejamos múltiplos, já que o devir atua em nossos corpos e nos transforma o tempo todo? Que memória é essa que busca na invenção de um passado ontológico um antídoto para as dores do presente e futuro? Que modelo de vida é esse que parece acessível a todos, mas, no entanto, abre acesso para uma morte em vida, a partir do momento em que é pela negação da vida que se busca viver?

Com Platão, valores relativos à conduta correta começam a esboçar sua força e estão atrelados à boa lembrança, à memória verdadeira das Ideias. A memória, como faculdade de conhecimento, encontra na alma, a possibilidade de realização de sua função, pois para Platão, o ser batizado pelo conceito de Ideia, é a unidade de tudo, mas a alma é o princípio do conhecimento que permite ao homem ascender a essa unidade primordial. Porque a alma viu o outro mundo, é eterna e independente do corpo, só se une a ele de forma temporária. Ou seja, a alma é aquilo que, no homem, possibilita o seu acesso ao mundo das Ideias e modelo no qual deve inspirar-se para libertar-se do corpo e não precisar mais retornar à Terra.

Esse conceito de alma está intimamente ligado a uma dimensão moral, “condenando, a partir dela, tanto a arte quanto a ética vigentes” (NIETZSCHE, 1992 a, p. 85), portanto, um elemento estranho e distinto da cultura, posto que, sendo a alma interpretada um universal separado do corpo, permitiria a todos os homens entrarem em contato com a fundação primeira, a morada do ser, o outro mundo, o além, viabilizado, no entanto, por um exercício pensado como conhecimento de si mesmo, sendo esse “si” uma interpretação moral, pois esse “si” é essa alma universal que modelará as condutas. O famoso “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates significa torna-te consciente de tua

ignorância, e tua ignorância reside em não lembrar daquilo que se repete na alma de todos os homens, lhes revelando o conhecimento da Verdade do ser. Para que se alcance essa verdade, a conduta do homem tem que ser semelhante ao modelo estável e uniforme das Ideias!

Adquirir conhecimento *de um si* é, portanto, ter consciência de um mesmo que se repete em todos os homens, um mesmo verdade, um mesmo essência, um mesmo passado primordial, um mesmo que é o modelo da vida transcendente, um mesmo que é o elo universal que nos une através da imagem criada para o pensamento, como representação da verdade nele, o que implica em afirmar, concomitantemente, que aquilo que gera diferença entre os homens, que aponta para a força de sua singularidade, seja visto como um elemento negativo, posto que fundamentado na multiplicidade.

Mas esse “si universal”, essa interpretação da alma que enxerga as boas formas por intermédio da memória, a faculdade do conhecimento, fomentadora da necessidade de se criar uma dimensão moral como orquestradora dessa visão e também a repetição de um mesmo, um universal, será interpretada, no cristianismo, como a historicidade da alma humana, conforme veremos. Ou seja, Platão ao criar uma dicotomia entre alma e corpo, colocando a alma como sede do pensamento e desqualificando o corpo como algo que desvia o pensamento da verdade, porque desvia o olhar para a multiplicidade, e, também, afirmando que o homem precisava ter a clareza de que é iluminado por um si que é alma, que repete, em todos os homens, as formas puras, possibilitou que, no caso do cristianismo, essa cisão se mantivesse e um novo universal se afirmasse.

Aprofundaremos essa discussão posteriormente, porém, vamos assinalar alguns pontos que serão retomados.

No cristianismo, a alma se desvia de seu caminho paradisíaco - a eternidade - perdendo seu caráter divino e se tornando humana a partir do batismo do pecado como sua historicidade natural na terra, tendo como consequência a sua finitude, como podemos ver na passagem bíblica (Rm 6, 23) na qual se lê: “Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, por Cristo Jesus nosso Senhor”. Porque Cristo venceu a morte e a venceu porque era isento de pecados, como diz Paulo (Rm 6, 9): “Sabendo que, tendo sido Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre; a morte não mais tem domínio sobre ele”.

Essa alma humana, tecida desde Adão, é pecadora e só gozará a vida eterna quando admitir que é pecadora, quando se sentir culpada, porque é iluminada pelas trevas oriundas da escolha imprópria do primeiro homem ligada aos desejos do corpo.

Mas essa alma pode restabelecer uma aliança com o Criador através da memória, que, nesse instante, está vinculada ao exame de si mesmo, ao exame de um si que é fruto do pecado, um si que é um fruto falhado no processo da criação e essa falha não provém de Deus, mas da vontade humana que se voltou contra o Criador desde o início dos tempos, conforme veremos quando analisarmos a interpretação agostiniana a respeito da Queda de Adão.

A vontade humana será interpretada como estando atrelada ao desejo dos corpos visto como um mal e a vontade divina a uma luz que livra a alma, refém desse corpo, das trevas, o Bem Supremo. A memória é pensada como uma faculdade que permite ao homem realizar o auto-exame do pecado, o auto-exame do seus erros, das impurezas de seu passado como homem. A memória, aqui, requer a construção de uma nova consciência, que desde o início é manchada pela condenação. Ser consciente de si mesmo é buscar formas de se afastar do mal que habita, desde sempre, o interior do homem. Mas, esse homem, só se livra do mal se modelar-se segundo a aparição do homem de Deus, Cristo, que, nascido sem pecados, pôde ressuscitar para salvar os demais homens das trevas pelas quais sua alma foi lançada. Ou seja, a alma recebe aqui, uma segunda natureza quando obedecer não ao corpo, mas a Cristo. Pois, como diz São Paulo (Rm 5, 12- 14,18-19):

Portanto assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens porquanto todos pecaram (...) No entanto a morte reinou desde Adão até Moisés, até sobre aqueles que não tinham pecado à semelhança da transgressão de Adão, o qual é a figura daquele que havia de vir (...) Pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação de vida (...) Porque, como pela desobediência de um só homem, muitos foram feitos pecadores, assim pela obediência de um muitos serão feitos justos.

Assim, o pecado de um só é o pecado de Adão que fez com que todos os homens fossem condenados, mas pela justiça de um só, isto é, Cristo, todos os homens recebem a Graça, isto é, a possibilidade de alcançar o reino eterno fora da terra, desde que o obedecem. Afinal, ele não tem pecados, ele é filho de uma virgem, logo, não traz nenhum indício terreno em si mesmo.

Diferente de Platão, a anamnese não permite ao homem encontrar a verdade do outro mundo, mas examinar-se a si próprio para que entre em contato com as dores criadas nesse mundo por si mesmo, como uma voz interior que o lembra de todo mal que ele criou, da escolha que fez, criando uma cidade manchada pelo mal, que não é

obra da cidade de Deus, tal como afirma Santo Agostinho, por exemplo ¹⁶⁷. Desse modo, enquanto a alma, na concepção metafísica, dependia da memória para atingir o transcendente, no cristianismo esse caminho é impedido, pois o passado humano, marcado pelo pecado, impede esse livre acesso e é ele que deve habitar a memória. Logo, a alma humana não é réplica do transcendente, mas do pecado original e universal. A alma só se converte em divina quando recebe um segundo batismo a partir de Cristo, livrando-se dos pecados. ¹⁶⁸

De todo modo, a memória depende da consciência moral como voz interior que lembra o homem de seu passado, porém, terreno e de trevas. A consciência então recebe uma segunda natureza: má consciência. O homem pode ser iluminado pela verdade do Criador se sofrer as conseqüências de sua escolha, para então alcançar a Graça, não no presente, mas *no futuro prometido* quando Deus, através de Cristo, em seu retorno à terra no Juízo Final, o libertaria da terra, julgando seus atos, isto é, avaliando se ele, em vida, lutou contra o pecado, inspirando-se nos ensinamentos deixados por Deus através de seu filho, Cristo. Mas essa iluminação não é alcançada pelo conhecimento, pois Deus, que é a Verdade, é inatingível pelas formas humanas de pensar. A razão, então, também recebe uma segunda natureza: a fé. Somente pela fé o intelecto humano alcança o intelecto divino e essa revelação divina está na Bíblia. Mas, esse intelecto divino assemelha-se ao Ser platônico, como uma Unidade perfeita geradora do Bem, porém, destoante da realidade humana que leva o mal ao mundo, conforme veremos mais a frente. ¹⁶⁹

Por isso, a interpretação conferida à consciência desde a metafísica coloca-a bem próxima do cristianismo, ou melhor, prepara o terreno para ele se firmar, posto que, tal como afirma Nietzsche, a consciência é o *daimon* de Sócrates (1992a), expressa a voz divina que se manifesta quando a inteligência começa a vacilar, é uma voz que dissuade. Essa voz não tem uma natureza instintiva, mas uma natureza anormal que “fala nele”,

¹⁶⁷ Retomaremos essa discussão mais a frente quando discutirmos, sobretudo, a obra *A Cidade de Deus*.

¹⁶⁸ Veremos como há uma modulação da alma metafísica em alma pessoal cristã, entendendo por alma metafísica aquela que liga o ser ao passado primordial, ou seja, positiva esse passado, muito embora abra uma brecha para condenar a estadia do homem na terra, posto que a conduta do homem tecida no seu passado, isto é, antes que ele morra, é o que será avaliada na decisão dos juízes do além determinando o seu retorno à terra como “punição” caso não tenha exercitado a lembrança do ser e se modelando segundo essa lembrança, enquanto a alma pessoal cristã veicula diretamente a vontade do homem à um passado pessoal e universal possibilitado a partir da noção do pecado, logo, transforma esse passado em negativo, que só é possível se desfazer quando seguimos o modelo de Cristo, mas não há, aqui, uma ideia de circularidade do tempo.

¹⁶⁹ Desenvolveremos essas questões mais a frente, na seção intitulada: “Os caminhos da memória-verdade até a promessa da verdade no futuro redentor”.

pois, “enquanto nas pessoas produtivas, o instinto é força afirmativa-criativa (...) em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência, em criador - uma verdadeira monstruosidade *per defectum*” (NIETZSCHE, 1992 a, p.86). No cristianismo chegamos ao coroamento dessa monstruosidade: a consciência se transforma em má-consciência, o mundo se mantém dividido, mas ligado a uma promessa de futuro, mas sem retorno à terra e o tempo e a memória ganham um novo estatuto, que analisaremos mais a frente.

Por tudo isso veremos, ao longo desse capítulo, como o cristianismo se apropria de vários conceitos da metafísica, sobretudo do ser, interpretando-o a sua maneira e alastrando essa interpretação na cultura. Nessa interpretação, conforme Nietzsche (2002b) afirma, inventa-se um mundo de ficções puras, falsificando-o, desvalorizando-o e negando a realidade a ponto de oferecer causas puramente imaginárias (Deus, alma, espírito, livre arbítrio etc.), efeitos puramente imaginários (pecado, salvação, punição, redenção etc.), uma história natural imaginária, uma psicologia imaginária (interpretações equivocadas de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis ligadas a noções de arrependimento, remorso, tentação do demônio etc.) e uma teologia imaginária (o reino de Deus, o juízo final, a vida eterna). De modo que uma nova interpretação para fugir da realidade aqui se constrói, mas que se alimenta do sofrimento para se sustentar. Donde Nietzsche concluir: “a preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa de uma moral e de uma religião fictícias: semelhante predomínio fornece a fórmula para a *décadence*” (NIETZSCHE, 2002b, p.28).

Vimos que a temática da decadência, para Nietzsche, havia sido inaugurada pela metafísica socrático-platônica, afinal, a visão da realidade não partia da potência de afirmação das forças geradoras de vida, mas da invenção de uma crença num ideal de vida defendida por Sócrates e absorvida na obra de Platão, que acaba produzindo uma inviabilização para a vida, para o corpo e para a natureza, afinal, tudo que expressa devir, como nesses elementos, precisa ser negado para que o ideal possa ser afirmado.

Por isso também, quando Nietzsche fala de Heráclito, como o filósofo do *vir-a-ser* e enxerga nele o precursor de sua filosofia do futuro¹⁷⁰, essa observação se sustenta

¹⁷⁰ Nietzsche dirá: “A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo de uma filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo a noção de ‘Ser’- nisso devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do ‘eterno retorno’, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa

porque Heráclito, ao contrário de Sócrates e Platão, afirma a impermanência de todo o real que persiste em todo agir, no *vir-a-ser* e não no não-ser. O devir não pune, tal como sugerido pela interpretação platônica a partir daquilo que nele se expressa, e nem se justifica nessa expressão, pois nele impera a dança da destruição e da criação permanente do mundo, na qual a justiça eterna não pode ser interpretada como justiça moral. *Por isso, se ele comporta uma lei, esta é a do devir, constitutiva da mudança.* A afirmação dessa inconstância do real foi justamente aquilo que possibilitou aos gregos criarem uma sabedoria trágica, porém, ela foi perdida a partir do momento em que, com Sócrates e Platão, o exercício do pensamento passou a estar associado a uma necessidade de controle sobre as manifestações da vida, buscando uma justificativa para ela na invenção de uma ficção: a crença em outro mundo.

Assim, ao longo do primeiro capítulo, pudemos concluir que o pensamento metafísico tecido na obra platônica traz, como marca, a necessidade de fixar uma identidade das coisas nelas mesmas, isto é, dotá-las de representação, alimentada, por sua vez, por uma outra necessidade, mais velada, que era a de expulsar o devir desse processo e assim fazer-se acreditar que é possível tornar a vida previsível e controlável, encontrando, dessa forma, a brecha para aniquilar seus adversários: os poetas e os sofistas. Para tanto, todas as formas submetidas às Ideias nos dirigiam sempre ao mesmo, sendo a memória aquilo que conduzia o homem a essa mesmidade. O homem de boa memória seria o homem verídico, aquele que tem a chave de acesso às alturas, que encontra, no alto, os valores que devem governar o que está abaixo. Esse homem é o filósofo. A vida, portanto, é um mal que precisa ser julgada pelas Ideias do alto, mas essas Ideias, são, na verdade, uma moral humana, uma instância humana de julgamento, ou, como dirá Nietzsche, uma vontade de domínio que encontra no medo a sua força de proliferação (1992b. p.56). Porque foi o medo do devir, o medo daquilo que escapa, que moveu a crença na invenção de um outro mundo e de uma nova cultura cujos valores são abastecidos por esse outro mundo.

Por isso Nietzsche dirá que esse movimento marcou o coroamento da decadência da cultura grega e o desaparecimento dos tipos nobres, abrindo passagem para o cristianismo, posto que a religiosidade dos antigos gregos não se pautava no medo, mas na gratidão com a existência e, somente quem era nobre se colocava diante da vida e da natureza dessa maneira, porém, “quando a plebe, também na Grécia, tornou-se

doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito” (NIETZSCHE, 1995, p. 64).

preponderante, o *medo* prolifera também na religião; o cristianismo se preparava” (NIETZSCHE, 1992b, p. 56).

E também, na obra *Humano Demasiado Humano*, ele dirá que Sócrates foi a pedra na qual, ao atingir as engrenagens do movimento intensivo da máquina grega, a fez explodir porque tal máquina vinha acelerada demais, e, “numa só noite a evolução da ciência filosófica, até então maravilhosamente regular, mas sem dúvida acelerada demais, foi destruída por essa única *pedra*”, de modo que, “*não é uma questão ociosa* imaginar se Platão, permanecendo livre do encanto socrático, não teria encontrado um tipo ainda mais superior de homem filosófico, para nós perdido para sempre” (NIETZSCHE, 2000a, p.179, *grifos meus*). Porque, afirma Nietzsche:

Com Sócrates, o paladar grego transforma-se em favor da dialética: o que acontece aí propriamente? Acima de tudo é um gosto *nobre* que cai por terra (...) Antes de Sócrates, recusavam-se as maneiras dialéticas na boa sociedade: elas valiam como más maneiras, elas eram comprometedoras. Se advertia a juventude contra elas. Também se desconfiava de todo aquele que apresentava suas razões de um tal modo (...) O que precisa ser inicialmente provado tem pouco valor. Onde quer que a autoridade ainda pertença aos bons costumes, onde quer que não se "fundamente", mas sim ordene, o dialético aparece como uma espécie de palhaço: ri-se dele, mas não se o leva a sério. - Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério (...) Só se escolhe a dialética, quando não se tem mais nenhuma outra saída (...) Ela só serve como *saída drástica* nas mãos daqueles que não possuem nenhuma outra arma. É preciso que se tenha de *estabelecer à força* o seu direito: antes disto não se faz uso algum dela (NIETZSCHE, 2000b, p.20).

Assim, mais tarde, em obras como *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*, veremos Nietzsche estabelecer uma diferença entre moral nobre e escrava, traçando tipos nascidos delas, de modo a acentuar que existe uma moral sadia, regida pelos instintos da vida e uma outra que os nega. Os Gregos Antigos¹⁷¹ seriam a personificação desta moral sadia, pensada por nós como um exercício ético, e esses homens são pensados por Nietzsche como sendo do tipo nobre. Porque, para Nietzsche, somente nos tempos anteriores é que se esculpiam tais tipos, como na época dos pré-socráticos, de Tales a Demócrito, que chegaram muito tarde e precariamente até nós (NIETZSCHE, 2000 a, p.180). Foram eles que marcaram o apogeu da cultura grega, descobrindo uma filosofia plenamente legitimada por ela e que são chamados por Nietzsche de tipos puros, isto é, genuinamente gregos, ao passo que Sócrates e Platão são reconhecidos por ele como antigregos ou falsos gregos, por serem instrumentos da decomposição grega (NIETZSCHE, 2000b, p. 18).

¹⁷¹ Nessas obras os tipos nobres não se restringem somente a Grécia Arcaica, mas também a Roma Antiga.

Por isso, conforme assinalamos, a ponte até eles foi interrompida pela pedra de uma nova moral plebéia, a moral socrática, que tornou irreconhecível os tipos nobres de até então, pela sedução de um anúncio de uma forma superior de filosofia, que, no entanto, desfigurou a precedente, como pudemos ver no primeiro capítulo. Mas para desfigurá-la, precisou incorporá-la, para, a partir dessa incorporação, criar uma forma nova, impor seu poder: a crença no ideal. É dessa forma que o “espírito filosófico” se mantém até hoje, isto é, “desde o início o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos” (NIETZSCHE, 1998, p. 105), tal como fez Platão, em sua obra, incorporando nela as formas dominantes de visão de realidade da Grécia: do mito, do adivinho, dos poetas, dos sofistas, para de alguma maneira poder existir, ser aceita, e, assim, poder lhe dar um novo endereçamento que pautou-se na força de sedução de uma nova moral, a socrática, a pedra que obstaculizou a força intensiva da nobreza grega, mas que só se efetivou porque roubou-lhe a forma, mas, sutilmente, desconfigurou seu “conteúdo”, endereçando o pensamento para um ideal ascético, niilista.

E a força de sedução dessa pedra socrática, dirá Nietzsche, funcionou não apenas porque Sócrates parecia ser um médico ou salvador, mas, sobretudo porque, o agente de sedução foi “o instinto de negação, de corrupção e decadência” que já estava presente em Atenas, possibilitando que Sócrates olhasse por detrás dos atenienses nobres e compreendesse “que seu caso, a idiossincrasia de seu caso, já não era nenhuma exceção” (NIETZSCHE, 2000b, p.21). Assim, por identificação, agregou vários adeptos, isto é, a sedução socrática só encontrou adeptos porque “o mesmo tipo de decadência já se preparava em silêncio por toda parte” (2000b, p. 22). Portanto, a relação de forças presentes na Grécia, daquele momento, criou as condições necessárias para que o anúncio de uma forma dita superior de viver se transformasse em modelo de pensamento. Porém, Sócrates foi “o precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas” (1992a, p. 85) da cultura, arte e moral nobres da Grécia arcaica. Ou dito de uma maneira mais clara: o saber socrático materializou essas forças, deu uma forma para elas e acabou se tornando a interpretação hegemônica para a vida do pensamento.

A tonalidade dessa força é negativa para a vida, pois os valores criados para ela, ao serem tomados como essenciais ao exercício do pensar, alimentam um modo de ser reativo, ancorando-se numa perspectiva niilista para a vida. Em outras palavras, se o pensamento se torna negativo porque lhe “cabe a tarefa de julgar a vida, de lhe opor valores pretensamente superiores, de a medir com esses valores e de a limitar, a

condenar”, como dirá Deleuze (2001, p. 18), inevitavelmente a vida passa a ser avaliada a partir dessa tonalidade do pensamento, sobretudo porque essa avaliação é tomada como verdade do ser, como única possível. Como diz Nietzsche, a filosofia só se tornou possível de existir porque a atitude negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, só passou a valer como forma de vida porque o ideal ascético já estava presente nessa valoração, violentando os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos crer em sua inovação: a invenção de um novo céu. Por isso, precisavam representar esse ideal, pois dessa forma se tornavam filósofos, crendo no ideal para poder representá-lo (NIETZSCHE, 1998, p. 105). Assim, a forma de ser e estar na vida acabou estando ligada à um devir reativo, conforme veremos ao longo desse capítulo.

Por isso, tais valores passam a determinar o que é bom e mau para a vida, como se bom e mau existissem por si, como se mantivessem uma tensão que revela um único e mesmo sentido, como se configurassem aspectos inerentes à vida, quando, na realidade, estão ligados, não a aspectos essenciais, mas a exercícios de dominação.

Poderíamos afirmar, seguindo as pistas de Heráclito, que, o que é “inerente” à vida é a tensão, a luta de forças e não uma interpretação unívoca dessa luta, uma adjetivação das forças traduzidas em valores morais que se opõem. *Essa luta traduz o que é bom e o que é ruim para os corpos, isto é, é bom aquilo que expande as forças e ruim aquilo que a diminui.* Desta maneira é somente nesse tipo de valoração que a vida se afirma, que sua potência se mostra em todo seu esplendor, porque essa valoração convoca o corpo a uma avaliação no qual reagir significa ultrapassar, vencer resistências, portanto, buscar mais potência. Trata-se de uma luta agonística que coloca em jogo não os valores *sobre a vida*, mas valores inerentes a ela, valores-força, porque tomados como *movimento ondulante*¹⁷², nos corpos, como uma dança da própria vida, neles. Valores que nos atravessam como um rio, isto é, como um fluxo, convocando-nos à diferenciação de nós mesmos.

Já os valores morais, não-éticos, que se sobrepõem a essa distinção entre bom e ruim, passam a agir como algo acima da vida, como um tribunal de julgamento fora dela, nos levando a adotar a perspectiva do bom e do mau como único critério de avaliação. O paradoxo afirmado por Nietzsche é que embora tais valores tenham uma história, sejam tecidos nas condições e circunstâncias que possibilitam essa ou aquela

¹⁷² Usamos a expressão movimento ondulante porque Nietzsche, quando descreve o conceito de vontade de potência se utiliza da imagem da vida como mar de forças. Retomaremos essa discussão posteriormente.

interpretação e essa interpretação cria uma realidade sempre provisória porque é possibilitada pelo jogo de forças da própria vida, uma força só aparece quando toma a forma de uma precedente, logo, mesmo enquanto instância de julgamento da vida, portanto, descolado do plano de força que mantém a vida num devir ativo, ainda assim fazem parte da dinâmica do jogo. Assim poderemos entender como a tonalidade da força que até agora tinge a humanidade é reativa e o que alimentou seu aparente triunfo. Quais os processos que possibilitaram que a agonística se modulasse em agonia. Aqui encontraremos o poder de contágio do cristianismo que se abastece dela e a alastra, posteriormente, nas Ideias modernas, conforme será discutido ao longo desse capítulo.

Por isso também é importante não perdermos de vista o que Nietzsche afirma, dizendo: “quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós *quando* instauramos valores” (NIETZSCHE, 2000b, p. 37). Ou seja, quando avaliamos a origem dos valores morais e colocamos em jogo essa pretensa origem, partimos da pergunta pelo valor desses valores e não pelo “ser” desses valores, assim perceberemos que, na realidade, o mau, o vil, é a vida esgotada, degenerescente e o bom (o nobre) é a vida emergente que sabe se transformar, como afirma Bruno (2008, p.174). Facetas daquilo que Nietzsche denomina de vontade de potência, como “aquilo que interpreta”.

Em outras palavras, como analisa Müller-Lauter (1997, p.150-151), quando pensamos, seguindo as observações de Nietzsche, *pelo quem* da interpretação, chegaremos à conclusão que não há algo que interpretasse, mas que o próprio interpretar tem existência. Como isso é possível, poderíamos indagar? Porque é a vida quem avalia, a vida, em sua dinâmica de forças que se encontram com outras e lutam com elas em encontros fortuitos, gera o mundo e o homem, conseqüentemente, nos lança em interpretações diversas. Vida é o caos que gera. O homem, quando interpreta, é vontade de potência, porque neste efetivar-se da vontade, inúmeras outras vontades surgem, se organizam para que uma tonalidade surja daí e quanto mais “abrangentes” se tornam as organizações de potência, tanto mais independentes são as forças organizadoras das organizadas, mas são as mutações presentes nas constelações da potência que decidem sobre o tipo de governo. Assim, o homem não tem como saber ao certo aquilo que o impele, em função da complexidade desta organização; ele é interpretação, mas também é interpretado, ou conforme assinala Nietzsche, num fragmento póstumo, “ele é vontade de potência, mas como “vontade do homem”- vontade de potência impotente em relação

a sua autoconstituição” (Fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, n.11[131], KGW V 2, p.387, *apud* Müller- Lauter, 1997).

Veremos, ao longo desse capítulo, que o devir reativo que separa a força ativa do que ela pode, vai se aprofundando no cristianismo, mostrando que as forças reativas não são as mesmas e mudam de nuança conforme desenvolvam mais ou menos seu grau de afinidade com a vontade de nada. Nas palavras de Deleuze:

Uma força reativa que, ao mesmo tempo, obedece e resiste; uma força reativa que separa a força ativa do que ela pode; uma força reativa que contamina a força ativa, que a arrasta até o fim do devir-reativo, na vontade do nada; uma força reativa que foi inicialmente ativa mas que se tornou reativa, separada de seu poder, depois arrastada para o abismo e voltando-se contra si: eis aí nuanças diferentes, afecções diferentes, tipos diferentes que o genealogista deve interpretar e que ninguém mais sabe interpretar (DELEUZE, 1976, p. 55).

Assim, o que a tarefa do genealogista consiste em “interpretar em cada caso o estado das forças reativas, isto é, o grau de desenvolvimento que elas atingiram na relação com a negação, com a vontade de nada” (DELEUZE, 1976, p. 55). Esse mesmo problema de interpretação será colocado para as forças ativas, isto é, “em cada caso interpretar sua nuança ou seu estado, isto é, o grau de desenvolvimento da relação entre a ação e a afirmação” (1976, p.55).

Continua Deleuze:

Há forças reativas que se tornam grandiosas e fascinantes por força de seguirem a vontade de nada; mas há forças ativas que caem porque não sabem seguir os poderes de afirmação (veremos que é o problema do que Nietzsche chama "a cultura" ou "o homem superior"). Enfim, a avaliação apresenta ambivalências ainda mais profundas do que as da interpretação. Julgar a própria afirmação do ponto de vista da própria negação e a negação do ponto de vista da afirmação; julgar a vontade afirmativa do ponto de vista da vontade niilista e a vontade niilista do ponto de vista da vontade que afirma: esta é a arte do genealogista e o genealogista é médico. “Observar conceitos mais sadios, valores mais sadios, colocando-se do ponto de vista do doente e, inversamente, consciente da plenitude e do sentimento de si que a vida superabundante possui, mergulhar o olhar no trabalho secreto do instinto de decadência” (1976, p. 55).

Por isso, ao invés de seguir na busca por novas “verdades”, e, de tentar explicar o que uma coisa é, Nietzsche vai investigar as motivações que estão em jogo naquele que quer a verdade. Para ele, nenhuma verdade escapa da percepção de mundo que temos, logo, nenhum conhecimento é absoluto, mas perspectivista. Neste momento, conforme já discutimos, Nietzsche fará da genealogia¹⁷³ o método que interpreta e

¹⁷³ É importante assinalar que a elaboração de um projeto, ou de uma metodologia para compreender a formação dos valores morais que trariam a possibilidade de uma nova leitura do homem moderno e a possibilidade da superação deste homem, inicia-se em *Zarathustra*, mas o foco sobre as questões acerca do valor dos valores é coroado em *Genealogia da Moral*. Neste momento de seu pensamento, surge a

avalia o valor destes valores, isto é, analisa as condições e circunstâncias que possibilitaram seu surgimento e criação de sentido e, levando este questionamento até as suas últimas conseqüências, Nietzsche vai perceber que todo este movimento da vida, isto é, da relação de forças que culminam na criação de valores, permite que a pensemos como vontade de potência, “vida é vontade de potência”. Por isso a questão que norteia a discussão acerca do valor dos valores é se aumentou ou diminuiu a plenitude da força, do homem, da vida (1998, p. 9).

A força é um efetivar-se, portanto, quando Nietzsche estabelece uma tipologia de forças inerentes à vontade de potência, ele não estabelece uma relação de causa e efeito, mas uma afecção, onde o que está em jogo é sempre mais potência e, da luta que se estabelece entre elas, uma hierarquia se apresenta (a força que vence) e, conseqüentemente, uma perspectiva de mundo se descortina, uma interpretação de mundo se faz e se mostrará como um sintoma de crescimento ou de declínio, porém, este resultado é sempre temporário, pois a luta não acaba, o que vai nos permitir pensar numa viragem das forças ao final desse capítulo.

Diante disso, é importante discutirmos, inicialmente, como se criaram os valores bom e mau, abordados detalhadamente na obra *Genealogia da Moral*, mas também em *Além do bem e do mal*, posto que alimentam não só a moral da metafísica, mas também o cristianismo e as ideias modernas, distinguindo-o de uma outra forma de valorar, comum aos nobres gregos e romanos que pautava-se no bom e no ruim para que assim possamos compreender a diferença entre ética das forças que está próxima do jogo entendido como luta de si para consigo e não pelo aniquilamento do adversário como aquele defendido na moral da dialética e elevado à máxima “potência” no cristianismo, posto que um adversário forte, tal como apregoada na ética nobre, conforme veremos, é desejado como fundamental para que as forças de resistência sempre sejam convidadas a participar de forma ativa no jogo da vida.

Eu declarei guerra ao ideal pálido dos cristãos (bem como ao que é aparentado e próximo a ele), não com a intenção de aniquilá-lo, mas apenas com o objetivo de pôr fim a sua *tiranía* e liberar o lugar para receber novos ideais, ideais mais *robustos*...A *continuidade* do ideal cristão faz parte daquelas coisas mais desejáveis que existem: e já para ideais que querem se afirmar ao lado e talvez acima dele – os ideais mais robustos devem ter opositores *fortes* – afim de se tornarem *fortes*. (...) nosso instinto de

genealogia como resposta à construção dos valores, isto é, como possibilidade de investigação histórica de sua criação, ao mesmo tempo em que Nietzsche elabora uma tipologia das forças da vida e do homem, criando, assim, conceitos como ressentimento, má consciência e niilismo que serão discutidos no transcorrer deste capítulo.

autoconservação quer que nosso *opositor* permaneça com forças – ele quer apenas se tornar *senhor sobre ele* (NIETZSCHE, KSA 12, 10(117), p.523 *apud* Viesenteiner, 2006, p. 80),

É importante deixar claro que a proposta de Nietzsche não é aniquilar o cristianismo, mas tornar o homem mais forte a partir de uma resistência conferida ao seu modo de valorar, subvertendo o plano das forças, não por uma ação humana, tal como então a compreendemos, isto é, colocando uma outra verdade no lugar da anterior, mas compreendendo o próprio movimento das forças e a expansão da potência a partir da superação de interpretações estreitas, pois somente dessa maneira o homem se eleva, no sentido de se fortalecer a partir da ampliação de seu poder sobre si mesmo. Ou seja, a ampliação desse domínio salutar de si para consigo abre novas perspectivas e o lança a novos horizontes, experienciando a vida como algo que se transforma, assim como ele próprio, sendo bom aquilo que amplia essa potência e ruim a que a diminui, num jogo no qual o conflito é afirmado como o próprio sentido do jogar.

2.1.2- Modulação do bom e ruim para bom e mau

Por isso, veremos Nietzsche, na obra *Genealogia da Moral*, afirmar a necessidade de se colocar o “bom” e “mau” e “bom” e “ruim” sobre outras bases, isto é, ao mesmo tempo em que vai investigar a genealogia dos valores buscará descrever o modo como os tipos humanos interpretam e avaliam a vida, se afirmam a existência ou a negam. O ponto de partida para essa investigação foi uma vasta pesquisa filológica que o fez perceber que as explicações dadas até esse momento para a origem desses juízos de valor não indicavam as condições e circunstâncias que os produziram, mas antes, refletiam simplesmente, as idiosincrasias dos pesquisadores¹⁷⁴, seus preconceitos e temores morais, deixando de lado de suas investigações a pergunta pelo valor dos valores, posto que, para eles, o valor dos valores era tomado como algo simplesmente dado, como além de qualquer questionamento, naturalizando, assim, um valor mais elevado a palavra “bom” em detrimento da palavra “mau”. Mas, questiona Nietzsche: “e

¹⁷⁴ Nietzsche aqui está falando das interpretações dos investigadores da moral na Modernidade, sobretudo Herbert Spencer e Stuart Mill, representantes do empirismo inglês que, embora acreditassem fundamentar suas análises sobre a conduta humana em bases científicas, logo, longe da metafísica e da moral, acabaram por moralizar todas as questões psicológicas, porque partem de avaliações utilitaristas para explicar a origem dos valores morais, não percorrendo “a longínqua e recôndita região da moral” (NIETZSCHE, 1998, p.13), isto é, não sabiam da existência do valor da moral e assim, não souberam questionar o valor deste valor na história da humanidade e muito menos para a vida, pois o bom e o ruim, embora contemplados, estavam submetidos a utilidade. Não ousaram realizar “uma crítica aos valores morais”, no máximo, “realizaram uma história da gênese desses sentimentos e valorações (que é algo diverso de uma crítica dos mesmos)” (NIETZSCHE, 2001, p. 237).

se no bom houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico?” (NIETZSCHE, 1998, p. 12-13).

O não questionamento acerca do valor dos valores permitiu aos investigadores da moral partir de um pressuposto superficial, alegando que as ações boas foram assim designadas por aqueles a quem elas haviam sido úteis, mas, mais tarde, essa proveniência passara a ser esquecida, mas assimilada culturalmente. Ora, pensar as ações boas como úteis é o mesmo que ligar o juízo bom àqueles a que se atribui bondade. Nietzsche dirá, por exemplo, que Herbert Spencer¹⁷⁵, um investigador “científico” da moral, encheu-se de esperança, isto é, pautou-se em hipóteses pessoais, em idiossincrasias, que respondia às suas questões e não “à verdade”, quando traçou uma teoria que criava uma conciliação final entre egoísmo e altruísmo (2001, p. 276-277) acreditando que atingiria assim a gênese da moral, a partir da descoberta da equivalência, na história da humanidade, entre o conceito “bom” como o “útil”. Assim, como o conceito de bom sempre demonstrou ser útil, ele poderia “requerer validade como ‘mais valioso no mais alto grau’, como ‘valioso em si’” (1998, p.20).

Herbert Spencer (...) estabelece o conceito “bom” como essencialmente igual a “útil”, “conveniente”, de modo que nos conceitos “bom” e “ruim” a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências inesquecidas e inesquecíveis acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente. Bom é, segundo essa teoria, o que desde sempre demonstrou ser útil: assim pode requerer validade como “valioso no mais alto grau”, “valioso em si”. Também essa via de explicação é errada (...) (NIETZSCHE, 1998, p.20).

E que a ele faltava espírito histórico, pois...

(...) “originalmente”- assim eles decretam- “as ações egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom”. Logo se percebe: esta primeira dedução já contém todos os traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses - temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro”, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem (NIETZSCHE, 1998, p.18).

¹⁷⁵ Para que possamos adentrarmos brevemente no pensamento de Spencer, convém acompanhar uma carta aberta a Stuart Mill, citada no livro *Descent of men*, de Darwin, onde ele dirá: “Eu acredito que as experiências de utilidade organizadas e consolidadas através de todo o passado de gerações da raça humana, produziram modificações correspondentes, às quais, por transmissão contínua, tornaram-se nós, certas faculdades de intuição moral - certas emoções correspondentes às condutas certas e erradas, às quais não tem aparentemente nenhuma base na experiência individual de utilidade” (Darwin, Works, 21:127. The full text is in Bain, Mental and Moral Science, 722, *apud* Rée, 2003, p.xxii-xxiii.).

Para Nietzsche, esta equivalência revela uma ingenuidade desmedida já que “não existem ações altruístas nem egoístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico” (NIETZSCHE, 1998, p. 20, 1995, p.58) porque não podemos pensar o juízo bom como valendo em si, mas como partindo de um “si”, isto é, a fonte do conceito “bom” encontra-se no lugar errado, “o juízo bom *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’!” Isto porque quem eram “os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos (...) em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons” (NIETZSCHE, 1998, p.19). E, “devido a essa proeminência, já em princípio a palavra bom não é ligada necessariamente a ações não egoístas (...) É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição egoísta e não egoísta se impõe mais e mais a consciência humana” (1998, p.19).

Essa afirmação surge porque Nietzsche, ao se perguntar “o que significa, do ponto de vista etimológico, as designações para a palavra bom cunhada pelas diversas línguas?” (1998, p.20), descobrirá que em todas as línguas (...)

(...) remetem à mesma *transformação conceitual* - que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático” (...) um desenvolvimento que sempre corre em paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em ruim¹⁷⁶ (NIETZSCHE, 1998, p. 21).

Ora, se “bom”, no sentido social, equivale a “nobre” e “mau”, a “baixo”, “ruim”, o que está em pauta aqui é compreender que, quando o nobre cria o valor bom e o opõe a ruim, o que ele coloca em jogo não é da mesma qualidade daquilo que emerge da oposição “bom” e “mau” tal como aparece tradicionalmente em nossa cultura de forma naturalizada. Mas, então, o que é bom quando a interpretação do nobre é determinante? E o que é ruim? Nietzsche afirmará que o conceito “bom”, quando valorado pelo nobre, determina “os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia”, de modo que ele “afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza” (NIETZSCHE, 1992b, p. 172). E os despreza porque enxerga neles fraqueza,

¹⁷⁶ A título de exemplo Nietzsche dirá que na nobreza grega, *ἔσθλός* (bom, nobre), significa, segundo a raiz, alguém que é, que tem realidade e na palavra *κακός* (mau, feio) assim como em *δευλός* (tímido, covarde, o plebeu em contraposição ao *ἀγαθός* (bom). E que, pode também interpretar o latim *bōnus* como o guerreiro, derivando *bōnus* de *duonus* (belum= duelum= duen-lum, no qual parece conservado *duonos*). *Bonus*, portanto, homem da disputa, como o guerreiro e que, em relação ao ruim, mesmo no alemão ele é idêntico a simples, isto é, *schlecht* (ruim) é idêntico a *schlicht* (simples), porém, somente na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) este sentido se modificou e ganhou o sentido atual (NIETZSCHE, 1998, p. 21-23).

prejuízo a si mesmo, covardia, mesquinhez, incapacidade de criar valor porque não encontram valor a partir de si mesmos, sendo incapazes de “honrar em si o poderoso, o que tem poder sobre si mesmo (...) que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro” (1992b, p. 173).

Não sendo plenos de vida, não têm potência capaz de transbordar e alcançar o outro, em função da consciência da diferença que os percorre. Por isso, “o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de potência” (NIETZSCHE, 1992b, p. 173). A diferença entre nobre e não nobre é clara e necessária para que valores de força, de potência, fossem instaurados. Assim, bom e nobre expressam predomínio de forças ativas (dominantes), enquanto ruim e escravo, a predominância de forças reativas (dominadas), como assevera Deleuze (1976) e converge com Nietzsche para quem “*a grandeza só age sobre a grandeza*” (NIETZSCHE, 2005 c, p. 180), portanto, a atividade plena das forças se expressa na grandeza, na nobreza delas, o que Deleuze chama de grau mais intensivo da vontade de potência, sua qualidade alta.

Um olhar desavisado poderia entender que Nietzsche está, aqui, justificando as diferenças sociais, mas, ele está afirmando que os valores bom e ruim estão relacionados à nobreza das forças (forças superiores, ativas) e a “plebeização” das forças, o mau uso delas (forças inferiores, reativas), portanto, ligados à tonalidades do pensamento, ou antes, a tipos que encarnam determinados pensamentos que ampliam ou fazem declinar a vida, sobretudo quando tais valores se modulam em bom e mau. Por isso o questionamento genealógico é:

sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e mau?’ e que valor eles têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 1998, p. 9).

Em outras palavras, num determinado aspecto o homem é aquele que avalia, que dá sentido às coisas, mas, na realidade, sendo a vida quem avalia, através de nós, essa avaliação designará modos de existência, formas de vida ou tipos de moral.

Esse modo de valorar que parte da oposição bom e ruim sofre uma inversão e sobrepõe-se uma outra: bom e ruim, expressando o triunfo da vilania sobre o modo de valorar nobre.

Aqui está o foco para o nascimento da famosa oposição “bom e “mau”- no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e

força que não permite desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o “mau” inspira medo; segundo a moral nobre é precisamente o “bom” que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível. A opressão chega ao auge quando, de modo conseqüente à moral dos escravos, um leve aro de menosprezo envolve também o “bom” dessa moral- ele pode ser ligeiro e benévolo -, porque em todo caso o bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem inofensivo; é de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, *un bonhomme* (um bom homem) (NIETZSCHE, 1992b, p. 174-175).

Essa inversão encontra seu coroamento com o cristianismo, quando, através de seu julgamento moral, as ações humanas passam a ser valoradas por esse pêndulo de valores bom e mau, chamados de bem e mal, estendendo-se, portanto, a toda coletividade. De certa forma, ainda que de maneira tímida, essa inversão já se apresentava, em esboço, na metafísica socrático-platônica através da Ideia do Bem em si, mas a sua intensificação é instaurada com o cristianismo quando, aquilo que ele instaura como valor nos coloca diante do que Nietzsche chama de contranatureza da moral (2000b), isto é, Deus é colocado no centro da vida como um conceito contrário à vida, como uma tonalidade negativa de valoração.

E Nietzsche pergunta: De que vida? De que tipo de vida? E responde: da vida decadente, enfraquecida, cansada, condenada que se pauta numa moral que impede a livre circulação dos instintos vitais e os transforma em instinto de decadência através da incorporação do imperativo: *pereça!* formulada a partir da idiosincrasia de degenerados, de negadores do mundo (NIETZSCHE, 2000b, p. 38).

Então, o “ruim” de origem nobre é completamente distinto do “mau” que vem, como Nietzsche diz, “do caldeirão do ódio insatisfeito”. Mau e ruim, embora se contraponham a bom, tem sentido e alcance diferente. Ruim é uma criação posterior, secundária, posto que mau é tomado como “o original, o começo, o autêntico feito” (NIETZSCHE, 1998, p.32). E o bom, do ponto de vista do homem do ressentimento, é aquele que não tem força, que não ultraja, não fere, porque remete a Deus a vingança. Mas, no entanto estão cheios de ódio e vingança, mas o que fazem delas? Eles dizem:

“Nós, bons, *nós somos os justos*”- o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas “triunfo da *justiça*”; o que eles odeiam não é seu inimigo, não! Eles odeiam a injustiça, a falta de Deus; o que eles crêem e esperam, não é a esperança de vingança (...) mas a vitória de Deus, do deus justo sobre os ateus; o que lhes resta para amar na terra não são os seus irmãos no ódio, mas seus irmãos no amor, como dizem, todos os bons e justos na terra (...) E como chamam aquilo que lhe serve de consolo por todo sofrimento da vida? (...) A isto chamam de “Juízo final”, o advento do Reino de Deus- mas por enquanto vivem na fé, no amor e na esperança (...) Esses fracos - também eles desejam ser fortes algum dia, não há dúvida, também o seu reino deverá vir algum dia- chamam-no simplesmente “o Reino de Deus”, como vimos: são mesmo tão humildes em tudo! (NIETZSCHE, 1998, p. 39-40).

Por isso para Nietzsche é importante que indaguemos “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valores têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? (NIETZSCHE, 1998, p.9) porque ao respondermos a esses questionamentos, colocaremos em dúvida a pretensa sacralidade da origem dos sentimentos morais a partir da investigação das condições históricas de seu surgimento e ao mesmo tempo podemos problematizar sua utilidade e criticar o valor dos valores para, assim, compreendermos a relação de forças que estão presentes nessa criação. Porque, para Nietzsche, a vida se expressa no jogo de forças, na relação de uma força com a outra e, nessa luta se tecem perspectivas e não verdades.

Esse exercício Nietzsche nomeou como genealogia, que visa descrever os fenômenos morais a partir do “*conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob quais se desenvolveram e se modificaram*” (NIETZSCHE, 1998, p. 12) mostrando, assim, que “não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos”, (NIETZSCHE, 1992b, p.73), o que nos permitirá entender que as modulações no horizonte avaliativo - “moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno” (NIETZSCHE, 1998, p. 12) - produzem o valor, partem de “pontos de vista de avaliação” dos quais deriva seu próprio valor. Em outras palavras, a problematização do valor desses valores está em torno da criação desses valores, colocando em jogo, num primeiro momento a impossibilidade da existência dos valores em si, porque, o primeiro plano da avaliação é a maneira de ser, os modos de existência daqueles que julgam e avaliam e que dão forma para a valoração. Desse modo, o “princípio” dos valores não está nos valores em si, mas na crença, nos pensamentos e nos sentimentos daqueles que criam o valor. Assim, num primeiro momento avaliam-se sintomas e interpreta-se o sentido que tem esse sintoma para a vida. Pensar, então, é interpretar e avaliar. Esse é o sentido crítico da genealogia, interpreta Deleuze (1976).

Porém, o que o elemento propriamente genealógico do pensamento visa é o valor dos valores entendido como genealogia das forças, ou seja, a compreensão das formas assumidas nesse jogo, isto é, se dirigidas para a afirmação ou a negação da vida, pois, é a vida aquela quem avalia, portanto, o que está em questão é o jogo de forças presentes no corpo do homem e o endereçamento que este veio dando, para essas forças, ao logo do processo histórico, congelando-as numa forma. Como dirá Nietzsche:

“quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida nos obriga a instaurar valores, a vida mesma valora através de nós quando instauramos valores” (2000b, p. 37).

Assim, numa instância mais genuína, isto é, para além do modo de valorar humano, as valorações refletem o jogo de forças ativas e reativas que possibilitaram a existência, na terra, da forma homem, como comenta Deleuze (1976). Porém, o problema é compreender como, nessa forma, as forças da vida, presentes em seu corpo, portanto, dotando-o da possibilidade de ultrapassar-se, ganharam um endereçamento niilista, assumiram a forma do tipo escravo. Em outras palavras, a questão que perturba é entender porque uma determinada tonalidade das forças dominou o pensamento ocidental sob uma mesma forma, isto é, possibilitou a emergência de uma forma-homem contagiada por um sentido depreciativo para a vida que se tornou sentido dominante da vida, mesmo havendo, em um determinado momento, num acaso das forças, a criação de tipos nobres.

Por isso, é importante enfatizarmos o que já havíamos assinalado: questionar não somente as condições em que o homem se encontrava para inventar os juízos de valor “bom” e “mau”, mas o valor destes valores e os efeitos dos mesmos no crescimento ou degeneração da vida. Porque essa crítica é o que tornará possível a Nietzsche criar, junto à genealogia dos valores, uma genealogia da vontade de potência, isto é, descrever o modo como os tipos humanos interpretam e avaliam a vida, se afirmam a existência ou a negam e, também compreender que a memória adquire um papel importante na formação destes tipos. Pois veremos, no transcórre desse capítulo, que ela não é uma faculdade natural do homem, ela é fruto do *socius*, uma força contrária a uma faculdade natural, que lhe é essencial, o esquecimento, porém, essa força contrária, imposta socialmente, criada a partir do social, produziu, nesse homem, uma vontade, isto é, uma abertura para o futuro, para a criação. Eis o paradoxo.

Assim, essa vontade, entendendo por vontade, relação de forças, luta de forças presentes no homem e no mundo, pôde gerar tipos criadores (como os gregos arcaicos) e, embora ela apareça, no cristianismo, mascarada como vontade de vida, na realidade, vontade aqui é menos vida, pois vida, aqui, é promessa de um futuro no além redentor, portanto, renegação da vida, pois essa promessa se vê tingida pelas cores da culpa que alimentam a má-consciência e o ressentimento, qualidades reativas da força que se transformam em negativo no homem, ao passo que a qualidade ativa se expressa na

criação de formas, numa energética “nobre”, “superior” na qual a energia se transforma e exprime o poder dionisíaco. (DELEUZE, 1976, p.34-35).

Mas, quando inferimos que há forças reativas também presentes no homem nobre, não estamos com isso afirmando que possa haver um negativo na qualidade das forças, como se reativo equivalêsse a negativo. O exercício pleno das forças é de comando e obediência, e, para que elas se expandam, a força reativa obedece à ativa ou serve como uma resistência para que ela se ultrapasse. Ela se serve da força reativa para expandir sua potência. Somente dessa maneira há criação, porque a cada resistência vencida, um novo mundo, um novo homem se apresenta. Então, força reativa simplesmente significa que obedece a uma outra, na relação que estabelece com essa outra. Ou ainda, força reativa é simplesmente uma força que sofre uma ação, que é modificada por uma ação. O movimento saudável de um organismo, do homem, de um povo, de uma cultura age dessa forma, o problema é quando esse jogo se inverte no cristianismo e a força reativa passa a comandar a cultura, o homem e seu organismo.

Assim, poderíamos inferir que, no nobre, a força reativa obedece à força ativa, porque não teme a força intensiva da dimensão ativa das forças, ao passo que o escravo, a teme porque não encontra, em si mesmo, a possibilidade de ser tomado pela potência da vida, necessitando de um exterior que o comande. *Aqui a força reativa se transforma em vida reativa*, em tipos que são alimentados pelo ressentimento, que só conhecem marcas porque essas se congelam em sua consciência, acumulando-se como memória. Eles negam a força ativa para poder agir, mas, ao subtrair a ação da força ativa, ficam impossibilitados de afirmar a vida. Por isso, Nietzsche afirma: “O problema que aqui apresento não é qual o lugar que a humanidade deve ocupar na seqüência dos seres (o homem é um fim), mas que tipo de homem se deve criar, se deve pretender, como o de mais alto valor, mais digno de viver, mais seguro de futuro” (NIETZSCHE, 2002b, p. 16).

Essa dinâmica nos conduzirá à afirmação do além-homem como projeto da transvaloração nietzschiana, encontrando, no *Zarathustra*, a *ocasião*¹⁷⁷ para o niilismo

¹⁷⁷ A palavra *ocasião* está grifada propositalmente. Conforme já assinalamos na abertura desse segundo capítulo, Nietzsche afirma, em um fragmento póstumo: “O filósofo não é senão uma espécie de ocasião e de sorte para que o impulso consiga finalmente tomar a palavra (...) Fica claro aqui que é o impulso soberano quem fala, e ele é mais forte do que o homem” (KSA, Vol.10, pág.262, 7[62]). Portanto o impulso soberano que tomou a palavra, no e em Zarathustra, é o da afirmação da vida, da qualidade ativa das forças, sua energética nobre. Então, quando Nietzsche diz que “o filósofo não é senão uma espécie de ocasião e de sorte para que o impulso consiga finalmente tomar a palavra, o que ele imprime aqui é o deslocamento do pensamento que sai da esfera do ser e do sujeito, para colocar a vida, enquanto poder do acaso, como avaliadora, ou seja, a vida tomada não como um ente, mas como relação de forças.

ser devorado por ele mesmo, através do retorno do trágico, que entendemos como retorno da potência, que, até então, teve seu curso desviado pelo exercício e domínio do pensamento metafísico na história do pensamento ocidental.¹⁷⁸

Por isso, a história do ocidente será interpretada sob a luz do niilismo e a partir dele Nietzsche diagnosticará a cultura, entendida como as forças que possibilitaram a domesticação do bicho homem, seu adestramento e sua submissão a valores exteriores à ele (tais valores nunca foram questionados porque encontravam legitimidade no além, num mundo supra-sensível ou no critério de utilidade) para que, assim, possamos encontrar a possibilidade de imaginar a criação de um novo tipo de homem, além do bem e do mal, mas não além do bom e do ruim (NIETZSCHE, 1998, 17), pois, vimos que esse homem já existiu e, na impossibilidade de recriá-lo, podemos, ao menos, inspirarmo-nos em sua ética nobre, pois tais homens, como afirma Nietzsche “tinham uma força suprema de natureza *ética* (2003, p. 99) na qual vida, pensamento e querer se equivaliam.

2.1.3- Moral nobre e moral e escrava

Se analisarmos o aforismo 260 de *Além do Bem e do Mal*, veremos Nietzsche afirmar que, ao percorrer as muitas morais que dominaram e continuam a dominar a terra, percebeu traços que retornam juntos e ligados entre si, revelando-se como dois tipos básicos denominados por ele de “moral dos senhores” e “moral escrava”. Essas morais criam valorações distintas para a vida a partir dos tipos nascidos em cada uma delas: o tipo nobre e o tipo escravo. Em outras palavras, podemos entender cada uma dessas morais a partir dos modos de existência que as criam e que as mantêm através das interpretações, das avaliações e das perspectivas pelas quais endereçam a vida num jogo no qual há o que define esses tipos é a relação que eles estabelecem com suas

¹⁷⁸ Conforme salientamos, de forma breve, na última parte do primeiro capítulo, inspirando-nos numa frase de Barrenechea (2001), presente no artigo “*Nietzsche: para uma nova era trágica* na qual o autor afirma que o retorno do trágico é a resposta ao que Nietzsche chama de “história de um erro”, isto é, ao domínio que o pensamento metafísico exerceu no pensamento ocidental e que conhecerá um esgotamento, possibilitando, assim, o retorno glorioso do homem às suas potências vitais originárias expresso pela fórmula *Incipit Zarathustra* ou *Incipit Tragoedia*, pregado por Zarathustra. Dissemos que Zarathustra, servindo-se de várias máscaras, tais como Dionísio se servia, buscará reverter o platonismo e sua ressonância na história do pensamento ocidental, afirmando uma linguagem poética e o retorno do trágico. Isso porque as máscaras de Dionísio reaparecem em Zarathustra para expressar o próprio processo da vida como obra de arte que se cria através de uma constante reabilitação da força dos instintos necessários para que se nasça junto à escrita e se afirme o eterno retorno como expressão de força. Mas esse eterno retorno, não é da forma homem, essa terá diversos nomes: homem superior, último homem, mas retorno das forças ativas, presentes naquele que ele batiza de além homem, aquele que se constrói além do bem e do mal, mas não além do bom e do ruim.

marcas, isto é, se podem filtrá-las, baní-las da consciência ou não, conforme veremos posteriormente. Sendo assim, os valores emergem, ora de tipos dominantes, ora de tipos dominados, sendo que dominante, aqui, significa os tipos de homens que têm clareza de si mesmos, que dependem somente de si mesmos para criarem valor e dominados, aqueles que partem de algo fora de si mesmo, para reagirem e, assim, criarem valor.

Por isso, a moral dos senhores revela homens de espécie nobre, que não estabelecem oposição entre “bom” e “mau” e sim entre “bom” e “ruim”, porque partem de um distanciamento no interior de sua própria alma, sabem-se criadores de valor, tudo o que conhecem de si; eles honram, têm clareza de sua grandeza e não precisam que o poder venha de fora, eles têm poder sobre si mesmos, “com prazer exercem rigor e dureza consigo mesmos e veneram tudo que seja rigoroso e duro” (NIETZSCHE, 1992b, p.172-173). Dessa forma, bom, para o nobre é aquilo que nasce espontaneamente a partir de si mesmo, a partir do jogo de forças que agem em seu corpo e ruim, aquilo que também tem seu nascedouro nesse plano.

Assim, o homem nobre, ao contrário do escravo, não tem necessidade de se ver a partir dos outros, pois está habituado a criar valores por si mesmo, não é função de massa, porque não se constitui a partir dela, portanto, não se atribui valor enquanto função, não precisa de avaliadores, não tem vaidade, sua grandeza reside aí, pois não se submete a opiniões nem boas e nem más a respeito de quem ele é, porque se sabe alguém que é (NIETZSCHE, 1992, p.176). A alma nobre tem “reverência por si mesma”, mas não é vaidade o que a norteia, porque vaidade pressupõe o olhar do outro. O sentido de nobreza, portanto, não está atrelado a fazer sacrifícios e nem em obedecer paixões desprezíveis, mas exercitar uma coragem sem desejo de honras porque, no homem nobre, a satisfação consigo mesmo transborda e se comunica a pessoas e coisas (NIETZSCHE, 2001, p. 93).

O homem escravo inverte a lógica nobre. Modula a noção de ruim de origem nobre pelo valor mau. E, se o ruim para o nobre é algo que emerge como uma criação secundária, como cor complementar (NIETZSCHE, 1998, p. 32) derivada do bom, para o escravo, primeiro vem o mau, primeiro vem o ódio contra a espécie nobre que desperta nele medo em função da potência de sua força e ele, escravo, passa a ser o bom, agora tomado como aquele que se diz inofensivo e de boa índole (NIETZSCHE, 1992b, p. 174-175). Bom é o fraco que faz da sua fraqueza uma utilidade moral, uma defesa contra o forte, o bom da moral contrária. Ou seja, aparentemente em ambas as valorações há oposição entre bom e ruim, mas, a entrada em cena do juízo de valor mau,

inverte essa lógica e faz do nobre aquilo que é ruim, agora tomado como mau. A força desse outro, sua maneira de valorar, sua interpretação é, portanto, uma má interpretação, uma má valoração porque desperta medo. Porém, para o nobre, o escravo se tornou escravo, não porque seja malvado, tenha uma “essência” má, mas porque se mostra incapaz de valorar como o senhor, incapaz de fazer de suas próprias forças, uma vida plena. Ou seja, o que se coloca em jogo na perspectiva nobre é a diferença entre liberdade, enquanto arte de governar a si próprio e submissão, enquanto necessidade de pensar e agir como todo mundo, para, a partir dos outros, ter força que visa a sua preservação. Por isso Nietzsche dirá que a moral escrava é uma moral de utilidade (1992b, p. 174), ou seja, ela elege o que é útil para a manutenção da conservação dos valores que não se sustentam na vida, mas em juízos acerca da vida.

Para Deleuze (1976), a questão trazida por Nietzsche é pensar o tipo de força que é colocado em ação, ou melhor, o tipo de vontade atrelada a essa força: uma vontade forte, nobre, ou uma vontade fraca, escrava. Assim, estamos diante de duas qualidades de força, uma força dominante e uma força dominada que agem nos corpos, que agem num mesmo indivíduo, porém, o tipo de força que determina a qualidade da valoração, é diferente entre nobres e escravos. No nobre há uma predominância de forças ativas, de modo que a relação, em seu corpo, de domínio e submissão segue o curso da atividade, isto é, uma força é dominada por outra, uma força se submete à outra sempre em direção a uma expansão da própria força. No escravo há uma predominância de forças reativas, de modo que a atividade só se reconhecerá na perspectiva da reatividade e os valores vitais tecidos a partir desse jogo se traduzem em valores morais que transformam potência em impotência diante da vida e essa impotência será a valoração que colorirá a sua maneira de criar valores. E, a partir do momento em que tais valores não nascem de uma luta salutar, isto é, não se sustentam a partir da nobreza das forças, mas de um envenenamento, eles passam a se sustentar numa crença em algo fora da vida, como algo exterior a ela, único modo de justificar a força que não se tem e inverter a lógica nobre que faz da vida o próprio critério de avaliação das forças.

Desta maneira, as diferenciações morais de valor nasceram, ou de uma espécie dominante ou entre os dominados, sendo que os primeiros eram aqueles que têm consciência da sua diferença em relação aos demais. Assim, quando a determinação do valor de algo parte desta primeira espécie, esta, ao ter clareza de sua posição, ao se alimentar da potência desta conscientização, poderia “elaborar estados mais elevados, mais raros e abrangentes”, nos quais o homem poderia auto-superar-se (NIETZSCHE,

1992b, p.169). Mas, eventualmente, ocorrem mediações entre essas morais, podendo, inclusive, coexistir no “interior de uma só alma”, ou seja, seriam tipologias que poderiam existir numa mesma classe social ou num só homem, designando, portanto, formas de viver que se alternam e por vezes podem se misturar num mesmo homem (NIETZSCHE, 1992b, p.172). Logo, não justificam diferenças de classe, mas modos de se relacionar com a vida, que podem variar de acordo com as condições e circunstâncias sob as quais o homem se vê lançado.

Por isso, Nietzsche afirmará:

Os dois valores contrapostos “bom e ruim”, “bom e mau” travaram na terra uma luta terrível, milenar; e embora o segundo valor há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma "natureza elevada", de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos (NIETZSCHE, 1998, p. 43).

Como já assinalamos, “nobre” e “escravo” designam formas da vida ou tipos de moral, de modo que podemos pensar a moral nobre como uma atitude ética, conforme a proposta de alguns comentadores de Nietzsche a partir da leitura de Deleuze, como Machado, por exemplo, quando diz que :

A moral aristocrática é uma ética do bom e do mau considerados como tipos históricos, como valores imanentes, como modos de vida; ética dos modos de ser das forças vitais que define o homem por sua potência, pelo que ele pode, pelo que ele é capaz de fazer. Em contrapartida, a moral plebéia é propriamente uma moral: um sistema de juízos em termos de bem e de mal considerados como valores metafísicos e que, portanto, refere o que se diz e o que se faz a valores transcendentais ou transcendentes. Duas formas de consideração da existência humana que se diferenciam irredutivelmente como uma positividade e uma negatividade, não porque uma seja verdadeira e outra falsa, mas porque uma é signo de vida e a outra de declínio de vida (MACHADO, 1999, 61-62).

Em outras palavras, quando Nietzsche percebe a existência de uma origem dupla dos valores morais e dois tipos, frutos de cada uma delas que vivem em tensão, ele está norteando sua análise aos valores decorrentes dos nobres e dos escravos entendidos como expressão do modo de ser daqueles que avaliam. Assim, o que determinaria uma avaliação como nobre ou escrava seria a vontade que impulsiona a valoração, isto é, o tipo de força: se está em comunhão com a vida ou não, isto é, se está a serviço da atividade ou da reatividade. A diferença entre moral escrava e moral nobre, portanto, é que a primeira liga a vida a um dever, a uma norma acima dela e descolada dela para guiar o homem, expressando-se como um poder de uns sobre os outros, portanto, alimentando a produção de homens impotentes que *só sabem agir por obediência*. E

que agem por obediência por não encontrarem, em si mesmos, um excedente de força capaz de descarregar-se espontaneamente em ação, em pensamento transgressor, diferencial, mas sim que a ação depende diretamente *de um estímulo externo que se interioriza e se confunde com as impressões ou marcas deixadas*, porque neles há predomínio de ressentimento, de fraqueza, reatividade e não reação capaz de permitir que as ultrapassem. Esse estímulo externo é o que vai habitar a sua consciência como uma marca, porque ele não tem filtro, ele não consegue se livrar delas porque elas se solidificam nele em função de sua inaptidão para esquecer e, dessa forma construirá sentidos interiores para um estímulo exterior a partir dessa solidificação. Essa marca que se torna sensível impossibilitará que ele experiencie metamorfoses, não podendo, assim, reagir a ela, mas obedecê-la. É a imagem do sofredor. Para ele sentir dor será a prova de que a existência é culpada; se existe sofrimento na vida, é porque a vida, de alguma maneira, é injusta; a vida, de alguma maneira, gera o mal e o único meio de reconciliar a vida com a unidade primordial ou com a justiça é através do próprio sofrimento, como ensina o sacerdote (FUGANTI, Aula 25, 2011). Temos aqui os homens de grande memória. Voltaremos a essa questão na seção 2.3.3 intitulada: “Memória da vontade como promessa de um futuro fora do mundo no tipo escravo ou quando o niilismo se aprofunda porque se interioriza”.

Já a segunda moral, liga-se a uma atitude ética na qual a vida é reconhecida a partir do que ela *pode fazer* nos corpos, sendo acolhida por homens que não necessitam de um comando exterior, pois a própria vida é esse comando. O caráter potente da vida é colocado em primeiro plano. Ela se torna um experimento que pode ser pensado da seguinte forma: sentimos que a vida *sempre pode mais* quando *pede mais de nós mesmos*, porque nos convoca a *agirmos*, a nos ultrapassarmos, quando afirmamos o jogo da destruição e a criação de perspectivas. Isto é, fazendo com que sejamos obras de arte tecidas pela atividade nobre das forças, aquela ligada à criação de nós mesmos e do mundo, num processo constante de ultrapassamento que não teme a destruição, porque se sabe criador. Os estímulos externos não viram impressões internas, eles são digeridos nesse corpo saudável e convocam a mais vida, mais potência. Portanto, *quem afirma a potência não tem necessidade de afirmar o poder*, pois *quem faz do poder uma afirmação é um fraco*. Afinal, o nobre tem excesso, plenitude de forças, sendo, por isso mesmo, um tipo ativo e afirmador, instituindo valores que se exercem a partir da descarga espontânea de suas forças. Essas forças valorativas é que criam a partir de si mesmas, constituindo uma ética de vida porque tecidas na potência, na atividade das

forças, ou como Deleuze dirá: na tonalidade ativa da vontade de potência (1976). É a imagem do aristocrata, do guerreiro e do artista que se liberta do sofrimento porque sabe e pode esquecer, isto é, sabe usar a potência da capacidade ativa do esquecimento.¹⁷⁹ É um tipo ativo porque a dinâmica das forças ativas ocorre de maneira inconsciente nele, a atividade não reage a estímulos exteriores a ponto de mantê-lo refém das marcas, porque elas não vingam nele, afinal, o esquecimento ativo impede a tomada de poder da memória na consciência e, dessa maneira, pode romper formas e impor valores, posto que gerido pela relação saudável das forças. Em outras palavras, as marcas existem, mas não fazem morada nele, porque sua consciência é insensível a elas em função da sua capacidade de esquecer. Recebe excitações, mas não gera impressões na memória, e, por isso, ela não invade a consciência.

Ou seja, uma coisa são as forças reativas e outra o tipo reativo. No tipo ativo, a força reativa será regulada pela força ativa, ou seja, a força reativa obedece à ativa, pois a ação regulará a reação, o que possibilita, por exemplo, o exercício do *pathos* de distância. Como salienta Fuganti, essa relação entre atividade e reatividade é o que Nietzsche define como a grande saúde; não há saúde se a força reativa não obedecer à força ativa e essa obediência se dá no próprio corpo, pois é nele que certas forças obedecem a certas outras, logo, não está ligada a alguma entidade fora de si. Quem inventa essa dependência é o tipo reativo (Aula 27, 2011).

Por isso, o apogeu da civilização, para Nietzsche, aconteceu na Grécia arcaica, quando os valores aristocráticos eram dominantes e possibilitaram, inclusive, a emergência da arte trágica como força plástica que conferia aos gregos a capacidade de afirmar a vida em toda a sua extensão, isto é, compreendiam a necessidade do devir para a vida e do poder do simulacro como gerador do pensamento. Porém, através da arte dialética tecida no coração da filosofia socrático-platônica, ao abolir o devir como necessário à criação, ligando-o ao negativo, à oposição e à contradição (DELEUZE, 1976, p.9), aboliu o trágico e fez com que, agora, se afirmasse a necessidade de se buscar uma *solução venenosa* para o conflito que os efeitos desse “tempero”, assim interpretado, causaria à vida, inventando uma outra vida na qual ele inexistiria e, diferentes dos demais helenos, não apostavam na arte para afirmar a vida, mas na moral plebéia socrática para “sair” dela.

¹⁷⁹ Voltaremos a essa questão posteriormente na seção 2.3.2 intitulada “Memória da vontade como memória do futuro no tipo nobre: o homem que pode prometer ou o exercício superior da vontade de potência na perspectiva genealógica”.

Dessa forma, “mata-se” o trágico a partir da invenção do ser como Bem em si, criado, por sua vez, pela necessidade de negar a vida para se conservar nela, apostando numa felicidade transcendente, portanto, negando a dor como signo de força e negando também a alegria de experienciar uma resistência vencida como pertencente ao plano da própria vida dos corpos. Assim, a metafísica socrático-platônica ao romper com o modo de valorar aristocrático através da oposição entre o trágico e o racional, abriu passagem para uma efetivação, mais tarde, de uma ruptura ainda mais violenta, pela religião judaico-cristã, entre ética (moral nobre) e moral (moral escrava), enfraquecendo o homem já que, como assinala Machado (1999, p.62), as forças reativas do homem do tipo escravo, fraco, se sobressaem e passam a ser o valor dominante do mundo. A moral se afirma como signo de declínio da vida que se sobrepõe à ética, como signo de vida, posto que se só se afirma nos corpos daqueles que fazem da própria vida o critério de suas avaliações, ética aqui é afirmação da vida em toda sua extensão como *ethos* no qual os valores partem, valoração impossibilitada de ser exercida na moral plebéia socrática e muito menos ainda na moral judaico-cristã, pois interpretam os valores a partir da ficção no além.

Isso porque há sutilezas na moral judaico-cristã que inexistiam na metafísica socrático platônica. Se o legado deixado por Sócrates é pensar que a vida precisa ser corrigida, de tal forma que a dor e o sofrimento não precisam mais ser tragicamente suportados já que podemos eliminá-los a partir da razão, a partir do conhecimento filosófico, tomado como verdade acerca do ser, então, o saber curaria a vida dela mesma, porque o filósofo inventa um mundo-razão que provém do mundo verdadeiro, o outro mundo, inventado. Mas o cristianismo transformou-se em “platonismo para o povo”, isto é, além de ser uma avaliação metafísica, é interpretação vulgarizada do ser, como comenta Fink (1988, p. 149). Nessa condição, *inventou uma nova representação para a moral*, como contra-natureza, isto é, os instintos recebem uma segunda natureza a partir do batismo do bem e do mal, criando novos venenos, mais letais que os da metafísica socrático-platônica, para “matar o trágico”, porém, mantendo seu endereçamento niilista, já que emergem da abertura provocada pelo jogo dialético, ao colocar homem e mundo cindidos, ao inventar a representação do outro mundo como ideal, ao inventar o puro espírito, a memória e o Bem em si etc. já indicavam esse caminho que o cristianismo aprofunda.

Temos, então, de um lado o filósofo inventando um mundo-razão, adequando-o a esse mundo a partir de um outro mundo e o sacerdote cristão inventando um mundo

divino, um mundo-fé que precisa ser o guia nesse mundo pela promessa de alcançar um outro mundo. Ambos tomados como mundo-verdade.

Mas o alcance desse mundo-verdade cristão é diferente. Nele, a dor é elevada como trampolim da salvação, tendo, como modelo a imagem criada para Cristo. O seu martírio é a prova de seu amor para com os homens, ele carrega nossa dor e a ele devemos destinar nossa existência, não no sentido de que perdemos a responsabilidade por ela, mas porque sua emergência, no mundo, nos torna ainda mais devedores, sendo, no entanto, agraciados por um sentido para nossa dívida. Cristo se transforma em vítima e consolador da humanidade. Diferente de Dionísio cujo martírio é celebrado e que inspira aos homens usarem a arte como tônico para suas dores. A dor não fica interiorizada, ela se exterioriza em forma de criação, por isso os gregos arcaicos puderam inventar a tragédia grega. E foram esses gregos que puderam fazer de Dionísio “a afirmação religiosa da vida, da vida inteira e não negada e dividida” (NIETZSCHE, 2008b, p.504), como na religião cristã, que, na simbologia do Deus na cruz, expressa uma maldição contra a vida.

Para Nietzsche, a religião, a moral e a metafísica estão intimamente ligadas. Não são dimensões separadas e autônomas do homem. Com “Deus” não se pensa no fundo senão na transcendência dos valores, o seu ser em si, na sua objetividade, transcendência que tem a sua última razão em Deus, que é o bem supremo existente, o *summum ens* (...). É em Deus ou em deuses que o homem transfigura os seus valores supremos, dando-lhes, por assim dizer, uma existência pessoal. Se são os valores afirmativos que são os dominantes na concepção da vida, isto é, os valores que são conformes à vida, também os deuses são deuses afirmativos e transfigurativos como os deuses da Grécia. Porém, se os valores dominantes provêm da impotência, resulta daí o Deus crucificado, o Deus transcendente, o Deus que condena como “pecados” os instintos e as pulsões naturais. Ele garante então a santidade e a perenidade, a transcendência dos valores que negam a vida (FINK, 1988, p. 149-150).

Um olhar desatento poderia ver, no cristianismo, a afirmação da dor como parcela importante da vida, como algo “nobre” que convoca o homem a superar-se, portanto, ele seria menos letal que a metafísica socrático-platônica, que busca retirar da vida o que produz sofrimento. Pois não é propriamente da dor que o platonismo quer nos salvar, mas da ignorância provocada pela turvação da visão da Ideia pelo devir em nossa existência terrena, por isso, nossa “salvação” se consuma fora da terra, pois nela o devir nos impede de ter acesso diretamente a Ela, mas, ainda assim, podemos nos lembrar dela, com a ajuda do filósofo. No entanto, o platonismo nega a tragicidade da existência, porque o trágico é tomado como um negativo, como elemento da poesia e da arte trágica que adoce o homem por impedi-lo de alcançar à verdade - pois ela não

pode ser tecida a partir desse negativo, mas a partir da pureza, da positividade da Ideia, tecida no transcendente.

Assim, poderia parecer que o cristianismo afirma o trágico e o sofrimento, pois a dor e o sofrimento por ele não são combatidos, mas exaltados e, mais que isso, fomentadores de prazer. Porém, a forma como ele se alimenta da dor é completamente diferente da afirmação trágica dos poetas trágicos combatidos por Platão e o prazer não está na alegria dionisíaca, na paixão pela existência que justifica e afirma o sofrimento, mas na acusação da injustiça da vida em função da dor e do sofrimento e faz dessa equação o trampolim para que se deseje a salvação fora da terra, encontrando, em Cristo, em seu martírio, o modelo de salvação.

Por isso, o sacerdote luta contra o desprazer de saber-se humano, pecador, através de uma estranha relação com o prazer: quanto maior a dor, quanto maior o sacrifício, maior será o gozo feliz no final desse processo e não o gozo alegre durante o processo. Durante o processo é importante sofrer, sentir-se infeliz, mas, sobretudo, angustiar-se com a vida, pois a verdadeira felicidade só será encontrada no além. Se a dor convocasse um prazer alegre durante o processo, esse processo mesmo levaria o homem para além dele mesmo, a dor seria um convite não para mais dor, mas para mais força, mais potência, um convite generoso da vida para que ele se ultrapasse e assim se mantenha apaixonado pela vida, alegre por saber-se existente e encontrar na potência da alegria o movimento que o impede de não ver a dor como processo, mas como estada, como *ethos*. A alegria seria o humor potente que movimentaria o processo impedindo o homem de sucumbir à dor, internalizá-la, transformá-la em signo de infelicidade e culpa. Como diz Nietzsche, o sacerdote pensa assim: “o *seu* reino havia chegado: já não havia queixas contra a dor, *ansiava-se* por ela; ‘*mais dor! mais dor!*’ – gritou durante séculos o desejo dos seus apóstolos e iniciados” (1998, p.81). Isto é, fabrica-se a dor como necessidade de salvação e justifica-se a dor por sua multiplicação infinita no corpo angustiado. Em outras palavras, incita-se a dor e, ao mesmo tempo, se produz um anestésico para ela através de um consolo de fim: o além.

Assim, o seu veneno é mais letal: agora a dor é invocada como salvação da alma e a alegria vira angústia. Invocar a dor não é afirmar o trágico, mas é inventar um novo tipo de sofrimento que abole o trágico por manter o homem refém de uma dor interior e interminável: a má consciência e junto a ela a culpa (NIETZSCHE, 1998). Ora, observaremos, ao longo desse capítulo, como, nesse processo, a memória ganha destaque, mas não como a memória do ser em Platão, mas como uma outra memória: a

que está ligada à construção de uma consciência preñe de ressentimento com a vida, porque traz, no corpo, as marcas da moral sacerdotal, tomada, por sua vez, como salvação. Tais afetos, ou forças reativas: resignação, a má-consciência, a culpa são elevados à máxima potência pelos padres, portanto, se apropriam da dor para controlar o rebanho.

Há uma diferença, ou melhor, uma modulação entre a alma metafísica e a alma pessoal cristã, embora ambas neguem o trágico, a segunda negação dele, operada pelo cristianismo, é ainda mais nociva, porque é a mais perversa: faz com que desejemos a dor, tenhamos prazer com ela a ponto de inferirmos, em nós mesmos, mais e mais dor, como uma vontade ligada à salvação. Mas, essa dor, desejada, se patologiza na alma porque se mantém dentro do homem, como um excesso de sentimento que não pode ser extravasado, mantendo-o angustiado, mas tendo prazer na angústia, pois ela dá sentido a sua existência. É uma agressividade doente que se faz ai, agressividade dirigida contra si mesmo, tornando o doente mais doente: a dor é sua punição e essa punição um desejo de dor para que se assemelhe ao corpo martirizado de Cristo.¹⁸⁰

A angústia, tão cara aos cristãos, como Santo Agostinho assinala e como o próprio Nietzsche acentua, não fazia sentido no mundo grego. Porque a angústia ligada à invenção do pecado e da culpa, é tipicamente cristã, chamada por Nietzsche de “dor psíquica” (2008 a, p. 83)¹⁸¹ inventada pelos padres para que o homem não pudesse pensar (2002b, p. 75) e, não havendo possibilidade de pensamento, o sentido da existência, por sua vez, aparecerá ligado à esperança que é justificada apenas pela fé que a justifica, como aquilo que dá reconforto às lágrimas, como afirma Santo Agostinho (1973, p. 77), chamada também por ele de herança na terra dos vivos (1973, p.97). O que, para um grego, não faria sentido, pois a esperança, dirá Nietzsche, só entretinha o infeliz, lhe dando um estímulo perigoso que o mantinha apartado da vida, portanto, era vista como algo ruim e perigoso, como “o mal entre os males, como o mal mais

¹⁸⁰ Abordaremos essa questão mais a frente a partir da interpretação deleuziana acerca da diferença de sentido entre o martírio de Dionísio e o de Cristo.

¹⁸¹ Dizendo ainda que a cabeça dos religiosos “é cheia de suspeitas e medonhas angustias (2008a, p. 107) ou ainda que a angústia insuportável dos sacerdotes é infringidas ao rebanho como aquilo que há de mais nocivo, fruto do ódio instintivo contra a realidade, como extrema capacidade para o sofrimento na qual a irritabilidade não pode mais ser tocada (2002b, p. 48) e ainda que é o padre, o “sacerdote em si, que inventa a angústia, a morte, o perigo mortal da gravidez, toda a espécie de miséria, a velhice, a fadiga, sobretudo a doença (...) a indigência não permite ao homem pensar” (2002b, p. 75, grifos nossos). Por isso, afirma Nietzsche, como a felicidade e a ociosidade evocam pensamentos, o homem foi expulso do paraíso e assim, todos os pensamentos se tornaram maus pensamentos! – O homem não deve pensar (2002 b, p. 75).

astucioso por excelência” (NIETZSCHE, 2002b p. 37) tanto que permanecia no fundo da fonte de todo o mal, no fundo da caixa de Pandora.¹⁸²

Retomando a discussão acerca das duas morais, vemos Nietzsche comentando, em *O Anticristo*, a sua obra “Genealogia da Moral”. Afirmará que nesse livro, ele apresentou a primeira explicação psicológica do conceito antagônico de uma moral nobre e de uma moral do ressentimento, e que essa última, também chamada de moral do escravo, é um mero produto de negação da primeira, expressa o sistema da moral judaico-cristã, afinal, ela diz “não a tudo o que na terra representa o movimento ascendente da vida, o são desenvolvimento, o poder, a beleza, a auto-afirmação” (2002b, p. 39). Inverte, portanto, esse movimento saudável, transformando o instinto de ressentimento em gênio, “inventando para si um outro mundo, a partir do qual a afirmação da vida lhe surgisse como um mal, como o reprovável em si” (2002b, p.39). E, continua Nietzsche, para o tipo de homem que aspira ao poder no judaísmo e no cristianismo – em outras palavras, a classe sacerdotal – a decadência não é senão um meio. “Esse tipo de homem”, dirá ainda, “tem um interesse vital, a saber, tornar a humanidade doente e perverter os conceitos de bem’ e ‘mal’, de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ num sentido perigoso para a vida e infamante para o mundo” (2002b, p.40).

Assim, o crente, o cristão se transformou no ser moral que prejudica a si mesmo e a moral cristã é a mais maligna forma da vontade de mentira, aquilo que corrompeu a humanidade, porque ela é antinatural, ela difama o mundo e se transformou em imperativo categórico, em lei (NIETZSCHE, 1995, p.115). A partir dela ensinou-se a desprezar os instintos da vida pela invenção da alma em oposição ao corpo, ensinou-se a ver como impuro aquilo que move a vida, a sexualidade, vista também como princípio ruim de onde surgiríamos e se apregoa a renúncia de si como o mais alto valor a ser conquistado. Por isso, essa moral “nega em seus fundamentos a vida” e leva a humanidade à decadência porque revela “a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de vingar-se da vida - e com êxito” (1995, p. 115).

¹⁸² Em relação à esperança, é interessante nos reportarmos ao aforismo 71 de *Humano Demasiado Humano*, chamado “A esperança” que fala sobre o vaso de Pandora: “Pandora trouxe o vaso que continha os males e o abriu. Era presente dos deuses aos homens, exteriormente um presente belo e sedutor, denominado ‘vaso da felicidade’. E todos os males, seres vivos alados, escaparam voando; desde então vagueiam e prejudicam os homens dia e noite. Um único mal ainda não saíra do recipiente; então, seguindo a vontade de Zeus, Pandora repôs a tampa, e ele permaneceu dentro. O homem tem agora para sempre o vaso da felicidade, e pensa maravilhas do tesouro que nele possui; este se acha à sua disposição: ele o abre quando quer; pois não sabe que Pandora lhe trouxe o recipiente dos males, e para ele o mal que restou é o maior dos bens - é a esperança - Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Por isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens.”

Por fim - é o mais terrível - na noção do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo que *deve perecer* - contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal à oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro - este chama-se agora mau...E nisso tudo acreditou-se *como moral!*"(NIETZSCHE, 1995, p.117).

Não estamos, pois, diante de uma moral sadia, a moral nobre, isto é, aquela que é dominada por um instinto de vida (NIETZSCHE, 2000b, p. 36), não existindo, portanto, “problema diante de morais que priorizem valentia nas coisas do espírito” (NIETZSCHE, 1995, p. 115), mas sim no tipo de moral na qual a vitória se “revela numa falta de natureza” e essa “própria antinatureza” recebe “as supremas honras como moral e como lei (...) da humanidade” (1995, p.115), ensinando a desprezar os primeiríssimos instintos de vida, inventando uma alma para arruinar o corpo e vendo impureza “no pressuposto da vida, a sexualidade” e, ainda por cima chamando a isso amor. Essa contra-natureza luta contra os instintos vitais (2000b, p. 37).

Por isso, vimos Machado (1999) chamar a moral aristocrática de ética, pois, conforme assinala o comentarista, é como se Nietzsche passasse a julgar a moral a partir de uma ética, o que é corroborado pelo próprio filósofo quando ele chama de moral sadia, nobre aquela na qual os valores que emergem do instinto de vida e, mostrar, em diversos momentos de sua obra, como assinala Machado, um momento e um lugar no qual tais valores emergiram, a Grécia arcaica, pensada como “o apogeu da civilização, no qual vai encontrar na arte – na epopéia, na poesia lírica e na tragédia - os valores que opõe a moralidade” (MACHADO, 1999, p.62). Assim, continua Machado, “do mesmo modo que a filosofia socrático-platônica estabelece uma ruptura entre o trágico e o racional, a religião judaico-cristã institui a ruptura entre ética e moral” (1999, p.62).

Tanto que Nietzsche já dizia desde a obra *Humano Demasiado Humano* que a religião e a metafísica usam como artifício uma psicologia que torna suspeito tudo o que é humano e, ao mesmo tempo, com esse artifício, “crucifica” o homem que, por sua vez, incorpora essa opinião porque acredita na necessidade de salvar sua alma. A religião e a metafísica “querem o homem mau e pecador por natureza, suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza” (NIETZSCHE, 2000a, p. 109-110).

Desta maneira, embora a moral plebéia seja aquela defendida por Sócrates, pois a vontade que impulsiona a sua valoração da vida está prenhe de niilismo, os efeitos dessa moral não têm a mesma intensidade que, mais tarde, encontram no cristianismo, pois, através dele, essa diferença entre as morais, tem efeitos ainda mais nocivos. Com o

cristianismo, as forças de depreciação da vida transformam a própria existência em culpada e faltosa, afinal, agora, existe o pecado que o homem cometeu no momento em que se voltou contra o Criador e essa falta, essa dívida perpétua com Deus, é o preço da sua existência. Nasce, assim, junto a esse homem, a noção de culpa e a interiorização dessa dor que não cessa por saber-se responsável pelas mazelas do mundo. Por isso, dirá Deleuze (1976), os gregos, em relação ao cristianismo, ainda são crianças, porém, poderíamos também dizer, a partir do próprio Deleuze (2001, p. 18), que, se uma força só aparece quando toma a forma de uma precedente, isto é, a força do cristianismo só contagiou o Ocidente porque encontrou uma forma precedente anterior que foi a metafísica socrático-platônica e a invenção judaica do pecado.

Sem perder de vista que aquilo que está em jogo é a dimensão das forças, pois o enfraquecimento do homem a partir da transformação do tipo forte em fraco denuncia o triunfo das forças reativas sobre as forças ativas, ou seja, “é a decomposição das forças ativas, a subtração da força dos fortes que fez com que os próprios fortes assumissem os valores dos fracos”, como comenta Machado (1999, p. 62), assinalando uma distinção de tipos de vida, assinalada por Nietzsche, como vida ascendente e vida em declínio¹⁸³. Em suas palavras:

Eu distingo um tipo de vida ascendente e um outro, do declínio, da fraqueza (...) Esse tipo mais forte já existiu freqüentemente: mas como acaso feliz, como exceção, nunca como desejado. Muito pelo contrário, era ele justamente que mais se combatia, que mais se entravava - ele sempre teve contra si grande número, o instinto de toda espécie de mediocridade, melhor ainda, ele teve contra si a astúcia, a sagacidade, o espírito dos fracos e - por conseguinte- a “virtude” (...) e foi o medo que ele inspirava que levou a querer, a criar, a obter o tipo oposto: o animal doméstico, o animal gregário, o animal doente, o cristão. (NIETZSCHE, Fragmento póstumo, primavera 1888, 15 [120] *apud* MACHADO, 1999, p.62-63).

Assim, uma nova avaliação da vida brota da modulação do mundo platônico para o mundo cristão, porém, servindo-se, de um modo sutil, de elementos da metafísica, isto é, a divisão do mundo em duas dimensões (Reino de Deus como mundo verdadeiro e existência transitória como mundo aparente ou, como dirá Santo Agostino, cidade de Deus [*Civitas Dei*] e cidade terrena [*Civitas Terrena*], o apelo à transcendência como dimensão da verdade e, portanto, uma negação da vida e a

¹⁸³ Inferimos que essa é uma resposta irônica à via ascendente e descendente, em Platão no que tange a escolha dos caminhos no mito de *Er*, tal como discutimos no primeiro capítulo, mas colocando essa imagem no plano movente da Terra, isto é, colocando-a ligada ao plano da própria vida, a ascendência, na vida, com as cores existentes na vida, isto é, o plano das forças, e não na única cor azul, do além, inventada por Platão e aprofundada e, mais, envenenada no cristianismo.

conseqüente ampliação do niilismo como base da cultura a partir dos preceitos básicos do cristianismo, como assinala Bastos (1987, p. 45), que são:

o teísmo ou a crença na existência de um Ser supremo, Deus; o criacionismo, a crença *sui generis* de que o mundo foi criado do nada pela ação divina (*creatio ex nihilo*); a fé na redenção do mal e do pecado e a ideia de uma cisão histórica da humanidade, eventos consignados por Cristo, o ungido ou o Deus feito homem.

2.1.4- Os caminhos da memória-verdade até a promessa da verdade no futuro redentor

O estabelecimento de valores que passaram a depreciar a vida emergiram junto a invenção metafísica de uma *origem ideal*, aquela que encontra na memória a sua possibilidade de expressão e triunfo rumo ao mundo das Ideias, dando margem para inventarmos a *origem divina*, que, curiosamente faz da memória o palco, não das sublimes Ideias, mas da lembrança de uma dívida contra essa origem, tornando a existência humana faltosa em essência, porém, ambas são posturas avaliativas que expressam sintomas de decadência, de moral plebéia ou escrava; uma moral do ressentimento, possibilitada, conforme vimos, pelo declínio dos juízos de valor aristocráticos, discutidos por Nietzsche, criando condições para que uma consciência moral assumisse o lugar do pensamento.

Assim, a invenção de uma origem ideal expressaria uma postura avaliativa na qual o homem encontraria salvação se seu pensamento fosse tecido pela *lembrança em sua alma* daquilo que viu, *em seu passado primordial*, quando foi inscrito nela, pelos fios do tempo, o seu destino pelas Moiras - deusas filhas de Zeus.¹⁸⁴ Essa inscrição, *interpretada moralmente* pela metafísica socrático-platônica, deveria guiar a sua *conduta* na terra, afinal, o destino do homem que busca a verdade é retornar a esse passado primordial sem se contaminar com o pó da terra, isto é, construindo uma conduta que se afastasse de tudo aquilo que está prenhe de devir, porque assim ficaria sujeito a ser guiado, não pela razão, mas por forças que provocam abertura para a mudança, como o corpo, os instintos, o prazer.

Por isso, a alma do verdadeiro filósofo não é habitada pela desmesura, mas conduzida pelo verdadeiro amor às Ideias, *relembra-as, reconhece-as e as imita*, aplicando suas ordens a si mesmo e aos atos do corpo para que, assim, não necessite, retornar à Terra, galgando o caminho ascendente dos justos. O problema, aqui, não é dar

¹⁸⁴ Cf. seção 1.1.2 intitulada: “A nova imagem para o pensamento e sua relação estreita com a memória ontológica inventada: o mito de *Er*”.

ordens a si mesmo, mas fazer dessa ordem um regente, um imperativo, possibilitado pela interpretação moral conferida à razão, que estabelece como destino do pensamento, não a vida, mas algo fora dela.

A máxima que se retira daí é que o pó da terra precipita a alma no devir, sendo extremamente nociva porque seduz aos homens a esquecerem-se de sua origem primordial, mantendo-os ignorantes e reféns da circularidade da existência, o caminho descendente, ou seja, recomeçando indefinidamente um mesmo ciclo de provações. Manter-se nesse ciclo é estar dentro de um tempo de sofrimento e dor, portanto, a *existência é condenada aqui*, pois retornar à Terra é o castigo, *mas os homens são ignorantes da escolha* de sua sentença, portanto, não existe a noção de culpa e a dor por ser culpado, como no cristianismo. E, além disso, o homem pode salvar-se das impurezas da Terra, a partir do momento em que, através da arte dialética, ele *toma consciência da beleza que carrega* em si mesmo, afinal, a parte racional de sua alma, quando acionada, lhe permite a lembrança das puras formas, momento em que ele consegue desembaraçar-se do engano dos sentidos e vê a verdadeira beleza: diferencia as cópias verdadeiras que são estáveis das falsas que se originam do devir, portanto, desfiguram o modelo original. Imagem que se diferencia da cristã porque nela não há salvação num estado presente, mas na promessa de uma redenção futura.

Além disso, o jogo memória e esquecimento, na metafísica socrático-platônica, é o jogo entre sabedoria e ignorância, pois os homens esquecidos são aqueles chamados de ignorantes quanto às questões essenciais, são, portanto, *esquecidos das Ideias, presos em demasia ao mundo sensível*, logo, todos os mortais que não conseguem se lembrar da visão do além e que retornam muitas vezes à Terra e que só conseguirão libertar a sua alma do ciclo de reencarnações no momento em que sua ignorância seja iluminada pela Verdade e sua conduta esteja ancorada nela. Já os memoriosos seriam aqueles que fazem a passagem da ignorância ao saber com a ajuda dos filósofos, pois, a anamnese é a condição fundamental para a posse da verdade. Ela permite que o homem, no estado presente, saia do tempo, saia da circularidade e caminhe em direção às essências constituintes da verdadeira realidade. Assim, a concepção metafísica define o indivíduo e o sentido de suas ações pelas propriedades transcendentais e atemporais (como alma, razão, espírito, por exemplo) desprezando as qualidades naturais do homem, sua dimensão temporal e sua inserção no mundo sensível.

Por isso afirmamos, no primeiro capítulo, que Platão almeja, através da “boa memória”, um ultrapassamento da experiência temporal. Ele luta contra o tempo

humano, contra o devir que brinca com ele, inventando um saber das alturas atingido pelo exercício da anamnese, isto é, pela lembrança do passado do ser e não do passado do humano. Porém, se a história do homem não estiver submetida ao modelo da Ideia, ela passa a estar condenada ao tempo cíclico, descendente e não ao tempo eterno, ascendente, isto é, ao retorno à Terra. Ele pensa, então, *uma memória sem traços*, posto que ela transcende a tudo o que é humano, sendo responsável por conduzir o homem no caminho de retorno às alturas, mas adotando, para isso, uma conduta, em vida, moralizada, isto é, dominando, pela razão, todos os apetites e emoções decorrentes de sua mistura com a Terra.

Mas essa moral, embora denuncie um modo de existência preñe de ressentimento contra a vida, posto que necessita colocar tudo que cheira a terra em segundo plano e mesmo como uma condenação - já que ela acaba sendo a punição dada aos injustos, pois os justos seguem a via ascendente, isto é, o outro mundo, a outra vida, a vida verdadeira imaginada fora dessa -, *ela não tem a sutileza e o poder de contágio e envenenamento que encontramos na moral cristã*. Aqui estaremos diante do mais alto grau do ressentimento contra a vida.

O cristianismo também se alimenta da dicotomia entre mundo verdade e mundo de aparência, também se serve de um além, mas inventa *uma memória dos traços*, já que passa a condenar o *passado humano* e liga-o a uma nova vontade de ficção chamada pecado. O pecado é como um veneno que passou a habitar a alma humana, um traço negativo que separa a criatura do criador, interpretado como fruto do passado universal e imoral dos homens, o mal moral (termo usado por santo Agostinho¹⁸⁵) que nos colocou diante de uma dívida perpétua com Deus, tal como apresentado no primeiro livro da Bíblia: “Gênesis”. Assim, a partir da narrativa construída como sendo esse

¹⁸⁵ Santo Agostinho, bispo e pensador, é um dos maiores nomes do pensamento cristão, representando o apogeu da patrística latina. A patrística foi uma espécie de “corrente filosófica cristã” defendida pelos padres na Idade Média que buscavam conciliar as verdades reveladas pelas ideias filosóficas com os problemas formulados pela doutrina cristã. Logo, tais padres foram responsáveis por introduzir a metafísica no cristianismo, como uma irmandade de ideias que culminam na construção teológica-dogmática da fé cristã. Agostinho esforçou-se por criar uma visão cristã do universo sob bases platônicas. De modo que “se propôs a atingir, pela fé nas Escrituras, o entendimento daquilo que elas ensinam, colocando a fé como a via de acesso à verdade eterna. Mas, por outro lado sustentou que a fé é precedida por um certo trabalho da razão. Ainda que as verdades da fé não sejam demonstráveis, isto é, passíveis de prova, é possível demonstrar o acerto de se crer nelas, e essa tarefa cabe à razão. A razão relaciona-se, portanto, duplamente com a fé; precede-a e é sua conseqüência e dessa maneira o bispo Agostinho traçou o que chamava de “filosofia cristã”, como comenta Pessanha responsável pela tradução, introdução e notas da versão do livro *Confissões* da Coleção os Pensadores de 1980. Criador de muitas obras, uma delas merece um destaque especial, *A cidade de Deus*, porque é uma das últimas de Agostinho e representa a primeira obra filosófica sobre a História que em muito influenciará o pensamento moderno, e, curiosamente, se alicerça sobre a dualidade platônica entre mundo verdadeiro e mundo aparente, conforme veremos ao longo desse capítulo.

passado, pelo cristianismo, no qual a criatura - Adão, o primeiro homem -, se voltou contra o Criador, se voltou contra a origem divina, todos nós passamos a trazer uma mancha em nossa alma, um negativo, uma falta, um veneno que precisamos expiar através da culpa. Nossa alma é pesada, e a lembrança desse peso é o que deve habitar a nossa memória e invadir a nossa consciência, por isso é má-consciência. A memória é, portanto, o exercício constante de tornar-se consciente dessa história fabulosa e anti-vital descrita num livro sacerdotal *par excellence*, como Nietzsche nomeia (2002b, p.75). Uma memória alimentada por uma vontade de ficção mais nociva do que a platônica! Memória ficcional pautada no peso do pecado e da culpa, mas, no entanto, tomada como Verdade da alma cristã, a memória fiel¹⁸⁶ à verdade. Por isso, dirá Santo Agostinho, é importante meditar as Escrituras para que se imprima na memória a verdade, mas se essa verdade é nociva, a memória será algo que se grava no homem a partir das impressões de peso por ele recebidas e acolhidas como verdade, como uma potência, uma força que invade a sua consciência alojando nela marcas e fazendo das mesmas o pensamento cristão, porque aqui não há esquecimento ativo, conforme veremos mais a frente.¹⁸⁷

Veremos também que, a partir da interpretação de Santo Agostinho, toda problemática metafísica do plano cosmológico é transferida para o plano religioso e pessoal, como assinala Bornheim (1972, p.33) de modo que a mensagem cristã estará circunscrita em duas ideias: a ideia cristã de Deus e a ideia cristã de pessoa. O dualismo *logos-physis* da metafísica é substituído pelo dualismo *logos-pessoa*, mas, para Agostinho, o *Logos* não é a Ideia passível de ser atingida pelo conhecimento, mas Deus, conhecido, em nós, pela fé no Verbo divino. Deus, dirá Bornheim, “é a unidade das formas através das quais se explica e se estrutura a criação divina” (p.33). Em Platão, alma como *psyche*, como réplica da natureza da Ideia, assume, na interpretação de Agostinho, novas características, se torna cristã, visualizada “na relação com o Deus

¹⁸⁶ “Gracejem de mim os orgulhosos e os que ainda não foram salutarmente prostrados e esmagados por Vós, meu Deus. Eu, para vosso louvor, hei de confessar minhas desvergonhas. Permiti-me, eu Vo-lo peço, e concedei-me que percorra *com memória fiel os desvios passados dos meus erros*, imolando-Vos uma vítima de louvor” (AGOSTINHO, 1973 a, p.73 grifos meus).

¹⁸⁷ “Quando, porém, somos interrogados, não sobre as coisas que sentimos diante e sim sobre as que percebemos outrora, então, falando, nós não fazemos referências às mesmas, mas às imagens por elas gravadas e escritas na memória” (1973b, p. 352). Ou ainda: “Já então, cheio do meu castigo, começava a querer parecer um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência. Onde estava aquela caridade que se levanta sobre o alicerce da humildade, que é Jesus Cristo? Quando é que estes livros ma ensinariam? Por isso, segundo julgo, Vós quisestes que eu fosse ao seu encontro antes de meditar as vossas Escrituras, para que se imprimisse em minha memória o sentimento que nelas experimentei” (1973a, p. 145).

criador, existindo somente na interioridade dessa relação com o Absoluto”, como comenta Bornheim (1972, p. 15). *O verbo divino é a palavra que vai habitar a memória* “compreendido como a Verdade e o ser (...) o fundamento de toda a verdade e de todo ser, e o real só tem verdade e ser na medida em que participa de Deus” (BORNHEIM, 1972, p. 33). Mas para alcançar esse verbo divino, o homem precisa ter fé. Não é o conhecimento que salva, mas a crença nesse mundo divino assim descrito, inatingível por agora, mas prometido ao pecador que cumpre a penitência, como dirá Nietzsche (2000b, p.31). A essência de Deus escapa à possibilidade de conhecimento.

Alma, Verbo, verdade, fé, pecado estarão ligados à noção de memória, bem como vontade, tempo e eternidade tal como interpretará Santo Agostinho, e permitirão que se entenda a ideia cristã de Deus e a ideia cristã de pessoa, através do postulado da existência de duas memórias, uma espiritual e a outra, registro de impressões passadas ligadas à realidade que nos circunda, conforme veremos. E, mesmo sendo a essência de Deus inacessível aos mortais, é possível se aproximar dela, desde que circunscrevamos toda a nossa existência, desde que gravemos em nossa memória, à presença de Deus em nossa consciência, através do aprendizado das Escrituras Sagradas.

As Escrituras Sagradas revelam o intelecto divino que se assemelha ao ser platônico, porque, como assinala Bornheim, “as Ideias de Platão passam a ser interpretadas como pensamento criador de Deus e a reminiscência platônica é fundamentada na relação amorosa da alma com o Criador” (1972, p. 15), porém, esse intelecto não é alcançado pelo conhecimento, mas pela fé, de modo que, ao mesmo tempo, se revela na Escritura e se oculta ao entendimento racional, como forma de amor de Deus para que o homem aprenda a se desprender de tudo aquilo que possa estar ligado a sua vontade, entregando-se à Vontade do criador, inacessível por agora, mas prometida ao pecador que cumpre a penitência. O amor platônico, tal como descrito no *Banquete* a partir de Eros¹⁸⁸, como força que *deflagra o amor pelas belas coisas, isto é, como modelo* do discurso filosófico e do amante da sabedoria, o filósofo, que contempla o Belo supremo, o Belo em si porque se libertou dos prazeres corporais, se modula, no cristianismo, em *ágape*, em amor divino, como a forma perfeita de conhecimento, mas que se mostra a partir da palavra e não do discurso. E, da mesma forma que *Eros* antes ligado aos prazeres do corpo se modula em prazer da alma liberta dos mesmos, a *psyche platônica*, a *ágape*, palavra grega que era remetida ao amor fraterno, se modula em

¹⁸⁸ Cf. discutido na seção 1.4.2 intitulada “As artimanhas de Platão para escapar da arte, mas, fazendo delas, uma arte para escapar da vida”.

amor divino, como interpretam os cristãos, o amor incondicional e fundamento do auto-sacrifício da vontade, o amor da compaixão, severamente criticado por Nietzsche¹⁸⁹. A ascese erótica se transforma em ascese sacerdotal, o delírio amoroso é agora o delírio cristão. O saber das alturas, que é tecido no outro mundo é agora o saber revelado pela fé nas alturas onde Deus é o criador, inclusive das Ideias, pois só as formulamos porque ele pensa em nós.

Abordaremos todos esses pontos ao longo desse capítulo. Mas, nesse momento, é importante retomarmos a discussão acerca da memória, pois esses pontos se desdobram a partir dela, tal como a obra platônica se desdobra a partir da memória ontológica.

2.1.4.1-Memória e Esquecimento em Santo Agostinho

Na concepção agostiniana, há uma vasta discussão acerca do papel dado ao esquecimento na sua relação com a memória muito semelhante ao platônico. No livro *Confissões*, Agostinho dirá: “tudo que está na memória também está na alma” (s/d, p.

¹⁸⁹ Porque, para o filósofo, é delegada ao homem uma tarefa impossível de ser cumprida, como ele pode amar o inimigo quando se produz todo um aprendizado cristão no qual o homem desaprende a amar a si mesmo, afinal precisa negar seus instintos, sua vida, sua força, para, a partir dessa negação, afirmar um amor incondicional a Deus e ao próximo? Nietzsche dirá que quem busca inspirar compaixão visa obter “uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores no mundo”. De certa forma, fomos “incitados” a produzir e exercer no mundo essas pequenas doses de maldade (prazer em causar dor), pois elas nos dão poder sobre os outros. No aforismo 133 de *Humano Demasiado Humano* Nietzsche discorrerá acerca do que “está por trás” das ações altruístas e cunhará uma passagem de La Rochefoucauld quando diz: “*Se cremos amar nossa amante por amor a ela, estamos bem iludidos*”. Ou seja, não é possível ao homem fazer algo exclusivamente pelos outros sem qualquer motivo pessoal em jogo. Nietzsche indagará: “Como poderia mesmo fazer algo sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o ego agir sem o ego?” (2000a, p.102) Não é possível ocupar o lugar do outro, muito menos sentir por ele, sentimos apenas por nós mesmos, sentimos aquilo que nos chega ao corpo e que interpretamos como agradável ou não de acordo com nossa experiência ou disposição de espírito, não temos como realizar uma avaliação total de outra pessoa, pois todas as avaliações são precipitadas e têm de sê-lo, porque tomamos a nós próprios como critério de avaliação e não podemos negar que somos marcados pela instabilidade, afinal, não somos uma grandeza imutável, fixa. “Não se pode explicar o sentimento (...) e certamente por detrás dele não existe nenhum enigma universal” (2005 a, p.61). Nietzsche amplia ainda mais a discussão a respeito das ações altruístas, da crença num amor incondicional que não visa nada em troca, como aquele de Deus, argumentando que seria impossível exercitar este tipo de sentimento porque o homem que assim agisse “teria de fazer muitíssimo para si mesmo, a fim de fazer algo pelos outros” e que, além disso, “o outro teria que ser egoísta o suficiente para sempre aceitar esse sacrifício, esse viver para ele” de modo que os cristãos que comparam sua natureza com a de Deus utilizam “uma medida que pertence ao reino das fábulas”. O que há de real é o interesse, pelos homens do amor e do sacrifício, “em que continuem existindo os egoístas sem amor e incapazes de sacrifício”, de tal maneira que, “a suprema moralidade, para poder subsistir, teria que requerer a existência da imoralidade 9 como que então, suprimiria a si mesma (...) Mais ainda: a ideia de um Deus inquieta e humilha, enquanto nela se crê (...) Ao cristão que compara a sua natureza com a de Deus sucede o mesmo que ao Dom Quixote, que subestima sua valentia porque tem na cabeça os feitos maravilhosos dos heróis romanos de cavalaria: o metro com que ambos os casos se mede pertence ao reino das fábulas. Acabando a ideia de Deus, acaba também, o sentimento de pecado” (2000 a, p. 103).

192) e, levando em consideração a existência do esquecimento ele só pode existir como falta de memória (s/d, p. 190), pois sua presença invoca a impossibilidade de lembrar, de modo que se penso que para alcançar Deus tenho que ultrapassar a memória, a partir de algo fora dela, dessa maneira estaria esquecido Dele, portanto, não o encontraria: “se te encontro fora de minha memória, estou esquecido de ti, e se não me lembro de ti, como te poderei encontrar?”, argumenta Agostinho (s/d, p.192). Assim, o esquecimento não é uma força maior que a memória, pois lembramos de Deus a partir da lembrança do aprendizado do conhecimento de Deus. “Onde encontrei a Verdade, aí encontrei a meu Deus, que é a própria verdade; e desde que aprendi a conhecer a verdade, nunca mais a esqueci” (s/d, p.197).

Agostinho compara a memória a um imenso palácio (1973a, p. 200-202)¹⁹⁰, no qual são registradas as impressões que temos da realidade, onde nos recordamos de nossas ações, dos sentimentos que nos dominavam durante as ações, bem como os conhecimentos que adquirimos ao longo da vida. Todas essas impressões nos remetem ao passado, para quê, através desse movimento propiciado pela lembrança, esse retorno, possamos imaginar um futuro e evitar calamidades. Mas a memória, para Agostinho, também é o lugar onde podemos encontrar Deus, porém Ele está além dessa primeira imagem de memória (1973a, p. 208).¹⁹¹ Por isso, distinguirá dois tipos de memória, uma que registra as impressões corpóreas e outra que é puramente espiritual. Ao longo de muitas páginas Agostinho vai mostrando todas as imagens que povoam a memória e quer saber em que parte da memória deve procurar Deus. Chega à conclusão de que

¹⁹⁰ “Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda o não absorveu e sepultou (...) Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que já esqueci. E lá que me encontro a mim mesmo, e recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem. Deste conjunto de ideias, tiro analogias de coisas por mim experimentadas ou em que acreditei apoiado em experiências anteriores. Teço umas e outras com as passadas. Medito as ações futuras, os acontecimentos, as esperanças. Reflito em tudo, como se me estivesse presente. “Farei isto e aquilo”, digo no meu interior, nesse seio imenso do espírito, repleto de imagens de tantas e tão grandes coisas. Tiro esta ou aquela conclusão: “Oh! se sucedesse tal e tal acontecimento! Afaste Deus esta ou aquela calamidade!”(1973a, p.200-201).

¹⁹¹ “Transporei esta potência que se chama memória. Transpô-la-ei para chegar ate Vós, ó minha doce Luz? Que me dizeis? Subindo em espírito até Vós, que morais lá no alto, acima de mim, transporei esta potência que se chama memória(...)Passarei, pois, além da memória, para poder atingir Aquele que me distingui dos animais e me fez mais sábio que as aves do céu. Passarei, então, para além da memória, para Vos encontrar. Mas onde, ó Bondade verdadeira e suavidade segura? Para Vos encontrar, mas onde? Se Vos encontro sem a memória, estou esquecido de Vós. E como Vos hei de lá encontrar se me não lembro de Vós?”(1973a, p. 208).

Deus está na lembrança de uma vida feliz (1973a, p. 211) ¹⁹², mas nem todos sabem o que é essa vida feliz, só aqueles que conheceram a *palavra de Deus* e fizeram dessa lembrança a lembrança verdadeira (1973a, p. 211-212) ¹⁹³, como um exercício que a memória deve fazer de “lembrar de lembrar” (1973a, p.204) o que esteve sempre presente no espírito. Porém, mesmo assim Deus está além do espírito, porque ele não se confunde com nada que seja mutável, porém, devemos nos esforçar por buscá-lo. Essa busca é pessoal, individual porque depende daquilo que o homem fará com o seu “livre arbítrio”, de modo que, como veremos mais adiante, a vontade será a faculdade mais importante da alma, aquilo que vai determinar o destino do homem e a possibilidade de conversão do seu espírito pecador em espírito cristão, modelado pela aceitação do espírito santo de Cristo, expressão da vontade divina formadora da *ágape*, o amor divino, ou, como comenta Bornheim, “o conhecimento da essência imutável, daquilo que permanece e é estável” (1972, p. 16)

Em função da “livre” vontade, há aqueles que amam a verdade e assim atingem a vida feliz, a verdade feliz e só a amam porque trazem gravadas na memória a noção da verdade, mas também aqueles que não encontram essa qualidade de alegria, porque se ocupam de outras coisas, esquecendo a verdade, ou, como dirá Agostinho, “recordam apenas frouxamente” dela (1973a, p. 212) e se não caminharem em direção a ela, as trevas poderão surpreendê-los. Então, se o homem não lembra, é condenado e é

¹⁹²“Quando a própria memória perde qualquer lembrança, como sucede quando nos esquecemos e procuramos lembrar-nos, onde é que, afinal, a procuramos, senão na mesma memória? E se esta casualmente nos apresenta uma coisa por outra, repelimo-la até nos ocorrer o que buscamos (...) aquilo de que nos lembramos ter esquecido, ainda o não esquecemos inteiramente. Por isso, não podemos procurar um objeto perdido, se dele nos esquecemos totalmente (...) Então, como Vos hei de procurar, Senhor? Quando Vos procuro, meu Deus, busco a vida feliz. Procurar-Vos-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo vive da minha alma e esta vive de Vós. Como procurar, então, a vida feliz? (...) Eu agora não procuro indagar se fomos todos felizes individualmente, ou se fomos somente naquele homem que primeiro pecou, em que todos morremos, e nascemos na infelicidade. O que eu quero saber é se a vida feliz reside ou não na memória. Se a não conhecêssemos, não a podíamos amar (...) a felicidade não é um corpo, e por isso não se vê com os olhos (...) Onde e quando experimentei a vida feliz, para a poder recordar, amar e desejar? (...) Todos, absolutamente todos, querem ser felizes. Se não conhecêssemos a vida feliz por uma noção certa, não a desejaríamos com tão firme vontade (...) A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra” (1973a,p. 209-211).

¹⁹³ “Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós. A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira. Contudo, a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria. . .Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira. Contudo, a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria (...) Poderemos então concluir que nem todos querem ser felizes porque há alguns que não querem alegrar-se em Vós, que sois a única vida feliz? Não; todos querem uma vida feliz. Mas como "a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que *querem*", mas entregam-se àquilo que *podem* fazer. Com isso se contentam, porque aquilo que não *podem* realizar, não o querem com a vontade quanta é necessária para o poderem fazer (...) A vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é a que brota de Vós, ó Deus, que sois 'a minha luz, a felicidade do meu rosto e o meu Deus'" (1973a, p. 211-212).

condenado por não amar a verdade e com isso, enganam-se e enganados, se tornam desgraçados... um círculo vicioso!

Amam a verdade, porque não querem ser enganados; e, ao amarem a verdade feliz, que não é mais que a alegria oriunda da verdade, amam, com certeza, também a verdade. Não a poderiam amar, se não tivessem na memória qualquer noção de verdade. Por que não encontram nela a sua alegria? Por que não são felizes? Não são felizes porque, entregando-se com demasiado afincamento a outras ocupações que, em vez de ditosas, os tornam ainda mais desgraçados, recordam, apenas frouxamente, aquela Verdade que os pode fazer felizes. "Por enquanto ainda há uma luz entre os homens." Caminhem, caminhem depressa, "para que as trevas os não surpreendam"!(1973a, p. 212).

Para recordar Deus, isto é, para alcançar a verdade feliz, é necessário ultrapassar todas as partes da memória que registram as impressões e todas as partes da alma ligadas ao afeto do ser vivo¹⁹⁴, porque ele não se confunde nem com a imagem corpórea, nem com os afetos. Isto é, para recordar Deus é necessário ultrapassar, como salienta Agostinho, a alegria, tristeza, desejo, temor, lembrança e esquecimento e até mesmo o próprio espírito, "afinal todas essas coisas mudam, enquanto Deus permanece imutável sobre todas as coisas" (1973a, p. 213), mas, no entanto, age no homem quando o homem o procura, de modo que estava presente na memória de Agostinho quando esse estava consultando os "grandes tesouros da memória", tal como afirma (1973a, p. 227). Então, dirá Agostinho, não era ele quem fazia tudo isso, mas Deus agindo nele, lhe apontando as respostas, a luz imutável que ele consultava enquanto pesquisava a existência, a qualidade e o valor de todas as coisas (1973a, p.227).¹⁹⁵ Como se Deus

¹⁹⁴ "Onde residis, Senhor, na minha memória? Em que lugar aí estais? Que esconderijo fabricastes dentro dela para Vós? Que santuário edificastes? Dignastes-Vos tributar esta honra à minha memória, mas o que eu pretendo saber é em que parte habitais. Ao recordar-Vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquelas regiões onde tinha depositado os afetos da alma. Nem mesmo lá Vos encontrei. Entrei na sede da própria alma, na morada que ela tem na memória - pois o espírito também se recorda de si mesmo —, e nem aí estáveis. Assim como não sois nem imagem corpórea nem afeto de ser vivo, qual é a alegria, a tristeza, o desejo, o temor, a lembrança, o esquecimento e outras paixões semelhantes, assim também não podeis ser o meu espírito, porque sois o seu Senhor e o seu Deus. Tudo isso muda. Vós, porém, permaneceis imutável sobre todas as coisas, e, apesar disso, dignastes-Vos habitar na minha memória, desde que Vos conheci. Por que procuro eu o lugar onde habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que residis dentro dela porque me lembro de Vós, desde que Vos conheci e encontro-Vos lá dentro, sempre que de Vós me lembro" (1973a, p. 213).

¹⁹⁵ "Percorri o melhor possível, com os sentidos, o mundo exterior. Observei em mim a vida do corpo e os próprios sentidos. Passei depois às profundezas da memória, a essas amplidões sucessivas, admiravelmente repletas de inumeráveis riquezas. Observei-as, estupefato. Mas, sem Vós, nada pude distinguir. Contudo, reconheci que Vós nada disto éreis. Não era eu quem descobria estas maravilhas. É certo que as percorri a todas e tentei distingui-las e avaliá-las no seu justo valor, tomando e interrogando os seres que traziam mensagens aos meus sentidos. Analisei outros seres que sentia unidos a mim e examinei as suas informações. Revolvei nos grandes tesouros da memória várias impressões, ora percorrendo umas, ora manifestando outras. Mas não era eu quem fazia tudo isso, nem era a força com que eu agia, a qual não éreis Vós, porque sois a luz imutável que eu consultava acerca da existência, da qualidade e do valor em todas estas coisas. Eu ouvia os vossos ensinamentos e as vossas ordens. Costumo fazê-lo muitas vezes, porque sinto nisso grande alegria. Sempre que, nos meus trabalhos de obrigação,

tivesse criado tudo isso para que o homem chegasse à formulação espiritual da verdadeira lembrança. É ele quem ilumina nossa mente, é ele que coloca em nós conhecimentos que posteriormente poderiam ser utilizados pela alma à medida que os recordasse, eis a máxima agostiniana, a revisão da teoria da reminiscência platônica.

De modo que aprender, tal como Platão, é recordar o já visto, mas não do e no tempo dos deuses, mas do e no tempo de Deus, do passado do homem antes do pecado¹⁹⁶. Por isso os conhecimentos, materiais e espirituais, dirá Agostinho, não têm outra habitação que não seja a memória (1973a, p.204) Assim, há um princípio espiritual para todas as coisas que é, ao mesmo tempo, causa de nossa própria existência, luz de nosso conhecimento e regra de nossa vida¹⁹⁷, tal como Platão também assinala (por isso não é sem motivo que Agostinho diz que alguém que aprendesse com os livros platônicos encontraria ali o mesmo afeto espiritual que o das Escrituras, mas que precisaria lê-las primeiro)¹⁹⁸. E, pelo que vimos a partir dessa abordagem da memória espiritual, há um saber prévio que nos permite conhecer as coisas, porém, como comenta Pessanha, na introdução da obra *Confissões*:

a percepção do inteligível na alma não está ligada à descoberta de um conteúdo passado, mas como irradiação divina no presente. A alma não passaria por uma existência anterior, na qual contempla as ideias: ao contrário, existiria uma luz eterna da razão que procede de Deus e atuaria a todo momento, possibilitando o conhecimento das verdades eternas. Assim como os objetos exteriores só podem ser vistos quando iluminados pela luz do Sol, também as verdades da sabedoria precisariam ser iluminadas pela luz divina para se tornarem inteligíveis (1980, p.XVI).

Por isso, Deus não está misturado às imagens que povoam à lembrança material ou aos estados afetivos do espírito, como assinala Agostinho, sua Verdade só pode ser alcançada, pela fé: “teu melhor servo é o que não pensa em receber de ti a resposta que quer, mas em querer a resposta que lhe dás” (s/d, p. 198). A fé é a substância dessa memória que alcança Deus, porque ela é imposta à alma cristã, como lembrança da

posso dispor de algum descanso, refugio-me nestes prazeres. Entre todas estas coisas que percorro, depois de Vos consultar, só em Vós encontro um reduto para a minha alma. Nele se reúnem os meus pensamentos dispersos, e nada de mim se afasta de Vós” (1973a, p.227).

¹⁹⁶ Retomaremos essa discussão acerca do tempo de Deus mais a frente.

¹⁹⁷ “Eis o espaço que percorri através da memória, para Vos buscar, Senhor, e não Vos encontrei fora dela. Nada encontrei que se referisse a Vós de que não me lembrasse, pois, desde que Vos conheci, nunca me esqueci de Vós. Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias, que, por vossa misericórdia, me destes, ao olhardes para a minha pobreza” (1973a, p. 212-213).

¹⁹⁸ “Ora, se antes de tudo me tivesse instruído nas vossas Santas Escrituras, e, familiarizado com elas, sentisse a vossa doçura, se deparasse depois com aqueles volumes (dos platônicos), talvez eles me arrancassem do sólido fundamento da piedade. Ou, se persistisse no sentimento salutar que deles tinha haurido, julgaria que, se alguém aprendesse só por esses livros, também deles poderia alcançar o mesmo afeto espiritual” (1973a, p.146).

felicidade perdida, mas que é prometida de ser alcançada novamente no futuro. Assim, é necessário um aprendizado: a leitura das Sagradas Escrituras, onde se aprenderá a verdadeira lembrança: a esperança. Ou seja, para lembrar o que é felicidade é necessário afastar da memória as imagens da concupiscência da carne, dos olhos e da ambição, posto que estas continuam a viver nos homens, sobretudo durante o sono, como lastima Santo Agostinho falando de si próprio, isto é, ele dirá que ainda vivem na sua memória as imagens da voluptuosidade, pois os hábitos do passado nela estão gravados, não tendo força quando ele está desperto, mas o perturba quando dorme a ponto de impor-lhe não somente o prazer, mas o consentimento do prazer e a ilusão de realidade (s/d, 199-200). Por isso aguarda ansioso livrar-se dessa miséria e deseja a misericórdia divina na qual “a paz total de que gozarão em ti meu ser interior e exterior, quando a morte for absorvida pela vitória” (s/d 200). Reforçando assim que Deus é memória espiritual e “árbitro da nossa consciência” (1973a, p.96), o árbitro entre as nossas confissões e as contradições presente nelas (1973a, p.270).

Curioso observar ainda que Agostinho pensa a memória como uma espécie de proteção, como um filtro, pois, para ele, só conseguimos falar de nossas paixões, dos afetos que povoam a alma porque a lembrança que temos das coisas é a impressão que temos delas e não as próprias coisas, de modo que podemos falar delas sem às perturbações que as colorem, como se o afeto perdesse a força por esse filtro da memória espiritual, mas, no entanto, esse filtro se afrouxa quando dormimos. Como se o lembrar consciente amenizasse a dor porque, para Agostinho, *não há afeto nessa lembrança*, como se a lembrança do passado viesse sem carga alguma, quando, na realidade, quando mais se fala desse passado, mais se fica nele, mais se finca, na memória, as impressões. E, conforme veremos, mais se incitam afetos doentios, porque os afetos que chegam junto às impressões estão carregados de veneno contra as forças vitais do homem, essas que escapam pelo sono, pois a saúde da alma, sua cura, é crer numa história que retira a potência do corpo e transforma o pensamento tecido a partir daquilo que o atinge em inimigo da lembrança: a fé não se pensa, se crê e ela afirma o incorpóreo.

Não há dúvida que a memória é como o ventre da alma. A alegria, porém, e a tristeza são o seu alimento, doce ou amargo. Quando tais emoções se confiam à memória, podem ali encerrar-se depois de terem passado. por assim dizer, para esse estômago; mas não podem ter sabor. É ridículo considerar estas coisas como idênticas. Contudo, também não são inteiramente dessemelhantes. Reparai que me apóio na memória, quando afirmo que são quatro as *perturbações* da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Qualquer que seja o raciocínio que possa fazer, dividindo cada uma delas

pelas espécies dos seus gêneros e definindo-as, aí encontro que dizer e declaro-o depois. *Mas não me altero com nenhuma daquelas perturbações, quando as relembro com a memória. Ainda antes de eu as recordar e revolver, já lá estavam. Por isso consegui, mediante a lembrança, arrancá-las dali.* Assim como a comida, graças à ruminação, sai do estômago, assim também elas saem da memória, devido à lembrança. Então por que é que o disputador, ou aquele que se vai recordando, não sente, na boca do pensamento, a doçura da alegria, nem a amargura da tristeza? Porventura nisto é *dessemelhante* o que não é semelhante em todos os seus aspectos? Quem de nós falaria voluntariamente da tristeza e do temor, se fôssemos obrigados a entristecer-nos e a temer, sempre que falamos de tristeza ou temor? Contudo, não os traríamos a conversa se não encontrássemos na nossa memória, não só os sons destas palavras, conforme as imagens gravadas em nós pelos sentidos corporais, mas também a noção desses mesmos sentimentos. As noções não as alcançamos por nenhuma porta da carne, mas foi o espírito que, pela experiência das próprias emoções, as sentiu e confiou à memória; ou então foi a própria memória que as reteve sem que ninguém lhas entregasse (1973a, p.205-206, grifos meus).

Poderíamos inferir que o sono nos liberta da memória espiritual e nos lança para a memória do corpo. E se, nessa memória do corpo, tal como pensada por Agostinho, não há vigilância, de modo que os desejos da carne são apresentados, executados e vistos como real, diremos, invertendo a lógica agostiniana, que é a interpretação dada ao despertar consciente o que nos aprisiona! Porque esse despertar deve passar pelo filtro daquilo que não pode ser esquecido por nós: a escrita de Deus gravada na nossa memória, isto é, nossa dívida perpétua com Ele, pois só entramos na realidade da carne, temos impressão dela em nossa memória, em função de um mau hábito adquirido desde Adão, o que nos impõe o exercício da confissão como fundamental para nos mantermos nessa doença da alma, pensada, no entanto, como saúde espiritual.

Porque o homem precisa temer o tempo todo a Deus e implorar por sua misericórdia, temer seu julgamento e precisa falar das lembranças de sua memória corpórea. Assim, precisa fazer da memória, um vigilante, mas ao falar das lembranças se vê tomado “por íntima exultação e temor, com secreta tristeza e esperança”, como também assinala Santo Agostinho (1973a, p. 197), afetos interpretados como comuns apenas ao espírito do homem e sua memória corpórea, mas necessários para que aprendamos, pelo sofrimento, a servir ao senhor, e, dessa maneira, nos salvamos de si mesmos ao desejar ser salvo por Ele. Deus julga o espírito do homem e o espírito do homem, embora seja reflexo de Deus, não o permite ver Deus face a face, por isso há regiões desconhecidas nesse espírito que o homem ignora. E, ignorando, não conhece todas as tentações do mundo, mas, quando Deus ilumina o homem, ele saberá

reconhecê-las e se desviar delas.¹⁹⁹ O homem precisa desprezar a si mesmo para escolher estar com Deus, pois quando é mau precisa se confessar, mas quando é bom não precisaria porque nesse momento está com Deus, porém, como ignora muitas coisas de si mesmo, precisa confessar-se sempre, para que assim tenha esperança de ser salvo.²⁰⁰

Por isso a confissão é interpretada por Agostinho, como um ato no qual, ao conversarmos com Deus, este pode nos perdoar e esquecer nossos males. Ou seja, nós não podemos esquecer, mas somente Deus pode. “Na verdade, as confissões dos meus males passados — que perdoastes e esquecestes para me tornardes feliz em Vós, transformando-me a alma com a fé e com o vosso sacramento” (1973a, p.196). A confissão é o que permite a cura dessa alma atormentada, por si mesma e pelo temor do julgamento divino.

O fruto das minhas *Confissões* é ver, não o que fui, mas o que sou. Confesso-Vos isto, com íntima exultação e temor, com secreta tristeza e esperança, não só diante de Vós mas também diante de todos os que crêem em Vós; dos que participam da mesma alegria e, como eu, estão sujeitos à morte (1973a, p. 197).

Por tudo o que discutimos, podemos dizer que a anamnese platônica, o exercício de trazer de novo à memória a verdade já sabida, mas esquecida, raiz do conhecimento, da razão, da Verdade, modula-se em exame de si mesmo, em confissão que se enraíza na fé, a forma perfeita e única de “falar com Deus”. Anamnese é, agora, o vasculhar dos

¹⁹⁹“Vós, Senhor, podeis julgar-me porque ninguém ‘conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito, que nele reside’. Há porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece-as. Mas Vós, Senhor, que o criastes sabeis todas as suas coisas. Eu ainda que diante de Vós me despreze e me tenha na conta de terra e cinza, sei de Vós algumas coisas que não conheço de mim. ‘Nós agora vemos como por um espelho, em enigma, e não ainda face a face’. Por isso, enquanto peregrino longe de Vós, estou mais presente a mim do que a Vós. Sei que em nada podeis ser prejudicado, mas ignoro a que tentações posso ou não posso resistir. Todavia, tenho esperança, porque sois fiel e não permitis que sejamos tentados acima das próprias forças. Com a tentação, dais-nos também os meios para a podermos suportar. Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na vossa presença” (1973a, p. 197-198).

²⁰⁰ “Para Vós, Senhor, a cujos olhos está patente o abismo da consciência humana, que haveria em mim oculto, ainda que Vo-lo não quisesse confessar? Poder-Vos-ia ocultar a mim mesmo, mas não poderia esconder-me de Vós. Agora que os meus gemidos são testemunhas de que me desagrado, Vós iluminais-me, agradais-me, e eu de tal modo Vos amo e desejo que já me envergonho de mim. Desprezo-me e escolho-Vos. Só por vosso amor desejo agradecer-Vos a Vós e a mim. Senhor, conheceis-me tal como sou. Já Vos disse com que fruto me vou confessando a Vós. Não Vos faço esta confissão com palavras e vozes de carne, mas com palavras da alma e gritos do pensamento, que vossos ouvidos já conhecem. Quando sou mau, o confessar-me a Vós é o mesmo que desagradar-me a mim próprio; porém, quando sou bom, o confessar-me a Vós só significa que não atribuo nada a mim, porque abençoais, Senhor, o justo mas antes o justificais da impiedade. Assim, ó meu Deus, a *confissão* que faço na vossa presença é e não é em silêncio. E em silêncio quanto às palavras; mas é em clamor quanto aos afetos. Nenhuma verdade digo aos homens que Vós já antes ma não tendes ouvido. Nem me ouvís nada que já antes mo não tivésseis dito”(1973a, p. 195).

nossos passos no mundo; é a aliança com o sofrimento tecido desde que o mal moral, chamado pecado, passou a ser o signo da vida do homem na terra que, por sua vez, ocasionou o mal físico: as doenças, as dores, o sofrimento e a morte, de modo que “a corrupção do corpo que pesa sobre a alma não é a causa, mas a pena do primeiro pecado” (AGOSTINHO, 1995, p. 16-17) que precisa ser compreendido e suportado pelo homem porque Deus, conforme veremos, lhe reserva um propósito divino. Tudo aquilo pelo qual o homem sofre tem um sentido maior que lhe escapa: a expressão da vontade divina num além redentor, que, curiosamente, é expressão do amor de Deus aos seus filhos... E, quem não se comporta bem nesse mundo, vai para um mundo ainda pior que a terra, para o inferno, no dia do Juízo Final, tal como narrado no último livro da *Bíblia*, o Apocalipse, o livro das consumações²⁰¹, como o grande espetáculo da *justiça* divina. Dessa forma, agora, segundo Nietzsche, encontramos Thomás Aquino, um padre proclamado santo pela Igreja e conhecido como o mais sábio entre os sábios²⁰², interpretando esse momento assim: “os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhe dê maior satisfação”, de modo que “a antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo” e os perseguidores do nome do Senhor serão derretidos em chamas, as mais cruéis do que àquelas que maltrataram os cristãos (NIETZSCHE, 1998, p.40-42).

²⁰¹ Que relata que nesse momento haverá novos céus e nova terra, mas não haverá mais mar, nem noite, que não haverá necessidade nem de sol, nem de lua, que não haverá mais morte, nem dor e maldição. Portanto, não há nenhuma expressão de devir. Segundo consta, o autor desse livro é João, que, curiosamente é o profeta do amor. Por isso, Nietzsche dirá: “basta trazer à lembrança o Apocalipse de João, a mais selvagem das invectivas que a vingança tem na consciência. (Não se subestime, aliás, a profunda coerência do instinto cristão, quando associou precisamente esse livro do ódio ao nome do apóstolo do amor, o mesmo ao qual atribuiu aquele evangelho amoroso-altruísta -: há alguma verdade nisso, não obstante o muito de falsificação literária requerido para esse fim)” (1998, p.43).

²⁰² Tomás de Aquino é responsável pela cristianização da filosofia aristotélica, isto é, buscou dar uma base filosófica para a teologia: a prova da existência de Deus por intermédio da razão, sobretudo a partir da distinção conceitual aristotélica entre essência e existência que, a partir de Aquino, passa a servir de fundamentação racional para os dogmas cristãos da revelação divina. “Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, distingue entre as questões “o *que* é um ser?” e “esse ser *existe*?” A resposta à primeira pergunta constitui a definição de uma essência; mas, para Aristóteles, uma definição não implica jamais a existência, lógica ou empírica, do definido. Assim, em Aristóteles, a distinção entre essência e existência é puramente conceitual, lógica. Tomás de Aquino, ao contrário, interpreta aquela distinção como ontológica, real. Com isso, altera num ponto básico o conteúdo da filosofia aristotélica, embora mantenha seu arcabouço racional. Mas é o bastante para torná-la capaz de servir de fundamentação racional para os dogmas da revelação cristã, defender a ortodoxia da Igreja e dar combate às correntes consideradas heréticas. Fazendo apelo ao princípio do realismo ontológico (segundo o qual ‘tudo que está contido na definição de uma coisa não pertence a essa coisa essencialmente, mas acidentalmente por outra’), Tomás de Aquino conclui que a definição da essência das criaturas não implica sua existência e, portanto, elas não existem por si mesmas, e sim devido a uma outra realidade (*ab alio*). A distinção real entre essência e existência torna-se, assim, o fundamento metafísico da contingência das criaturas humanas e permite introduzir, no peripatetismo, a ideia de criação. Apenas em Deus haveria identidade entre essência e existência” (AQUINO, 1988, p.13).

Outra modulação operada no platonismo e relacionada à anamnese é que, no cristianismo, o tempo não é mais circular, isto é, não nos convoca a retornar para um passado primordial tal como no platonismo, porque só há uma chance para a salvação, só há uma vida, não é possível retornar infinitamente até não precisar mais vir à Terra. Além disso, não se alcança a Verdade através do exercício do pensamento, tal como proposto pela arte dialética que se ancora na lembrança do Modelo da Ideia e que necessita do filósofo para que a verdade desse modelo seja encontrada, mas a Verdade agora é ventilada pela fé (pois só a alcançaremos Deus, a Verdade, no Juízo Final) que, aprisiona a existência ao passado humano original e a esse futuro fora da Terra depois do Juízo. Esse passado é determinado pela ficção criacionista da história pecaminosa do homem e há uma promessa de redenção, pautada na oferta da própria vida como forma de pagamento frente à dívida perpétua assumida como necessária (onde dívida equivale à culpa e os sacerdotes participam dessa produção de equivalência, que discutiremos depois) e de um futuro fora do plano terreno, quando o sofrimento cessaria. Não há retorno. Há uma linha reta que pode ser ascendente, se no Juízo final for determinado o paraíso como sentença ou descendente, se a condenação for o inferno.²⁰³ Mas, aqui, também há um modelo a seguir: Cristo.

No cristianismo, todos os acontecimentos do mundo têm, agora, um sentido, um ponto sob o qual esse sentido se revelou: o nascimento de Cristo, sua ressurreição e a espera pelo seu re-aparecimento, quando a humanidade encontraria seu fim e os pecadores se livrariam de seus pecados. Essa dimensão de sentido é o que criará uma historicidade para a humanidade: a perspectiva criacionista. Por isso, o tempo humano necessitará de uma memória dotada dessa historicidade, mas essa historicidade é “dupla”: começa pelo pecado (a historicidade da Queda, a terrena), mas há uma trans-historicidade, algo que está fora da história, mas que a ilumina com a Verdade do além: a presença de Deus, através de sua encarnação em Cristo, nessa história terrena. Porém,

²⁰³Lucas, 21,22-28; 36: “Porque dias de vingança são estes, para que se cumpram todas as coisas que estão escritas. Ai das que estiverem grávidas, e das que amamentarem naqueles dias! porque haverá grande angústia sobre a terra, e ira contra este povo. E cairão ao fio da espada, e para todas as nações serão levados cativos; e Jerusalém será pisada pelos gentios, até que os tempos destes se completem. E haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas; e sobre a terra haverá angústia das nações em perplexidade pelo bramido do mar e das ondas; os homens desfalecerão de terror, e pela expectativa das coisas que sobrevirão ao mundo; porquanto os poderes do céu serão abalados. Então verão vir o Filho do homem em uma nuvem, com poder e grande glória. Ora, quando essas coisas começarem a acontecer, exultai e levantai as vossas cabeças, porque a vossa redenção se aproxima (...) Vigiai, pois, em todo o tempo, orando, para que possais escapar de todas estas coisas que hão de acontecer, e estar em pé na presença do Filho do homem”.

para purificar, não a terra, mas o homem afim de que ele possa ser tal como Cristo e alcançar à eternidade, ou seja, a verdadeira história fora do mundo.

E, não é sem motivos, que a memória é chamada de presente do passado por Santo Agostinho (s/d, p. 227)²⁰⁴, pois, o passado, precisa estar presente o tempo todo no homem, congelado na forma: homem-pecador, para que a maneira como são narrados os acontecimentos se sustente na universalidade do pecado que se repete em todos os homens, tornando-os iguais em infortúnio e na universalidade do modelo de Cristo pode salvar todos aqueles que assumem o pecado como signo de existência, conduzindo-os para o presente do futuro (s/d, p. 227), isto é, a presença, *pela esperança*, da realização não só da palavra de Deus, através do retorno de Cristo, que também deve ser constante e mantida pela fé, o presente do presente, mas a misericórdia de Deus, o perdão final por nossos pecados antes do batismo.

Essa dimensão transcendente é alcançada por uma “intuição interior” (1973a, p.137), isto é, a presença de Deus, em nós, como um estímulo silencioso que em nós age para que intuamos a transcendência²⁰⁵, na qual a eternidade imóvel, isto é, onde nada

²⁰⁴ Agostino dirá que não há futuro, passado e presente, mas que é mais correto pensar que “há três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro, porque essas três espécies de tempos existem em nosso espírito, e não as vejo em outra parte. O presente do passado é a memória; o presente do presente é a intuição direta; o presente do futuro é a esperança” (AGOSTINHO, s/d, p. 227).

²⁰⁵ Curioso observar que essa intuição interior do transcendente, um estado silencioso e de gozo para além do tempo e da ilusão dos sentidos, ocorreu quando Agostinho conversava com a mãe sem saber que ela morreria poucos dias depois, na parte de *Confissões* intitulada “O êxtase de Óstia”, sendo Óstia a cidade na qual ela morreu. Ele narra que, por secretos desígnios, ficou sozinho com a mãe e começaram a falar de futuro (a mãe estava era católica fervorosa e sempre quis que o filho se convertesse), isto é, a vida fora da terra, à eternidade. Nessa conversa foi levado a caminhar em direção a uma região da alma de inesgotável abundância, na qual a vida é a própria sabedoria, isto é, responsável por tudo o que existiu e que há de existir, “sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe como sempre foi e como sempre será. Antes, não há nela *ter sido*, nem *haver de ser*, pois simplesmente ‘é’, por ser eterna. Ter sido e haver de ser não são próprios do Ser eterno” (1973a, p. 183). Essa vida é falada, em nós, por Deus, “no silêncio completo que faz os seres emudecerem”, porque Ele não fala pelas criaturas, não pode ser pronunciado por “língua corpórea”, mas somente por Ele mesmo diante. (p.183). Esse vislumbre intuitivo é a nossa “entrada no gozo de Deus” (p.184), mas nossa permanência nesse gozo talvez só possa ocorrer quando ressuscitarmos, argumenta Agostino (p. 184). E a mãe de Agostinho dirá a ele: “*Meu filho, quanto a mim, já nenhuma coisa me dá gosto, nesta vida. Não sei o que faço ainda aqui, nem por que ainda cá esteja, esvanecidas já as esperanças deste mundo. Por um só motivo desejava prolongar um pouco mais a vida: para ver-te católico antes de morrer. Deus concedeu-me esta graça superabundantemente, pois vejo que já desprezas a felicidade terrena para servires ao Senhor. Que faço eu, pois, aqui ?*” (p.184). Cinco dias depois a sua mãe recolheu-se ao leito e começou a ter febres, mas, de súbito, recuperou-se e pediu que a sepultassem naquela cidade, que não era a sua pátria, afirmando que não importava onde o corpo fosse enterrado, ela queria mostrar a ele, como ele própria afirma, “desprezo por essa vida e a felicidade que só a morte pode trazer” (p. 185). Quando finalmente a mãe morre, Agostinho chora muito e em dado momento diz que começou a ser tomado por outra espécie de lágrima que “Manam dum espírito comovido pelos perigos que cercam toda a alma que morre em Adão”, mas que é “vivificada em Cristo ainda antes de ser libertada da carne” (p. 187). Porém, mesmo a mãe vivendo em Cristo, ele começa a pedir a Deus: “Perdoai-lhe, Senhor, perdoai-lhe, eu Vo-lo suplico, e não entreis com ela em juízo. Que a vossa misericórdia supere a vossa justiça” (p. 188). Ou seja, ela podia ter pecados, porque toda a vida humana, independente da sua conduta, precisa da misericórdia de Deus, ele precisa perdoar as suas

passa, onde tudo é presente absoluto - diferente do tempo, que nunca é todo presente, daí pensá-lo como presente do passado e presente do futuro - é o que determina o futuro e o passado, não sendo nem passado e nem futuro, é obreiro de todos os tempos, mas não se confunde com eles, como assinala Santo Agostinho (1973a, p. 243).²⁰⁶

2.1.4.2-As duas cidades de Santo Agostinho

Tal como no platonismo, em Agostinho há a ideia de uma cisão entre dois mundos, que são completamente distintos e essa cisão comporta uma possibilidade de salvação para o homem. Mas não é através da transmigração da alma, que possibilita o retorno à Terra inúmeras vezes até aprender a lembrar de seu passado original, mas sim, agora, o homem tem que padecer pelo seu passado original de pecador, encarná-lo na sua existência na cidade terrena, mas à espera da cidade de Deus, que é trans-histórica, como comenta Lowith (1991, p. 167), interpretando a obra *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Pois, Santo Agostinho dirá que o conhecimento da Cidade de Deus pode ser testemunhado na autoridade da Escritura canônica, na qual o Espírito divino “falou primeiro aos profetas, depois por si mesmo (através de Cristo) e por fim, pelos apóstolos”, de modo que “o que lá está escrito não pode por nós ser ignorado”, devemos ter fé nela porque ali está aquilo “que não somos capazes de conhecer por nós mesmos” (2008, XI, 3), isto é, a palavra eterna de Deus, que se encontra fora do alcance dos sentidos, mas presente na autoridade das Escrituras. Cita as seguintes passagens para testemunhar sua análise: “Coisas gloriosas se disseram de ti, Cidade de Deus”; “a impetuosidade do rio alegra a cidade de Deus. O altíssimo santificou seu tabernáculo; estando Deus em meio deles, não se abalará” e por fim, esse salmo:

Grande é o Senhor e muito digno de louvor na cidade do vosso Deus, em santo monte, que dilata os contentamentos e alegrias de toda a terra (...) Tal como o ouvimos, assim o vimos na Cidade do Senhor das virtudes, na cidade de nosso Deus. Deus fundou-a para sempre (2008, XI, 1).

Dirá então que dividiu a humanidade em dois grupos: um que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus” e que, “misticamente” (expressão usada por ele) deu “aos dois grupos o nome de cidades”, afirmando “que é o mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar

dívidas ocorridas antes do batismo e aquelas que ignoramos existir! Não é sem motivos, que, “Mônica recebeu da Igreja e da tradição cristã o título de santa” (1980, p. 190).

²⁰⁶ Embora Agostinho dedique uma longa análise acerca do tempo e da criação, dirá que a pergunta pelo que Deus fazia antes da criação não é uma pergunta válida porque não havia tempo antes dele ter sido criado. No entanto, a eternidade é sempre presente, por isso Deus precede o passado e domina o futuro (1973a, p. 242-243). Os anos de Deus, dirá ele, “são como um só dia, um eterno hoje, não se afastando do amanhã e nem se sucedendo o ontem. O Vosso hoje é a eternidade” (1973a, p. 243).

eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício com o diabo. Tal o fim de ambas”(2008, livro XV, I).

Em outras palavras, a cidade de Deus não está submetida à temporalidade, à mudança, ao devir e por isso pode determinar a história da salvação na terra, afinal, a cidade terrena é fundamentada pelo mal oriundo do homem, pois “cometer o mal não é nada mais do que submeter sua vontade às paixões, ou preferir aos bens propostos pela fé eterna uma satisfação pessoal. E isso só é possível pela livre opção de nossa vontade” (AGOSTINHO, 1995, pg. 14). Mas, a vontade que governa tudo, a que se expressa na cidade de Deus é outra, é D’ele, é divina: “A vontade de Deus não é uma criatura. Está antes de toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus” (1973a, p. 241).

E, essa vontade é misericordiosa. Afinal, a cidade terrena, governada pelo mal, encontrará um fim, no momento do Apocalipse, como já assinalamos, e esse fim é o sentido do amor de Deus, afinal, o bem é eterno e triunfará junto aos que dele fizerem uma vida, isto é, submeterem a sua vontade à vontade do Criador. Talvez por isso Agostinho gostasse tanto de São Paulo, citado inúmeras vezes no livro *As Confissões* e na qual dirá que foi a partir dos seus ensinamentos que “aprendeu a alegrar-se com tremor” (1973a, p. 146), como ele diz, sendo a leitura desse apóstolo o que o converteu ao cristianismo.²⁰⁷

Como afirma Deleuze, “vontade de introduzir-se em cada canto, vontade de ser para sempre a última palavra: tripla vontade que é uma só, obstinada, o Pai, o Filho e o Espírito Santo”²⁰⁸ (1997, p. 48-49). Isto é, a essência de Deus, único criador do céu e da terra, a Verdade de Deus, através de Cristo, e o amor de Deus que paira em tudo, mas que fez o céu grande e a terra pequena para mostrar que o céu está perto do Criador e a terra, da criatura, próxima ao nada, como afirma Santo Agostinho (1973a).²⁰⁹ Ou, ainda,

²⁰⁷ Curiosamente a seção do livro que versa sobre a Conversão de Agostinho intitula-se “Entre o esplendor da verdade e o platonismo”. Em suas palavras: “Por conseguinte lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura), ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o Apóstolo São Paulo” (1973a, p. 146).

²⁰⁸ O que nos lembra que Agostinho, por exemplo, dirá: “No vocábulo ‘Deus’, eu entendia já o Pai que criou todas as coisas; e pela palavra ‘princípio’ significava o *Filho*, no qual tudo foi criado pelo Pai. E, como eu acreditasse que o meu Deus é Trino, procurava a Trindade nas vossas Escrituras e via que o vosso *Espírito* ‘pairava sobre as águas’. Eis a vossa Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Eis o Criador de toda criatura” (1973a, p.289).

²⁰⁹“Vós, pois, Senhor, que não sois umas vezes uma coisa, e outras outra, mas o mesmo, o mesmo, sempre o mesmo, o "Santo, Santo, Santo, o Senhor" Deus onipotente, Vós, no princípio que procede de Vós, e na Sabedoria que procedeu de vossa substância, criastes alguma coisa do nada. Criastes, sim, o céu e a terra, sem os tirardes de Vós. Doutro modo, seriam iguais ao vosso Filho Unigênito, e, por isso mesmo, iguais também a Vós. Ora, de modo nenhum seria justo que fosse igual a Vós o que não é da

uma vontade que não é trina, mas tríplice, isto é, uma essência e três pessoas (AGOSTINHO, 1994, p. 225) e que no homem se apresenta também de forma trina, em sua alma, como memória, inteligência e vontade, também pensada como existir, conhecer e querer (1973, p. 293), formando uma unidade essencial, como um reflexo da imagem da Trindade²¹⁰ que o homem não tem como alcançar porque “não pode conhecer o que é Incomutável. Este, como tal, é superior a estas operações da alma. “É incomutável no Ser, Incomutável no Conhecimento e Incomutável na Vontade” (1973a, p. 293). São, portanto, correlatos da Trindade, mas não a própria Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo).

E, embora o tempo do futuro dessa tripla vontade seja indeterminado para o homem, ou seja, ele não tenha como saber quando a sua história terminará, todos devem saber, de antemão, que irá acontecer, logo, a esperança da revelação divina, ligada a uma dívida infinita é o motor da existência que inspira, como assinala Deleuze (1997, p.46), “em cada um de nós maneiras de viver, de sobreviver e de julgar”, pois, o Apocalipse “institui a religião do poder - uma crença, uma maneira terrível de julgar” pautada numa dívida infinita (1997, p.45).

Observamos, ao longo da Bíblia, a “fala” dos profetas²¹¹ atestando a presença onipotente de Deus na história terrena e o anúncio da chegada de Cristo, como prova do amor de Deus para com seus filhos. Sua entrada na história humana - descrita no Novo Testamento, o Evangelho de Cristo escrita por aqueles que supostamente atestaram a sua existência²¹² - mas, sobretudo, a sua ressurreição é a prova de sua natureza divina e fundamenta a fé na espera de sua segunda vinda, no Juízo Final, que poria fim à história humana, terrena, encaminhando os justos para a cidade de Deus e os injustos para o

vossa substância. Nada havia, fora de Vós, com que os pudésseis criar, ó Trindade Una e Unidade Trina. Do nada, pois, fizestes o céu e a terra, àquele, grande, e a esta, pequena, porque sois onipotente e bom para criardes tudo bom: um céu grande e uma terra pequena. Só Vós existíeis, e nada mais. Deste nada fizestes o céu e a terra, duas coisas: uma perto de Vós, outra perto do nada; uma que só a Vós tem como superior, outra que nada tem inferior a ela” (1973a, p. 263-264).

²¹⁰ Santo Agostinho diz: “Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida e nem são três almas, mas uma alma, conseqüentemente, não são três substâncias, mas uma só. Quando se diz que a memória é vida, alma, substância, ela é considerada em si mesma (...) O termo vida é sempre tomado em referência a si mesmo: assim como o termo alma e essência. Eis porque essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. Por isso o que se refere a cada uma ou a todas em conjunto, se diz sempre no singular e não no plural” (1994, p. 331-332).

²¹¹ O profeta aparece como aquele que fala inspirado em Deus, fala em seu nome, sendo iluminado pelo Verbo a partir de sonhos, aparição de anjos e visões, consolando o povo diante das injustiças e anunciando a vinda do Messias. Anunciam, portanto, os acontecimentos futuros. Aqui encontramos o livro de Isaias, de Jeremias, Ezequiel, Daniel, dentre outros.

²¹² Mateus, Marcos, Lucas e João, apóstolos de Jesus Cristo.

inferno, afinal não existiria mais terra. Portanto, há aqui uma noção de progresso que, no entanto, está vinculada a uma moral das alturas tecida a partir do modelo de Cristo.

Não há progresso na terra, ela se precipitará, porque a humanidade é pecadora, logo a terra está fadada a um fim apocalíptico, mas o mundo de Deus é perfeito e eterno, logo, não é passível de destruição, como a terra, não havendo nele, portanto, temporalidade e devir, mas sendo promessa de um progresso futuro da alma que precisa ser remodelada em Cristo. Curiosamente desde o cristianismo a contagem linear do tempo em anos antes e depois de Cristo se tornou medida do tempo histórico...

Conforme assinala Lowith (1991), a chave de sentido da história passa a ser aquela na qual o *presente vincula-se ao passado pela morte e ressurreição de Cristo e também ao futuro pela salvação e a consumação*. Essa chave faz com que os acontecimentos passem a obedecer a um tempo contínuo, no qual o futuro, alimentado pela fé e pela esperança, é o alvo da história, a promessa de felicidade: a humanidade seguiria uma marcha natural rumo à redenção de seus sofrimentos, em Cristo e com Cristo. A história teria início e fim já demarcados, bem como nasce, daí, *a ideia de progresso no reino celeste*. Inventar-se, então, um novo céu que não é mais o das Ideias, mas, mantêm-se a imagem da verdade presente nele, verdade que se apresenta tanto no tempo linear que dá historicidade ao homem, portanto, também está presente no mundo, mas, toda e qualquer justificação da Verdade está fora do mundo, pois a eternidade é a Graça alcançada pelos justos.

Assim, há, no cristianismo, uma interpretação teológica da história, movida pelo princípio da vontade de Deus, isto é, a providência divina, de modo que todos os acontecimentos da história, terão, desde o início um propósito, mesmo não sendo Deus o responsável pelo mal no mundo. O mal no mundo proveio da persuasão do demônio - “responsável pela parte mortal e ínfima da criação, chefe de todos os pecados e senhor da morte” (AGOSTINHO, 1995, p. 184) - sob a forma de serpente a outrem, o homem, que, seduzido pela ideia proposta pela serpente de ser mais poderoso que o Criador, comete o seu primeiro pecado, consentindo, assim, com a má vontade que constitui a essência do demônio, pois Deus é a boa vontade. A bondade de Deus reside em sua justiça,

(...) punindo um e outro pecado (o do demônio e o dos homens). Pois foi tudo pesado na balança da equidade. Assim, o fato de não ser recusado ao demônio o possuir de certa forma o homem sob seu poder — posto que lhe fora submetido por haver aceito as suas más sugestões. Com efeito, não seria justo impedi-lo de dominar sobre aquele a quem havia capturado. Por outro lado, absolutamente não podia acontecer que a justiça perfeita de Deus

soberano e verdadeiro, que se estende por toda parte, se omitisse, sem remeter em ordem os estragos dos pecadores. E porque ao homem, sendo menos culpado do que o demônio, foi encontrado um meio de restauração e salvação, pelo fato mesmo de estar sujeito ao demônio, até na própria mortalidade de sua carne (AGOSTINHO, 1995, 183-184).

Dessa forma, a justiça divina consiste em conceder ao homem a possibilidade de não mais escolher o pecado, pois “pecar por si mesmo sem ser induzido a isso por ninguém, e persuadir a outrem a cometer pecado, por inveja e dolo, é certamente mais grave do que ser levado ao pecado por persuasão alheia” (AGOSTINHO, 1995, p.183).

Por isso, foi reservada ao homem a salvação e ao demônio, a danação, o inferno, onde ele reina, mas, no entanto, ele continua a agir na vida do homem, em seu corpo, em seus desejos, provocando-o, mas ele pode se salvar se submeter-se ao Senhor para livrar-se do demônio. Mas esse poder demoníaco só perdurará até o dia do Juízo, pois, nesse dia os justos não serão submetidos a sua sedução, estarão salvos em Cristo, já que os injustos são aqueles que, por livre vontade, escolhem pecar, afinal foram advertidos de que não deveriam, mas não seguiram a boa vontade. Assim, os injustos serão punidos com a morte e viverão eternamente no inferno, ao passo que os justos se salvarão. Desse modo, dirá Santo Agostinho, há justiça divina e uma ordem universal, pois:

se os homens morrem de morte temporal, que essa morte seja para liquidar sua dívida; e se vivem da vida eterna, que seja para viver naquele que pagou por eles uma dívida que ele próprio não tinha. Para aqueles, porém, a quem o demônio tiver persuadido de perseverar na infidelidade, com direito ele os terá como companheiros na danação eterna (1995, p. 186).

Dessa maneira, há uma origem para o inferno: o mal na terra provocado pela vontade livre do homem, mas não há uma origem para Deus e, além disso, o inferno é o endereçamento da humanidade, seu destino inevitável, posto que a humanidade é o resultado das ações humanas imorais nascidas desde o pecado e, como na terra habitam justos e injustos, pois os justos são aqueles que escolhem Cristo, o inferno será reservado aos injustos. Eles não voltam à terra, porque a terra não terá uma segunda chance, ela será destruída, mas o homem tem uma segunda chance antes dessa destruição quando a força divina pode mudar o seu destino, lhe retirando dessa vida de ilusão, errância e sofrimento para a vida feliz, na eternidade fora do mundo, através de Cristo. O paraíso é aquilo que Cristo prometerá aos justos.

Assim, o inferno só é diferente da terra quanto à temporalidade, porque no inferno reina a eternidade do tormento, mas é “continuidade da mesma, em essência”. Ao passo que o céu é o paraíso que, perdido pelo homem na terra, será resgatado no céu, onde não há mais dor, mas felicidade eterna. Ou seja, os justos receberão a vida

verdadeira: a vida eterna e os injustos o tormento eterno, que, no final das contas, não se diferencia do tormento terreno. Assim é importante que se tenha fé na salvação e também na danação.²¹³ E também é por isso que, para o cristianismo, as últimas coisas são também as primeiras, isto é, o princípio e o fim são iluminados pela vontade de Deus, pois a coisa primeira era o paraíso na terra, mas como o homem desobedeceu a Deus, e como Deus é bondoso, ele lhe dá um segunda chance, o paraíso, fora da terra.

Por isso, Santo Agostinho no livro intitulado *O Livre Arbítrio*, buscará provar que o pecado surge do livre-arbítrio, porém, sendo Deus onipotente (tudo pode), onipresente (está em toda parte) e onisciente (sabe tudo), Ele previa que o primeiro homem havia de pecar, mas não é o responsável pelo pecado, apenas “prevê os que hão de pecar por própria vontade” (1995, p. 152). E, como Deus é só bondade, por isso mesmo não desistiu da criatura, porém precisou puní-la para manifestar sua justiça, isto é, puniu o pecado, mas deu ao homem a oportunidade de salvar-se a partir de Cristo, para que assim pudesse encontrar a bondade sublime de Deus, a sua grande misericórdia. Então, para que não houvesse contradição em Deus, para que o homem não se voltasse contra o Criador, responsabilizando-o por saber do mal que adviria e, mesmo assim, deixar a criatura entregue à miséria do sofrimento, Deus não o abandona, nem em pensamento, pois está presente no próprio pensamento do homem, vigiando-o “ele conhece qual deve ser a tua vontade de amanhã, igualmente prevê qual a vontade de todos os homens, quer os existentes, quer os que virão a existir. Com maior razão, prevê sua própria conduta em relação aos justos e aos ímpios” (1995, p. 155), mas mantêm o homem livre para escolher a salvação ou a danação.

De modo que, para Agostinho, quando o homem quer fazer o mal, não é Deus que escolhe, o mal é ausência do Bem, ausência de Deus, é má vontade, pois a vontade de Deus é boa vontade, tende para o Bem Supremo e o mal ocorre quando o homem escolhe os bens perecíveis, e não o Bem Supremo, a eternidade, o que dura para sempre.

²¹³ No capítulo 39 da obra *A natureza do Bem*, Santo Agostinho dirá: “O fogo é eterno, mas não do mesmo modo como o é Deus; pois, conquanto não acabe nunca, teve, porém, princípio, e Deus não o teve. Além do mais, a sua natureza está sujeita à mudança, apesar de ter sido destinado a servir de castigo perpétuo para os pecadores. A verdadeira eternidade é a verdadeira imortalidade, ou seja, a suprema imutabilidade, que é atributo exclusivo de Deus, o qual é absolutamente imutável. Uma coisa é não mudar, apesar da possibilidade de mudança, e outra, muito diferente, é não poder mudar. Diz-se, assim, que um homem é bom, conquanto não como a bondade de Deus, de Quem se disse: ‘ninguém é bom senão Deus só’ (Mc X, 18); e diz-se que a nossa alma é imortal, mas não como o é Deus, de Quem se disse: ‘é o único que possui a imortalidade’ (1Tm VI, 16); e diz-se que o homem é sábio, mas não como o é Deus, de Quem se disse: ‘a Deus, que é só o sábio’ (Rm XVI, 27) – e também se diz que o fogo do inferno é eterno, mas não como o é Deus, cuja imortalidade é a verdadeira eternidade” (2006, p. 52).

Assim, “ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre” (1995, p. 157). Ou seja, “Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem, contudo, ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, *de que não é o autor*, ele é o justo punidor” (1995, p. 16, grifos meus).

A justiça divina consiste, portanto, em punir os pecados, “porque se não tivesse de castigar os pecadores porque prevê os seus pecados, ele não teria tampouco de recompensar os que procedem bem. Visto que não deixa de prever tampouco as suas boas ações” (1995, p. 161). Tudo isso porque a vontade de Deus é a felicidade futura e para que o homem esteja junto a Ele, precisa também querer essa vontade. A vontade de Deus não é, portanto, a necessidade humana regida pelo livre-arbítrio, presa a bens perecíveis, mas uma vontade maior que aguarda a entrega da criatura a Ele, através de Cristo, aquele que Deus produziu e que previu que jamais pecaria. Donde a máxima de que esse “prever não é forçar” (1995, p.160), mas se espelhar, já que “amar a vida é aspirar às coisas eternas” (1995, p. 172).

Portanto, a perspectiva temporal adotada pelo cristianismo, nessa interpretação sacerdotal, ancora-se na imagem inventada para a verdade como criação que parte de um Deus que está presente em todas as formas de tempo: passado, presente e futuro, pois, como dissemos, “o presente vincula-se ao passado pela morte e ressurreição de Cristo e também ao futuro pela salvação e a consumação”. O tempo se finda, portanto, com a volta de Cristo, logo, a história tem um fim, uma finalidade e um sentido. Desta forma, mantém a imagem do Deus tomado como ideia de Bem, porém que não é alcançado pelo exercício do pensamento, mas pela fé. Como afirma Agostinho (2008, XII, 13): “Pois Cristo morreu uma vez pelos nossos pecados e, ressuscitando dos mortos, já não mais pode morrer. Assim como a morte não teve mais domínio sobre ele, nós mesmos depois da ressurreição estaremos com Deus para sempre”.

Inferimos que, se no diálogo platônico da *República*, Sócrates aparece argumentando que os deuses eram narrados erroneamente na poesia trágica, afirmando a sua existência, mas sem a sua verdadeira semelhança, isto é, sem julgamento moral que os tornassem semelhantes à Ideia, logo, precisariam passar pelo crivo de um “único” deus - Ideia²¹⁴, essa manobra talvez tenha possibilitado a criação da imagem de um

²¹⁴ Cf. no primeiro capítulo a seção intitulada: “Memória como palavra inscrita X memória como palavra escrita”, quando, dentre outras coisas, foi apresentado Sócrates afirmando que Deus precisa ser representado em sua essência e que essa essência “é aquilo que não causa prejuízo, portanto, deve representar o bem porque o bem é a causa primeira, é a causa do que é bom e não do que é mau. Mas esse

único Deus no cristianismo, que, tal como na metafísica, continua a repudiar tudo que está em devir, muito embora se diferencie do cristianismo porque Platão pensa na existência de algo pré-formado, portanto, pré-existente, mas informe, *o que difere da concepção cristã que pensa num Deus criador que parte do nada*. Ou seja, para Platão, a ação de um demiurgo organiza o caos lhe impondo uma forma: a das Ideias eternas, de modo a afirmar que no mundo sensível também existe a racionalidade transcendente, desde que se treine o olhar para enxergar o que não devém, o que, portanto, é imutável: a ficção das réplicas do mundo verdadeiro no aparente, ou seja, aquilo que não se modula, como a essência de algo presente nas boas cópias. Mas, em ambas as interpretações, aquilo que produz mudança é um mal, mas em Platão seria algo da natureza do não-ser. Em ambas as interpretações, o mal está ligado à desordem que deriva do mundo sensível, e, como, assinala Bornheim, para Platão “os conceitos de bem e mal, correspondem ao dualismo entre ser e não ser, entre inteligível e não-inteligível”, ao passo que, no cristianismo, como interpreta Agostinho, “o mal não tem natureza alguma, não tem substância, é perda de bem e a perda de bem toma o nome de mal” (1972, p. 26), logo, tanto antes quanto nesse momento, “o problema de ser e não-ser é ilusoriamente solucionado” (1972, p. 26) porque ele só poderia ser compreendido a partir do bem, então não pode ser pensado, ou, se pensado, deverá estar remetido à ausência de bem (1972, p. 26), então, depende de uma ficção de bem tecida num outro plano, para se sustentar.

Assim, vemos uma mesma estratégia ficcional e universal ocorrer em ambas as interpretações. Como já dissemos, no cristianismo, o tempo não é circular, mas único, fixo e linear, obra do poder e da vontade do Criador, um deus único, que cria o mundo e o tempo. A narrativa dessa ficção parte de um personagem abstrato e único: Deus, criador de tudo e de todos, mas *a partir do nada*, logo, tudo passa a existir a partir dele e Ele, é, por excelência, o Ser e a Verdade, o Bem Supremo que é imutável, tendo, portanto, uma natureza diferente das criaturas que, por não serem como Ele, estarão submetidas à temporalidade. Como diz Santo Agostinho (2006, p.3):

Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro; é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por Ele, não são o que Ele é. E, uma vez que só Ele é imutável, tudo o que Ele fez, e que foi feito do nada, está sujeito a mudança.

deus, que é bom, não é a causa de tudo, ou seja, ele não engendra o mal no mundo, a origem de nossos males deve ser procurada em outro lugar, não no deus.”

Por isso, a interpretação agostiniana de *creatio ex nihilo* é fundamental, pois se as criaturas fossem como Deus, o mal estaria em Deus também, mas se Deus fez tudo do nada, então, dirá Santo Agostinho: “não é lícito dizer ou crer que o conjunto das criaturas seja consubstancial e co-eterno com Deus” (2005, p. 596). Afinal, dirá ainda: “toda criatura, seja intelectual ou corporal, ou, o que se pode dizer brevemente com as palavras das divinas Escrituras, visível ou invisível, foi criada não da natureza de Deus, mas do nada por Deus” (2005, p. 595).

Encontramos na obra *Confissões*, no capítulo intitulado “A palavra e a criação”, Agostinho perguntando e respondendo a si mesmo sobre o dilema da criação, na qual Deus não procede “como um artesão, que forma um corpo de outro, conforme a concepção de seu espírito, mas que cria a partir de si mesmo” sendo a fala, aquilo, que em Deus cria. E a fala se faz presente nas Sagradas Escrituras, discussão que levantaremos mais adiante, por hora vamos nos ater a respeito do “nada”:

Meu Deus, como fizeste o céu e a terra? Evidentemente não criaste o céu e a terra no céu e na terra, nem no ar ou na água, porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criaste o universo no universo, pois, antes de o criares, não havia espaço onde ele pudesse existir. Nem tinhas à mão matéria alguma com que modelaste o céu e a terra. E para fazer alguma coisa, de onde terias tomado o que ainda não tinhas feito? Que criatura existe, senão porque tu existes? Que criatura pode existir que não exija tua existência? Contudo, falaste e o mundo foi feito. Tua palavra o criou (AGOSTINHO. s/d, p. 218).

Não existe nada anterior a Deus, mas tudo a partir de Deus e da sua vontade. Por isso, dirá Lowith (1991, p. 163): “um mundo que é criado do nada encontra-se a priori destituído de uma existência própria”, justificando-se assim, a partir de “algo” que o transcenda, mas que não pode ser explicado justamente porque sua lógica pertence a uma outra dimensão, inacessível às criaturas. Por isso, se questionarmos o que quer nessa vontade, não temos como obter resposta porque a vontade de Deus não pode ser pensada pelo homem, daí porque a fé deve substituir a razão. Assim, Santo Agostinho dirá a respeito da vontade de Deus:

Se procuram conhecer a causa da vontade de Deus, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas. Com efeito, se a vontade de Deus supõe uma causa, há de ser algo que anteceda à vontade de Deus; e isso não se deve pensar. Portanto, àquele que diz: “Por que Deus fez o céu e a terra?”, deve-se responder: porque quis. (...) Refreie a temeridade humana e não procure o que não existe a fim de que não encontre o que existe (2005, p. 505).

E, como o tempo não existe antes da criação, sendo, portanto, criado junto ao mundo, o tempo não é Deus, pois Deus é imutável, mas o tempo é criatura, ou seja, ele só passa a existir quando existe a criatura que pode medí-lo, através da sensação de mudança e movimento geradas por ele, nelas. Mas Deus não muda, ele é infinitamente

distinto do mundo e, portanto, de sua temporalidade. O mundo tem um começo e um fim, sua história é linear, mas Deus não tem começo nem fim (*Cidade de Deus*, XII, 10 e 12 *apud* Lowith, p. 163-164).

Dessa forma, explica Agostinho, não nos é possível pensar em algo anterior a Deus, pois “Deus é o ser em cuja eternidade não existe mutação alguma” (2008, XI, 6). Dessa forma, não conhecemos o tempo e a mutabilidade a partir de Deus, mas sim a partir da criatura, pois está descrito no livro do Gênesis, que a fala de Deus se expressa a partir da seguinte imagem: “no princípio fez Deus o céu e a terra”. Assim, dirá Agostinho “todos os tempos são obra tua, e tu existes antes de todos os tempos, e é impossível que tenha existido tempo quando o tempo ainda não existia” (s/d, p. 223), porque “nenhum tempo te pode ser co-eterno, porque és imutável, se o tempo também o fosse, não seria tempo” (s/d, p. 223). E, encurralado por suas próprias meditações para separar Deus daquilo que não é Deus, Agostinho apela para o pecado, afirmando que as pessoas, por enfermidade, que é pena do pecado, querem beber mais do que podem quando questionam acerca de Deus e do tempo, mas esquece ele próprio, Agostinho, dedicou longas páginas questionando Deus acerca do tempo, tentando entender sua lógica, portanto, pecando! E termina sua “confissão” da seguinte maneira:

Que também atentem para o que têm diante de si, que compreendam que tu, antes de todos os tempos, és o Criador eterno de todos os tempos, e que nenhum tempo te é co-eterno, nem criatura alguma, embora algumas estejam acima dos tempos (s/d, p. 236).

Cristo é aquele que está acima dos tempos, ou melhor, a encarnação de Deus para provar que Ele está acima dos tempos. Ele é o filho da misericórdia de Deus para que saíamos do tempo, pois, como acentuamos algumas vezes, na criação do paraíso, Deus quis doar ao homem a eternidade, portanto, não havia, no princípio, a ideia de tempo, pois não haveria morte, só haveria presente absoluto, porém, em função do pecado, a temporalidade humana nasce junto ao homem e ao mundo valorado por ele, quando ele se voltou contra o Criador. Por isso o pecado é, para Santo Agostinho, como alude Pessanha:

uma transgressão da lei divina, na medida em que a alma foi criada por Deus para reger o corpo, e o homem, fazendo mau uso do livre arbítrio, inverte essa relação, subordinando a alma ao corpo e caindo na concupiscência e na ignorância. Voltada para a matéria, a alma acaba por secar-se pelo contato *com* o sensível, dando a ele o pouco de substância que lhe resta, esvaindo-se no não-ser e considerando-se a si mesma como um corpo. No estado de decadência em que se encontra, a alma não pode salvar-se por suas próprias forças. A queda do homem é de inteira responsabilidade do livre arbítrio humano, mas este não é suficiente para fazê-lo retornar à origem divina (1980, p. XIV).

E, como já assinalamos, como derivação dessa lógica, Deus, para não deixar o homem desamparado frente as suas escolhas pecaminosas, envia seu Filho para lhe confortar e lhe devolver a eternidade. Assim, a historicidade humana é linear, mas a eternidade de Deus retorna, não à terra, mas em Cristo, para mostrar que o bem prevalece sobre o mal, que o fim é igual ao começo, que deve se esperar esse retorno, desde que o homem obedeça ao Evangelho de Cristo, quando a verdade será apresentada uma segunda vez ao homem, pois a primeira se deu a partir da ressurreição de Cristo e a segunda será a sua aparição no Juízo Final. Esse retorno programado, é portanto, a vontade amorosa de Deus para com os homens, para que sejam felizes na eternidade, o que sempre foi o seu projeto. Por isso, Cristo necessitou morrer e renascer, para provar esse amor e esse retorno, não para a vida, pois ela não tem valor, ela não tem como se salvar, mas a alma do homem pode, no além-vida. O plano religioso e pessoal é o que salva o homem, como afirma Bornheim (1972, p.32).

E, como Santo Agostinho estimava tanto São Paulo²¹⁵, convém que agora vejamos a interpretação que Nietzsche dá a ambos. Em relação a São Paulo, dirá que é aquele tipo que aspira ao poder no cristianismo²¹⁶, a linhagem sacerdotal (2002 b, p.40), que tem um interesse vital de tornar a humanidade doente, pois, se o próprio Jesus havia suprimido a noção de culpa quando nega a existência de um abismo entre o homem e Deus, São Paulo necessitou inventar uma ressurreição de Cristo de entre os mortos para não tornar vã a fé, “e de súbito converteu-se o Evangelho na mais desprezível e irrealizável das promessas, a petulante doutrina da imortalidade do indivíduo... E Paulo a pregava como uma recompensa” (2002b, p. 62-63). Por isso, teve necessidade de

²¹⁵ São Paulo, cujo nome originário era Saulo, foi um rabino convertido em cristão, tornando-se apóstolo, após sua “conversa” com Cristo. Distinguiu-se dos outros apóstolos pela sua cultura e foi o responsável por justificar a necessidade da Igreja como templo de Cristo. Adentra na Bíblia, no Novo Testamento, a partir de cartas, as epístolas paulinas: Romanos, I Coríntios, II Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, I Tessalonicenses, II Tessalonicenses, I Timóteo, II Timóteo, Tito, Filémon, Hebreus. Nessas cartas, Paulo se apresenta assim: “Quanto a mim, sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, e nesta cidade criado aos pés de Gamaliel, instruído conforme a verdade da lei de nossos pais, zeloso de Deus, como todos vós hoje sois. E persegui este caminho até à morte, prendendo, e pondo em prisões, tanto homens como mulheres (...) Ora, aconteceu que, indo eu já de caminho, e chegando perto de Damasco, quase ao meio-dia, de repente me rodeou uma grande luz do céu. E caí por terra, e ouvi uma voz que me dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? E eu respondi: Quem és, Senhor? E disse-me: Eu sou Jesus Nazareno, a quem tu persegues”(Atos 22, 3-4, 6). Em outra carta, Galatas dirá: “Porque já ouvistes qual foi antigamente a minha conduta no judaísmo, como sobremaneira perseguia a igreja de Deus e a assolava (Gl 1, 13) e também em Coríntios; “Porque eu sou o menor dos apóstolos, que não sou digno de ser chamado apóstolo, pois que persegui a igreja de Deus” (Co I 15, 9).

²¹⁶ “Seu desejo era o poder; em Paulo o padre novamente quis chegar ao poder – só podia servir-se de conceitos, ensinamentos e símbolos que tiranizam as massas e formam rebanhos. Qual parte do cristianismo Maomé tomou emprestada mais tarde? A invenção de Paulo, sua técnica para estabelecer a tirania sacerdotal e organizar rebanhos: a crença na imortalidade da alma – isto é, a doutrina do ‘juízo’” (2002b, p. 64).

deslocar “o centro de gravidade daquela vida inteira para um local detrás desta existência – na mentira do Jesus ‘ressuscitado’. No fundo, a vida do salvador não lhe tinha qualquer utilidade – o que necessitava era de uma morte na cruz e de algo mais” (2002b, p. 64). O efeito dessa manobra é a debilidade das forças do homem, pois seus instintos não se dirigem para o futuro de forma vivificante, como um lançar-se no acaso das forças, mas um lançar-se em algo que se deve conhecer pela fé, mas cheio de medo, desconfiança e angústia, afinal, ser como esse algo (esse alguém) é uma tarefa impossível, portanto, o que move a vontade sacerdotal não é um desejo são, mas perverso. Não é amor, mas ódio dirigido à vida. Completamente diferente do tipo criador, o nobre.

Em relação a Agostinho, dirá que é um tipo que possui impulsos e escalas de valor contraditórias, que lutam entre si e raramente se dão trégua. Um homem fraco, cuja aspiração mais profunda “é que um dia tenha fim à guerra que ele é; a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizantes (cristã), sobretudo a felicidade do repouso (...) da unidade enfim alcançada”. Nele, essa guerra e essa contradição não atuam como uma atração e estímulo para um *a mais de vida*, como acontece nos tipos nobres, e aqui Nietzsche se refere a Alcebiades e César, pois nesses tipos nobres - diferente de tipos como Agostinho e São Paulo e Sócrates, por exemplo, tipos escravos -, a contradição e a guerra estão a serviço da afirmação, desse a mais de vida, de modo que, além de terem “impulsos fortes e inconciliáveis, também herdaram uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no auto-domínio e engano de si”, homens “espantosamente incompreensíveis e inimagináveis (...) enigmas predestinados a vitória e a sedução”. Curiosamente, afirma Nietzsche, “surgem nas épocas em que o tipo fraco avulta, ambos se originam das mesmas causas” (1992b, p.98-99), mas endereçam suas forças para lugares diferentes, construindo assim uma tipologia de forças que indicam negação ou afirmação da vida.

Os tipos sacerdotais, escravos da moral metafísica modulada em cristã negam a vida, porque retiram dela o seu centro de gravidade. Isto é:

Quando o centro de gravidade da vida é colocado, não nela mesma, mas no “além” – no nada –, então se retirou da vida o seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, todo instinto natural – tudo que há nos instintos que seja benéfico, vivificante, que assegure o futuro, agora é causa de desconfiança. Viver de modo que a vida não tenha sentido: agora esse é o “sentido” da vida (NIETZSCHE, 2002 b, p. 64-65).

A doutrina cristã inventa, a partir da interpretação de Cristo feita pelos padres, uma dependência do homem diante de um ser absolutamente estranho, inacessível e absoluto, pois, não é como o homem, afinal é perfeito e sua perfeição advém de ter sido gestado por uma virgem. Porém, ele é Deus que se fez homem na terra, por isso, não traz mácula do pecado e, portanto, pode nos guiar no caminho da redenção. Como diz Agostinho: “Cristo nasce da raça de Adão e no seio de uma virgem” (1994, p. 428). O seu exemplo se “sustenta” porque ao ser formado de uma virgem, foi concebido “pelo Espírito Santo e não pela carne, pela fé e não pela libido” (1994, p.429). Não há, portanto, “concurso de concupiscência da carne, veículo normal de inseminação e concepção para os demais que arrastam o pecado original” (1994, p.429). Assim, esse corpo, fruto da fecundação da fé e não da união dos corpos, o corpo de Cristo que é crucificado e renascido, aparecerá como o sentido que nos dá uma história, uma finalidade, um futuro, uma promessa, um consolo de fim: “ele nos livrará dos pecados” desde que não nos voltamos contra a sua essência purificadora, o Espírito Santo. Como aparece na narrativa do evangelho de Marcos (3, 28-29), quando afirma que Jesus disse: “Em verdade vos digo: Todos os pecados serão perdoados aos filhos dos homens, bem como todas as blasfêmias que proferirem; mas aquele que blasfemar contra o Espírito Santo, nunca mais terá perdão, mas será réu de pecado eterno”.

Blasfemar contra o Espírito Santo não é digno de perdão porque é não aceitar a Graça divina de sair da temporalidade do sofrimento e entrar na dimensão da eternidade feliz, pois, para se obter essa qualidade de felicidade, como assevera Agostinho, “é necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida”, pois “não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro” (1998, p. 129). Porque, com a vinda de Cristo passamos a ter certeza de que a eternidade de Deus se encarnou no mundo, mas não se confunde com o mundo. Ele nasce da linhagem do primeiro homem, assume a origem dessa linhagem, mas não o crime dessa origem (1994, p. 429), mas, no entanto, em sua bondade, se coloca na vida assumindo, para si, todos os pecados. É o exemplo maior da cidade de Deus à Terra, pois prepara os eleitos para alcançá-la fora da Terra. Cristo é gerado a partir de Deus, tem a mesma essência de Deus, ao contrário dos pecadores. Entretanto, acentua Agostinho,

ele gerou, não o criou, de sua própria essência, aquele que lhe é igual, o qual é como professamos, o Filho único de Deus. É aquele a quem nós denominamos (...) “Força de Deus e Sabedoria de Deus”. Por meio dele Deus fez tudo o que tirou do nada (AGOSTINHO, 1995, p. 29).

O amor de Deus consiste em não deixar o homem entregue ao devir, mas à eternidade, em Cristo. Inferimos que é por isso que Nietzsche dirá que os filósofos são sacerdotes mascarados²¹⁷, pois com a metafísica socrático-platônica moralizou-se o mundo Antigo colocando valor nas coisas que não corresponde a nenhuma realidade, mas apenas o sintoma de força do lado de quem coloca o valor (2005a, p.239) e que mantém sua força porque os valores não são ditos como nascidos daqueles que valoram, mas existentes por si mesmos num outro mundo idealizado onde o devir inexistente, tal como vemos emergir na filosofia dos padres.

A história da existência se resume, assim, numa narrativa ficcional, unitária e bem amarrada, na qual todos os homens são iguais perante o Criador, mas não são idênticos a ele porque o criador não se confunde com o objeto de sua criação. Portanto, aqui não cabe a transcrição da frase “Eu, Platão, sou a verdade”, descrita ironicamente por Nietzsche quando brinca com a Ideia de Verdade em Platão (NIETZSCHE, 2000b, p.31). Agora, pela boca do sacerdote, a verdade se expressa assim: Eu, Criador, sou o Verbo que encarnou na figura de Cristo, e através d’Ele permiti que todos os homens conhecessem a Verdade, pois seu sacrifício pelos demais é a prova da promessa de felicidade que envio a todos, sem distinção, *desde que se cumpram os mandamentos*. Mas, na realidade a transcrição mais fiel seria “Eu, o sacerdote, não sou Cristo, mas seu representante, na Terra, aguardando, tal como vocês, a sua chegada, porém, sou o modelo de vida, portanto se dirijam a mim para atingí-lo, me copiem, responsabilizem-se por sua salvação tal como eu me responsabilizo, também sou pecador, vejam as marcas, em meu corpo, da constante auto-punição que me infrinjo! Mas essa tortura é a forma como desejo a salvação, o que guia meus instintos para atingi-la. Ou, como afirma Nietzsche, “em lugar da saúde, a salvação da alma - isto é, uma *folie circularie* (loucura circular) entre convulsões de penitência e histeria de redenção” (1995, p. 117). E no lugar do desprazer por saber-se pecador, o prazer de sentir-se redimido do pecado, mas, para tanto, há a necessidade de se sentir pecador, mais até do que ter pecado. (NIETZSCHE, 2002b, p. 37).

²¹⁷ “O signo decisivo no qual se revela que o sacerdote (— inclusive os sacerdotes *mascarados*, os filósofos) tornou-se senhor absolutamente, e não só dentro de uma determinada comunidade religiosa, que a moral da *décadence*, a vontade de fim, é tida como moral *em si*, é o valor incondicional em toda parte atribuído ao que é altruísta, e a hostilidade ao que é egoísta. [...] o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera — a este preço ele a domina [...]. A perda do centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a “ausência de si” - a isto se chamou moral até agora...” (NIETZSCHE, 1995, p. 77).

A interpretação dada à vida destitui novamente o devir, pois se a existência está submetida à história da criação, e nessa história, mesmo tendo o pecado retirado à eternidade da terra, colocando-nos entregues à mudança, essa mudança é um negativo, aja visto a necessidade de afirmar que a história terrena é regida pela história divina, através da existência de Cristo que, ao adentrar na história terrena, quer salvar os homens do caráter transitório da vida, salvá-los inclusive da morte, para levá-los a uma vida eterna junto a Deus. Portanto, o que é transitório, é um mal, o bem é a ausência de mudança porque aquilo que é eterno é permanente, imutável e imensurável. Tudo vive para sempre, de modo que não há como transformar-se porque não é possível haver e experienciar mudança num mundo constante. Então, a *verdadeira história da existência* seria aquela que é fechada em si mesma cuja única transformação é a do corpo do homem em corpo de Cristo. E a essência do caráter trágico da existência é remodelada na interpretação conferida a esse corpo, pois a metamorfose que ele invoca aos demais aponta para uma unidade moral: a eternidade, cuja verdade reside num amor que depende da angústia para se afirmar enquanto vontade, afinal o homem, para desejar a eternidade, precisa angustiar-se por ter perdido a unidade primeira na qual ele era imutável e, assim, lançar-se em Cristo para re-encontrá-la. Nessa perspectiva, o amor é ódio contra a vida, como afirma Nietzsche (1998), pois a moeda da vida é pecado, isto é o sofrimento que, a todo o momento, acusa-a de injusta, justificando, assim, o desejo de precisar sair dela para encontrar a felicidade eterna.

Como afirma Deleuze (1976), o trágico, nessa concepção, fundamenta-se numa relação entre o negativo e a vida, num drama. O drama é o *pathos* cristão da contradição, que encontra no negar e no sofrer a sua única condição de afirmar a vida. É uma resignação diante da impotência de saber-se incapaz de criar qualidades nobres, mas não é uma paralisia, pois a vida é envenenada pela maneira como Cristo é interpretado pelos padres. Cristo não é um herói trágico, alegre, leve, guerreiro, afirmador, é o Messias, o salvador, que para nos salvar precisa fazer declinar as nossas forças, lançando-nos num abismo sem fundo, numa agonia interminável: o drama da redenção e da salvação.

Esse drama não é de um só, mas de todos. Como assinala Bornheim (1972), cabe a todos os homens a tarefa de responsabilizar-se por sua salvação, mas essa salvação se dá em rebanho, ou seja, é necessário construir uma alma pessoal cristã coletiva para que cada homem se responsabilize pela salvação dos demais. É necessário criar um universal que ligue os homens uns aos outros, ou seja, adquiram, uma segunda natureza,

em Cristo, contagiando a todos a seguirem essa verdade. A fórmula do sucesso, ironiza Nietzsche, é a seguinte:

importa suster os que sofrem com uma esperança que nenhuma realidade possa contradizer - e que nenhuma satisfação remova: uma esperança no Além (...) Para que o amor seja possível, Deus deve ser uma pessoa; para que os instintos ínfimos possam se expressar, Deus deve ser jovem. Para o fervor das mulheres, há que por num primeiro plano um belo santo; para os homens uma virgem Maria (...) a exigência da castidade reforça a veemência e a interioridade do instinto religioso - torna o culto mais ardente, mais entusiasta, mais intenso (2002b, p. 37-38).

Dessa forma o espírito cristão pôde ser construído através da regência do ascetismo sacerdotal, necessitando que se formem muitos adeptos, muitas ovelhas em torno de um único pastor, sob o lema do amor interpretado como moral de compaixão²¹⁸ tal como a que Cristo sente pelos homens, mas, que, no entanto, é inalcançável para eles, o que amplifica sua dor, pois tal como Nietzsche afirma em *Aurora*, o que é ordenado ao cristão fazer a partir das teses morais dos livros do cristianismo não tem como ser cumprida, logo, a intenção não é tornar o homem bom, mas fazê-lo se sentir o pior possível. “No Novo Testamento está o cânone da virtude, do cumprimento, da Lei: mas de tal forma que é o cânone da virtude impossível: ante um cânone assim, os que se empenham moralmente devem aprender a sentir-se cada vez mais distantes de sua meta” (2004, p.66).

Por isso Nietzsche afirmará, no *Crepúsculo dos Ídolos* (p.31), que enquanto na metafísica socrático-platônica o mundo “elevado e verdadeiro” só seria acessível aos sábios, devotos e virtuosos, o que implicaria dizer que os filósofos teriam a chave de acesso a esse mundo porque eles que são sábios, devotos e virtuosos, e, portanto,

²¹⁸ Nietzsche interpreta a compaixão no horizonte das motivações humanas inconscientes manifestadas no prazer de causar dor ao outro e com isso exercer poder sobre ele através do infortúnio que lhe abate e acreditar que esse é o maior bem que pode acontecer. Quem busca inspirar compaixão visa obter “uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores no mundo” (2000a, p.54). De certa forma, fomos “incitados” a produzir e exercer no mundo essas pequenas doses de maldade (prazer em causar dor), pois elas nos dão poder sobre os outros. Nietzsche amplia ainda mais a discussão a respeito das ações altruístas, da crença num amor incondicional que não visa nada em troca, como aquele de Deus, argumentando que seria impossível exercitar este tipo de sentimento porque o homem que assim agisse “teria de fazer muitíssimo para si mesmo, a fim de fazer algo pelos outros” e que, além disso, “o outro teria que ser egoísta o suficiente para sempre aceitar esse sacrifício, esse viver para ele” de modo que os cristãos que comparam sua natureza com a de Deus utilizam “uma medida que pertence ao reino das fábulas” (2000a, p. 102). O que há de real é o interesse, pelos homens do amor e do sacrifício, “em que continuem existindo os egoístas sem amor e incapazes de sacrifício”, de tal maneira que, “a suprema moralidade, para poder subsistir, teria que requerer a existência da imoralidade” (2000a, p.103), pois é a ideia de pecado que sustenta a ideia de Deus. Acabando a ideia de Deus, acaba a de pecado, da violação de preceitos divinos, da mácula de uma criatura consagrada a Deus (2000a, p.103).

poderiam guiar os homens nessa direção, no cristianismo, “o mundo verdadeiro passa a ser *prometido* ao pecador que cumpre a sua penitência”, portanto, *acessível a todos*, porém a custa do cumprimento de uma pena e para cumpri-la precisa de alguém que avalie essa ordem: aqui entra em cena a figura do sacerdote como aquele que escuta as confissões do homem e lhe aponta o caminho da redenção. Porque, conforme assinala Bornheim (1972), embora sejamos “criaturas tiradas do nada” (1972, p. 19), afinal, do nada tudo se fez e ainda por cima somos pecadores de nascença, pois o primeiro homem desvencilhou-se do criador, sofremos, então, de uma insuficiência radical. Mas, Deus nos ilumina com seu amor a partir de Cristo, de modo que nosso vazio, nossa angústia, pode ser preenchida, tem um fim. Como dirá Santo Agostinho: “para curar e sanar o homem dessas trevas, o Verbo, pelo qual foram feitas todas as coisas, se fez carne e habitou entre nós. Trata-se, pois, do *Christus-Logos*” (AGOSTINHO, *De Trinitate*, 4, 2, 4, *apud* BORNHEIM, 1972, p.20).

Em outras palavras, se, anteriormente, o mundo verdadeiro era *passível de ser alcançável* essa possibilidade de alcance poderia ocorrer ao homem que rememorasse a Ideia. Para tanto, precisaria se submeter à arte dialética. Logo, o mundo do filósofo seria o mundo verdade, ou melhor, o próprio filósofo seria o caminho da verdade, portanto, seguir esse caminho não é uma possibilidade para todos, mas para alguns. Porém, agora, essa Ideia sofre uma modulação, o mundo verdadeiro *não é acessível, é inatingível por agora, mas prometido* a todos no futuro. Esse mundo é, portanto, um mistério que não pode ser desvelado pela razão, logo, não é acessível, mas pode ser prometido àquele que cumpra a penitência por existir. Sim, porque a existência, marcada por dores e sofrimentos, tem um sentido: somos nós os culpados por criarmos um mundo manchado, pois somos, desde a criação, pecadores, mas podemos nos livrar dos pecados, confessando-os, nos redimindo para que sigamos em direção ao celestial.

Existe, pois, uma promessa de felicidade desde que se assuma uma nova condição de existência e se espere o momento em que Deus nos livre dos pecados, portanto, nos livre da dor. Para alcançar esse caminho, o cristianismo inventa a culpa, ela é a ponte que faltava para justificar a necessidade de constante vigilância aos instintos impuros. Porque agora ele passa a ter uma dívida com Deus, este é o seu mais alto suplício, seus instintos agora são reinterpretados como “culpa em relação a Deus”, pois, como já assinalamos, não foi Deus quem criou o pecado, mas o homem e a máxima do cristianismo é o suplício de Deus, encarnado em Jesus para aliviar essa dívida do homem, com isso, o homem é eternamente devedor do criador e eternamente

grato. Por isso, o mundo verdadeiro *é inatingível agora*, mas é prometido "ao pecador que cumpre a sua penitência". Assim, memória, dor, ressentimento e culpa se conjugam nessa nova estampa da moral, habitando a consciência do homem que, dessa forma, acaba se transforma em má consciência²¹⁹, em peso que precisa e deseja carregar, o que justificaria a modulação do que seria o mundo verdadeiro que *é inatingível agora*.²²⁰ E também é inatingível por agora porque não pode ocorrer na terra, mas somente a partir da destruição dela, onde todos serão julgados.

Para tanto, o cristianismo, afirma Nietzsche (2004, p. 62), coloca, numa mesma balança, infelicidade e culpa, diferindo dos antigos, que conservaram uma inocência suficiente para não estabelecer uma relação adequada entre culpa e desgraça. A infelicidade, na Antiguidade, não era um castigo e muito menos uma punição merecida como apregoada pelo cristianismo, passando, assim, a habitar a imaginação do sofredor, como uma sombra julgadora sempre à espreita de seus desejos e pensamentos. A infelicidade e a culpa tinham sentidos diferentes na Antiguidade, tanto que, na tragédia grega, esses temas eram narrados, mas não com o intuito de aprisionar o homem em si mesmo, na angústia de uma dor internalizada, tornando-o pesado, mas para libertar seu ânimo, afinal, o que sempre se afirmava era o eterno prazer de existir.

A culpa de seus heróis trágicos é a pequena pedra sobre a qual tropeçam e, por isso, quebram o braço ou arrancam o olho: a sensibilidade antiga comentava sobre isso: "sim, ele deveria ter seguido sua estrada com mais cautela e menos petulância!" Mas apenas ao cristianismo estava reservado dizer: Eis uma grave infelicidade e por trás dela tem de se esconder uma culpa grave, igualmente grave, ainda que não a vejamos claramente! Se você, infeliz, não percebe isto assim, está endurecido - experimentará coisas ainda piores!"- Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável. Pobre humanidade! (NIETZSCHE, 2004, p.62).

²¹⁹ Discutiremos de forma detalhada essa conjugação e a definição dada por Nietzsche para memória, ressentimento, culpa, má consciência e vontade na seção intitulada "O ideal ascético ou como falar com Deus deixando que Ele fale em nós através da dor", bem como na seção "Memória da vontade como promessa de um futuro fora do mundo no tipo escravo ou quando o niilismo se aprofunda porque se interioriza".

²²⁰ Aqui, me lembro de uma música do Raul Seixas, chamada Paranóia, na qual há uma passagem que narra de forma brilhante, a relação entre má consciência e culpa: "Quando esqueço a hora de dormir/ E de repente chega o amanhecer/ Sinto a culpa que eu não sei de que/ Pergunto o que que eu fiz?! Meu coração não diz e eu.../Eu sinto medo!/ Eu sinto medo!/(...)Tinha tanto medo de sair da cama à noite pro banheiro/ Medo de saber que não estava ali sozinho porque sempre...Sempre... sempre... Eu estava com Deus!(...) Minha mãe me disse há tempo atrás/ Onde você for Deus vai atrás/ Deus vê sempre tudo que você faz/Mas eu não via Deus/Achava assombração, mas... Mas eu tinha medo! Eu tinha medo!/ Vacilava sempre a ficar nu lá no chuveiro, com vergonha/ Com vergonha de saber que tinha alguém ali comigo/ Vendo fazer tudo que se faz dentro dum banheiro/ Vendo fazer tudo que se faz dentro dum banheiro/ Para...nóia/ Dedico esta canção: Para Nóia! Com amor e com medo (com amor e com medo)/ Com amor e com medo..."

Logo, devemos, nesse mundo de pecado, além da culpa, ter fé e esperança. Elas são a chave de acesso ao outro mundo. Juízos morais que batizam nossos instintos com uma segunda natureza. Afinal, se todo mal-estar e infortúnio são tomados como castigo, como culpa pelo homem ter transgredido as leis de Deus, cabe ao homem ter a esperança e fé para que, no Juízo Final, livre-se de tais males, essa é a sua segunda natureza. O que difere novamente dos gregos, para os quais a esperança era cega e pérfida (NIETZSCHE, 2004, p.37).

E a memória que, na Grécia “socrático-platônica”, era a guardiã do passado primordial, faculdade de conhecimento que possibilitava ao homem retornar ao estado puro das Ideias, agora é aliada a má-consciência, porque a memória se transformou em registro da dor, em acúmulo das marcas sofridas, em lembrança desses traços passados que, se não vigiados, se perpetuam, isto é, seduzem o homem a pecar, mas, no entanto, devem ser lembrados constantemente, para que não sejam esquecidos. Ela não é mais aquilo que dota o homem da consciência de um si que é a alma portadora das Ideias, mas uma força que torna o homem consciente de um si que é a alma do pecador. O universal é o pecado. Ela não é aquilo que liga a alma à Ideia, mas aquilo que faz com que o homem carregue o peso por já nascer pecador e necessitar redimir-se desses pecados originários, porém, feliz. A verdade não é uma invenção humana, ou, alcançável, por agora, pela parte divina da alma do homem, a razão. A alma do homem se precipitou no pecado, logo, não traz nada, em si mesma, que o permita alcançá-la. Portanto, a verdade não está nas Ideias, o modelo não parte dela. A verdade está nas Escrituras, fora do homem, na narrativa inventada acerca da sua história, concomitante à história do mundo. Ele precisa ter fé, porque seu Deus não é pensável (NIETZSCHE, 2002 b, p. 75). Ele se serviu de alguns homens para transmitir a sua palavra aos demais homens: os sacerdotes. Ele se fez humano na figura de Cristo e, ao mesmo tempo, mostrou sua imortalidade, através da sua ressurreição e, junto a ela, o amor de Deus para seus filhos. A verdade está em Cristo, mas ela precisa ser lida na Bíblia para que o homem entenda o projeto de Deus.

Como afirma Nietzsche, no *Anticristo*, aforismo 23:

(...) o cristianismo sabe que é de pouca relevância se uma coisa é verdadeira ou não, desde que se acredite que é verdadeira. Verdade e fé: aqui temos dois mundos de ideias inteiramente distintas, praticamente dois mundos diametralmente opostos – os seus caminhos distam milhas um do outro (...) Quando, por exemplo, um homem sente qualquer prazer através da Ideia de que foi redimido do pecado, não é necessário que seja realmente pecador, mas que simplesmente sinta-se pecador. Mas quando a fé é exaltada acima de tudo, disso segue-se necessariamente o descrédito à razão, ao conhecimento e

à investigação meticulosa: o caminho que leva à verdade torna-se proibido. – A esperança, em suas formas mais vigorosas, é um estimulante muito mais poderoso à vida que qualquer espécie de felicidade efetiva. Para o homem resistir ao sofrimento deve possuir uma esperança tão elevada que nenhum conflito com a realidade possa destruí-la – de fato, tão elevada que nenhuma conquista possa satisfazê-la: uma esperança que alcança além deste mundo, precisamente por causa do poder que a esperança tem de fazer os sofredores persistirem.

Assim, o cristianismo aparece como uma religião da esperança, da fé e da caridade, fazendo com que o pior que a vida pudesse oferecer fosse superado a partir dessa tríade, transformada, por sua vez, em virtudes ou habilidades cristãs. (NIETZSCHE, 2002b). O homem se enamora de uma Ideia: a promessa de salvação e conforto, e apaixonado por ela se lança numa escolha perniciosamente acreditando estar salvo por ser dotado de uma alma cristã, que é individual (em função da “livre vontade”) e coletiva ao mesmo tempo, isto é, o cristão acredita que o destino de todos é igual, que a história de todos é igual, por que é governada pela Vontade de Deus, assim, acredita que todos serão julgados, agindo bem ou não. A Verdade é a mesma para todos, o que cria uma irmandade de sofredores, independente de acreditarem ou não nas Escrituras e de esperançosos, para os que nela tem fé. Ao mesmo tempo, como assinala Bornheim (1972, p. 15), o cristão tem uma tarefa e ela só se realiza na vida comunitária. Assim, ele sabe que a conquista da sua salvação não tem uma característica individual, ele se responsabiliza pela salvação de todos, por isso precisa pregar, ao máximo, a palavra de Deus em todos os cantos que vá, afinal, se pregar a palavra de Deus é seguir os mesmos passos de Cristo, pois sendo ele Deus que só se fez homem para que sua palavra chegasse aos demais e assim todos pudessem se salvar, esse amor precisa ser exercitado pela alma cristã, é isso que lhe dá dignidade e virtude.

Assim, a alma cristã não é fruto de um saber nascido do conhecimento, mas de um saber revelado, de origem divina, alcançado, não pela razão, mas pela fé. A alma é aqui chamada de espírito cristão, pois embora todos estejamos ligados, na terra, pelo pecado de Adão, estamos também ligados a Deus, por Cristo, através do Espírito Santo, o modelo de espírito que devemos seguir. Como afirma Bornheim (1972), Deus fundamenta e possibilita toda a verdade. Deus é a verdade. Deus se fez carne, na figura de Cristo, e a alma cristã, como nomeia Agostinho (1973a), se alimenta desse estranho amor, que nasceu para unir a humanidade, lhe dar historicidade em torno do martírio do filho de Deus, martírio que se estende a todos os seus filhos. A moral cristã criou, então, uma nova tonalidade de alma, uma segunda natureza. Como afirma Nietzsche, “a alma humana ganhou profundidade num sentido superior, e tornou-se má” (1998, p. 25)

porque o peso da dor que agora carrega, a aprofunda, para que, do fundo dessa dor, alcance às alturas, encontre a sua “verdadeira natureza”, já que a alma humana, em função do pecado, subordinou-se ao corpo, caindo na concupiscência e na ignorância. Nesse estado de decadência, conforme acentua Santo Agostinho, a alma não pode salvar-se por suas próprias forças (1973a), por isso precisa de um modelo, Cristo, o corpo de Cristo.

Isso porque o martírio de Cristo é a modulação da alma metafísica em alma cristã, ou melhor, espírito cristão, pois, enquanto na metafísica, a alma, “a consciência interior” é aquilo que há de profundo no homem, como uma busca pura e interior da verdade, uma invenção dos filósofos, como afirma Foucault (FOUCAULT, 2005, p. 44), no cristianismo o modelo de alma que se salva provém do exemplo dado pelo martírio de Cristo. O sofrimento de Cristo, afirma Deleuze (1976), é o testemunho de que a vida é injusta, que a vida gera sofrimento e precisa ser redimida pelo próprio sofrimento provocado por ela. Por isso, fabrica-se, uma alma cristã e uma memória atrelada a ela marcada pela interiorização da dor, isto é, uma memória que é má-consciência. E, ao mesmo tempo, multiplica a dor, através da confissão daquilo que habita a consciência, momento em que a culpa emerge como ódio contra si mesmo. O modelo do martírio é, pois, a de um salvador que é, ao mesmo tempo, carrasco, vítima e consolador (Deleuze, 1976, p. 13).

Fink (1988) comenta a interpretação de Nietzsche a respeito do cristianismo, a partir de algumas passagens do *Anticristo*, deixando claro que o ataque de Nietzsche é contra a interpretação conferida a Cristo pelos sacerdotes, sobretudo São Paulo, já que, para o filósofo, “o cristianismo é mais obra de São Paulo do que do Nazareno” (1988, p. 147) e vimos que a interpretação das escrituras por Santo Agostinho estão remetidas ao seu encontro com as palavras de São Paulo... Fink dirá que, para Nietzsche:

(...) o cristianismo é a maior corrupção que é possível imaginar; o cristianismo fez de todo valor um não valor, de cada verdade, uma mentira, e inversamente (...) é o envenenamento da vida pela Ideia do pecado, a destruição de toda verdadeira hierarquia pela “igualdade das almas ante Deus”, que teria se tornado o rastilho de todas as sublevações plebéia da história européia (...) um parasitismo que vive das angústias da alma humana, a Ideia do Além a negação de toda a realidade e cruz o sinal de reunião da conspiração mais tenebrosa que jamais existiu - conspiração contra a saúde, a beleza, o denodo, a probidade, o espírito, a bondade da alma, contra a própria vida”(...) E conclui a sua tirada de ódio dizendo: “Considero o Cristianismo a única grande calamidade, a única grande perversão interior, o único e grande instinto de ódio” (FINK, 1988, p. 148-149).

A metafísica socrático-platônica condena a existência porque julga o pensamento e a vida a partir de instâncias superiores a ela servindo-se de um modelo de vida que nega os sentidos, o corpo e toda e qualquer expressão de mudança que percorra o domínio sensível como fonte de conhecimento verdadeiro, porque ele obstaculiza o acesso ao pensamento correto, isto é, aquele que cria uma relação de identidade e semelhança entre as Ideias e as formas por ela engendradas. Como se existissem por si mesmas, sem a invenção artística desses filósofos, estes que, por necessidade de controle daquilo que escapa a sua pretensão de verdade, acabam visando uma correção da vida para que ela se assemelhe ao mundo ideal, de modo que tudo que é tocado pelo devir passa a ser condenado.

E o cristianismo condena a existência de forma mais intensa porque a criação do Deus cristão é o coroamento da expressão do modo de ser do tipo escravo, que, na impossibilidade de afirmar a si mesmo, utiliza o sofrimento como antídoto ao próprio sofrimento, isto é, o cristianismo, ao trazer o pecado para o mundo, alojando-o na história da criação da humanidade, coloca o homem diante de um estado de permanente de miséria, de ressentimento permanente com a vida, porque precisa experienciar, consigo mesmo, a sua relação de dívida infinita com Deus. Afinal, Deus criou o mundo para o homem, para que ele vivesse a eternidade na terra, mas o homem não fez jus a esse presente divino, escolheu o pecado, desafiou o criador e, assim, separou-se do princípio da criação, criando uma outra história para si, com uma outra temporalidade: a morte, afinal, no paraíso ele tinha a eternidade! Mas Deus, em seu amor, cria a possibilidade, *promete um futuro eterno para o homem*, mas, para tanto, o homem precisa sentir a dor, precisa pagar uma dívida infinita com o divino, sim, infinita, porque não se reduz com a finitude de sua existência, ele, mesmo ao morrer, ainda está em dívida, ainda precisa aguardar o “grande julgamento”, o Juízo final, quando saberá o seu destino: a eternidade no céu, ou a eternidade no inferno! Por isso, o mundo humano, terreno, foi separado, pelo homem, do mundo divino. O homem escolhe a imperfeição. Mas Deus, em seu amor, lhe concede o caminho da salvação, eis a máxima cristã.

E, embora já tenhamos aprofundado a questão do pecado, cabe aqui apresentarmos a interpretação de Foucault, bem como a transcrição da imaginação assustadora de Santo Agostinho acerca de como era o “mundo corporal” antes da Queda e depois, coroando toda a nossa discussão precedente.

A história humana é resultado do pecado de Adão e Eva, isto é, do uso livre que Adão deu à sua vontade, não a subtraindo à vontade de Deus (FOUCAULT, 2006b). Ou

seja, com Adão se inaugura o livre-arbítrio. Ele achou que podia ter uma vontade autônoma, porém, no momento em que se afastou da vontade de Deus, isto é, que exerceu o seu livre arbítrio, seu corpo passou a governar sua alma e, por isso, adverte Santo Agostinho, o homem perde o domínio de si. Foucault (2006b, p.100-101), examinando a obra *A Cidade de Deus* encontra uma passagem muito interessante para explicar esse processo da vontade. Santo Agostinho veicula o momento da Queda de Adão a uma mudança operada no próprio corpo de Adão. Ou seja, para Agostinho, antes da Queda, o corpo de Adão, cada parte de seu corpo obedecia tão somente e perfeitamente à alma e à vontade. Assim, existiam relações sexuais no paraíso, mas essas relações não eram como as que o homem conhece hoje, isto é, como uma espécie de convulsão, é assim que Agostinho descreve, quando o corpo é atingido por terríveis tremores e o homem perde completamente o controle de si, porque

(...) o desejo não se satisfaz em se apoderar de todo o corpo, externamente e internamente, ele sacode o homem inteiro, unindo e misturando as paixões da alma e os apetites carnis para atingir essa volúpia, a maior de todas dentre aquelas do corpo; de modo que, no momento em que ela atinge o ápice, toda a acuidade e vigilância do pensamento são quase anulados (AGOSTINHO, *La cité de Dieu*, livro XIV, p.425, *apud* Foucault 2006b, p.99).

Mas, no paraíso, embora as relações sexuais existissem, elas aconteciam de outra forma. Adão tinha domínio sobre o seu corpo, porque seu corpo obedecia à alma, à vontade de Deus, ele desconhecia a excitação involuntária. Por isso, “cada parte de seu corpo era como os dedos, dos quais se pode controlar cada movimento. Seu sexo era como os dedos, como a mão semeando tranquilamente os grãos” (FOUCAULT, 2006b, p. 100). Porém, Agostinho dirá que no momento da Queda, quando Adão comete o seu primeiro pecado se rebelando contra Deus, o castigo de Adão foi perder o domínio de si, como resultante de seu desejo de uma vontade independente da vontade divina, ou seja, perde o suporte ontológico dessa vontade. Dessa maneira, o efeito desastroso dessa injúria contra o Criador voltou-se contra seu corpo, “mais particularmente em algumas de suas partes que deixaram de obedecê-lo, revoltando-se contra ele e as partes sexuais foram as primeiras que se ergueram como sinal de desobediência” (FOUCAULT, 2006b, 100). Assim, assevera Santo Agostinho:

O célebre gesto de Adão cobrindo seu sexo com uma folha de parreira se explica (...) não pelo simples fato de que Adão tenha vergonha de sua presença, mas sim pelo fato de que suas partes se agitavam sem seu consentimento. O sexo em ereção é a imagem do homem revoltado contra Deus. A arrogância do sexo é o castigo e a consequência da arrogância do homem. O sexo descontrolado do homem é a imagem daquilo que Adão havia sido em relação a Deus: um rebelde (FOUCAULT, 2006b, p.100).

Não precisamos ir muito longe para compreender que a história humana, vista dessa perspectiva, traz conseqüências desastrosas para a vida. Essa história é a história da cidade terrena, tal como vimos Agostinho a denominar. O pecado de Adão se transferiu para os demais homens, que são permanentemente castigados porque precisam entender seu corpo como castigo, seus impulsos como castigo, a liberdade de sua vontade como castigo. A cidade terrena, humana carrega uma dívida perpétua em função dessa história. Essa é a história que deve dar a seu corpo, que é gravada nele pelos martírios que deve infringir em si mesmo para *lembrar de não esquecer* a verdade de Deus para o homem que deve ser tomada com sua verdade pessoal, verdade que lhe é imposta como não só sua, mas coletiva e que deve permanecer em sua memória, como um passado sempre presente que o assombra. Sua vontade deve abraçar essa história, sua vontade ganha sentido com ela, pois abraçá-la é o primeiro passo para se preparar para ser abraçado pela vontade divina, reservada no futuro prometido “ao pecador que cumpre a penitência”, mas presente também na história do homem através de Cristo. *Assim, a vontade não pode ser livre e não é individual, porque é uma vontade que se afirma no coletivo, tendo em vista a memória, na qual depende essa vontade, também é coletiva: é a lembrança universal da história comum a todos, e pode ser alcançada por todos, desde que todos queiram, desejem, a salvação fora da terra.*

Por isso, se o homem quer ter futuro, sua vontade deve abraçar o nada, pois a promessa está numa outra vida, na qual se deve intuir, pela fé, como eterna, já que pela experiência não é possível alcançá-la e, ao abraçar a promessa numa outra vida, não se deve esquecer, é claro, de edificar, na terra, as palavras do Criador, isto é, só pelo sofrimento a redenção é atingida, pois dessa forma a Cidade de Deus pode ser a sua morada antes do Juízo, já que há, na própria história terrena, manifestações dessa Cidade, como Abel, a Arca de Noé, Abraão, a época dos profetas e, sobretudo, a vinda de Cristo²²¹, por isso, há os filhos da carne e os filhos da promessa, como assinala Santo Agostinho (2008, XV, 2).

Portanto, a esperança e a fé são o motor da história da salvação e o pecado a substância que torna a história do homem, universal ou, como dirá Nietzsche, a noção

²²¹ Lowith (1991), analisando a obra de Agostinho, sobretudo *A Cidade de Deus* acentua que mesmo no conflito entre a *Civitas Dei* e a *Civitas Terrena* o controle se faz por um único Deus para um único fim. Por isso, encontraremos duas espécies opostas de homens na *Civitas Terrena*, uns expressando a substância da terra e outros, a divina, de modo a garantir a diferença entre as duas cidades, mas ao mesmo tempo mostrando a primazia da história da Cidade de Deus que em nada se articula com a humana. Ou seja, o destino de todos está determinado, a história tem um desígnio final comum a todos e os representantes da cidade de deus, na terra, estão inseridas nela para preparar o caminho espiritual em direção a Cristo, o objetivo é, portanto não terreno.

de “pecado” foi inventada juntamente com o seu instrumento de tortura e a noção de “livre-arbítrio, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! (NIETZSCHE, 1995, p. 117). Dessa maneira institui-se uma forma de poder que não se diz fundamentado na terra, portanto, que não se dá às claras, e inviabiliza possíveis resistências que poderiam impedir o seu triunfo, pois elas brotariam da vontade autônoma, terrena e não da vontade maior, a divina que é a vontade de poder chamada de amor e deve percorrer a alma de todos os que amam Cristo e desejam ser salvos no Juízo final. Por isso, a cidade terrena, dirá Agostinho, é fundamentada pelo mal oriundo do homem, pois “cometer o mal não é nada mais do que submeter sua vontade às paixões, ou preferir os bens propostos pela fé eterna na satisfação pessoal. E isso só é possível pela livre opção de nossa vontade” (1995, p.14).

Por isso a figura do sacerdote é fundamental nesse processo caluniador da vida, pois ela alimenta seu rebanho com este ideal enfraquecido de vida ligado ao poder de julgar a vida dizendo amá-la, como uma vingança dos fracos que fazem dessa necessidade, uma verdade das alturas, mas que é ensinada interiormente²²², através da dor por saber-se pecador, mas poder-se libertar do pecado pela própria dor. Por isso, sua vitalidade é decadente, brota da fraqueza, mas também de uma astuta inteligência que consegue fazer com que a faculdade judicativa se torne a mestra da alma, como a doença de crer na doença, tal qual afirma Nietzsche (2008a, p. 206), tendo por lema o “ideal ascético”, entendido, tal como assevera Machado (1999, p.66), como “o sistema moral do ressentimento e da má consciência, mais precisamente, os meios de organização do tipo de moral judaico-cristã”.

2.1.5 - O ideal ascético ou como falar com Deus deixando que Ele fale em nós através da dor

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que aceitar a dor
 Tenho que comer o pão
 Que o diabo amassou
 Tenho que virar um cão
 Tenho que lambar o chão
 Dos palácios, dos castelos
 Suntuosos do meu sonho
 Tenho que me ver tristonho
 Tenho que me achar medonho
 E apesar de um mal tamanho
 Alegro meu coração.
 (Gilberto Gil)

²²² Como atesta Santo Agostinho: “Não aprendemos pelas palavras que repercutem exteriormente, mas pela verdade que ensina interiormente” (1973b, p.350).

O ideal ascético é caracterizado por querer o nada posto que parte do princípio de que a vida não vale nada e, portanto, faz-se necessário se apegar à renúncia do mundo, isto é, renúncia dos instintos, do afeto, de tudo que é humano, demasiado humano, em nome de uma transcendência, conforme pudemos ver. E a vida não vale nada porque a criação é *creatio ex nihilo*, ou seja, Deus criou o universo a partir do nada, porque a matéria não é digna de participar do ser da criação, assim como tudo que a expresse. Por isso, todo pendor natural, assevera Nietzsche, será transformado em doença, em algo deformante e ignominioso (NIETZSCHE, 2001, p. 199). De modo que os pendores e impulsos do ser humano serão tratados como maus e como causa do sofrimento. A natureza tem, portanto, uma má essência e o homem precisa se envergonhar dela e das marcas dela em si mesmo. Ele precisa temer aquilo que o habita, temer a si próprio, ter vergonha de si mesmo, se arrepender de ser humano para que possa ser agraciado por Deus.

Deus é, então, colocado como a única realidade, mas distante, em essência, das forças vitais que corrompem o homem. Seu Verbo é a força geradora de tudo, menos do mal, pois o mal é criação da livre vontade humana prometida pelo demônio, na forma de serpente²²³. Seu Verbo está nas Sagradas Escrituras, como forma de seu amor e, se fez carne somente uma vez na história, quando encarnou em Cristo, para nos salvar e guiar.

²²³ Como Santo Agostinho diz: “Assim, no paraíso terrestre, havia como objeto percebido: vindo do lado superior, o preceito divino, e vindo do lado inferior, a sugestão da serpente. Pois nem o que o Senhor ia prescrever, nem o que a serpente ia sugerir foi deixado ao poder do homem. Contudo, ele estava certamente livre de resistir à vista das seduções inferiores, pois o homem tendo sido criado na sanidade da sabedoria achava-se isento de todos os liames que dificultavam a sua escolha. Podemos compreender isso pelo fato de os próprios insensatos chegarem a vencer-se e se elevarem até à sabedoria, ainda que lhes seja penoso renunciar às doçuras envenenadas de seus hábitos funestos (...) Aqui pode ser colocada uma questão: uma vez que o primeiro homem encontrou-se na presença de dois objetos percebidos, de ordem oposta: de um lado, o preceito vindo de Deus e, de outro, a sugestão da serpente - pergunta-se de onde teria vindo ao próprio demônio o desígnio de preferir a impiedade que o precipitou do alto de seu trono? Na verdade, se não tivesse sido impressionado pela vista de objeto algum, ele não teria escolhido de fazer o que fez. Pois, se nada lhe tivesse ocorrido ao espírito, não teria voltado de modo algum sua intenção para o mal. Logo, de onde lhe veio ao espírito o pensamento, fosse qual fosse o conteúdo dessa sugestão, de formar esse projeto que o levou a passar do estado de anjo bom que era ao de demônio? Pois, realmente, aquele que quer, por certo quer alguma coisa. E ele não poderia querer esse intento se não lhe fosse assinalado exteriormente pelos sentidos, ou se não tivesse sido apresentado a seu espírito de alguma maneira secreta. É preciso distinguirmos duas espécies de objeto de conhecimento: uma provindo de uma sugestão exterior premeditada, como foi o caso da tentação do demônio, a quem o homem cedeu, tornando-se pecador; outra provindo das realidades que estão submetidas à atenção de nosso espírito, ou à percepção de nossos sentidos corporais. O que poderia vir a cair sob o pensamento direto do espírito, por certo, não seria a imutável Trindade, que não somente escapa ao domínio de nosso entendimento, mas ainda ultrapassa de muito a alma. Cai sob a ação do espírito, precisamente, o próprio espírito pelo qual temos consciência de viver. Em seguida o corpo, ao qual o espírito governa” (1995, p. 238-239).

Mas Cristo não tem pecados. Somos então criaturas tiradas do nada, afinal, do nada tudo se fez e também somos pecadores de nascença, afinal, o primeiro homem desvencilhou-se do criador, manchando a nossa alma com essa insuficiência radical (BORNHEIM, 1972) que nos afasta do divino, lançando o mal na humanidade. Porém, Deus nos ilumina com seu amor a partir de Cristo, de modo que nosso vazio, nossa angústia, pode ser preenchida, mas só encontrará um fim no Juízo Final, pois, enquanto encarnados, precisamos lutar contra esse mal que nos corrói e que é nossa responsabilidade carregar, tal como Cristo fez mesmo, porém, sem ser pecador como nós.

Por isso vimos que a maneira que o cristianismo encontrou para justificar o mal e o sofrimento é diferente da argumentação requintada de Platão, pois o mal está dentro dos homens, está em sua alma porque é fruto de sua vontade livre, da sua imperfeição em perseverar na errância do pecado. Sua alma é pecadora de nascença, o mal está dentro dele e seu sofrimento advém dessa alma atormentada. Portanto, ele é culpado pelo sofrimento que lhe corrói. Afinal, o mundo humano se fez a partir da escolha errada do homem e se ele persiste no erro, será punido, mas se não persiste, sofre porque precisa punir seu corpo constantemente das tentações. Mas ele é culpado, porque escolheu o seu martírio a partir do instante em que desobedeceu a Deus, rompendo o seu destino que era dominar o resto da criação, mas não movido pelo seu próprio poder, mas pelo poder de Deus. Desde então sua existência é a Queda no pecado, um fardo que precisa carregar. Sofrimento e mal fazem, portanto, parte do sentido de sua existência, diferente de Platão que buscava um sentido para a existência no mundo das Ideias, inventando uma interpretação para o *logos* do Cosmos e não para o *logos* da história. Além disso, conforme assinalamos, no cristianismo o mistério da criação nos coloca diante de um mundo tecido do nada, portanto, não tendo substância em si mesmo, diferente de Platão, para quem a essência seria a Ideia e que temos a possibilidade de alcançá-la caso exercitemos a arte dialética, ao passo que Deus não se atinge pela razão, mas pela fé.

Então, agarrar-se a este ideal de salvação e fé é uma forma de se conservar e se proteger, mas a custa da negação da força e da afirmação da vida. Ele se apoderou do homem em função de sua condição doentia, sobretudo em função da luta do homem com a morte.

O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca-se manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos

de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio (...) a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é uma artifice para preservar a vida (NIETZSCHE, 1998, p.109-110).

Curiosamente, o sacerdote ascético, embora negador da vida, figura como uma potência conservadora e afirmadora da mesma, porque o seu ideal faz com que se estabeleça fisiologicamente uma luta contra a morte, porém, de uma perspectiva doentia. Assim, a negação apenas tem aparência de afirmação. O homem luta contra si mesmo, tem nojo de si mesmo e compaixão pelos que são iguais no infortúnio. A compaixão e o nojo aliados criam um mundo pesado, sem sentido, ruim. Um mundo onde o homem não confia na vida, não se entrega a ela, não a afirma a partir de uma perspectiva potencializadora. De um solo assim só podem brotar ervas daninhas, rancor, ódio, ressentimentos de toda sorte.

A transformação do doente da consciência em pecador fez com que a causa do sofrimento fosse considerada única e se desejasse a redenção. O homem teria uma causa e uma meta universais a seguir, é capturado neste ponto frágil de respostas para si; tem uma verdade a seguir e a verdade não poderá ser um problema: esta surge da medicação sacerdotal. Ela domesticou o homem, enfraqueceu-o, produziu uma “cura” para uma doença, mas produziu outra, temos assim a doença da doença. O homem se tornou “melhor”, dirá o sacerdote. Mas o que lhe aconteceu? Melhorou em que? Quais as conseqüências desse “tratamento”?

Nietzsche adverte que, quando interrogamos a história vemos que “a aplicação metódica de tormentos de penitência, contrições e espasmos de redenção” (1998, p. 131), prescritos nesse tratamento, gerou epidemias epiléticas, paralisias, depressões, histeria, como pode ser atestado pelos alienistas, “corrompendo a saúde da alma em toda parte onde alcançou poder, corrompendo inclusive o gosto nas artes e letras (1998, p.133). Dessa maneira, argumenta Nietzsche, o nome para esse tratamento moral que agiu tão destrutivamente sobre a saúde e o vigor de raça dos europeus, só pode ser caracterizada como “a autêntica fatalidade na história da alma do povo europeu” (1998, p.132). Por isso, adverte ele, “melhorado” significa - o mesmo que ‘domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’(...) quase o mesmo que *lesado*..” E, continua ele, “mas tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne ‘melhor’” (1998, p. 131). E, tendo em vista que esse tratamento se expandiu de forma assustadora, a condição

enferma gerada também se expandiu e se aprofundou na cultura, atingindo tanto os indivíduos quanto as massas.

Por isso, chamar esse tratamento de melhoramento, dirá Nietzsche, soa para nós como quase uma piada (NIETZSCHE, 2000b, p.52), porque domesticou o homem dizendo que assim o tornaria menos nocivo, porém, a contenção dessa nocividade se faz através “do afeto depressivo do medo, através do sofrimento”, portanto, um homem assim que é colocado numa jaula, isto é, encarcerado nela a partir de conceitos apavorantes como pecado, juízo final, inferno que não encontra no real tais elementos, mas precisa imaginá-los para se salvar, só pode fazer “doente, miserável, malévolos para consigo mesmo, cheio de suspeita contra tudo que ainda era forte e venturoso”. Melhorar, então, é enfraquecer e é criar um novo gênero de homem, “o fraco, o inofensivo, que é chamado de bom, de cristão”, pois o único meio, como diz Nietzsche, “fisiológico” de alcançar isso é lutar contra os impulsos vitais, portanto, lutar contra a natureza desses impulsos, o que inevitavelmente faz com que o homem adoça. Por isso, dirá Nietzsche “a igreja compreendeu isso: ela *perverteu* o homem, ela o tornou fraco, mas pretendeu tê-lo ‘melhorado’...” (2000b, p. 52-53).

Esse tratamento, dirá Nietzsche (2008 a), é semelhante ao método utilizado pelo dentista que pretende curar a dor com a extração do dente, mas o que causa a dor, na concepção do sacerdote, é a sensualidade, os prazeres, os instintos e, para combatê-los receita: “se teu olho te escandaliza, arranca-o”, como dirá, no Mateus (18, 9) e Marcos (9, 47) no Novo Testamento, porém, “há a diferença de que o dentista, pelo menos, alcança o seu objetivo, que é livrar da dor o paciente; enquanto o cristão que segue o conselho e acredita ter matado a sensualidade, se ilude: ela continua existindo de forma inquietante e vampiresca, e o atormenta sob repugnantes disfarces” (NIETZSCHE, 2008a, p. 208).²²⁴ Mas esse remédio, de castração e extirpação do desejo, só poderia ser receitado por aqueles que estão demasiado degenerados, isto é, demasiado enfraquecidos em suas vontades, adoecidos da vontade, por isso o sacerdote, aqui é médico e porta-voz de uma moral que não é nobre, pois não está dominada por

²²⁴ Porque a imagem de Cristo para ser modelo de “vida” foi construída como não tendo pecado, afinal ele é fruto do Espírito Santo, portanto, não foi concebido através de relações sexuais, como consta na narrativa do evangelho de Mateus, 1, 18- 21 : “Ora, o nascimento de Jesus Cristo foi assim: Estando Maria, sua mãe, desposada com José, antes de se ajuntarem, ela se achou ter concebido do Espírito Santo. E como José, seu esposo, era justo, e não a queria infamar, intentou deixá-la secretamente. E, projetando ele isso, eis que em sonho lhe apareceu um anjo do Senhor, dizendo: José, filho de Davi, não temas receber a Maria, tua mulher, pois o que nela se gerou é do Espírito Santo; ela dará à luz um filho, a quem chamarás JESUS; porque ele salvará o seu povo dos seus pecados”.

instintos saudáveis, mas por um instinto decadente de poder, que, no sacerdote se faz vital.

Assim, essa vontade é adoecimento da vontade porque é tecida e mantida por uma necessidade de fé que se sustenta fora do mundo. Expressa uma moral escrava, já que a moral saudável, nobre não tem essa necessidade porque, no nobre a vontade não falta, ou seja, só quem experiencia, em si mesmo, o afeto de comando chamado vontade, expressa força e a soberania dessa força. Por isso, Nietzsche dirá: “quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente - por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor” (NIETZSCHE, 2001, p. 241). E é dessa forma que o imperativo do “tu deves”, como um comando exterior, assume o lugar da vontade, do afeto de comando, habitando, portanto, as entranhas do homem fraco, intoxicando-o, envenenando-o e transformando esse veneno em querer, como única “força de vontade”. Assim ele se torna cristão, governado por um único ponto de vista e de um sentimento decorrente dele: a fé e esta a partir de uma espécie de loucura da vontade: a vontade de se torturar por estar em dívida com Deus.

Para pagar essa dívida e ter fé nela, o homem precisa batizar os seus instintos como um mal que o corrói, reinterpretando-o como culpa em relação a Deus, de modo que “todo o não que diz a si, à natureza (...) a realidade de seu ser, ele projeta fora de si, como um Sim, como algo existente, corpóreo real, como Deus” (1998, p. 81). Essa desnatureza, essa crueldade psíquica é a forma pela qual a vontade se expressa nesse homem

(...) que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de "ideias fixas", sua *vontade* de erigir um ideal - o do "santo Deus" - e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade (1998, p.81).

Em outras palavras, o método do sacerdote, ao aprisionar os instintos, que são forças ativas, ao impedi-los de expandir-se naturalmente, acaba fazendo com que se voltem para dentro do homem, criando, assim, a má-consciência. O tipo ativo, com isso torna-se culpado por ter tais instintos, ou seja, “a hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição - tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: essa é a origem da má consciência” (NIETZSCHE, 1998, p.72). O homem perde, assim, a possibilidade de observar-se e de perceber o

outro como diferente de si mesmo, porque tanto ele, como todos, são observados pela “voz da consciência”. A força ativa se converte em “força moral”, o homem não consegue criar as suas próprias leis, não consegue “tornar-se aquilo que é” porque adormeceu, anestesiou, degenerou, adoeceu a sua vontade.

Complementando essa discussão, Nietzsche afirma:

Quanto mais aumenta o sentimento de unidade com o próximo, tanto mais uniformes se tornam os homens, tanto mais rigorosamente perceberão toda diferença como imoral. Assim surge, necessariamente, a areia da humanidade: todos muito iguais, muito pequenos, muito redondos, muito pacíficos, muito monótonos (...) Uma sensação de bem-estar pequena, frágil e inicial, uniformemente distribuída entre todos, uma chinesice aperfeiçoada e levada ao extremo, seria esta a última imagem que a humanidade pode oferecer? Inevitável no caminho do sentido da moral atual. É necessária uma grande reflexão, talvez a humanidade tenha de dar por terminado seu passado, talvez tenha de dirigir esse novo cânone para todos os indivíduos: ser diferente do resto e fica feliz se cada um for diferente do outro; os monstros mais cruéis foram exterminados sob o regime da moral atual. Esta era sua tarefa. Não queremos continuar vivendo irrefletidamente sob o regimento do medo de animais selvagens. Durante muito tempo, um longo tempo, isso significou: um como todos, um por todos (NIETZSCHE, 2005a, p.87-88).

Por isso, a moral cristã ao fabricar a crença de que nos tornamos iguais em sofrimento, por sermos pecadores e que essa igualdade no infortúnio nos torna pessoas melhores porque sabedoras do que aflige a todos, tornando-as próximas de nós, na realidade, esse movimento, afasta de nós mesmos a possibilidade de entrarmos em contato estreito com nossa dor real e a ultrapassarmos, nos aproximamos dos outros apenas superficialmente, afinal, quando “somos notados como sofredores, nosso sofrer é interpretado superficialmente” (NIETZSCHE, 2001, p. 226). Na realidade, “aquilo de que sofreremos, de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos” (2001, p. 226), sobretudo porque não pode haver diferença entre homens se há um universal como lei: o pecado; logo, não é possível ver o outro em sua singularidade, mas somente a partir desse padrão externo, imaginado e superficial.

Dessa maneira, quando “os benfeitores” como os sacerdotes, os cristãos, uniformizam o sofrimento, eles acabam diminuindo o nosso valor, nossa vontade e o acolhimento da diferença, inibindo a possibilidade de auto-superação, porque não sabemos, não entramos em contato com aquilo que realmente necessitamos superar. Desconhecendo a necessidade da luta de nossos impulsos, desconhecemos nossa força e, assim, não temos como criar, em nós mesmos, a resistência interior necessária para nos ultrapassarmos, para que novas forças apareçam e novas resistências também. E,

aquele que age de forma contrária, que tem em si mesmo força e vontade, é um inimigo de Deus, portanto, merece punição.

Poderíamos inferir que o sacerdote prioriza a luta de impulsos e essa luta gera uma dor salutar, pois, tal como Fink (1988, p.144-145) assinala, os ideais ascéticos podem traduzir um exercício de autodisciplina, entendido como uma economia de forças necessária para que outras surjam, porém, neste caso, é a própria pulsão vital, criadora, que refreia o homem. Mas, o ideal ascético defendido pelo sacerdote brota de uma outra fonte, resulta de uma vida fraca que precisa renunciar às paixões, às emoções para se conservar na vida e não para superar-se. O sacerdote é, assim, um falso médico e salvador porque ele persuade o doente de que está enfermo por sua própria culpa, isto é, escraviza-o em sua doença invocando a culpa como condição da enfermidade e o consola, lhe prescrevendo como solução, como medida preventiva para a salvação, livrar-se da doença a partir de uma outra. Ele ensina as Escrituras Sagradas, os mandamentos de Deus como mandamentos da Igreja, mas sobretudo como um dever moral que deve ser introjetado no homem, pela penitência, pela vigilância, pela tortura a seu corpo, a partir dos métodos sacerdotais, mas, no entanto, que deve ser desejado por ele, pois o exercício do auto-exame é adornado sob o nome de virtude.

Assim, fabrica-se uma nova memória para esse homem, a partir de algo exterior a ele e estranho à realidade de seu ser, que, no entanto, vai lhe conferir “a verdadeira lembrança”: o pecado original, e que não é passível de ser esquecido porque ele precisa ligá-lo constantemente à sua consciência, através do exame de si mesmo, de modo a fazer com que o homem *aprenda* a vigiar as impurezas que o habitam, *aprenda* a reconhecê-las como tais e ainda se confesse com o sacerdote, dizendo a ele tudo aquilo que acomete a sua “alma”, entrando num círculo impossível de romper. E, se lembramos do que diz Agostinho, existem atos nossos que nós mesmos ignoramos, mas que Deus sabe, então, além de tudo, podemos pecar sem saber, mas aqui o sacerdote, como representante de Deus na terra, poderá nos advertir disso que não estamos ainda cientes e por isso nos ouve com atenção e nos prescreve penitências! E o círculo ainda é mais vicioso e envenenando porque, além de tudo, todo esse esforço é apenas uma medida preventiva, afinal, a sentença da nossa salvação propriamente dita só se dará no Juízo final e, mais que isso, não cessaria com a nossa morte, pois o tempo só se finda com a volta de Cristo, cujo momento de retorno à Terra, no Apocalipse, não é oferecido ao homem de forma direta, mas prometido. Nem na morte descansamos!

Afinal, na segunda vinda de Cristo, nossos corpos ressuscitarão para que sejamos julgados, não somente nós, mas a humanidade!²²⁵ Então, a condenação à morte é efeito de um juízo particular, pois “o salário do pecado é a morte”, como afirma Paulo em Romanos 6-23. Cada um de nós é mortal porque somos pecadores. Mas, nossa morte ainda *não é a morte da terra*, mas nossa *morte na terra*. Portanto, precisamos aguardar o seu fim. Por isso, dependemos ainda de um Juízo universal, no qual a salvação ou condenação do homem será feita por Cristo, mas a terra se findará, pois “o dom gratuito de Deus é a *vida eterna*, por Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 6, 23, grifos meus). Mas, de todo modo, a morte, tal como na metafísica socrático-platônica, é um bem, pois ela possibilita que saíamos da vida, como atesta Paulo:

Porque para mim o viver é Cristo, e o morrer é lucro. Mas, se o viver na carne resultar para mim em fruto do meu trabalho, não sei então o que hei de escolher. Mas de ambos os lados estou em aperto, tendo desejo de partir e estar com Cristo, porque isto é ainda muito melhor; todavia, por causa de vós, julgo mais necessário permanecer na carne. E, tendo esta confiança, sei que ficarei, e permanecerei com todos vós para vosso progresso e gozo na fé” (Fl 1,21-25).

Dessa forma, o sacerdote mantém, através do sofrimento, a vida que sofre, a vida miserável e medíocre. Ele “cura” a ferida de uma tal vida sofridora e envenena-a ao mesmo tempo, posto que a ferida precisa constantemente ser aberta, isto é, confessada, como tratamento para a sua “cura”. Assim, para os sacerdotes, o ideal ascético vincula-se à fé sacerdotal como o “seu melhor instrumento de poder” e “suprema licença de

²²⁵ Encontramos em Mateus, 25, 31-34, 42, a seguinte passagem: “Quando, pois vier o Filho do homem na sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória; e diante dele serão reunidas todas as nações; e ele separará uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos; e *porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos à esquerda*. Então dirá o Rei aos que estiverem *à sua direita*: Vinde, benditos de meu Pai. *Possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo* (...) Então dirá também aos que estiverem à sua esquerda: “Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o Diabo e seus anjos”. Curiosamente essa passagem guarda muitas semelhanças com a narrativa socrática sobre mito de *Er*: “Tão logo, disse ele, a sua alma saíra do corpo, caminhara com muitas outras, e elas chegaram a um lugar divino, onde se viam na terra duas aberturas situadas lado a lado e, no céu, no alto, duas outras que se lhes defrontavam. No meio estavam sentados juízes que, após proferirem as sentenças, ordenavam aos justos subirem pelo caminho da direita, em direção ao céu, depois de lhes prender na frente um escrito contendo o julgamento; e aos injustos tomarem a via descendente, à esquerda, portanto também, mas atrás, um escrito no qual constavam todas as ações que haviam praticado. Como ele se aproximasse, por seu turno, os juízes disseram-lhe que devia servir aos homens de mensageiro e recomendaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que se passava naquele lugar. Viu, então, que as almas, depois de julgadas, se dirigiam para uma das aberturas do céu e da terra; das duas outras aberturas, saíam às almas: exaustas e cobertas de pó as que saíam das profundezas da terra, e limpas as que desciam do céu” (PLATÃO, Livro X, 2006, p.404-405).

poder” (NIETZSCHE, 1998, p. 87), no qual a verdade agora é aquela retirada do interior do homem e a salvação é a renúncia de si mesmo.

O ideal ascético dá ao homem uma orientação, uma direção “segura”, a vida tem um sentido no nada do Além, nas Ideias morais e todo sofrimento não é em vão, surge, portanto, como possibilidade de preenchimento do vazio existencial, impedindo a negação da vontade, embora seja a expressão de uma vontade de negar.

Assim, embora o niilismo inerente ao ideal ascético deprecie a vida, ele impede o “niilismo suicida”, ele salvaguarda a vontade. A importância do ideal ascético reside em que, a partir dele, cria-se pela primeira vez o abismo e o precipício sobre os quais a vontade procura lançar uma ponte. Quando o homem torna-se ponte, abre-se um caminho no qual ele pode se reinventar além do bem e do mal, superando a culpa e a doença que até então lhe dava sentido, porém, a vontade despertada pelo ideal ascético sacerdotal apenas protege o homem da crueldade de uma natureza injusta, portanto, impede um niilismo suicida, mas não o convoca a uma auto-superação plena, porque sua força é obstaculizada por uma moral que se sustenta numa realidade fantasmagórica e adoecida.

Porém, se nos remetermos ao que diz Zaratustra (NIETZSCHE, 1994, p. 31): “O que há de grande no homem, é ser uma ponte e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso”, podemos afirmar que a proposta de Nietzsche é que “naveguemos diretamente sobre a moral e além dela” (1992b, p. 29) para que se torne possível criar “um corpo mais elevado (...) um movimento inicial, uma roda que gira por si mesma - um criador” (1994, p. 84). Ou seja, a sua proposta é criar uma filosofia para além do bem e do mal, para além dos valores morais e para além do homem que se construiu a partir desses valores, pois todos nós somos herdeiros do ascetismo cristão que dilacera a vida, mas esse ascetismo encontrará o seu fim e o homem, criado a partir dele, também.

Portanto, é importante salientarmos que embora a “força-fraqueza” da moralidade cristã tenha produzido um mundo espiritual que preparou o fim do mundo antigo, passando a ocupar um lugar de destaque em nossa cultura há mais de dois mil anos, *ela nos ensina que “seu cortejo vitorioso é a prova viva de que é possível uma transvaloração de todos os valores”*, pois ele é uma força criadora de valores, embora atue invertendo os valores nobres, como salienta Safransky (2001, p. 275). Ou seja, aquilo que era tomado como sendo bom, na perspectiva nobre, assume o seu inverso, na moral escrava, fazendo brotar todo um universo moral novo sobre o qual nossas

avaliações e perspectivas se assentam. Mas, não podemos perder de vista que “gira o mundo em torno dos inventores de novos valores; e gira de maneira invisível” (NIETZSCHE, 1994, p.67-68).

A partir do cristianismo o tipo escravo triunfa e junto a ele seus valores que partem de uma avaliação que não está pautada no horizonte da criação entendida como afirmação plena da vida, mas da inversão desse valores nobres, isto é, ele avalia a partir de um tipo de vida decadente, no qual o ressentimento é o que move a instauração de valores.

Essa avaliação parte de uma reatividade expressa nas marcas que invadem a consciência: as marcas do niilismo negativo do ascetismo sacerdotal construída a partir da ideia de Deus que exprime a vontade de nada, a depreciação da vida, ou seja, transforma o jogo da vontade em vontade de nada²²⁶. Em outras palavras, o jogo de forças que busca expandir-se possibilitando que o homem se ultrapasse, é obstaculizado por “propensões *inaturais*”, isto é, “aspirações ao Além (...) contrárias aos sentidos, aos instintos, a natureza” (NIETZSCHE, 1998, p. 84), Trata-se de ideais hostis à vida, difamadores do mundo que se alojam na consciência transformando-a em má consciência (1998, p. 84), mas que, no entanto, dão contorno, sentido à existência, sentido para a vontade humana que tem horror ao vácuo, de modo que, como afirma Nietzsche, o homem “preferirá ainda querer o nada ao nada querer” (1998, p. 88).

Para tanto, foi necessário afirmar o desejo por um estranho amor divino para que um sentido para a existência emergisse desse encontro “desejante”. Nele, os instintos são controlados de maneira silenciosa, mas com intensidade suficiente para exaurí-los através do exame de si mesmo e da confissão dos pecados aos sacerdotes como resultado desse exame, cuja lógica é fazer do altruísmo e do egoísmo, o pêndulo sobre o qual se pautam, agora, os juízos de valor bom e mau, impostos à consciência humana somente a partir do declínio dos juízos de valor aristocráticos (NIETZSCHE, 1998, p.19). Então não expressam juízos de valor supremos, e sim, a psicologia do sacerdote,

²²⁶ Veremos na seção “Memória da vontade como promessa de um futuro fora da terra no tipo escravo ou quando o niilismo se aprofunda porque se interioriza” que essa avaliação não parte de um sentido ativo das forças, mas separando a força ativa daquilo que ela pode, isto é, as forças ativas passam a ser afetadas pelas reativas a ponto de ser orquestradas por elas e o devir que atua nelas passa também a ser reativo, como interpreta Deleuze (1976). Essa reatividade invade a consciência através das marcas produzidas pelo exercício do poder sacerdotal, isto é, são marcas do niilismo negativo do ascetismo sacerdotal, que, veremos, inverteu a polaridade ativa do jogo de forças da vontade nobre em nome de uma nova vontade, a que só sabe afirmar o nada, o Além, porque não tem forças para a afirmação da afirmação, isto é, a do jogo trágico.

a sua perspectiva ressentida que necessita de seguidores para se sentirem fortes, para se protegerem do mundo, criando uma consciência de rebanho, uma massa uniforme que segue regras e perpetua maneiras de agir e pensar que se tornam universalmente válidas, censurando toda originalidade que contrariasse essa lógica. Com isso estão longe daquela outra moral, representada pelos homens nobres, para a qual o valor de alguém está em si mesmo, que não depende de avaliações externas, porque se sabe rico de potência, onde o valor “bom” é atribuído a si mesmo e designando como ruim o que não tem a mesma “envergadura interna”, ao passo que o fraco, não podendo se igualar ao forte, afirma-se negando esse outro, fazendo do mau, o não ao outro, e à vida, não podendo ser afirmada, iguala-se ao que nada vale.

Quando aqui se fala em consciência de rebanho, o que está em jogo é problematizar a invenção, pela moral cristã, de seres uniformes, de homens iguais em agir e pensar, de homens domesticados, trazendo, como corolário sedutor a ideia de que o caminho para a felicidade deve ser igual para todos os homens. É uma consciência que se torna coletiva para se firmar num âmbito coletivo através da lembrança, produzida externamente nesse corpo, pela verdade das Escrituras, que dá ao homem uma história, um sentido universal para que ele entenda sua dor, mas, no entanto, se firma nele, através dos tormentos que passam a assombrá-lo. Por isso, a prescrição desse caminho é fornecida externamente, pelos preceitos morais da Bíblia e pelo tratamento sacerdotal que faz com que ela habite “a voz interior do homem”, acabando por inibir ou mesmo impedir o reconhecimento do que poderia ser uma felicidade saudável, singular, individual cujo caminho não se prescreve, não é dado previamente, pois “brota de leis próprias, desconhecidas de todos” (NIETZSCHE, 2004, p. 78). E, é, portanto, particular e incomparável, ao passo que a felicidade cristã é esperada, é ansiada, como algo que deve se tornar conhecido pela fé, tendo, assim, uma lei externa que diz que a felicidade de todos só pode ser de tal forma, dirigindo-se, no entanto, contra os indivíduos. É uma felicidade artificial. Uma narcose. Um sossego, que não brota do homem, mas é imposta a ele, num primeiro momento, como uma verdade externa, do livro sagrado, e em outro, quando o seu corpo já foi torturado bastante, como uma verdade interna e, em outro, como um desejo, como sua verdade, como uma vontade que é sua e é a de todos, pois todos sofrem da mesma dor e todos querem ser felizes da mesma forma.

Na realidade, tais preceitos acabam se dirigindo contra o homem porque não permitem a expressão de sua singularidade, a moral diz que o homem bom é aquele que é previsível, ou seja, aquele que age como todo mundo deve agir. “Todas as morais até

agora”, afirma Nietzsche num fragmento póstumo de 1880, “partem do preconceito de que se saberia para que existe o homem: ou seja, de que se conhece seu ideal” (NIETZSCHE, 2005 a, p. 94). “Ao buscar determinar a finalidade do homem”, adverte Nietzsche, em outro fragmento póstumo, “antecipamos o que seria o homem, criamos um conceito do homem” e assim, “aquilo que poderia ser um caráter individual é perdido”, eliminado, pois “estabelecer a finalidade do homem significaria impedir os indivíduos em seu tornar-se individual e convocá-los a tornar-se *universais*” (Fragmento póstumo, 6 [158] de 1880 à primavera de 1881).

Por isso, podemos dizer que a “grandeza de espírito” falta ao tipo escravo do sacerdote ascético, ele envenena a vida com o ódio que tem de si mesmo e concomitantemente da vida; ele não consegue encontrar em si o distanciamento necessário para avaliar-se, para voltar-se para si. Não exerce o *pathos* de distância²²⁷, o sentimento global de dominar a si próprio a partir da distancia interior produzida em sua própria alma, mas um *pathos* cristão, a patologia da alma, essa fraqueza que se transmuta em virtude, mas que se expressa através da força do ressentimento, isto é, pela reatividade e não pela “verdadeira reação, a dos atos” (NIETZSCHE, 1998, p. 29).

A reação do ressentido é aquela que se apresenta na forma de vingança imaginária porque não pode criar a partir de si mesmo, portanto, não reage a uma força que o convoque a superar-se, mas usa o outro, o exterior, para dar forma a sua reação, como Nietzsche afirma, o sacerdote diz “Não a um fora, a um não eu, um outro e esse Não é o seu ato criador” (NIETZSCHE, 1998, p.29) e, ao mesmo tempo, o usa para justificar sua condição de miséria. O outro, mais forte, é visto como inimigo, como malvado, e, portanto, ele, o fraco, é o “bom” e, na qualidade de ser “bom”, contagia os demais, instaura a crença nessa bondade e, dessa maneira, fomenta a “rebelião escrava da moral” (NIETZSCHE, 1998, p. 107) no qual, ele e seu rebanho fazem do próprio ressentimento o criador de valores.

²²⁷ *Pathos* de distância é um conceito que implica no exercício necessário a um espírito investigativo, isto é, o que está em jogo é uma espécie de “deslocamento no espírito”, uma distância ideal no “interior do próprio espírito” posto que somente “abstraindo-se de si mesmo” que se abrem perspectivas para além das já dadas, para além dos valores, para além do bem e do mal. Como se Nietzsche nos convidasse a ocupar um ponto de observação no qual não habita um eu, mas um ponto de esquecimento desse eu e junto a ele pudéssemos nos descolar das observações que já se encontram dadas, avaliando as forças que possibilitaram a emergência de tais observações e se elas aumentam ou diminuem a potência da própria vida. Assim se torna possível interpretar e avaliar a vida, pelo deslocamento de perspectivas que, dessa maneira, pode nos lançar na transvaloração dos valores. Cf. o aforismo 257 de *Além do Bem e do Mal*.

Já o tipo nobre também tem um aspecto ascético, mas esse é relacionado com uma luta travada em si mesmo, não porque habite nele uma moral do tu deves, não porque tenha uma alma prenhe de ressentimento, mas porque tem um espírito guerreiro, forte, quer ser senhor de si mesmo e para ser senhor de si ele obriga a sua força a se envergar sobre si mesma. Ele não tem necessidade de exercitar poder sobre os outros, porque já o tem em função do poder que exerce sobre si mesmo. É livre. Poderíamos inferir que ele responde a uma espécie de convite das forças vitais e, a partir desse convite cria uma ética de liberdade. Isto é, a liberdade do nobre não é determinada por um outro, mas pela afirmação incondicional da vida mediante a experimentação da dissolução de uma forma universal dada a vida, um modelo, que deveria ser assumido, seguido, como sendo um ideal de si mesmo. O nobre luta contra as forças que impedem a criação de uma arte de vida, portanto, de uma ética.

Por isso, essa ética poderia ser expressa da seguinte forma:

É preciso testar a si mesmo, dar-se provas de ser destinado à independência e ao mando; e é preciso fazê-lo no tempo justo. Não se deve fugir às provas, embora seja porventura o jogo mais perigoso que se pode jogar, e, em última instância, provas de que nós mesmos somos as testemunhas e os únicos juízes. Não se prender a uma pessoa (...) não se prender a uma pátria (...) não se prender a uma paixão (...) não se prender a uma ciência (...) não se prender a seu próprio desligamento, ao voluptuoso abandono e afastamento do pássaro que ganha mais altura, para ver mais e mais coisas abaixo de si: o perigo daquele que voa. Não se prender às próprias virtudes (...) É preciso saber preservar-se: a mais dura prova de independência (NIETZSCHE, 1992b, p. 46).

Dessa maneira ele pode dizer “Sim a si mesmo” e se porventura nele aparece ressentimento, ele esquece as ofensas, não fica envenenado porque “há em si um excesso de forças plásticas, modeladoras, regeneradoras que propiciam o esquecimento” (NIETZSCHE, 1998, p. 31). Um bom exemplo para os modernos, comenta Nietzsche, é o conde de Mirabeau, “que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque esquecia” (1998, p.31). Ou seja, recebia os estímulos, mas não os retinha em si mesmo.

Em outras palavras, a moral nobre nasce de um Sim, expressa uma afirmação de si perante a vida e é este impulso vital que vai guiar a interpretação de mundo, ao passo que a moral dos escravos gira em torno do “não”, da negação desse si. Não sendo capaz de comandar a si próprio, gera um movimento que coloca o outro como culpado do que ele não é, do que ele não pode e o mundo criado por ele é marcado por inimigos imaginários, como o Diabo, por exemplo, mas também o pecado. Já os homens nobres são repletos de força e, assim, são necessariamente ativos, não separando felicidade da

ação, “para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade” (NIETZSCHE, 1998, p. 30), não necessitando, portanto, construí-la artificialmente a partir da relação que estabelece com os outros. A relação que estabelecem com a vida é de expansão de sua potência, pois encontram força em si mesmos, ao passo que para os escravos, marcados por sentimentos hostis e venenosos, a felicidade aparece “como narcose, entorpecimento, paz, sossego (...) passivamente” (1998, p.30). Estes visam conservar-se e não expandir-se.

Para finalizar, há ainda uma última distinção entre esses tipos. Enquanto os homens do ressentimento veneram a inteligência, a razão, os homens nobres não as colocam como essencial, pois são guiados pela “certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes” (NIETZSCHE, 1998, p. 30-31). E, guiados por esta “sabedoria instintiva” criam a noção básica de bom a partir de si mesmos, ela nasce dentro de si e “a partir dela criam para si uma representação de ruim” (NIETZSCHE, 1998, p.31-32). O que é ruim é ruim para eles, para a sua experiência singular, diferente do que é chamado de mau para o homem do ressentimento, que verá como mau o “bom” da outra moral.²²⁸

O que está em jogo aí são forças de criação e de destruição que lutam e que criam um mundo a partir da aliança feita com os instintos presentes no homem e que determinam o tipo de cultura em que estamos inseridos. Os instintos de reação e ressentimento prevaleceram, a moral escrava triunfou.

Afirmamos que esse triunfo dos fracos foi coroado pela moral judaico-cristã, porque ela criou uma equação valorativa na qual os pobres, miseráveis, necessitados são os bons e os nobres são malvados. Com eles começou a revolta escrava na ordem moral, adverte Nietzsche, já em *Além do Bem e do Mal*, aforismo 195. Por isso, o reino de Deus, conforme assinalamos em outro momento, aparece como reino da justiça, pois Deus é produto do ódio e do desejo de vingança dos fracos. Ódio e desejo de vingança, como afirma Marton (1990, p.75), “seriam as palavras-chaves para compreender o

²²⁸ É interessante observarmos essa distinção entre moral nobre e escrava inspirou Foucault na escritura de suas últimas obras quando descreve o que seria uma estética de si entre os gregos, opondo-a a moral, como afirma Deleuze, num retrato que fez de Foucault. Deleuze dirá que o que está em jogo na construção dessa estética de si é a relação que os gregos estabeleciam com as forças, assim, dirá ele, curvando sobre si a força, colocando a força numa relação consigo mesmo, os gregos inventam a subjetivação (DELEUZE, 1992, p.116). São regras de algum modo facultativas (relação a si), isto é, são regras que expressam uma ética do bem viver na qual o melhor será aquele que exerce um poder sobre si mesmo, que avaliam o que dizemos ou fazemos em função do modo de existência que isso implica. Portanto, divergente das regras coercitivas, como as que imperam na moral, que consiste em julgar ações e intenções referindo a valores transcendentais (é certo, é errado) (DELEUZE, 1992, p.125).

ressentimento, pois é a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra”. O fraco, sabendo-se incapaz de aniquilar o forte, é um homem ressentido, e, impossibilitado de uma vingança real, cria uma vingança imaginária impiedosa e implacável, ocasião em que, finalmente se desforra, com a permissão de Deus, ou melhor, pelas mãos do Criador. Assim, “é da própria impotência que nasce e se alimenta o seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para *reagir*, ao fraco, só resta *ressentir*” (MARTON, 1990, p.75).

2.2 - Consciência, memória, vontade e futuro na pré-história da cultura, no horizonte histórico e na perspectiva genealógica das forças

Para compreendermos esse triunfo da moral escrava sacerdotal é importante assinalarmos o que Nietzsche pensa sobre a cultura, isto é, a adestramento e a seleção das forças do homem, do ponto de vista pré-histórico, pós-histórico e histórico, como interpreta Deleuze (1976) e a relação dessas dimensões com a consciência e memória.

Essas discussões são iniciadas em *Aurora*, mas aprofundadas na *Genealogia da Moral*. Porém, outras obras aparecerão ao longo desse tópico, trazendo subsídios imprescindíveis para o entendimento dessa questão, bem como seus desdobramentos, isto é, a interpretação genealógica das forças ativas e reativas, a interpretação do grau de desenvolvimento dessas forças em relação à negação, no caso das reativas e da afirmação, no caso das ativas, nessas três dimensões da cultura.

O que visamos acentuar é que as forças reativas se tornaram grandiosas por seguirem a vontade de nada tecida desde a metafísica, mas aprofundadas na cultura, do ponto de vista histórico, pelo cristianismo, como interpreta Deleuze (1976). Porém, veremos que não há possibilidade de uma força reativa se tornar ativa indo até o fim do que ela pode²²⁹, como acontecerá na modernidade²³⁰, na qual restará ao homem o vazio e a pobreza dos valores, mas também a possibilidade de fazer com que o niilismo se

²²⁹Como afirma Deleuze: “Qualquer que seja a ambivalência do sentido e dos valores, *não podemos concluir que uma força reativa torna-se ativa indo até o fim do que ela pode*. Pois ‘ir até o fim’, ‘ir até as últimas conseqüências’, tem dois sentidos, conforme se afirme ou se negue, conforme se afirme sua própria diferença ou se negue o que difere. Quando uma força reativa desenvolve suas últimas conseqüências é em relação com a negação, com a vontade de nada que lhe serve de motor. O devir-ativo, ao contrário, supõe a afinidade da ação com a afirmação; para tornar-se ativa, não basta que uma força vá até o fim do que ela pode, é preciso que faça daquilo que ela pode, um objeto de afirmação. O devir-ativo é afirmador e afirmativo, assim como o devir-reativo é negador e niilista” (1976, p. 55).

²³⁰ Isto porque a modernidade é marcada pelo anúncio de que “Deus está morto”, ou seja, que deve ser abolida a distinção metafísica entre essência e aparência bem como a distinção lógica entre verdadeiro e falso, de modo que esse anúncio reivindicará, conforme veremos, uma nova forma de pensamento, uma transmutação de valores.

dobre, se volte contra si mesmo, abrindo a possibilidade para o pensarmos no que Nietzsche, através do Zarathustra, nomeia como além-homem como além-do-homem e dos valores da cultura escrava, o redespertar das forças ativas, conforme veremos ao final desse capítulo.

Nesse primeiro momento de nossa análise genealógica, vamos percorrer a perspectiva nietzschiana acerca da pré-história da cultura, isto é, os milhares de anos que precedem a história do homem, o que nos possibilitará compreender como surgiu a consciência e a memória nele, ambas fruto de necessidades sociais, resultado do processo de adestramento das forças anárquicas que percorrem o corpo do bicho-homem e da necessidade de viver em comunidade. Ou seja, conjecturemos, junto a Nietzsche, como se deu a transformação do bicho-homem para homem para, posteriormente, compreendermos como, em um determinado momento, a memória passou a habitar a consciência, invadindo-a e produzindo o que Nietzsche convencionou chamar de homem do ressentimento, aquele que é incapaz de esquecer esse, conforme veremos, não é produto da pré-história, mas um resultado “falhado” da mesma, o tipo escravo da moral sacerdotal, o homem domesticado.

Nietzsche afirma que, nos primórdios, o bicho homem era guiado apenas por seus instintos. Se eram os instintos que o orientava, a “faculdade” fundamental que regia seu corpo era o puro esquecimento, pois, se era como os outros animais, ele liga “de maneira fugaz seu prazer e desprazer à própria estaca do instante” (NIETZSCHE, 2003, p.7), portanto, para ele não existia hoje, ontem ou amanhã, somente o instante. Assim, poderíamos inferir que esse momento o bicho que mais tarde é chamado de homem ainda não é “pré-histórico”, mas “a-histórico”, pois ainda não existe o germe da forma homem e nem o germe da cultura.

Então, aqui, o organismo desse bicho homem estava em continuidade com forças da natureza, era continuidade do mundo nele; a sua “razão” eram os seus impulsos, os seus instintos, enfim, o seu corpo²³¹ em livre atividade. Na verdade, esse bicho homem

²³¹ Porque “razão” aqui não é o princípio ordenador do ato de ver, aquilo que compõe a percepção e que, ao ser elevado a categoria de fundamento do ser, se opõe aos sentidos, às paixões, pois estes turvariam essa visão como desde a metafísica se interpreta, mas a visão aqui é totalmente corpo, que age e reage a estímulos. Poderia ser pensada como o estado bruto da “grande razão”, isto é, a definição que Nietzsche dá para o jogo de impulsos que age no corpo e que faz do corpo como “uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz. E é um estado bruto porque ainda não foi criado nele a pequena razão, o eu, aquilo que é feito pela grande razão ao longo do processo de hominização do homem, quando o homem passa a ter um espírito, um eu. “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”... “Eu”- dizes; e ufana-se 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, 1994, p. 51).

era esse corpo orgânico. E a sua reação era reação aos estímulos que atingiam esse corpo, extravasamento daquilo que o atingia, ou seja, suas forças podiam se exteriorizar porque não havia separação entre ele e as forças, logo, não havia um espaço, um interior no qual algo pudesse alojá-las, reter impressões. Por isso, a sua condição natural era nada reter, apenas ser junto às coisas, colhendo delas o que amplia sua força orgânica e expulsando o que a diminui, isto é, movia-se de acordo com a direção do prazer e do desprazer, de modo que, quando sentia dor, essa dor se resolvia no instante em que surgia e, não se perpetuava, porque não tinha ainda desenvolvido um sentido para a dor. Nessa forma bicho o *quantum* de força equivalia a um mesmo *quantum* de impulso. Todas as suas ações simplesmente se originavam dos seus impulsos.²³²

Nietzsche conjectura que as condições da própria vida impuseram a esse bicho homem uma mudança e não só a ele como aos demais animais, pois, curiosamente afirma que “a força da consciência está relacionada à capacidade de comunicação de uma pessoa (*ou animal*) e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação” (NIETZSCHE, 2001, p. 248). Por isso seu corpo criou um novo órgão para que ele pudesse se proteger dos perigos da sua vida selvagem: a consciência. Ou seja, ela se desenvolveu como reação ao mundo exterior, já que o isolamento e as respostas instintuais não protegiam nenhum bicho suficientemente das intempéries da natureza e, assim, tal como os demais bichos, tinha necessidade de se agrupar e se comunicar, precisava de um órgão condutor.

²³² Podemos dizer que aqui Nietzsche está pensando a vontade de potência do ponto de vista puramente orgânico, sem finalidade a realizar que não seja a ação do organismo, porém esse conceito foi sofrendo desdobramentos ao longo de sua obra, atingindo também o âmbito inorgânico e também a teoria das forças. Marton (1990), por exemplo, assinala esses desdobramentos. A autora se apóia num fragmento póstumo, no qual Nietzsche diz que “a vida é um caso particular da vontade de potência” (XTTI, 14 (121) *apud* MARTON, 1990, p. 50). Marton, interpretando esse fragmento dirá que “se vida é vontade de potência, isso não significa necessariamente que a vontade de potência se restringe à vida”. “Estrategicamente”, dirá ela, “Nietzsche parece lançar mão da hipótese da sensibilidade da matéria, para sugerir que entre o inorgânico e o orgânico não existe traço distintivo fundamental. Presentes no mundo inorgânico, ‘forma mais primitiva do mundo das emoções’, as funções orgânicas se achariam indiferenciadas; apenas passariam a existir enquanto tais ao desligarem-se umas das outras. Por diferenciação, a vida se expressaria” (1990, p.51). Servindo-se, ainda, de alguns aforismos de *Além do Bem e do Mal*, Marton dirá que “todavia, o orgânico participa do mesmo princípio que constitui o inorgânico, em ambos faz efeito (*wirkt*) a vontade de potência”. O aforismo que se destaca é o 36 de *Além do Bem e do Mal*: “Com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ - seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso”. Desse ponto de vista, dirá Marton, “deixa de ter sentido a distinção entre inorgânico e orgânico. Com a teoria das forças, o filósofo pretende resolver o que constitui um dos problemas centrais para a ciência da época”, ou seja, Nietzsche agora vai nos conduzir a uma nova dimensão do conceito de vontade de potência: se até então ela se caracterizava como vontade orgânica, agora aparece como força eficiente (1990, p. 52).

Mas, no caso específico do bicho homem, em função de sua maior fragilidade em relação aos demais bichos, a comunicação e o exercício de tornar compreensível suas necessidades ampliou a sua necessidade de recorrer aos outros, exigindo um certo “refinamento” na comunicação para que pudesse construir com um outro aquilo que lhes era comum de forma rápida e precisa. Essa relação comunicativa entre os diversos bichos homens era estabelecida, em palavras, em signos de comunicação, entre aquele que comanda e aquele que obedece e de acordo com as necessidades do momento (NIETZSCHE, 2001, p.249). Isso não significa que tal órgão de comunicação fosse superior aos seus instintos, ao contrário, está subordinado a eles, é um produto fisiológico nascido a partir de necessidades fisiológicas, isto é, da luta entre os impulsos de seu corpo com as forças fora dele, ou antes, como uma afecção, uma reação de seu corpo, ao exterior, mas uma reatividade necessária, como é necessária a reatividade do intestino quando expulsa detritos.

Por isso, a consciência, esse órgão reativo não torna o homem superior aos demais animais, ele tão somente surge no embate com o meio. Ou, seja, “ela desenvolveu-se nas relações e com respeito a interesse de relações” (NIETZSCHE, 2008b, 524, p. 275). A consciência, dirá Nietzsche, é um instrumento e nada mais; da mesma maneira em que o estômago é um instrumento (NIETZSCHE, Fragmento Póstumo de junho-julho de 1885/VII, 37[4]). Portanto, ela surgiria da relação do organismo com o mundo exterior, relação que implica ações e reações de parte a parte. No bojo dessa dinâmica, apareceria como “um meio de comunicabilidade”, “um órgão de direção” (NIETZSCHE, Fragmento póstumo, XII, [372] 11 [145] *apud* Marton, 1990). Relações, dirá Nietzsche, “entendidas também como as impressões do mundo externo (...) reações necessárias (...) efeitos *no* exterior. A consciência *não* é a condutora, mas um *órgão da condução*” (NIETZSCHE, 2008b, 524, p. 276). Porém, esse órgão da condução, “é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (NIETZSCHE, 2001, p. 11). Sendo, assim, “enquanto uma função não está madura, enquanto não atingiu o seu desenvolvimento perfeito, é perigosa para o organismo. Portanto, nos induz a erros” (2001, p.11).

Esse órgão cumpria uma função biológica e, veremos, acabará cumprindo também uma função social, quando passará agir em conjunto com uma nova faculdade, a memória, uma estranha faculdade que vai emergir da relação de um homem com outro, possibilitando que se mantenha gravado, no corpo do homem, o comando da

comunidade, as palavras que agregam um homem a outro, o que acaba alimentando a força da consciência, isto é, a necessidade de gerar comunicação e, assim, possibilitar a expansão da espécie. Veremos que a memória não é um dado natural, mas uma criação social, isto é, fruto da relação de forças que se exercem no plano social recém-formado.

Consciência e memória possibilitaram o nascimento da forma rudimentar de *socius*, isto é, das pequenas comunidades, porém, sendo a consciência, algo tardio no organismo, não faz sentido que ele ocupe um lugar de excelência no mesmo, afinal “a maior parte da atividade de nosso espírito ocorre de maneira inconsciente e não sentida por nós” (NIETZSCHE, 2001, p. 221). Portanto, valorizar esse órgão como âmago do ser humano que revelaria aquilo que é duradouro, eterno, primordial (NIETZSCHE, 2001, p. 62) causa prejuízo ao organismo porque nega seu tardio crescimento. Sua função é meramente adaptativa, um instrumento do corpo, subordinada ao corpo, tendo um caráter superficial, cuja função inicial é tão somente de orientação comunicativa. O mesmo em relação à memória, pois a faculdade natural do bicho-homem é esquecimento. Porém, diferente dessa “consciência orgânica”, a memória não está ligada a uma adaptação sofrida pelo próprio corpo, mas será o efeito de um corpo sobre outro.

Como afirma Nietzsche, o bicho homem, “*precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais” (NIETZSCHE, 2001, p. 249) e, para que uma comunidade se efetivasse ele “tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava” (2001, p.249). Era necessário, portanto, criar ações coordenadas, inteligíveis por todos, com um mesmo sentido, um sentido comum, para assim suplantar a fragilidade do bicho homem diante das adversidades. Foi, portanto, “a necessidade, a indigência que coagiram longamente os homens a se comunicarem e a se entenderem mutuamente com rapidez e finura” (NIETZSCHE, 2001, p. 248). De modo que existe um vínculo essencial entre consciência e comunidade (sociedade), pois se não houvesse necessidade de uma vida em comum não haveria consciência, como observa Giacóia (2001, p. 36). E, assim sendo, ela não é individual, no sentido de revelar a “natureza” humana, sua “essência”, mas apenas aquilo que, no homem, é gregário. A consciência é fruto desse instinto gregário.

Então, podemos dizer que quando emerge a consciência no bicho homem, abre-se a possibilidade de emergência do *socius* porque a consciência passa a ser dependente

dos signos de comunicação, pois “o pensar que se torna consciente (...) ocorre em palavras”, sendo que essa forma de pensamento é apenas a menor parte de toda atividade de pensamento de toda criatura viva (NIETZSCHE, 2001, p. 249), o que distingue o homem do animal, mas não o torna superior a ele, apenas mais necessitado, posto que mais frágil, porém mais astuto, posto que criador. E, na qualidade de criador, poderá, no futuro, expandir sua capacidade de comunicação, como mais tarde farão os poetas trágicos, os primeiros filósofos, os retóricos etc.

Poderíamos supor que inicialmente essa rede lingüística era rudimentar, composta de gestos, olhares, grunidos, toques, e, na medida em que cresceu a necessidade de comunicar suas impressões a um grupo cada vez maior, esse homem passou também a tomar consciência das impressões de seus próprios sentidos e a fixá-los, como que para situá-los fora de si, para ser consciente de si.

Por isso, conforme assinala Nietzsche, o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si (NIETZSCHE, 2001, p. 249) não por obedecer a uma exigência individual, mas para atender a seu instinto gregário, de modo que a consciência não faz parte da existência individual, mas faz parte daquilo que, nele, é natureza comunitária; isto é “apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si” (2001, p.249). Ou seja, embora a consciência desde esse início seja definida pela linguagem, portanto, é um órgão raso, superficial, trazendo as características desses signos lingüísticos, sua função primária é criar uma rede de ligação, de entendimento médio entre os homens.

Nesse primeiro momento, para que esse elo se efetivasse, esses signos eram úteis somente à função de agregar, de formar um bando para aumentar sua força.²³³ Essa

²³³ Pois, para Nietzsche, esse mundo tornado consciente, acabará por vulgarizar, generalizar, tornar medianas as nossas ações, pois todas as nossas ações são pessoais e incomparáveis, mas bastam ser traduzidas para a consciência para deixar de sê-las, fazendo com que o que chamamos consciência de si se assemelhe ao que acontece com um outro, traduzido pela perspectiva de rebanho, para sermos iguais a todo mundo e com isso, melhor vigiados. Porque nos traduzimos, em palavras e essas palavras, para produzir proximidade com um outro, faz com que perdamos a nossa dimensão mais própria, nos tornarmos o que é médio, generalizado, vulgar, como o homem que nasce do cristianismo. Mas, nesse início, na pré-história da cultura, essa vulgarização ainda não está desenvolvida, mas a generalização de um comando, no sentido de ser um mesmo comando para aquele que dá e aquele que obedece, porém, sem os efeitos da moral de rebanho que será produzida junto ao cristianismo. Por isso, no transcórre desse capítulo é crítico observarmos, o que Marton (1990) assinala quando questiona como um mero órgão passou, no transcórre da história do pensamento ocidental, “a ser princípio unificador do organismo: núcleo do homem; depois, tomou-se o que o faz ser o que é: sua essência; então, volatizou-se e converteu-se em alma; enfim, ampliou-se e, projetada no mundo — e mesmo *atrás* dele —, transformou-se em Deus, modo superior do ser, instância última, critério supremo de valor. Superestimou-se a consciência justamente porque se perdeu de vista que ela é infinitamente menos importante que as funções animais (...) Contudo, é precisamente a inversão que se opera entre corpo e consciência que constituiu a base da religião e da metafísica” (MARTON, 1990, p.173).²³³

função de agregar atua como um fortificante, ainda não assumiu a forma vulgar e mediana dos signos de comunicação da vontade coletiva cristã e veremos que a palavra, nesse início da pré-história, será o que agrega para adestrar as forças reativas do corpo errante do homem, porém, nesse momento é que surge a memória, pois essa estranha faculdade será justamente o que permitirá que a palavra não se perca, sendo gravada no corpo do bicho-homem através de procedimentos cruéis, única forma de produzir nesse corpo esquecido, um comando externo e estranho a ele, isto é, se reconheça a partir do *socius*, da relação homem à homem mas que, no entanto, atenderá a seu instinto gregário recém-formado pelas necessidades de sobrevivência.

No transcorrer desse capítulo entenderemos que a produção dessa memória social formadora do homem, curiosamente estará diretamente ligada à expansão das forças ativas da vontade de potência em direção ao homem soberano, o resultado pós-histórico do que chamamos de adestramento das forças, que se diferenciará do produto histórico da cultura, o homem domesticado da moral escrava cuja memória debilita suas forças.

Por isso veremos Nietzsche inúmeras vezes afirmar que a imagem da consciência entendida como espírito, alma, razão, como um ser que permitiria alcançar um conhecimento absoluto das coisas é absurda, pois, desde o início está subordinada à algo mais profundo como os impulsos vitais. Em suas palavras:

(...) se o laço dos instintos, este laço conservador, não fosse de tal modo mais poderoso do que a consciência, se não desempenhasse, no conjunto, um papel de regulador, a humanidade sucumbiria fatalmente sob o peso de seus juízos absurdos, das suas divagações, da sua frivolidade, da sua credulidade, numa palavra, do seu consciente (2001, p.62).

Dessa maneira, a consciência é formada por palavras que, na pré-história da cultura, será reforçada por procedimentos cruéis criados na relação primitiva de homem com outro homem. Veremos que o castigo e a dor serão os procedimentos usados para criar novos hábitos, fazendo com que o homem aprenda a obedecer ao mais forte, sem, no entanto, sentir-se escravo ou ressentido, mas tão somente aprendendo a adestrar suas próprias forças reativas, a se responsabilizar-se por elas, deixando, assim, de ser um bicho-homem, errante, solitário e incapaz de conhecer as suas própria forças. No entanto, esses procedimentos criaram, no homem, uma estranha faculdade, a memória. É nela que serão gravados esses procedimentos, isto é, é, no corpo do homem que a memória aparecerá como inscrição do *socius* nele, como efeito da cultura entendida

como atividade do homem sobre o homem, mas essa inscrição lhe é estranha, pois até então a única faculdade natural e conhecida por ele era o esquecimento.

O surgimento da memória assim descrito permite que a chamemos de social porque ela grava valores do âmbito social no corpo do bicho errante, de modo que a memória desses valores, no corpo, é o que vai permitir a transformação do bicho-homem em homem, inicialmente conservador de valores ativos de seu grupo, posto que a primeira experiência do homem com a vontade aparecerá ligada a uma vontade coletiva à serviço do futuro desse coletivo e, mais tarde como vontade livre, do homem nobre, que poderá criar valores a partir de si mesmo.

2.2.1- A moralidade dos costumes: a produção da memória social e da vontade coletiva em direção à pós-história da cultura e seu fruto, o homem soberano

Para criar esse mundo consciente, esse mundo do homem social, que ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação estreito e superficial - mas funcional para atender as necessidades de organização - uma nova adaptação orgânica, para ocorrer, necessitou da produção de um consenso, um senso comum, que tinha por base uma mesma linguagem, cujo objetivo era fazer com que o bicho homem, ao passar pelo filtro de seu recente instinto gregário, fosse impedido de se rebelar, já que sendo corpo, seus impulsos mais primários o governam, então era necessário *adestrar tais impulsos*.

Como afirma Nietzsche, para existir comunicação, não basta simplesmente se utilizar as mesmas palavras; é preciso comungar as mesmas experiências, partilhar a vida em coletividade, ter as mesmas vivências (NIETZSCHE, 1992b, p. 182). *É preciso que as palavras se transformem em sensações e essas possam ser comunicadas e experienciadas por uma coletividade*. Então, quando se uniformizam as vivências, quando as tornam recorrentes, elas assumem a forma de comando, “com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente” (1992b, p. 182), sobretudo quando o perigo é maior, pois torna também maior a necessidade de entrar em acordo e isso reforça o seu recente instinto gregário.

Por isso, a forma adotada para adestrar esse bicho homem foi através da dor e do compartilhamento da vivência da dor, para que um único sentido se alcançasse: a cultura, isto é, o a adestramento e a seleção das forças do homem, como interpreta Deleuze (1976). Afinal, as emoções do bicho homem expressavam-se tão somente como disposições corporais, então, foi através da crueldade em seu corpo que ele poderia

apreender as palavras da comunidade, memorizá-las, senti-las marcadas em sua carne e fazer desse aprendizado através da dor, a sua vivência comum, de modo que, esse aprendizado, inicialmente, aciona, no homem, forças de conservação, responsabilização e dívida, conforme veremos.

Portanto, para que houvesse a formação de um consenso que dominasse essa consciência e formassem uma linguagem comum, foi no corpo do homem que a comunidade imprimiu suas marcas de forma violenta, pois dessa maneira ele seria capaz de lembrar os signos gravados, as normas que deveriam ser seguidas, aquelas determinadas pelos mais fortes. Por isso Nietzsche (2001) afirmará que é na relação de comando e obediência, no contato homem a homem, que esse processo de tornar a consciência útil e necessária teve seu desenvolvimento. O bicho homem, portanto, deixa de ser animal errante, esquecido, para ser animal social. Aqui se inicia a pré-história da cultura: estamos diante da moralidade dos costumes, cujo papel fundamental é inscrever, no bicho homem, o social, “conter-lhe os instintos, submetê-lo à moralidade e à camisa-de-força social para que o bicho homem se tornasse confiável” (NIETZSCHE, 1998, p.49).

Estamos diante do que Nietzsche denomina “a mais antiga (e infelizmente a mais duradoura) psicologia da terra” (1998, p. 50), isto é, “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência” (1998, p. 49), consistindo, ao final do processo, tal como assinalado por Deleuze, em “dar hábitos ao homem, de fazê-lo obedecer leis, de adestrá-lo”(1976, p.111). Para tanto, para formá-lo “ela aciona suas forças reativas (...) dá-lhes hábitos e impõe-lhes modelos, para torná-las aptas a serem acionadas. Mas seu objetivo principal é o de reforçar a consciência” (1976, p.111).

Para Nietzsche, a moralidade dos costumes determinou o modo de vida de “milênios inteiros da humanidade” (2004, p. 17). Por moralidade *não se entende* aqui um modo de vida que parte das alturas, que se pauta nas alturas (2004, p. 17). A gênese da moral não é “*imoral*” como a sua resultante cristã, porque não nega a crueldade. A moralidade significa apenas obediência aos costumes (2004, p. 18).

Isso porque se a essência do *socius* é registrar, no corpo do homem, a sua marca, codificando os fluxos que percorrem esse corpo, em serviço para um coletivo e se a consciência necessita das palavras para que haja comunicação, foi necessário criar, uma *memória de palavras* para que esse intento fosse alcançado, como letras que entram pelo sangue e assim se tornam vida. E, da mesma maneira que consciência é meramente

“tornar consciente” algo que agrega um homem a outro, por necessidade de comunicação, a memória é meramente aquilo que possibilita esse tornar consciente, *pois memória é a fixação da palavra na consciência*. Mas, para que essa faculdade passasse a existir, no corpo do homem, ela foi colocada à força, através de um sistema de crueldade no corpo. Como afirma Nietzsche: “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” (NIETZSCHE, 1998, p.50).

Mas essa palavra fixada nesse corpo, não é uma palavra qualquer. *É uma promessa de futuro*. Promessa, que veremos, garante a continuidade da comunidade, garante a existência da espécie humana, lhe dá futuro, lhe confere algo novo: uma vontade e insere, na existência desse bicho homem voltada para o instante - por isso, mergulhado no presente absoluto -, a dimensão do futuro, não de si mesmo, mas da coletividade. Ao mesmo tempo, nesses homens, a força plástica do esquecimento os protege de experienciar a dor como algo que os destrói, pois essa força plástica é a sua faculdade natural, que, no momento em que se vê diante de uma força oposta, a memória, é acionada para proteger a consciência do homem, inibindo a entrada de outros estímulos que não seja apenas força da palavra, a consciência desse contrato com o coletivo.

Esse homem ainda não pode ser livre para exercer uma vontade autônoma, por isso, não possui ainda uma vontade duradoura e inquebrantável que lhe serve de medida de valor. A vontade, em sua forma primitiva, é dependente do comando de um outro mais forte que lhe indique uma medida de valor, mas veremos que tanto o mais forte quanto o mais fraco estão submetidos a uma vontade coletiva para expandir sua força, o coletivo, a sobrevivência da espécie, é a medida de valor de ambos. As forças aqui se conservam e mais tarde transbordam junto à emergência do homem nobre, o que lhe possibilitará ter um excedente de força em seu espírito capaz de torná-lo criador de valores e poder, inclusive, transformá-los em signos de comunicação artísticos.

Para conseguir que o homem empenhasse sua palavra, *prometesse*, à consciência se ligou a memória. Ela gravará, na consciência, os valores da comunidade. *Foi através de sangue, martírio e sacrifício que se criou essa memória de signos lingüísticos comuns, uma memória social que afirma uma vontade coletiva*. Mas essa crueldade, assinala Deleuze e Guattari (1976, p. 184), nada tem a ver com uma violência qualquer ou natural, encarregada por nós de explicar a história do homem; ela é o movimento da

cultura que se opera nos corpos e se inscreve neles arando-os. É isso que significa crueldade. Ou, dito de maneira mais clara: a vida em sociedade, desde os primórdios da pré-história da cultura, tem como pressuposto a violência como constitutiva de si e como mantenedora dos costumes. Através da crueldade que foi possível introduzir a moral nos povos primitivos, isto é, ligá-los às leis, à tradição e aos costumes (NIETZSCHE, 2000a), como forma de adestramento do homem, como forma de adestramento das forças reativas, para constrangê-las de serem acionadas e, veremos, que adestramento não é o mesmo que domesticação, castigo não é o mesmo que punição, dívida com a comunidade não é o mesmo que dívida infinita com Deus.

Porque Nietzsche, segundo Deleuze, pensa esse adestramento inicial do ponto de vista genérico, como uma atividade da espécie humana que precede a história universal. Nessa atividade, os meios utilizados pela comunidade envolviam dor como meio de troca. A dor era o equivalente de uma moeda, como dirá Deleuze se reportando ao que Nietzsche chama de relação contratual entre credor e devedor. O equivalente do esquecimento de uma promessa não cumprida (1976, p.112). Ou seja, a atividade de adestramento ou formação do homem, correspondendo à atividade pré-histórica; a mais primitiva relação entre os homens, anterior mesmo às origens de qualquer organização social, fazia da dor um equivalente para o dano. E, continua Deleuze,

a cultura referida a esse meio chama-se **justiça**; o próprio meio chama-se **castigo**. Dano causado = dor sofrida, eis a equação do castigo que determina uma relação do homem com o homem. Essa relação entre os homens é determinada, segundo a equação, como relação de um credor e de um devedor: a justiça torna o homem responsável por uma dívida” (DELEUZE, 1976, p. 112).

Para tanto, era importante que esse bicho homem pudesse fazer promessas, pudesse empenhar sua palavra. Mas, afirma Nietzsche, *essa foi a tarefa paradoxal que a natureza impôs ao homem* (NIETZSCHE, 1998, p. 47, grifos nossos). Entenderemos que é uma tarefa paradoxal porque, por um lado ela possibilitou a geração de um fruto mais maduro o homem soberano, *aquele que efetivamente pode fazer promessas por si mesmo, que tem uma vontade livre e prenhe de futuro*, mas também possibilitou a emergência do homem do ressentimento, *aquele que só sabe prometer a partir de uma ficção*²³⁴, isto é, *aquele que só sabe prometer a partir da esperança num futuro fora da*

²³⁴ Veremos que a ficção de um outro mundo é o que vai fazer com que a força ativa seja separada do que ela pode e é por esse meio que ela se torna reativa e possibilita que os escravos se sintam senhores mas não deixem de ser escravos. Essa inversão das forças é o que produzirá o homem domesticado em contraposição ao homem nobre.

vida e através do comando de um outro imaginado com o qual contrai uma dívida infinita.

O que está em jogo inicialmente nessa tarefa paradoxal é a emergência da memória se contrapondo à faculdade natural do bicho homem: o esquecimento. Ser esquecido era a condição natural do bicho homem, porém, para que ele fosse adestrado, a árdua tarefa da moralidade dos costumes foi produzir, nesse animal, a capacidade de fazer promessas, de empenhar sua palavra, fazendo com que a consciência, nesse momento da pré-história da cultura, estivesse vinculada à lembrança da dívida contraída com um outro, ou melhor, com a comunidade, pois a lembrança da dívida era a garantia de sua manutenção. Essa manutenção, essa “conservação da espécie” era a força inconsciente que lhe dava prazer e sentido na efetuação e no cumprimento da promessa.

Dessa maneira, ligada à consciência, aparece agora à memória, como a senha, no corpo, para o exercício da sociabilidade e manutenção dos costumes. E, quando uma dívida não era paga, o castigo, afirma Nietzsche, era uma reparação, não estava ligado à liberdade ou não liberdade da vontade (1998, p. 52). Não se castigava porque se responsabilizava alguém por seu ato, mas por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se exterioriza e, o devedor, sabendo que não cumpriu sua palavra, acolhia o castigo como uma necessidade, pois quebrou o pacto social.

O credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida - e com base nisso, bem cedo e em toda parte houve avaliações precisas, terríveis em suas minúcias, avaliações *legais* de membros e partes do corpo (...) A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa - a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente (...) Através da "punição" ao devedor, o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como "inferior" ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à "autoridade", poder ao menos *vê-la* desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade (NIETZSCHE, 1998, p. 54).

Como já dissemos, inicialmente o bicho homem era puro esquecimento. Em função dos efeitos do exterior, sobre seu corpo, precisou desenvolver um novo órgão, a consciência, que lhe possibilitaria orientar-se, superficialmente. Mas para tanto, ele teve que aprender a se correlacionar com seus iguais e criar signos de comunicação inteligíveis para todos e, a partir dessa relação, formou comunidades nas quais os fisicamente mais fortes direcionavam os mais fracos, impunha a “norma”, os valores da comunidade. O desenvolvimento dessa relação fez brotar o *socius* em sua forma

rudimentar, que precisava ser inscrito no corpo desse homem. Aparecia, assim, a necessidade do desenvolvimento de uma nova força, a memória, que, no entanto, *para cumprir uma função ativa*, como afirma Nietzsche, não significava “um-não-mais-poder-livrar-se da impressão certa vez recebida (NIETSCHE, 1998, p.48), mas como um ativo “não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido” (1998, p. 48). Essa memória, nesse primeiro momento, abriria um novo mundo para o homem, uma nova forma social: a lembrança da promessa, o pacto coletivo.

Esse elo, nesse primeiro momento da formação social, não refletia uma vontade autônoma, mas uma vontade gregária. O homem não era senhor da sua vontade, mas da vontade de um coletivo. Como dirá Nietzsche, nessa pré-história, na qual está em jogo a transição do estado de natureza para as primeiras formações comunitárias não existe indivíduo autônomo, isto é, alguém que possa se reconhecer fora dos costumes, da obediência e da vida da espécie. A sua ação e avaliação encontrava-se em estreita dependência aos costumes dessa tradição (NIETZSCHE, 2004, p.17).

Ou seja, essa primeira experiência da vontade vinculava-se à proteção da comunidade. O homem inicialmente desenvolve um instinto gregário e, no contato com um outro, reforça esse instinto, através de uma faculdade estranha, a memória. A partir dela são gravados, em seu corpo, os valores produzidos nessa comunidade, mas esses valores ganham sentido corporal, porque junto à dor aquilo que é gravado no corpo, de forma inconsciente, é a garantia da conservação dessa comunidade, fortalecendo o seu instinto gregário e a consciência a ele correlata. Então, o devedor aceitava a sua dívida, não se rebelava contra o outro, porque obedecia a seu instinto gregário que salvaguardava a manutenção da comunidade e o credor usava sua força contra um outro obedecendo ao mesmo instinto. Por isso, nem o devedor opunha memória a esquecimento, nem o credor. O que vemos aqui é o adestramento das forças reativas por forças ativas de conservação da espécie e o que garantia o plano ativo das forças era o esquecimento.

Em outras palavras, nesse contexto de formação da sociedade, esse animal social *não opunha memória e esquecimento. Ambas eram forças ativas*. Ter memória, para esse tipo ativo, era lembrar tão somente da promessa. No caso do credor, era fazer com que o outro cumprisse essa promessa (utilizando-se, muitas vezes de meios violentos para conseguir esse intento, comandando o outro, exercendo poder sobre o outro) e, no caso do devedor, era efetivar pagar essa dívida, isto é, obedecer ao comando em nome da comunidade, da coletividade, usando, como instrumento de confiança ao credor, algo

seu, o próprio corpo, a mulher, sua liberdade ou a sua própria vida, caso não tivesse como pagar a dívida.

O não cumprimento do contrato, embora expressasse a raiva do credor, *não era uma punição* voltada contra o devedor, *mas um castigo* justificado pela quebra do pacto coletivo, da moralidade dos costumes. Sob um determinado aspecto poderíamos dizer que o credor obedecia a uma força ativa nele e uma ampla força física, por isso era o mais forte e o devedor obedecia também a uma força ativa oriunda da sua necessidade inconsciente de conservar a comunidade, pois só se sabia enquanto membro dela, atendia a seu instinto gregário. Porém, credor e devedor dependiam, cada um a sua maneira, desse coletivo e eram guiados pelo mesmo instinto de conservação da espécie. Quanto mais forte a crueldade e o prazer da crueldade do credor, maior o seu poder diante do coletivo, mas esse poder, no final das contas, necessitava desse coletivo para se legitimar. Era dessa forma que ele encontrava a sua força, era dessa forma que ele se personifica como o próprio coletivo. No caso do devedor, quanto maior a lembrança da promessa feita ao credor, maior a força de seu instinto gregário, da sua vontade coletiva, e, nos casos em que não cumpria a promessa, quando castigado, a sua dor servia também como manutenção dessa comunidade, salvaguardando, assim, a subsistência da mesma por mais tempo. Assim, é possível afirmar que, no final das contas, é uma coletividade que é credora e devedora ao mesmo tempo.

Por isso Nietzsche dirá, em *Aurora* que:

Em toda a parte onde existe comunidade e, por conseguinte, moralidade dos costumes, reina a ideia de que a punição pela violação dos costumes recai em primeiro lugar sobre a própria comunidade. A comunidade pode obrigar o indivíduo a reparar, em relação a outro indivíduo ou à própria comunidade, o dano imediato que é a consequência de seu ato, pode igualmente exercer uma espécie de vingança sobre o indivíduo porque, por causa dele - como uma pretensa consequência de seu ato - as nuvens divinas e as explosões da cólera divina se acumularam sobre a comunidade - mas ela considera, no entanto, acima de tudo, a culpabilidade do indivíduo como culpabilidade própria *dela* e suporta sua punição como *sua própria* punição (NIETZSCHE, 2004, p.19).

Complementada pelo que Nietzsche afirma mais tarde na *Genealogia da Moral*, quando escreve sobre a relação entre credor e devedor na pré-história da cultura:

Sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que está sempre presente, ou sempre pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de fora, o "sem-paz" (...), desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se

empenhou e se comprometeu com a comunidade. Que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um "infrator", alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava. O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo - doravante lhe será lembrado o *quanto valem esses benefícios*. A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si - toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O "castigo", nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus [reprodução]* do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade - o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) forneceu todas as *formas* sob as quais o castigo aparece na história (NIETZSCHE, 1998, p.60-61).

Esse movimento da força, ligada à dependência ao coletivo, tanto da parte do credor, quanto do devedor, os protege, de forma inconsciente, do ressentimento. Não havia possibilidade de ressentir-se porque ressentir é sentir a dor uma segunda vez e responsabilizar um outro pela repetição do sentimento da dor. Mas, aqui, não há um outro, não há indivíduos, há uma coletividade, uma comunidade que é o "credor traído" (NIETZSCHE, 1998, p. 60). Por isso, a dívida paga através da dor, quando se repete, não convoca o homem endividado, nem a reagir contra um outro, nem a responsabilizá-lo por ela. O devedor sofre o castigo porque quebra o pacto coletivo, quebra a palavra empenhada por todos e merece a dor para não esquecer essa responsabilidade-dívida. Por isso, "o dano imediato é o que menos importa" (NIETZSCHE, 1998, p. 60), o crédito é mais importante que a troca, isto é, o homem precisa saber-se responsável por uma dívida, precisa não esquecer dela, porque essa responsabilização é o exercício de adestramento das suas forças reativas e esse adestramento é o que permite a manutenção da comunidade. A comunidade é, assim, um só corpo de valores com uma direção precisa para as forças, o que possibilita criar uma equivalência entre justiça e o castigo, como lei que não tem como se dirigir contra o âmbito social para ser maior que ele porque não se separa dele. Castigo e justiça formam um mesmo horizonte de sentido corporal, por isso Nietzsche dirá que a "culpabilidade" do indivíduo é culpabilidade própria da comunidade (2004, p. 19).

Conjecturamos ainda que em função dessa dinâmica protegida pelo pacto social, o credor não se ressentia por não ter uma dívida paga porque podia exercer sua raiva no corpo do devedor e, assim, esquecer a dívida, que era trocada por essa diversão cruel,

pela dinâmica do prazer. No caso do devedor, mesmo tendo o seu corpo como alvo dos mais grotescos castigos, a sua dor não era interiorizada porque era resolvida no próprio corpo, absorvida por ele até porque algo nele, seu instinto gregário, sabia que era necessária para a manutenção desse coletivo. Era dessa maneira que se sentia forte e por isso podia lembrar-se da promessa e da dor, receber o castigo, mas digeri-lo em torno de um sentido maior que ele, o instinto ligado ao futuro da comunidade, dos seus costumes, como forma tradicional de agir e avaliar. Dessa maneira podia firmar-se na vida e ter força para viver, sem que isso fosse tomado como um sofrimento interior. Além disso, *a dor física ainda não era dor psíquica*, isto é, composta por julgamentos e afetos concentrados num único momento, traduzida em sentimento, mas era puro afeto que se esvaia no próprio momento de aparição, deixando apenas o comando da promessa como efeito projetor da dor, na memória do corpo ligada, por sua vez, ao futuro. Dor e futuro viram um mesmo signo de comunicação. A consciência obedece ao inconsciente, isto é, a força reativa obedece à força ativa e impede a tomada de poder da consciência como aquilo que poderia criar uma representação para a dor e assim elencar um culpado para ela. A dor infligida é o equivalente de um crédito, isto é, de uma memória ou uma disposição de futuro. Ela tem, portanto, um sentido exterior.

Então o castigo propiciava a criação de uma memória de sentido e não de marcas, tanto para aquele que sofre quanto para aqueles que o testemunham, funcionando, portanto, como uniformizador das vivências, como aquilo que estabelece um consenso e, portanto, assume uma forma de um comando aceito porque tal comando possibilitava, agora, ao homem, viver e crescer em comunidade, à maneira de um todo e, assim, subsistir por mais tempo. Ou seja, o castigo adestrava as suas forças reativas e potencializava as ativas, possibilitando seu pertencimento à comunidade e a manutenção da mesma.

No entanto, esse adestramento não era consciente e voluntário, obedecia tão somente ao instinto gregário que precisava se expandir. O que estava em jogo aqui era a atividade de adestramento das forças reativas. Assim, a dívida era sempre uma dívida com o coletivo e não consigo mesmo, por isso, como assinala Nietzsche “no mundo primitivo, os torturados podem pensar assim: ‘algo aqui saiu errado’ e *não* algo como ‘eu não devia ter feito isso’” (1998, p.71). Isto é, o castigo era algo assim como uma doença, como uma desgraça que se abatia sobre ele, e o movimento de evitação do castigo era meramente prudência. O que se conseguia com o castigo era um acréscimo do medo enquanto intensificação da prudência, controle dos desejos, algo que domava o

bicho-homem (1998, p.71), mas não algo que produzisse nele ressentimento. Aqui, não há interiorização do castigo, da dor, porque, como assinalamos, a sua vontade era vontade do *socius* inscrita em seu corpo e ativada na memória pela promessa de futuro, possibilitada, por sua vez, pela plena atividade do esquecimento que permitia que as forças ativas orquestrassem a situação. *Quem lembra é o corpo e não uma faculdade.*

Como assevera Nietzsche “não existe um órgão próprio da ‘memória’: todos os nervos, por exemplo, na perna, lembram-se de experiências anteriores” (2008, p. 84). Por isso, a memória também é força que se impõe diante de outra. Porém a palavra empenhada, a promessa de futuro da espécie é o afeto de comando que passa a orquestrar essa corpo e a memória fabricada nele.²³⁵ Isto é, a memória é a escrita social inscrita nele à força, mas que, paradoxalmente, o lança ao futuro, ou melhor, lhe abre a possibilidade do lançamento e da criação de si mesmo como aconteceu com os tipos nobres ao se apropriarem da força da memória da vontade como dimensão desejante conquistada por eles para a sua existência, na qual a palavra empenhada era fazer de si mesmo uma promessa, um futuro, um destino.

Por isso, nesse momento, o credor não é o tipo nobre ainda porque depende do devedor para conhecer sua força, mais ainda, dependia do coletivo para fazer valer a sua vontade. Tanto ele quanto o devedor obedecia a um instinto gregário, como já assinalamos. Ele não cria valores para expandir-se, mas para conservar-se, ainda não é um artista. Mas também não é escravo porque extravasando sua crueldade, não retém nada. E o devedor não é nobre porque obedecia ao credor e não é escravo porque não se ressentia frente aquele ao qual devia obediência, pois encontra um sentido na manutenção da sua espécie, ou, na expansão de suas forças a partir do pacto coletivo.

Em outras palavras: ambos são tipos fortes, mas ainda não se constituem como indivíduos reflexivos, com consciência de si mesmos, capazes de adestrar suas forças de forma consciente e voluntária, porque não tinham ainda possibilidades para exercerem domínio sobre seus afetos. São instintivos, movidos apenas pelo critério da força física que doava poder aquele que fosse mais forte nesse aspecto, como já assinalamos. Diferente, portanto, da casta nobre, que surge do excedente de força acumulado durante

²³⁵ Portanto, somada a “memória biológica”, que não é um órgão, mas um efeito que se retém no corpo, como a do exemplo do nervo que lembra uma experiência anterior, uma nova memória é fabricada nesse corpo, que é social, coletiva e vinculada à palavra que lança esse corpo no futuro, lhe abre para o futuro. Ou seja, é corporal e social ao mesmo tempo, não podendo ser pensada como biológica, como natural. Como afirma Deleuze e Guattari: “trata-se de dar uma memória ao homem; e o homem que se constituiu por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalamento da memória biológica, deve fazer-se uma *outra* memória, que seja coletiva, uma memória das palavras e não mais das coisas, uma memória dos signos e não mais dos efeitos”(1976, p.183-184).

todo esse processo de adestramento das forças reativas e por isso eram homens mais inteiros, “sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica” (1992b, p. 170). Por isso veremos Nietzsche distinguir esse primeiro e mais longo período da história da humanidade como pré-moral, isto é, ainda não havendo aqui a moral em sentido estrito, pois “o valor ou o não valor de uma ação era deduzido de suas conseqüências: não se considerava a ação em si nem a sua origem” (NIETZSCHE, 1992b, p. 39). Nesse período, dirá Nietzsche, “o imperativo conhece-te a ti mesmo não era conhecido”, logo, “o valor ou não valor de uma ação era deduzido de suas conseqüências” (p. 38), logo, tudo era ativo, ou melhor, tudo estava a serviço das forças ativas.

Além disso, conforme discutiremos mais a frente, Nietzsche dirá que as estirpes nobres estão na era intermediária (1998, p. 78), isto é, são posteriores à pré-história da cultura e anteriores ao domínio do ascetismo sacerdotal ou, ainda, são frutos tardios porque não são aqueles da degenerescência da cultura, como resultantes do processo histórico pensado a partir da noção de progresso da cultura, sentido histórico etc. E, como aqui estamos pensando o desenvolvimento da humanidade em termos de atividade genérica, como interpreta Deleuze (1976), isto é, em termos do devir ativo da vontade de potência, poder-se-ia dizer que o que impera na vontade nessa pré-história da cultura em direção ao tipo nobre é:

- A- Obter poder sobre a natureza e, *para isso*, obter um certo poder sobre si. A moral foi necessária para que o homem se impusesse no combate com a natureza e o “animal selvagem”.
- B- o poder sobre a natureza *está* conquistado, então pode-se empregar esse poder para aperfeiçoar *a si mesmo* livremente: vontade de potência como auto-elevação e como autofortalecimento (NIETZSCHE, 2008b, p. 215).

Por isso, poderíamos inferir que tanto o credor, quanto o devedor encontravam, na dinâmica de seus próprios corpos, o impulso necessário que possibilitou com que o comandar e obedecer se efetivasse, nesse momento pré-histórico, sem ressentimento, posto que, nesse momento, corpo e consciência não se opunham porque o corpo orquestrava a consciência, permitindo que a relação de comando e obediência própria ao jogo da vida, conseqüentemente, ao jogo do corpo, definisse o homem como

(...) uma pluralidade de forças que se situam dentro de uma hierarquia, de modo que não há apenas quem comanda, mas aqueles que comandam devem também fornecer aos que obedecem tudo o que servem a sua subsistência, se bem que eles mesmos são condicionados pela existência desses últimos (Fragmento Póstumo de abril-junho de 1885/VII, 3[123]).

Assim, mesmo conferindo a esse corpo, uma memória, isto é, algo estranho a ele, fruto da inscrição do *socius* nele, posto que o que lhe é constitutivo é o esquecimento, esse processo, embora violento aos olhos modernos (tanto do ponto de vista da maneira em que se exerceu, quanto do ponto de vista da própria economia do corpo), pôde ser assimilado, digerido, por esse corpo. Porque somente a palavra, a lembrança da promessa, adentra nessa estranha faculdade: a memória. E esse processo se torna possível porque além do castigo excitar apenas o corpo e no corpo se resolver, isto é, não haver um sentido interior para a dor ou um registro sensível que seja algo além dessa excitação, permitindo sua digestão²³⁶, a memória, não estando ainda alojada na consciência - como ocorre com o homem do ressentimento -, dota o homem de uma nova capacidade: a de lembrar a promessa, a de lembrar a palavra empenhada, garantindo assim que se efetive o seu futuro, não num sentido individual, mas coletivo, para a espécie humana, nesse primeiro momento do adestramento das forças.

Além disso, *não é uma memória da sensibilidade, psicológica, mas da vontade, isto é, do jogo de forças* que possibilita que a promessa seja a força ativa que adentra as forças reativas do corpo, devendo mantê-la em tal momento futuro. Memória é, então, a faculdade de prometer; o objetivo seletivo da cultura: “formar o homem capaz de prometer, portanto, dispor de futuro, um homem livre e poderoso (...) o homem ativo que aciona suas reações” (DELEUZE, 1976, p. 111). Discutiremos posteriormente esta questão.

Lembrando que a consciência nada mais é do que a nossa relação com o “mundo exterior”, desenvolvida por ela, mas a direção, o jogo conjunto das funções corporais, não nos vem à consciência porque o esquecimento nos protege desses impulsos e permite que a memória, recém-formada (e forçada) possa exercer sua atividade de produção de futuro, aliando-se, somente nesse momento, à consciência.

Assim, a memória não está ligada ao passado porque não é o “quando” se fez a promessa que está em jogo, mas sim *não esquecer que se fez uma promessa*. Além disso, não se remete a um passado porque o que é retido é retido no corpo, não na consciência, pois ela, aqui, é órgão do corpo, está a serviço dele. A memória não pode estar ligada ao presente porque não necessitaria ser construída socialmente, afinal, o esquecimento, como faculdade natural, é o que liga homem ao presente. Nietzsche deixa

²³⁶ Talvez por isso Nietzsche assevere que a sensibilidade do homem primevo à dor não era a mesma do que a de um homem moderno, espiritualizado: “A curva da sensibilidade humana à dor parece de fato cair extraordinariamente, e quase de repente, assim que deixamos para trás os primeiros 10 mil ou 10 milhões de indivíduos da hipercultura” (NIETZSCHE, 1998, p.57).

claro que a atividade do esquecimento é suspensa somente nos casos em que *se deve prometer* (1998, p.48), pois essa suspensão temporária é a garantia da permanência do homem, de sua sobrevivência, de sua expansão, na terra. É isso que está em jogo aqui. Assim, a dor, aliada à promessa, pode ser digerida corporalmente e se dirigir para fora do homem, isto é, não ser internalizada, as forças que compõem essa vontade dirigem a espécie para o futuro. *A memória, aqui, é função de futuro. Uma nova dimensão de tempo que o homem passa a conhecer através da sua dor e que a própria ação do esquecimento vai investir nessa direção.*

O esquecimento é uma força inibidora ativa porque impede, inibe, que tudo o que por nós é experimentado, vivenciado e em nós acolhido, não penetre em nossa consciência, funcionando como uma espécie de nutrição corporal, de digestão, de assimilação psíquica (NIETZSCHE, 1998, p. 47). Por isso, o caráter ativo e inibidor da faculdade do esquecimento, impede a tomada de poder da memória (como acontecerá no cristianismo), essa faculdade estranha a ele. Portanto, o esquecimento salvaguarda esse corpo e o permite digerir a dor. *Sentir dor é lembrar-se do futuro, não sofrer a dor, não ser castigado, não é simplesmente pagar a dívida, é já dispor dessa vontade de futuro sem precisar ser lembrado dela.* E, sua consciência é governada por seu instinto gregário, logo, também o orienta para o futuro.

Em outras palavras, as forças ativas que são acionadas no esquecimento mantêm a consciência limpa das impressões reativas, daquilo que recebemos do exterior, posto que impedidas de permanecerem nela, por ele. A consciência, então, obedece tão somente ao instinto gregário que é reforçado no corpo através de seu adestramento. As excitações sofridas no corpo não se confundem, assim, com impressões. A reatividade, aqui, não vinga porque não germina. Primeiro, porque é adestrada na cultura, segundo porque o esquecimento salvaguarda esse bicho-homem, sobretudo agora em que, como resultado desse adestramento, do *socius* nele, em seu corpo, sua atividade passa a ser mais exigida e terceiro porque, agora, a memória, essa força estranha e não natural, lhe possibilita futuro, finca a sua vontade na promessa de futuro da espécie, garante esse futuro, então, a memória lhe dá um sentido para esse processo no corpo e ele não se ressentido, ao contrário, se expande.

Como afirma Nietzsche: “As forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais; elas efetivam-se manifestando um querer- vir – a - ser- mais - forte, irradiando uma vontade de potência” (Fragmentos póstumos, XIII, 14 (79) e XIII, 14 (81) *apud* Marton, 1990, p.

55). O que discutimos aqui, foi esse jogo de forças, por isso, veremos, que essa moralidade dos costumes do ponto de vista das forças, produzirá o homem liberto da moralidade dos costumes, o homem soberano, nobre que agora poderá prometer no terreno da vontade e isso porque a memória que emergiu nesse processo de adestramento, não é dos traços, mas função de futuro, faculdade de prometer.

Por isso, como acentua Deleuze, apoiado em Nietzsche, “o objetivo seletivo da cultura é formar um homem capaz de prometer, portanto, dispor de futuro, um homem livre e poderoso” (1976, p.111). Mas, para se chegar até esse produto, foi necessário que a atividade genérica, isto é, o ponto de vista pré-histórico, ocorresse, o efeito da cultura como atividade do homem sobre o homem (p. 111). E esse efeito tecido a partir da relação credor-devedor fez com que o crédito e não a troca fosse aquilo que tornou possível ao homem responsabilizar-se por uma dívida entendida como responsabilidade por suas forças reativas. Portanto, o que se delineia, aqui, é uma atividade formadora, na qual a cultura, como afirma Deleuze, é o elemento pré-histórico do homem e seu produto, o elemento pós-histórico do homem (DELEUZE, 1976, p. 113), que discutiremos a seguir.

2.2.2- Memória da vontade como memória do futuro no tipo nobre: o homem que pode prometer ou o exercício superior da vontade de potência na perspectiva genealógica que impede a soberania das marcas

Essa atividade genérica da cultura, tal como Deleuze (1976) a denomina, produzirá o indivíduo soberano no período intermediário da cultura (NIETZSCHE, 1998), o que tem conhecimento de si, o homem nobre, soberano, o que possui afetos ativos (NIETZSCHE, 1998, p. 63) e que os utiliza para conter os desregramentos do *pathos* reativo (1998, p. 64). Assim, a atividade genérica, interpretada por Nietzsche como “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho pré-histórico” (1998, p. 49) encontra, no fruto não-genérico, sentido, sua justificação, como se seguisse uma “linha genética da cultura” que, no entanto, não se aproxima de uma solução, como comenta Deleuze (1976, p. 112). Pois, a expansão das forças, a justiça das forças entendida como “atividade genérica que adentra as forças reativas do homem, que as torna aptas a serem acionadas e considera o homem como responsável por essa aptidão” (1976, p. 113), embora apresente o tipo soberano como seu produto, esse fruto é tardio, pois o que se mantém, ao longo da história, como resultado desse processo, é o homem domesticado.

Em outras palavras, o tipo soberano é o produto da cultura como atividade genérica, desdobramento da atividade da pré-história da cultura, “a era mais longa da história humana” (NIETZSCHE, 1992b, p. 38) que produz a faculdade de prometer e que, ao chegar à emergência desse homem, possibilita que ele faça de si mesmo uma promessa, isto é, que faz da sua vontade a vontade das forças, portanto, capaz de ultrapassar-se por não se opor a elas. Deleuze chamará esse homem de pós-histórico, porque a história, para ele, equivale à degenerescência da cultura, dessa cultura “das forças plenas”, do adestramento da força reativa pela ativa e, ao invés do homem soberano, é o homem domesticado, medíocre, insatisfeito consigo mesmo, que se apresenta como produto final e ideal desse processo. Por isso Deleuze diz que a linha genética não se aproximou de uma solução.

Esses tipos despreverão a moral nobre e a moral escrava, tal como já assinalamos em outro momento. Por isso Deleuze afirma que Nietzsche não quer que confundamos o produto da cultura com o seu meio. Ou seja, “a atividade genérica do homem o constitui como responsável por suas forças reativas: responsabilidade-dívida”. Mas esta responsabilidade “é apenas um meio de adestramento e seleção: mede progressivamente a aptidão das forças reativas a serem acionadas” (DELEUZE, 1976, p. 114). Assim, continua Deleuze, “o produto acabado da atividade genérica não é absolutamente o próprio homem responsável ou o homem moral, mas o homem autônomo e super-moral, isto é, aquele que aciona efetivamente suas forças reativas e no qual todas as forças reativas são acionadas” (1976, p.114). Aqui estaríamos diante de uma espécie de “evolução positiva, que parte de um meio em direção a um produto que descarta esse meio que o produziu”, como comenta Pelbart (2007, p.104).

A argumentação de Deleuze, comentada também por Pelbart, se sustenta porque Nietzsche afirmará que o fim desse processo da moralidade do costume, o fruto mais maduro da sua árvore, será o indivíduo soberano, definido como “igual apenas a si mesmo, liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois "autônomo" e "moral" se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que *pode fazer promessas*” (NIETZSCHE, 1998, p. 49). Ele viu *um lampejo* desse tipo vingar na aristocracia grega, mas também o viu declinar, a partir da decadência Grega e também na aristocracia romana, mas ambos desapareceram com a entrada em cena do cristianismo²³⁷ e o modo de valorar sacerdotal que, curiosamente

²³⁷ Nietzsche, em diversos momentos e períodos de sua obra, faz alusão à Grécia arcaica e à Roma Antiga como momentos em que os nobres, estabelecendo os valores, preparavam a cultura para um processo de

derivou do modo nobre, mas desenvolvendo-se em seu oposto fazendo com que os valores contrapostos de bom e ruim se modulassem em bom e mau triunfando sobre os primeiros, conforme vimos anteriormente. As forças, aqui, mudam de direção.

Então, se somente esse fruto maduro pode prometer, precisamente porque não é mais responsável diante de nenhum tribunal, ele é um artista de si mesmo, de modo que “o produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pelo poder sobre si mesmo, sobre o destino, sobre a lei: o livre, o leve, o irresponsável”, argumenta Deleuze (1976, p.114) aludindo à afirmação nietzschiana presente na obra *Genealogia da Moral*.

Mas esse produto é pós-histórico porque é uma força intempestiva: combate o presente e aponta para um tempo futuro, sem saber-se combatente, não sendo, portanto, fruto da história, mas o resultado da atividade das forças, da dimensão artística da vontade de potência, isto é, resultado de forças que estão em vias de atualização, forças inconscientes que agem no corpo e são imperceptíveis à História e ao próprio homem.

Está circunscrito num momento histórico, mas dele se descola por agir contra ele, sem saber-se agente, sendo apenas uma lança jogada ao acaso das forças do corpo e do mundo. Afinal, o tempo histórico, entendido como narrativa linear e progressiva, não

expansão de suas forças, mas que tal processo foi destruído pelo cristianismo. Até porque essas culturas se comunicavam e se complementavam, inclusive em relação ao culto de várias divindades. Muitos romanos complementavam seus estudos na Grécia, como é o caso do mais importante poeta da Roma Antiga, Horácio, tão estimado por Nietzsche, que diz merecer leitores que o lessem como outrora os bons filósofos liam o seu Horácio (NIETZSCHE, 1995, p.58). Ou ainda que se pode reconhecer nele e seu Zaratustra “uma ambição muito séria pelo estilo *romano*, pelo “*aere perennius*” no estilo. - Não de modo diverso se passaram as coisas para mim em meio ao primeiro contato com Horácio. Até hoje nunca tive em nenhum outro poeta o mesmo encanto artístico que me foi dado desde o princípio pela Ode de Horácio” (NIETZSCHE, 2000b, p.112). O mundo antigo era admirado por Nietzsche, por isso, ele afirmava, por exemplo: “Em vão todo o trabalho do mundo antigo: não tenho palavras que expressem o meu sentimento sobre algo tão monstruoso. E ao considerar que o seu trabalho era um trabalho preliminar, que com uma autoconsciência granítica se lançara justamente apenas os fundamentos para um trabalho de milênios, em vão todo *sentido* do mundo antigo!... Para que serviram os gregos? Para que os Romanos? Todos os pressupostos de uma civilização erudita, todos os *métodos* científicos aí se encontravam já, tinha-se já estabelecido a grande e incomparável arte de bem ler – o pressuposto para a tradição da cultura, para a unidade da ciência; a ciência da natureza, em ligação com a Matemática e a Mecânica, achava-se no melhor caminho - o sentido dos fatos, o último e mais valioso de todos os sentidos, tinha as suas escolas, a sua tradição velha já de séculos! Compreende-se isto? *Tudo que é essencial* para se poder enveredar pelo trabalho fora encontrado: os métodos, importa dizê-los dez vezes, *são* o essencial, e também o mais difícil e também o que a mais tempo tem contra si os hábitos e a preguiça. O que hoje com indizível autodomínio - com efeito, temos todos ainda de algum modo no corpo os maus instintos, os instintos cristãos - reconquistamos, o olhar livre perante a realidade (...) tudo isso já lá estava! Há mais de dois milênios! (...) Tudo em vão! Da noite para o dia, simplesmente uma recordação! Gregos! Romanos! A excelência do instinto, o gosto, a investigação metódica, o gênio da organização e da administração, a fé, a *vontade* para o futuro humano, o grande sim a todas as coisas, visível enquanto *imperium romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo não é simplesmente arte, mas feito realidade, verdade, *vida*...” (NIETZSCHE, 2002b, p. 96-97).

nos apresenta o indivíduo soberano, o tipo humano mais elevado como produto da cultura, mas a história nos apresenta como seu próprio produto, o homem domesticado, no qual encontra o famoso sentido da história: "o aborto sublime" (NIETZSCHE, 1992b, p.66), o animal gregário, ser dócil, doentio, medíocre, isto é, o bicho homem "reduzido a um animal manso e civilizado, *doméstico*", como se esse fosse o sentido de toda cultura, isto é, transformar os instintos de reação e ressentimento em força para liquidar e vencer as estirpes nobres e os seus ideais (NIETZSCHE, 1992b, p.33-34). O homem soberano constitui apenas uma exceção (NIETZSCHE, 1992b, p.66).

Embora Nietzsche não negue a existência desse tipo, no horizonte histórico, inclusive o nomeia, lhe dá um endereço, essa nomeação é apenas para dizer que não deriva da história, não é resultado da degenerescência da cultura tal como o homem que triunfou nela: o escravo, o reativo, *mas um fruto tardio dela*, posto que vingou intempestivamente. Daí o sentido pós-histórico salientado por Deleuze.

Não é sem motivos que *Segunda Consideração Intempestiva* Nietzsche afirma que é necessário proteger o homem da doença histórica, o sentido histórico, pensando antídotos para ela a partir do elemento não-histórico. Em suas palavras: "com a palavra a- histórico denomino a arte e a força de poder esquecer" e com a palavra supra-histórico "os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá a existência o caráter eterno e do estável" como forças e poderes que não são contrários" (2003, p. 95-96). Então quando alude ao pós-histórico Deleuze estará pensando em intempestividade, aquilo que se opõe à crença na potência da história como saber a respeito do homem; aquilo que ditando os fatos os tornariam verdadeiros, naturais e necessários ao homem. Para interpretar o passado, do ponto de vista pós-histórico, intempestivo, é necessário se apropriar de uma força do presente e de uma luta contra o presente e, desse ponto, estabelecer um paradigma estético, criador que o nobre, como discutimos anteriormente, era capaz de produzir, pois fazia do jogo de forças sua ética e, veremos, que ele poderá também fazer da memória da vontade, um futuro, que o mantém liberto do peso das marcas do presente sobre a vida.

Veremos que não é sem motivos que o esquecimento, aqui, é a força, a faculdade que nos permite sentir as coisas fora de qualquer perspectiva histórica, como condição da própria vida e da ação que a acompanha, como afirma Pelbart (2000, p. 187) e a doença histórica, como saber em torno da cultura do homem domesticado, aquela que vira saber e que faz desse homem o seu produto e não do homem de vontade plena, da cultura efetiva, genérica.

Diferente do fruto histórico, produto degenerado da cultura, que desfigura a atividade genérica e de auto-adestramento, o indivíduo soberano é pós-histórico, fruto do presente que ele combate e do passado genérico que o constitui como indivíduo forte, sem saber-se combatente, pois é efeito salutar do jogo ativo das forças derivado do seu passado pré-histórico, pré-cultural; de modo que esse passado construiu um plano de forças que, atingindo seu corpo, lhe impôs novas resistências, expandindo-o a ponto de não necessitar da moralidade do costume, mas estar liberto dela e, a partir da liberdade, afirmar a si mesmo, criar leis a partir de si mesmo, ser artista e legislador. Porém, ele não se apresenta como o resultado perfeito da história, o resultado perfeito da história é o homem domesticado, bem como as Instituições que necessitam desse corpo para se firmarem: o Estado, a Igreja, a Justiça etc., ou seja, todas as formações sociais que necessitam da estagnação das forças do corpo, da sua disciplina a serviço de algo externo a ele, degenerando-o e confundindo-o com essa degeneração. Esse corpo não tem como encontrar em si mesmo a força para afirmar uma promessa de vida, na vida, mas espera que uma promessa se faça, através de um outro.

Em outras palavras, como argumenta Fuganti, a idéia de cultura, em Nietzsche, é o princípio anterior à história; a história nasce com o Estado e, portanto, é a interrupção da própria cultura. A história vai ter como princípio a negação do devir (Aula 26, 2011). Se alimenta e produz tipos reativos que não sabem obedecer a si próprios, mas sempre a algo fora de si mesmos, a uma instância transcendente qualquer que inverte a posição hierárquica entre ativo e reativo, inverte as relações de superioridade entre o que é superior e o que é inferior, e faz com que o inferior e o reativo comande, e o ativo seja submetido ou separado do que pode (FUGANTI, Aula 27, 2011).

Como afirma Zaratustra: “(...) O Estado é um cão hipócrita (...) gosta de falar com fumaça e barulho- para (...) fazer crer que o que diz vem do ventre das coisas. Porque faz questão absoluta, O Estado, de ser o animal mais importante da Terra; e, também consegue que o acreditem” (NIETZSCHE, 1994, p. 144).

Então, se a meta da história é a formação de um determinado tipo de sociedade que necessita cultivar forças reativas e tornar o homem cativo dessas forças, pois ela se apóia em fatos passados para justificar o presente, em encadeamentos causais que visam legitimar a sua verdade, ela se oporá aos tipos de homens que se conduzem em outro sentido, no sentido intempestivo, cuja “meta” é a própria vida, pois fazem das forças ativas da vida, uma vida e da sua cultura, a expressão da nobreza dessas forças,

diferente da cultura definida pela história. Nela “formam-se rebanhos, raças, Igrejas, Estados. Sociedades que não querem perecer, que não se deixam derrubar em favor do pós-histórico”, como comenta Pelbart (2007, p. 105).

Por isso, somente quando as forças ativas imperam como vida dos corpos, como força plástica, modeladora, transformadora, produz tipos fortes, porém, no momento em que se separaram daquilo que podem, os tipos que nela imperam resultam da degenerescência dessas forças, de uma inversão da polaridade, é o sentido reativo que impera e esse sentido governa a História. Aqui a História “aparece (...) como o ato pelo qual as forças reativas se apoderaram da cultura e a desviam em seu proveito. O triunfo das forças reativas não é um acidente da história, mas o princípio e o sentido da ‘história universal’” (DELEUZE, 1976, p. 115). O produto da história não é o homem livre, mas o domesticado, que se apresenta como produto final e ideal do processo, do “progresso” dessa História.

Ou dito de maneira mais clara: a história impõe continuidades, sustenta e é sustentada por forças reativas que põem em ação um ideal almejado como verdade, como algo natural e mais que isso como um dado necessário. Assim, afirma Deleuze, “a cultura recebe da história um sentido muito diferente da sua própria essência, ao ser capturada por forças estranhas de uma natureza totalmente diferente” (1976, p. 115). Pois, o sentido de cultura seguia o fluxo natural do jogo de forças da vida, isto é, o jogo de expansão, de atividade, de plenitude, por isso gerou o indivíduo soberano como aquele que independe de leis, regras, amarras, o que lhe permite construir uma ética a partir das forças ativas. Portanto, ele escapa à História, escapa a sua lógica dura, contínua, estagnada, civilizada, reativa e moral. E, por isso, o que é colocado em jogo aqui, a partir desse tipo nobre, é o que Deleuze nomeia de pós-histórico (1976, 112-114), como aquilo que nos permite entrar em contato com as tonalidades mais altas da vontade de potência, sua dimensão propriamente artística que se personificou nesses tipos, isto é, encontrou neles o momento e ocasião de se manifestar.

Poderíamos ainda dizer que é pós-histórico porque aqui as forças que imperam não têm um endereçamento niilista. Elas não se apóiam numa ficção, como a cultura da moral escrava. Aqui a vida não precisou ser reinventada para ser vivida, a vida é afirmada em toda sua extensão. É a própria vida, em sua dimensão dionisíaca, heraclítica, transformadora, que se apresenta, como afirma Pelbart (2003, p. 105), abrindo sempre novas direções à vida dos corpos. Afinal, a plenitude das forças era o que guiava o modo de existência tecido nesse plano ativo de forças, diferente do tipo

escravo, aquele que, na História, encontrou espaço e se manteve como espaço de todos, como modelo perene.

É bom deixar claro que quando falamos em vontade de potência como vida, pelo termo vontade não estamos atribuindo à vida uma vontade semelhante a um querer humano entendido ilusoriamente como a capacidade inquestionável de conhecer algo a partir de um sentimento a respeito desse algo, como se a vida fosse um ente ou se encerrasse no sujeito que quer algo, mas compreendê-la como um jogo plural de forças em luta que também é sentido no “querer” do corpo.²³⁸ O resultado deste conflito, isto é, o combate de forças é o que se manifesta como vida. A palavra potência atrelada a esta vontade enfatiza o caráter de expansão presente neste embate, porém, veremos que essa expansão não necessariamente é somente das forças ativas, mas também das reativas.

Isso porque o que Nietzsche quer acentuar não é a “evolução da espécie humana” rumo à perfeição, como se houvesse uma finalidade para ela e uma origem, mas mostrar que o jogo do acaso e da luta, no qual a força se confronta sempre com uma outra força e, na qualidade de força ativa, busca expandir-se. Quando se obstaculiza essa qualidade da força, como quando a história interpreta a vida, o que é colocado em jogo é a luta de uma espécie de vida contra outra, uma dinâmica de reatividade. Assim, a força enquanto força não porta uma essência negativa. A relação que uma força estabelece com outra é sempre de comando e obediência, mas, nessa relação “a força que se faz obedecer não nega outra ou aquilo que ela não é” (DELEUZE, 1976, p.7), ao contrário, necessita da forma que ela põe em ação para lhe dar um novo endereçamento, criar novas formas a partir da precedente. Essa forma é a interpretação, o sentido dado à força.

²³⁸ Conforme salientamos em outro momento, Vontade não corresponde a uma coisa, não se alcança a partir de uma unidade verbal que a tornasse conhecida: Deus (vontade divina) ou eu (vontade humana), por exemplo, pois, o que chamamos “querer” como algo conhecido por todos, na realidade, é complexo e envolve uma multiplicidade de sensações e pensamentos que estão ligados à dinâmica de impulsos e afetos do corpo, que, responde a dinâmica da vida, vai se fazendo a partir de um combate de forças. Como afirma Nietzsche: “Em todo querer há, em primeiro lugar, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e as pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’. Portanto, assim como o sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato de vontade há um pensamento que comanda; - e não creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando” (NIETZSCHE, 1992, p.24). Essa pluralidade de sensações assemelha-se a metafísica das sensações de Fernando Pessoa, descrita na obra *O Livro do Desassossego*, como assinalaremos nas considerações finais do capítulo.

Porém, essa dinâmica aberta desde a pré-história da cultura, na tarefa de formação do homem, criou possibilidades, ao longo do seu processo, para uma inversão no jogo de forças. Um devir reativo passou a governá-las separando a força ativa do que ela pode. Em outras palavras, a força reativa passou a ser ao mesmo tempo a que obedece e resiste, a que se efetua separando a força ativa do que ela pode, contaminando-a. Essa força reativa que inicialmente havia sido adestrada pela ativa, assumirá uma forma grandiosa e se imporá como modelo das forças que se deve obedecer, a forma que se repete e que alimenta a história da cultura, a história universal, a história da humanidade. O produto da história não é o devir em estado puro, o devir ativo das forças, o devir afirmativo da vontade de potência, mas o devir reativo, que se alimenta da negação. E, nesse sentido, a cultura “há muito desapareceu e ainda não começou”, pois essa atividade genérica perdeu-se, assim como o seu produto (DELEUZE, 1976, p. 114-115).

Por isso Deleuze assinala ainda que

(...) a atividade da cultura propõe-se a adestrar o homem, isto é, tornar as forças reativas aptas a servirem, a serem acionadas. Mas, no decorrer do adestramento, essa aptidão a servir permanece profundamente ambígua. Pois permite ao mesmo tempo às forças reativas colocarem-se a serviço de outras forças reativas, darem a essas uma aparência de atividade, uma aparência de justiça, formarem uma ficção que prepondera sobre as forças ativas (DELEUZE, 1976, p.116-117).

O que converge com a afirmação foucaultiana, quando Foucault sustenta que o problema crucial na análise da genealogia das forças é avaliar e diagnosticar o efeito da emergência de um estado de forças enfraquecidas num tipo de vida endereçada para o niilismo, como é o que encontramos na história do pensamento ocidental. Isto é, “a emergência se produz sempre em um determinado estado das forças” (FOUCAULT, 1979, p. 23) e, no caso da emergência das variações individuais, o estado no qual as forças se expressaram colocou em risco a própria atividade das forças, quando o tipo escravo triunfou. Aqui, “a força passou a lutar contra si mesma: e não somente na embriaguez de um excesso que lhe permite se dividir, mas no momento em que ela se enfraquece” (FOUCAULT, 1979, p. 23-24). Essa luta é uma atividade da força, porque ela reage “a sua lassidão” (FOUCAULT, 1979, p.24), porém, essa lassidão cresce, porque ela passa a extrair sua força dela. O que acontece? Ela acaba “se voltando em sua direção para abatê-la, ela vai lhe impor limites, suplícios, macerações, fantasiá-la de um alto valor moral e assim por sua vez se revigorar” (FOUCAULT, 1979, p.24). Esse

movimento é o que permite o nascimento do ideal ascético "no instinto de uma vida em degenerescência" que, no entanto, luta por sua existência.

Retomando Deleuze lembremos que ativo e reativo são as qualidades da força que decorrem da vontade de potência, mas a própria vontade de potência tem qualidades, pensadas como o *vir-a-ser* das forças, expressando-se como afirmação ou negação. Por isso, a vontade de potência manifesta-se, em primeiro lugar, como sensibilidade das forças. O devir resulta de um *pathos*, dirá Deleuze (1976, p. 52). Mas o devir das forças não deve ser confundido com as qualidades das forças, mas como o devir dessas próprias qualidades. Assim, o genealogista, diferente do historiador, avalia a dinâmica das forças e percebe que quando a força ativa é separada do que ela pode, ela vai se tornando reativa. O niilismo negativo vai se tornando reativo, isto é, vai assumindo a forma dessas forças que crescem e assumem o lugar das forças ativas. A vontade de potência, aqui, é negativa porque manifesta o poder de afecção de uma força sobre a outra, ela se transforma num *pathos*, isto é, o *vir-a-ser* das forças assumem a tonalidade desse *pathos* que é a tonalidade mais baixa da vontade de potência.

O genealogista percebe que essa tonalidade é elencada a partir da entrada em cena da ficção. A ficção numa outra vida, num outro mundo é o que possibilitou essa inversão e vimos que essa vontade de ficção veio sendo tecida desde a metafísica socrático-platônica. O negativo passa a ser imaginado como fazendo parte do plano das forças, como endereçamento inevitável da terra, por isso um outro mundo nos livraria dessa estampa na alma, um ideal imaginado passa a ser o ideal desejado. A negação tem aparência de afirmação. *Por isso, essa interpretação, essa ficção, acabou colocando o negativo como a realidade do pensamento, como destino do homem, da cultura, da vida.* O devir inocente, o plano ativo da vontade de potência, se transforma em niilismo negativo, nesse primeiro momento da inversão das forças efetivado pela metafísica.

A vontade ativa, livre do nobre, se inverte em vontade niilista a partir da perspectiva do escravo, porém, ambas são vontade de potência. Mas, a vontade niilista liga a potência ao nada, e esse vínculo é possível porque assume a aparência de uma afirmação, se falsifica na ficção de um mundo melhor. Mas, na realidade, se nutre da negação da própria potência da vida, isto é, da abertura para a variação possibilitada tão somente pela força ativa. Esse niilismo negativo, dirá Deleuze, *destrói para conservar* e perpetuar uma ordem estabelecida de antemão: a ordem das representações, dos modelos e das cópias, a ordem daquilo que visa congelar a potência de variação do devir (2007, p.270-271). E expressa uma vontade niilista porque, desde a sua primeira forma,

a do niilismo negativo, como afirma Pelbart (2006, 217) “mais do que uma estrutura metafísica é uma estrutura psicológica”, tanto que Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* que define a psicologia como “morfologia e teoria da evolução da vontade de potência” (1992b, p. 29)²³⁹. A palavra morfologia vem do grego *morphé*, que significa forma, aspecto, rosto, aparência, então, morfologia da vontade de potência seria o estudo das formas, dos aspectos que a vontade de potência assume, como comenta Nascimento (2006, p.186). Dessa maneira, a vontade niilista é vontade de potência reduzida a seu poder de negar, conforme analisamos no primeiro capítulo²⁴⁰.

Essa vontade niilista cresce, se aprofunda e abandona a força ativa à vontade de nada, como acontece no cristianismo. Por isso, as figuras do triunfo do niilismo são o ressentimento, a má consciência e a culpa (DELEUZE, 1976, p.53), como um desdobramento dessa vontade niilista tecida desde a metafísica. Veremos como, na modernidade²⁴¹, esse devir niilista e esse niilismo negativo vai se tornando reativo e esse devir é experienciado pelos homens como realidade de seus corpos, de sua vida, de seu pensamento, de sua valoração, de seu desejo. Como dirá Deleuze: “o devir reativo da força, o devir niilista é o que parece essencialmente compreendido na relação de força com a força” (1976, p. 53), como sua única realidade. Por isso, concluirá Deleuze (1976, p. 53), para experienciar um outro devir seria preciso construir uma outra sensibilidade, outras maneiras de sentir, pois o devir reativo das forças será a tonalidade que tingirá a interpretação histórica, levando o niilismo a encontrar o seu ápice e o homem, o seu abismo²⁴².

²³⁹ Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreende-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de potência*, tal como faço - isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (...) A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos - de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada - e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus Naveguemos diretamente sobre a moral e além dela (...) Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegadores e aventureiros audazes: e o psicólogo (...) poderá ao menos reivindicar (...) que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo o serviço existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (1992b, p. 29).

²⁴⁰ Cf. seção intitulada: “A cozinha socrático-platônica à luz da cozinha experimental nietzschiana”.

²⁴¹ Discutiremos essa questão na seção “A sombra de Deus na modernidade: a consciência como razão histórica e a memória hipertrofiada: o niilismo se expande até se tornar o nada de vontade”.

²⁴² Pois a modernidade será marcada pelo anúncio da morte de Deus, o que acabará dando ao termo niilismo uma nova conotação, como uma reação contra o mundo supra-sensível na qual a desvalorização agora não é mais aquela do valor de nada assumido pela vida, mas o nada de valores superiores. O niilista agora será aquele que vai negar Deus e colocar-se no seu lugar. Porém, se encontrará num dilema, se nada

Por isso, desde o primeiro capítulo, assinalamos a interpretação que Nietzsche dá ao pensamento ocidental, a história ocidental ou ao devir do corpo ocidental, como Foucault nomeia (1979, p.19). Podemos entender agora essa história como um devir reativo e um pensamento negativo. O sentido dos valores do ocidente é reativo e o valor dos devires é negativo. E tudo isso porque a cultura recebe da história um sentido diferente da sua própria essência, é capturada por forças estranhas de uma natureza totalmente diferente que desnatura, degenera, falseia a atividade genérica da cultura. Afinal, na perspectiva da história, o homem domesticado é seu produto perfeito, aquele que possibilita que possamos encontrar uma narrativa para a vida de maneira linear, com uma meta definida (o progresso) e com um sentido dado através dessa história, como se houvesse um desdobramento natural dela. Assim, ela reproduz os mesmos elementos platônicos e cristãos, mesmo sendo um saber que diz estar apartado da metafísica, isto é, a história aparece como autoridade equivalendo àquilo que antes pertencia ao plano supra-sensível e esse sentido não se sustentará, conforme veremos.

E, se aquilo que uma força “quer” enquanto vontade de potência, é afirmar a sua diferença, na história, o querer da força é reativo, pois, nega a atividade criando uma narrativa para a vida linear, com uma meta definida e com um sentido dado, entendendo por tal sentido o melhor sentido, o perfeito e o único. Mas a história reproduz os mesmos elementos encontrados na metafísica socrático-platônica e no cristianismo porque pensa encontrar a verdade, o que é imutável, no desenvolvimento dela mesma, nos fatos que ela congela e coloca como causa e origem dos demais.

A história nos apresenta o Estado, a Igreja, as leis, como necessárias à cultura, se utilizando da violência para legitimar sua força. Essa violência é naturalizada a ponto de se tornar imperceptível e natural. *Não se trata aqui da violência das forças, como a que estava presente na atividade de adestramento e seleção, isto é, como se fosse à mesma da pré-história da cultura, mas não é, pois inverte a direção das forças ativas, colocando-as a serviço do reativo: a domesticação do homem.* É uma violência de um homem contra o outro em busca de domínio e não da expansão de suas forças. Por isso, o que a história apresenta é a domesticação das forças, não o adestramento das forças, que, no tipo nobre, puderam ser gestadas em função do imenso reservatório que a eles se apresentou, ao contrário da estagnação das forças produzida durante todo processo de civilização, que fez nascer tipos fracos cuja moral expressa nas leis, nas Instituições, no

é verdadeiro, onde situar a vontade? Aqui o homem fica sozinho com a vida, mas a deprecia por não encontrar nela nenhum valor. O niilismo negativo se modula em niilismo reativo.

Estado se apresenta perene e inquestionável, assim, mantém os homens cativos a sua lógica: a dos valores que se apresentam como simplesmente dados, como naturais.

Aqui, o que antes era governo de si (Foucault, 2010), comum a ética nobre, que, na interpretação de Deleuze, poderia ser pensada como um “conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, dizemos, em função do modo de existência que isso implica” (1992, p. 125-126) se efetiva como moral de rebanho, como governo dos outros, no qual as regras são coercitivas, julgam ações e intenções referindo-as a valores abstratos, transcendentos (1992, p. 125) que não se deve questionar, tal como defendido no cristianismo, porém, como vimos no primeiro capítulo, sua primeira formulação, a partir da *República* de Platão, e, mais tarde, na obra *As leis*.

Como afirma Deleuze:

Nas leis mais estúpidas, nas comunidades mais limitadas, trata-se ainda de adestrar o homem e de fazer com que suas forças reativas sirvam. Mas fazer com que sirvam para quê? Operar que adestramento, que seleção? Servem-se dos procedimentos de adestramento para, contudo, fazer do homem o animal gregário, a criatura dócil e domesticada. Servem-se dos procedimentos de seleção para, contudo, quebrar os fortes, triar os fracos, os sofredores ou os escravos. A seleção e a hierarquia são colocadas ao contrário. A seleção torna-se o contrário do que era do ponto de vista da atividade: não é mais do que um meio de conservar, de organizar, de propagar a vida reativa. A história aparece portanto como o ato pelo qual as forças reativas se apoderam da cultura ou a desviam em seu proveito. O triunfo das forças reativas não é um acidente na história, mas o princípio e o sentido da “história universal” (DELEUZE, 1976, p. 115).

Daí a importância do método genealógico, pois este se compõe a partir de situações móveis que libertam as forças de um sentido pré-definido, ou, como dirá Nietzsche: “as forças na história podem ser bem identificadas, desde que se elimine toda teologia moral e religiosa” (2002c, p. 198), de modo que sejam tais como “as forças que também atuam em todo fenômeno da existência orgânica” (2002c, p. 198). Assim, o método genealógico possibilita a efetivação de uma dobra na história, de modo tal que a história, como comenta Foucault (1979, p. 19-20), “passa ser o próprio corpo do devir, passível de ser diagnosticado em termos de fraqueza e energia”.

Foucault assinala ainda que:

a história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstina em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (FOUCAULT, 1979, p.34-35).

Por isso, o diagnóstico das forças permitirá a Nietzsche descrever o tipo nobre em contraste com o tipo pré-histórico a partir do jogo da vontade de potência, ou

melhor, como resultado da expansão das forças ativas, no qual a abundância, o excedente das forças possibilitou a aparição dos tipos artísticos, porém, frutos tardios, porque o que vinga na cultura, tal como apresentada e afirmada pela história, é outra qualidade de homem e de força.

No tipo nobre será a ação e não mais as conseqüências da ação que passará a determinar a medida de valor da sociedade que ele faz parte, de modo que o olhar e a medida se refinam. A origem da ação está numa vontade livre das imposições, como um efeito inconsciente do predomínio de valores aristocráticos ou, como Nietzsche afirma, “como somos herdeiros de gerações humanas, que viveram sob as mais diversas condições de existência, temos dentro de nós uma pluralidade de instintos” (2005a, p. 178-179). O homem descobre que pode prometer sem a necessidade de uma comunidade que o force a exercitar essa lembrança. A força aqui não é necessariamente a força física, mas a psíquica (1992b, p. 170), fortes são aqueles homens independentes, preparados para dominar porque dominam a si mesmos, e, assim, “sua duradoura e inquebrantável vontade é a sua *medida de valor*” (NIETZSCHE, 1998, p. 49). Isto é, os valores bom e ruim são tecidos a partir do olhar que dirigem a si mesmos. Esse homem honra os seus iguais, isto é, aqueles que são fortes e confiáveis, os que podem prometer tal como ele, cujo empenho da palavra é algo seguro, “porque sabem que são fortes o bastante para mantê-la” (NIETZSCHE, 1998, p.49) e “desprezam os débeis doidivas que prometem quando não podiam fazê-lo” (NIETZSCHE, 1998, p.50).

No nobre a função inibidora ativa da faculdade do esquecimento é amplamente utilizada e é exatamente aqui que serve de guardiã psíquica, pois o jogo de forças não é tecido pela força física, mas pela dimensão psíquica delas, isto é, trava uma luta de si para consigo, adentra as forças de forma consciente e voluntária, faz de si mesmo um instrumento da agonística das forças. A memória, aqui, está ligada à palavra que dirigem para si próprios, por isso, eles podem prometer partindo de um horizonte ético e não de um horizonte moral.

Nele, efetivamente, o esquecimento o protege de experimentar, vivenciar tudo que nele é acolhido porque a intensidade daquilo que vivencia não penetra em sua consciência, como assevera Fuganti (2010). Sendo um homem no qual as forças ativas dirigem as reativas, o esquecimento, como mantenedor desse jogo ativo das forças, é aquilo que possibilita a assimilação psíquica porque pode fechar “temporariamente as portas e as janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta” (NIETZSCHE, 1998, p. 47) do vasto mundo que agora é o seu corpo e, dessa maneira,

dar sempre lugar “para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar” (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente)” (1998, p.47). Como ainda salienta Nietzsche, essa é a “utilidade do esquecimento, ativo (...) 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, sem o esquecimento” (1998, p. 47-48).

Como é natural a todo e qualquer ser vivo, nesse homem há lembranças, mas ele não se subjugava às marcas. Elas não permanecem na consciência porque serão rejeitadas pelo esquecimento ativo, ficando insensíveis, permitindo que ele aja às suas próprias forças. Ele lembra aquilo que lhe possibilita ter futuro. A lembrança vai estar a serviço da ação.

Assim, esse homem podia dispor de futuro e confiar em si mesmo como formador desse futuro, porque responder por si como por vir (1998, p. 48). E, desse poder sobre si mesmo e sobre o destino, afirmará Nietzsche “desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante, que “o homem soberano o chama de sua *consciência, como poder de dizer sim a si mesmo*” (1998, p.50).

Novos impulsos passam a habitar esse homem, diferenciando-se, portanto, de seu antecessor pré-histórico. Dessa maneira, a vontade se expandiu porque seu corpo passa a ser um conjunto complexo, uma multiplicidade de vontades de potência onde se desencadeiam lutas. Assim, as forças às quais ele tem que opor resistência se multiplicam e se personificam no intelecto e na arte de uma raça dominante que tem uma aristocracia dentro do corpo. Em outras palavras, no homem soberano, as forças, embora se situem numa hierarquia, não encontram uma forma definitiva nela, a cada momento uma força, um afeto, passa a reger esse corpo, porque a qualidade ativa das forças é a grande orquestradora desses afetos, possibilitada, por sua vez, pela faculdade inibidora ativa do esquecimento que mantém a consciência livre das marcas. Por isso, dirá Deleuze, ao analisar a perspectiva nietzschiana, as forças nobres caracterizam-se pelo poder dionisíaco de transformação, abrindo novas direções (1976, p. 159). O que converge com o que Nietzsche denomina de homem supremo, como podemos ver a partir do seguinte fragmento:

o homem, por oposição ao animal, tem cultivado nele mesmo uma quantidade de instintos e de impulsos que se opõem entre si: graças a esta síntese, ele é o mestre da terra. As morais são a expressão de hierarquias locais dentro desse mundo múltiplo de instintos: de modo que o homem não sucumbe sob suas contradições. Portanto, se um instinto é tomado como mestre, seu instinto contrário enfraquece, afina-se para ser o impulso

servindo de *excitação* à atividade do instinto principal. O homem supremo será este que tiver a maior diversidade de instintos, e esta como a maior intensidade dentro dos limites que se encontra o suportável. Na verdade: lá onde a planta homem se mostra forte, encontram-se os instintos que se opõem possantemente, mas que são mestres (Fragmento póstumo, verão-outono, 1884/VII,27[59]).

Nesse homem supremo, nobre, soberano, *a atividade da memória pode efetivamente se dirigir para o futuro* porque “é o conjunto de todas as vivências de toda vida orgânica que vivem, se organizam, se formam reciprocamente, lutam entre si, se simplificam, se condensam e se transformam em muitas unidades” (NIETZSCHE, 2005 a, p. 184). Isso possibilita ao homem nobre formar o conceito de bom, a partir desse processo interno, da agonística de suas forças corpóreas, chamando de bom o que amplia a sua força e ruim o que a inibe, podendo, inclusive chamar esse domínio de si de consciência, pois esse homem experiencia a expansão das suas forças, as re-conhece como móvel de suas própria potência e dela retira prazer e sentido. O conceito de consciência, encontra, aqui, sua manifestação mais alta: “poder responder por si, poder dizer *Sim a si mesmo*” (NIETZSCHE, 1998, p.50). Ter consciência de si é ter consciência de sua força, de sua potência e de sua liberdade. O si aqui é singular, logo remete a diferença. Ter vontade, aqui, é afirmar a qualidade ativa das forças, é ser percorrido pelo devir ativo, como a “verdadeira descarga da vontade: seu ato”, como salienta Nietzsche (1998, p. 48). Por isso, a memória se liga ao futuro, porque esse homem está sempre em estado de lançamento, se reconhece no lançar-se, sem medo, às forças da vida, o que o impede de reter impressões negativas que possam vir a se tornar marcas, porque o nobre vive para a expansão de suas próprias forças. Faz de si mesmo uma promessa porque encontra na vida essa mesma força. Por isso, Nietzsche dirá que a alma nobre não se alimenta da fé, mas da reverência a si mesma (1992b, p. 192).

Assim, o homem soberano pode prometer porque é livre ou como dirá Nietzsche “com a ‘liberdade da vontade’ cai também a ‘responsabilidade’” (2005a, p. 82). Promete porque domina seu corpo, não no sentido cristão, mas no sentido de expansão de sua potência. Promete porque o “poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante” (NIETZSCHE, 1998, p.50). Assim, sua vontade não é gregária, porque seu instinto dominante é a consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização, assim, “com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade” (1998, p.49). Aqui, o devir ativo impera porque ele só existe por e numa vontade que afirma, como

salienta Deleuze (1976, p. 195). Aqui não há nihilismo porque não existe a ideia de um valor de nada, só há plenitude de forças e afirmação dessa plenitude na inseparabilidade entre *physis* e o cosmos, como discutimos no primeiro capítulo.²⁴³

A sociedade constituída a partir desses valores, uma comunidade aristocrática como Nietzsche a define (1992b), sendo representada pela casta nobre não se sentia exercendo uma função social (quer da realeza, quer da comunidade), pois não se sentia assim, mas funcionava como um sentido, no qual “um tipo seletivo de homens pudessem elevar-se até sua tarefa superior e um modo de ser superior” (1992b, p. 170). *Ou seja, os valores sociais guiavam-se pela ampliação da potência de seus homens*. E, dirá ainda Nietzsche, que nesse grupo social os iguais em potência são os selecionados pelo próprio jogo da vida, pois “deve ser um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo que os seus indivíduos se absterem de fazer uns com os outros” (p. 171). Afinal, conclui Nietzsche; “terá de ser vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio- não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive e vida é vontade de potência” (p. 171). Temos aqui aquilo que Deleuze chama *de exercício superior da vontade de potência*, passível de ser encarnada em corpos que fazem do devir ativo das forças, a sua vida. E, podemos inferir que a memória social aqui, estando vinculada a essa qualidade de valores sociais, perpetua a nobreza de tais valores, que não são morais, mas vitais, pois ligados ao devir ativo das forças.

E, mesmo esse nobre cultuando deuses, servindo-se de mitos, sua religiosidade não está desvinculada da vida, é um tônico para ela, é mera extensão de sua potência artística. E, até certo ponto, afirma Nietzsche, serviam como causas do mal, pois, quando aconteciam atrocidades incompreensíveis cometidas por algum homem, pensava-se que “um deus deve tê-lo enlouquecido” (NIETZSCHE, 1998, p.83). Porque a utilização da invenção dos deuses não estava à serviço de um julgamento moral acerca do comportamento dos homens, eles não se aborreciam com os homens e também não pensavam mal deles. São os poderosos, dirá Nietzsche, “que entendem de venerar, esta

²⁴³ Lembremos aqui do que falamos a respeito de Cálicles, personagem do livro *Górgias* de Platão, que, ao travar um diálogo com Sócrates afirmará que há uma diferença entre a lei que rege as forças da natureza e que é afirmada por “tipos fortes” e as leis criadas pelo homem fraco, as leis do Estado, que funcionam por intimidação. Dirá que a lei que rege o homem forte encontra-se em sua própria natureza, é lei que rege seu corpo a partir do próprio corpo, portanto, não precisa de um amontoado de letras estranhas e externas a ele que deve lhe dizer o que cabe a ele fazer ou ser, tal como a lei instituída pelos fracos, como forma de intimidação dos fortes feita por uma maioria fraca.

é a sua arte, o reino da sua invenção” (1992b, p. 173). Por isso, Nietzsche ainda afirma que

(...) existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção dos deuses, que não seja para essa violação e autocrucifixão do homem, na qual nos últimos milênios europeus demonstraram sua mestria - isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos deuses gregos, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia, não se enraivecia consigo mesmo! Por muito, muito tempo, esses gregos se utilizavam de seus deuses precisamente para manter afastada a “má consciência”, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário que o cristianismo fez do seu Deus (1998, p.82).

Importante retomar aqui a inversão propiciada pela metafísica socrático-platônica em relação à interpretação conferida aos deuses. Lembremos que, em algumas passagens da *República*, Sócrates condena a forma como os deuses são apresentados pelos poetas, isto é, praticando o bem e o mal, posto que, para ele os deuses não podiam praticar o bem e o mal ao mesmo tempo, afinal o Bem, a Ideia sublime seria aquilo que engendra as boas formas, seria a Ideia primeira que não sofre alteração, portanto, as narrativas dos deuses precisariam passar por esse crivo moral para serem ensinadas para as crianças, pelas mães e nutrizes, como afirma Sócrates em uma passagem do Livro II da *República* (PLATÃO, Livro II, 2006, p.86). Ele diz ainda que “Deus é absolutamente simples e verdadeiro, em ato e em palavra; não muda por si próprio de forma e não engana os outros por fantasmas, nem por discursos, nem pelo envio de sinais, no estado de vigília ou de sonho” (PLATÃO, livro II, 2006, p.95).²⁴⁴

No nobre, os signos lingüísticos, tecidos junto à consciência, são refinados, ampliam a comunicabilidade porque são desenhados artisticamente, pelo excedente de força que percorre o seu corpo e se extravasam na arte poética ou na retórica, a dimensão artística condenada por Platão. Como afirma Nietzsche: “o homem que sente em si mesmo um excedente de forças embelezadoras (...) procurará desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará em circunstâncias especiais, todo um povo” (2008 a, p. 83). E foi exatamente isso que marcou o povo heleno, a cultura helênica. Diferente, portanto, dos signos da moral plebéia socrática que precisou destituir o valor desses signos lingüísticos nobres impondo um discurso universal fomentado pela dialética e reformulou o conceito de consciência, dando a ele uma força que não devia ter, como orquestrador dos instintos em sua aliança com a moral e a

²⁴⁴ O Deus da metafísica tomado como Ideia não podia aparecer por envio de sinais, porque tal estado inconsciente, conforme salientamos no primeiro capítulo, seria o estado natural no qual o poeta era tomado pela verdade na tradição grega, onde o esquecimento e a memória agiam mutuamente e no qual o tempo que envolvia o poeta era o de *aion* e não o tempo moralizado de Platão.

memória e não com as forças inconscientes do corpo. Portanto, faz da consciência um não a tudo que devém.

E diferente também dos signos da moral escrava cristã tecidos pelo corpo fraco, dependente de algo externo a ele para que a sua fala se faça, para que se comunique os seus estados interpretados pela palavra que ele não encontra em si, mas em algo fora de si que fala por ele: a Bíblia. No caso da metafísica socrático-platônica, as palavras que não fossem submetidas ao crivo moral da Ideia, eram destituídas de força, somente a palavra do filósofo tinha valor e, no caso do cristianismo, somente a “fala” do Criador deve ter valor e essa fala se transforma em “voz interior”. Essa foi a maneira encontrada pelo tipo escravo da moral cristã para se sentir maior que o nobre e, curiosamente, tais palavras externas são marcadas em seu corpo até se tornarem internas, até virar a palavra de ordem de seus instintos, como o que se operou a partir do ascetismo sacerdotal.

O homem nobre é rico em estados de espírito, por isso se expressa em variados estilos, pode moldar-se junto a eles. Por isso é intempestivo, homem do futuro, pois “todas as forças configuradoras que visam a ele estão dentro dele” (NIETZSCHE, 2005a p. 188). Porém, inferimos que esse tipo não vingou porque as forças que o atingem são intensas demais e os homens que as podem experienciar, muito raros. Por isso, a maioria mediana, não as digere suficientemente, não consegue estabelecer prazer nessa luta e não encontra a energia necessária para expandir-se, para que possa se dirigir ao futuro, afinal, é nobre aquele que tem a força plástica suficiente para fazer dessa luta de forças, uma arte de viver e um cuidado com a vida. Mas, os medianos não dão conta de abrigar em si mesmos muitos afetos, porque não sabem dar passagem às forças ativas, só sabem afirmar sua impotência e acabam transformando o prazer dessa luta agonística em sofrimento, sucumbindo diante do sofrimento, invertendo a lógica salutar das forças, enfraquecendo-as em instinto de conservação.

Nasce, assim, o homem do ressentimento. Ele não descarrega a força, porque não sabe dar passagem aos afetos, por isso, ele a inibe, mas, no entanto, fica mais sujeito às impressões do “mundo externo” e tenta encontrar nele a causa de seu sofrimento. Essa causa é projetada à sua consciência, que agora faz das marcas uma vida - a incorporação das impressões distorcidas do que é exterior a ele - e sua memória reina sobre o esquecimento. Os instintos, impossibilitados de se descarregarem para fora, voltam-se para dentro, intoxicando a memória e lhe conferem uma imaginação prodigiosa: cria inimigos imaginários, se vinga deles na imaginação e travam uma

eterna luta com esses “demônios” dentro de si. Não é uma luta entre forças, mas entre as imagens negativas projetadas para essas forças. Por isso Nietzsche dirá que nesses seres do ressentimento “é negada a verdadeira reação, a dos atos; e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (NIETZSCHE, 1998, p. 29). Assim, o mundo é percebido separado do homem e nocivo a ele, avaliado a partir da perspectiva da debilidade de suas forças e pautada numa prodigiosa imaginação, numa ficção de realidade descolada dele mesmo.

O ressentido é aquele incapaz de esquecer, é o doente por excelência, doente de não esquecimento, tem uma memória prodigiosa e uma consciência que só reage as impressões que se conservam na memória, ou melhor, uma consciência que se abastece dessas impressões. O tipo ressentido é aquele que possibilita a emergência de uma nova moral, a escrava em oposição a moral nobre.

Em outras palavras, os tipos ressentidos expressam uma vontade fraca, uma dinâmica na qual sua força está tão esgotada que não tem condições de experienciar aquele *plus* de potência para afirmar a diferença de si mesmo e nem do outro e, impossibilitados de agir pelo veneno que percorre as suas veias, só sabem reagir à força dominante, porém, essa reação é imaginada, porque nem a ação típica da reação lhes é possível. Como dirá Nietzsche:

os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretexto para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixezas e aparentes prejuízos, *eles volem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis*, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno da maldade- eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas (1998, p. 117).

Portanto, a *temporalidade da memória é invertida nesses tipos, ela se volta para trás, onde eles buscam a causa do seu sofrimento e fazem das marcas congeladas a sua verdade, a sua vida*. No caso da metafísica socrático-platônica, a temporalidade da memória se volta para o passado primordial, a origem não da dor, mas da resolução da dor oriunda da ignorância acerca da Ideia e no caso do cristianismo, a memória, como dissemos anteriormente, se transforma em auto-exame da dor e encontro do sentido da dor no pecado, na história da existência. De todo modo, em ambos os procedimentos, a atividade do esquecimento é prejudicada, “esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar, podendo ser comparado a um dispéptico- de nada consegue dar conta” (NIETZSCHE, 1998, p. 48).

O esquecimento, segundo a moral da metafísica socrático-platônica, é esquecimento do ser provocado pela ilusão provinda do universo sensível é, portanto, ignorância. No caso do cristianismo, o lugar do esquecimento ainda é pior, pois é impossível esquecer a dor, já que ela se instala na dinâmica de sentido do existente, que investe toda a sua energia na memória da lembrança primeira do pecado. Por isso, o cristão, ao buscar a causa das ações, inverte a dinâmica das forças. Não age. É agido por seu próprio envenenamento. Porque, tal como acentua Marton (1993, p.53), o fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui a força e a maldade se confundem. Radicalmente diferente, a moral dos nobres surge da afirmação e, mais, da auto-afirmação. Mas, de todo modo, a dinâmica instaurada pela metafísica também é a do fraco, pois para aniquilar seus adversários necessitou orientar a força do homem para algo fora dele e chamou esse movimento de ascendente e verdadeiro.

Por tudo o que dissemos podemos afirmar que Nietzsche não defende uma concepção evolucionista da espécie. Essa não é, segundo ele, “a natureza e nem a psicologia da vontade de potência”. A vontade de potência é um “insaciável ansiar por mais potência, ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora etc.” (2008b, 619, p. 319). De modo que “todos os movimentos, todas as manifestações, todas as leis são apenas sintomas de um acontecimento interno” (2008b, 619, p. 320), que se serve de homem como analogia, ou melhor, de seu corpo, pois também do animal “é possível derivar da vontade de potência todas as suas pulsões; da mesma maneira todas as funções da vida orgânica podem ser derivadas dessa única fonte” (2008 b, p. 320) e mesmo na denominada vida inorgânica há vontade de potência²⁴⁵.

²⁴⁵Segundo Haar, Nietzsche inclusive admite a superioridade do mundo inorgânico sobre o orgânico. “Parece, pois, que haveria uma sorte de preponderância, até de *superioridade* do mundo inorgânico. superioridade paradoxal que viria de que a natureza bruta também se esforça, age, percebe, e mesmo “pensa”, isto é, produz formas: “‘pensar’, no estágio primitivo (pré-orgânico), é *realizar as formas*, como nos cristais” (...). Haveria mesmo na ação e no pensamento da natureza inanimada maior clareza que do lado da vida, essencialmente sujeita à ilusão e ao ‘erro’ (...) Admitir que há *percepções* no mundo inorgânico, e percepções de uma exatidão absoluta: é aí que reina a ‘verdade’! Com o mundo orgânico começa a *imprecisão* e a *aparência*. Quando passamos do inorgânico ao orgânico, passamos do claro e do certo ao obscuro e ao indefinido. Comparado a um corpo químico, um protoplasma, diz Nietzsche, ‘tem apenas uma percepção *incerta* e *vaga*’ das formas exteriores à sua, precisamente porque elas são múltiplas “No mundo inorgânico, a dissimulação parece fazer falta – potência contra potência brutalmente – é no mundo orgânico que aparece a astúcia”. Cf. HARR, Michel. *Vida e Totalidade Natural*. Cadernos Nietzsche 5, p. 13-37, 1998.

Por isso, Nietzsche afirmará que não é o instinto de auto-conservação - aquele que alimentado pela metafísica, pela religião e pela ciência - o aspecto fundamental da vida, pois, os tipos daí decorrentes, ao quererem preservar a si mesmos, expressam um estado indigência, “uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão da potência e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”(NIETZSCHE, 2001, p.243). Afinal, continua Nietzsche

(...) na natureza não predomina a indigência, mas a abundância (...). A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de potência, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida (NIETZSCHE 2001, p. 244).

Além disso, o homem, como espécie, não está em progresso porque, embora os tipos nobres, superiores, apareçam, estes não se conservam (2008 b, 323), são exceções (1992b, p.66). Não foram os mais fortes que vingaram, mas os inferiores, “os tipos inúteis deram um resultado superior, se apoderaram” (2005 a, p. 283). A seleção “natural” não favoreceu as exceções e acasos felizes; “os mais fortes e afortunados são fracos, quando têm contra si os instintos gregários organizados, o receio dos fracos e da maioria” (2005 a, p. 284). Os valores supremos, aqueles ligados ao bom e ao ruim não se transformaram em “acasos felizes e os tipos de seleção a terem a primazia”. Por isso é importante “defender os fortes contra os fracos” (NIETZSCHE, 1998), pois estes venceram. A espécie contrária foi interpretada como superior e determinou valores a partir da sua fraqueza de espírito, portanto, invertendo os valores nobres. Desde então o tipo sofredor passou a ser o modelo de homem, aquele que “procura instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente um agente, de modo mais determinado, um agente culpado e susceptível à dor - em resumo, algum vivente em que ele pode descarregar seus afetos (...) como uma tentativa de alívio, isto é, entorpecimento do sofredor” (NIETZSCHE, 1998, p. 116). Essa “causalidade fisiológica do ressentimento, da vingança”, isto é, esse “desejo de entorpecimento da dor através do afeto” (NIETZSCHE, 1998, p. 116) se mantém e sustenta nossa cultura, demonstrando a prevalência dos inferiores “mediante a quantidade, sagacidade e argúcia” (2005 a, p. 285) não por serem melhores e mais fortes.

Na luta pela existência, conta-se com a morte dos seres fracos e com a sobrevivência dos robustos e mais bem dotados; por conseguinte, imagina-se um crescimento contínuo da perfeição dos seres. Nós, ao contrário, asseguramo-nos de que, na luta pela vida, o acaso serve tanto aos fracos quanto aos fortes, de que a argúcia frequentemente supre a força com vantagem, de que a fecundidade das espécies mantém uma estranha relação com as chances de destruição (NIETZSCHE, 2005 a, p. 286).

Nietzsche também não defende sua continuidade histórica como uma sequência ordenada de eventos, como afirmamos anteriormente, mas sim, no momento em que há entrecruzamentos nesses eventos, as forças podem se apoderar das formas precedentes e, assim, dar uma nova direção para elas, que, num primeiro momento, nos dá uma ilusão de continuidade e finalidade. Assim, não está em jogo aqui a evolução da espécie e nem um sentido histórico para o homem, mas como se processa a expansão das forças, as formas que adquirem e a avaliação que podemos fazer da vida a partir desse processo dinâmico. A genealogia substitui a interpretação histórica e coloca-se “no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar “o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 1979, p.22). Porém, nesse processo, o corpo vai criando resistências, que embora em muitos casos o adoça, também pode gerar saúde, quando, àquilo a que ele resiste e ao seu próprio adoecer.

Por isso, avaliar os valores a partir da genealogia das forças nos permite “agitar o que se percebia imóvel, fragmentar o que se pensava unido; mostrar a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade.” (FOUCAULT, 1979, p. 17). E, mesmo quando Nietzsche diz que a moral do escravo triunfa, além dele estar afirmando que não há uma evolução da espécie, muito menos um melhoramento do homem, esse triunfo é um paradoxo, pois, a dimensão ativa da vida, o exercício superior, nobre, da vontade de potência, criará possibilidades para que a afirmação se faça primeira, por isso enfatiza a emergência do fruto tardio, o homem soberano na era intermediária da história e elabora uma filosofia do futuro, no qual o além-homem transvalora os valores porque está além do bem e do mal, mas não além do bom e do ruim, isto é, resiste, no sentido de ultrapassar a valoração doentia, e afirma a sadia. E é também por isso que Foucault (1979, p. 33) afirmará que na genealogia “se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo metafísico e antropológico da memória (...) de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo”.

Por isso, quando o genealogista faz o diagnóstico das forças, interpreta os sentidos e avalia os valores encontrando o niilismo como o movimento de base dessa cultura, ele cria as condições para destruí-lo, não por suas próprias mãos, mas ao ser sensível à natureza ativa da vontade de potência, cria as condições para uma possibilidade de abertura, para o retorno do devir ativo.

Assim, veremos Nietzsche afirmar que “o projeto futuro da natureza da vontade de potência é a aniquilação da moral como parte de sua própria força” (2008b, 405), bem como da forma homem, resultante desse processo. Não é uma ação volitiva

humana, mas um movimento inerente do plano ativo das forças e afirmativo da vontade de potência. Esse projeto não foi efetivado até as suas últimas conseqüências pela estirpe nobre grego-romana, por isso a aristocracia grega foi um lampejo dessa qualidade ativa das forças, mas declinou junto à decadência grega, dominada pela metafísica socrático platônica, que, embora iniciasse um caminho diferente ao da moralidade dos costumes, criando uma moral voltada ao indivíduo, na qual o bem do indivíduo é ambicionar sua própria felicidade (NIETZSCHE, 2004, p.18), essa felicidade estava remetida a um plano fora da vida, portanto, já prenhe de niilismo e da decadência elevada a sua máxima potência através do cristianismo, que envenenou não só Roma, mas toda a espécie humana com seu apego ao sofrimento e à promessa de futuro, entendido como abolição dos pecados originários no dia do Juízo Final.

Assim, também a forma homem precisa desaparecer para que o devir ativo vingue, para que além do nobre apareça o indivíduo soberano, o além-homem do *Zaratustra*. Por isso Nietzsche dirá que o soberano vingaria como aquele que é “igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume (...) em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas” (1998, p.49). Observemos detidamente o que Nietzsche dirá acerca do fim desse imenso processo:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois "autônomo" e "moral" se excluem), em suma, o homem da vontade própria (1998, p. 49).

Ora, Nietzsche diz “novamente liberado da moral” e não simplesmente “liberado da moral”. Porque, conforme vimos, alguns tipos gregos e romanos, anteriores ao triunfo da moral sacerdotal, personificaram esse tipo e foi sobre eles que a moral escrava triunfou. Portanto, para Nietzsche, a tarefa da sua filosofia é criar condições para que o modo de existência defendido por esses homens retorne, no futuro, porém, em função de todo processo de adoecimento da forma-homem, ao longo da história do pensamento ocidental, essa forma precisaria desaparecer para que uma outra se constituísse além do bem e do mal, mas, não além do bom e do ruim, ou seja, mantendo a ética desses tipos anteriores, nossos antepassados, os homens exceção.

Portanto, para Nietzsche devemos selecionar, na história, aquilo que permitiu ao homem afirmar a atividade de suas forças, a saúde de seu corpo, para, a partir daí, criar

uma nova maneira de viver e pensar sem abandonar o que nos fez chegar até aqui, mas, no entanto, inventando um novo modo de existência que não fique à espera de uma salvação exterior, seja ela na forma das Ideias, de Deus, do Estado, das leis etc.

Em outras palavras, Nietzsche, através de sua proposta genealógica, nos coloca diante da visão grandiosa e trágica de duas forças que se opõem através dos tempos, semelhantes aquelas descritas por Heráclito, isto é, a imagem da batalha, do duelo inerente à vida entre as forças da criação e da destruição. Mas, essa dinâmica salutar das forças, quando ligadas a uma única dimensão destruidora, como aquela que vingou na cultura, alimentada por impulsos cruéis e violentos que permitiram o nascimento do ideal ascético, da Igreja, do Estado, das leis etc. degenerou a vida, posto que suas práticas inviabilizam a sua expansão. Por isso, essas e tantas outras formas de adoecimento precisam ser ultrapassadas e perceberemos que a própria vida fornece os elementos para esse ultrapassamento, como veremos ao final desse capítulo.

2.2.3- Memória da vontade como promessa de um futuro fora do mundo no tipo escravo ou quando o niilismo se aprofunda porque se interioriza fazendo das marcas, a vida

Os bons - eles não podem criar, eles são sempre o começo do fim - crucificam aquele que escreve novos valores em novas tábuas, eles sacrificam a *si* o futuro, eles crucificam todo o futuro dos homens! Os bons- sempre foram o começo do fim...E sejam quais forem os danos que possam causar os caluniadores do mundo, o dano dos bons é o mais danoso dos danos (NIETZSCHE, 1994,p. 219).

O grande problema na luta de forças foi quando a atividade genérica da cultura se espiritualizou, colocando em jogo os riscos da criação de uma memória para a saúde do homem, afinal, a memória, nascida de procedimentos cruéis, resultante da necessidade de transformar o bicho homem em animal social, não sendo, portanto, uma faculdade natural, mas, no entanto, dotando o homem de futuro a partir do adestramento de suas forças reativas pelas ativas, acabou sofrendo uma transformação ruim. A apropriação nefasta que se fez dela desde a metafísica que, pelo que podemos observar, é o que atravessa e alimenta a história do pensamento ocidental, pois liga a dinâmica das forças a uma ficção, acabou debilitando as forças vitais do homem porque expandiu as forças reativas como resultado da moralidade dessa cultura espiritualizada. A promessa que lança a memória no futuro, também se espiritualizou, trazendo conseqüências desastrosas para a saúde do homem, desde o cristianismo.

Isso porque essa promessa, no cristianismo, passou a estar vinculada à lembrança da historicidade da existência, e, nessa narrativa criacionista, o homem precisa ressentir-se com a sua própria existência, por ser pecador e lutar contra todos os seus instintos “impuros” para alcançar a salvação. A memória é, assim, invadida por uma narrativa exterior a ela, a das Sagradas Escrituras, mas incorporada à vida de seu corpo, posto que o castigo vem de uma escolha feita pelo homem, que, constantemente marca em seu corpo - através de toda uma tecnologia de tortura - essa punição, vista como redenção, para que, ao final desse processo, alcance o futuro prometido, fora da existência terrena. Portanto, *ele pode prometer*, porque sua vontade está ligada ao desejo de pagar a sua dívida perpétua com Deus, o preço da sua existência é esse castigo e ele tem um futuro, fora da terra. As forças se invertem. O castigo é punição. A justiça das forças se inverte em justiça de Deus.

Portanto, agora ele tem um dever moral ligado a essa promessa de futuro. O que vemos aqui, não é o estabelecimento de uma ética, de uma moral sadia, ligada ao domínio de si, não é a manifestação mais alta da consciência como liberdade da vontade, como poder sobre si mesmo e conseqüentemente poder de dizer *Sim a si mesmo* (NIETZSCHE, 1998, p.50). Não é o exercício de construção de um futuro, um lançar-se, sem medo, ao jogo do acaso, fazendo de cada resultado desse jogo, uma arte de viver. Não é o efetivar-se da vontade de potência em sua qualidade mais nobre, agindo nos corpos. Não se trata, portanto, de uma agonística, mas de uma agonia infinita²⁴⁶. E o “triunfo na agonia derradeira” (NIETZSCHE, 1998, p.107) que vigora nessa promessa. Afinal, o cristianismo retira a força de ação do homem, pois se tudo

²⁴⁶A transformação da agonística em agonia, pouco a pouco foi se transformando e se aprofundando. Porque aquilo que antes era tomado como luta das forças, no corpo do próprio homem, tão cara aos gregos, lhes convidando para a superação de si, já, na metafísica socrático-platônica, era tomada como luta na qual não se tem corpo para suportar e com isso, é lançada para fora, dirigida a um outro que se transforma em inimigo, como já vimos imperar na dialética dos rivais, mas agora sua intensidade se aprofunda. Algo do tipo: não suporto o conflito que se instala em meu espírito, não suporto o caos, então, sofro de “agonia” e preciso anestesiá-la: o meu remédio é a moral ascética, pois, quando me confesso ao sacerdote, ele alivia minha dor, minha culpa. Essa dor não é minha, ela vem do mundo, então preciso criar um outro mundo na qual ela não compareça. Preciso me projetar para bem longe desse mundo, preciso ter fé na existência de Deus. Se algo em mim abre passagem para ela, esse algo é meu corpo, pois, enquanto espaço do sensível, ele quem abre as portas para o que é impuro e me transformar num ser imperfeito e agonizante, tão como Adão. Então, essa dor provém dos meus instintos, ele é mal porque fala de meu corpo, me traz o sensível. Então, crio a necessidade de substitutos para a dor, acredito poder domesticá-la e aqui novamente comparece a moral como ordenadora do caos. A dor, que antes estava a serviço da vida, agora passa a estar a serviço do negativo e não é sem motivos que a morte, no transcorrer da nossa história, foi se tornando o lado mais velado da vida, aquilo que ninguém quer ver e que é entregue à mão asséptica da medicina.

visa a um fim determinado não há porque e como lutar para mudar as forças do mundo. Resta-lhe, somente, manter a sua alma cativa às forças sacerdotais travando uma luta agoniada consigo mesmo e essa luta, não é uma agonística, porque a auto-superação é autoflagelação; não é para que tenhamos mais potência, mas para que nos mantenhamos impotentes diante da dor, visto que se multiplica ao infinito.

Além disso, qualquer exercício crítico precisa ser descartado porque tudo é obra da vontade divina. Essa verdade não é alcançada pelo pensamento, mas pela fé. E, a morte, não liberta o homem de seu fardo, pois vivos ou mortos a nossa sentença de felicidade só virá no Juízo final. Nosso temor deve dirigir-se para esse momento, caso não sigamos a tábua de valores das Sagradas Escrituras. Nossa história só acabará nesse momento, para que a verdadeira história comece, seja no mundo celeste ou no inferno.

Ter futuro é um desafio. Mas não no sentido nobre de fazer dobrar uma força e encontrar nesse exercício, o outro de si, amando a vida por convidá-lo, a todo instante, a lutar para se expandir e diferenciar-se. Não é a atividade da força que é exaltada, aquela que luta contra as expressões da reatividade para que a vida se expanda em todo esplendor, mantendo a vontade no plano das forças da vida que agem em seu corpo. Ter futuro, para aquele que deve prometer nessa forma espiritualizada, portanto, *que só pode* prometer realmente no ressentimento, é saber-se devedor de uma instância transcendente, é saber-se responsável por essa dívida infinita, é odiar seu corpo e, o mais grave, encontrar prazer nessa inversão de valores nobres. Então, o desafio do futuro, aqui, é marcado, alimentado, mobilizado por um sofrimento infringido contra si mesmo.

E, a escolha por esse caminho “redentor” se efetua porque esse homem mediano não encontra forças para fazer do mundo e de si mesmo, expressão de uma vontade forte, criadora. A pluralidade de impulsos que o invadem não encontra, nele, a possibilidade de extravasarem-se como criação, porque são mais frágeis aos estímulos, não conseguem digerir as experiências, sofrem do excesso de carga, porque não o remodela em força. Os estímulos viram impressões sensíveis que se interiorizam. Assim, o caminho possível é julgar a vida como espaço de dor e sentir inveja daquele outro que consegue acolher e transformar esses estímulos em criação. Porque tudo que lhe chega é retido na memória, corroendo-o. Ele não tem o filtro do esquecimento, ou melhor, nele, o esquecimento não é ativo e dessa maneira, tudo vira marca e esta, verdade a respeito de si mesmo e da vida. Todas as ofensas são guardadas e a maior das

ofensas passa a ser a própria existência, posto que essa gera dor e ele não entende porque precisa viver assim. Esse é o tipo ressentido.

Por isso, o ascetismo sacerdotal encontra muitos adeptos. A sensibilidade para o sofrimento lhes dá, agora, “paz” de espírito, um sentido. Eles são os “bons” da história. O outro, o homem exceção, é mau. Eles são os bons porque agora sabem do sentido da história. E eles são tão bons que somente a eles o futuro espera. Os outros não terão futuro. Os outros querem construir a sua própria história, esses, coitados, serão queimados na fogueira do inferno. Esses são como Adão. Mas nós somos tão bons que levaremos a eles, a nossa verdade para que também possam se salvar. Para tanto, precisam abandonar seus hábitos livres. Precisam “purificar” o corpo. Melhor seria dizer, precisam danificar seu corpo, mas a custa de um sentido para a alma.

Se desconsideramos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para quê o homem?”- era uma pergunta sem resposta; faltava a vontade de homem e terra (...) O ideal ascético significa precisamente isto: algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem- ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema mesmo não era sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘*pra que sofrer*’? O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um *para quê* do sofrimento. A falta de sentido no sofrer e não o sofrer era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade- e o ideal ascético *lhe oferece um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum (...) Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação- não há dúvida- trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais nocivo à vida (...) Mas apesar de tudo o homem estava salvo, ele possuía um sentido (...) a vontade mesma estava salva (NIETZSCHE, 1998, p148-149).

Por isso, a memória tem apenas uma aparência de futuro, mas, na realidade sua temporalidade é invertida, passou *a se dirigir para o passado* a partir da inversão do destino da promessa, que é *no futuro transcendente*. O futuro não é na terra, mas na eternidade, com Deus. Afinal, o futuro na terra como uma promessa de expansão das forças da vida, não pode ser alcançado pelos fracos e, por isso, esses vão dizer que esse futuro não é o verdadeiro futuro, pois aqueles que se prendem aos aspectos mundanos serão castigados! Nós temos o Reino dos céus, dirão eles! Por isso, o homem mediano e vitorioso, acabou separando a força do que ela pode, isto é, submeteu sua força ativa às forças reativas da consciência e da memória, sucumbindo sua vontade a elas, impossibilitando-as de mantê-la dirigida ao futuro saudável, do acaso e da luta.

Há, aqui, uma memória das palavras, pois a fé se alicerça na memória das palavras da Escritura sagrada. Ou seja, a palavra de Deus é o conteúdo dessa memória

marcada pelo ressentimento e também aquilo que dará uma identidade e um sentido para o homem através de uma vontade chamada de boa, se ele tiver fé, afinal, “Cristo é a verdade que ensina interiormente” (AGOSTINHO, 1973b, p.351) e só os homens de boa vontade conseguem escutar o que habita seu ser, pois, como diz o profeta Isaías, citado por Agostinho “se não credes não entenderei” (Is 7, 9)²⁴⁷.

A memória tem uma posição dupla na obra de Nietzsche: ao mesmo tempo positiva e negativa, ativa e passiva, fonte de liberdade (promessa, futuro, nobreza) e fonte de patologia (sofrimento, aparência de futuro, escravidão) e, por isso, Nietzsche afirma que o verdadeiro problema do homem, o seu paradoxo, é ter se tornado um animal que pode fazer promessas. Afinal, com o cristianismo, a promessa de futuro passa a significar a possibilidade de escapar do jogo imprevisível que faz parte da vida e é sobre essa promessa que a nossa cultura se assenta. A lembrança dessa promessa foi possibilitada pela criação da historicidade que a perspectiva criacionista conferiu à existência humana aliada a invenção de uma memória do ressentimento onde o esquecimento não faz morada. Assim, o caminho rumo ao futuro é uma certeza em Cristo para quem tem fé. É a certeza na marca chamada pecado, sua vivificação na consciência através de constantes suplícios ao corpo, sem que o esquecimento ativo livre o homem de ressentir-se contra a vida, mas, ao mesmo tempo, dando ao homem um sentido para a dor e um pensamento de desespero para salvar-se dela. Não é, portanto, um lançar-se inconsciente ao acaso das forças, mas à esperança, à fé na promessa de um futuro melhor através de uma má-consciência.

Mas, a vida sempre transborda em seu jogo pulsante e cada vez que as incertezas irrompem, o homem se vê perdido e seu mundo caduca, como acontecerá na Modernidade. Porém, em função de toda essa construção social e histórica, ele se encontra diante do jogo trágico da existência, mas com defesas frágeis para lidar com ele, de modo que esta promessa sedimentada por milênios no espírito, não encontra eco, mas precipício, na grande maioria.

²⁴⁷ Por isso Santo Agostinho dirá: “No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade. E se às vezes há enganos, isto não acontece por erro da verdade consultada, como não é por erro da luz externa que os olhos, volta e meia, se enganam: luz que confessamos consultar a respeito das coisas sensíveis, para que no-las mostre na proporção em que nos é permitido distingui-las” (1973b, p.351).

Por isso, quando Nietzsche diz que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico e se utiliza dos instintos de ressentimento e reação como instrumentos desta produção, o investimento nessas forças reativas trará, inevitavelmente, conseqüências para o homem.

A memória da vontade, no cristianismo, se inverte em lembrança da promessa num futuro melhor para todos, não no futuro como acaso que será bem acolhido por aqueles que efetivamente são fortes para lidar com aquilo que não sabem. Esquecimento, aqui, não faz morada. Sua ação é inibida pela certeza de que a felicidade vai ser conquistada através do uso constante da memória para que se efetivem os atos corretos e juízos de valor pautados na crença da divisão do mundo em bem e mal. Tais juízos habitam, agora, a sua consciência ou alma. A consciência plena de si mesmo, do nobre, vira má consciência, no ressentido. A memória da vontade tecida no tipo nobre que diz sim à vida se degrada, pois se divide em boa e má vontade: fé e pecado, portanto, em fraqueza da vontade plena. A memória da vontade que não sucumbe as marcas porque essas permanecem insensíveis em função do esquecimento ativo, no tipo sofredor é o que dá sentido a sua existência, portanto, permanecem na consciência.

Essa inversão dos valores vitais em valores morais dá à memória do ressentimento e à consciência um estatuto privilegiado nessa economia empobrecida das forças, porque através destas ferramentas nossa cultura judaico-cristã encontrou a possibilidade de criar uma oficina de almas que alimentam ideais na Terra; uma oficina que criou almas dóceis, ou seja, homens passivos, domésticos, uma produção em série do mesmo: o rebanho e seu único pastor: Deus, na figura do sacerdote. O esquecimento não é bem vindo, pois, uma força inibidora ativa possibilitaria que nos desvencilhássemos dessa degradação das forças que nos impede de criar, de digerir, porque tudo chega pronto para ser repetido ao infinito. Em nossa cultura, o exercício propiciado por esta faculdade nobre precisou ser suspenso para que não esquecêssemos que precisamos transformar a história da nossa existência como ponte para uma outra vida, um futuro melhor.

Assim, a hiper-vigilância de si mesmo a partir da memória e da consciência de ser pecador passou a ser confundida como o exercício da própria vida nossa vontade e, embora na modernidade as noções de Deus, pecado etc. não façam mais sentido, o culto à memória se mantém, mas agora em torno de “fatos”. Ela é uma memória da vontade e com isso passamos a acreditar que necessitamos desta memória, que precisamos dela

para agir, andar, ser, estar na vida. O que Nietzsche está dizendo é que acabamos escolhendo, desejando essa vida e essa memória. Ela é uma vontade. O homem acredita que quer prometer e promete no terreno da vontade. Talvez agora necessitemos de outra memória, mas para lembrar de esquecer!!!!

A memória, perdendo seu caráter ativo, deixa de estar vinculada ao futuro para se aprisionar no passado, no sofrimento, na incapacidade de promessa de vida. Por isso, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, o esquecimento aparece em oposição ao ressentimento, pois, em função do alargamento da memória, que, agora é tecida a partir da historicidade, a consciência passou a estar alojada nela e prenhe de traços reativos, tornando-se impossível ao homem esquecer uma impressão passada, fazendo da consciência, não o exercício de liberdade e domínio de si, mas de escravidão. Até porque, no cristianismo, através do ideal ascético, a mudança do ressentimento em culpa refina a importância da memória do ressentimento, afinal, se num primeiro momento o homem do ressentimento culpava um outro pelo seu sofrimento, agora ele próprio é o culpado, logo, se ressentido consigo mesmo! Assim, os doentes não podem se rebelar, não produzem o risco de acusar Deus como responsável pelo seu infortúnio. Impede “a autodissolução e a anarquia que poderiam vir a ameaçar o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado” (NIETZSCHE, 1998, p. 116). Por isso, o sacerdote muda a direção do ressentimento para culpa.

Como assinalamos, essa expansão da memória do ressentimento ocorreu em função da instauração de uma historicidade para ela, a perspectiva criacionista da existência humana, ampliando e, ao mesmo tempo, se diferenciando da memória platônica instauradora da dimensão metafísica da memória, como já assinalamos na seção intitulada: “Os caminhos da memória-verdade até a promessa da verdade no futuro redentor”. A memória agora aloja a verdade, não do ser, mas do passado humano. A memória tem agora o peso da existência pecaminosa. O homem vira um animal de carga, um camelo, como diria Zaratustra, isto é, aquele que carrega a tábua de valores dessa narrativa ficcional tida como sua história. O transcendente determina seu mundo de valores. Deus é esse transcendente que não se confunde com o homem e por isso pode dirigi-lo e determinar sua história. Pode inclusive inibir qualquer possibilidade do *vir-a-ser* porque embora determine que o homem tenha que *vir-a-ser* outro, esse outro do homem deve buscar construir uma imagem e semelhança a Cristo, na verdade, aos sacerdotes. Deve guiar-se pelo ascetismo sacerdotal para assim ganhar a eternidade. Deve abolir o mundano e abraçar o espiritual, a *Civitas Dei* de Santo Agostinho.

A força desse homem está em suportar esse peso que ele deseja carregar como prova de sua penitência e como aliança com o futuro redentor. Quanto maior o peso, mais ele se alegra. “O que há de mais pesado, ó heróis? Assim pergunta o espírito de carga, ‘para que eu o tome sobre mim e minha força se alegre?’”. É a pergunta do camelo, segundo Zarathustra (NIETZSCHE, 1994, p.43). Sua alegria está na fé de que, ao carregar tais pesos, alcançará a eternidade, quando Cristo ressurgirá e lhe encaminhará para uma outra vida, como expressão de seu amor. Mas, como comenta Deleuze:

O amor saiu deste ódio, expandindo-se como sua coroa, uma coroa triunfante que se alegra sob os quentes raios de um sol de pureza, mas que, nesse domínio novo sob o reino da luz e do sublime, persegue sempre ainda os mesmos objetivos que o ódio: a vitória, a conquista, a sedução. A alegria cristã é a alegria de "resolver" a dor: a dor é interiorizada e, por este meio, oferecida a Deus, colocada em Deus. Este paradoxo de um Deus crucificado, este mistério de uma inimaginável e última crueldade é a mania propriamente cristã (1976, p.12).

Observamos, quando discutíamos a relação do credor e do devedor, que a vontade de potência se expressa de forma ativa, tanto naquilo que domina e estende seu domínio, como no dominado e submisso, deixando claro que em ambos os casos há relação de força contra força, de modo que todos os nossos impulsos passam pelo crivo dessa tonalidade da vontade de potência e se afirmam nela. O que estava em jogo ali era uma força que dirigia e uma outra que obedecia, a serviço da expansão das próprias forças do corpo. Mas aqui, a vontade ainda não era autônoma, era vontade gregária.

Nesse movimento de expansão das forças do corpo, chegamos ao tipo nobre, o fruto tardio da cultura, o homem exceção, mas também ao fruto medíocre, podre da mesma, o tipo escravo. Mas, tais tipos refletem ainda esse teatro das forças cuja peça encenada é comando e obediência e cuja qualidade é a atividade e a reatividade, sendo que, enquanto a moral nobre era a força dominante, a reatividade estava a serviço da atividade, era “adestrada” pela atividade. Porém, o jogo se inverte no cristianismo.

Há, aqui, um aparente triunfo das forças reativas, no qual a negação tem “aparência de afirmação” sendo que essa passa a ser a história do homem alimentada pelo ideal ascético que diz: “melhor querer o nada ao nada querer” (NIETZSCHE, 1998, p. 88). Nesse cenário, o niilismo se aprofunda e triunfa, porque essa vontade de nada passa a habitar o “interior do homem” e a vontade de poder sobre os outros adquire a aparência da vontade de potência, pois o homem encontra uma vontade em si mesmo, mas, essa vontade é fruto do exercício da vontade de domínio, da imposição de valores, de uma concepção da vida que parte da perspectiva dos fracos e encontra no sacerdote,

o escravo por excelência, o pastor que tange o rebanho que comunga e necessita da sua forma doentia de exercitar o poder. Essa forma é alimentada por uma falta de potência em seu próprio corpo, por uma vontade fraca, fazendo com que a vida apareça como um fardo, tal como é seu corpo deformado, doentio, torturado. Na impossibilidade de criar, eles se apropriam dos valores antigos e os invertem e ainda inventam um conceito de amor doentio, posto que ligado aos conceitos de pecado, punição, redenção e castigo.

Por isso Nietzsche pode afirmar que a o “grande conceito moral de culpa teve sua origem no conceito material de dívida” (1998, p.52) e, que “foi então que pela primeira vez mediu-se uma pessoa com outra” (1998, p. 59). Ou ainda que o Estado, as leis, a Igreja adestram e selecionam os fracos, os impotentes, de modo que foi na esfera das obrigações legais, que se encontra “o foco de origem desse mundo de conceitos morais: "culpa", "consciência", "dever", "sacralidade do dever" - o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue” (1998, p.55) e, a tese que sustentamos aqui, que a promessa instauradora da vontade e do futuro também se inverte em promessa num futuro fora da terra e, portanto, em vontade de nada. Mas a memória, aqui, se volta para o passado inventado a partir de uma vontade de ficção chamada pecado.

Dessa forma, a memória também está ligada a uma palavra. A palavra direcionava o corpo para a plenitude da vida, a expansão da espécie e não estava contaminada de ressentimento porque se dava no corpo e se resolvia nele. Era uma palavra que se expressava na força de um corpo sobre o outro de forma clara. Além disso, não se negava o esquecimento, ele participava ativamente desse processo, impedindo que a consciência da palavra se tornasse má-consciência. Porém, no cristianismo, a palavra, força externa, advém de uma ficção: um livro que traz a verdadeira memória do homem: garantia da lembrança da dor terrena e a sua possibilidade de salvação na qual findará sua dor. Essa ficção de memória é chamada de Verdade. É, também, uma memória produzida no homem de maneira forçada, portanto, não é uma faculdade natural, mas ao mesmo tempo, se utiliza da violência no corpo para ser lembrada, pois o corpo, por si mesmo, não experiencia essa lembrança, não faz parte da sua experiência natural e não traz uma finalidade para a espécie, não visa a sua expansão no mundo, mas fora do mundo.

Ela se introjeta no homem de fora para dentro, para projetá-lo, posteriormente para fora não de si mesmo, mas da vida. Por isso, para que a experiência corporal se desse, o corpo passou a ser auto-flagelado, martirizado, punido, policiado, para que,

desta forma, a história se tornasse verdadeira e, junto a ela, a memória do passado e do futuro no além também. Dessa maneira, a fé passa a ser retida na alma, virando memória. A fé na felicidade passa a ser garantida por uma memória ficcional, que, no entanto se torna real, produzida e conduzida para o desejo de inexistência de dor.²⁴⁸

Assim, a relação credor e devedor tal como ocorria na pré-história da cultura se espiritualiza, no cristianismo, a partir da aliança entre a noção de culpa e remorso (ou dever para com a culpa) que aprofunda a dívida de uma maneira tal que seu pagamento se torna inviável, afinal, a dor é interiorizada e a responsabilidade-dívida tornou-se responsabilidade-culpa, como afirma Deleuze (1976, p.117). O pagamento se torna inviável porque, nesse novo devedor, “a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipó” (NIETZSCHE, 1998, p. 80), já que a narrativa da sua existência, o sentido dela está veiculado, como já assinalamos, à noção de pecado, portanto, por mais que se esforce para merecer o paraíso, sua existência traz uma mancha incurável, uma falta, que o impossibilita quitar essa dívida. O castigo é eterno, pois se fabrica a necessidade da penitência ao mesmo tempo em que se impossibilita que ela liquide o débito, afinal

(...) a *causa prima* do homem, o começo da espécie humana, o seu ancestral, que passa a ser amaldiçoado ("Adão", "pecado original", "privação do livre-arbítrio"), ou a natureza, em cujo seio surge o homem, e na qual passa a ser localizado o princípio mau ("demonização da natureza"), ou a própria existência, que resta como algo *em si sem valor* (afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do "contrário", de um Ser-outro) - até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível - o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor! (NIETZSCHE, 1998, p.80).

A dívida com Deus se aprofunda, em nome do amor, levando o homem a uma intensificação de seu martírio. Ele ligará a sua vontade a um coletivo, mas não no sentido de outrora, no qual, mesmo a vontade não podendo ainda ser exercida de forma autônoma, ela *agia* no homem como proteção da comunidade, estava ligada ao exercício ativo das forças. Em outras palavras, o pacto coletivo era responsável pela expansão das

²⁴⁸ Por isso santo Agostinho dirá embora o homem não se recorde de sua primeira felicidade antes da Queda, pode aprender mediante o Mestre interior que sua Queda só foi possível por ato voluntário e pecaminoso de sua parte (AGOSTINHO, 1994, p. 468) e deseja a felicidade primeira, embora não se recorde dela, mas sabe que existiu. “Acredita, porém, nela pelo testemunho fidedigno das Escrituras de seu Deus, escrita por meio de seu Profeta, e que lhe falam de felicidade no paraíso; e que atestam, conforme a tradição histórica, a felicidade primitiva do primeiro homem e seu primeiro pecado”(AGOSTINHO, 1994, p. 469).

forças ativas e, assim, a dívida não era consigo mesmo, mas consciência da necessidade de expansão de tais forças através da manutenção da comunidade. No cristianismo, esse instinto gregário se converte em instinto de rebanho, não expande as forças do homem porque um único pastor o governa: Deus e este se situa fora do mundo. Ou seja, a dinâmica das forças, quando submetidas a um universo ficcional, portanto, estranho a realidade do instintual, pulsional do corpo, separa a força ativa daquilo que ela pode, impossibilitando que o homem se reconheça a partir da atividade, reconhecendo-se tão somente a partir de uma ficção que aparenta realidade. Todas as atitudes desse homem se convertem em imaginação e não em ação. Seu mundo “interno” se espiritualiza, ou seja, perde a força e a sua vontade se torna vontade dessas forças espiritualizadas, são forças morais, ligadas ao dever e não ao prazer de existir e se expandir. São forças reativas que o sustentam, cuja meta não é real, não está na vida, no futuro da vida, mas fora dela.

A consciência se vulgariza, converteu-se em alma do mundo, porque é Deus agindo por detrás do mundo e ao mesmo tempo agindo em nós. Os signos lingüísticos se reduzem à fala da escritura, que nos torna iguais a todo mundo, isto é, medíocres, impossibilitados de entrar em contato com nossas forças nobres. E, tal como outrora, a memória é construída, lapidada nesse corpo de vontade fraca, imposta a partir de gravação, no corpo, dos valores do *socius*. Na verdade, pela interiorização desses valores, através da punição e não do castigo, portanto da dor transformada em martírio. Essa memória psicológica e social ao mesmo tempo faz com que o niilismo se aprofunde porque se interioriza. Assim, podemos dizer que as inclinações pessoais e instintivas do homem passam a estar a serviço não de um coletivo pensado do ponto de vista pré-histórico, e nem no sentido de perpetuador de valores nobres, como os da sociedade aristocrática, mas aos interesses de rebanho, a vulgarização do coletivo, mantidos ao longo da história. O que nos permite afirmar que a memória social é aqui produto da inscrição dos valores morais no corpo do homem domesticado, tecido nesse jogo de forças entre homem e mundo imaginado, que, no entanto, se torna seu mundo interno.

Essa memória social se torna, assim, também uma faculdade judicativa, pois na sua relação de dependência com a má consciência, coloca o homem diante do medo de sua própria memória, teme a Deus e tem temor dos outros, pois os outros, também escravos do juízo de Deus, julgam também esse homem, são escravos dos mesmos valores. A igualdade valorativa não os une em torno da potência de variação, mas junta

os semelhantes para impedir a tomada de poder daqueles que efetivamente podem afirmar a vida, por isso aqueles que se tornam diferentes, são julgados por sua diferença e condenado por todos. Como Nietzsche observa, todas as relações humanas não têm duração “tão logo se percebe que um dos parceiros, usando as mesmas palavras, sente, pensa receia, anseia de modo diferente do outro” (1992b, p. 183). Por isso, “os homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram, e sempre estarão em vantagem”; dirá Nietzsche, “os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós e dificilmente se propagam” (1992b, p. 182). Por isso, “a evolução do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário é indicio de que estamos indo rumo ao vulgar” (1992b, 183) e esse é o processo de vulgarização da consciência em sua relação estreita com os signos de comunicação produzidos pelo ideal ascético sacerdotal. Daí a famosa frase de Nietzsche: defendei os fortes contra os fracos! (1998).

Por isso afirmamos que a vida é negada e a reatividade desse processo invade a consciência através das marcas produzidas pelo exercício do poder sacerdotal, isto é, são marcas do niilismo negativo dessa moral ascética, invertendo a polaridade ativa do jogo de forças da vontade nobre em nome de uma nova vontade, a que só sabe afirmar o nada, o Além, porque não tem forças para a afirmação da afirmação, isto é, nega o jogo trágico uma segunda vez, pois a primeira quem fez foi a metafísica, e, agora, a afirmação do negativo se dá no terreno da vontade coletiva, se torna um ato de vontade consciente, pois encontra nesse ato, um sentido para a dor da existência.

Por isso também, o cristianismo precisou transformar o homem em um animal doméstico, obediente, dominando-o por dentro, em sua consciência, de modo que se apropriou da atividade genérica da cultura, desviando-lhe às forças e ainda se contrapôs ao homem livre da moral nobre, que foi o desdobramento salutar da atividade das forças da pré-história da cultura. O que vemos se formar aqui é a incitação à fraqueza do homem mediante o “despir de seus pecados” e o aprisionamento da sua vontade a um estranho amor que supostamente aliviaria sua culpa, mas, no entanto, amplifica a sua dívida e o coloca diante da necessidade de inventar normas para a vida que uniformizam essa vontade ligando-a a uma promessa de futuro fora do mundo, mas impossíveis de serem cumpridas porque fundamentadas na negação de si mesmo.

Marcam, assim, uma enorme diferença com o mundo Antigo e sua moral nobre, pois, nela, foi empregada uma incomensurável força de espírito e engenho para aumentar a alegria de viver mediante os cultos festivos, como Nietzsche afirma no

*Nascimento da Tragédia*²⁴⁹, ao passo que, com o cristianismo vemos o oposto, o montante de espírito foi sacrificado com a finalidade de fazer o homem se sentir pecador e com isso ser estimulado, vivificado, animado. Marcam, também, uma diferença enorme no processo de adestramento das forças na pré-história da cultura, mas no entanto se serve dos procedimentos iniciais e da vontade de futuro tecida pela moral nobre.

E é por isso que Deleuze insiste em afirmar que a história das forças muda em proveito das forças reativas. O exercício de adestramento, embora tenha trabalhado as forças do homem, possibilitou que “as forças reativas se colocassem a serviço de outras forças reativas e darem a elas uma aparência de atividade, uma aparência de justiça, formarem uma ficção que prepondera sobre as forças ativas” (1976, p. 117) e, no cristianismo, a invenção da má-consciência dá ainda, às forças reativas, “uma aptidão para darem a outras forças reativas uma aparência de ação” (p. 117), desviando o sentido da atividade genérica (p.117), “interrompendo sua linhagem” (p.117). A responsabilidade-dívida se modula em responsabilidade-culpa, pois a dor é internalizada. E, ainda por cima, o credor agora é Deus, personificado em Cristo, oferecendo-se para pagar a dívida!

E também por isso afirmamos que a moralidade dos costumes se espiritualizou e desembocou num produto falhado, no homem moral e também acabou servindo de protótipo para a formação do Estado, das leis e da Igreja e, sobretudo, a moral sacerdotal serviu de base para essas forças sociais, pois ela fez com que a consciência passasse a ocupar a memória, ganhando uma segunda natureza: a má consciência e a culpa. Isto é, os sacerdotes dizem que o homem é livre, que há “livre-arbítrio”, porém, a consciência desse livre-arbítrio, como vimos, já é marcada pela culpa e pela punição. O homem descobre, nele, a angústia, a falta, como sendo a sua essência, ou melhor, a essência do seu desejo, de modo que sua vontade vai estar relacionada a esse novo estado de espírito. Afinal, foi em função do livre-arbítrio que Adão cometeu o primeiro pecado! Assim, a humanidade passou a depender do poder sacerdotal e o homem caiu em estado permanente de doença, impossibilitado de opor-se a essa doença que cresce junto a si mesmo, junto à interpretação que dá ao mundo e a si mesmo. Afinal, agora, todas as explicações estarão voltadas para seu mundo interno, povoado por fantasmas, por fantasias, por mentiras, falsas luzes. E a dívida modula-se “para com uma

²⁴⁹ Conforme discutimos no final do primeiro capítulo.

‘divindade’, para com a ‘sociedade’, para com o ‘Estado’, para com instâncias reativas. Tudo se passa então entre forças reativas. A dívida perde o caráter ativo pelo qual participava da liberação do homem: em sua nova forma é inesgotável, impagável”, afirma Deleuze (1976, p. 117).

Foi dessa maneira que a força reativa se apoderou de uma força ativa, desviando-lhe o curso, deformando-a. E, quando Deleuze (1976) pergunta por que as forças ativas - que necessariamente atravessam a natureza, atravessam os homens, atravessam tudo - entram na aliança com o homem num devir necessariamente reativo? A resposta é que esse homem reativo não é um acidente da história é fruto da produção histórica, por isso, ser homem é necessariamente ser reativo.

Afinal, para Nietzsche a forma homem necessariamente é uma forma reativa. Não que o homem tenha que desaparecer da face da terra, mas sim que é necessário libertar as forças que estão aprisionadas nessa forma homem, para que um novo tipo emerja, um tipo além do bem e do mal, mas não além do bom e do ruim, como já assinalamos diversas vezes. Em outras palavras, Nietzsche espera que todo indivíduo seja a tentativa de “*alcançar um gênero superior ao homem*”, em virtude de seus aspectos mais singulares. Para tanto, buscará criar uma “nova moral”, que consiste em “*tirar cada vez mais do homem seu caráter universal e especializá-lo até fazer com que ele chegasse a um grau incompreensível para os outros (e, com isso, transformá-lo no objeto de experiências, do espanto, do ensino para eles)*” (Fragmento póstumo, outono de 1880, 6[158]). Sua proposta é a transvaloração de todos os valores que precisaria ser efetuada, inclusive, no horizonte da própria filosofia, através do exercício daquilo que os nobres exercitavam com maestria: o *pathos* de distância.

Podemos observar, pelo que já foi discutido, que o problema da reatividade acontece quando a consciência invade a memória com as marcas do ascetismo sacerdotal, a moral escrava por excelência, na forma do ressentimento inflacionado em culpa. Isto é, momento em que todos os instintos passam a ser controlados e não há a força plástica do esquecimento para regular a atividade psíquica. E essa invasão é o que possibilita que a moral modifique a natureza da consciência, ela ganha uma “segunda natureza”, vira consciência moral, em Platão, e má consciência e culpa no cristianismo, momentos de adoecimento do homem, de interiorização e vivificação do niilismo.

Mas, curiosamente essa interiorização parte daquilo que Platão condena: a escrita. Ou seja, enquanto no platonismo a questão da escrita e da memória produzida a partir da escrita era amplamente criticada, colocando essa memória como falsa

memória, já que a memória verdadeira deveria reunir, nela mesma, o conhecimento de si e o conhecimento da verdade pela alma e não pelo livro, no cristianismo a confiança na palavra de Deus reside justamente na escrita. A palavra que deve estar inscrita em sua alma deve ser aquela das Sagradas Escrituras. O livro sagrado manifesta a tábua dos valores cristãos. Ele deve ser lido por todos.²⁵⁰

Talvez por isso Santo Agostinho afirme que diverge de Platão, para assim justificar a necessidade de adquirir conhecimento através das Sagradas Escrituras²⁵¹, substituindo-o por São Paulo e, além disso, afirmar que sabia de memória as quinhentas referências ao Livro de Salmos, que utilizou ao escrever o livro *Confissões*, como comenta Pessanha (1980, p.90).

A perversidade desse novo modelo de homem reside em exigir que o cristão, para compreender a palavra, aja de um determinado modo, siga o modelo do sacerdote. Se utilize de técnicas nas quais o corpo deve ser vigiado, torturado, “purificado”, através de perseguições constantes às “tentações da carne”, isto é, que se elimine os instintos, sobretudo àqueles ligados a sexualidade.

Essa escritura se personifica em corpo, porque nela o cristão encontra a personificação da sua vingança imaginária e vê-se diante da possibilidade de instaurar

²⁵⁰ Nietzsche dirá: “A exigência de que se deve acreditar que no fundo tudo está nas melhores mãos, que um livro, a Bíblia, tranquiliza definitivamente quanto a condução e a sabedoria divinas na sorte da humanidade, esta exigência, retraduzida na realidade, é a vontade de não deixar surgir a verdade sobre o lamentável oposto disso, ou seja, que a humanidade esteve até agora nas *piores* mãos, que foi governada pelos malogrados, os astutos-vingativos, os chamados “santos”, esses caluniadores do mundo e violadores do homem. O signo decisivo no qual se revela que o sacerdote (inclusive os sacerdotes *mascarados*, os filósofos) tornou-se senhor absolutamente, e não só dentro de uma determinada comunidade religiosa, que a moral da *décadence*, a vontade de fim, é tida como moral em si, é o valor incondicional em toda parte atribuído ao que é altruísta, e a hostilidade ao que é egoísta” (NIETZSCHE, 1995, p.79).

²⁵¹ Agostinho dirá: “Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que ‘as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas’. Sendo repellido (no meu esforço), senti o que, pelas trevas da minha alma, me não era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem, contudo vos estenderdes pelos espaços finitos e infinitos. Sabia que éreis verdadeiramente Aquele que sempre permanece o mesmo, sem Vos transformardes em outro, quer parcialmente e com algum movimento, quer de qualquer outro modo. Sabia que todas as outras coisas provêm de Vós, pelo motivo único e seguríssimo de existirem. Sim, tinha a certeza disso. Porém, era demasiado fraco para gozar de Vós! Tagarelava à boca cheia como um sabichão, mas, se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito*, mas *perituro*. Já então, cheio do meu castigo, começava a querer parecer um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência. Onde estava aquela caridade que se levanta sobre o alicerce da humildade, que é Jesus Cristo? Quando é que estes livros ma ensinariam? Por isso, segundo julgo, Vós quisestes que eu fosse ao seu encontro antes de meditar as vossas Escrituras, para que se imprimisse em minha memória o sentimento que nelas experimentei. Depois, quando em vossos livros encontrasse a serenidade e minhas feridas fossem tocadas por vossos dedos e fossem por eles curadas, discerniria perfeitamente a diferença que havia entre a presunção e a humildade, entre os que vêm para onde se deve ir e os que não vêm por onde se vai nem o caminho que conduz à pátria bem-aventurada. Esta será não somente objeto e contemplação, mas também lugar e morada”(1973a, p.145-146).

valores tecidos no horizonte de seu ressentimento com a vida. Ali, naquele livro, ele se encontra. Como diz Nietzsche, o “Não” é o seu ato criador ou, quando diz que “esta inversão do olhar que estabelece valores, este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 1998, p.29). As Sagradas Escrituras, essa força vinda de fora, lhe cai como uma luva. Uma escrita que, ao contrário da escrita poética que Platão condenava e mesmo a sua própria escrita, de muita beleza, mas envenenada por valores transcendentais, não tem, segundo Nietzsche, beleza alguma, porque não tem o refinamento de uma obra de arte. É escrita destituída de “boa” forma, mas cópia perfeita de um mundo empobrecido de força, como o do sacerdote. E as demais formas de arte só são dignas de reconhecimento quando remetidas a valores religiosos. Ou seja, toda arte precisava estar também em consonância com as Sagradas Escrituras. A ideia de beleza proviria da representação que se devia fazer das narrativas do livro sagrado.

Nietzsche já dizia em *Humano Demasiado Humano* que a religião e a metafísica usam como artifício uma psicologia que torna suspeito tudo o que é humano e, ao mesmo tempo, com esse artifício, “crucifica” o homem que, por sua vez, incorpora essa crença porque acredita na necessidade de salvar sua alma. A religião e a metafísica “querem o homem mau e pecador por natureza, suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza” (NIETZSCHE, 2000a, p. 109-110). Portanto, o que é ordenado ao cristão fazer a partir das teses morais dos livros do cristianismo não tem como ser cumprido, logo, a intenção não é tornar o homem bom, mas fazê-lo se sentir o pior possível. “No Novo Testamento está o cânone da virtude, do cumprimento, da Lei: mas de tal forma que é o cânone da virtude impossível: ante um cânone assim, os que se empenham moralmente devem aprender a sentir-se cada vez mais distantes de sua meta” (NIETZSCHE, 2004, p.66).

Não é por acaso que é o sacerdote aquele que apresenta essa escritura a esse homem. E, talvez, o problema não seja o livro, mas quem o utiliza e o transforma em “livros de todo mundo, os mais malcheirosos dos livros: o odor da gente pequena”, como Nietzsche (1992b, p. 37) adverte, afinal

Há livros que tem valor inverso para a alma e a saúde, a depender de quem os utiliza, se uma alma ignóbil, uma baixa força vital, ou uma superior e mais potente; no primeiro caso, são livros perigosos, desagregadores, dissolventes, no segundo, são gritos de arauto, que incitam os mais valentes a mostrarem o seu valor (1992b, p. 37)

Ele, o sacerdote, o maior de todos os escravos, o mais doente dos homens, que faz da vida ascética uma contradição, é justamente aquele que se utiliza do livro tornando-o perigoso e malcheiroso, pois nele

domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmonica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica (NIETZSCHE, 1998, p.107).

O tipo escravo triunfou e, como já dissemos, o problema levantado a partir deste triunfo é que a avaliação realizada por ele não está pautada no horizonte da criação, mas da inversão dos valores nobres, isto é, ele avalia a partir de um tipo de vida decadente, no qual o ressentimento é o que move a criação de valores.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante. Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”- e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores- este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si- é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 1998, p.28-29).

Por isso, os fracos e necessitados de proteção chamaram de malvado ao forte que os ameaçava, mas eles próprios, da perspectiva do forte, eram ruins, no sentido de vulgares e inferiores, como vimos. Como comenta Safransky:

os desprivilegiados pela vida só poderiam se proteger da superioridade dos fortes primeiro reunindo-se em bando, segundo, mudando os valores, portanto definindo as virtudes dos fortes como implacabilidade, altivez, audácia, prazer em esbanjar, ócio etc. como defeitos, e inversamente declarando as conseqüências habituais de suas próprias fraquezas como humildade, compaixão, aplicação e obediência como virtudes (...) O estabelecimento de sua moral é a vingança imaginária, que tem sucesso quando os fortes não podem julgar a si mesmos senão da perspectiva dos fracos. Os fortes são vencidos quando se deixam envolver pelo mundo imaginário da moral do ressentimento. Na moral luta-se pelo poder da definição: quem se deixa julgar por quem (SAFRANSKY, 2001, p.275-276).

Por isso dissemos que falta grandeza a esse espírito, porque ele envenena a vida com o ódio que tem de si mesmo e concomitantemente da vida, não conseguindo encontrar em si o distanciamento necessário para avaliar-se e assim criar valores, encontrando, somente numa reação, na forma de vingança imaginária, sua força. Precisa

se agarrar a uma Escritura fora dele para se vingar do outro, por não ter condições fisiológicas de fazer-se a partir de uma escrita de si, porque não pode criar a partir de si mesmo. Sua vontade é pobre, fraca, doentia. Nele não há um excesso de forças plásticas modeladoras, regeneradoras, propiciadas pelo esquecimento porque é escravo da memória, do passado escrito no seu sagrado Livro e inscrito, em seu corpo, como uma forma doentia de demonstração de força e de vontade, de promessa de futuro. Ele é incitado a ser fraco, acreditando que assim é forte.

Todos os seus inimigos são imaginários, pois a sua vida é pautada em algo fora da vida, fora deles mesmos. São homens de fértil e grande imaginação, mas dominada, por sua vez, por sentimentos hostis e venenosos. Não podem, portanto, ser artistas! Pois as forças que colocam em jogo só têm uma estampa, a da destruição de si mesmos e o desejo velado de destruição dos outros, dos diferentes de si. Eles pensam: sofreremos, logo, alguém tem que ser culpado por isso (NIETZSCHE, 1998, p. 117).

Assim, o jogo da vida, pautado nas forças de criação e de destruição que se antagonizam, são obstaculizadas nesse homem, pois tais forças criam mundos diversos e se ligam aos instintos presentes no homem, determinando diferentes culturas e diferentes tipos. Porém, essa cultura reativa e esse homem reativo, se mantêm fundidos, presos a uma única imagem e lutam para que ela se mantenha, contaminando a história com essa qualidade de força. Por isso, os instintos de reação como ressentimento prevaleceram, a moral escrava triunfou. Esse passa a ser o valor dominante do mundo.

Por isso, veremos Nietzsche dizer, no *Ecce Homo*, na seção “Por que sou um destino”, que o tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, o bom, o benévolo, o benéfico, é o mais medíocre de todos, pois, ao se deter na psicologia deste homem bom, isto é, as condições de sua existência, concluiu que esta condição é a mentira, entendida como “o não-querer-ver a todo preço como a realidade é no fundo constituída” (1995, p.112). Ele nega o jogo trágico da existência e inventa um outro, no qual falsas rotas e portos imaginados como seguros são colocados como necessários a sua vida, bem como uma imagem construída para si mesmos como sendo “o bom”. Acaba sacrificando a própria vida, pois coloca todos os homens diante do mais danoso dos danos: criar vida a partir da inversão do próprio ato de criação. Não cria valores a partir do horizonte de uma vida plena, mas a partir de uma reatividade em relação à vida; inverte os valores nobres porque não pode criar, é a espécie mais nociva de homens “porque impõe sua existência tanto a custa da verdade como as custas do futuro” (1995, p. 112). Esses homens são o começo do fim, como dirá Zaratustra, no

livro três intitulado *De novas e velhas tábuas*, caluniadores do mundo, “pois crucificam aquele que escreve novos valores em novas tábuas, eles sacrificam *a si* o futuro, eles crucificam todo o futuro dos homens”(1994, p. 219).

Esse tipo defende a mais maligna forma da vontade de mentira, o cristianismo, aquilo que corrompeu a humanidade, porque ele é antinatural, ele difama o mundo e se transformou em imperativo categórico, em lei. A partir da sua moral ensinou-se a desprezar os instintos da vida a partir da invenção da alma em oposição ao corpo, ensinou-se a ver como impuro aquilo que move a vida, a sexualidade, vista também como princípio ruim de onde surgiríamos e se apregoa a renúncia de si como o mais alto valor a ser conquistado. Não ensina valores nobres, mas valores de decadência tomados como sublimes. Esta moral, portanto, “nega em seus fundamentos a vida” (NIETZSCHE, 1995, p. 115), levando a humanidade à decadência, não porque o Apocalipse é nosso destino, mas porque se produz essa decadência, se fabrica esse Apocalipse que se faz ver na “idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de vingar-se da vida- e com êxito” (1995, p.116).

Por isso, os pregadores da moral, bem como os teólogos, são chamados por Nietzsche de “médicos da alma e da dor” e têm como traço comum a transformação da vida em um peso do qual todos os homens padecem. Para encontrar forças, o homem não as extrai da vida, já que ela é condenada como fonte de dor e desgraça, mas acredita que encontra a felicidade destruindo as paixões e silenciando a vontade (2001, p. 217). Porém, por desprezarem e compreenderem tão mal a força dos instintos, não percebem que voltam-se contra o corpo e fazem o homem adoecer de má-consciência. O instinto passa a nos tyrannizar não porque traga um mal em si mesmo, mas porque fomos adestrados pela moral cristã a interiorizar a dor e fazer da angústia, nossa vida, interpretando os instintos como nossa essência ruim, como o mal, como o negativo que nos tyranniza, como “castigo divino”, quando na realidade a doença surge da internalização de uma crença que se fez vida nos corpos. “Não seria tempo de falar”, ironiza Nietzsche, a respeito da moral, “como fez mestre Eckhart: ‘Peço a Deus que me livre de Deus?’” (2001, p. 198).

Essa moral é o traço que paralisa a consciência desses tipos humanos e invade a sua memória. Portanto, essa consciência é má consciência, porque aquilo que vê de si, aquilo que conhece de si, é o horror que tem de si mesmo, sobretudo dos impulsos que existem nele, que, impossibilitados de exteriorizar-se, devido aos obstáculos

morais/sociais e da moral/social agindo nele, em sua consciência, interiorizam-se. Nas palavras de Nietzsche:

Vejo a má-consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.(...) Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro- é isto que eu denominei interiorização do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua "alma" (1998, p.72).

O ressentimento é aquilo que possibilita que essa má consciência vingue. Ele é a forma como adoecemos o pensamento, pois através dele a força é impedida de agir nos corpos e se volta contra ele, multiplicando a dor e o sofrimento do homem. É um círculo vicioso que, curiosamente, é o motor da história do próprio pensamento, porque expressa o efeito da tomada de poder da consciência, o órgão tardio do corpo. Por isso, é o mais perigoso para o mesmo, possibilitado pelo alargamento da memória em direção ao passado. Por isso, no platonismo a consciência tomada como razão foi um perigo para o pensamento e, agora, transformada em má-consciência, é o coroamento do nihilismo no interior dos corpos, reforçado, por sua vez, com a invenção da culpa e dos ideais ascéticos, momento em que o doente se transforma em pecador.

Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porque e para que, ávido por motivos - motivos aliviam, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que também conhece as coisas ocultas - e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a 'causa' do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender o seu sofrimento como uma punição (...) o doente foi transformado em 'pecador'" (NIETZSCHE, 1998, p.129-130).

E esta culpabilização é reforçada pelo padre ascético, marcando outra modalidade da má consciência, cuja função é transformar o ressentido em culpado. Vimos que o ressentido pensa: eu sofro, logo, alguém deve ser culpado, mas, nesse momento, para aliviar o rebanho de seu ressentimento, "o seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém - *somente você é culpada de si!*" (1998, p. 117). Ele muda a direção do ressentimento e é assim que nasce o pecado e o sentimento de culpa por ser pecador, ou seja, por ser portador dessa segunda natureza.

E, continua Nietzsche...

(...) Percebe-se agora o que, segundo minha concepção, o instinto-curandeiro da vida ao menos *tentou* através do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos paradoxais e paralógicos como "culpa", "pecado", "pecaminosidade", "corrupção", "danação": para tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si

mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento ("uma só coisa é necessária"), e desta maneira *aproveitar* os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, auto-superação. Já se vê que uma tal "medicação", uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira *cura* de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura (1998, p.117-118).

Como afirma Machado (1999, p.66), para Nietzsche, o desenvolvimento da culpa está diretamente relacionado com o advento do Deus cristão, quando o homem passa a ser responsável por uma falta. O homem é culpado pela própria dor. A má-consciência se transforma em consciência de culpa.

Ou, como dirá Deleuze (1976, p.145-146) “a má consciência tem um aspecto topológico e um tipológico”. O primeiro corresponde à internalização da força, produção da dor: “multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força”. O segundo é determinado pela noção de falta, pecado, que introduz a culpa: “inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo, faz-se da dor a consequência de um pecado, uma falta”.

Assim, ressentimento, má-consciência, culpa e ideal ascético depreciam a vida tanto quanto a exaltação do inteligível, tal como apregoado pela metafísica socrático-platônica. Marcam o processo de desvalorização dos valores nobres. Por isso Deleuze dirá que, na perspectiva nietzschiana, “esses dois aspectos são inseparáveis e constituem o próprio ‘niilismo’, isto é, a maneira pela qual a vida é acusada, julgada e condenada” (1976, p.28).

Facetas do niilismo, mas que não refletem ainda o seu apogeu: a rejeição radical de valor, sentido e desejabilidade (NIETZSCHE, 2002c, p.47) que emerge na modernidade, quando o conceito de sentido histórico assume o lugar da vida, acreditando estar distanciado da teoria criacionista, mas, na verdade, alimenta-se da sua sombra e produz consequências nefastas. Afinal, poderemos agora entender como a interpretação cristã, sobretudo agostiniana, discutida na seção 2. 1. 4 intitulada: “Os caminhos da memória verdade até a promessa da verdade no futuro redentor”, acabou possibilitando a abertura do campo das filosofias da história que concebem o tempo como contínuo e o movimento histórico como progressivo.

Por isso, a moral do ressentimento, para Nietzsche, impera também no mundo moderno, pois a escrita sagrada geradora da consciência de si estaria nos livros da história, nos quais o homem deve buscar informação para saber de si mesmo e quanto mais informação retiver na memória, maior o seu poder: não sobre si mesmo, mas sobre

os outros. A história, agora, será o que vai lhe dar sentido e a formação do Estado, das Instituições, das leis, será o expoente máximo desse sentido. Essa leitura linear e evolutiva buscará sustentar que o homem moderno é o ápice, a perfeição desse processo, tal como outrora Darwin pensou que o homem fosse o resultado perfeito da evolução da espécie.

Porém, tendo em vista que a história do Ocidente foi construída sobre fundamentos niilistas, esse niilismo dos fundamentos, cedo ou tarde, não poderia deixar de vir à tona, como tão bem assinala Pelbart (2006, p. 207) e é exatamente na modernidade que a construção desse todo é colocada em xeque, o homem produto da cultura é perfeito do ponto de vista das forças enfraquecidas, é a perfeição do escravo, a perfeição da obediência às forças reativas. A dívida do homem continua infinita, mas agora ele deve obediência ao Estado, às leis, ao capital, ele deve obediência à conservação daquilo que o mantém e não daquilo que expande suas forças. Essas forças o comandam e dividem o rebanho. O novo pastor é o Estado e os filósofos, como Hegel, por exemplo, serão filósofos do Estado, conforme veremos. As forças reativas do homem são alimentadas por essas forças reativas exteriores a ele, as quais ele deve obediência para se conservar.

Veremos que esse processo nos apresentará o niilismo reativo, isto é, não é mais um niilismo negativo no qual havia uma ordem transcendente julgando a vida, agora o homem se torna o centro da valoração e quer dominar o mundo real, mas não percebe que o que chamará de mundo real é o próprio produto do mundo ideal. Dessa forma, embora crie valores humanos, interpretados como distintos dos valores morais, divinos, tais como os ideais modernos de felicidade, progresso, evolução, igualdade de direitos, tais valores não sustentam o ultrapassamento dos valores morais porque têm aparência de diferença, ou seja, não produzem diferença, aparentam realidade, mas continuam no terreno das ficções, das falsas luzes, tão nocivas quanto à ficção do transcendente, porque ainda são dependentes dela. A cultura não transcorre num devir ativo, não se fabrica nela homens soberanos, já que estamos no auge do produto da cultura de rebanho: o homem superior.

2.3- A sombra de Deus na modernidade: a consciência como razão histórica e a memória hipertrofiada. O niilismo se expande até se tornar o nada de vontade

Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida

definha e degrada: um fenômeno que, por mais doloroso que seja se descobre justamente agora (NIETZSCHE, 2003, p. 5).

Essa citação encontra-se na página de abertura da obra de Nietzsche intitulada *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Nessa obra, Nietzsche está falando do homem moderno e do valor que esse atribui ao saber histórico. O seu olhar crítico questiona se esse saber histórico serve a uma vida plena ou a uma vida que definha, concluindo que está a serviço de uma doença chamada sentido histórico e esse, conforme veremos, será a nova forma assumida pela memória, o traço que a invade.

O que está em pauta é uma crítica à tendência moderna de supervalorização do saber histórico, que encontra sua exacerbação em Hegel na segunda metade do século XIX, bem como uma outra perspectiva para se pensar o passado histórico da filosofia. Nietzsche questionará se é possível ao homem construir sua própria história ou se ele está, tal como parece apontar Hegel²⁵², subordinado a um destino, tendo a história uma finalidade, uma causalidade, uma linearidade e evolução, de modo que seria possível construir conhecimento histórico no qual a história, transformada em saber, se pretende imagem verdadeira da vida, porta-voz “neutro” e “científico” dela.

Como afirma Lebrun (1988, p. 19), Hegel tem uma frase que expressa muito bem esse primado da história sobre a vida, quando diz: “Na História-Mundial, somente podemos considerar os povos que constituem Estados”. Podendo ser traduzida por: “a formação dos Estados Modernos seria o objetivo da História”. Isso porque, para Hegel, a História é um sistema descrevendo a necessidade absoluta de um desenvolvimento, no qual o devir, não é uma mera passagem, o devir é histórico (LEBRUN, 1988, p. 22). E esse devir só se deixa vislumbrar em épocas de crise, pois é nesse momento em que se abrem as novas possibilidades propriamente históricas, sendo os grandes homens os intérpretes dessas possibilidades novas, mas todas elas caminhando em direção do progresso, de um futuro entendido como progresso do *espírito histórico*.

No lugar do espírito-Divino, há agora o que Hegel nomeia de Espírito do Mundo, isto é, um sentido que é inerente à História e que possibilita ao homem

²⁵² Mas Hegel não produz esse pensamento sozinho. A filosofia kantiana lhe serve de base, pois, com Kant, chegamos no auge da filosofia da história, iniciada por Voltaire quando afirma que o motor da história é a vontade do homem e da razão humana (LOWITH, 1991, p.15). Mas a ideia de progresso, que, como vimos, já alimentava o cristianismo, encontra, em Kant, um novo solo. O progresso é a tendência da história, ela tem um sentido linear que é o resultado dos avanços humanos que agem nela e e nela se inspiram, portanto, não há algo transcendente que a mova, mas há um sentido, um a priori, agindo nela. Como afirma Lebrun “é com Kant, e não com Hegel, que remonta à oposição entre *Historie*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da história” (2006, p. 199).

entender-se a si mesmo a partir dela, mas colocando o Estado como o fim da história, como aquilo no qual se encontraria toda a realidade espiritual do indivíduo, conforme veremos. A História se transforma, assim, em objeto da ciência, explicando o passado a partir do presente. Mas, afirma Nietzsche, quando olhamos para o passado, o resumimos, olhando-o de um único ponto de vista, de modo que “só existe passado cuja abreviação permite, por assim dizer, dominá-lo com um único olhar” (2005c, p. 206) e, assim, continua Nietzsche “toda vida também, o seu presente e o seu futuro, pode aparecer numa escala reduzida e assim se prestar mais facilmente ao julgamento” (2005c, p.207).

Por isso, Lebrun (1988, p.39) argumenta que essa História-do-Mundo hegeliana, embora pareça apagar a ingênua imagem do Deus-Providência, na realidade apenas transcreve, em linguagem mais sóbria, os mesmos princípios cristãos. Ela continua, assim, ainda dentro da esfera do cristianismo, no qual a nova fábula é a razão na História, mantendo, assim, a difusão dos princípios cristãos iniciada por ele. Acrescentaríamos a essa afirmação de Lebrun, agora, na interpretação de Nietzsche, que, para estar numa esfera do cristianismo, a História também parte de suposições metafísicas que engrandecem a origem, levando-nos a concluir erroneamente que “no começo de todas as coisas se encontrariam as coisas mais preciosas e mais essenciais” (NIETZSCHE, 2005 c, p. 208).

Não pretendemos aqui realizar uma interpretação de Hegel a partir de suas obras, até porque, nosso foco inicial é a discussão trazida por Nietzsche na *Segunda Consideração Intempestiva* acerca da utilidade ou não da História para a vida. Nesse ponto adotamos a ótica de Lebrun quando afirma que nessa obra não há uma interpretação de Hegel, mas uma compreensão original da História hegeliana, sendo que Hegel é apenas “um dos nomes do pedantismo universitário que ele combate - um dos nomes dessa doença moderna que é o culto do cognoscível pelo cognoscível” (LEBRUN, 1988, p. 43). Seguiremos então esse fio.

A crítica nietzschiana ao conhecimento histórico consiste em afirmar que a partir de uma “Ideia” sobre *o que é* a história, esse saber faz com que a própria história seja seu próprio desdobramento, isto é, nasce da crença numa razão absoluta, que tudo vê, que tudo controla, na qual nada escapa. Por isso Nietzsche dirá: “se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da ‘Ideia’” (2003, p. 73). O governo, a vontade de Deus é agora o governo dos homens pautada na vontade deles, ou melhor da história, pois ela será o reflexo do sentido que deve guiá-

los rumo ao futuro, como se os fatos fossem o espelho do mundo refletido nas ações dos homens, um espelho neutro, objetivo. Essa mudança de perspectiva é apenas aparente, pois embora os personagens sejam diferentes, o script é o mesmo e nele está *escrito* que o devir, agora tomada como histórico equivale ao ser e no homem está *inscrito* que ele precisa se submeter a esta equivalência, para entender o sentido do mundo. Nesse sentido, na obra *Humano Demasiado Humano*, aforismo 16, Nietzsche dirá que os filósofos se colocam diante da “vida e da experiência” como se estivessem diante “de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento”, de modo que sua tarefa é interpretar corretamente este evento, chegando ao ser que produziu a pintura. Não percebem que a vida e a experiência, isto é, a pintura, gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa (2000a, p. 25-26).

Tal como a “consciência cristã” que postula uma finalidade para a história da humanidade, Hegel, ao partir da perspectiva de um “espírito histórico”, cria uma lógica para a história, de modo que o mundo fecha-se sobre si mesmo, obedecendo a uma finalidade racional. A consciência cristã agora é consciência histórica e a memória confere a essa consciência um sentido histórico porque seu destino, agora, é acumular informações do passado que confirmem o presente, ou melhor, que apresente o presente como o melhor dos mundos: a Modernidade. Assim, operando de modo semelhante à metafísica e ao cristianismo, o saber histórico “retira do homem o fundamento de sua segurança e repouso, a fé em algo durável e eterno (...) que desviem o olhar do devir, e o dirijam para o que dá a existência um aspecto de eternidade”, como comenta Lebrun (1998, p. 44).

Curiosamente, embora o cristianismo tecesse, como uma tarântula, uma teia historicizante (teoria criacionista) que, conforme vimos, serviu de tratamento agonizante para o homem, com a entrada em cena do tratamento histórico, o cristianismo aparentemente perde a sua força, dissolvendo-se como “puro saber acerca do cristianismo, como um dado histórico e não como a História”, ou seja, a figura de Deus não passa de uma concreção histórico-religiosa, como assinala Pelbart (2006 p. 209). Porém, uma nova religião emerge, aquela que cultua a providência histórica doadora do sentido histórico: a razão histórica. A História é um conceito que realiza a si mesmo e encontra na formação do Estado, das leis e da moral, o seu sentido positivo, a finalidade da história mundial. Assim, não há uma providência divina que determina o destino e a

natureza do homem, mas um Estado que deve prover os homens, uma realidade concreta tomada como essencial na organização social.

Seguindo essa lógica, encontramos Hegel afirmando que a pré-história da cultura estaria a serviço de um acabamento ideal chamado Estado, pois os povos só passariam a ter uma existência real a partir dele, de modo que a investigação filosófica só poderia começar o seu estudo da história, na qual a Razão começasse a manifestar sua existência no mundo rumo a essa Ideia universal, logo, um estudo da pré-história não deveria ser contemplado, não deveria ser tomado como questão de investigação. Consciência, vontade e ação só são potencialidades realizadas nesse desaguar da história universal rumo a esse modelo.

Nas palavras de Hegel:

Os povos podem ter tido uma longa vida antes de alcançar seu destino de Estado (...) Esta *pré-história* (...) está fora de nosso plano (...) A investigação filosófica pode e deve começar o estudo da história apenas onde a Razão começa a manifestar sua existência no mundo, onde aparecem a consciência, a vontade e a ação e não onde tudo isso ainda é uma potencialidade irrealizada. A existência inorgânica do Espírito, a capacidade ainda inconsciente - ou, se preferem, a excelência – da liberdade, do bem e do mal e, assim, das leis não é o objeto da história (HEGEL, 2001, p.111).

O saber histórico deveria ser tomado como aquilo que combina o lado objetivo e subjetivo dos acontecimentos através de uma narrativa que, embora construída pelo homem, obedeceria uma razão neutra, jamais ocorreria por acaso, compreenderia uma universalidade objetiva a algo que já existia na história, ou seja, narração e fatos apareceriam ao mesmo tempo, obedecendo a um princípio comum que os produz simultaneamente.

Em nossa língua, a palavra história combina o lado objetivo e o subjetivo. Significa ao mesmo tempo a *historiam rerum gestarum* e a *res gestas*: os acontecimentos e a narração dos acontecimentos. Esta combinação dos dois significados não deve ser vista como simples acaso: é algo bastante significativo. Devemos supor que a narração da história e os feitos e acontecimentos históricos aparecem ao mesmo tempo – há um princípio interior comum que os produz simultaneamente (HEGEL, 2001, p. 112).

Esse princípio interior é o que fundamentaria a existência do Estado como forma perfeita dessa Ideia universal pensada como vontade comum, capacidade inconsciente que só pode ser formulada a partir da sua emergência. Por isso Hegel afirma que “O que conta em um Estado é a ação realizada de acordo com uma vontade comum e adotando os objetivos universais” (2001, p. 89). Dizendo ainda que (...)

o universal não deve ser apenas algo que o indivíduo projeta, mas algo que já existe. Como tal, ele está presente no Estado, é isto que vale nele. Aqui, a interioridade é ao mesmo tempo realidade. É uma realidade com vários

aspectos exteriores, mas compreendida aqui na universalidade. A Ideia universal se manifesta no Estado (2001, p. 89).

Por isso, Nietzsche, no *Zarathustra*, ao falar do novo ídolo da modernidade, nos apresenta a noção do Estado como o novo monstro que urra e que ocupa o lugar de Deus. Em suas palavras:

(...) Estado? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque agora, vou dizer-vos a minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo!’ É mentira, criadores, foram os que formaram os povos e suspenderam por cima deles uma fé e um amor; assim serviram a vida. Destruidores, são os que preparam armadilhas para muitos e as chama Estado; e suspendem por cima deles uma espada e cem cobiças. (...) Essa indicação eu vos dou: cada povo fala a sua língua do bem e do mal e não a entende o vizinho. Cada povo inventou a sua própria língua, segundo os costumes e a justiça. (...) Confusão de línguas do bem e do mal: esta indicação eu vos dou como marca do Estado. Essa marca, na verdade, significa a vontade de morte! Na verdade, ela chama os pregadores da morte! “Nada há na terra maior do que eu; eu sou o dedo ordenador de Deus”- assim urra o monstro. E não somente aqueles de orelhas cumpridas e vista curta se põe de joelhos! (...) Sim, também a vós ele adivinha, ó vencedores do velho Deus! Ficastes cansado na luta e, agora, o vosso cansaço ainda serve o novo ídolo! De heróis e homens honrados, desejaria rodear-se o novo ídolo! Como gosta de aquecer-se, o frio monstro, ao sol das consciências tranqüilas! (...) uma morte para muitos foi, destarte, inventada, que se apregoa por vida: na verdade, um serviço de amigo para todos os pregadores da morte. Estado, chamo eu, o lugar onde todos, bons ou malvados, são bebedores de veneno; estado, o lugar onde todos, bons ou malvados, se perdem a si mesmos; estado, o lugar onde o lento suicídio de todos chama-se “vida”! Olhai esses supérfulos (1994, p.65).²⁵³

Completamente distinta da concepção de Hegel, um homem tipicamente moderno, o tipo superior, que endeusa o Estado como projeto de realização da liberdade e da cultura:

Qual é a matéria em que será realizado o objetivo final da Razão? Antes de mais nada, ela é o próprio agente subjetivo, os desejos humanos, a subjetividade em geral. No conhecimento e na vontade do ser humano, como base material, o racional passa a existir. Já examinamos a vontade subjetiva com sua finalidade, que é a veracidade da existência real, até onde ela é movida por uma grande paixão histórica mundial. Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente, pode satisfazer seus desejos particulares apenas dentro de sua dependência. Mas a vontade subjetiva também tem uma vida material, uma realidade onde se movimenta pela região do ser essencial e em que tem a própria essência como objetivo de sua existência. Este ser essencial é a união da vontade subjetiva com a vontade racional, é o conjunto moral, o Estado. É aquela forma de realidade em que o indivíduo tem e goza de sua liberdade, mas na condição de conhecer, acreditar e desejar o universo. Não se deve entender isso como se a vontade subjetiva do indivíduo obtivesse satisfação e prazer através da vontade comum e esta fosse um meio para isso - como se o indivíduo limitasse sua

²⁵³ E é curiosa a contemporaneidade das afirmações nietzschianas, num momento político-econômico no qual o Estado investe cada vez mais em encarceramentos em massa e se utiliza da força policial (leia-se violência permitida) à estratégia política de controle social. Maiores detalhes cf. Nascimento (2008; 2009).

liberdade entre os outros indivíduos, de maneira a que essa limitação comum, a repressão comum a todos, pudesse garantir uma liberdade pequena para todos. (Isto seria apenas uma liberdade negativa.) Em vez disso, afirmamos que a lei, a moral, o Estado – e só eles – são a satisfação e a realidade positiva da liberdade (HEGEL, 2001, p.87-88).

Concordamos com o comentário de Garcia-Rosa (1992) quando afirma que Hegel assinala o ponto final da grande caminhada filosófica, isto é, o Estado, ao ser tomado como a Razão realizada, como conquista da racionalidade, faz com que o “Estado hegeliano, onde os governantes são cientistas-filósofos, seja a realização mais bem acabada da Cidade platônica” (1992, p.16), traçada, conforme vimos no primeiro capítulo, em obras como *A República* e *As Leis* quando assinalamos que a proposta política de Platão visava criar um modelo comum de Estado e homens, como um ideal de perfeição no qual os filósofos seriam legisladores.²⁵⁴ Mas, em Hegel, há uma realização mais bem acabada porque aqui não há dois mundos, duas realidades, mas uma única, na qual “o que é real é racional e tudo que é racional é real” e a cidade platônica, para se sustentar como modelo social, se apóia no transcendente para justificar a razão.

Hegel, portanto, não deixa o platonismo agonizar, como afirma Garcia-Rosa (1992, p.16). Vimos que o modelo das Ideias ligadas ao mundo inteligível platônico servia de modelo do Estado, dos cidadãos, da justiça, da educação. O Estado de Platão versava, em última análise, sobre a alma do homem e, em Hegel, embora não haja esse mundo supra-sensível, os ideais que fomentam sua ideia de Estado, são as ideias modernas promotoras de um Estado ideal, tomado como espírito, como meta da história e a natureza espiritual do indivíduo, afinal, somente nesse Estado ideal, ele poderia encontrar sua plenitude. Ideias abstratas porque destituídas de realidade, embora se situe no mundo, ideias que tornam o mundo uma abstração dessas ideias, em torno de um conceito de Estado descolado do devir, pois o devir aqui é histórico, o que não pode ser experienciado no corpo, mas nos fatos.²⁵⁵

²⁵⁴ Cf. também nota 29.

²⁵⁵ Além disso, como afirma Deleuze (1976), Nietzsche se contrapõe às diversas formas que a dialética foi assumindo ao longo da história, pois a oposição que ela engendra foi colocada no lugar da diferença, expressando o triunfo das forças reativas que encontram na vontade de nada o princípio que lhe corresponde. Por isso, “ela exprime todas as combinações das forças reativas e do niilismo, a história ou a evolução de suas relações”(1976, p. 163). Assim, “a dialética é primeiramente o pensamento do homem teórico em reação contra a vida, que pretende julgar a vida (...) Em segundo lugar é pensamento do sacerdote que submete a vida ao trabalho do negativo: precisa da negação para assentar seu poder (...) Finalmente, ela é o pensamento do escravo, que exprime a própria vida reativa e o devir reativo do universo. Até o ateísmo que ela propõe é clerical, até a imagem do senhor é uma figura do escravo(...) Produz apenas um fantasma de afirmação”(1976, p. 163). A proposta de Nietzsche, sobretudo a partir de seu conceito de além-homem, é “dirigir-se contra a concepção dialética do homem”(1976, p. 7). Por isso

Em suas palavras:

(...) um Estado está bem constituído e é vigoroso internamente quando o interesse privado de seus cidadãos tem o mesmo interesse em comum com o Estado. Mas em um Estado são necessárias muitas instituições – arranjos políticos criativos e adequados, seguidos por demoradas lutas intelectuais para que se descubra o que realmente serve, envolvendo também lutas com os interesses e as paixões particulares, que devem ser harmonizadas com uma disciplina maçante e difícil. Quando o Estado atinge esta harmonia, ele chegou ao período de seu florescimento, sua excelência, seu poder e sua prosperidade (HEGEL, 2001, p.70).

E, se ele não deixa o platonismo agonizar, também não deixa o cristianismo, pois, da mesma forma ele enfraqueceu a memória da vontade já que o futuro prometido estava fora do mundo, portanto, inacessível por agora, mas prometido ao pecador que cumpre sua penitência; o sentido histórico desenraiza o futuro, ou melhor, impossibilita a luta de forças, porque o futuro não é o indeterminado, mas o factual, resultado da razão histórica, mas prometido como realização plena do homem. O historicismo domina a vida e, por isso, a consciência agora é consciência histórica. Isto é, o homem, para ter consciência de si mesmo precisa, antes, transformar a história como núcleo formador de seu pensamento acerca da vida.

Assim, dirá Lebrun (1998, p.44), esse uso abusivo da história, confere, ao filósofo-historiador, o “direito de dominar o devir, de concebê-lo como totalmente inteligível”. O saber histórico vai assim constituir-se como o saber de uma vida inteira, como uma modulação da historicidade cristã da existência e, inclusive, caminhando para um fim, como a imagem que Hegel dá para a maturidade do Espírito Histórico como sendo a da noite de algo sem perspectiva de uma aurora, ou como a velhice, momento em que a rememoração do sentido aparece com toda sua força, semelhante, portanto, ao Juízo Final (LEBRUN, 1998, p.45).

A interpretação de Lebrun baseia-se na perspectiva nietzschiana, por isso, encontramos ressonâncias, quando Nietzsche afirma que “continuamos a viver na Idade Média e a História não é senão uma teologia disfarçada” (NIETZSCHE, 2003, p.69). Ou ainda quando diz que “uma vida dominada dessa maneira não é certamente muito valiosa porque é muito menos vida e assegura muito menos vida para o futuro do que a vida outrora dominada pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias”

ele elabora uma teoria das forças na qual é “com uma outra espécie de vida que a vida entre em luta”, aquela que coloca o negativo como base das relações, que é uma força esgotada que não ter força para afirmar sua diferença, que só sabe reagir às forças que a dominam, como o modo escravo de pensar. O que as vontades querem, em Hegel, dirá Deleuze, é fazer reconhecer seu poder, representar seu poder (1976, p.8), por isso Hegel defende o modelo de Estado, afinal, tal modelo é aquele que é proposto por quem se diz senhor, mas, na perspectiva nietzschiana, esse senhor é escravo.

(NIETZSCHE, 2003, p. 61). Nietzsche aqui se refere aos gregos nobres e seus deuses, que, curiosamente tinham uma cultura a-histórica e exatamente por isso, era mais rica (NIETZSCHE, 2003, p.71).

Segundo Nietzsche, a filosofia hegeliana influenciou toda uma geração que passou a conceber-se como aquela que está no seu zênite, como se tivesse atingido o saber sobre si mesma e o revelou a si mesma (NIETZSCHE, 2003, p. 72), isto é, concebe-se a si mesma como meta e sentido verdadeiro de todos os acontecimentos anteriores, como acabamento perfeito da história, não enxergando o fruto tardio pleno: os nobres gregos e romanos, conforme discutimos anteriormente. Afinal, a concepção dos filósofos do Estado jamais poderia vê-los assim, como acabamento perfeito das forças, mas como frutos à serviço do desenvolvimento posterior da história cujo fruto maduro seriam os homens superiores: o homem moderno, detentor do saber sobre todos os homens. Assim, para os modernos, toda narrativa deve comportar um fim. A história é história universal, porém, como acentua Nietzsche, ironicamente, deve haver também o fim do processo universal (2005c, 218).²⁵⁶

Por isso, Hegel é chamado por Nietzsche de “padre da mitologia das Ideias”, “fundador da religião do poder histórico”, “disseminador do culto à idolatria do factual”, já que, embora, não busque uma resposta no além-mundo, ele aprisiona o mundo numa racionalidade absoluta, dando continuidade à tradição filosófica socrático-platônica de transformar o devir em ser, e, ao mesmo tempo se serve da Ideia de progresso cuja matriz já estava no cristianismo, para afirmar tanto o que é o ser como qual é o seu destino, que, passa a significar sentido histórico.

Chamou-se (...) esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado, por sua vez, através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiram com a sua própria existência berlinense (...) Se todo evento contém em si uma necessidade racional, todo acontecimento é a vitória do lógico ou da ‘Ideia’ - então se ajoelhem depressa e louvem agora toda escala de ‘eventos’! (...)

²⁵⁶ Aqui Nietzsche está se referindo a uma citação de Hegel extraída da introdução às *Lições sobre a filosofia da história*, no qual ele diz: “a história universal, da qual a dialética dos espíritos dos povos particulares - que ele exalta como uma chávena de bico - e o Juízo Final expõe, as suas peripécias. / Que a história e essencialmente a história universal, está em-si e para -si apoiada num objetivo final e que este - o plano da Providência - foi e será realmente realizado nela, que há de maneira geral razão na história, tudo isso é preciso estabelecer filosoficamente, como uma verdade necessária em-si e para-si / Uma história sem esse fim e sem este juízo seria somente uma criação débil da imaginação, não seria sequer um conto de crianças, pois mesmo as crianças exigem que a história apresente algum interesse, quer dizer, um fim que se pudesse pressentir e ao qual se pudesse relacionar as peripécias e as ações da narrativa” (NIETZSCHE, 2005c, .p.238 -239).

Vede somente a religião do poder histórico, atentai para os padres da mitologia das Ideias e em seus joelhos esfolados! (NIETZSCHE, 2003, p.72).

Em outras palavras, enquanto no cristianismo o passado é o que condena o homem, mas alimenta a sua memória para dar sentido a seu desejo ressentido de futuro fora da terra, na modernidade, o passado alimenta o saber do homem a respeito de si mesmo e alimenta a sua memória com falsas luzes de um progresso que se realiza na própria história. Tanto a interpretação cristã, quanto a histórica se ancoram na valorização da memória das marcas (pecado e fatos) para atingir seu intento e ambas prometem um futuro. Porém, o futuro cristão é fora da terra e prometido ao pecador que cumpre a penitência, enquanto o futuro histórico depende das conquistas humanas, interpretadas como se estivessem concatenadas num sentido de evolução, como se o ser da história fosse necessariamente ultrapassamento, porém com um fim determinado e como se o nosso sentimento de futuro só fosse possível a partir dessa concatenação dos *fatos passados*, contínuos, encadeados, lidos no presente como o que fundamenta a certeza de um futuro pré-definido.

Porém, o que Nietzsche afirma é que, na realidade, o sentido histórico não amplia a vida, antes a reduz, posto que a mantém presa a eventos que retiram de cena as flutuações das forças na história, portanto, aposta na suposta neutralidade do conhecimento e na glorificação do homem moderno, como aquele que tem consciência de si mesmo, porque sua consciência é consciência histórica e não consciência moral ou má-consciência cristã, sentindo-se no cume do processo histórico, como se trouxesse uma boa nova, um conceito novo: o sentido e solução de todo enigma do vir a ser expressos, nele, no homem moderno (NIETZSCHE, 2003, p. 76). Assim, essa “boa nova” chamada história universal é mera repetição do mesmo, ou melhor, a manutenção de uma mesma representação conceitual, porém, definida de maneira nova como “o conceito que se realiza a si mesmo segundo uma necessidade demonstrável e um progresso constante” (NIETZSCHE, 2005 c, p. 236), o que torna a consciência, enquanto consciência histórica, tão ou mais perigosa do que as definições precedentes.

Por isso, Nietzsche afirma:

a consciência não progride e não se desenvolve senão através de ilusões cada vez maiores. Se o nosso nível de ‘consciência’ é tão baixo (comparado, por exemplo, com o dos gregos), é porque as nossas ilusões são mais baixas e mais vulgares do que a deles. Não posso ver nesse progresso da vulgaridade um progresso para a maturidade (2005c, p. 234).

Porque a consciência histórica parte do que Nietzsche chama de doença do sentido histórico (2003 e 2005 c), doença que é produzida pelo homem que experimenta

a história como sua própria história e que se faz a partir de uma imensa generalização (2005c, p. 213).

Neste sentido, quando, em vários momentos da *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche afirma que endereça uma crítica aos eruditos²⁵⁷ chamados de “horda dos homens historicamente neutros” (2003, p. 46), esse endereçamento equivaleria à crítica a todos aqueles que preconizam o saber histórico como chave de acesso à verdade, que, na suposição de ser alcançada, doaria ao homem um enorme poder sobre a própria vida, posto que a história transformou-se em ciência cujo objeto próprio é o passado de onde tudo parte e tudo se explica produzindo um mundo da uniformidade exterior imposta (2003, p. 43). Porém, este movimento acabaria inibindo, pelo excesso de lógica, as forças vitais do homem de modo que a instrução não se torna vida, mas representação do “processo do mundo”.

Conforme afirma Vattimo:

Nietzsche parte da constatação de que um homem ou uma cultura, perfeitamente consciente da “historicidade” das suas próprias ações não teria qualquer estímulo ou qualquer capacidade para produzir uma nova história. Histórico é de fato aquilo que “resulta” do que veio primeiro e é destinado a dar o lugar ao que vem a seguir: portanto, o puro e simples ponto sobre uma linha, que só ganha identidade na sua relação com outros pontos: esta relação, ao mesmo tempo que o constitui, também o dissolve (VATTIMO, 1990, p.28).

Além disso, Nietzsche (1992b, p. 118-119) pensa que o filósofo tem necessidade de ser um homem do amanhã e depois de amanhã, logo, esse filósofo sempre estará em contradição com seu tempo. Não são os que se dizem amigos da sabedoria, mas aqueles que tem por tarefa ser a “má consciência” do seu tempo, porque eles desconfiam das virtudes de seu tempo e, nesse sentido, um filósofo, para ter direito a esse nome, na Modernidade, precisaria desconfiar das ideias modernas que a sustentam. Mas hoje, dirá Nietzsche, não há filósofos, pois os filósofos modernos situam a grandeza do homem nessas ideias, ela é o metro do homem, como se refletissem o acabamento perfeito dessa forma homem criada pela cultura histórica.

²⁵⁷ Não podemos deixar de mencionar a influência schopenhaueriana nesta crítica lançada por Nietzsche. Schopenhauer tem um capítulo intitulado “Sobre a erudição e os eruditos”, da obra *Parerga und Paralipomena* (1851), no qual, em linhas gerais, fará uma crítica à tendência moderna de abastecer-se de informações, como se este exercício fosse conferir ao homem instrução. O excesso de informações acabaria retirando do homem a possibilidade de ter pensamentos próprios. Ele dirá: “Para a imensa maioria dos eruditos, sua ciência é um meio e não um fim (...) sua cabeça é semelhante a um estômago e a um intestino dos quais a comida sai sem ser digerida. Justamente por isso, seu ensino e seus escritos têm pouca utilidade. Não é possível alimentar os outros com restos que não foram digeridos, mas só com o leite que se formou a partir do próprio sangue” (§ 4, Sobre a erudição e os eruditos). Cf. *A arte de escrever*, Schopenhauer (2007).

Quando discutimos na seção 2.1.2 as modulações do bom e ruim para bom e mau, abrimos a discussão apresentando as teses defendidas por Stuart Mill e Herbert Spencer, chamados de psicólogos ingleses por Nietzsche, mas também historiadores da moral da modernidade, e pudemos ver que eles buscavam uma explicação para a origem dos sentimentos morais partindo de pressupostos “científicos” que acabaram por naturalizar tais valores, remetendo-os a uma perspectiva utilitária. Não teriam, portanto, um olhar aguçado como o do genealogista da moral, que, diferente deles, interpreta a moral como um valor que precisa ser questionado no horizonte das forças da vida, isto é, não souberam questionar o valor desses valores na história da humanidade e muito menos para a vida. Daí Nietzsche dizer que esses investigadores da moral partiam de um pressuposto superficial, alegando que as ações boas foram assim designadas por aqueles a quem elas haviam sido úteis, e que, mais tarde, essa proveniência passara a ser esquecida, mas assimilada culturalmente. Ora, pensar as ações boas como úteis é o mesmo que ligar o juízo bom àqueles a que se atribui bondade. Logo se percebe, dirá Nietzsche, que esta primeira dedução já contém todos os traços típicos “da idiosincrasia dos psicólogos ingleses” - temos aí “‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’, tudo servindo de base a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem” (NIETZSCHE, 1998, p.18).

Os psicólogos ingleses pensam ainda que felicidade e virtude aparecem como metas a serem alcançadas, quando, na realidade, tais metas não são argumentos a favor da fortaleza de um espírito, um espírito forte é aquele que consegue suportar “as verdades” que não quer ver, ou mais claramente, tem necessidade de vê-las diluídas (1992b, p.44). E o mais contraditório desse ideal é que se parte de uma concepção geral do que seja felicidade, mas como se pode criar um caráter unívoco para a felicidade se o que experienciamos pertence à economia global de nossa “alma”? Como pode se dirigir a todos, generalizando o que não pode ser generalizado? (1992b, p.96). A felicidade não é uma conquista individual, mas um dever comum a todos? Ou melhor, como pensar num benefício geral como felicidade da maioria? Quem é essa maioria feliz? Quais valores desfrutam para assim serem pensadas? Dirá Nietzsche: “conforto, estilo e um lugar no Parlamento”! (1992b, p. 134).

Assim, a meta da vida feliz, além de ser inalcançável para todos, denuncia uma perspectiva de rebanho, que não pode ser pensada fora de um imperativo moral do tipo “tu deves agir assim e não de outra forma”, logo, essa forma dita “neutra”, “científica” e

“perversa” de uma felicidade geral inalcançável não está despreendida do âmbito da moralidade e, além disso, essa conquista comum é uma falsa conquista, pois, ao criar um modelo para a felicidade, pausteriza a vida, impede o surgimento das singularidades, pois as diferenças são abolidas, de tal maneira que

o bem-estar geral não pode ser um ideal, uma meta (...) o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro (...) a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados porque a partir dela o ser humano é diminuído ao tentar abolir o sofrimento de sua vida, pois lhe retira a tensão necessária para que ele descubra sua força, seu poder de invenção (1992b,p. 134).

Por isso, essa moral utilitária, como afirma Nietzsche no aforismo 201 de *Além do Bem e do Mal*, visa à preservação da comunidade através de uma ancoragem em juízos de valor morais, pois considerará imoral todo aquele que pareça perigoso à subsistência da mesma, portanto, é uma utilidade de rebanho pautada no “temor à diferença”. De tal maneira que “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau” e a mentalidade submissa e igualitária, isto é, “a mediocridade dos desejos obtêm a fama e honra morais.” E é este “imperativo do temor do rebanho” que chamamos agora de progresso. Para que haja harmonia na sociedade de paz faz-se necessário silenciar os instintos, mantendo ainda a má consciência como medida de controle social.

Nietzsche comenta ainda, no aforismo 253 de *Além do Bem e do Mal*, que o plebeísmo das “ideias modernas” veio da Inglaterra, representado por espíritos “respeitáveis, porém medíocres”, mencionando Darwin, Stuart Mill e Herbert Spencer, que criaram “verdades que só tem atrativo de força de sedução para espíritos medíocres”. Estas verdades seriam as diretrizes morais onde sua doutrina repousa: utilidade, felicidade e igualdade.

Como assinala Marton, para Nietzsche, os utilitaristas

(...) além de restringir suas análises à moral dos escravos e ratificar os valores apregoados pelo ressentimento, adotam o modo de proceder dos ressentidos, quando fortalecem o “espírito gregário” e insistem na importância dos imperativos sociais. Enquanto o nobre se toma como único ponto de referência, pois sabe-se *criador* de valores, o ressentido, para assegurar a vida em coletividade, prevê sanções para os que porventura venham a desprezar as normas impostas(...) Quando se fala em utilidade, é preciso perguntar em “intenção” do quê ela se põe. Os utilitaristas responderiam: em favor da felicidade geral, pois o valor de uma ação se determina por contribuir para aumentá-la ou diminuí-la. Mas este é o modo de proceder característico do ressentimento. Para os ressentidos, o que importa é a coletividade; quem se recusa a servi-la é considerado “imoral”. Para os nobres, ao contrário, o que conta é o indivíduo; não se pode apreciar o seu valor, tomando-o como “função da massa gregária” (1990. p. 136).

A visão dos utilitaristas não é diferente da dos filósofos modernos. Reproduzem o mesmo sentido valorativo. As visões convergem para o mesmo ponto: o homem moderno e seu sistema de valores é o ápice de um processo histórico, no qual o homem é o valor maior desse processo. O homem progrediu, pensam eles.

Dá Nietzsche dizer:

Hoje (...) quando na Europa somente o animal de rebanho recebe e dispensa honras, quando “a igualdade de direitos”, pode facilmente se transformar em “igualdade na injustiça”: quero dizer em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à plenitude do poder criador e dom de dominar - hoje o ser-nobre, o querer-ser-para-si, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de ‘grandeza’(...) será hoje possível a grandeza? (1992b, p. 120).

Os filósofos modernos, no lugar da ficção de um outro mundo se mantêm cativos de abstrações, que, no entanto, são ainda formas apartadas da vida, por isso Nietzsche dirá que hoje “todos falam de coisas com as quais não podem ter qualquer experiência” (1992b, p. 120) e o Estado seria o guardador desses valores, o fomentador dessa “grandeza”, porém, tal como no cristianismo, atua seduzindo a maioria para a conquista de algo impossível e reduzindo a força de um certo número de indivíduos, àqueles a que a ele se opõe, para aumentar a força daqueles que são cativos desses valores. É nessa dinâmica que nascem os direitos iguais, semelhante à igualdade de direitos dos homens perante Deus, igualdade impossível de ser atingida, por isso, Nietzsche diz: a igualdade de direitos pode muito bem ser convertida em igualdade de não-direitos, ou ainda, “a desigualdade de direitos”, assegura Nietzsche, “é a condição necessária para que os direitos existam. Um direito é sempre um privilégio” (2002b, p. 92). E esse privilégio consiste no direito de dominar os outros, idêntico à venenosa doutrina dos “direitos iguais para todos” propagada como um princípio cristão (2002 b, p. 65).

Esse é o cenário que Hegel também afirma. Por isso ele é filósofo do Estado e da igualdade dos não-direitos inerentes a ele, típico representante do homem superior, pois seu modelo de Estado, conforme vimos, promove o desenvolvimento do homem a partir da união da vontade subjetiva com a vontade racional (2001, p. 88) na qual o exercício da liberdade parte de formas instituídas para ele e não de uma conquista de liberdade, como a afirmada pelo nobre, cuja liberdade consistia em fazer de si mesmo uma promessa de vida. Hegel, ao contrário, parte do pressuposto de que o Estado promete a garantia da liberdade a partir da criação de condições intelectivas para seus membros,

aumentando a variedade deles, mas, no entanto, como assinala Nietzsche, a tendência moderna é a mesma que a cristã, isto é, “suprimir a diferença e manter a uniformidade”.

Na realidade, o que o Estado faz, sua ação, não é como sua promessa, isto é, “procura escravizar o indivíduo, paralisa suas iniciativas, debilita sua atividade intelectual e diminui o seu poder criativo, como assinala Marton (1990, p 142).

A comentarista Marton salienta ainda que

(...) a liberdade, tópico de ideário político ou postulado de doutrina moral, é uma ideia falaciosa. Teria surgido com a casta sacerdotal, ao conquistar a supremacia em relação à aristocracia guerreira. Pondo-se à frente das antigas comunidades, os sacerdotes inventaram a noção de vontade livre; queriam arrogar-se o direito de infligir punições. O cristianismo, por sua vez, encarou a vontade livre como uma espécie de dote concedido por um ser superior, para que o homem tivesse a possibilidade de escolher. Se escolhesse o bem, teria o acesso ao reino divino assegurado e afiançada a admissão na comunidade dos eleitos. Caso contrário, pecador, seria castigado e impedido de ingressar na seara do Senhor. Apoiando-se nessas ideias, a doutrina do livre-arbítrio sustentou que, neste mundo, cabia à coletividade permitir ao indivíduo fazer suas escolhas. Se ele optasse por submeter-se às convenções, teria a respeitabilidade garantida e mantido o lugar na organização social. Se decidisse não obedecer às normas estabelecidas, deveria expiar pelas conseqüências de seu ato. Graças à doutrina do livre-arbítrio, seria levado a crer que age e pensa livremente quando obedece às regras sociais e, portanto, encorajado a submeter-se a elas (1990, p. 144).

Por isso, Nietzsche dirá, no *Crepúsculo dos Ídolos* (2000b, p.60), que cultura e Estado são antagonistas e isso porque a cultura, do ponto de vista das forças, é, conforme vimos, adestramento das forças reativas pelas ativas, mas, no entanto, o Estado se serve de forças reativas e as elevam à máxima potência, tornando o homem cada vez mais cativo delas. E também dirá, em outra obra, que o genuíno historiador, o autêntico historiador, seria aquele que tem força para converter o que é conhecido por todos em algo inaudito (NIETZSCHE, 2003, p. 56), porque cria a partir da tensão que faz parte da vida, não se descola dela e, portanto, não busca resolver o enigma do *vir –a-ser* a partir de um suposto sentido histórico.

E, seguindo esse fio, ao iniciar sua análise sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida, na *Segunda Consideração Intempestiva*, cita, provocativamente Goethe, na qual este diz: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade” (NIETZSCHE, 2003, p. 5). Por que provocativamente?

Porque a utilização de um literato, para abrir uma discussão filosófica, ou para servir de ferramenta para criticar uma certa maneira de interpretar a vida, será uma constante na obra de Nietzsche. Alguns literatos são utilizados como instrumentos de análise crítica porque têm *finesse* no olhar. Essa *finesse* se expressa na contraposição

que fazem ao que se mostra como verdade, como realidade, é um olhar de suspeita como o de Nietzsche. Imprimem, em suas obras, uma resistência ao discurso do saber, gerando uma contra-força e estabelecendo um conflito latente entre moral e arte, ou, se quisermos falar em termos de economia das forças, priorizam aquilo que libertam as forças da reatividade, pois olham para a vida na perspectiva do seu desenho artístico, procurando discernir o que está em comunhão com a vida daquilo que não está. Eles também serão chamados por Nietzsche de psicólogos finos e, não sem motivos, Zarathustra aparecerá como poeta e psicólogo.²⁵⁸

Goethe (1749-1832) aparece aqui, então, como aquele que, mesmo sendo alemão, e contemporâneo de Hegel (1770-1831), é uma exceção, um homem extemporâneo, intempestivo tal como Nietzsche. Quando afirma que odeia o que simplesmente o instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a sua atividade, está em consonância com a crítica que Nietzsche realiza a respeito do excesso de estudos e de conhecimentos do passado, chamada por ele de “enfermidade histórica”, que, ao se manifestar na cultura, acabou fazendo com que ela perdesse sua capacidade criativa posto que a instrução por ela mesma se transforma em generalização.

Esse processo é curioso porque ele emerge da percepção de que os valores milenares circunscritos na vontade de Deus não mais se sustentam. Como dirá Nietzsche: “o maior acontecimento recente - o fato de que ‘Deus está morto’ de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito- já começa a lançar suas primeiras sombras na Europa” (2001, p. 233). Com essa afirmação o que Nietzsche problematiza é que, embora na modernidade, o cristianismo não encontre mais possibilidade de sustentar a

²⁵⁸ Nietzsche, além de eleger alguns literatos como psicólogos, se auto-intitulava psicólogo. Isto porque Nietzsche está falando com os filósofos e, enquanto filósofo, não poderia ser um filósofo comum, pois não queria disputar na área das verdades e mentiras, então ele se alcunha o título de psicólogo. Ao chamar alguns literatos de psicólogos - como, por exemplo, Paul Borget, Pierre Loti, Anatole France, Jules Lemaître, Guy Maupassant, Stendhal - o que Nietzsche buscava assinalar era a semelhança entre as análises críticas que estes realizavam a respeito da cultura e o diagnóstico que ele construiu para a mesma. Não é um mero recurso estilístico, mas uma ferramenta de confronto com o horizonte da linguagem e da filosofia. Em todo processo de seu pensamento a respeito da psicologia, o que estava em pauta era uma crítica à cultura, na qual a psicologia aparece como uma ferramenta que desnuda o seu funcionamento. Ele se “serve” da psicologia para abrir espaço para uma nova filosofia, já que aquela que existia até ele era inimiga da vida, porque se pautava, fundamentalmente, na divisão do mundo e na criação de conceitos interpretados como verdades universais, possibilitando a criação de uma moralidade que também divide o homem e lhe causa tormento e mais que isso, o “cega” a partir da negação de seus instintos. No *Ecce Homo*, na seção: “Por que sou tão inteligente”, Nietzsche dirá: “Não vejo absolutamente em que século da história se poderia pôr lado a lado psicólogos tão inquiridores e ao mesmo tempo tão delicados como na Paris de hoje: menciono como amostra... Paul Borget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, ou para destacar um de raça forte (...) Guy Maupassant...Stendhal, um dos mais belos acasos de minha vida (...) é absolutamente inestimável, com seu antecipador olhar de psicólogo, com aquele modo tão seu de retratar a realidade...”(1995, p.41).

crença num outro mundo e numa vontade divina, há uma sombra dos seus valores pairando, como podemos ver na crença do sentido histórico ou nas idéias modernas de felicidade, igualdade e direito. Essa crença, embora coloque a história em primeiro plano, necessita de um tipo de homem para afirmá-la e esse homem será chamado por Nietzsche de homem superior, posto que, como assinalamos, o homem moderno se vê como aquele que está diante da forma mais bem acabada da história, que pode avaliar todos os acontecimentos a partir desse presente. Ele acredita, assim, que tem a chave de acesso da verdade do mundo. O verdadeiro saber acerca do mundo. Ele tem consciência histórica porque sua memória, agora, pode armazenar todos os processos do mundo, ele é um erudito, não é um crente. Mas esse processo o adoeceu, conforme veremos mais a frente.

A morte de Deus seria, então, uma imagem criada por Nietzsche para definir o homem moderno, com seu projeto de desvalorização dos valores supremos, dos valores mais elevados. É a constatação do niilismo da modernidade, onde “a fé no Deus cristão deixou de ser plausível” e trará conseqüências já que tudo que acreditamos até aqui se pautou no horizonte da moralidade (NIETZSCHE, 2001, p. 234).

Machado (2001, p.48) dirá que o homem moderno é o responsável pela perda da confiança em Deus porque, com ele, a autoridade de Deus e da Igreja perde terreno para a autoridade do homem, considerado como consciência e razão; “a substituição do desejo de eternidade pelos projetos do futuro, de progresso histórico, a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre”.

Vattimo (1990, p.56-57) sugere que a “morte de Deus” resume em si todas as conseqüências do que Nietzsche, já em *Aurora*, chamou de auto-supressão da moral, não sendo uma enunciação metafísica da não existência de Deus, mas o anúncio de um acontecimento a partir da descrição minuciosa dos “erros” da moral e da sua auto-supressão final. Este anúncio nos coloca diante de uma experimentação de como seria viver num mundo onde não mais nos guiaríamos por categorias metafísicas para fundamentar a realidade e mesmo assim continuaríamos afirmando a vida sem cair numa negação da mesma.

A auto-supressão da moral e a morte de Deus fazem parte de:

(...) um processo que Nietzsche considera ligado a uma espécie de lógica interna do discurso moral-metafísico; mas que tem também uma base, “externa”, ou seja, a transformação das condições de existência que, precisamente em virtude da disciplina instaurada pela moral, se modificam a ponto de tornar inútil a moral e a fazer vir à luz o seu caráter supérfluo. Eis porque, além do mais, o anúncio da ‘morte de Deus’ não equivale pura e

simplesmente, em Nietzsche, à negação metafísica da sua existência. Não há uma “estrutura verdadeira” do real em que Deus não existe embora se acreditasse que existia (VATTIMO, 1990, p. 51-52).

A história ocupa o lugar da providência, substituindo a interpretação moralista do mundo que vigorou por milênios em nossa cultura, preenchendo-nos de finalidade e sentido, porém, vimos, que o niilismo foi sequela deixada para nós, de modo que a modernidade não fica isenta

de pagar por termos sido cristãos durante dois milênios: perderemos o centro de gravidade que nos permitia viver durante algum tempo não saberemos mais como sair disso nem para onde nos voltar. Nós nos precipitaremos com a cabeça abaixada em direção aos valores opostos com a mesma energia com a qual fomos cristãos (Fragmento póstumo, novembro de 1887/ março de 1888, 11[148], v.13 *apud* Pelbart, 2006, p. 209).

2.3.1- O homem moderno: o tipo superior, escravo da consciência histórica e da supervalorização da memória social destituída de sua potência ativa fazendo dos fatos, a vida

O *resultado inicial* desse processo é a supervalorização da memória dos fatos que agora assumem o lugar da verdade e permite que a consciência histórica seja interpretada como a consciência do mundo, saber sobre o mundo. O homem se liberta daquilo que o oprime, os valores cristãos, mas acaba perdendo a dimensão da digestão psíquica necessária para dar conta do excesso de informações que lhe invade. Por isso, ele é instruído, mas não tem possibilidades de vivificar sua instrução. Neste sentido, Casanova (2003, p. 72-73), ao interpretar a passagem que apresentamos anteriormente na qual Goethe diz odiar o que simplesmente o instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a sua atividade, nos chama atenção para o verbo instruir implicar a presença de um objeto da instrução, enfatizando que *instruir é sempre instruir alguém sobre alguma coisa*. Mas que alguma coisa é essa?

Os eruditos esclarecem o que já foi feito a partir da enorme bagagem de informações que dispõem, mas não amplificam ou vivificam sua atividade porque são reprodutores e não criadores. Nietzsche dirá que este tipo de instrução sem vivificação não nos dá o que é mais necessário. Mas o que seria então mais necessário? O mais necessário é o que potencializa a criação e o que a potencializa é a própria vida. A vida, por sua vez, não é um dado pronto e acabado, mas um processo, um vir- a ser e é dá relação que estabelecemos com este processo que vivificamos nossa atividade e, portanto, podemos criar.

Seguindo este fio, Nietzsche pensará no valor da história para a vida, porque perceberá que, na modernidade, há um uso abusivo na abordagem do passado histórico para explicar o presente e o futuro, criando, assim, aquilo que chama de doença histórica. Ele olha, então, para a sua época com desconfiança, interpreta a formação histórica como prejuízo, deficiência dizendo, inclusive, que acabamos padecendo de uma febre histórica, isto é, estamos doentes e nossa doença ancora-se na crença de que chegamos a um momento histórico no qual qualquer dúvida pode ser respondida, como se pudéssemos criar antídotos para nossas dores, quando o que produzimos são anestésicos disfarçados em pílulas de verdade.

O sentido histórico é interpretado como uma virtude hipertrofiada, levando em conta que a partir do “cultivo das virtudes se cultivam também erros” (NIETZSCHE 2003, p. 6). Ou seja, ela parece ser boa, mas é boa para a degradação de um povo.

Partindo desta perspectiva na qual há um “grau de insônia e ruminação excessivas, como marca deste tempo”, Nietzsche fará um diagnóstico do homem moderno, encontrando, assim, uma maneira de colocar a história à serviço da vida e os processos históricos como fomentadores de sintomas, nos quais devemos avaliar para que possamos nos desprender deles.

Nós modernos passeamos pelas galerias e ouvimos concertos. Sente-se prontamente que uma coisa soa diferente da outra e produz um efeito diferente do outro: perder cada vez mais este sentimento de estranheza, não se espantar excessivamente com coisa alguma e, por fim, estar contente com tudo - é isso que se chama de sentido histórico, de cultura histórica (NIETZSCHE, 2003, p. 62).

Em outras palavras, essa “doença histórica” ou essa “instrução sem vivificação” é aquilo que “os eruditos” acabaram produzindo ao inventarem um saber histórico ancorado numa racionalidade absoluta, pois acreditavam que a partir desta construção chegariam a uma verdade absoluta a respeito do homem e da vida, porém, o que acabam mantendo é a separação entre homem e vida produzida desde a metafísica. Portanto, a história surge como um entrave quando perde seu caráter de expansão da vida e abandona-se no conforto de respostas prontas, como se revelasse um saber e como se este saber nos mostrasse uma linearidade dos fatos conduzindo o homem para um lugar pré-determinado.

Estas respostas serão problematizadas por Nietzsche porque ao estarem ligadas a uma avidez por conhecimento, esta avidez adoeceu o homem e com isso tornou inviável a possibilidade de criação. Por isso, Nietzsche dirá que “precisamos da história, mas não como um passeante mimado no jardim do saber (...), mas que precisamos dela para a

vida e para a ação” (NIETZSCHE, 2003, p. 5). Não podemos, então, negar o passado, mas precisamos incorporá-lo ao presente em nome do futuro: a vida seria a meta da história.

Para alcançar esta meta não podemos nos prender somente no horizonte histórico, pois vimos que esse horizonte busca justificar o produto homem como seu resultado perfeito, o horizonte que o homem superior se orgulha e faz dele a sua vida, aquilo que lhe dá sentido, mas também no a-histórico, isto é, naquilo que escapa do mundo conhecido e nos gera estranhamento porque nos deslocamos, momentaneamente, para fora da história, portanto, é a partir da relação entre estes “planos” que temos a possibilidade de criar, ou melhor, de encontrar os modos de existência que escapam do endereçamento niilista, como os homens exceção, os tipos nobres, que podiam fazer da sua vontade a vontade das forças ativas e construir uma memória da vontade e uma memória social em comunhão com essas forças, por isso esses tipos brotam do que Deleuze chamou de pós-histórico, ou seja, estão além da história, não são fruto da cultura de domesticação das forças, mas da cultura do adestramento delas em direção a um a mais de força, a um excedente de força.

É necessário dar um tratamento genealógico para a história, isto é, perceber como nela emergem valores e como esses modulam vidas e, mais que isso, que esses valores, embora se apresentem como formas, tais formas, por sua vez, são resultado da relação de forças, de modo que não há uma forma originária. Toda forma tem uma emergência e não há possibilidade de pensarmos uma essência atravessando ou comandando a história.

Mas, como somos produto do niilismo e da cultura da domesticação, não escapamos desse jogo doentio que emergiu, o que não significa que não podemos mais criar. Por isso, Nietzsche, desde essas primeiras reflexões, dá destaque ao esquecimento como uma linha móvel, plástica que separa “o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido” (2003, p. 11). O que estamos chamando aqui de “linha móvel” nasce da possibilidade de operarmos um deslocamento em nosso espírito, como aquilo que é capaz de nos propiciar um distanciamento salutar do presente para nos lançar no futuro, tendo em vista que a memória, elevada à categoria de retenção de informações, nos intoxicou, nos adoeceu, nos distanciou de nós mesmos. O esquecimento é o que possibilita que se entre em contato com a dimensão a-histórica, isto é, “a arte e a força de poder esquecer” (2003, p. 95).

O esquecimento é interpretado como força plástica do homem, do povo e de uma cultura, experimentada dessa forma nos tempos antigos, especialmente entre os gregos, dirá Nietzsche (2003, p. 7), permitindo que o vivente não se degradasse, pois possibilitava que aquilo que se passou fosse esquecido, pois agia “transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas” (2003, p. 10). E, Nietzsche dirá: “Há homens que possuem tão pouco esta força que uma única vivência, em uma única dor (...) se esvaem incuravelmente em sangue como que através de um pequenino corte”. Porém, continua ele, “há homens nos quais os mais terríveis e horripilantes acontecimentos da vida e mesmo os atos de sua própria maldade afetam tão pouco” (2003, p. 10) que logo em seguida estão restabelecidos. Essas naturezas fortes são aquelas que podem dominar e se apropriar do passado, porque “o que uma tal natureza não subjuga, ela sabe esquecer (...) sabe esquecer no tempo certo e lembrar no tempo certo”, e isso faz com que possam ter confiança no por vir (2003, p. 11). Mas esses homens não são os homens históricos, os homens superiores que acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um processo tecido na história, presos ao passado para ter um futuro, presos à memória dos fatos. Aqui a saúde do homem, de um povo de uma cultura depende do excesso de história. A vida, nessa perspectiva, dirá Nietzsche, “se desmorona e se degenera e, por fim, através dessa degeneração, o mesmo se repete com a própria história” (2003, p. 17).

Então, se a memória intoxicada é fruto da vontade das forças reativas, portanto, expressam a tonalidade da vontade de potência que, agindo nos corpos, separa a força do que ela pode (sua qualidade inferior), o esquecimento é a força ativa que continua, desde a pré-história do homem, agindo nos corpos como aquilo que permite que as forças ganhem a sua forma mais elevada, como ocorreu com os gregos. Então, o esquecimento é a força plástica que nos possibilita criar, entendendo criação como produção do inédito, como construção de um plano que se diferencia de tudo o que se apresenta como realidade, como um dado, como um fato. A vontade de potência, aqui, será pensada como arte em contraponto à verdade como tonalidade negativa da vontade de potência, como qualidade reativa das forças.

Por isso, veremos, ao final desse capítulo, que o esquecimento, enquanto inibidor ativo da memória, seria a força capaz de preservar a qualidade ativa das forças da vontade, a dimensão artística dela na qual o dar e o criar é a virtude dadivosa da vontade de potência, fazendo fluir um devir ativo. Como diz Deleuze:

A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar. Seu verdadeiro nome, diz Zaratustra, é a virtude que dá (...) isso dá testemunho da vontade de potência como força plástica, como a mais elevada potência da arte. A potência não é o que a vontade quer, mas quem quer na vontade, isto é, Dionísio (2006b, p. 149).

Veremos que as manifestações da vida se mostram na relação de sentido entre estes planos, histórico e a-histórico, por isso, ambos são vontade de potência. Porém, a criação se dá na vertigem, isto é, quando retiramos nossos pés das referências que até então temos como vida, mas que só se tornam vertiginosas porque surgem de uma espécie de dobra que fazemos no horizonte histórico para o inaudito, ou, em outras palavras, na passagem entre aquilo que somos para aquilo que ainda não somos, por isso a vida é um ofício que precisa ser aprendido constantemente e a este movimento Nietzsche nomeou de supra-histórico, isto é, estar além e acima da história, equivalendo ao intempestivo. Por isso ele dirá que a ciência histórica, o acúmulo de saber histórico, necessita de uma doutrina da saúde da vida no qual o a-histórico e o supra-histórico “são os antídotos naturais contra a asfixia da vida pelo histórico, contra a doença histórica” (2003, p. 96).

Já neste primeiro momento das reflexões de Nietzsche a respeito da história, podemos perceber que ele endereça uma crítica à maneira como o Ocidente inventa a história e como, a partir dessa invenção, o homem se separa da afirmação da vida, separa o pensamento da vida, acreditando controlar seus processos. E também podemos ver aqui, o início das discussões do que mais tarde recebeu o nome de *genealogia*, que, conforme já vimos, *mantém* uma crítica à interpretação histórica pautada na busca pelas origens e causas, porém a problematização é radicalizada, pois ela passa a ser avaliada do ponto de vista das condições e circunstâncias que produzem este ou aquele valor e a problematização do valor destes valores no horizonte da vida e das morais tecidas nela: moral nobre entendida como expressão das forças da vida e moral escrava como estagnação das forças, ou seja, movimento de expansão e declínio das forças.

Na modernidade, um dos sintomas do niilismo, conforme assinalamos, é a enfermidade histórica, pensada, por Nietzsche, como um signo da decadência deflagrando a extenuação que se manifesta numa civilização que, por excesso de estudos e de conhecimentos do passado, acaba perdendo toda a sua capacidade criativa. Por isso, em *Ecce Homo* Nietzsche dirá que nesta obra o “sentido histórico”, entendido como orgulho do século, “foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (1995, p. 67).

Um saber histórico que se pautasse na construção de um sentido pré-determinado, obedecendo a uma linearidade, como se pudéssemos recolher, a partir deste conhecimento, uma verdade, é ilusão de controle, posto que o controle deste processo parte da invenção do próprio processo. O excesso de sentido histórico, como marca da modernidade, adviria deste movimento de controle da vida, de tal maneira que um *excesso de memória*, isto é, de construção do presente a partir de uma *representação* do passado, e, com isso, de uma origem que seria a causa dos eventos atuais, prejudicaria a vida. Essa nova crença faz com que o historiador acredite que domina um saber absoluto porque consegue representar o que se tornou distante, fazendo com que não seja possível esquecer o que passou, isto é, tudo aquilo que se afasta do tempo. Assim, há uma super-valorização da memória.

O homem moderno se opõe totalmente aos gregos nobres que não criaram um saber histórico porque a vida não necessitava de explicação para ser vivida em sua plenitude. Não se sentiam separados do mundo, destacados, posto que o instinto mais profundo da vida era louvado por eles, através da simbologia das *dionisíacas*. Tudo que tivesse como referência o futuro era acolhido com devoção, daí Nietzsche dizer que “todo vir- a- ser e todo crescimento, tudo o que se responsabiliza pelo futuro condiciona o sofrimento”, possibilitando um sentimento de eterno prazer da criação (2000b, p.117)²⁵⁹. A memória da vontade estaria, assim, ligada a um movimento salutar de promessa de futuro. Porque este homem não se sentia separado da vida e, portanto, não estabelecia uma divisão entre um dentro e um fora, entre um interior e um exterior, tal como vemos no homem moderno que, produto de uma “*instrução sem vivificação*”, acaba consumindo informações em excesso, sem o tempo necessário para digeri-las. Por isso, o homem moderno é chamado por Nietzsche de “o homem de estômago insaciável que, porém, não sabe o que é uma fome e uma sede honestas” (NIETZSCHE, 2003, p. 91). Como esse homem pode fazer de si mesmo uma promessa? Como pode ter futuro se sua memória é hiperativada?

Isto porque, o homem moderno, se encontra diante de um manancial de informações sobre o passado e este excesso de material não tem como ser absorvido, em sua totalidade, por ele, de modo que o interior e o exterior não se correspondem. Assim,

²⁵⁹ Além dessa obra, no *Ecce Homo*, Nietzsche retoma a discussão da cultura grega como referência de saúde, pontuando que a possibilidade de entrar em contato com as forças deste povo deu-se a partir da realização de uma psicologia do fenômeno dionisíaco, na qual Dionísio aparece como “o instinto helênico mais rico e transbordante”, que possibilitou ao grego dizer um Sim triunfante a vida, refletido no “sentimento de vida e de força transbordante, no interior da qual o mesmo sofrimento atua enquanto um estimulante” (1995, p.64).

este *conteúdo* excessivamente cheio produz uma falsa imagem de uma grande interioridade capaz de devorar qualquer exterioridade, posto que a ilusão de fome é o saber em excesso e a pressa em digerir tudo rapidamente, fazendo nascer, assim, “uma estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade - uma oposição que os povos antigos não conheciam”(NIETZSCHE, 2003, p. 33). Com isso, não há digestão possível, isto é, vivificação, posto que esta maneira de se alimentar de saber não corresponde à fome visceral, a fome de vida e sim a fome fabricada, impossível de ser digerida por esse corpo porque irreal (NIETZSCHE, 2003, p. 38).

Assim, novamente vemos aqui a memória sendo invadida pela consciência, só que agora a “má-consciência” é o excesso de consciência histórica e a vontade é vontade de saber!

Além disso, essa vontade de saber faz com que o erudito deixe de realizar uma atividade laboriosa em torno de si mesmo capaz de ser exercida somente num tempo nobre, num tempo lento (1992b, p, 166). Ele é escravo da velocidade de informações que precisa guardar na memória na mesma velocidade em que aparecem, como se a informação fosse seu mais nobre tesouro. Por isso, o mundo moderno é visto por Nietzsche como o palco onde surge um novo tipo de barbárie, na qual os homens ativos são homens com espírito cativo, isto é, são escravos da “falta de tempo para pensar e tranqüilidade para pensar”, pois “aquele que não tem dois terços do seu dia para si é escravo” (2000a, p. 191). Dirá também que os próprios eruditos, a quem caberia a tarefa do exercício da vida contemplativa, isto é, da utilização do *otium* (ócio) em alguma atividade nobre, sentem vergonha dele, o experienciam negando o provérbio popular alemão que apregoa: “o ócio é o começo de todos os vícios” (2000a, p. 192), porque tal como os demais homens são ativos como funcionários, não são espíritos livres do seu tempo. Desta maneira, “o trabalho e a diligência que antes pertenciam à deusa Saúde”, na modernidade “se transforma em doença” (2000a, p.191) porque o homem, em função desse império da velocidade, não tem como elevar seus pensamentos à máxima potência, não realiza uma atividade superior, individual porque o horizonte de suas atividades, de sua atitude, acha-se diluído na generalização de opiniões, a ponto de o próprio cargo que ocupa se transforma na pessoa que ocupa o cargo, esta é a sua verdade, sua atividade. “São ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como representantes de uma espécie, mas não como seres individuais, únicos”, dirá Nietzsche (2000a, p.191). Não tendo como exercitar a capacidade de questionar suas

próprias funções, não estão livres para isso, porque acreditam que sua liberdade está em suas funções, com isso sua atitude no mundo é irracional, irrefletida e a cultura que criam não é superior, mas inferior.

Os espíritos cativos habituaram-se a caminhar na fé, isto é, habituaram-se a seguir princípios intelectuais sem razões, e, por não exercitarem o livre pensamento, suas opiniões a respeito de qualquer questão não está baseada em ponderações, mas em hábitos adquiridos. Este hábito surge em função “da utilidade pessoal que encerra”, mas é interpretado como verdade de uma opinião. E assumindo este lugar de verdade, qualquer opinião que divirja do pensamento da maioria, não é ponderada, mas odiada (2000a, p.191), “porque o espírito cativo tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos” (2000a, p.160). Esta é a lógica do cristianismo, “que exigiu fé e rejeitou apaixonadamente a busca de razões; apontou para o êxito da fé”, cujo resultado seria a promessa na boa aventura. Esta mesma lógica opera no Estado, no Direito, na cultura, na família, na sociedade, retirando sua força da fé que os espíritos cativos têm numa promessa de felicidade, de justiça etc.

Esta estreiteza de opiniões acabou transformando-se em instinto e este em caráter de tal maneira que as ações de um homem são julgadas e aceitas a partir do momento em que reproduzem a lógica do espírito cativo. Quanto maior a reprodução, maior a aceitação e com isso o homem acaba se sentindo mais forte, produz-se o sentimento de boa consciência. “Mas se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, deve ser transformado em algo conhecido”, por isso, “o que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente” (2000a, p. 159). Dessa maneira, “pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ela depois se torna útil a seu Estado e classe” (2000a, p.159).

Assim, não há espaço para os espíritos livres, os cativos são a regra. Os frutos nascidos desta cultura são amargos, já que as estações do espírito não seguem seu rumo natural em função da aceleração do tempo e a falta de tranquilidade de nossa civilização, fazendo surgir, assim, uma nova barbárie (2000a, p.192). Isto porque a nossa cultura se protege do auto-esclarecimento, por isso faz-se necessário criar uma ciência que mostre o funcionamento da cultura, do povo, do homem e assim sirva como espelho e auto-reflexão.

Os homens ativos acreditam deter o monopólio do que significa ser homem, mas basta o homem ficar doente para entrar em contato com a sua dimensão mais própria e

perceber que está “doente do seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade e que por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo” (2000a, p.193). Esta sabedoria só se torna possível porque a “sua doença o obriga ao ócio” (2000a, p.194) e é nesse momento de doença que ele tem um lampejo de saúde, de modo que a doença acaba sendo uma ocasião necessária para arrancar o homem dessa rotina que o escraviza, tornando-o mais próximo de si mesmo.

Diante dessa lógica de barbárie, o homem moderno se torna um homem doente, sua doença está em ser sufocado pelo excesso de emoções e excitações de seus sentimentos a partir da necessidade de acumular saber e agir sem ter tempo para refletir e digerir as experiências, semelhante ao que ocorre com o cristão que se perde de si mesmo pelo excesso de emoções e sentimentos ligados à necessidade de lembrar a palavra divina a partir da tortura no corpo. Em ambos os tipos a função da memória é super-exigida e lançam na cultura uma torrente inflamada da fé seja ela Deus ou o progresso ou na história como se fossem verdades finais e definitivas. Assim, Nietzsche ainda dirá que o homem moderno caminha na vizinhança da loucura, porque “a soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências”, ou, como ele diz, “o fardo da cultura”, tornou-se um perigo geral “de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais” (2000a, p. 169). “As classes cultas dos países europeus”, dirá ele, “estão cabalmente neuróticas, e em quase todas as grandes famílias há alguém próximo da loucura” (2000a, p. 169).

Por isso, podemos dizer que Nietzsche, ao se contrapor ao historicismo, nos leva a pensar também em que lugar fica a *memória* na constituição da existência humana, já que, em última instância, ela é o que tornaria o saber histórico necessário e possível. Isto porque, pautando-se na crença na existência de um sentido histórico, o homem se vê impelido a olhar para o passado e buscar nele explicações para o presente e projetar-se no futuro, com segurança, mas pagando com o próprio corpo, fazendo dele um palco de doenças nervosas, de superexcitações impossíveis de ser digeridas porque incapazes de esquecer, de dar conta do acúmulo de informações, porque quer as informações, quer esse poder destruidor de si mesmo. E, tal como a promessa do futuro cristão, esse futuro percorre uma linha precisa, de modo que acreditar que, ao vasculhar detalhadamente o passado, o mundo se revela em sua totalidade é perder o contato com as sensações que o presente desperta no corpo. É se separar das forças que estão interagindo com ele e com, isso, o tipo que nasce daí é fraco, posto que não suporta os fluxos que escapam, o que produz instabilidades e, ao mesmo tempo, não dando conta dos que chegam, assim, o

futuro deixa de ser invenção, abertura para a diferença de si, para ser repetição, cristalização em uma única estampa do eu. Desse modo, a memória não se movimentará em direção à novidade, mas na reprodução de uma vida parda, estéril.²⁶⁰ Até porque, esse homem vive de abstrações, sente com abstrações, de modo que não sabe mais como as sensações se exteriorizam (NIETZSCHE, 2003, p. 38).

Como diria, Grillparzer, um poeta dramático austríaco citado algumas vezes por Nietzsche na *Segunda Intempestiva*:

O que é a história senão o modo como o espírito do homem acolhe eventos impenetráveis para ele; que sabe Deus, se se correspondem; que substitui o incompreensível pelo compreensível; através de algo, desloca seus conceitos de conveniência para fora do todo, que só conhece movimento para o seu interior; e novamente assume o acaso, onde mil pequenas causas agiram. Cada homem tem, ao mesmo tempo, sua própria necessidade individual, de tal modo que milhões de direções correm paralelamente em linhas tortas e retas, umas ao lado das outras, se entrecruzam, exigem, obstruem, aspiram seguir em frente ou voltar atrás e assumem através daí, reciprocamente, o caráter do acaso. Portanto, descontadas as influências dos acontecimentos naturais, torna-se impossível comprovar uma necessidade abrangente, radical de todo acontecido (NIETZSCHE, 2003, p. 53).

2.3.2- O último homem que prefere um nada de vontade a uma vontade de nada ou aquele que não pode mais se desvencilhar do jogo do acaso das forças

Vou, portanto, falar-lhes do que há de mais desprezível: ou seja, do último homem (...) Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: há ainda caos dentro de vós. Ai de nós! Aproxima-se o tempo em que o homem não dará mais à luz nenhuma estrela. Ai de nós! Aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, que nem sequer saberá mais desprezar-se a si mesmo. Vede! Eu vos mostro o último homem (NIETZSCHE, 1994, p.33-34).

Nietzsche, logo no primeiro capítulo da *Segunda Consideração Intempestiva*, se utiliza de uma metáfora do rebanho pastando e do sentimento do homem moderno quando observa os animais. Descreverá aqui o segundo tipo de niilismo da modernidade, o niilismo passivo que vai desembocar no último homem, aquele que prefere um nada de vontade a uma vontade de nada.

²⁶⁰ Não é por acaso que Hegel, conforme aponta Garcia Roza (1992), dirá que a emergência da subjetividade, embora tenha se tornado um campo para a investigação filosófica a partir de Descartes, não significou a emergência do sujeito (o Eu), mas, sim, de uma essência humana universal. Será com Hegel, e enquanto desejo, que o homem se revela a si mesmo como um Eu. A autoconsciência, entretanto, está aprisionada numa "certeza subjetiva"; o simbólico, código exterior a cada subjetividade, é necessário para que a busca de uma verdade objetiva seja possível. O ideal platônico da busca da verdade objetiva continua no horizonte, bem como identificação da subjetividade com a consciência. A certeza cartesiana nos diz o que é o pensamento, mas não nos diz o que é o Eu. "O 'ego cogito' tem seu acento situado muito mais no cogito do que no ego", comenta Garcia- Roza (1992, p. 14).

Começa a analisar a relação que o homem tem com a vida, como se relaciona com sua memória e, conseqüentemente, com o tempo. O animal não sabe o que é ontem ou o que é hoje, está preso à estaca do instante e com isso não apresenta dor. Mas o homem, apesar de orgulhoso de sua humanidade, esse homem moderno, detentor do saber a respeito da vida, sente inveja do animal, mas sabe que não alcançará o mesmo estado de espírito do animal porque não quer como o animal. O animal vive no esquecimento em estado puro e o homem o admira por isso, mas também se admira por não poder aprender a esquecer e por se ver sempre preso ao que passou. O homem é atravessado por inúmeros instantes que retornam sem cessar, perturbando-o, mas fazendo dele homem. O animal vive a-historicamente, o homem não e ele acredita que é superior aos demais seres porque tem memória e com isso pode produzir história, ter mundo. O animal é sempre sincero porque ele não sabe se disfarçar, ele é sempre o mesmo, mas o homem não, tem máscaras e as usa para negar o peso que o oprime, o peso de sua história, de seu passado, por isso, quando aprende o sentido da expressão “foi”, é lançado na vida na qual a luta, o sofrimento e o enfado são estampas fortes em seu espírito, lembrando-o que é um ser imperfeito, incompleto e não consegue esquecer esta condição. Neste momento inveja o animal e almeja a felicidade que vê nele, pois a interpreta como aquilo que mantém o vivente preso à vida. Percebe, então, que o que torna a felicidade possível e o que o aproxima do animal é o poder-esquecer, isto é, exercitar a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração, mas no entanto, se vê impossibilitado de exercitar essa faculdade.

Por isso Nietzsche dirá:

Quem não consegue se instalar no limiar do instante, esquecendo todo passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes (2003, p.9).

O homem vê-se preso ao que passou, pois percebe que quanto mais busca escapar do passado e se lançar livremente para o futuro, tanto mais o passado se faz presente. Esta relação estreita ressurgue sempre que o homem fala sobre sua experiência, já que para falar do presente acaba se remetendo ao que passou, isto é, para fugir do passado precisa distingui-lo do presente, portanto, precisa retornar a ele. Daí Nietzsche dizer que a criança é arrancada do esquecimento quando entende a expressão “foi” ou quando utiliza a metáfora da folha que se destaca da roldana do tempo, cai e é levada

novamente ao colo do homem, pelo vento.²⁶¹ Nesses exemplos o que está em jogo é mostrar que a memória humana, mediada pela metafísica, pelo cristianismo e agora pelo historicismo, estando voltada para o passado, é resultado de um envenenamento, provocado pela cultura, que terá como resultado o último homem, aquele que prefere um nada da vontade a uma vontade de nada.

Por isso Nietzsche dirá que na modernidade estamos diante do apogeu do niilismo. Em suas palavras:

Descrevo o que vem: o apogeu do niilismo. Posso descrevê-lo aqui porque aqui ocorre algo necessário. Os sinais estão por toda parte, faltam somente os olhos para esses sinais. Não elogio nem critico o fato de ele chegar: creio que exista uma das maiores crises, um momento da mais profunda auto-reflexão do homem. Se o homem recuperar-se dela, se apoderar-se desta crise, trata-se de uma questão de força: é possível... O homem moderno tenta acreditar logo neste, logo naquele outro valor e depois os deixa de lado: o círculo dos valores que sobreviveram e que foram postos de lado torna-se cada vez mais cheio; o vazio e a pobreza de valores faz-se sentir cada vez mais; o movimento é irrefreável, embora se tente retardá-lo em grande estilo. Finalmente ele arrisca uma crítica dos valores em geral; reconhece sua origem; reconhece o bastante para não acreditar mais em nenhum valor; o pathos está presente, o novo calafrio... O que estou contando é a história dos próximos dois séculos (Fragmento póstumo novembro de 1887- março de 1888 11[119] (362)).

Observando este fragmento, algumas palavras nos chamam atenção: apogeu do niilismo, sinais do niilismo, crise, questão de força, crença em valores e vazio dos valores, crítica dos valores.

O que está em jogo nesse fragmento é o seguinte, para Nietzsche, o niilismo pode ser signo de força, quando exercido em função do plano ativo das mesmas, ou de cansaço, quando a reatividade é aquilo que o domina ou a passividade. Por isso, em outro fragmento póstumo ele dirá que o niilismo é ambíguo, pode ser “sinal do *poderio potenciado do espírito*”, nesse caso é um niilismo ativo, como sinal de vigor que faz com que “a força do espírito cresça de uma tal maneira que todas as convicções não são mais adequadas a esse espírito”, convocando-o a ultrapassar-se, portanto, a transvalorar, mas também pode “ser um sinal de potência *insuficiente*, que necessita colocar uma meta, um para que, um por que, uma crença” para que a vida ganhe sentido (NIETZSCHE, 2002c, p. 54). Por isso, também encontramos Vattimo (1990, p.77) acentuando que Nietzsche atribui ao niilismo um duplo sentido: um sentido passivo ou reativo, quando o niilismo ganha assim um sentido de perda, de vingança e de ódio pela

²⁶¹ A metáfora para falar da memória usada por ele aqui é a seguinte: “Incessantemente uma folha se destaca da roldana do tempo, cai e é carregada pelo vento-e, de repente, é trazida de volta ao colo do homem. Então o homem diz: “eu me lembro!”

vida, pois reconhece a falta de sentido do devir e um sentido ativo, próprio do super-homem, ou do além homem, que se inspira no homem nobre grego, no qual se instala na falta de sentido do mundo para criar novos valores, aquilo que aqui chamamos de niilismo positivo, no sentido de positivar a vida, afirmá-la.

Discutimos, no primeiro e ao longo desse capítulo, os sinais do niilismo, a crença nos valores e o vazio desses valores, a crítica desses valores e os tipos de imagem do niilismo, como imagem do pensamento que se expressa, inicialmente como niilismo negativo a partir da criação da metafísica da divisão dos mundos e se desdobra no cristianismo através das noções de ressentimento, má consciência, culpa e ideal ascético, os venenos do cristianismo. É um niilismo negativo que está ligado à história da metafísica como um todo, através de suas apreciações de valor teológicas, morais e racionais no qual o reino da vingança e de depreciação se volta contra a vida (PELBART, 2006, p. 217). O mundo é negado em nome de um outro mundo, sendo que, na modulação do platonismo para o cristianismo, a vontade de negar é ainda mais pungente. O que antes percorria a esfera conceitual da metafísica se transforma em representação dominante do mundo, na qual a moral apresenta-se como contranatureza, posto que é antítese da atividade nobre da vida, age contra os instintos vitais.

Já na modernidade, o niilismo se apresenta inicialmente como niilismo reativo, enfermidade histórica, pois o homem faz da história um saber e cria seus ideais modernos, superiores re-agindo aos valores divinos, impondo a sua vontade como a verdadeira vontade do mundo, derruba os ídolos, mas inventa outros, portanto, não é ainda um criador, mas um perpetuador de ruídos, um mero opositor de valores. Derruba os valores divinos, mas cria valores substitutivos. Esse niilismo receberá o nome de doença do sentido histórico, isto é, o sentido e finalidade do mundo não estão em Deus, mas no sentido histórico, ou nas ideias vinculadas a esse sentido: progresso, felicidade, cultura, chamadas por Nietzsche de sombras de Deus, novos ídolos.

Os modos de existência que decorrem dessas três imagens do pensamento, na nossa cultura, se tornam, de alguma maneira, equivalentes a atitudes: a primeira, do platonismo poderia ser entendida como a atitude do “homem contra mundo”, a do cristianismo, a do “homem princípio negador do mundo” e a da modernidade, como a do “homem como medida das coisas, como juiz do mundo” (NIETZSCHE, 2001, 239). Todas elas partem de uma crença de como o mundo deveria ser, inventando caminhos que pudessem justificar essa crença e, em todos eles, a cisão entre homem e mundo se faz presente, e, no caso do homem moderno, essa separação é ainda maior, pois o

homem torna-se sujeito que delimita o lugar dos demais no todo e elege a si mesmo como regente da grande orquestra que é a vida. Seu destino é forjar seu reflexo no espelho do mundo, transformar mundo em reflexo, em objeto, em material moldável, modificável em qualquer coisa pela arte e pela técnica. A crença do homem moderno é ser ele mesmo sua crença; ser fonte de sentido de todas as coisas. Por isso, sua marca, na concepção nietzschiana, é a morte de deus.

Porém, o signo da modernidade é uma enfermidade porque, ao longo desse processo, alguns homens serão lançados num niilismo passivo, pois, ao perderem o otimismo que alimentava a cultura terão também a consciência de que um mundo sem Deus e sem finalidade os coloca diante do nada: nada se pode esperar. Esse niilismo passivo é aquele presente da imagem do homem diante dos animais que se vê lançado na melancolia e no enfado. Os ídolos novos não preenchem esse vazio, são valores substitutivos (PELBART, 2006, p. 217-218). O niilismo não pode ainda ser ultrapassado por ele mesmo, mas, no entanto, atingindo esse estágio de crise dos valores, pode lançar o homem na transvaloração, na necessidade de criar novos valores a partir da própria vida, quando o niilismo passivo pode se converter em ativo; isto é, quando suprime-se as forças que o produzem e conservam; quando o desejo de destruição é desejo de mudança, de força grávida de futuro, de uma vontade afirmativa, como a da criança das três metamorfoses do espírito anunciada no primeiro discurso do Zaratustra, que também é artista, como discutimos no primeiro capítulo quando nos referimos ao jogo heraclítico.

Para situarmos melhor essa discussão, esse primeiro discurso do *Zaratustra* chamado “Das três metamorfoses” é aquele que nos permite compreender o sentido do conceito de vontade de potência do ponto de vista da atividade do adestramento das forças, bem como dos estágios do niilismo decorrentes da história do pensamento e da cultura ocidental tecido desde a metafísica para chegarmos à transvaloração na qual a forma-homem, superando-se a si mesma, retorna sob uma outra forma, a da criança, expressando a potência que retorna como algo que inicia um novo começo a partir de um excedente de força, com reserva de força.²⁶² A criança é a imagem da transmutação

²⁶² Lembremos que já na *Segunda Consideração Intempestiva* Nietzsche também se utiliza da imagem da criança e a coloca na mesma situação que a dos animais pastando, despertando inveja, aflição ao homem, pois tal como os animais, a criança vive no esquecimento, ela “ainda não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira”. Mas, dirá Nietzsche, “é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento (...) ela aprende a entender a expressão ‘foi’, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem (...)” (2003, p. 10). No *Zaratustra*, a criança é o resultado da última transmutação do espírito:

da forma homem porque é aquela que pode criar valores, sem o peso de um modo de ser camelo, porque ele atende aos valores metafísicos e/ou religiosos e sem a reatividade adestrada pela atividade do modo de ser leão, que, embora expresse uma vontade de potência ativa, mantém-se refém da reatividade, um opositor dos valores, mas não um criador de valores. O homem “nascido” da criança é além-homem, é aquele que cria, jogando, que não acredita num mundo pronto no qual ele apenas se integra passivamente ou reativamente, mas aquele que cria o seu mundo a partir da inocência das forças, a inocência do devir, assumindo uma atitude original em relação a todas as coisas. Através dessas três imagens Nietzsche mostra o processo de preparação que possibilitará a emergência do além-do-homem. Como interpreta Deleuze: “a transmutação de todos os valores define-se assim: um devir ativo das forças, um triunfo da afirmação na vontade de potência” (2001, p. 28), porque, “sob o reino do niilismo, o negativo é a forma e o fundo da vontade de potência, a afirmação é apenas segunda, subordinada a negação, recolhendo e carregando os frutos do negativo” (2001, p. 28).

Por isso, para Deleuze, o camelo carrega “inicialmente o peso dos valores cristãos; depois, quando Deus está morto, carrega o peso dos valores humanistas, humano-demasiado humanos e finalmente carrega o peso do real, quando já não há valor algum”, como os três estágios do niilismo: “o de Deus, o do homem e o do último dos homens”. Em suas palavras: “o peso que nos colocam nas costas, o peso que nós mesmos colocamos em nossas costas, finalmente o peso dos nossos fatigados músculos quando nada mais temos para carregar⁵. O camelo, aqui, diz sim a todos os produtos do niilismo, a afirmação é um fantasma de afirmação. A negação é a única realidade. (DELEUZE, 2006b, p.159).

Já o leão pode dizer não, ele faz uma crítica à forma como o mundo se apresenta e quer fazer filosofia à marteladas, derrubar os ídolos (NIETZSCHE, 2000b), fazendo com que os conceitos fictícios que foram construídos como “verdades” universais percam o seu caráter absoluto e possam ser vistos como interpretações, ser uma dinamite (NIETZSCHE, 1995, p. 109). É o não de Zarathustra. É o não do genealogista e intérprete das forças. É o niilismo ativo. Aqui impera a “agressividade própria da

“mas disse, meus irmãos, que ainda poderá ainda fazer a criança que nem sequer pode o leão? Por que o rapace leão precisa ainda se tornar criança? 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” (1994, p. 44).

⁵ Cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 213: “Pensar e levar a sério uma coisa, assumir seu peso, isso é o mesmo para eles, não têm outra experiência disso...”. [NT: “‘Pensar’ e ‘levar a sério’, ‘ponderar’ uma coisa – para eles isso é o mesmo: apenas assim o ‘vivenciaram’”, conforme tradução de Paulo César de Souza.

afirmação (...) como a crítica total que acompanha a criação”, que “leva a negação ao seu grau supremo, fazendo dela uma ação, uma instância a serviço daquele que cria”, como comenta Deleuze (2001, p. 28). Mas o leão é ainda homem, portanto, incapaz de elevar a afirmação ao seu estágio mais elevado. Por isso Zaratustra não é o além-homem, mas anunciador dele. Por isso Nietzsche é um homem de seu tempo, mas luta contra ele, se diz decadente e também o seu contrário (NIETZSCHE, 1995, p.25). O leão tem grande saúde, ao contrário do camelo, pois sabe que ter uma grande saúde não significa, opor-se à doença, mas fazer da doença *o signo da força*, é fazer dela “um energético estimulante ao viver, ao mais viver” e, assim, escolher “os remédios certos contra os estados ruins” (NIETZSCHE, 1995, p.25).

Por isso, comenta Deleuze, ainda é necessário produzir o além-homem, “porque na sua essência humana o homem é um ser reativo, combinando as suas forças com o niilismo” (2001, p. 33). A transmutação, dirá Deleuze, implica “numa conversão radical da essência, que se produz no homem, mas que produz o além-homem”. Por isso, continua Deleuze, está “no cruzamento de duas genealogias. Por um lado é produzido no homem, por intermédio do último dos homens, mas para além deles, como uma dilaceração e uma transformação da essência humana” (2001, p. 33). E implica também na concepção de um novo tempo, que discutiremos no final desse capítulo.

Assim, a análise das imagens (camelo, leão e criança) pode nos levar a compreender a vontade de potência pensada na perspectiva da cultura das forças nobres, isto é, o movimento que seguiria se a cultura estiver no seu devir ativo, no seu devir afirmativo rumo ao além-homem. Dessa maneira, cada uma dessas imagens expressaria um tipo de niilismo que vai sendo ultrapassado pelo seguinte até ser dobrado ao final de seu processo qualidades de forças podem ser expressas como passividade, reatividade e a proposta de Nietzsche é apostar numa resposta afirmativa, que poderia ser anunciada pela imagem da criança, pela imagem de algo a ser construído, no qual destruição e criação compõem o jogo inocente da vida, como consequência de uma vontade afirmativa, de um sim incondicional a ela e sem a necessidade de anteparos externos para dar sentido ao que vai se apresentando, mas, talvez, marcado pelo espanto e pelo encanto de estar numa vida sempre por se fazer, uma vida onde a linguagem transcende às formas prontas e na qual o homem não é um ser privilegiado, apenas mais um acaso dela, como os demais seres, mas que precisa ser ultrapassado para que a criança brinque com as forças.

Neste primeiro discurso o que está em pauta é uma certa doutrina da vida, onde estão estampados os contornos de uma arte de viver, expressão de valores de vida e amor à existência. Como interpreta Lowith, comentado por Deleuze, “o ultrapassamento do niilismo trazia consigo, em Nietzsche, uma verdadeira recuperação do mundo, uma nova aliança, uma afirmação da terra e do corpo” (2006b, p. 159).

A aposta de Nietzsche é a produção de um novo pensamento, no qual não vigora nem o peso da história (camelo), nem o excessivo orgulho humano na contestação das coisas (leão), mas a criança que joga com a vida, que se mistura a ela e que a avalia a partir da potência dos encontros que estabelece com as coisas, de modo que restaura aquilo que perdemos, isto é, a relação intrínseca entre homem e mundo. Por isso Nietzsche dirá que para que o homem seja fiel à terra, ele necessita se transmutar em além-do-homem, isto é, compreender que é a vida quem avalia: “O além-do-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o além-do-homem seja o sentido da terra!’” (NIETZSCHE, 1994, p. 30).

Essa fidelidade à terra, à vida, embora implique em destruir as forças que se propagaram endereçando a terra a um devir reativo, ao niilismo negativo, salienta Pelbart (2006, p. 219), não pode provir do ódio, do veneno do ressentido ou de um impulso reativo, que conforme vimos, ainda sustenta uma imagem negativa para a vida, mas deve ser consequência de uma vontade afirmativa como a do leão. Assim, poderia criar as condições de preparação para que a imagem da criança emergisse como aquela que diz Sim à tudo, como uma transmutação na maneira como a vontade de potência veio sendo experienciada no pensamento ocidental. A criança é a imagem do fim e do início, isto é, “o desmonte do homem na sua configuração escrava, ressentida, culpada, reativa” (PELBART, 2006, p. 221), para que as forças da vida se lancem, se propagem, a um novo infinito, a uma nova eternidade, a do eterno-retorno da diferença, que em Dionísio se expressa de forma clara e que é compreendido por Zaratustra, seu discípulo. Retomaremos esse tópico ao final desse capítulo.

Retomando a discussão acerca das imagens do Zaratustra, podemos afirmar, ainda, que apontam para o paradoxo do niilismo, pois se a vontade de potência se expressa na relação de uma força com outra, logo, uma força sempre estará em relação com outras forças e, neste aspecto, o ideal ascético esgota-se a partir da auto-supressão da moral, isto é, a partir das novas cores que surgem no cenário do homem moderno e que não possibilitam mais a crença num Deus, mas a certeza no homem. O niilismo, então, transmuta-se, agora surge como negação dos valores superiores a partir da

substituição pelos valores humanos que colocam a vida a serviço da utilidade, do progresso. Nesse momento o homem mata Deus, porém, sua força de ação desemboca no nada, na negação total dos valores e da vida. A força, após este direcionamento, enfraquece, porque, ao eliminar os valores ainda não está direcionada à sua procriação. Os senhores aqui não são nobres, são ainda os escravos que triunfaram, porém, não mais presos ao “tu deves”, mas ao “eu quero”, como a fala do leão. Neste horizonte se impõe valores, se deseja dominar, a todo custo, a vida, sendo, portanto, ainda, a maneira como o escravo ou o impotente concebe o poder, isto é, subjugando o outro, dependendo do outro para se sentir com poder. Estes são chamados por Nietzsche de “homens superiores”, porém homens que se pensam ativos, mas são cativos da sombra de Deus, porque são reativos, movimentam-se no horizonte do não, acreditando que assim afirmam a vida.

Dessa maneira, o niilismo do homem moderno se inicia a partir do anúncio da morte de Deus: a desvalorização dos valores divinos e transcendentais. Com essa queda de valores metafísicos, algo novo, outro paradigma ocupa o seu lugar: a ciência, sobretudo o saber histórico. Mas, ao mesmo tempo, na modernidade ocorre uma crise, um grande cansaço, na forma de niilismo passivo, “no qual predomina a sensação de que “tudo é igual, nada vale a pena”, como salienta Pelbart (2006, p. 218).

Deleuze (2006b, p. 113) argumenta: se a modernidade é marcada pelo anúncio de que “Deus está morto”, ou seja, que deve ser abolida a distinção metafísica entre essência e aparência bem como a distinção lógica entre verdadeiro e falso, “a morte de Deus reivindica, pois, uma nova forma de pensamento, uma transmutação de valores”. E, se o último homem deixa de crer na substituição de Deus pelo homem, de crer no homem-Deus que ficaria no lugar de Deus-homem, o que se coloca em jogo é que, para que o niilismo encontre seu fim, ou melhor, vá até o fim de si mesmo, o que o último homem experiencia é que o homem também precisa morrer, pois ele é fruto desse processo.

Portanto, a modernidade é um momento de crise e, ao mesmo tempo, momento de auto-reflexão, pois torna visível a decadência de uma longa e venerável tradição. Surgindo quando se reconhece o vazio e a futilidade dos ídolos nos quais se crera até então (FINK, 1988, p.167). Se, num primeiro momento, o homem acredita encontrar-se no ápice de um processo histórico, por outro lado, se a história se fecha nele, não há mais sentido para a existência, o passado o contamina, o saber não o salva do sofrimento e ele se vê lançado em duas disposições do espírito: o enfado e a melancolia

que dão a tonalidade aos novos tipos de ressentimento.²⁶³ Esse tipo percebe que todo projeto de colocar o homem acima de Deus não o tornou nobre, não possibilitou que pudesse fazer reverência a si mesmo, porque sua vontade não é vontade das forças nobres, mas vontade tecida pelo niilismo, levando-o a sentir nojo de si mesmo por perceber-se produto desse processo. Ainda impera aqui um devir reativo, mas alimentado por um niilismo passivo, um nada de vontade.

Por isso, a doença pode ser indício de saúde, pode ser “meio e anzol para o conhecimento até a madura liberdade do espírito” (2000 a, p.10) porque o que move a doença é uma necessidade de saúde e essa necessidade vai desaguar no último homem, o mais doente de todos, mas, no entanto a ocasião que pode possibilitar a virada das forças. A saúde depende da doença! Mas esta vontade de saúde exige uma disciplina e autodomínio que nos possibilita um maior poder sobre a vida. Neste sentido, Nietzsche relembra que os gregos transformaram doenças em poderosos auxiliares da cultura, quando não tinham uma saúde robusta então veneravam a doença como uma divindade desde que tivesse poder (2000 a, p. 143).

Ao retomarmos o fragmento póstumo de 1887 sobre o apogeu do niilismo percebemos que Nietzsche afirma “creio que exista uma das maiores crises, um momento da mais profunda auto-reflexão do homem. Se o homem recuperar-se dela, se apoderar-se desta crise, trata-se de uma questão de força: é possível...”. Nietzsche está falando aqui dos últimos homens e do homem vindouro, o além-homem.

Os últimos homens são os que se encontram no ápice dessa crise. Nela, sentir-se-ão impotentes porque não crêem em mais nada e também não criam, pois nem os valores divinos, nem os humanos lhes dão contorno. Porém, se neles o niilismo se apresenta de forma passiva, pois preferem um nada de vontade a uma vontade de nada, encontram-se diante do momento de viragem das forças, diante de um risco: a possibilidade de afirmar o acaso ou sucumbir diante da sua “verdade”. Encontram-se num limiar, numa linha de tensão, no qual o nada, a ausência de sentido, se apresenta em todo seu esplendor e sua apropriação indicará o rumo das forças.

²⁶³ Casanova (2003, p. 86) pontua que o melancólico é aquele que se sente incompleto e anseia por uma completude definitiva que nunca chega. Ele sente tristeza, mas é uma tristeza marcada por raiva, uma amargura, ele sente nostalgia. Já o enfadado é marcado pelo cansaço, por uma sensação de falta de sentido, já que para o enfadado, nada muda. Algo do tipo: pra que fazer algo se toda ação que possa vir a fazer não faz sentido algum? Nasce da experiência de vazio de sentido. Podemos dizer que ambos são movidos pela falta, como se a vida se apresentasse somente como dor.

Como salienta Kossovitch (2004, p. 131), aqui a ascensão e a queda não se excluem, o nada que é comum ao niilismo negativo e ao positivo, examinado ao nível das forças, deve suscitar uma inversão do querer: as forças agirão no plano ativo de criação e destruição. Nesse jogo de forças uma nova seleção emerge e o homem vindouro será aquele que pode afirmar a intensidade das forças, portanto, não é a forma homem tal como a conhecemos, mas uma que está em vias de se criar, necessitando destruir a forma anterior, portanto, não é derivação, evolução de uma forma para uma melhorada, mas uma forma inédita. Um dardo lançado para o futuro que não diz respeito à humanidade, mas a uma seleção daqueles que afirmam e daqueles que sucumbem, dos que esgotam sua vitalidade diante do medo do acaso, daqueles que encontram uma nova vitalidade, no excesso de forças que agora colore o mundo.

O que nos possibilita afirmar que mudando a hierarquia das forças que até então governam a história do pensamento e do homem, isto é, mudando a relação das forças, é possível pensar na mudança da história e do homem, no sentido de mudança de formas, ultrapassamento do modelo. Afinal, como já salientamos anteriormente, agora ficou patente que *não há forma originária*, tudo que emerge sempre irrompe de uma relação de forças e não de uma essência primeira. Não há natureza divina como também não há natureza humana. Essas formas emergiram das relações de forças, por isso, mudando a relação de forças inevitavelmente as formas mudam, pois emergirão outras.

Mas, precisamos dizer que a possibilidade de abertura para essa nova coloração é propiciada pela “tomada de consciência” do último homem. Ele, mesmo sendo interpretado como aquele que se entrega a uma extinção passiva, como acentua Pelbart (2006, p. 234), remetendo-se à interpretação que Deleuze dá sobre o último homem, inferimos que já assume, mesmo que de forma inconsciente, o niilismo ativo, pois o risco é colocado para ele, de tal modo que não pode negá-lo porque não tem mais referências nas quais se apoiar, portanto, se perde as referências é porque algo nele sabe que é preciso negar as forças reativas com as quais a vida do homem se apresentou até agora. Em outras palavras, mesmo inconscientemente, tais homens negam a própria vida reativa que até agora coloriu a sua história, porém, por isso, a ausência de sentido e valor pode levá-los a querer *ativamente* se destruir, como afirma Deleuze (2001, p.27).

O último homem, produto final das forças reativas que ocupavam o lugar de Deus, o lugar da vontade de nada do cristão, descobre que não tem mais nada para querer, porque compreende a ilusão do mundo e da vontade humana. Por isso, nele, há um nada de vontade. Ele vê que o homem é também uma ilusão, tal como Deus. Esse

homem deseja morrer, mas, curiosamente Zaratustra elogia esse homem que quer morrer: “Amo aqueles que não sabem viver senão sob a condição de morrer, porque, ao morrer, ultrapassam-se” (*Assim Falava Zaratustra*, prólogo, 4, trad. Geneviève Bianquis, Aubier, *apud* Deleuze, 2001, p. 71).

Só um homem que queira morrer pode fazer aliança com a vontade afirmativa, pode colocar a negação a serviço da afirmação, liberar o campo para as forças ativas. Por isso, se o despertar da atividade das forças ativas puder ser direcionada para a própria vida, abre-se a possibilidade para o além-do-homem. Em outras palavras, o além-do-homem, não sendo mais a imagem do homem tal como se conhece, poderá encontrar a possibilidade de transmutação, compreender que a agonia experienciada pelo último homem não é a estampa primordial de seu humor, de sua disposição, seu *pathos*. Ele não quer abandonar o mundo, vê-se banhado por uma alegria constante por ter finalmente a possibilidade de preparar-se para uma afirmação superior que até agora não pôde ser experienciada, por ter sido esmagada pelos valores que depreciavam a vida.

Assim, a perspectiva que se mostra aberta desde o último homem é a possibilidade de afirmar a tragicidade. Dizer sim à vida ou não à vida é agora o único ato cuja disponibilidade é deixada ao homem da ação. Esse ato, dirá Rosset, é suscetível de mudar “o que existe” e o único (1989a, p. 53). Porque esse sim ou não são inteiros, são manifestação de uma vontade que se tornou livre para escolher seu destino, pois nada apóia sua vontade: não há além, não há ideais, só há a vida. Ele não a comanda, não tem um sentido para ela, mas mesmo assim, vive nela, podendo aceitar essa lançar-se ao acaso das forças ou recusar-se a estar lançado. A responsabilidade é do homem, ou antes, da potência que seu corpo pode afirmar. Esse é o único momento, o único movimento, no qual o nada pode se voltar contra as forças reativas e se converter em potência afirmativa, mesmo que a afirmação seja afirmar a morte. O último homem está, portanto, diante do último perigo, mas também, do júbilo. A virulência do niilismo ativo, afirma Kossovitch (2004, p. 127), está em seu poder de destruição que não visa os valores, mas a aniquilação das forças que os propagam, no qual a força de viragem torna-se querer do não-sentido, amar o acaso.

Como ainda salienta Rosset (1989 a, p.54),

segundo uma perspectiva trágica, apenas terão “agido” em vida, de um lado, os suicidas, de outro os afirmadores incondicionais. Se a “moral” tivesse, aos olhos do pensamento trágico, um sentido qualquer, tal seria seu critério de valor: a “dignidade” sendo aprovar globalmente ou negar globalmente, viver

querendo-o ou morrer querendo-o. Suicídio e aprovação incondicional são, em todo caso, a seus olhos, as únicas formas de atividade.

O homem que consegue ter força para suportar essa visão pode fazer dessa experiência um conhecimento da vida para a vida, isto é, ele agora tem possibilidades de investigar os tons nos quais o niilismo se apresentou e entender que a força do niilismo que o sufoca pode libertá-lo, pois não tem mais amarras que o prendam aos valores traçados como necessários a sua existência. Pode perceber-se como uma abertura para um novo ciclo, isto é, o indício do fim de uma história para a abertura de outra que está em vias de se fazer. E, embora Nietzsche acentue que é possível que sejamos lançados num novo tipo de pessimismo, esse pessimismo será da força, isto é “que não permite mais as falsificações da vida pelas ideias, nem pelos eufemismos e que corajosamente olha de frente e diz Sim ao mundo, à terra, à vida, ao destino do homem”. O mundo, para o homem que vence o niilismo nele mesmo, se abre, torna-se novamente infinito, posto que agora, passível de infinitas interpretações, portanto, desconhecido e amado.

Em outras palavras, quando o homem é lançado numa enorme crise, a resposta dada a ela determinará a possibilidade de abrir-se ou não à transvaloração, porque os valores não podem partir nem de Deus, nem do homem; Deus morreu e o homem também precisa morrer para que a vida seja o critério de avaliação; é ela quem avalia, ela é a doadora de sentido, não há como ter uma posição fora da vida e assim julgar conhecê-la bem, este fora sendo o homem ou sendo Deus, o fora é a própria vida.

(...) uma condenação da vida por parte do vivente permanece sendo em última instância apenas o sintoma de um determinado tipo de vida: sem que com isso se pergunte se uma tal condenação tem ou não razão de ser. Se precisaria ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, muitos, quanto todos que viveram, para se ter antes de tudo o direito de tocar no problema do *valor* da vida: razões suficientes para se compreender que esse problema é inacessível a nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma valora através de nós *quando* instauramos valores (NIETZSCHE, 2000b, p.37).

Assim, a aposta de Nietzsche é pensar que esse momento de perda de referências é o momento da decisão, pois somente instalado nele o homem pode abrir-se à possibilidade de ultrapassar-se. É o triunfo da afirmação das forças na vida, o niilismo é vencido por ele mesmo. Perceberá que a vida, em sua máxima potência, está para além dos valores humanos e divinos porque a natureza inteira é vontade de potência, isto é, um mar de forças que se chocam ao acaso e nela não há finalidade; “o tempo todo o Caos prossegue com o seu trabalho em nosso espírito” (Fragmento póstumo, primavera-outono de 1881, 11[121]). Esta obscuridade precisa ser considerada para que afirmemos

a vida, só assim estaremos verdadeiramente lúcidos e perceberemos que não há separação entre o que somos e o que o mundo é, isto é, um realizar-se do impulso, que não é único, mas múltiplo, pois a criação só se dá na luta entre vários impulsos. Essa luta a cada momento adota maneiras diversas e possibilita variações na forma como a vida se apresenta.

Dessa maneira, “afirmar a morte de Deus” pode ser interpretada como experimentar a vida, a natureza e a história fora do plano da moralidade, ligando-a ao jogo de forças que possibilitou o surgimento do homem e também possibilita o seu ultrapassamento, no momento em que percebe que o homem vigorava na humanidade é aquele que busca a verdade a todo custo, mas para isso acabou criando um outro mundo já que este não cabe no universo de suas crenças. Ele, agora, está diante das forças do mundo, portanto, de um novo infinito, conforme veremos.

A “morte de Deus” significa, assim, o fim de toda idealidade, de toda resposta buscada no exterior, na forma de um para além do homem no próprio plano de imanência. Com “a morte de Deus” se impõe ao homem a relação homem com o homem, do homem com o mundo e com isso se instaura uma primeira metamorfose na existência humana: o homem se descobre criador de valores a partir daquilo que atinge artisticamente seu corpo. Dessa maneira, tem possibilidades de transmutar a moral numa ética de si, redescobrimo os gregos, mas lutando com as forças de seu tempo, percebendo os produtos fabricados na história para dela se descolar, isto é, percebe que o homem, produto da história, aprisionou a vida, e a vida, numa outra forma de homem, se libertaria, gerando assim novas possibilidades de vida. Em outras palavras, um horizonte infinito se descortina a ele, de modo a recuperar o mundo através de uma nova aliança pautada na afirmação da terra e do corpo, como ocorreu com os nobres, que, embora não precisassem matar Deus porque isso é um dilema moderno, eles sabiam-se criadores de valores. Por isso inferimos que aqui há um retorno da potência nobre das forças e, também por isso Nietzsche dirá que “Zaratustra não quer ser privado de nenhum passado da humanidade, ele não quer dissolver num mesmo crisol. Metamorfose da força” (NIETZSCHE, 2005c, p. 226).

Não sabemos como será o além-do-homem anunciado pelo Zaratustra, pois sendo além, não é homem, mas podemos inferir que, ao ser traçado a partir do niilismo do último homem, nos apontaria para a possibilidade de que, nós, últimos homens que entram em contato com a possibilidade da virada das forças, pudéssemos experimentar a abertura de nossa memória para um novo começo. Nele, a criação de si mesmo e do

tempo de produção desse si que é sempre um outro de si, pois criação é mudança, variação, diferença, se dariam juntas e retornariam juntas, de modo que a atividade inconsciente do corpo seria o palco dessa experimentação de uma memória sempre dirigida para o futuro, pois cada retorno da criação e do tempo, isto é, cada retorno da potência, lançaria o homem na diferença, de modo que a memória, enquanto retentora de fatos ou ligada a essências, poderia ser transmutada, para que novas memórias emergissem. Em outras palavras a memória seria tecida pela dinâmica ativa das forças, pelo caos que cria, pois estaria ligada a metamorfose delas e não a uma dependência com a consciência. Essa memória dinâmica não destruiria para conservar e perpetuar uma nova ordem estabelecida de antemão, como a do *socius* e do homem superior, mas seu exercício destruiria os modelos, os ideais, pois estaria ligado a um niilismo ativo das forças.

Como afirma Pelbart (2006, p. 205), o niilismo ao mesmo tempo se apresenta, em nossa cultura, como sintoma de decadência e aversão pela existência, mas também pode ser expressão de um aumento de força, condição para um novo começo, como a promessa que se anuncia a partir do último homem. Ou seja, o último homem expressa a confirmação do niilismo, mas também aponta para sua superação.

Essa qualidade do niilismo da força que pode fazer a história girar, como vimos Blanchot (2007) afirmar, está relacionado à “intuição” do eterno retorno, o girar do tempo, que Nietzsche pré-sente como a saída do niilismo da fraqueza para um niilismo da força, através de uma nova perspectiva sobre tempo e eternidade.

Não nos propomos, aqui, a analisarmos o conceito de eterno retorno na obra de Nietzsche, mas assinalar, de forma breve, a partir da interpretação de alguns comentaristas, a relação entre o pensamento do eterno retorno, enquanto alternativa existencial para o último homem, e sua implicação com a metamorfose da força, ou seja, um convite ético para aqueles que não sucumbem diante dos efeitos do niilismo ativo, enfatizando o que Deleuze (1976) chama de caráter seletivo do eterno retorno.

Podemos dizer que esse conceito estará ligado a noção de niilismo e seu ultrapassamento porque apenas num mundo que deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear, ao qual se articula presente, passado e futuro seria possível uma felicidade plena. A ideia do eterno retorno consiste em construir instantes de existência tão intensos e plenos que se desejará o seu eterno retorno e a condição para vivenciá-los desta maneira é uma radical transformação que suprimisse a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente e todas as suas implicações.

Por isso, em Nietzsche, a destruição está a serviço de “uma afirmação que se faz primeira, do desejo de um tempo fundador”, como comenta Pelbart (2006, p. 226) chamado eterno-retorno, que quando afirmado pelo além-do-homem é na forma de anúncio do retorno de Dionísio, do retorno da potência, nos possibilitando “pensar em um novo modo de sentir, pensar, avaliar” (PELBART, 2006, p. 224).

Para tanto, Nietzsche nos convida a nos inspirarmos no andarilho que olha de longe a moralidade moderna e quer medi-la em relação a outras, isto é, “que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele abandona a cidade” (2001, p. 283). Ou seja, ele percorre a história da cultura de um ponto de vista fora da moral, “algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos que subir escalar, voar- e, no caso presente, de todo modo além do nosso bem e mal”, pois só dessa forma encontra a liberdade de refletir sobre a moral sem preconceito moral. Uma tarefa difícil, tendo em vista que “somos a soma de imperiosos juízos de valor que nos foram transmitidos na carne e no sangue” (2001, p. 283). Ou seja, através de uma memória social que foi gravada na carne e que se tornou também memória da vontade desse *socius*, em nós.

Mas, continua Nietzsche, esse deslocamento, esse ir para fora da moral, está intimamente vinculado à questão de “se realmente *podemos* ir lá para cima”, nesse ponto que torna possível o exercício do *pathos* de distância, pois se ele se tornar um imperativo para nós, um dever, ainda estamos operando no horizonte do “tu deves”, operando na lógica de uma vontade cativa. Por isso, ele dirá: “é preciso ser muito leve, a fim de levar uma vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima de seu tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos” (2001, p. 284).

Tornamo-nos pesados porque acumulamos muita coisa e não filtramos as experiências com um esquecimento ativo, a força inibidora ativa capaz de fazer com que aquilo que acolhemos não penetre na consciência de forma plena, e, assim, nos ajudando a selecionar o que entra ou não nela para dispormos de futuro e possamos responder por nós mesmos como porvir. Por isso, essas coisas nos oprimem, nos inibem, nos tornam pesados. Assim, tal como o andarilho, para que o homem se torne “de um tal Além” necessita avistar a medida de valor de seu tempo e desejar superar, em si próprio, esse tempo. Essa é a prova de sua força, dirá Nietzsche e, “por conseguinte, não apenas o seu tempo, mas também a aversão e a contradição que até agora experimentou ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo” (2001, p. 284).

Estar livre do tempo que faz determinados valores se tornarem superiores a vida, implica em pensar num outro tempo e, por isso, Nietzsche anunciará, nesse primeiro momento, a idéia do eterno retorno *como o peso mais pesado para o homem que é cativo do tempo histórico e das suas marcas*, pois, nessa perspectiva a eternidade aparece sem um regente que proteja o homem e lhe dê confiança em algo fora de suas escolhas: seja Deus ou a História, ou seja, sem uma essência por detrás das coisas. Como diz Nietzsche, aqui, “não há guardião ou amigo para suas solidões (...) nenhum aperfeiçoador final” (2001, p. 193). É o homem nu e sozinho diante do mais perigoso ponto de vista, a enorme perspectiva do efeito no qual “o que eu faço ou deixo de fazer agora será tão importante para tudo que está por vir, quanto o maior acontecimento do passado (...) todos os atos são igualmente grandes e pequenos” (2001, p. 178).

A guerra e a paz retornam ao mesmo tempo em que fim e início coincidem, é o mais pesado dos pesos anunciado por um demônio ou por um deus, dependendo do tipo que acolha o anúncio. Nas palavras de Nietzsche:

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 que viver mais uma vez e incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor a cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem (...) A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente- e você com ela, partícula 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 lhe 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 quer isso mais uma vez e incontáveis vezes?”, pesaria sobre 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, eterna confirmação e chancela? (2001, p. 230).

Essa primeira formulação do eterno retorno, como uma ficção positiva - tendo em vista que diferente das ficções metafísica e cristã - pode libertar às forças do negativo, aparecendo como uma alternativa existencial para o último homem. Não é a experiência do além-do-homem, pois esse nasce da necessidade de destruição da forma homem, mas, no entanto, uma formulação passível de ser compreendida e experienciada ainda pelo homem. É um imperativo ético e uma idéia seletiva.

Como afirma Nabais (1997, p. 202), aquele que experiencia essa ideia, pode dar duas respostas a ela: pode ser interpretada como dor infinita, aniquilando aquele que liga a dor a um passado que se quer anular, mas que, retornando, é um pesadelo, ou então é promessa de uma repetição “como confirmação cósmica de um passado que é

desejado por si mesmo” (1997, p. 203). Ou seja, quem é escravo das marcas, o eterno retorno é um tormento, uma maldição, um castigo, mas “quem é pleno em cada instante de sua existência, o eterno retorno é uma experiência dadivosa” (1997, p. 203). É uma experiência dadivosa para quem pode fazer de si mesmo uma promessa.

Para aqueles que fazem de si uma promessa, não há temor em pensar que presente, passado e futuro são indiscerníveis, o eterno retorno das lembranças de uma vida é uma experiência de júbilo, é um lembrar ativo e leve, pois, no transcorrer dessa existência, as experiências nocivas puderam ser digeridas e transformadas, de modo a fazer retornar a atividade e não, as marcas da dor, pois nesses tipos, não há marcas que se congelam, mas atividade que as diluem ou as mantêm afastadas da consciência.

Portanto, a perspectiva do eterno retorno está ligada à dinâmica da vontade de potência nos corpos ativos, vontade redentora de si mesma e mensageira da alegria, o retorno da potência, como perspectiva que ainda se abre ao último homem no qual, simultaneamente ocorre a atividade da força e a afirmação da vontade. Por isso, Zaratustra dirá:

Como eu suportaria ainda ser homem, se o homem não fosse também, poeta e decifrador de enigmas e redentor do acaso! (...) Tornou-se a vontade redentora de si mesma e mensageira da alegria? Esquecer todo espírito de vingança e ranger de dentes? E quem lhes ensinou a reconciliação com o tempo e algo mais elevado que a reconciliação? Acima de toda reconciliação a vontade, que é a vontade de potência, deve querer: - mas como acontece isso a ela? Quem lhe ensinou também a vontade de retornar? (1994, p. 152).

É o pensamento do eterno retorno que ensina a vontade à retornar, pois, segundo Deleuze, é esse pensamento que retorna, que seleciona através de uma regra prática à vontade: o que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queira o seu eterno retorno (1976, p. 56). Os tipos fortes fazem a potência retornar sempre mais potente, fazem da vontade de potência o sentido ativo que está ligado à superação de si mesmo. Por isso, o que retorna é a diferença, a capacidade de modificar e se automodificar como sendo o sentido seletivo do eterno retorno.

Mas, esse movimento não elimina que também às forças reativas retornem, por isso, ao homem não é possível a afirmação plena, a afirmação da afirmação, porém, é possível eliminar certos estados reativos que, em homens fortes, artísticos, são pouco desenvolvidos. Estes podem relacionar a vontade de nada com o eterno retorno e quebrar a sua aliança com o niilismo, pois essa vontade negava a força ativa e a levava a se negar, a se voltar contra si mesma, configurando o devir-reactivo universal que alimenta a História e o homem, o devir-reactivo das forças. Essa aliança, possibilitada

por esse tipo, quebra o niilismo, torna-o completo, porque quebra a sua aliança com as forças reativas, fazendo da negação uma negação das próprias forças reativas (1976, p. 57). Aqui se opera a conversão do negativo. Nas palavras de Deleuze: “o niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como auto-conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua autodestruição” (1976, p. 57).

Por isso, essa seleção ativa não pode ser feita por todos, como vimos, o homem superior não suporta a ideia do eterno retorno, somente os tipos fortes são capazes dessa negação ativa, como devir ativo das forças, “somente eles podem destruir, em si mesmos, o que neles há de reativo, submetendo-o à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos a esta prova, com o risco de quererem o declínio de si mesmos” (1976, p. 47). E aqui Deleuze se serve de um fragmento póstumo no qual Nietzsche dirá que “é o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes, não é possível fixar-se num juízo negativo, a negação ativa resulta de sua natureza profunda (VP, III, 102, *apud* Deleuze, 1976, p. 58).

Não é sem motivos que Nietzsche dirá que sua fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo - todo idealismo é mendacidade ante o necessário- mas amá-lo...” (1995, p. 51)²⁶⁴, que, na interpretação de Blanchot (2007, p. 294) ficou assim: “queiras viver este instante de vida de tal modo que possas aceitar tê-lo já desejado e ter sempre de redesejá-lo sem começo nem fim, mesmo que ele fosse, como tu mesmo, sem identidade e sem realidade: o extremo da insignificância. Queiras”.

Convergindo como a interpretação de Rosset (1989 a, p. 50), quando diz que “há um certo ato, ou um acontecimento, suscetível de afetar a vida dos homens (...) o ato do qual se trata não concerne senão ao modo segundo o qual uma pessoa se representa a si mesma seus pensamentos e suas ações, a cada instante de uma existência da qual nenhum ato nem representação lhe pertence propriamente”. Esse ato é o sim incondicional a vida. É Dionísio encarnado nos corpos; é a afirmação de todas as forças

²⁶⁴ Convém acentuar que afirmação do *amor fati* foi importante na trajetória existencial e conceitual de Nietzsche, pois marca a descoberta da beleza em tudo aquilo que é necessário na vida, Nietzsche diz que queria ser, algum dia, alguém que dissesse Sim, alguém que afirmasse tudo, que acolhesse tudo, este era seu voto de Ano Novo, seu desejo no ano de 1882, conforme podemos ver em *A Gaia Ciência*, livro IV-Para o Ano Novo. Em termos pessoais, ele havia renascido após um período de muitas privações físicas e emocionais, sendo, inclusive, desenganado pelos médicos. Mas em termos conceituais, é importante porque, a partir dele, Nietzsche começa a elaborar o conceito de eterno retorno do mesmo.

da vida como indispensáveis a vida. É o livre exercício do *amor fati*: o “sim” incondicional à vida, o amor ao destino, um acolhimento afirmativo a tudo o que se apresenta e o desejo de que se apresente sempre e da mesma forma inúmeras vezes. É um discurso ético para além do bem e do mal, como afirma Blanchot (2007, p. 204), pois nele o desejo, sendo lançado na afirmação incondicional da vida, faz com que cada instante de vida, além de ser amado, seja cuidado pelo próprio ato desejante, seja o motor de sua produção.

Esse querer, portanto, é um lançar-se na incerteza do futuro. É não buscar antecipação, explicação, finalidade. Como dirá Blanchot, “o esquecimento liberta o futuro do próprio tempo” (2007, p. 295), permitindo que tudo retorne *fora do tempo*, fora do ser, porque o que retorna é sempre o desejo criador, produtor de um novo começo, mas que não tem um fim, porque é potência do devir em estado puro, ativo e do diferir. Assim, tudo que vem- a- ser é permitido, é amado, porque o infinito é a meta do desejo, é o motor da potência. O jogo com o futuro é uma relação de amor com o acaso.

Assim, o desejo afirma Dionísio, afirma o caráter trágico da existência. Afirma o excedente de forças. Afirma o devir. Portanto, não buscar soluções, finalidades, sentido para o “drama” da existência a partir de ideais, mas afirma que nada falta ao homem. Como comenta Rosset: “trágico e afirmação são sinônimos” (1989 a, p. 53). O pensamento que é tecido aí afirma globalmente a vida com todos os seus tons e o desejo que se faz vida nos corpos, é alegre vontade de futuro. A alegria que ele experimenta é o júbilo das forças, é um humor que não necessita de recursos além dos que estão presentes no jogo das forças, para se fazer alegre. É uma alegria que se dá pelo excesso de vida.

Esse excesso torna possível experienciar e afirmar o eterno-retorno, onde “o fim e o início se entrelaçam”, a forma mais absoluta de afirmação que se pode alcançar. Nessa experiência o homem experimenta uma repetição diferencial que se atualiza em seu corpo, se realiza nele, como um acontecimento único, que não se deixa apreender por nenhuma interpretação. Como afirma Rosset (1989a, p. 75): “essa repetição diferencial significa o retorno de um elemento diferente a partir de uma intenção do mesmo, isto é, repete-se, ao mesmo tempo, o repetido e o original”.

Pensar o eterno-retorno, dirá Blanchot, é afirmar a afirmação, isto é, “é fazer do instante em que se afirma, o grande momento em que o tempo gira” (2007, p.286) no

qual a repetição e a diferença, o esquecimento e a espera, a eternidade e o futuro, caminham juntas (2007, p. 287), libertando o homem de si mesmo.

Mas, como assinalamos, Nietzsche dirá que o eterno retorno pode tornar-se o peso mais pesado. Por isso, o homem não pode ainda afirmá-lo, daí a necessidade de um além-do-homem como aquele que é o único capaz dessa qualidade de afirmação. No entanto, podemos vislumbrá-lo agindo no corpo daqueles que, tal como Zaratustra, estão à caminho dessa afirmação incondicional. Mas, estar a caminho não é ser o caminho, mas se lançar no jogo de forças.

Esse lançamento nos é possível, desde que consigamos fazer do esquecimento a peça essencial e constitutiva desse jogo da repetição diferencial inerente ao eterno retorno, interpretado por nós de uma perspectiva agonística na qual essa repetição diferencial é retorno do jogo da potência instauradora da novidade, portanto, experienciada num corpo que não está congelado em suas marcas. Ele depende da atividade plástica, da proteção psíquica propiciada pelo esquecimento que impede a tomada de poder das marcas na consciência. O esquecimento permite a esse corpo manter a distância necessária ao que passou, porque quando a novidade se instaura em plenitude, o passado perde a força para o instante e, esse instante se torna aquilo que não pode ser esquecido até que um novo jogo se efetue. E isso que retorna é sempre a abertura para o futuro, embora retorne para algo presente no corpo do homem, para o jogo de forças singular da sua existência, ao mesmo tempo aciona o que ainda não é o homem, portanto, o que retorna não cessa de modificá-lo e transformá-lo no próprio jogo. Ou seja, o que se acentua aqui não é o homem, mas o jogo. Ou antes, não é o homem que joga, mas o jogo que joga no homem.

*Retomamos aqui o que assinalamos no primeiro capítulo a respeito do logos heraclítico, quando acentuamos que a transformação depende, não da harmonia, mas da guerra, do combate, de modo que existir é estar em conflito, em movimento constante, no combate e em combate com as forças da vida e essa força geradora da diversidade fica clara na escrita de Heráclito, que joga o jogo de *aion*, o jogo divino que não encontra representação no mundo humano porque a regra é imanente ao jogo, isto é, não tem uma regra preexistente. A regra é a vida como avaliadora do jogo, na qual quem joga são as forças do acaso, não havendo vencedores ou perdedores, mas, como assinala Deleuze (2006 a, p.391) “todo acaso é afirmado num lance necessariamente vencedor”, de modo que todas as conseqüências são possíveis ao mesmo tempo, não há hipótese prévia. A origem do jogo é o próprio jogar, o lançar-se, dessa maneira que “um ponto*

aleatório se desloca através de todos os pontos sobre os dados, *como uma vez por todas às vezes*” (DELEUZE, 2006a, p. 391) e os diferentes lances comportam suas próprias regras, inventam suas regras fazendo *do instante único da jogada*, a abertura para a multiplicidade de formas de vida. O jogo não é fechado num sistema, ele é feito de pura abertura às forças que determinarão seu destino imprevisível. *Aion*, o tempo eterno é o jogador ideal: o próprio jogo.

O que coaduna com a relação que Nietzsche estabelece entre sua intuição do eterno retorno e os ensinamentos de Heráclito, pois, dirá, no *Ecce Homo*, que a doutrina do eterno retorno, desse curso cíclico incondicionado e infinitamente repetido de todas as coisas já poderia ter sido ensinada por Heráclito (1995, p.64) e vimos com Heráclito que a tensão inerente ao jogo da criação e destruição comum a *physis* e ao cosmos, é o que ele chama de justiça divina, que, para Nietzsche é justiça das forças. Então, tal como comenta Deleuze (1976) não é possível desvincular eterno-retorno de vontade de potência. A lei que governa todas as coisas, chamada de justiça eterna (*Diké*), de guerra (*pólemos*) ou a luta (*éris*) entre opostos. Ou seja, dá visibilidade à tensão como força que participa tanto da geração e da mudança, quanto do perecimento de todas as coisas. Por isso, poderá dizer ainda que há “uma eterna alegria do devir, esta alegria que traz ainda nela a alegria do aniquilamento (...) a afirmação do aniquilamento e da destruição, o que há de decisivo numa filosofia dionisíaca” (1995, p.64). “O segredo de Dionísio”, como afirma Deleuze, servindo-se de outro fragmento de Nietzsche, “é o niilismo vencido por ele mesmo, graças ao eterno retorno” (VP, III, *apud* Deleuze, p. 58). O dionisíaco, a partir de Nietzsche, é transposto em *pathos* filosófico, como ele mesmo afirma (1995, p. 64), como trabalhamos já no primeiro capítulo.

Por isso, essa experiência não poderia ser a que se processa no corpo do homem doente, da moral escrava que triunfa em nossa cultura. Esse corpo não tem plasticidade para abrigar a intensidade dessa experiência. Afinal, ele precisa acreditar que a felicidade está na calma, portanto, não deseja que nada mude. Se o tempo é finito, logo, ele sofre por isso, mas se acalma na esperança de uma infinitude fora da terra.

Mas o homem de saúde robusta faz daquilo que é fugaz uma totalidade, uma experiência intensa e única. O tempo, para ele, é uma roda que gira em torno da diferença e ele percebe que “o segredo do eterno retorno é que não exprime de forma nenhuma uma ordem que se opõe ao caos e que o submete. Ao contrário, ele não é nada além do que o caos, potência de afirmar o caos” (DELEUZE, 2007, p. 269), como o jogo heraclítico.

Essa afirmação converge com Derrida (2005a) ao argumentar que Platão só admite o jogo que só pode ser jogado “se for vigiado e contido, aquele que trabalha a serviço da verdade, da ontologia” (DERRIDA, 2005a, p.111). Mas esse jogo nada tem em comum com o jogo de criação de Heráclito, pois a criação só se dá na abertura para o inesperado, portanto, nele não impera a necessidade, nem o dever, mas a diversão e a escolha. Por isso, Platão desqualifica esse jogo e o aproxima da poesia, dizendo que a arte da mimeses é uma espécie de jogo de criança, despido de seriedade porque o imitador não tem conhecimento válido do que ele imita (PLATÃO, Livro X, 2006, p.387) é distração, divertimento (PLATON, *Político*, p.1083, trad. minha) portanto, estando livre da vigilância e do controle da verdade, não teria validade e seria o mais inferior dos jogos em torno do ser, como, por exemplo, a poesia de Homero.

E, tal como a interpretação que Deleuze dá a Platão, afirmando que há duas motivações em sua obra, uma manifesta e outra latente, em Nietzsche também há essa duplicidade. O conteúdo manifesto, como salienta Machado (2009, p.89), seria aquele no qual Nietzsche apenas prepara a revelação do eterno retorno, mas não o revela. Em diversas passagens de *Assim falou Zaratustra* vemos essa preparação, como assinala Machado (2009, p.88), mas não encontramos a sua definição final, só se tornando explícito aquilo que ele não é, ou seja, uma doutrina circular na qual tudo revém, de que tudo revém ao mesmo, até mesmo o homem. Mas quem apresenta essa idéia não é Zaratustra, mas o anão, o demônio do niilismo, o bufão, o espírito de gravidade, o espírito do negativo ou os animais de Zaratustra, a águia e a serpente, que só sabem exprimir o eterno retorno de maneira animal. Basta lembrarmos a diferença entre o homem e o animal na *Segunda Intempestiva* para entendermos que, para um animal, não existe ontem, hoje ou amanhã, não é melancólico ou enfadado como o homem, é puro esquecimento, mas não pode, tal como o homem, criar, projetar-se no futuro além de si mesmo através do jogo entre lembrar e esquecer, como fizeram os nobres, porque sua vontade é uma vontade animal, não é memória da vontade. De modo para esses personagens o eterno retorno é um devir igual e Zaratustra adoece diante da imagem apresentada por esses personagens, como na discussão trazida na seção intitulada “O convalescente”.

Deleuze, então, como salienta Machado (2009, p. 89), buscará formular o conteúdo latente do eterno retorno como eterno retorno da diferença, seguindo pistas presentes no início da segunda parte de “A visão e o enigma”, na qual Zaratustra confronta o anão e diz que ele não conhece o seu pensamento abissal, pois esse ele não

poderia suportar. O anão sai das costas de Zaratustra e fica no solo junto a ele. Momento importante, pois ao sair das costas de Zaratustra o deixa livre *do peso* das marcas para afirmar a diferença, pode, enfim, compreender o desigual e a seleção do eterno retorno e iniciar a sua formulação, enxergando, a sua frente, um portal com duas faces. Zaratustra diz que ali dois caminhos se juntam e que ninguém os percorreu até o fim. Tanto o caminho que vai para trás quanto o que vai para a frente duram uma eternidade, expressando duas eternidades e dois caminhos que parecem contradizer-se, mas se encontram, se juntam no portal chamado instante. Pergunta, então, Zaratustra ao anão: “Mas se alguém seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?” (NIETZSCHE, 1994, p. 166). Nesse momento o anão diz que o caminho é um círculo, ou melhor, que o tempo é circular, pois dirá que o que é reto mente e Zaratustra o chama, por isso, de espírito de gravidade, muito zangado com ele, afirmando que ele simplificava as coisas e que ele, Zaratustra, havia o levado para o alto (NIETZSCHE, 1994, p.166). Continua sua exposição dizendo:

Olha (...) este instante! Desse portal chamado instante, um longo, eterno caminho leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade. Tudo o que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu, que acha você, anão, desse instante? Também esse portal não deve já- ter existido? E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a si mesmo? Porque tudo aquilo que pode caminhar deverá ainda, uma vez, percorrer – também esse longo caminho que leva *para a frente!* (NIETZSCHE, 1994, p.166).

Estamos, então, segundo Deleuze, diante do pensamento do puro devir, no qual o eterno retorno criaria as formas superiores, por seleção, sendo, portanto, instrumento e expressão da vontade de potência, isto é, elevando as coisas a sua forma superior. Essa forma superior não se reduz à essência, como aquilo que permanece inalterado, permanente, mas expressa que aquilo que existe de real é o simulacro, pois estamos no “cerne” do devir ativo, na relação pura de uma força agindo em outra, se relacionando com outra e que segue um “caminho superior” por poder ser gerida por esse devir ativo criador de novas formas. É potência artística da vida, é o caos gerador da estrela bailarina que Zaratustra apresenta ao povo, quando fala do último homem para dissolvê-lo por dentro, como um exercício necessário para que a flecha do seu anseio siga em direção ao além do homem, fazendo a corda de seu arco reaprender a vibrar (NIETZSCHE, 1994, p. 34). Mas, serão selecionados aqueles que conseguem retomar, trazer para si, esse caos, pois é esse caos que os forçam a pensar. Por isso, nesse

momento, as pessoas não entendem a novidade e desejam o último homem, querem que Zaratustra o apresente a eles. Não querem escutar às forças, mas anseiam por uma forma, por uma essência, por um modelo que, partindo de uma concepção metafísica poderia gerar outro, não entendem que não há uma fórmula, uma forma originária, mas um jogo de forças que cria formas e as destrói, quando um novo jogo se faz e, nesse caso, precisariam entender que a própria forma homem precisa ser destruída, pois dizem: Dá-nos esses últimos homens, ó Zaratustra (...) Transforma-nos nesses últimos homens! E nós te daremos de presente o além homem! (1994, p.35)

Também não entendem que o instante atual só pode passar porque é ao mesmo tempo presente, passado e futuro e que o que seleção criadora do eterno retorno visa são as formas superiores *de vida*, podendo ser vista, por exemplo, a partir dinâmica da cultura das forças que desembocou no tipo pós-histórico, o nobre, conforme vimos.

Por isso, o eterno retorno da diferença relacionado à vontade de potência, como Deleuze interpreta, já era experienciado pelos nobres, afinal, somente aqueles que podem fazer da vida uma promessa, tem força suficiente para afirmar o que devêm, o que muda e faz da mudança, do devir, uma afirmação. O devir, nesse caso, pode ser pensado e experienciado como o que não pode começar e que não pode acabar. Pois embora cada experiência seja finita na sua duração, é experienciada como infinita, porque se deseja que ela se apresente da forma em que se apresenta, e, ao experienciá-la desta maneira, lançado, inteiro, sobre ela, vivendo o fugaz como presença absoluta e amada de forma intensa, isso torna possível a esse homem viver novas experiências com o mesmo esplendor porque ele não teme o jogo de destruição e criação que a compõem e o transforma em outro. O que retorna é a potência, a experiência da entrega total e irrestrita ao acaso das forças. O que retorna traz junto de si um desvio, para que o pensamento se renove e não repita um mesmo sentido para a imagem das sensações, para que uma memória de ressentimentos dê lugar a uma nova memória, a das forças, nos tipos em que o esquecimento é ativo. Esses podem criar valores intempestivos, além do bem e do mal, dirigindo-nos ao futuro e nos solicitando a experimentação de nossas próprias potências anárquicas, são pós-históricos.

Por isso, Deleuze afirma que

retornar é precisamente o ser do devir, o uno do múltiplo, a necessidade do acaso. Assim, é preciso evitar fazer do eterno Retorno um retorno do Mesmo. Isto seria desconhecer a forma da transmutação e a mudança da relação fundamental (...) O segredo de Nietzsche é que o eterno Retorno é seletivo (...) Encontra-se eliminado o mundo dos 'semi-quereres', tudo o que queremos com a condição de dizer: uma vez, nada senão uma vez. Mesmo

uma covardia, uma preguiça que queira seu eterno retorno tornar-se-ia outra coisa diferente de uma preguiça, de uma covardia: tornar-se-iam activas e potências de afirmação (...) Só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado, só a alegria volta. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação é expulso pelo próprio movimento do eterno Retorno (...) Porque o ser se afirma no devir, ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação, todas as formas do niilismo e da reacção: má-consciência, ressentimentos (DELEUZE, 2001, p.30-32).

Não há aqui oposição entre ser e devir, tal como proposto desde Platão, na qual o devir precisaria ser reabsorvido pelo ser. A seleção criadora do eterno retorno ocorre, inclusive, no ser (DELEUZE, 2006b, p. 164), mas, entendendo por isso a maneira como o experienciamos e definimos. Isto é, o ser se diz do devir como devir. O que retorna não é o ser, mas o diverso, o múltiplo, mas o que se afirma é o ser do devir como esse diverso. Por isso, quando, em Platão, a repetição é a do mesmo, o corpo que assim se constitui cristaliza seus afetos, obstaculiza a variabilidade deles porque é impedido de sair do círculo das repetições do mesmo, afinal, nesse círculo a Ideia imutável é o que governa sua vontade, seu pensamento. Assim, o homem se mantém “conservando sua vida”, mas, na realidade, conservando a sua doença, pois a fraqueza é o alimento dessa vontade, que depende de algo fora do corpo e completamente estranho a esse corpo, como a abstração em torno de um conceito descolado do devir, tornando-se um dever. No cristianismo, há uma loucura circular do sofrimento que mantém as forças do homem cativas a uma interioridade doentia. E, na modernidade, interior e exterior não se correspondem, pois o homem, na pressa de digerir o enorme material sobre seu passado histórico, intoxica sua memória com informações impossíveis de serem vivificadas e passa a sentir abstratamente, impossibilitado de sentir as sensações reais de seu corpo em função de sua sede de saber a todo custo. Por isso dissemos que nasce nele “uma estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade - uma oposição que os povos antigos não conheciam” (NIETZSCHE, 2003, p. 33). A memória novamente invade a consciência, só que agora a “má-consciência” é o excesso de consciência histórica e a vontade é vontade de saber.

Então, esse homem está impossibilitado de fazer de seu corpo o palco da agonística, comum aos povos antigos, exercício natural do homem nobre e, por isso, para que Nietzsche anunciasse, no *Zarathustra*, o além homem, ele pensará numa nova “forma”, numa mudança na “essência humana”, pois, o homem que até então fez a história e faz dela a sua vida, aprisionou a vida a partir da combinação de suas forças com o niilismo negativo. Então, como já assinalamos, a tipologia de forças do novo

homem, dirá Deleuze (2001) “está no cruzamento de duas genealogias. Por um lado é produzido no homem, por intermédio do último dos homens e do homem que quer morrer, mas para além deles, como uma dilaceração e uma transformação da essência humana. Mas, por outro, produzido no homem não é produzido pelo homem” (DELEUZE, 2001. p. 33). Assim, o além-homem se liberta dessas amarras que o transformaram num ser reativo através de uma luta de forças travada nele mesmo, “*liberando, dentro de si, vida*” (DELEUZE, 2005), mas que é possibilitada por uma outra relação com a temporalidade, pensada como finita e ilimitada, isto é, “a situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações” (DELEUZE, 2005, p.141).

Por isso Dionísio novamente se apresenta na obra de Nietzsche quebrando a visão de uma circularidade da existência como repetição do mesmo. Não se repete o mesmo. Repete-se o jogo de forças, que, na qualidade de jogo, faz emergir formas diversas, ou melhor, só existem formas diversas porque o que há é uma relação de forças que geram formas, mas que também as desfazem, porque tudo que emerge provém da relação de forças. Não há um fundo originário de onde partem. Há um caos que as gera, um fundo sem fundo, porque não há essência em nada. E aquele que pode afirmar formas diversas porque enxerga que elas emergem da relação de forças, e essa afirmação é o que definirá a força do homem, sua saúde, sua capacidade plástica de lançar perspectivas variadas sobre si mesmo e sobre o mundo, ao mesmo tempo, num mesmo instante. Ele pode afirmar o simulacro, porque, tal como Dionísio, faz de suas máscaras, a afirmação da diferença. Ele não quer o conforto e a segurança de uma resposta, mas afirma a impossibilidade de responder sobre a vida porque é com a vida ativa, é metamorfose da força e acolhimento do acaso. O simulacro, potência antes rejeitada por Platão é, agora, a potência de afirmação nietzschiana, na concepção de Deleuze, o conteúdo latente de sua obra.

Dionísio é nome da vida e do querer artista no qual a arte afirma o que vem - afirma o devir como ser do devir; afirma o Múltiplo ou a multiplicidade como o Uno, o ser unívoco dessa multiplicidade; e afirma o acaso como necessário, a necessidade do acaso. Tudo se dá no acaso como um jogo, tudo se dá no devir como uma dança e tudo se dá na vida como uma afirmação, como comenta Fuganti (2011), interpretando Deleuze.

Por isso, para que percebamos a vida agindo nos corpos, “o Dionísio em nós”, a arte é o experimento que nos possibilita essa transformação e também a possibilidade de

construir uma outra memória que afirma a vida em seu transbordar e ineditismo, transformando-a em potência que nos lança ao futuro, nos põe diante da diferença ou melhor, faz da diferença, uma vida, porque recria o passado e transforma o futuro.

(...) Toda arte atua como um tônico, aumenta a força, inflama o prazer (ou seja, a sensação de força), excita todas as lembranças sutis da embriaguez; ***existe uma memória própria que, nessas situações, vem abaixo***: um mundo distante e fugaz de sensações retorna nesse momento... (NIETZSCHE, 2005, p.281, grifos meus)

Assim, a experiência artística das forças é o elemento necessário à memória, para que ela se torne abertura para um novo começo, como uma vontade de vida, ou melhor, como uma experiência da vida que insiste em resistir nos corpos. O que nos leva a pensar que esse movimento de resistência, essa vontade de vida que afirma-se a si mesma eternamente como uma eterna afirmação também do martírio da parturiente²⁶⁵, expressa o “caso Nietzsche”, afinal cada obra era uma dor e uma alegria e cada uma trazia uma máscara que era substituída por outra, e assim, infinitamente, posto que prenhe de futuro, como as próprias máscaras de Dionísio, isto é, como o próprio processo da vida que é obra de arte que se cria através de uma constante reabilitação da força dos instintos necessários para que se nasça junto à escrita.

E, a partir do grande estilo “adotado” por Nietzsche em sua obra, isto é, das forças que dançam ao som do acaso dos encontros e da luta pelo domínio daquela que se apresenta mais potente, se pode afirmar que, através da sua escrita, as cores da vida retornam ao seu habitat natural, são cores que resgatam o rio heraclítico, cores do jogo do acaso e da luta de forças. E esse resgate é poético porque, em Nietzsche, a linguagem é outra, *os aliados são os artistas a quem a vida rende homenagens porque se sabe homenageada por eles*. E rende homenagens através da experiência que provoca em seu corpo-escrita, convocando-os a ocuparmos um outro tempo, o tempo da experimentação e não o da identidade.

Não podemos esquecer que, de acordo com a interpretação deleuziana, existem dois tipos de devir, um ativo e outro reativo e a maneira como exerciamos o pensar até aqui é percorrido pelo devir reativo, constituinte do niilismo com o qual nossa cultura se viu endereçada desde o platonismo, operando uma separação entre pensamento e vida.

²⁶⁵ Estamos aqui fazendo uma analogia com uma passagem do *Crepúsculo dos ídolos* no qual Nietzsche diz: “Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme a si mesma eternamente, é preciso que haja também eternamente o “martírio da parturiente... tudo isso significa a palavra de Dionísio: não conheço nenhuma simbologia mais elevada do que a simbologia grega, a simbologia das *dionisíacas*(...) Somente o cristianismo, com seu ressentimento contra a vida por fundamento, fez da sexualidade algo impuro: ele lançou lama sobre o começo, sobre o pressuposto de nossa vida...”

Por esse motivo, como assinala Machado (2009, p. 92), é necessário articular o conceito de eterno retorno com a vontade de potência, considerada como devir das forças ou princípio da diferença. De modo que, tal como viemos afirmando desde o início, é necessário entender a diferença entre vontade e força, pois, se o que define uma força é a sua relação com uma outra, isto é, a essência da força emerge desse encontro com uma outra, num jogo de hierarquia, no tipo nobre, conforme vimos, pôde ser expressa como dominação da força reativa pela força ativa, conferindo-lhe uma vontade afirmativa e uma memória do futuro. Porém, ao longo da história do homem, com a ajuda de inúmeras circunstâncias externas e internas, as forças reativas triunfaram, neutralizaram as ativas, separando-as do que elas podem, decompondo-as e a memória do futuro se viu dependente de algo externo a própria vida. Se a vontade não se confunde com a força, se o instinto criador, como querer interno da força, é a vontade de potência em seu grau mais alto, então, haveria a possibilidade de pensarmos essa vontade como uma dimensão artística, modeladora, que diz sim a criação do mundo e do homem agindo no próprio homem quando esse se deixa contagiar por essa “luminosidade”, por essa intensidade como uma instância transcendental²⁶⁶, que não se confunde com a Ideia, com Deus ou com a história, porque essa instância é pensada como o caos que cria e força o pensamento a pensar e é imanente, é a própria vida. Pensar não é mais atingir às formas inteligíveis, mas pensar o caos sem ser destruído por ele. A eternidade não é algo exterior, mas é eterna para frente e para trás, é eterna na vida e devolve a memória a sua potência de variação, pois “a roda do eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição.”

Para ultrapassar o devir reativo - única maneira de se efetuar uma transvaloração ou transmutação dos valores - é necessário destruir as forças reativas quando essas se apresentam em todo seu esplendor, fazendo da vontade de nada, a vontade negativa de potência destruir sua aliança com as forças reativas através de uma autodestruição, como uma destruição ativa, quando são negadas por uma operação ativa. Isto é, ao serem suprimidas pela vontade de potência que a princípio lhes assegurava a conservação, é que todas as forças podem se tornar ativas novamente, como comenta Machado (2009, p. 98). Dessa forma, continua Machado (2009, p. 99-100) o devir ativo se alcança convertendo a vontade negativa em afirmativa e fazendo da negação uma

²⁶⁶Como afirma Deleuze: “O transcendente não é o transcendental. Na ausência de consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que ele escapa à toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto. A imanência absoluta é em si-mesma: ela não existe em alguma coisa, para alguma coisa, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito” (1995, p.1).

negação das próprias forças reativas. E, sendo o eterno retorno um instrumento, uma práxis, que age nos corpos, selecionando o que pode ser afirmado, ele não é somente um pensamento, mas o ser do devir como multiplicidade, como simulacro, fazendo a vontade ser elevada a sua enésima potência.

Vontade de potência e eterno retorno caminharão, assim juntos, afirmando um mundo da diferença, das intensidades, não mais da qualidade ou quantidade, pois, o mundo além da força também precisa ser pensado como eterna novidade, dirá Nietzsche, afinal, um mundo, como força, não pode ser pensado como ilimitado (XI, 36 (15) *apud* Marton, 1990, p. 222). Se ele tivesse algum objetivo, já o teria atingido; se tivesse alguma finalidade, já a teria realizado. Por isso, tudo se repete na perspectiva do eterno retorno, mas impera nessa repetição uma vontade de diferença, para aqueles que transmutam os valores, que encontram prazer na incerteza e não na certeza, não na causa e no efeito, mas na criação contínua, como afirma Kossovitch (2004, p. 138), no plano das intensidades como princípio genético e diferencial das forças. Como diz Zaratustra, o convalescente: “tudo se refaz, tudo se refaz, eternamente constrói a mesma casa do ser”... (NIETSCHE, 1994, p. 224). A construção da mesma casa do ser não é a repetição de uma mesma casa, mas a repetição da multiplicidade, pois, como afirma Deleuze, o ser se diz do devir como devir, o um se diz no múltiplo como múltiplo, como já salientamos.

Nessa concepção deleuziana, Nietzsche seria porta-voz de uma ontologia da diferença, invertendo a ontologia platônica e, como interpretamos, a temporalidade da memória através do pensamento abissal do eterno retorno da diferença. O caráter ético e ontológico do eterno retorno estaria presente na sua seletividade, aquilo que permite o passado passar pelo portal do instante. Por isso dissemos que uma nova história começa quando a vontade de potência e eterno retorno se encontram no portal do instante²⁶⁷, onde o passado passa e o futuro se abre. Ou, como diz Machado (2009, p. 90), comentando a interpretação deleuziana, “o instante atual é um instante que passa e só

²⁶⁷Cf. salientamos, Zaratustra dirá: "Olha para este pórtico! Tem duas caras. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. Esta rua larga que desce dura uma eternidade... e essa outra longa rua que sobe... é outra eternidade... Estes caminhos são contrários, opõem-se um ao outro, e encontram-se aqui neste pórtico. O nome do pórtico está escrito em cima; chama-se "instante"" (1994, p.166). E, na *Segunda Consideração Intempestiva* faz uma relação entre instante e esquecimento: “Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne os outros felizes” (2003, p.10).

pode passar porque é ao mesmo tempo presente, passado e futuro”²⁶⁸, como um experimento “digestivo” da vontade de potência agindo nos corpos e do instante que passa sem estar retido nele, nos lançando na construção de novos começos. Afinal, se ele passa, não atinge jamais um estado final, o que mantém a roda da existência girando, possibilitando, também, o girar da história, mas agindo dentro dela, isto é, a própria história produz o último homem, o mais doente dos homens, mas ao mesmo tempo aquele que pode mudar o eixo da história, desprende-la do devir reativo, para um devir ativo das forças, afinal um novo infinito se abriu, um outro mundo que não tem o céu como limite e nem a verdade excessivamente humana, como medida, como afirma Blanchot (2007, p. 105). E, tal como uma roda cujo movimento é dotado de um poder centrífugo, aquilo que é negativo pode ser expulso a partir desse movimento do revirar das forças, como comenta Deleuze (2001, p. 32), por isso chamamos esse acontecimento de digestivo.

O que faz essa roda girar é o jogo heraclítico que só podia ser jogado pela criança e pelo artista, no qual “tudo vai e tudo volta; eternamente gira a roda do ser” (1994, p. 224). Um jogo em que, ao afirmar o devir, afirma ao mesmo tempo o *vir-a-ser* e o perecer, o construir e o destruir, sem prestar contas a uma suposta ordem superior e moral. A criança, na ótica de Zarathustra, é a imagem de um novo começo, a abertura das forças para o além-do-homem e o artista é aquele que pode experimentar o eterno retorno sem ser aniquilado por ele porque sabe fazer do caos criação. A ótica do artista é o que vai possibilitar compreender essa experiência da eternidade como uma necessidade libertadora. Por isso, Zarathustra é apresentado por Nietzsche, antes de tudo como poeta, artista, discípulo de Dionísio e nos serviremos, em alguns momentos, nas considerações finais desse trabalho, de uma linguagem artística para dar prosseguimento a essa análise. Entendendo por linguagem artística, aquela que comunica estados, podendo ser pensada, também, como uma linguagem clínica ou ainda como uma atitude dionisíaca diante do mundo.

Considerações Finais: O resgate da potência da memória do futuro nos homens que fazem de si mesmos uma obra de arte

Nesse trabalho não tínhamos o propósito de fazer uma análise histórica que iria do platonismo à modernidade, mas sim, em adentrar em pontos específicos nos quais,

²⁶⁸ O que nos lembra a experiência do poeta do *aedo*, no qual *Mnemosyne* lhe ensina a sabedoria de saber aquilo que foi, aquilo que é e aquilo que será através de enigmas.

na história do pensamento ocidental, as forças reativas triunfaram sobre as ativas encontrando na interpretação dada à memória a chave de acesso desse triunfo. Platonismo, Cristianismo e Modernidade apareceram como pontos privilegiados dessa análise, porque, em cada um desses pontos, embora sugerissem ultrapassamento do ponto anterior, tendo em vista que, numa perspectiva histórica, assinalariam mudanças no universo dos valores, ou seja, o cristianismo supostamente poria um fim no platonismo porque os valores cristãos seriam distintos dos valores gregos e a modernidade um ultrapassamento de ambos os pontos porque não haveria um ser ou um Deus regendo a vida humana. Porém, o que acabamos vendo, na perspectiva das forças, é que todos esses pontos repetiam um mesmo valor para a vida e uma mesma qualidade de força, ou seja um menos valor, um valor de nada, um niilismo negativo.

Essa foi, a nosso ver, a perspectiva da genealogia das forças, entendida, como interpreta Deleuze, “como chave da interpretação geral e análise do tipo reativo em particular (1976, p. 99) . E, ao assilarmos o triunfo das forças reativas sobre as ativas, fomos percebendo que havia uma aliança entre niilismo e as interpretações dadas à memória ao longo desse percurso, num processo de adoecimento do *socius* e conseqüentemente da *memória*, tendo em vista que ela foi definida por nós, numa perspectiva nietzschiana, como produto do *socius* e mantenedoura dele, bem como fomentadora da aparição do homem como ser social e força capaz de gerar nele uma vontade de futuro.

Assim, curiosamente, embora tenhamos nos acostumado a pensar a memória como ligada ao passado, em função da perspectiva platônica como imagem do nosso pensamento, alimentada, mais tarde, de maneira ainda mais nociva, pelas marcas introduzidas na consciência a partir da interpretação da metafísica pelo cristianismo dotando a memória de um poder venenoso, para Nietzsche, a temporalidade da memória, nos primórdios de sua emergência junto ao social - isto é, na pré-história da cultura, no período de adestramento e seleção das forças reativas do homem pelas ativas - direcionava seu corpo para o futuro da espécie e o excedente de forças acumulado nesse processo possibilitou a expansão das forças ativas da vontade de potência em direção ao homem soberano, aquele que tem uma vontade livre, que adentra suas forças de forma consciente e voluntária e pode dispor de futuro porque faz de si mesmo um instrumento da agonística das forças; faz de si mesmo, da sua vontade, uma promessa.

Porém, esse jogo de forças foi invertido na história do pensamento ocidental, bem como a temporalidade da memória. Ela se voltou para trás, num processo iniciado

desde a metafísica que nega o corpo para afirmar um passado primordial que só condiz com a alma e está remetido a um plano fora da terra percebido por uma faculdade chamada memória verdadeira, a memória do ser interpretado por Nietzsche como um valor moral em Platão. No cristianismo, a relação com o passado se manteve, mas explicitamente estava ligada ao passado do homem e houve todo um investimento na memória a partir de torturas feitas ao corpo como forma de domesticá-lo fazendo com que a memória passasse a ser registro de dor e de marcas, cumprindo a função de criar um tipo obediente e manso que lembra constantemente dos valores sócio-morais que deve seguir porque precisa ser obediente a uma vontade transcendente interpretada como doadora de sentido e valores ao homem. Na modernidade, mesmo não havendo uma instância transcendente, os homens ainda se mantêm na sombra de Deus, no ideal de perfeição e acabamento, mas, agora, regido não pelos valores divinos, mas pelos valores humanos, como se o homem fosse uma potência que afirma a vida afirmando-se como modelo da vida. Os homens são governados pela História, pelo passado que deve comprovar o presente e a memória é amplamente estimulada a reter informações e a afirmar os valores do *socius*. Além disso, ela passou a ser governada pelas marcas, tendo em vista que nos tipos nascidos aí o esquecimento não é um instrumento ativo.

Dessa maneira, em todos esses momentos as forças que percorrem o corpo do homem são reativas e se sobrepõem as ativas e, mesmo quando elas aparentam afirmação, como quando o homem moderno se desfaz dos valores transcendentais, ainda assim os novos valores construídos não afirmam a vida, pois o homem continua totalmente governado por forças reativas mantendo uma relação de dívida com funções separadas da vida: Igreja, Estado, leis, capital, posto que a vida de cada um de nós precisa estar submetida a essas funções sociais, elas são a força de comando que devemos obedecer para nos conservarmos e o preço da conservação é a estagnação das forças como a da imagem do último homem, na qual o nada de vontade o governa.

Então, lembrança enquanto movimento que se dirige para um passado a fim de compreender o presente, congelando-se nas marcas desse passado é uma deformação, pois essa historicidade veio sendo fabricada como modelo ideal das ações, mas esse modelo, produzido desde a metafísica socrático-platônica, conforme vimos, estagna as forças, pois os afetos que lutam no corpo não circulam livremente, ou melhor, não encontram possibilidade de travarem uma luta saudável nele. Como afirma Nietzsche:

Toda lembrança é uma comparação, quer dizer uma identificação. Cada conceito nos revela isto; este é o fenômeno “histórico” primordial. A vida exige, portanto, que se identifique o presente com o passado, de tal maneira

que a comparação se encontra sempre ligada a uma certa violência, a uma certa deformação (2005c, p. 182).

Ao realizarmos a genealogia dos valores produzidos ao longo desse processo que transformou lembrança em verdade do ser, do homem ou da História, estávamos, ao mesmo tempo, fazendo uma genealogia da memória social. Ou seja, a narrativa que construímos para modelarmos nosso corpo, para Nietzsche, está relacionada a um plano de valores que adere de maneira tão forte a nossa pele, que na metafísica chegou-se a dizer que é reflexo da alma, como se a alma existisse separada de um corpo. De modo que até mesmo as nossas lembranças se vêm carregadas de sentido histórico ou de valores milenares que se modulam com as circunstâncias, não revelando uma suposta essência individual, mas a construção de uma realidade fabricada junto aos valores hegemônicos de um período. Como afirma Nietzsche: “em nós, o instinto histórico está extraordinariamente desenvolvido, como jamais o foi” (2005c, p. 191).

Por isso, nossas lembranças não se reduzem a um plano individual. Não existe esse plano, pois a memória é social, modula-se de acordo com os valores produzidos, mas, as interpretações hegemônicas dadas a ela criaram uma falsa paisagem de vontade coletiva e estável, pois uniformiza as vivências em ideais de igualdade, origem e finalidade interpretados, desde o cristianismo, como universais, necessários, comuns e inquestionáveis, como se fosse um valor natural, conforme vimos. Na realidade, a mesmidade é o que sustentam, o modelo e as cópias do modelo. Porém, ela foi construída no *socius*, expressa esse *socius* e é marcada no corpo. De modo que a própria história “*se transmitira em carne e sangue*” (NIETZSCHE, 2005c, p. 203). Como afirma Foucault: “um corpo não se reduz as leis de sua fisiologia” (1972, p. 27), como se pudesse escapar da história. Ele é inteiramente marcado pela história. Em outras palavras, o corpo que escreve a história do pensamento ocidental traz o social, como conjunto de valores, inscrito nele; produz um tipo de corpo que passa a ser regido por leis que não lhe são próprias, mas por leis externas e estranhas a ele, porém interpretadas, pela cultura das forças estagnadas, como naturais e inquestionáveis.

Por isso, Nietzsche dirá ainda que “os homens modernos não são homens, mas formações histórico-culturais, total e completa cultura, imagem, forma sem conteúdo comprovável; infelizmente apenas formas ruins e, além disso, uniformes” (NIETZSCHE, 2003, p. 45). Ou seja, o homem moderno é uma produção nascida na dinâmica de realização da cultura que visa à padronização dos corpos para efetuar um

controle sobre suas ações, aja visto que o modelo de Estado é tomado como a perfeição do ideal.

Deste modo, vimos Nietzsche afirmar que o homem não sente a partir de si mesmo, mas a partir da história, pede conselho a ela, perdendo-se de si mesmo (2003). É um ator, mas um ator ruim porque é marcado pela representação e não pela fabricação do novo a partir das sensações próprias. Ele não cria porque está afastado dos seus instintos, do universo de seus afetos. Sente a partir de abstrações e a memória que lhe serve de referência está ligada aos valores sociais que se modulam, *pois memória social e memória da vontade se articulam como o horizonte comum do homem*.

Curiosamente, a partir dessa análise pudemos ver também que a doença pode ser signo de saúde, de modo que os convalescentes modernos, os últimos homens, necessitam “de uma arte, de uma outra arte - uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial, que como uma clara chama lampeje num céu limpo. Sobretudo uma arte para artistas, somente para artistas!”(2001, p. 14). Os homens modernos sabem coisas demais, “mas é preciso pensar como os artistas, “oh, como hoje aprendemos a bem esquecer, a bem não-saber, como artistas!” (2001, p. 15). Zaratustra é artista, zombeteiro e bailarino!

Assim, se por um lado o corpo não escapa à história, por outro, a doença que se produz nele pôde servir de analisador para que ele escape da história, como um alerta de suas forças vitais em direção à saúde. Para tanto, necessita construir uma grande saúde, isto é, não opor-se à doença, mas fazer dela *o signo da força*, “um energético estimulante ao viver, ao mais viver” e, assim, escolher “os remédios certos contra os estados ruins” (NIETZSCHE, 1995, p.25), o que possibilitou a Nietzsche ser, ao mesmo tempo, “um *décadent* e o seu contrário” (NIETZSCHE, 1995, p.25)²⁶⁹, como assinalamos em outro momento do texto. Ou seja, mesmo atravessado pelas forças que compunham o seu presente ele buscava interrogá-las para abrir-se ao futuro, porque o mundo está em constante devir, nada se encontra dado, tudo é produzido, inventado. Daí Nietzsche afirmar que essa nova definição de saúde seria daqueles:

(...) cuja alma almeje haver vivido o inteiro compasso dos valores e desejos até então havidos, e haver velejado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, das aventuras da vivência mais sua, saber como sente

²⁶⁹ Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* - este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma transvaloração dos valores (NIETZSCHE, 1995, p.24).

um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um divino eremita de outrora: para isso necessita de uma grande saúde - uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (NIETZSCHE, 1995, p. 84).

Dessa maneira, a partir da interpretação genealógica, foi possível tratarmos o mundo como um sintoma e nele buscar os signos de doença, mas também os signos de vida, de cura ou saúde, como afirma Deleuze (2006b, p. 180). Foi possível, então, que no lugar das essências, que interpretássemos os sintomas, que percebêssemos que a doença produz um ponto de vista sobre a saúde e a saúde um ponto de vista sobre a doença, de modo que esse jogo artístico de perspectivas nos permitiu experimentar duas qualidades de forças que compõem a vontade de potência, isto é, as forças reativas e as ativas, as forças de adaptação e de conquista e com isso nos abrimos ao exercício da transvaloração de valores como afirmação total da existência, bem como nos abrimos a duas leituras de memória a partir do cruzamento de duas genealogias, como assinala Deleuze (2001, p.33) a que nos faz entender como emergiu a forma homem e a possibilidade de sua transmutação, como retorno da potência nobre, por intermédio daquilo que o último homem vislumbra e que é, ao mesmo tempo, assustador e libertador, isto é, que a existência, tal como é, privada de sentido e finalidade retorna inexoravelmente, no entanto, sem encontrar seu fim no nada como a forma mais extrema do niilismo.

A primeira leitura está ligada a uma memória marcada pelo excesso da cultura de domesticação, isto é, aquela que guarda, acumula tudo em demasia, a memória dos traços, das marcas do tipo ressentido, que é incapaz de esquecer e, portanto, de criar que é também a do homem moderno, que acumula demasiadamente informações até chegar um momento em que suas forças ficam debilitadas por não ter como se escoarem.

Mas também há um outro tipo de memória, como uma espécie de intervalo nesse mesmo processo reativo, como um desvio que permite o retorno das forças ativas. Ou seja, nos referimos à memória que está ligada à promessa de futuro, àquela do tipo nobre no qual a força plástica do esquecimento é a fonte da liberdade, pois, estando em plena atividade nele mantinha a sua consciência livre das marcas. Não que não houvessem marcas em sua memória, mas ele impedia que elas chegassem a sua consciência em função da plena atividade do esquecimento.

Assim, tal tipo estava sempre aberto à novidade, podendo abrir uma brecha no “tempo da cultura”, sendo, por isso, chamado de frutos tardio, homem exceção, tendo

em vista que criou um modo de vida completamente diferente do ideal de homem da história, mas que foi engolido pelo ideal de homem construído pela lógica niilista de suas entranhas, desde o platonismo. Por isso o tipo nobre expressa, em termos da dinâmica das forças, um desvio, uma transgressão no curso da história, porque nele, a força reativa obedece à força ativa, tornando-o um homem livre da moral, da lei, da cultura. É o tipo cujo corpo gere suas próprias forças e cria suas próprias leis a partir dessa gerência. Não é o tipo obediente e manso, mas um tipo pós-histórico, livre.

Essas duas qualidades de memórias são perspectivadas nessa diagnose das forças do corpo, isto é, através da análise genealógica da cultura e sua moral chegamos à memória do ressentimento, onde as marcas invadem a consciência, como no tipo escravo, ligada ao passado, mas também à memória do futuro, do tipo nobre, que embora não isento de marcas no corpo, essas não invadem a sua consciência, não viram impressão, permanecem insensíveis, em função do esquecimento ativo, bem como aos efeitos da cultura do ponto de vista histórico e da afirmação das forças da vida do ponto de vista pós-histórico.

O ponto de vista histórico, tal como apresentado pelos historiadores, coloca o historiador como o homem superior, aquele que deseja tudo saber de modo que nada seja mais elevado do que ele. Ele remonta a Sócrates, isto é, constrói um discurso no qual o saber se apresenta como grandeza, mas esse nada mais é do que rancor sob a máscara do universal. Por isso, afirma Foucault, “assim como o demagogo deve invocar a verdade, a lei das essências e a necessidade eterna, o historiador deve invocar a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado inamovível”. Sua suposta neutralidade visa apagar todos os traços do querer em seu próprio saber, pensando que assim pode demonstrar a existência de uma lei inevitável ligada a uma vontade superior: a história (FOUCAULT, 1979, p.31).

Essa vontade superior e abstrata liga a memória ao passado e ao acúmulo desse passado através de informações que o homem precisa guardar como se fosse o seu mais nobre tesouro e o homem de maior poder seria aquele capaz de grande memória, pois ela lhe daria a chave de acesso de compreensão do homem. A História seria o sentido do homem no lugar de Deus. O homem obediente é aquele que obedece a História.

O ponto de vista pós-histórico, intempestivo, nos possibilitou entrar em contato com a memória do futuro, tal como apresentada na *Genealogia da Moral*, como aquela que emerge *no homem que pode prometer*, no homem nobre, o tipo que domina a si mesmo e pode efetivamente ter uma vontade, querer a vontade, afirmar a vontade

porque ele vive na plenitude do Sim. Podemos dizer que a atividade nobre das forças necessita de um tipo nobre, isto é, aquele que dominando a si consegue construir mundo a partir do *pathos* de distância necessário à arte de avaliar, de criar valor. Assim, o passado não alimenta seu corpo, mas aparece como um desafio, como um convite de ultrapassamento, uma resistência que precisa ser vencida para que novas formas floresçam. O passado aparece como a força reativa que não se estabelece como afeto dominante no corpo porque a plena atividade desse corpo impede esse domínio. O passado é a força reativa pela qual a força ativa se serve para se expandir. A atitude crítica e a atividade afirmativa se fundem num novo *ethos* no qual o devir se liberta do negativo. Somente dessa maneira a história se torna útil para a vida, bem como a memória.

Porém, para que haja liberdade, no tipo nobre, a força plástica do esquecimento é o que lhe permitia modelar-se. Modelar-se não é adaptar-se a maneira como o mundo se apresenta. Não é buscar a conservação de si mesmo. Não é aceitação do já dado. Modelar-se é criar mundo a partir das forças vitais, é expandir-se, ultrapassar-se. Esta força significa esquecer de si, esquecer de uma pretensa identidade do “eu” para deixar se levar pelo fluxo vital que gera uma multiplicidade de “eus” que estão sempre em vias de ser. Como se a atividade das forças, possibilitada pelo esquecimento, estivesse sempre à espreita para nos lançar em direção à criação de um novo mundo, de uma nova história, como uma onda que quebra e dá passagem para uma outra. Ondas que se quebram no mar, se lançam na areia, apagando os desenhos deixados nela e retornam ao mar, portanto repetem a força de produção da diferença, possibilitam a criação de novos traçados da vontade de potência. É pensar, também, a memória social a partir da diferença que ela produz nos corpos e não como repetição das mesmas narrativas tomadas como sendo a sua história, como se dela não se pudesse desvencilhar. É saber-se, também, criador de narrativas a partir das nossas sensações e das imagens brotadas nela, tal como descreve Pessoa ²⁷⁰ quando diz: “Faço paisagens com o que sinto. Faço férias das sensações” (2006, p. 19) ou Nietzsche, ao criar uma analogia entre onda e vontade, como uma imagem-conceito:

²⁷⁰ “A única realidade para mim são as minhas sensações. Eu sou uma sensação minha. Portanto nem da minha própria existência estou certo. Posso está-lo apenas daquelas sensações a que eu chamo minhas. A verdade? É uma coisa exterior? Não posso ter a certeza dela, porque não é uma sensação minha, e eu só destas tenho a certeza (...) De ‘real’ temos apenas as nossas sensações, mas ‘real’ (que é uma sensação nossa) não significa nada, nem mesmo ‘significa’ significa qualquer coisa, nem “sensação” tem um sentido, nem “tem um sentido” é coisa que tenha sentido algum. Tudo é o mesmo mistério. Reparo, porém, em que nem tudo pode significar coisa alguma, ou “mistério” é palavra que tenha significação”(521-524).

Com que avidez essa onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir!
 Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias!
 E como se quisesse chegar antes de alguém; como se ali se ocultasse algo que
 tem valor, muito valor. – E agora ela recua, um tanto mais devagar, ainda
 branca de agitação – estará desiludida? Terá encontrado o que buscava? (...) Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. *Assim vivem as ondas – assim vivemos nós, seres que tem vontade!* (2001, p. 209, grifos meus).

Vimos, a partir da narrativa histórica, o adoecimento desse corpo, mas a narrativa da genealogia das forças nos permite construir uma crítica para o desenho dado a ele, para que, junto a ela, possamos, ao mesmo tempo, nos libertar da história e re-construir uma memória do futuro através da plasticidade de um esquecimento revigorador, tal como outrora os nobres experimentavam, fazendo da sua vontade a vontade das forças em direção ao futuro.

Dessa maneira pôde se apropriar da inscrição feita nele, lhe dando um novo endereçamento: o das forças da criação, quando se desdobra uma nova qualidade de tempo: o intempestivo. Assim, não se congelava nela, e fazia do aprendizado das forças e dessa qualidade do tempo um experimento, uma ponte para a diferença, podendo nos inspirar a redesenhar a História, avaliando as forças que criaram as condições para que se apresentasse dessa ou daquela forma, o que impede a sua naturalização e repetição.

Para tanto, precisamos trazer para o primeiro plano de análise o corpo, como “grande razão”, isto é, partindo da definição que Nietzsche dá para o jogo de impulsos que age no corpo, interpretando-o como: “uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz ”(NIETZSCHE,1994, p. 51). Enquanto a pequena razão, o espírito, o eu, a consciência é apenas instrumento do corpo: “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”... ‘Eu’- dizes; e ufana-se 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” (1994, p. 51).

Em outras palavras, a experimentação de uma outra qualidade de memória que não sucumbe às marcas, faz com que o corpo que escreve a sua história a partir da atividade das forças seja sempre um corpo novo, pois é gerado, a todo instante, a partir dos agenciamentos que faz, mas não se cristaliza neles, está sempre aberto a novos encontros, descrevendo um mapa de intensidades, isto é, “a dimensão da constelação afetiva” que preenche “a redistribuição de impasses e aberturas, de limiões e clausuras”

(2006 a, p. 76-75) compondo trajetos, passagens de vida, “atravessando o vivível e o vivido” (DELEUZE, 1997, p.11), portanto, inventando, a todo instante, um corpo.

O que converge com o que Nietzsche chama de grupo de sensações, bloco de sensações. Nietzsche afirma: “palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinadas, para sensações recorrentes e associadas, para grupo de sensações” (1992b, p. 182). Por isso, continua ele, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivência interiores, enfim, é preciso ter experiência em comum com o outro”.

Porém, vimos que, em nossa cultura, essa experiência foi vulgarizada: “as vivências recorrentes obtiveram primado pelas originais” (1992b, p, 182), afinal nos mantemos presos ao universo da representação, ao universo das ficções seja ele a afirmação do além ou das idéias modernas. Porém, quando nosso corpo experimenta, *mesmo que de forma breve*, um devir ativo, somos lançados num grupo de sensações originais e o próprio Nietzsche, a todo o momento, foi percorrido por essa qualidade ativa dos afetos e a variabilidade desses blocos de sensações o *possibilitou inventar conceitos fora da vulgarização do universalizável*. Conceitos muitas vezes incomunicáveis, mas que podem ser experimentados no corpo, como o além-do-homem e o eterno retorno, conceitos- imagens, conceitos-sensações.

A dificuldade de adentrar nesse experimento é que aprendemos a nos entender pela lógica da representação e não pela lógica dos afetos, porque a lógica da representação é a que construiu o pensamento do homem, mas, no entanto, é uma lógica que debilita as suas forças e assim, impedem um contato “verdadeiro” com o corpo que, a cada etapa do niilismo, veio sendo cada vez mais silenciado.

Esse contato implica em acolhimento da diferença, mas temos dificuldade de lidar com ela. Como Nietzsche observa, todas as relações humanas não têm duração tão logo se percebe que um dos parceiros, usando as mesmas palavras, sente, pensa receia, anseia de modo diferente do outro (1992b, p. 183). Como afirmamos em outro momento, os homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram, e sempre estarão em vantagem; os mais seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender, esses ficam facilmente sós e dificilmente se propagam.

Porém, Nietzsche nos leva a um *exercício clínico* para que entremos em contato com seus conceitos ativos, nos indicando que o caminho possível se faz quando nos relacionamos com as forças que habitam os corpos e o mundo, que travam uma luta

nele, pois a tensão cria, o caos cria. Dessa maneira, o exercício da diferença pode ser experienciado na qualidade ativa dessa luta, numa agonística e não numa agonia. Nesse processo, como assinala Deleuze, o que se abre é “uma pluralidade de trajetos que são legíveis e coexistentes apenas num mapa, e ela muda de sentido segundo aqueles que são retidos. Esses trajetos interiorizados são inseparáveis de devires” (DELEUZE, 2006a, p.79). Por isso, Nietzsche apresenta Zarathustra dizendo que sua intenção é criar “um corpo mais elevado (...) um movimento inicial, uma roda que gira por si mesma” (NIETZSCHE, 1994, p. 84) e que o além homem “não pode ser criado pelos homens, mas que eles podem se tornar pais e ancestrais da melhor criação que é o além-homem, que seja a vossa melhor criação!” (NIETZSCHE, 1994, p.100).

Vimos que esse homem não nasce na história, como um desenvolvimento natural da mesma, mas das forças que podem mudar seu rumo, encontrando, no último homem, a possibilidade de construção de um novo começo. Afinal, como afirma Deleuze:

a combinação da vontade negativa com a força de reação, do espírito de negação com a alma reativa, não é a última palavra do niilismo. Chega o momento em que a vontade de negação rompe sua aliança com as forças de reação, abandona-as e até volta-se contra elas como se o niilismo acabado desse lugar ao seu contrário: as forças reativas, ao serem elas mesmas negadas, tornam-se ativas; a negação se transforma, converte-se no trovão de uma afirmação pura, o modo polêmico e lúdico de uma vontade que afirma e se põe a serviço de um excedente da vida. O niilismo "vencido por si mesmo" (1997, p.117).

Por isso podemos afirmar que o niilismo pode ser vencido por ele mesmo a partir daquilo que é vislumbrado pelo último homem: a intensidade da virada das forças que o homem superior não pôde ver, pois, embora vencesse os valores milenares, não venceu a si próprio, porque se colocou como ápice do processo da humanidade. Como diz Deleuze “ignora o monstro que ele próprio é” (1997, p. 115), isto é, ignora que carrega ainda ideais e se alimenta da reatividade deles, portanto, não pode afirmar a vida em toda sua extensão. Não pode criar valores novos que façam a vida leve ou afirmativa. Ou, como dirá Zarathustra: “falta-lhes a inocência do desejo (...) a vontade de criar algo para além de si próprios” (NETZSCHE, 1994, p. 135).

Um novo começo só pode ser pensado se experienciarmos a vontade de potência como a energia, dirá DELEUZE (1997, p. 121), entendendo que nobre é “aquela que é apta a transformar-se” e “vis ou baixos, aqueles que só sabem disfarçar-se, travestir-se, isto é, tomar uma forma e manter-se numa forma sempre a mesma” (1997, p. 121).

Por isso, nesse novo começo, a memória se lança ao futuro a partir de um mapa de intensidades que é colorido pela dimensão artística da vontade de potência como a imagem de Dionísio, o deus da embriaguez e do esquecimento, “o artista criador que atinge a potência das metamorfoses que o faz devir, dando testemunho de uma vida que jorra” (DELEUZE, 1997, p.120- 121) e que se efetua não mais na forma, mas na transformação, na criação de possibilidades de vida, ao que Nietzsche chama transmutação ou transvaloração dos valores.

Nesse novo começo somos convocados a suportar a tensão fecunda entre aquilo que o olho vê e aquilo que escapa ao olhar e que só é percebido pelo plano da sensibilidade que atinge a superfície dos corpos. Isto é, busca-se aprender o movimento que surge dessa tensão entre representação e fluxo, como interpreta Rolnik (1989, p.68), visando, assim, descrever processos, mas do que estados de coisa, e essa descrição é aquilo que chamamos de análise genealógica das forças²⁷¹, entendidas aqui como composição de forças presentes nas linhas que percorrem os corpos: forças ativas e reativas que podem ter a tonalidade da negação ou da afirmação. Analisar essas linhas é re-escrever a história por outro prisma, é escutá-la de outra forma na qual um olhar crítico nos permite abrir nosso corpo para a possibilidade de afirmação da vida e de uma outra qualidade de memória.

Dai que podemos afirmar, apoiados em Deleuze, que os trajetos, produzidos pelo mapa intensivo, descrevem as linhas de força que habitam corpos. São, portanto, os mapas de forças, da luta de forças que criam, a cada vez, a imagem do corpo sempre remanejável ou transformável em função da constelação afetiva que a determina (1997, p.77). Assim, não são os eventos que falam pela vida; não é o domínio dos fatos que ditarão a ordem da história, como se fosse uma sucessão racional de eventos encadeados, mas é sobre o acontecimento que a vida aparece em sua tonalidade mais alta e singular, porque ele é “o tempo daquilo que não tem lugar, que é errante, suspenso no ar” e que de maneira travessa e inocente, brinca com o homem, “convocando-o a sustentar paradoxos que ele coloca, sua lógica insólita, jamais sacrificada em proveito de alguma coerência superior”, como comenta Pelbart (2007, p.95).

Por isso, não reduzimos, aqui, a memória a uma espécie de “instância psíquica”, encerrada num sujeito e que narra sua vivência individual e psicológica, *mas a tomamos*

²⁷¹ Que também pode ser pensada como análise crítico-clínica, pois analisa os sintomas e a possibilidade de superação, fazendo da escrita uma medicina de si próprio e do mundo. Ou, como dirá Deleuze, fazendo dela a saúde de um povo que falta, isto é, “a origem ou destinação coletivas de um povo por vir (1997, p. 14).

como produção social tecida pelo jogo de forças entre corpo e devir e embora tenha imprimido uma temporalidade linear inscrita nos corpos, conduzindo a vida a uma qualidade negativa, baixa e o homem ao fastio lançado num devir reativo próprio da história niilista do ocidente, ao ser tomada em relação à vida e ao valor, nos possibilita inferir uma outra qualidade e possibilidade de memória, que se faz a partir de outra tonalidade de forças, na qual não se armazena informações, mas que faz da experiência agonística a temporalidade da própria vida dos corpos, a afirmação do devir ativo a partir do eterno retorno da diferença, da vontade de diferença que libera as forças ativas para a criação em função de seu caráter ético, seletivo e ontológico, conforme vimos, pois não se opõe ao ser, mas pensa radicalizando-o e o faz ser dito no devir, ou seja, o um se diz do múltiplo como múltiplo. Por isso, “dizer que tudo revém é aproximar ao máximo o mundo do devir e o do ser: cume da contemplação” (NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, final de 1886-primavera de 1887, 7 [54], KSA *apud* Machado, 2009, p.91)

O futuro é a potência presente no corpo, a potência que retorna sempre que uma nova imagem, um novo mapa intensivo é traçado pelo jogo agonístico. Aquilo que emerge, não vem da alma, não traduz uma essência, mas revela um estado, habita um tempo em que há *um eterno retorno de sensações*. E a cada retorno, um sentido é despertado como caminho, assim, há infinitos caminhos enquanto houver vida no corpo. Essa memória “corporal” é inconsciente e fala do trágico, isto é, daquilo pelo qual não há palavras, apenas sensações, para dizer. Portanto, só encontra expressão na dimensão artística, numa escrita artística, tal como a de *Zaratustra*. Ela é uma memória do esquecimento do mesmo no mesmo, para que haja futuro, na qual o devir ativo é anti-memória. É a imagem da criança: “inocência e esquecimento, um novo começo, uma roda que gira em si mesma, um movimento inicial, um sagrado sim” (1994, p. 44).

Assim aquilo que define um corpo é a relação de tensão entre forças dominantes e forças dominadas. E, além disso, a atividade das forças que agem nesse corpo é inconsciente. Então, a qualidade dessas forças determinarão a tonalidade afetiva que vai direcionar o *ethos* ocupado pelo homem, isto é, quando a tonalidade da vontade de potência puder ser experienciada como força plástica, criadora e enquanto tal, buscar efetivar-se em novas configurações a partir da relação com as demais forças, nos expandindo para além de nós mesmos. O sagrado “sim” ao jogo da existência pode ser afirmado como o querer da vontade. “O espírito agora, dirá Zaratustra “quer a sua vontade (...) conquista o seu mundo” (1994, p. 45). Não há separação entre corpo e

mundo porque tudo é força! E essas forças agem em nós sem que percebamos, são inconscientes e, ao mesmo tempo, produtoras. Assim, vida e pensamento se tornam um mesmo plano ativo de forças inconscientes agindo em nós, sendo sentidas por nós, sem que a comandemos. E são essas forças inconscientes aquelas que são capazes de experimentar o tempo na dimensão da eternidade na qual passado, presente e futuro coincidem, se misturam tal como a experiência que temos quando sonhamos e a referência cronológica se esvai.

Essa atividade inconsciente das forças poderia ser chamada de afetos ou impulsos, na qual o homem é apenas a ocasião para que um impulso consiga finalmente tomar a palavra (KSA, Vol.10, pág.262, 7[62], primavera-verão 1883, *apud* Klossowski, 2000, p. 22). Por isso, a vontade, além de ser um complexo de sentir e pensar é guiada, sobretudo, por um afeto: um afeto de comando (NIETZSCHE, 1992b, p.24). Se o afeto de comando se traduz, agora, por forças ativas, possibilitadas pelo esquecimento criador, então, um novo desenho da vida emerge junto a um “novo homem”, um mapa intensivo, um traçado de afetos.

Dessa maneira, para que esse mapa intensivo se faça, nesse jogo de forças que não separam corpo e mundo, vimos Nietzsche afirmar, na *Segunda Consideração Intempestiva*, a necessidade de se considerarmos a dimensão a-histórica nesse processo, entendida por nós como o resgate da potência dos instintos e como aquilo que se encontra fora da história, como algo que surge do encontro, da afecção entre um corpo e outro, um acontecimento em estado puro que só a arte capta.

Por isso, esse acontecimento puro não é algo que acontece, como um fato, mas algo que se dá *no que acontece*. *Esse algo que se dá no que acontece é a potência* que nos permite transmutar a ferida aberta pelo devir reativo que transformou o homem numa doença. Por isso, dirá Zarathustra, “os maiores acontecimentos - não são as horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas (...) em torno dos novos inventores de novos valores, gira o mundo; gira inaudível” (NIETZSCHE, 1994, p. 143), como a atividade inconsciente e silenciosa das forças agindo nos corpos.

Assim, acontecimento, aqui, não é tomado como um ato humano voluntário, no qual o homem pudesse ser o seu autor. O acontecimento é aquilo que se revela no jogo de forças, portanto, fora do domínio da “evolução histórica”, como afirma Rosset (1989a, p. 49), que também dirá “é evidente que o homem, agindo, traz uma certa modificação ‘ao que existe’; mas sendo esta ‘modificação’ casual ela mesma, não

modifica a natureza daquilo sobre o que ela age. Ela modifica um ser cuja natureza é se modificar: ela faz mudar um pouco algo cuja verdade é mudar” (1989a, p. 49).

O ser cuja natureza é se modificar é o devir e sua inocência, como afirmamos no primeiro capítulo. A inocência está presente no jogo de forças, na verdade do múltiplo que se dá a partir da relação de uma força com outra, levando-nos, através de nosso corpo, afirmar aquilo que ele pode, na dobradura das forças, na sua superfície. Um corpo dotado de grande saúde é aquele no qual o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir, como o corpo do homem nobre.

Esse corpo do acontecimento experiencia a vontade de potência em seu grau mais intensivo, isto é, como a mais alta força plástica, a vontade de potência como arte. Faz do que chamamos mapa intensivo, o traçado da sua vontade. Porque vimos que a vontade de potência se apresenta, em nossa cultura platônico-judaico-cristã, com a estampa do domínio, já que nossa cultura é a dos fracos, a dos escravos a quem a potência é vivenciada desta maneira. É a vontade dos improdutivos, dos sofredores. Querer a potência é a imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência, salienta magistralmente Deleuze. Porém, a vida, para quem dela cuida, é a virtude que dá, como diz Zaratustra (NIETZSCHE, 1994, p. 89). E é, portanto, na dimensão do intempestivo, que está ao mesmo tempo no e fora do tempo que a vida, como avaliadora, como aquela que nos obriga a instaurar valores, age em nós, valora através de nós (NIETZSCHE, 2000b, p. 37) e nos possibilita produzir a diferença. E vimos que essa dimensão intempestiva era exercitada pelo tipo nobre.

No nobre há uma aristocracia dentro do corpo, como uma estrutura social de muitas almas (1992b, p. 25), isto é, é um palco no qual impulsos dançam ao som do acaso dos encontros com outros corpos e da luta constante no interior do próprio corpo, um corpo que se faz e refaz, como ondas gigantescas num mar chamado vida, no qual onda e vontade são idênticas quando pensamos no devir ativo das forças.

Pensem o corpo como um processo e não como uma interioridade. Ele não é fechado, é *poroso*, é afetado pelas forças do mundo. Ele engloba, num mesmo horizonte, o biológico, o social, os sentimentos, a cultura etc. Ele é a nossa morada, mas uma morada que é aberta, de modo que, cada vez que nos deparamos com essa multiplicidade, com isso que chamamos de corpo, vamos nos reconhecendo como outro.

Então, o corpo é uma obra de arte da existência porque se constrói permanentemente e se compõe de partículas invisíveis, mas intensas, daquilo que nos atinge, do que provoca dobras em nós. E ele é uma obra de arte porque ele se faz da

mesma maneira que o artista, ou seja, o artista precisa ser afetado por inúmeras forças vindas de âmbitos diversos para que a criação aconteça e, quando ela acontece, ele se cria junto à criação. A criação não chega pronta e não tem uma origem transcendente, ela se dá quando o “eu”, a “alma” dorme e o que existe são apenas as forças da vida encontrando o corpo do artista.

Então, se somos corpo, se este corpo é um edifício, uma estrutura de muitas almas, se é um palco de experimentações de si mesmo a partir do encontro com outros corpos, se não existe um “eu” (alma, razão, espírito, história) único regendo este corpo, mas vários “eus” lutando para se impor uns aos outros e abrindo espaço para que “eus larvares germinem em nós”, como afirma Rolnik a partir da relação com as forças dos encontros surgidas ao acaso (1989), não podemos pensar na existência de uma memória fechada, pautada na representação de um mundo estanque, congelado, dominante, mas sim, de uma memória que mesmo desde o início sendo fabricada no social, pode ser veículo de aprendizado com o passado (história), porque pode digerí-lo pela força plástica do esquecimento, a faculdade natural dos corpos, portanto, é uma memória aberta às forças e à interpretação dada a elas, lembrando aqui que avaliar é dar valor e interpretar é dar sentido. A memória se dobra as forças quando não é profunda, quando não é interiorizada na consciência.

O pensamento não poderia nascer *de um efeito* no corpo, desse corpo lançado num devir ativo? Então não estaria separado dele e não teria lugar privilegiado, mas seria apenas uma peça dessa engrenagem chamada vida, de modo que o corpo se fabricaria junto ao pensamento, transbordando sempre, escapando sempre, diferindo-se sempre, governado por impulsos e encontros com pessoas, livros, paisagens, bichos etc. e dependendo da qualidade desses encontros, expandirá as forças, encontrará mais potência ou não. Tudo se passa nesse intervalo chamado encontro ou zona do acontecer, portanto, o que determina as qualidades da força não é a interioridade, mas a relação de uma força com outra.

Dáí Nietzsche dizer que “todo corpo deverá ser uma vontade de potência encarnada, quererá crescer, se estender, açambarcar, dominar, não por moralidade ou imoralidade, mas porque vive e a vida é vontade de potência” (1992b, p. 171).

O corpo tomado como vontade de potência encarnada nos coloca diante daquilo que ele pode e não daquilo que ele é, como já assinalamos. Com isso escapamos de reduzi-lo a uma representação, como se ele fosse sempre o mesmo, como se ele tivesse uma essência imutável, capaz de lhe dar um contorno preciso e único, tal como Platão

fez com a alma. Não. O corpo como vontade de potência encarnada escapa a qualquer sistema, porque é potência que insiste em variar e, portanto, diferir. É composto por impulsos em luta e não é separado das forças do mundo, pois é, a todo instante, afetado por elas e transformando também.

O que está em jogo é um traçado de afetos que se dá entre um corpo e outro, portanto, não está alojado “dentro” do corpo, mas na pele, na superfície, no espaço de contato entre um corpo e outro, na porosidade, na relação de uma força com outra, tal como experienciado pelos gregos. Como diz Nietzsche: “oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, *na dobra, na pele*” (2001, p. 15, grifos meus).

Permanecer valentemente na dobra é pensar que se há uma dobra, há uma força que a faz dobrar e essa dobra é o que nos permite pensar e ser como esse pensamento que se realiza na superfície, portanto, o pensamento não se congela numa forma, porque não se fecha, mas antes, se efetiva num desdobrar da força sobre si mesma; não se opõe a vida. Vimos que os gregos não opunham cosmos a *physis* e se eles se mantinham, como diz Nietzsche, valentemente na superfície, na dobra, estamos aqui próximos da interpretação que Deleuze dá, aproximando a análise de Foucault sobre o processo de subjetivação dos gregos como a interpretação nietzschiana sobre a invenção de novas possibilidades de vida. E, embora não tenhamos o propósito de aprofundar essa questão aqui²⁷², poderíamos ao menos dizer que, se cosmos e *physis* são uma mesma realidade trágica, mas o cosmos, a morada dos deuses, “composto” por forças sagradas que se apossavam do poeta do *aedo*, um tipo artístico, “ultrapassando-o e o extravasando, ao mesmo tempo em que sentia a presença delas em seu âmago” (VERNANT, 1990. p.136), então, essas forças o possuíam, mas, poderíamos dizer, que ele as envergava, através do esquecimento, protegendo a memória da intensidade delas. Essas forças não podiam ser representadas, era tão somente abertura de sentido que se dava no acontecer, no processo, criando uma dobra na superfície, na pele, na memória da pele.

²⁷² Ou seja, o desdobramento rigoroso dessas questões implicaria em mais um capítulo para a tese, onde deveríamos aproximar explicitamente Nietzsche de Foucault, o que não poderia ser feito no momento, mas apenas ventilado, para, quem sabe, se configurar numa pesquisa futura. Em outras palavras, estamos aproximando uma citação em que Nietzsche se refere à dobra grega com os desdobramentos que Deleuze dá a esse conceito na obra de Foucault sem nos preocuparmos em demonstrarmos essa semelhança ao longo da obra de ambos os autores. Mas de todo modo, acreditamos que estamos demonstrando a presença latente dessa discussão já na obra de Nietzsche, sobretudo no que tange a maneira como os gregos afirmavam uma realidade trágica, a partir da interpretação nietzschiana sobre a memória trágica e posteriormente sobre a cultura das forças e o eterno retorno. E, acreditamos ainda que, a partir de tudo que discutimos, essa aproximação seja pertinente e compreensível aos leitores, pois o que está em jogo, em Nietzsche, é a reversão do platonismo a partir de uma ética nobre.

Dobrar assim uma força intensiva é tarefa de valentes, como Nietzsche acentua. E o poeta tinha acesso a ela pela deusa *Mnemosyne*, que lhe confere uma memória que aqui, chamaremos de memória de superfície, pois é ela que se dobra as forças do cosmos e produz um dentro que não se confunde com uma interioridade, por isso o poeta poderia dizer “tudo que foi, tudo que é e tudo que será”, sem que o que fosse dito estivesse remetido às recordações pessoais ou o destruísse com a sua intensidade. A memória que se dobra as forças, é, então, a memória tocada pelo caos gerador do mundo e de si mesmo, mas que, embora tocada por esse caos, não leva o homem a loucura, porque o poeta, o artista é o mensageiro inconsciente dos enigmas do universo, ou seja, protegido pelo esquecimento ativo, conforme vimos no primeiro capítulo.

Por isso, os gregos puderam dirigir sua memória para o futuro porque inventaram essa arte da dobra das forças intensivas do cosmos na *physis*. Essas forças poderiam ser pensadas como o Fora, conceito blanchoniano incorporado por Foucault em suas análises, mas que o próprio Blanchot aproxima do pensamento nietzschiano, quando diz que o Fora “é uma pluralidade de forças” (2007) acentuando que por pluralidade de forças devemos entender como “forças distantes relacionando-se umas às outras pela distância que as pluraliza e que as habita com a intensidade de sua diferença” (2007, p.126). “O que as mantém à distância”, continua ele, “é a exterioridade que é sempre exterior a si própria” (2007, p.127). Essa exterioridade exterior a si própria é o Fora, como salienta Pelbart (1989, p.121), ou seja, o Fora é o exterior da força e também a sua intimidade, pois é aquilo pelo qual ela existe e se define. A distância entre forças é a diferença, portanto, continua Pelbart:

o fora que concerne à força: se a força está sempre em relação com outras forças, as forças remetem necessariamente a um fora irreduzível, que não tem nem mesmo uma forma, feito de distâncias impossíveis de serem decompostas, através das quais uma força age sobre uma outra ou é agida por uma outra (1989, p. 122).

De modo que não experienciamos esse Fora pela consciência, mas pela relação de forças que nascem dos encontros com ele, ou seja, pelos sentidos, pelos instintos, pelos impulsos que são componentes invisíveis com os quais o que chamamos de pensamento se agencia para criar mundo, para dar contorno ao mundo, mas um contorno móvel, mutável, instável sempre à mercê da luta que se trava no plano das forças e que fazem dobras na memória, fazendo-a variar. Ou seja, cada dobra é um efeito das forças na superfície dos corpos, que, sendo dobra, como dissemos a partir da

visão de Nietzsche sobre os gregos, nos permite pensar num Fora que faz a superfície dobrar.

Assim, o cosmos, o caos originário, seria o Fora, isto é, a vida em sua máxima potência que se duplica na *physis* quando se dobra no contato com as forças do homem. O cosmos, como caos, como puro movimento intensivo das forças, como algo pulsante em transformação permanente, se dobra, na pele, inscrevendo nela, uma possibilidade de vida. O Fora precisa se dobrar na pele para constituir um dentro no qual se possa viver e que não deixa de ser o próprio fora. O dentro é esse duplo do fora, essa dobra do lado de fora e não uma projeção interior. Diferente da concepção platônica que, conforme vimos no primeiro capítulo, pauta-se na invenção de leis internas na alma que seriam *semelhantes* à Lei do cosmos socrático-platônico e *dessemelhantes* a lei trágica da *physis* e do cosmos grego, posto que esta passa a ser vista como inferior à Lei maior, onde impera a ordenação e a estabilidade.

Por isso Nietzsche dirá, afirma Blanchot (2007, p. 130), que o mundo é um mar de forças sem início ou fim, afinal, quer libertar o pensamento tanto da idéia de ser quanto da idéia de todo e mais ainda, da idéia de um outro mundo. O mundo, “é seu próprio exterior: a afirmação que transborda todo poder de afirmar e que é, no incessante da descontinuidade, o jogo de sua perpétua reduplicação - vontade de potência e eterno retorno” (p.130). O que converge com Deleuze (1992, p.137), quando diz que “a linha do fora é o nosso duplo, com toda a alteridade do duplo”.

O duplo é um simulacro no qual “o lado de dentro sempre é a dobra de um lado de fora pressuposto” (DELEUZE, 1988), mas, sendo simulacro, duplica algo novo, quando se encontra com as forças do homem. Mas não é o homem que produz essa potência de variação, mas a dobra do lado de fora que se efetua nele, nesse encontro, e pode fazer com que, de “dentro” dele se dissolva a forma homem em direção ao além do homem. Por isso, assinala Deleuze (1988), o duplo “(...) não é um desdobramento do UM, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do diferente. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu” (1988, p.105).

Dessa maneira, se o Fora concerne às forças e se força é sempre relação de forças, guerra, então, *o que* nos força a pensar é a desestabilização provocada a cada dobrar da memória por ação das forças, permitindo a desestabilização da reconição e da representação, promovendo o seu um rompimento e assim, instaurando a novidade. Em outras palavras, essa desestabilização só ocorre quando uma força afeta outra numa

relação agonística que se desdobra numa ética pensada como estética das forças: “uma relação da força consigo, um poder de afetar a si mesmo, um afeto de si por si” (DELEUZE, 1988, p. 108).

O que converge com a argumentação, agora, de Gondar (2003) que, ao discorrer sobre o conceito de dobra em Foucault, dirá que a memória, mais do que parte integrante na criação de um novo modo de existência, é sua condição mesma, pois, “são as dobras que, variando segundo diferentes ritmos, constituem uma pluralidade de modos de subjetivação” (2003, p. 42). Afinal, para Foucault, na interpretação que Deleuze dá a ele, memória é o nome do relacionamento a si (DELEUZE, 2005, p.144) chamado por nós de relação agonística. E, como comenta Gondar, “de fato, cada vez que se faz a força dobrar-se sobre si mesma constitui uma memória - uma memória que nós gestamos para além daquela que é gestada em nós” (2003, p.35). E, aqui, nos arriscamos a dizer que a interpretação deleuziana de Foucault se serve de elementos nietzschianos, conforme pudemos observar ao longo desse trabalho.

Podemos, agora, nos arriscar a dizer que a escrita se faz no corpo e com o corpo. O que o corpo suporta escrever? Já que corpo e pensamento não se separam do jogo com esse Fora e o que nasce desse encontro é um modo de existência? Lembremos: um corpo só pode afirmar a potência que tem! A escrita socrático-platônica é uma escrita fisiologicamente impotente, porque o modo de existência que deriva dela é o da negação da vida, pois com eles iniciou-se a impossibilidade de se fazer do fora uma dobra na superfície dos corpos, fazendo-se dobrar um fora e um dentro idealizado e congelado na repetição do mesmo que se prolonga no cristianismo e na modernidade.

Então, também poderíamos dizer que o grau da potência do “corpo-pensamento-escrita” é determinado pela maior ou menor capacidade de abrigar a multiplicidade que nos invade. Um grau maior seria aquele no qual conseguimos deslocar perspectivas, de modo que a saúde seria marcada por um “conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quantos mais olhos, diferentes olhos pudermos lançar sobre ela, mais completo será nosso ‘conceito’ dela” (1998, p. 109). Ou seja, o alargamento da potência sempre abre novas perspectivas, novas interpretações e novas memórias e a isso poderíamos chamar de maior grau de potência e, conseqüentemente, exercício de superação do horizonte estreito em que nos encontramos.

Porém, para que essa amplitude ocorra, o corpo precisa acompanhar esse processo. Ele só dá passagem às forças quando forte o suficiente para abrigá-las. Há, portanto, uma *temporalidade* necessária para que essa abertura se efetue. E essa

temporalidade é singular. Não há uma “receita” para que um corpo seja forte, o corpo vai afirmando aquilo que ele pode, no momento em que pode, com os recursos que tem. E a amplitude da afirmação vai se dando a partir das mudanças de sentido e valor para aquilo que chega, para aquilo que se repete no corpo pelas dobras efetuadas na memória.

A dobra, como reduplicação, dirá Deleuze, é memória, “absoluta memória ou memória do lado de fora para além da memória curta” (1988, p.114), isto é,

aquela que vem depois e se opõe ao esquecimento (...) e reduplica o lado de fora e não se distingue do esquecimento, pois ela é ela própria e é sempre esquecida para se refazer: sua dobra (...) confunde-se com o desdobramento (...) que permanece nela como aquilo que é dobrado (1988, p.115).

A memória, para os gregos, criadores de uma existência estética, é, como afirma Deleuze, uma memória do futuro obtida na relação consigo ou do afeto de si por si, portanto, ligada a agonística das forças nos corpos que, não constituindo uma interioridade, mas uma dobra, é memória da vontade como memória da efetivação das forças em seu devir ativo, superação de si para consigo ou, como assinalamos anteriormente, dobra do Fora que constitui um dentro coextensivo. Ou seja, memória do futuro porque o Fora é o futuro, como comenta Fuganti (2011).

Então, este exercício de superação de si para consigo só se torna possível quando a vida passa a ser interpretada no horizonte das forças e não no registro antropocêntrico. O “conceito” de vontade de potência direciona o nosso olhar para fora do âmbito meramente humano: a partir dele se torna claro que *é a vida quem avalia*. A vida é o fora. Não que a vida se torne um ente e/ ou um conceito separado do mundo, tal como foi a Idéia, Deus etc., mas ela é o próprio processo no qual estamos lançados; é o que gera as forças e a distância entre as forças, é a diferença pura. Quando Nietzsche diz que a vida quem avalia, essa avaliação implicará sempre em *plus* de potência, isto é, “numa nova qualidade de força que só é possível de se dá quando nos expomos à diferença que a origina, no espaço em que ela é possível, o fora”, como comenta Pelbart (1989,p.122-123) constituído por intensidades, ou seja, “o Fora é o caos” (1989, p.181). O que não implica em pensá-la como “plenitude do vazio onde viriam alojar-se as diferentes forças previamente constituídas” (1989, p. 121). Com já dissemos anteriormente, o Fora é a distância entre as forças e também a sua intimidade. Por isso, produz intensidade que, a todo instante, *tensiona* o nosso olhar frente ao mundo, provocando-nos vertigens, “nos estirando por dentro e em direção ao exterior” (1989, p. 123) convocando-nos a mudar de enfoque e nos possibilitando o exercício da transvaloração dos valores.

Só é possível transmutar valores quando pensamos as forças do Universo desprovidas de uma intenção. Como salienta Pelbart (1989, p. 182), essas forças criam, por puro acaso, os homens, seres intencionais e estes transformam a intensidade em intenção, em moral. Por isso, podemos dizer que o fora, em Nietzsche, chama-se caos, como aponta Pelbart (1989, p. 181), que mais do que turbilhão de forças e um conjunto de intensidades e a proposta nietzschiana é reconverter a intenção em intensidade. Daí, Nietzsche afirmar: “Não se deve interpretar quem, afinal, está interpretando, porém, a própria interpretação, como uma forma da vontade para o potência, tem existência como um afeto (mas não como um “ser”, e sim como um processo, um devir) ”(Fragmento póstumo, outono de 1885- outono de 1886, nr.2[151]).

E, para que a experiência com o Fora a partir dos afetos, isto é, fazendo do corpo uma “pluralidade das veleidades pulsionais delegadas pelo caos” (PELBART, 1989, p. 181-182) não se converta em loucura, isto é, estar dentro do fora, dissolver-se nele, que “o pensamento do fora é uma dobra e, enquanto tal, uma curvatura desse fora, sua invaginação flexível, semi-aberta a ele do qual ele constitui uma prega” (PELBART, 1989, p. 183). É um jogo com o Fora e não um salto no Fora.

Assim, podemos inferir que essa mobilidade está na própria vida, é ela a doadora de sentido para o homem e este encontra na arte a possibilidade de dissolução de si através da arte ou de experiências artísticas, sem que enlouqueça, mantendo o jogo do dentro e do fora sem que um desses “espaços” tome o poder, de modo que o esquecimento está mais próximo da potência da vida do que a memória tal como a experienciamos, isto é, congelando marcas, alojada na consciência, interiorizada como uma instância psíquica e fazendo desse imagem uma vida, como aconteceu no cristianismo e na modernidade, mas também sem dissolver todas as marcas, mas aprendendo a tornar-se insensível a elas, digerindo-as como uma resistência vencida.

Dessa maneira, podemos ver que o exercício desta força plástica não se mostrava ativo em todos os homens, mas num determinado tipo de homem, que, desde *O Nascimento da Tragédia*, eram interpretados por Nietzsche como sendo os gregos pré-socráticos ou os nobres da Grécia arcaica e da Roma Antiga, como Nietzsche assinala também na *Genealogia da Moral* e não nos homens modernos, já que, como já dissemos, esses homens, nascidos do excesso de sentido histórico, fecharam o horizonte, pois a vida, aprisionada na explicação histórica, não transborda. Mas, conforme assinalamos, mesmo na modernidade há ainda os tipos artísticos aqueles que não sucumbem ao niilismo, que ultrapassam o último homem passivo do discurso de

Zaratustra, sendo Zaratustra um deles, um convalescente, mas também o que encontra na sua doença a sua cura em função da plasticidade de seu espírito.

Por isso, conforme pudemos observar ao longo desse capítulo, embora Nietzsche pense na atividade do esquecimento como um anseio humano não realizado - já que estamos constantemente presos ao que passou - ele acaba investigando também porque não esquecemos e chega a analisar às ferramentas morais que se utilizam desta “fragilidade humana” para controlar o rebanho e esta problematização foi analisada na *Genealogia da Moral e essa é a doença que Zaratustra se livrou, a doença da moralidade e o espírito de vingança presente nela*. Porque é pela captura deste ponto frágil, produzida pela cultura, que sofremos por nos sentirmos obras incompletas. Os gregos arcaicos não tinham este sofrimento porque não se sentiam incompletos, mas repletos de vida! A vida não era entendida como falta, mas como excesso de forças que agia tanto no *cosmos* como *na physis*, fazendo com a experimentação do devir ativo das forças fosse a vivência comum dos espíritos fortes, que olhavam para si mesmos como obras de arte desse devir. Por isso, esses homens agiam em conformidade às infinitas possibilidades de construção de si mesmos. Zaratustra aprendeu essa nobreza de avaliação, está além do bem e do mal, mas não além do bom e do ruim! Ele é um tipo ativo, leve e alegre. Portanto, faz um movimento diferente do que é inicialmente operado pelo homem moderno, saindo do niilismo reativo quando se vê como homem superior, mas adentrando num niilismo passivo quando se vê incompleto, tornando-se um melancólico por excelência. E, sendo incompleto, movimenta-se por algo que o complete, mas não encontra este algo, caindo num vazio de sentido ou anestesiando-se em diversões que adormeçam o seu espírito, fugindo do contato com esta dimensão que a cultura produziu como fazendo parte dele.

Percebemos que esse homem ainda não conseguiu se tornar insensível as marcas da cultura. Se ele se encontra diante da impossibilidade de negar a sua incompletude, se é um “*imperfectum* que nunca pode ser acabado” (2003, p. 8) não é pelo movimento da outra metade que falta que ele deve se movimentar, pois só haveria paralisia, afinal estaria se movimentando *a partir da Ideia de perfeição*, inspirada na razão socrático-platônica e difundida pelo cristianismo, inalcançável, portanto, no plano da vida, sendo, *a sua própria imperfeição* ou então pela crença de que amadureceu e que a história é mais importante que a vida, pois, como dirá Nietzsche:

Triunfa-se pelo fato de que agora a “ciência começa a dominar a vida” (...)
 Todavia, uma vida dominada desta maneira não é certamente mais valiosa porque é muito menos *vida* e assegura muito menos vida para o futuro do que

a vida outrora dominada não pelo saber, mas pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias (NIETZSCHE, 2003, p. 61)²⁷³

Sim, porque vimos que tais Ideias capturam a potência da criação. Um homem só pode experienciá-la, se sua força estiver ligada à possibilidade de diferenciar-se, de modular-se nas ondas dos acasos e do encontro com as forças que são a própria vida. Navegando nestas ondas é que o homem experimenta sua força plástica, pois a partir dela pode abrigar, em seu espírito, os paradoxos da vida, portanto, abrigar perspectivas diversas e operar deslocamentos em suas marcas, afirmando, assim, a diferença no presente, portanto, fazendo do instante um futuro, uma abertura intempestiva.

Por isso, podemos dizer que a genealogia da vontade de potência apareceu, em nosso texto, como possibilidade de uma outra leitura para a história e para a memória também. Leitura de suas forças e resgate de uma aproximação salutar do universo de nossas sensações, já que nossos instintos foram podados pela cultura em nome da razão, da culpa e do conhecimento histórico. Com isso, perdemos a capacidade de estranhamento, já que a nossa memória fabricada com os valores dessa cultura se hipertrofiou nesse processo, tornado-se incapaz de lançar-se no futuro e a consciência, órgão mais tardio de nosso organismo, portanto mais frágil, realmente se tornou perigosa ao ter ganhado um destaque privilegiado, o de regente do corpo ou da história.

Mas também foi possível pensarmos na criação de uma outra narrativa para o corpo de modo a fazê-lo voltar a ser a chave de acesso do plano ativo da vontade de potência. Uma narrativa que ao percorrer o endereçamento niilista da cultura, bem como todas as suas modulações, nos permitiu fazer uma genealogia da memória social nascida nesse plano e, ao levá-la ao extremo do niilismo, pode se desfazer dos traços que a invadem e assim possibilitar que o júbilo da força retorne, pois, essa análise traz o jogo de forças em conflito para o primeiro plano, permitindo que a totalidade do universo possa ser interpretada como uma espécie de repetição do esquema corporal, não no sentido de fundamento, mas de espelhamento do que é processual, tendo em vista que a vontade de potência aparece aí como “jogo de forças e ondas de forças, único e múltiplo ao mesmo tempo” (NIETZSCHE, 2005 a, p. 212). Quando dizemos que pode voltar a ser a chave de acesso à vontade, nos referimos ao retorno de uma avaliação nobre,

²⁷³ Então, assim como a história precisa estar à serviço da vida, a ciência também, daí inclusive nasce a *gaia ciência* na obra de Nietzsche. A *gaia ciência*, conforme define Nietzsche, nasce “das saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão - pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança -, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança na saúde, pela embriaguez da convalescença” (2001, p. 9).

tecida a partir da agonística e não de uma agonia, como foi dito, diversas vezes no segundo capítulo, quando diferenciamos a moral nobre da moral escrava, no qual a memória afirma a vontade ativa das forças e o futuro.

A interpretação genealógica nos permitiu resgatar a imagem grega do homem e mundo como continuidade, *physis* e *cosmos* alimentados pelo mesmo jogo de forças do devir, inseparáveis um do outro, não havendo um “e” entre eles.

Por isso, mesmo o homem platônico, cristão ou moderno, tendo uma vontade fraca e adoecida, ainda assim expressa uma vontade de potência, porém, em grau mais baixo, alimentado por um devir reativo. Contudo, vimos que é possível pensar na transmutação dessa forma, mesmo que nós não saibamos o que é um devir ativo das forças; afinal, conforme vimos, mesmo os homens ativos acabam se tornando reativos, ou há uma tendência a devires reativos, porque o conjunto é todo reativo. Porém, quando nos abrimos à experimentação, ficamos no jogo da atividade e da reatividade, mas o importante é que sentimos a atividade, caso contrário, jamais criaríamos arte ou escreveríamos obras literárias ou mesmo Nietzsche jamais poderia ter criado o Zarathustra. Por isso, a expressão mais alta dessa vontade, para Nietzsche, é pensá-la como um mar de forças sem princípio e nem fim, como algo que se transforma a todo tempo, “que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantescos de retorno, com uma vazante e uma torrente de suas formas” (NIETZSCHE, 2005a, p.212).

Assim, se há força por toda parte, ondas de força, poderíamos, inspirando-nos nessa imagem poética das ondas dizer que as formas que elas desenham na história da vida humana, transbordam “das mais simples para penetrar nas mais complexas, do mais tranquilo, do mais rígido, do mais frio para o mais ardente, o mais selvagem, o mais contraaditório consigo mesmo” (2005a, p.212) para que depois “novamente regressem da plenitude para o simples, do jogo das contradições para o prazer da harmonia, afirmado a si mesmo ainda na igualdade de seus caminhos e anos (...) como um devir que não conhece saciedade”(2005a, p.212).

Esse movimento ondulante da vida como vontade de potência, como imagem poética das ondas que se quebram no mar, e, nessa quebra, no encontro de uma onda com outra, apaga as formas que estão momentaneamente desenhadas como história, como as formas do homem e do niilismo ao longo da história do pensamento ocidental, tal como inferimos, como um processo que não tem início nem fim, nos permite entrar

em contato com a potência artística do devir, com o que Nietzsche chama de mundo dionisíaco que cria eternamente a si mesmo e destrói eternamente a si mesmo. Atividade constante das forças, plenitude da vida que também está presente no homem, *mas não na forma que o conhecemos*, mas num modo de existência a ser inventado, que experimenta processos, não congela o corpo num modelo, porque vive em transformação, a deseja, posto que alimentado pelo devir ativo das forças. Esse “além da forma homem” pode afirmar que “o mundo é a vontade de potência e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de potência- e nada além disso!” (NIETZSCHE, 2005 a, p. 213), porque não é mais um homem domesticado, escravo dos ideais, mas lançado às forças, livre e intenso, porém, exercendo, sobre si mesmo, um domínio.

E, conforme acentuamos, esse homem foi anunciado, logo, ainda não existe, porém a atividade das forças persiste de tal modo que podemos pensar na possibilidade desse além-do-homem. Por isso, Nietzsche nos convida a realizar uma experimentação do mundo a partir daquilo que se apresenta como real, isto é, se pudéssemos explicar a vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade, chamada por ele de vontade de potência, então o mundo seria vontade de potência e nada mais (NIETZSCHE, 1992b, p.43). Todos os processos que conhecemos devem ser compreendidos como movimentos que encontram, no corpo, a expressão dessa vontade inconsciente, isto é, do mesmo tipo que os de nossos instintos e a avaliação da própria vida deveria ocorrer do ponto de vista da “força” e da “fraqueza”.

E foram os gregos antigos que inspiraram Nietzsche para pensar a vida no plano da potência e não das essências. Eles afirmavam o devir e assim, a vida já era interpretada por eles como critério de onde as avaliações partiam, pois o trágico era convocado a ser percorrido como um processo inerente a ela, porém, com a metafísica, esse fundo conflituoso e disruptor da diferença foi arrastado para fora da vida ao longo da história do Ocidente.

Percebemos, assim, que mesmo a memória sendo uma faculdade imposta socialmente, portanto, uma força estranha ao corpo, passou a fazer parte da vida do corpo, administrada pelo esquecimento. Ela acabou permitindo ao homem ter uma vontade, lançar-se para o futuro. Ela, orquestrada pela plena atividade desse corpo, amplia a sua dimensão artística, como ocorreu com os nobres. Por isso, “quando se quer achar um plano na história, se deve procurá-lo nos desígnios de um homem de exceção” (NIETZSCHE, 2005c, p. 242). Afinal, o homem-exceção desaparece ao longo da

história ocidental, vencido pela maioria dos homens que são medianos, escravos do ressentimento, portanto, as forças que “falam” através de seus corpos, delineiam um modo de existência reativo e, essas forças, desenharam a forma niilista da cultura, possibilitando a manifestação da vida e do homem de maneira adoecida.

Então, para que esse exercício nobre, do homem exceção, se efetue novamente, isto é, para que o devir ativo das forças possa novamente ser afirmado, o homem que até então fez a história da humanidade precisa ser superado, não por um outro modelo de homem, mas a partir de uma relação com a vida na qual a própria vida é a doadora de sentido. Por isso Zaratustra afirma: “o homem é uma corda estendida entre o animal e o além-homem (...) 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 para o além-homem” (NIETZSCHE, 1994, p.31). Tanto que, quando a forma-homem atinge a forma do último homem, como resultado da severa enfermidade em que tal forma homem se encontra, está diante de uma “forma- limite” que coloca a enfermidade sob suspeita e propicia um convite para o renascimento da potência através de uma nova arte que lampeje sobre um céu limpo, do acaso das forças, “capaz de transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo que nos atinge” (2001, p.13), fazendo da grande dor o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita* que desconfia e se desvencilha de tudo aquilo que antes púnhamos talvez nossa humanidade (2001,p.13).

Até porque, conforme vimos, o plano potente das forças está circunscrito em sua atividade, por isso essa atividade das forças inevitavelmente conduziu o niilismo a um estrangulamento, como ocorreu com o último homem da modernidade. Mas, esse homem da modernidade não é o momento ápice da história, no sentido da perfeição da forma-homem, mas a ponte para o surgimento do homem do porvir, o além- homem. Ou, como diria Heráclito, o jogo é de criação e destruição. Esse é o jogo da vida. Esse é o jogo da vontade de potência. A destruição é necessária, a vida caminha para a destruição de formas que a adoecem. A vontade fraca, do homem escravo não mais se sustentará, nem sua cultura se uma nova vontade puder ser afirmada por aqueles que conseguirem sustentar por si mesmos, por suas próprias forças, o niilismo da ausência de valores e o lançamento incessante de seu corpo em direção à superação. Esses poderão compreender que da mesma maneira que no próprio movimento do cristianismo havia uma dinâmica latente de auto-supressão da moral, na dinâmica do homem moderno, essa auto-supressão das Ideias modernas necessitou encontrar seu fim, bem como o próprio homem tecido nela.

Por isso, para pensar na criação, necessitamos compreender como se deu a formação de valores no universo humano e, com isso, fomos conduzidos a discutir a relação entre vida e valor e a entender que a qualidade deste valor determinaria a nossa relação com o mundo. Assim, enquanto predominar uma avaliação que parte de uma interpretação na qual se privilegia a Ideia, Deus, o homem ou a história como centro da vida, nossa relação com o mundo se encontra cindida, porém, conforme assinalamos, a proposta nietzschiana é a transvaloração dos valores, passível de ser exercida se pensarmos homem e mundo como aspectos de uma mesma dinâmica do devir e assim, as forças da vida sempre processuais, sempre em movimento, possibilitaria criações do inédito.

Dessa maneira, para que a dimensão da memória construída socialmente se submeta à dimensão da memória que se lança ao futuro e se dobra as forças do fora, *ela precisa acolher a produção social que a constitui, mas para retirar-lhe a força reativa que a alimenta*. Só assim será possível que novos sentidos apareçam. Ela cria uma nova possibilidade de estar na vida, a direção para o futuro, sem que essa direção tenha uma finalidade, um sentido unívoco, o seu objetivo é simplesmente abertura das forças, atividade das forças, expansão, potência. Mas, esse futuro estará ancorado naquilo que o corpo pode afirmar, ou seja, um corpo só pode afirmar a potência que tem, então, ela não parte da vontade entendida como exercício da razão, um querer, como se magicamente todos nós, de uma hora para outra, pudéssemos mergulhar no abismo da incerteza de si. Se assim fosse, a cultura que construímos pautada na necessidade de pontos de apoio, de estabilidade, não teria a força e o apelo que têm, portanto, depende de uma certa “energética anímica”, de um certo modo de existência “forte” que afirma o imponderável e se construa a partir do que afirma, como o momento criança presente nas *três metamorfoses do espírito*, no qual não é um estágio evolutivo a se atingir, mas um modo de existir, cujo sentido determinante é o tamanho da força plástica do esquecimento existente e se ela cresce a partir de si mesma, transformando e incorporando tudo que é estranho e passado, portanto, quanto menor esta força, menor a possibilidade do pensamento ser como a vida tomado na perspectiva de um devir ativo.

Então, é possível pensarmos que há uma outra produção memória que não está ligada diretamente ao *socius*, mas às forças, como um “modo de subjetivação”, como diria Foucault, na qual predomina a vontade de potência em sua qualidade mais alta, onde o fora se dobra num dentro, mas esse dentro não constitui uma interioridade, mas uma arte de viver e ser afetado que os gregos inventaram e que pode ser reinventado por

nós, independente da produção de memória que advêm do *socius* na forma de um poder externo as nossas próprias forças, que busca sujeitá-las a algo que não vem a ser nós mesmos, mas imagens desse poder.²⁷⁴ Ou, como diz Nietzsche, da severa enfermidade, também da enfermidade da mais grave suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, como gosto mais sutil para a alegria, permanecendo valentemente na dobra, na pele como os gregos, sendo superficiais por profundidade (2001, p.14-15).

Por isso dissemos, no primeiro capítulo, que a empreitada nietzschiana é uma dinamite, isto é, uma demolição dessas bases para que o pensamento se liberte dessas amarras e possa, constantemente, se transformar. *No lugar da representação, interpretação e um novo paradigma estético: a vida como obra de arte, a vida experienciada pelo ângulo do pespectivismo, ângulo comum à arte e, também, condição de existência. Só assim, as portas para o infinito se abrem, “o mundo tornou-se novamente infinito para nós”* (NIETZSCHE, 2001, p.278).

Porque, como comenta Itaparica (2004), perspectiva não implica em representações subjetivas e nem interpretação significa o encontro de um modelo-verdade que explicasse a realidade uma vez por todas. A filosofia de Nietzsche se contrapõe a antropomorfismos e representacionismos, aja vista que o conceito de vontade de potência refere-se à relação de forças, a uma tensão entre diversos *quanta*, comum ao orgânico e também ao inorgânico. Assim, a vontade de potência é sempre relacional, sempre em relação a outras vontades de potência. Por isso, as unidades que apreendemos pelos sentidos e transformamos em conceitos, não passam de arranjos provisórios de diversas vontades de potência, num jogo no qual interpretar é plasmar formas e criar sentido a partir da interação de forças. Desse modo, ao contrário do que afirma Platão, a multiplicidade não se submete à unidade, mas “as unidades que apreendemos pelos sentidos, às quais aplicamos conceitos, não passam de arranjos temporários de diversas vontades de potência, que se organizam seguindo uma ordem imposta *pelas forças mais fortes às mais fracas*” (NIETZSCHE, XIII, 11[73] *apud* Itaparica, 2004, p.102).

²⁷⁴ Como salienta Deleuze, “a luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição: uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder e outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetivação se apresenta então como direito a diferença e direito a variação, à metamorfose” (1988, p. 113). Ou seja, o poder gera uma dobra, gera uma subjetividade; mas uma subjetividade assujeitada. Pensamos, aqui, a luta pela subjetivação como a luta por uma outra memória.

Assim, platonismo, cristianismo e as idéias modernas se apóiam numa repetição morta, porque obstaculizam a diferença, o jogo perspectivista dos afetos, portanto, como dirá Rosset (1989, p. 75) é uma repetição patológica, uma repetição mecânica do já produzido. Ao passo que Dionísio oferece uma repetição viva, operante. Isto é, saímos da repetição do mesmo quando a novidade, o inaudito, irrompe em ineditismo, isto é, uma única vez, porque, como afirma Deleuze, o motor da repetição é a diferença, única capaz de assegurar o retorno das repetições. Por isso, o que se repete, num corpo forte, é a potência, mas essa potência faz com que tudo se perca para sempre antes de ter sido sequer pensado, pois tudo se renova.

Deleuze, de maneira brilhante, define muito bem a alegre mensagem nietzschiana, como podemos constatar na seguinte passagem:

Nietzsche é o único que não geme sobre a descoberta da vontade, que não tenta conjurá-la, nem limitar seu efeito. "Nova maneira de pensar" significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade da vida, um pensamento que expulsa enfim todo o negativo. Acreditar na inocência do futuro e do passado, acreditar no eterno retorno. Nem a existência é colocada como culpada nem a vontade se sente culpada por existir: é isto que Nietzsche chama sua **alegre mensagem (...)** A mensagem feliz é o pensamento trágico, pois o trágico não está nas recriminações do ressentimento, nos conflitos da má consciência, nem nas contradições de uma vontade que se sente culpada e responsável. O trágico não está nem mesmo na luta contra o ressentimento, a má consciência ou o niilismo. Nunca se compreendeu, segundo Nietzsche, o que era o trágico: trágico = alegre. Outra maneira de colocar a grande equação: querer = criar. Não se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação, porque afirma o acaso e a necessidade do acaso; porque afirma o devir e o ser do devir, porque afirma o múltiplo e o um do múltiplo. Trágico é o lance de dados. Todo o resto é niilismo, pathos dialético e cristão, caricatura do trágico, comédia da má-consciência (DELEUZE, 1976, p.29-30).

Podemos inferir, como anunciamos no primeiro capítulo, que Nietzsche seria um expoente do pensamento trágico, porque a partir da obra *Assim falou Zaratustra* ele só pode anunciar o além-homem e retomar Dionísio, porque nessa obra ele se tornou artista, atravessou junto a seu personagem conceitual todos os desertos e todas as solidões, percebendo que o trágico não tem que ser buscado na angústia de ordem moral ou religiosa, nem nas perturbações perante a morte, nem numa solidão e agonia espiritual. O próprio Zaratustra sai da sua solidão para afirmar a vida, passa por todos esses estágios para ver que neles não há afirmação incondicional do trágico. Percebe que para se efetuar uma aposta na vida faz-se necessário que a afirmação supere a crítica, de modo que a filosofia dos valores se transforme numa estética.

Como assim? Poderíamos dizer que o sentido crítico, tal como apresentamos ao longo dessa tese, aponta para as forças que possibilitaram que, num determinado

momento da cultura, surgisse uma vontade de negar e que essa vontade, por sua vez levou a vida ao niilismo, a uma vontade de nada, porém, há um outro lado que é essa própria vida afirmando tudo sempre por debaixo disso, transbordando sempre, gerando todos os tipos, construindo obras de artes, seja na tonalidade do ressentido, da besta louca, do homem superior, do último homem, do escravo, do nobre, do criador, do super homem, do sacerdote ou do próprio Zarathustra. A diferença entre eles reside na qualidade de forças que exprimem, no modo de existência que revelam, deflagrando a ascensão ou o declínio da força, porém sempre guiados pela afirmação de uma perspectiva de mundo, de modo que podemos encontrar afirmação mesmo na negação.

Esses tipos aparecem ao longo da obra de Nietzsche, nascidos da composição de forças que agem no homem e no mundo, expressando tonalidades, qualidades da vontade de potência. Através dos tipos, ou antes, da tipologia das forças que geram tais tipos, surgem, no transcorrer de sua obra, conceitos como ressentimento, má-consciência, niilismo etc. Os tipos, portanto, são conceitos-imagens que Nietzsche encontrou para denunciar o tipo de vida escolhido pelo intérprete das forças. Cada tipo é uma espécie de intérprete do resultado do encontro das forças, ou seja, algumas forças reagem e outras agem, revelando ora uma adaptação ou regulação, ora uma conquista e possibilidade de criação.

Por isso, a partir do *Zarathustra*, a arte se transforma num “modelo” para a definição da vontade de potência. A arte é o lugar onde continuou a sobreviver um resíduo dionisíaco, uma forma de liberdade do espírito. A vontade de potência teria uma relação estreita com a arte porque não se refere a uma forma, mas a pulsões que fazem a roda da vida girar, como já assinalamos a partir da interpretação de Blanchot, apresentada nas páginas iniciais desse capítulo

Gostaríamos de trabalhar detalhadamente a obra *Assim falou Zarathustra*, para aprofundarmos a relação além-homem e eterno retorno, explicitando de maneira mais minuciosa o que seria uma memória nascida da embriaguez, uma memória trágica, dionisíaca, pois através dessa obra caminharíamos no horizonte artístico das forças, uma obra embriagada de gratidão e saúde por escrever *sobre a vida, com a vida e a partir da vida*, brincando com as forças, independente de suas tonalidades. Fazendo do horizonte da própria vida, das forças que a colorem, a cor de ética zarathustriana, pois tais cores são as que permitem que Zarathustra anuncie o além homem, a pura potência.

A palavra cantada de *Zarathustra* traz essa novidade, no qual os experimentos de Zarathustra em torno do tempo permitem que ele anuncie o eterno retorno da diferença,

como experimentação de um novo tempo e de uma outra qualidade de memória através da dimensão artística como escritura da vida que faz da experiência com o Fora o caminho da liberdade. Mas, para alcançar essa dimensão, Zaratustra é lançado num longo processo de aprendizado trágico, até que, por fim, possa afirmar o sofrimento com alegria. Como afirma Machado (2001, p. 30), essa obra “narra a história da descida e do declínio ou do ocaso de um herói trágico que segue uma trajetória marcada por dúvidas, angústia, terror, náusea, piedade..., mas termina com seu amadurecimento, no momento em que assume alegremente o pensamento trágico por excelência: o pensamento do eterno-retorno”.

Como Lowith afirma “a descrição da ‘alma’ de Zaratustra é idêntica à estrutura de mundo dionisíaca”, além do que, a obra “é um perfeito contra-evangelho do evangelho cristão e seus pressupostos teológicos, tendo em vista que a doutrina do eterno retorno contraria a doutrina da criação com todas as suas conseqüências morais” (1991, p. 222), o que nos ajudaria a amplificar a discussão da verdadeira oposição Dionísio X crucificado abordado nesse capítulo e pudéssemos cantar, junto a ele, o canto da inocência do devir, apresentando e experienciando a visão dionisíaca do mundo: afirmação da memória do futuro, do eterno-retorno e da grande saúde através da arte poética de Zaratustra. Afinal, a partir do anúncio do além-homem do *Zaratustra* seria possível compreender como a vontade e afirmação podem coincidir a partir da perspectiva do eterno retorno, isto é, um devir-ativo, não podendo ser sentido nem conhecido por nós, só poderá ser pensado como o produto de uma seleção operada no eterno retorno E, pergunta Deleuze: “Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo?” (1976, p. 56). Responderá que, primeiro, na qualidade de pensamento, dá uma regra prática e rigorosa à vontade, ligada, por sua vez a ética do *amor fati*, como apresentamos, de forma breve, no segundo capítulo.

Então, antes de finalizar, gostaríamos de compartilhar uma última imagem do Zaratustra a fim de mostrar que o início e o fim desse trabalho se repete, porém de forma diferente, como um novo começo que traria como título a passagem que vamos apresentar de forma breve: “Antes que o sol desponte” (NIETZSCHE, 1994, p. 172), aludindo, ironicamente, ao mito da caverna e a sua grande suspeita em torno do ser tomado como luz, que daria ao pensamento a pura visibilidade, como assinala Blanchot (2007,p.125).

O título já nos convida a uma primeira problematização: *antes* que o sol desponte, ou seja, *antes* que o Bem emergja como interpretação dominante de mundo.

Lembremos que o sol é tomado por Sócrates como a ideia primordial do Bem e que ele só é visto quando o homem sai da caverna, no entanto, nessa passagem, Zaratustra acentua o tempo todo *o céu e não o sol* e que esse só traz felicidade antes que o sol desponte, momento em que precisa se separar dele para não ser capturado pelo jogo metafísico que separou o homem do mundo, que polarizou sua força em bem e mal.

Zaratustra, fundido ao céu, embebido dele, é tal como ele. Daí dizer: “Não és, porventura a luz do meu fogo? Não tens, porventura, a alma gêmea do meu entendimento?” (1994, p.172). Mas que céu é esse? Zaratustra estaria falando do transcendente tal como na ontologia platônica? Não, ele está ironizando o céu inteligível e nos remetendo ao céu em estado puro, ao céu visto pelos filósofos pré-socráticos, o céu do fogo heraclítico e apontando para o vislumbre do ser do devir e para uma nova transcendência feita no próprio horizonte da vida. Portanto, *não critica propriamente a ontologia, mas sua degenerescência em metafísica e afirma um céu trágico e inocente*. O céu tomado como altura, como um ponto acima e além do bem e do mal. O Céu dos nobres. O céu tomado como exercício do *phatos* de distância necessário para que Zaratustra possa dizer que podemos “sorrir desanuviados para baixo, com olhos luminosos e desde imensas distâncias, quando, debaixo de nós, constrição, finalidade e culpa fumengam como névoa de chuva” (1994, p.172). O céu tomado como Fora, como caos, onde, poderíamos dizer, Dionísio impera como força divina.

Por isso, esse céu não é separado da terra, nele o jogo da vida aparece naquilo que a metafísica buscou camuflar sobre o manto da Ideia. Nele o devir brinca na noite chamado de céu acaso, céu inocente. Daí Zaratustra dizer que as nuvens que passam tiram do céu e do homem o que lhes é comum: “o prodigioso e ilimitado dizer sim e amém a tudo” (1994, p.173). No céu puro há trovões, barulho, imensidão, casualidade, arrojo. Quando olhamos para o céu puro não vemos início ou fim. Por isso ele está acima de todas as coisas e é uma benção. A casualidade, o acaso é aqui a “mais velha nobreza do mundo” e é ela que Zaratustra busca “devolver às coisas, redimindo-as da sua escravidão à finalidade” (1994, p.173).

As nuvens que passam são as formas, os valores criados como se fossem a verdade, como se fossem a totalidade do que existe, mas que, na realidade, encobrem a beleza do céu lhe dando uma ordenação, um sentido, uma finalidade. Colocando nele uma tranqüilidade que não combina com as forças que o percorrem. O céu tomado da perspectiva das nuvens é encoberto por elas. O céu encoberto pelas nuvens é a transformação operada na natureza pelos homens. A natureza é sempre isenta de valor,

mas nós, tal como essas nuvens que encobrem o céu puro, lhe doamos e oferecemos valor à natureza, criamos um mundo que precisa se tornar interessante para nós. Não somos contemplativos, somos autores, intérpretes do que vemos e a qualidade do que vemos é o que determina quem somos.

Por isso, a liberdade só é encontrada nesse horizonte ilimitado do jogo do acaso e das forças e das infinitas interpretações que podemos dar a elas. Se há um azul a ser buscado é esse outro azul que não comporta uma vontade eterna, porque não fala de nada que não seja aquilo que emerge na ação. A ação é tudo e essa ação dança junto ao acaso. O que não implica na destruição da eternidade que caminha para frente e para trás e se encontra no portal do instante, quando, pelo exercício da vontade afirmativa das forças e do devir ativo dessa vontade, pode transmutar os valores.

Esse céu é “o salão do baile de divinos acasos (...) a divina mesa para divinos dados e jogadores de dados” no qual a racionalidade é impossível. Esse céu, antes que o sol desponte, é noturno porque o dia, a iluminação tão cara a metafísica, estraga a sua profundidade. Isto é, um céu noturno liberta o pensamento relacionando-o ao que não se pode compreender, como diria Blanchot, “nem como claridade e nem como forma” (2007, p.125). Mas o céu de Zaratustra não é um outro mundo, é o mesmo mundo pensado como vontade de potência, que escapa a luz porque é jogo de forças, é caos. E Zaratustra retoma o céu em seu discurso porque ele não quer opor terra ao céu, como se vencesse o platonismo a partir de uma oposição. Zaratustra olha a vida à luz das composições, combinações e batalha das forças, não da dualidade, oposições, rivalidades, o que não implica em dizer que não haja um ultrapassamento, uma subversão do platonismo, tanto que faz do simulacro a “verdade” do ser do devir e o instrumento metodológico da sua escrita.

E, se o que está em cima é como o que está embaixo, governado pela vontade de potência no seu jogo de criação e destruição e pela eternidade pensada a partir do eterno retorno, onde fim e começo coincidem, a mesa divina do céu e a mesa divina da terra se encontram no mesmo jogo criador, na dobra do Fora que se efetua na superfície da memória diante do portal do instante em que esses “mundos” se encontram e geram um pensamento intempestivo. Daí, em outra passagem, mais especificamente em “Sete Selos” Zaratustra dizer “Porque divina mesa é a Terra e trépida de novas palavras criadoras e divinos lances de dados” (1994, p. 235). Porque no céu impera o silêncio, o céu não fala e essa é a sua sabedoria, mas na terra, o homem fala, nomeia e essa fala cria mundo, o que permitiu ao Zaratustra de Nietzsche fazer da sua voz um trovão noturno

que fez a Terra tremer, rachar-se e expelir fogo, o fogo heraclítico. O fogo que é curiosamente iluminado por esse céu. O fogo é a força que diz a diferença, pensada por meio da diferença. O fogo pode nos queimar, mas também nos incitar a pensar.

Vimos que Platão pensa numa circularidade na qual fim e início coincidem, desde que o que está acima e o que está abaixo fossem “melhorados”, não mais *physis* e *cosmos*, mas uma além da *physis* e do *cosmos*, uma *meta-physis*, uma metafísica. Curiosamente também há uma saída da circularidade do eterno retorno, mas uma saída para fora da terra, quando a alma e o pensamento coincidissem com Ideia, repetindo, tão somente a Idéia. Momento em que o homem não mais retornaria a terra. Momento de júbilo de Sócrates quando deseja a cicuta. É melhor morrer do que ser governado pela justiça do devir, a justiça sem lei das forças. A justiça amoral.

Em Zaratustra, o círculo do eterno retorno se rompe, o círculo da repetição do mesmo se quebra, quando entendemos que é o caos que cria, de que uma ontologia possível seria aquela na qual a diferença é o guia das repetições. Aqui, o ser do devir é a multiplicidade. Não há modelo de justiça. Se há justiça, ela é a das forças. Não há uma forma superior a ser alcançada como a forma-homem (modernidade) ou o ser (metafísica, religião), por isso, o que está acima é igual ao que está abaixo. Estas são formas assumidas pela vontade de potência, no jogo das circunstâncias. Então, só se rompe o círculo quando se percebe que não há uma essência por detrás das coisas, que não há uma forma originária, mas tonalidades de forças e relação de forças que habitam um Fora e se dobram num dentro, sem constituir um interior fechado. O Fora, o que está acima, é igual ao que está embaixo. O Fora é o caos e o “interior” uma dobra desse fora. O platonismo é subvertido a partir dessa leitura.

Por isso, o céu noturno expressa a máxima de que no jogo da criação também há destruição. A criação precisa da destruição. Esse é o céu puro, inocente que nos lança na profundidade da superfície porque celebra a totalidade da vida, deixando que ela apareça em todo seu esplendor nas dobras das forças do fora, em nossa pele. Aqui o olhar privilegia as estrelas e não o sol ou as nuvens, porque o caminhar noturno é iluminado por elas, ao contrário do diurno, que é iluminado pelo sol ou encoberto pelas nuvens. Esse novo olhar quer bailar junto às estrelas, Zaratustra é um bailarino, gera estrelas bailarinas, isto é, ele não dança junto ao Mesmo: a Ideia, a verdade e nem com o jogo das oposições que a dança metafísica, de um passo só e mesmo passo, engendra como necessário a vida. Essa vida pintada em dois tons: o preto ou o branco, o bem ou o mal que se rivalizam ganha agora todas as cores, para tanto, invoca a diferença como

aquilo que possibilita as misturas e não separa “o dizer sim do fazer não”. Um jogo no qual não se predomina o peso, mas a leveza do bailarino do devir. Não é mais a moral que guia seu bailar, mas o próprio bailar é o seu guia, comportando o imprevisível dos gestos e a segurança da potência da criação, logo, de variação. Por isso dirá que é preciso ter caos dentro de si para gerar uma estrela bailarina e, no momento em que o homem nega o caos ele não cria vida, mas degenera, mas quando o acolhe, pode dançar.

Por isso escrever é dançar com a pena, como afirma Nietzsche: “Saber dançar com os pés, com as ideias, com as palavras: será preciso dizer que é também necessário sabê-lo com a pena, - que é preciso aprender a escrever?” Se escrever é dançar com a pena, a escrita é tal qual o corpo, se escreve com o corpo (DERRIDA, 2005, p.51).

Portanto, o que Nietzsche busca criar, a partir da estética zaratuastreana-dionisíaca, é uma nova ética para a vida, na qual a verdade perde seu lugar sagrado para a perspectiva daquilo que afeta os corpos. Nela, a interpretação é tomada como guia das ações, pois “todo transformar é interpretar e todo interpretar transformar”, a criação se lança no jogo e retira dele a sua forma, não obedecendo, portanto, a nenhum critério moral, a própria vida é o critério do jogar. O fora, como vida, como jogo de forças, faz com que a cultura das forças e a vida coincidam no instante criador em que uma dobra desse fora se faz como memória, como força que se auto-afeta e delinea um modo de existência ou mesmo um olhar para a existência. O que nos faz lembrar da definição que Artaud dá a vida como “frágil e turbulento núcleo no qual as formas não tocam” (1999, p. 8) não podendo, portanto, ser representada. E, assim, nos leva a rejeitar “as limitações habituais do homem e dos poderes do homem, tornando infinitas as fronteiras do que chamamos realidade”, como também diz Artaud (1999, p.8) quando pensa o teatro e seu duplo, entendido por nós como o discurso da cultura das forças, pois é aquilo que pode romper a linguagem e tocar a vida, fazendo o homem tornar-se senhor daquilo que não existe, e o faz nascer no momento em que não é mero órgão de registro.²⁷⁵

Esse momento pode ser sentido em nosso cotidiano, quando enxergamos além das imagens, mas não porque além delas haja um modelo, mas porque elas podem romper com o modelo, sendo outras, ao serem tocadas, pela vida em sua potência mais nobre, isto é, que não imita formas já dadas, mas é pura abertura para o inédito, rompendo a linguagem corrente e fazendo do homem a ocasião em que um novo

²⁷⁵ Não é sem motivos que Derrida aproxima Artaud e seu teatro da crueldade, de Nietzsche, afinal, nesse teatro, “a vida é a origem não representável da representação” (...) Esta vida carrega o homem, mas não é em primeiro lugar a vida do homem (2005b, p.152). Há aqui um jogo, “no qual o acaso que é infinito, não Deus. Este jogo da vida é artista”, dirá Artaud, segundo Derrida (2005b, p. 176).

impulso pede a palavra e uma nova arte se instaura, a da potência do falso, que faz desmoronar a forma do verdadeiro. Isso nos fez lembrar de um conto de Drummond chamado “O Retratasta de Crianças” (1978, p.127-128), no qual ele diz o seguinte:

Olha, descobre este segredo: uma coisa são duas - ela mesma e sua imagem. *Repara mais ainda. Uma coisa são inúmeras coisas.* Sua imagem contém infinitudes de imagens em estado de sonho, germinando no espaço e na luz. E as criaturas são assim também, múltiplas de si mesmas. A variedade de imagens revela um mundo que nasce a cada instante em que o contemplos: formas, ângulos, expressões, impressões, fragmentos, síntese. A imagem é um ser vivo, como os demais seres. E quer penetrar em teu espírito, habitá-lo como hóspede afetuoso.

Essa analogia entre a fotografia e os seres nos revela que a vida é movimento, processo, multiplicidade e não um retrato estático revelador de um determinado visível. Tudo é simulacro e, embora, nossa memória funcione como uma espécie de olho que enxerga imagens e representações quando as retêm, ele também é tocado pelas imagens que capta e, que, quando não viram impressões, nos possibilita ver além das imagens. Mas ver além das imagens não é buscar uma essência por detrás delas, mas ser tocado pelas forças que a engendram ou por aquelas que ainda estão em vias de produzir novos sentidos para elas. Ou seja, se a memória é tocada por forças, se essas forças viram sensações que guardamos na memória do corpo, se há forças presentes nas coisas e se uma coisa são inúmeras coisas, as sensações ligadas a elas tem a mesma potência de variação delas, o que nos permite gerar novas visões, pois, cada dobra da força que faz nascer uma memória também faz surgir uma criatura, múltipla de si mesma, ou seja, possibilidades de vida, modos de existência.

Por isso, a memória saudável, fundamentalmente, é superfície de inscrição de afetos que não precisam se alojar na consciência como marcas porque, aqui, a memória é essa dobra do fora, como assinalamos. Não retém o fora, num modelo. Ou seja, sendo dobra pode caminhar em direção às forças de criação, pois, se não há aqui um dentro, mas uma invaginação desse fora, que é caos, onde uma coisa “não é”, mas “são várias”, a memória é percorrida por forças que o olho “corporal” sensível capta. E, sendo percorrida por forças, se lança para o futuro. A memória é superfície vibrátil, não é memória de impressões, órgão de registro, ela é semelhante aquilo que a fotografia do retratista capta.

E, ainda pegando carona no conto, percebemos que este movimento da imagem só acontecesse porque a dinâmica do dentro e fora não é estática e que este dentro se forma a partir deste fora e é constantemente modificado de acordo com os seus movimentos, sempre novos e pulsantes resultantes do jogo de forças. Dessa maneira

podemos entender que o dentro é uma dobra desse Fora percorrido por forças, portanto, sem uma forma dada e sempre a mesma.

Os gregos permaneciam valentemente na dobra, como Nietzsche afirma, porque sabiam realizar a operação artista da vontade de potência, isto é, sabiam inventar novas possibilidades de vida na relação que estabeleciam com as forças do cosmos, do caos eterno que não era distinto da *physis*. Ou seja, essas forças do fora não provinham do exterior, mas faziam do pensamento algo exterior a si mesmo, o que permitia ao nobre poder exercitar o *pathos* de distância definido por Nietzsche como “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma”, pois sentia a vida como convite de resistência a ser vencida no horizonte das próprias forças e como potência do fora engendrando esse jogo de forças, e, nessa qualidade, fazia da distância entre forças a diferença de si junto aos demais, isto é, como aquele que determina valores sem necessitar de um outro que legitime sua ação, mas selecionando, em si mesmo, os afetos correspondentes as ações.

Então, se o que esta acima é como está abaixo, como Zarathustra afirma, podemos também pensar, como Deleuze, que o tempo é uma dobra do fora, e a dobra do fora constitui um si, que é multiplicidade porque sendo o fora, relação de forças, ele se duplica em um dentro coextensivo em que vontade de potência e eterno retorno da diferença estão num mesmo caminho rumo à criação.²⁷⁶ O que nos permite dizer que quando as forças ativas retornam é possível afirmar o eterno retorno da vida, como eterno prazer da criação, como afirmação de Dionísio em nós. O desafio da memória é fazer-se várias, libertando as forças que vem do Fora de um dentro que as aprisiona e a transforma num órgão de registro, para ser pensada como dobradura constante do embate de forças, que germinam futuro quando se embriaga das forças.

Esperamos que a discussão acerca do desafio de pensar a memória em direção às forças de criação tenha se cumprido, afinal, nossa proposta foi levar o leitor a experimentar uma nova forma de pensamento para a vida na qual a memória que até então sustenta o niilismo negativo da vontade e da cultura também tem possibilidades de se desprender do *socius* que a germinou para lançar-se na vida dos corpos, no plano ativo das forças, como uma promessa de futuro que se tece nele, não como traço da

²⁷⁶ De modo que, para Deleuze, nosso pensamento se dá a partir da maneira como experimentamos esse fora. “As forças do homem”, dirá ele, “não bastam por si para constituir uma forma dominante onde o homem possa alojar-se. É preciso que as forças do homem (ter um entendimento, uma vontade, uma imaginação etc) se combinem com outras forças; então uma grande forma nascerá dessa combinação, mas tudo depende da natureza dessas outras forças com as quais estas do homem se associam” (1992, p.146).

história, mas como traçado de afetos, uma agonística das forças ou como um acontecimento no qual o instante da afirmação é o grande momento em que o tempo gira em nós, nos transformando. Entendendo também que os valores em curso, no *socius*, podem ser submetidos ao diagnóstico do declínio ou expansão das forças, permitindo que diferenciemos aqueles que estão a serviço da reconição daqueles que são eternamente novos e nos levam à transformação de nós mesmos, como o que aprendemos com os nobres ou como o que aprendemos com Nietzsche: valores éticos e não valores morais, que nos permitem reinterpretar o mundo e desenvolver a sensibilidade para compreender os acontecimentos no mundo que trazem poesia a nossas vidas, e que podem ser, porque não, acontecimentos históricos, políticos ou “individuais”.

Porém é chegada a hora de abandonar a escrita, sem pesar ou peso, pois esse fim é abertura para um novo começo, novos afetos e descobertas numa pesquisa, quem sabe, voltada para o Zaratustra, pois, como alerta Nietzsche “o objetivo, o ‘fim’, não seria freqüentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco *segue* a corrente na qual fortuitamente caiu? Que ele “quer” ir para lá- por que *tem* de ir? Que ele tem uma direção, mas não - um piloto?” (NIETZSCHE, 2001, p.262). Então aguardemos para ver para onde o barco da escrita deseja ir numa pesquisa futura. De todo modo, Zaratustra sobrevoou o tempo intenso de toda essa escrita, mas o tempo acadêmico não possibilitou a realização de seu cântico literário e libertador como gostaríamos. Mas, acreditamos que, com essa leitura, possamos ter escrito sobre Nietzsche e com Nietzsche, esperando que no transcorrer da nossa experiência possamos produzir enunciados nietzschianos, comungando aqui com afirmação de Deleuze (1985, p. 56), quando questiona:

Quem é hoje em dia um nietzschiano? Será aquele que prepara um trabalho sobre Nietzsche? É possível. Ou bem será aquele que, voluntária e involuntariamente, produz enunciados particularmente nietzschianos no decorrer de uma ação, de uma paixão, de uma experiência? (...) Talvez os dois casos não se excluam. Talvez se possa escrever sobre Nietzsche e depois produzir, no decorrer da experiência, enunciados nietzschianos.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. *Confissões*. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973a (Os Pensadores).

_____. *De Magistro*. 1.ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (Os Pensadores).

_____. *Confissões*. 2. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1980. (Os Pensadores).

_____. *A trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *O Livre Arbítrio*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *A Natureza do bem*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *A Cidade de Deus contra os pagãos*, v. II. 8 ed. Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano).

ANDRADE, Carlos Drummond de. *O retratista de crianças*. In: Cadeira de balanço: crônica. 10ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

AQUINO, Santo Tomás de, ALIGUIERI, Dante. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os Pensadores).

ARALDI, Clademir Luis. *O nihilismo e o nosso tempo*. In: AZEREDO, Vânia Dutra (org). Falando de Nietzsche. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Poética*. In: A poética clássica: Aristóteles, Horácio, Longino. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BARBOSA, Marcelo Giglio. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche: para uma nova era trágica*. In: Miguel Angel de Barrenechea; Charles Feitosa; Rosa Dias; Marco Antônio Casanova. (Org.). Assim Falou Nietzsche III. Para uma filosofia do Futuro. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. v. 1.

_____. *Nietzsche e a genealogia da memória social*. In: GONDAR, Jô e DODEBEI, Vera (Org.) O que é memória social? Rio de Janeiro: Contracapa livraria/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

BASTOS, Fernando José de Menezes. *Panorama das Idéias Estéticas no Ocidente. De Platão a Kant*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987.

BEINOT, Hector. *A Dialética do um e do bem: de Parmênides aos elementos de Proclus*. Boletim do CPA, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim05/04benoit.pdf>_ Acesso em: 1 jan 2009.

BÍBLIA. Português. *Tradução ecumênica*. Trad. Grupo Ecumênico do Brasil. São Paulo: Loyola, 1996.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa Infinita2: a experiência limite*. São Paulo: Escuta 2007.

BORNHEIM, Gerd. A. *Metafísica e Finitude: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Editora Movimento. Coleção Dialética, v.2, 1972.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Ed. Vozes, 3.ed. Vol.II, 1989.

_____. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1984.

BRUNO, Mario. *A função etopoiética da escrita*. In: QUEIROZ, André e VELASCO, Nina (org.). Foucault hoje? Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

_____. *Escrita, literatura e filosofia: Derrida, Barthes, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CALMON, Jean. *Platão e a descoberta do passado*. Revista de Filosofia Argumentos. Ano 1, n. 2-2009, p.87-97. Disponível em: http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_2/10.pdf _Acesso em: 23 abril 2010.

CAMURI, Ana Claudia. *Cartografia do desassossego: um olhar clínico político para o encontro entre os psicólogos e o campo jurídico*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2010.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *O esquecimento da memória*. In: Gondar, Jô e Barrenechea, Miguel Angel. Memória e espaço: trilhas do contemporâneo. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

CASANOVA, Marco Antonio, *O Instante Extraordinário: Vida, História e Valor na Obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche*. In: FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel de, e PINHEIRO, Paulo (Org.). Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V., Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

CHÂTELET, François. *Platão*. Porto: Rés, 1977.

_____. *Une histoire de la raison: entretiens avec Emile Noël*. Paris: Editions du Seuil, 1992.

_____. et al. *História da Filosofia I. A Filosofia Pagã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1981.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

COLEÇÃO OS PENSADORES. *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1.^a edição, 1973.

COLLI, Giorgio. *O Nascimento da filosofia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

_____. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água Ed., trad. Maria Filomena Molder, 2000.

DESCARTES, R. *Obras escolhidas: Coleção Os Pensadores*. 4.^a edição, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

_____. *Pensamento nômade*. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

_____. *L' immanence: une vie...*, *Reveu philosophie* n 47, Éd. de Minuit, Paris, setembro de 1995, p.3-7.

_____. *Crítica e Clínica*. Coleção TRANS. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Proust e os signos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2 ed., 2006a.

_____. *A Ilha Deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006b.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1976.

_____. *Mil Platôs 5: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Espolones: Los estilos de Nietzsche*. Tradução de M. Arranz Lázaro. Valencia, Pre-Textos, 1981.

_____. *História da Mentira: prolegômenos*. In: *Estudos Avançados*, volume 10, número 27. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo - Brasil, p. 7 - 39, 1996. (Conferência proferida por Jacques Derrida no auditório do Museu de Arte de São Paulo (MASP) em 4 de dezembro de 1995).

_____. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005a.

_____. *A escritura da diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2005b.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988a.

_____. *Dionísio a céu aberto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988b.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e idéias religiosas: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, v.1, 1978a.

_____. *História das crenças e idéias religiosas: Dos vedas a Dionísio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, v.2, 1978b.

EURÍPEDES. *Efigênia em Áulis: as fenícias, as bacantes*. 4.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FILOSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. In: Biografos Griegos, Madrid: Aguilar, 1973.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Lisboa: Portugália Editora, 1966.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Ditos e Escritos III: Estética, literatura, pintura, música e cinema*. 2ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. 2ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FUGANTI, Luiz. *Saúde, desejo e pensamento*. In: LANCETTI, Antonio (org). *Saúde e Loucura*, São Paulo: HUCITEC, 1990.

_____. *Saúde, desejo e pensamento*. São Paulo: Ed. Linha de fuga, HUCITEC, 2008.

_____. *A formação do pensamento ocidental*. Escola nômade de filosofia, 32 aulas, 2011. Disponível no site: <http://escolanomade.org/textos/fuganti-luiz/a-formacao-do-pensamento-ocidental-aula-1>_ Acesso em: 9 fev 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Ed.34, 2006.

GARCIA- ROZA, Luis Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 7.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

_____. *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GAZOLLA, Raquel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega: ensaio sobre aspectos do trágico*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2001.

_____. *Nietzsche e o feminino*. *Natureza Humana* (1):9-31, jan-jun.2002a.

_____. *Nietzsche e para além do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002b.

Gil, José. *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio D'Água, s/d.

GONDAR, Jô. *Memória, poder e resistência*. In: GONDAR, Jô e BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7letras, 2003.

_____. *Quatro proposições sobre memória social*. In: GONDAR, Jô e DODEBEL, Vera (Org.) *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa livraria/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

GUATTARI, Felix. & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HAAR, Michel. *Vida e totalidade natural*. *Cadernos Nietzsche* 5, p. 13-37, 1998. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_05_02.pdf _ Acesso em: 04 jun 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral a filosofia da história*. 2. ed. São Paulo : Centauro, 2001.

HERÁCLITO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, org. Emmanuel Carneiro Leão, Sérgio Wrublewski.

HERÁCLITO. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo, editora Cultrix, s/d, org. Gerd. A. Bornheim.

HOMERO. *A Odisséia*. São Paulo: Abril, 1978.

ITAPARICA, André Luis Mota. *O Novo Infinito: perspectivismo e interpretação*. In: AZEVEDO, Vania Dutra de (org). *Caminhos percorridos e terras incógnitas*, Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo, *Dicionário básico de filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LAÉRCIO, Diogenes. *Vidas, opiniões y sentencias de los filosofos mas ilustres*. In: Biografos Griegos, Madrid: Aguilar, 1973.

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A filosofia e sua história: Gerard Lebrun*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LUCHESSI, Bárbara. *Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito*. In: Cadernos Nietzsche 1, p. 53-68, 1996. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_01_03.pdf _Acesso em: 4 jun 2009

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid: Ed. Katz, 2008.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *Deleuze, arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

MACIEL JUNIOR, Auterives. *Pré-Socráticos: A invenção da razão*. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

MARQUES, Antonio. *Sujeito e Perspectivismo: seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

MARTON, Scarlett, *Nietzsche: Das forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MILL, John Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Betham*. Nova York, New American Library, 1974.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. S. Paulo: Annablume, 1997.

NASCIMENTO, Aline Ribeiro. *O que é a psicologia para Nietzsche?* Niterói: Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, 2006. Disponível no site: http://www.slab.uff.br/dissertacoes/2006/Aline_Nascimento.pdf _ Acesso em: 21 mai 2009.

_____. *De Auschwitz a Tropa de Elite: modulações do estado de exceção?* Mnemosine (Rio de Janeiro), v. 4, p. 115-150, 2009. Disponível em: <http://www.mnemosine.cjb.net/mnemo/index.php/mnemo/article/viewFile/318/526> _ Acesso em: 31 mar 2009

_____; PEIXOTO, Maria Ignês. *Da cultura platônico judaico-cristã à cultura capitalística: modulações do nihilismo na construção da memória.* Morpheus - ano 08, número 13, 2008. Disponível em: <http://www.unirio.br/morpheusonline/numero13-2008/alineignes.htm> _ Acesso em: 30 nov 2009

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche.* Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia.* 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992 a.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* 2ª ed., S. Paulo: Companhia das Letras, 1992 b.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.* 7ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O livro do filósofo.* Porto, Rés, s/d.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado Humano: um livro para espíritos livres.* S. Paulo: Companhia das Letras, 2000 a.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar com um martelo.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos.* Rio de Janeiro: 7 letras, trad. Pedro Sússekind, 2000c.

_____. *A Gaia Ciência.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Filosofia na época trágica dos gregos.* Lisboa: Edições70, 2002 a.

_____. *O Anticristo.* Lisboa: Edições 70, 2002b.

_____. *Fragmentos finais.* Seleção de fragmentos póstumos por Flávio R. Kothe, Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002c.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Aurora.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Henriz Friedrich, São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

_____. *Escritos sobre história/ Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005c.

_____. *Humano Demasiado humano: um livro para espíritos livres, Volume II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

PARMÊNIDES. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: editora Cultrix, s/d, org. Gerd. A. Bornheim.

PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Vida Capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000.

_____. *Travessias do niilismo*. In: FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel de, e PINHEIRO, Paulo (Org.). Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V., Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

_____. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda livros na cidade de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATON. *Obras Completas*. Madri: Aguilar, 1979.

PLATÃO. *Os pensadores*. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

RÉE, Paul. *Basic Writings*. University of Illinois: Press, 2003.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989 a.

_____. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989 b.

SAFRANSKY Rüdiger, *Nietzsche - Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Edusp, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de escrever*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SEGAL, Charles. *O ouvinte e o espectador*. In: O homem grego. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p.173-198.

VATTIMO, Gianni, *Introdução a Nietzsche*, 1^a.ed., Lisboa: Editorial Presença, 1990

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean- Pierre e VIDAL NAQUETE - Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga I e II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.