



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Luis Cesar Fernandes de Oliveira

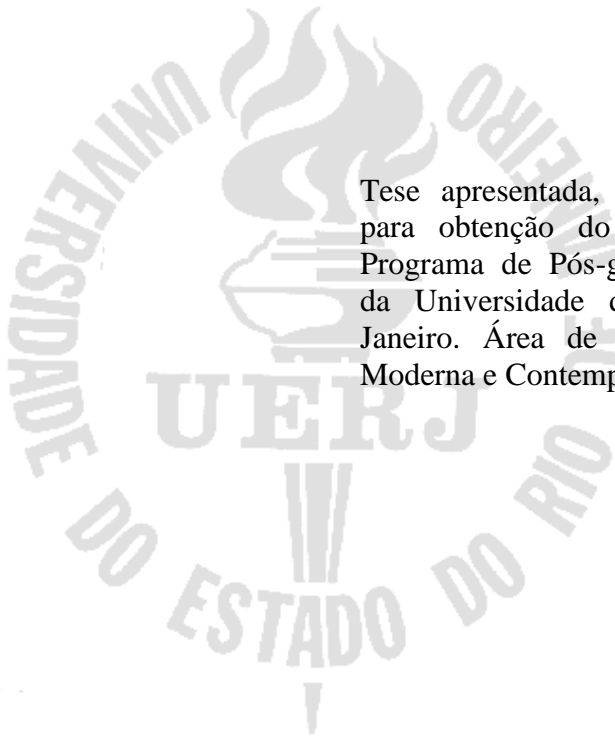
Círculos da solidão: o estilo do caráter de Zaratustra

Rio de Janeiro

2017

Luis Cesar Fernandes de Oliveira

Círculos da solidão: o estilo do caráter de Zaratustra



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

N677c Oliveira, Luis Cesar Fernandes de.
Círculos da solidão: o estilo do caráter de Zaratustra/ Luis
Cesar Fernandes de Oliveira. – 2017.
157 f.

Orientador: Maria Helena Lisboa da Cunha.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia
alemã - Teses. I. Cunha, Maria Helena Lisboa da. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Luis Cesar Fernandes de Oliveira

Círculos da solidão: o estilo do caráter de Zaratustra

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 08 de junho de 2017.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. James Bastos Arêas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Marcelo Senna Guimarães

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2017

DEDICATÓRIA

Para João e Gabriel,
singulares companheiros.

AGRADECIMENTOS

À Professora Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha, pela orientação no desenvolvimento desta Tese.

Aos membros da banca examinadora: Professora Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis, Prof. Dr. James Bastos Arêas, Prof. Dr. Renato Nogueira Junior e Prof. Dr. Marcelo Senna Guimarães, pelo cuidado estimulante ao fazerem as leituras críticas deste trabalho.

À minha mãe, Luzia (*in memorian*), que me ensinou a ler e me mostrou a importância de sempre estudar.

Ao meu pai, João (*in memorian*), homem singular que afirmou a vida, que sempre foi meu companheiro em meus estudos, me levando para a escola cotidianamente, quando eu era apenas um menino. E, por fim, acompanhou boa parte do desenvolvimento desta Tese.

À Ticiania, por seu apoio e companhia solitária.

Aos meus filhos, João Victor e Gabriel, por serem meus singulares companheiros.

Ao singular amigo João André Fernandes da Silva, pela companhia e valiosas conversas sobre a filosofia de Nietzsche.

Ao singular amigo Rafael Mello Barbosa, pela companhia e valiosas conversas acerca da Metafísica.

Ao PPGFIL, pela oportunidade de estudo filosófico de alto nível.

O solitário

Para mim é odioso seguir e também guiar.
Obedecer? Não! E tampouco — governar!
Quem não é terrível *para si*, a ninguém inspira terror:
E somente quem inspira terror é capaz de comandar.
Para mim já é odioso comandar a mim mesmo!
Gosto, como os animais da floresta e do mar,
De por algum tempo me perder,
De permanecer num amável recanto a cismar,
E enfim me chamar pela distância,
Seduzindo-me para — voltar a mim. (*Nietzsche*,
2011, GC, p. 33).

Da terra dos canibais. — Na solidão o solitário
devora a si mesmo, na multidão o devoram muitos.
Agora escolha.
(*Nietzsche*, 2008, HDH II, 348, p. 520).

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

A	Aurora
ABM	Além do bem e do mal
AC	O Anticristo
CI	Crepúsculo dos ídolos
CP	Cinco prefácios para cinco livros não escritos
EH	Ecce Homo
FP	Fragmentos póstumos
FP	Fragmentos póstumos
GC	A gaia ciência
GM	Genealogia da moral
HDHI	Humano, demasiado humano I
HDHII	Humano, demasiado humano II
IICI	Segunda consideração intempestiva
NT	O Nascimento da tragédia
VD	A visão dionisíaca do mundo
VP	A vontade de potência
Z	Assim falou Zaratustra

RESUMO

OLIVEIRA, Luis Cesar Fernandes de. *Círculos da solidão: o estilo do caráter de Zaratustra*. 2017. 153 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Esta Tese tem por objetivo analisar como a solidão é o estilo do caráter de Zaratustra, personagem principal da obra de Friedrich Nietzsche, intitulada *Assim falou Zaratustra*, escrita entre 1883 e 1885. Tendo como inspiração a obra *Genealogia da moral*, tratar-se-á da diferença entre um estilo que afirma a solidão como querer da vontade de potência e da negação como interpretação das forças reativas, e conservadoras, da mesma vontade. O percurso de Zaratustra será analisado em várias de suas circunstâncias, mas não em sua totalidade, pois esta Tese não pretende dar conta da totalidade da obra, por se tratar de uma obra artística, que não necessita ser explicada, mas vivenciada.

Palavras-chave: Solidão. Caráter. Estilo.

RÉSUMÉ

OLIVEIRA, Luis Cesar Fernandes de. *Cercles de solitude*: le style de caractère de Zarathoustra. 2017. 153 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Cette Thèse a comme but examiner la solitude comme le style du caractère de Zarathoustra, le personnage principal de l'oeuvre de Friedrich Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*, de 1883-1885. Inspiré par l'oeuvre du philosophe, *La Généalogie de la morale*, concerne la différence entre un style de vie qui affirme la solitude comme volonté de puissance et un autre style de vie reactive qui dénie cette même volonté. Le parcours de Zarathoustra sera analysé dans beaucoup de ses circonstances, mais pas dans sa totalité parce que la Thèse ne peut pas rendre compte de la totalité de l'oeuvre de Nietzsche. Autrement dit, une oeuvre artistique qui ne s'explique pas mais doit être vécue.

Mots-clés: Solitude. Caractère. Style.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A GENEALOGIA E O PROBLEMA DO CARÁTER.....	25
1.1 A crítica ao caráter essencial	28
1.2 O estilo genealógico: “filosofia em cores” (ou “filosofia com os sentidos”).....	53
1.3 O caráter sob a ótica da vontade de potência	66
2 O IMORALISMO ESTILÍSTICO DE ZARATUSTRA	73
2.1 A criação de si entre o esquecimento, a memória e a consciência.....	73
2.2 Solidão como imoralismo e como estilo	93
2.3 O estilo do filósofo Zaratustra: uma “filosofia com imagens”	104
3 IMAGENS DA NECESSIDADE: A FILOSOFIA SOLITÁRIA DA VONTADE.....	110
3.1 Filosofar com imagens: a crítica à “alegoria” e à “representação”	111
3.1 Círculos da vontade: a necessidade da criação	129
3.2 A solidão da vontade criadora	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
REFERÊNCIAS.....	150

INTRODUÇÃO

Esta Tese tem por objetivo analisar de que modo a solidão é o estilo do caráter de Zaratustra, personagem principal de *Assim falou Zaratustra*, obra escrita pelo filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche, entre os anos de 1883 e 1885. Para cumprir tal escopo, será abordado, primeiramente, o lugar que a questão tradicional do caráter ocupa na tradição filosófica, principalmente nas perspectivas filosóficas de alguns autores referidos na crítica nietzschiana, a saber, principalmente, os contornos das perspectivas filosóficas de Platão, Descartes, Kant e Schopenhauer.

Após analisar a questão do caráter na tradição filosófica mencionada e traçar os limites que as concepções a ela atreladas possuem na crítica nietzschiana, esta Tese abordará, tendo como base *A genealogia da moral*, de 1887, como foi possível à natureza criar no “bicho homem” (um animal ainda pré-histórico) uma atividade da memória, que lhe viabilizou erguer um edifício moral e o elevar ao plano máximo da idealidade. Prosseguirá, então, com a abordagem acerca de como o procedimento genealógico se desenvolve, entendido como método de transvaloração de todos os valores morais. Caberá, a partir disso, um estudo acerca do desenvolvimento da consciência e da linguagem, como meios que a própria natureza atribuiu ao homem, tornando-se responsável por si individualmente e pela vida comunitária. Nessa empreitada, uma análise acerca da importância do esquecimento, como força plástica transformadora, na *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, e a verificação do surgimento da atividade da memória, atrelada à consciência e à linguagem contemporaneamente, possibilitará o enredamento teórico a respeito de como Zaratustra se torna um solitário ao estilo imoralista. Em todo esse percurso, é importante observar que o método genealógico se opõe ao *valor* moral da consciência, da memória e das construções gramaticais. Ele reavalia o esquecimento e está articulado estreitamente ao “estilo” do caráter artístico e solitário com o qual Nietzsche caracteriza a personagem Zaratustra.

Introduzindo o problema, o trabalho também observará que Nietzsche, em *A Genealogia da moral*, define a genealogia como método crítico do *valor* dos valores morais, ponderando acerca das condições pelas quais foi possível ao homem não se extinguir, mas, ao contrário, buscar a conservação da espécie. (Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 10). Sobre esse assunto, segundo Michel Foucault, o procedimento genealógico

nietzschiano não é o encontro com o passado indelével e perfeitamente decifrável. (Cf. FOULCAULT, 1979, p. 19). O mesmo filósofo, também esclarece que a genealogia não é uma luta contra o esquecimento, como se o passado pudesse ser apreendido pela memória e, por conseguinte, explicado. (Cf. FOUCAULT, 1979, p. 21). Dessa maneira, a genealogia se faz imprescindível para a compreensão das condições nas quais surgiram os preconceitos morais, assim como o seu *valor* como ideal, pois toda a trajetória de desenvolvimento da moral esteve pautada na faculdade da memória e no desprezo pelo esquecimento.

A partir disso, pode-se afirmar que Nietzsche também aplica o método genealógico em *Assim falou Zaratustra*, quando critica a moral e as delimitações dos espaços de cumprimento do dever. Os ambientes morais são espaços de “rebanho”, tais como a “praça do mercado”, onde a produção artística obedece aos critérios morais de conservação da espécie e se manifesta como “passatempo”¹ para o “povo”. Tome-se introdutoriamente um episódio da obra, no qual Zaratustra abandona um ambiente de solidão, a caverna na montanha, e encontra, na “cidade mais próxima”, uma quantidade de povo reunida, esperando a apresentação de um funâmbulo. Note-se que, ao anunciar que o homem é uma transição e precisa ser superado, os que ali estão confundem o “super-homem”² com um tipo de “artista”, que apenas fará um espetáculo para a distração de todos. Ora, se a superação do homem anunciada por Zaratustra parte do princípio de que é preciso ultrapassar a moral, não é pelo viés da desatenção do povo que se torna possível a criação artística de novos valores, mas inicialmente por meio da crítica genealógica. A arte de superação de si mesmo, anunciada por Zaratustra, não é um espetáculo fugaz, que intenta apaziguar os “ânimos”, manter a ordem social e preservar a espécie, mas é um projeto artístico de transvalorização de todos os valores, para a criação da vida como obra de arte. Por esse motivo, o autor aplica a genealogia como um imoralismo³ em *Assim falou*

¹ Segundo Machado, os homens estão encaminhados também aos últimos homens, motivos de vergonha. E ainda, os homens não sabem o que é criação, na definição do próprio Zaratustra, “mas dizem que inventaram a felicidade porque ‘abandonaram as regiões onde era duro viver’, reduziram o trabalho a um passatempo, desistiram do que é penoso, conquistaram segurança e conforto, consideram que todos são iguais e vivem para pequenos prazeres”. (MACHADO, 2001, p. 53-54).

² Do alemão “*Übermensch*”, traduzido comumente também por “além-do-homem”, referência à superação da moral tradicional, o conceito será abordado nesta Tese a partir da concepção genealógica com a qual Zaratustra percorre o seu caminho.

³ “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*”. (NIETZSCHE, 1995, p. 110 — *grifos do autor*).

Zarathustra, combatendo a moral como ideal, que objetiva unicamente a conservação da espécie e a depreciação da vida em sua imanência.

A crítica à conservação da espécie também pode ser encontrada no aforismo 19 de *Aurora*, onde Nietzsche afirma que o “sentimento do costume”, ou moralidade, se opõe à criação de novos valores: “(...) a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido”. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 26). O *valor* de todas as faculdades gregárias é objeto da genealogia, tais como a memória, a consciência, a linguagem, que estiveram em auxílio ao adestramento e à regulamentação dos homens em sociedade. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-44).

Os usos da memória e da consciência transformaram as regras sociais em costume. Por isso, a análise nietzschiana acerca do surgimento de tais faculdades é uma crítica à “moralidade dos costumes” e à elevação da moral como ideal. Mesmo crítico a todo o aparato moral de preservação da espécie alicerçado na memória e na consciência (Cf. NIETZSCHE, 2001, GC, p. 57), Nietzsche articula o “lembrar” e o “esquecer” desde a *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, afirmando: “(...) que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo (...)”. (Cf. NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 11). Sendo assim, há uma alternativa àquela perspectiva imposta pela “moralidade dos costumes”, que exalta a memória através do pensamento consciente e despreza o esquecimento. Segundo o autor, se ao homem fossem possíveis somente as experiências da memória conscientemente, ele se tornaria um “dispéptico”, pois não seria capaz de digerir o passado. (Cf. NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43). Daí, sem o esquecimento, se o homem não percesse, existiria de modo miserável, enfadado consigo mesmo. Por isso, é possível afirmar que a filosofia de Nietzsche apresenta a articulação da memória com o esquecimento como necessária à criação artística de novos valores (Cf. NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-44). E é a partir de tal necessidade que será abordada, nesta Tese, a viabilidade do estilo solitário como afirmação da vida em sua transitoriedade e imanência, ao contrário daquilo que a filosofia tradicional sustenta, a saber, a exaltação da idealidade e da substancialidade do caráter de um indivíduo.

Além disso, será explorada a perspectiva de Nietzsche ao recorrer à solidão como alternativa de deslocamento dos espaços delimitados pela moral, apresentando uma estratégia de distanciamento crítico da “camisa de força social”. Sobre esse assunto, ele explana dois pontos importantes no aforismo 380 de *A Gaia ciência*: como o andarilho

solitário abandona a cidade, ou seja, afasta-se da obediência à moralidade, e como alguém que afirma a vida supera as prerrogativas morais de seu tempo ao tomar a distância necessária para visualizar a totalidade corporal. Quando imerso no “rebanho”, o homem enxerga somente o que lhe é próximo. Quando se quer tecer alguma crítica contundente, é preciso romper os limites, distanciar-se na solidão para ter um olhar abrangente sobre o seu tempo, o espaço moral e o seu povo. É preciso abandonar os hábitos, por comporem o que se tem de individual, e os costumes, por serem o que se tem de coletivo. Com isso, nem mesmo os hábitos e os costumes permanecem os mesmos com o movimento que a solidão exige, muito menos os preconceitos morais. Desse modo, a crítica aos preconceitos morais ocorre primordialmente com o movimento de abandono, como se pode observar no aforismo 380, de *A gaia ciência*:

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

Pressupõe-se que “uma posição *fora* da moral” seja proporcionada pela experiência da solidão, e não num inócuo isolamento, que não se relaciona diretamente com a crítica à moralidade, e subsequente, com as questões acerca da memória, do esquecimento, da linguagem e da consciência. Assim, a solidão se impõe na filosofia nietzschiana não como um “estado” perene de existência, mas como o “estilo” do andarilho que ultrapassa os limites da cidade para “mensurar a altura das torres do edifício moral”. Doutro modo, o solitário também é capaz de transitar entre os espaços de sustentação da moral, porque a solidão é uma propensão à crítica como embate e como superação. Ela é o “estilo” que arremessa ao deslocamento, ao rompimento dos limites como crítica dos valores tradicionais, criando artisticamente novos valores, e não apenas um isolamento infértil. Se a moralidade imprime no homem a lembrança do dever a ser cumprido, a solidão lhe possibilita a distância necessária para articular a memória com o esquecimento e, com isso, transformar a vida em obra de arte, em criação autêntica e singular.

Será observado também que, de certo modo, a solidão possui afinidade com o esquecimento porque diz respeito à exterioridade, ao espaço imoral. Ademais, outro fator é

preponderante: ambos são interpretados por Nietzsche como necessários⁴ à crítica do *valor* dos valores morais. Por isso, a memória é articulada⁵ ao esquecimento, quando assimilada pelo “estilo” do caráter através da transitoriedade e da exterioridade que a solidão ocasiona. Logo, se o homem erguido individualmente agora possui uma memória, que pode ser articulada ao esquecimento, a solidão se define como genealógica quando proporciona a distância necessária à *transvaloração* do *valor* daquelas faculdades. Com ela é possível “lembrar e esquecer no tempo certo” (Cf. NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 11), como o andarilho Zaratustra que rejeita a “camisa de força social” e se afirma a partir do “imoralismo”.

A solidão é o “estilo do caráter” que Nietzsche concebe como crítica do *valor* em *Assim falou Zaratustra*. Esta afirmação é embasada na perspectiva de que se o imoralismo crítico proporciona a transvaloração de todos os valores, todas as faculdades humanas são transvaloradas pela solidão, na personagem Zaratustra, como parte do “caráter”⁶.

Todos os valores são “transvalorados” quando o “estilo do caráter” é dado e afirmado por “um só gosto”, de acordo com o que se examinará no aforismo 290 de *A gaia ciência*. (Cf. NIETZSCHE, 2001, GC, p. 195-196). No jogo de forças corporal, “um só gosto” é entendido como uma singularidade criadora que confere artisticamente o “estilo” imoralista. No entanto, não basta que se tenha o estilo, é preciso que esse estilo seja afirmativo da sua transitoriedade. A partir disso, a primeira hipótese é de que a solidão é o “estilo do caráter” imoralista dramatizado em Zaratustra como afirmador do jogo posicional

⁴ O autor afirma que o esquecimento é inevitável, e por isso necessário para a respiração de “ar leve”. (Cf. NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 09). Do mesmo modo, enfatiza a necessidade da solidão para a respiração de “ar leve”, ou seja, o posicionamento na exterioridade do ambiente moral para viabilizar a crítica. (Cf. NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33).

⁵ Como analisaremos posteriormente, a memória é assimilada no jogo de forças corporal, no qual tanto as atividades gregárias, como ela mesma, quanto as singulares possuem importância para a expansão da vida.

⁶ Será investigado como o caráter é fruto da preponderância das forças singulares ou do enfraquecimento dado pelas forças secundárias, gregárias. Quando as forças singulares se sobressaem e dão o “estilo ao caráter”, as secundárias são submetidas ao serviço da singularidade e passam a fazer parte do “estilo” da tendência que se impôs. Adversamente, quando uma composição de forças secundárias, como “sanguessuga”, enfraquece o homem, o que se tem é uma insatisfação para consigo mesmo, uma tendência a contaminar as forças singulares, mas apenas para a pretensa conservação. No fundo, o que se notará no decorrer desta Tese é que a Vontade, que se realiza no jogo de forças corporal, tende a se fazer num sentido singular ou se nega a si mesma, por impotente vingança contra si mesma. Nesse sentido, a conservação pode ser entendida como uma “fraqueza”, que não pode assimilar as forças capazes de criar novos valores. Desse modo, conservar-se significa impossibilidade de criar novos valores.

das forças, afirmando o devir dessas mesmas forças. Igualmente, formula-se que, no todo das obras de Nietzsche, também aparece a hipótese de que a solidão não se limita a um “estado” e a um “espaço” delimitado, mas, ao contrário, afirma-se por “um só gosto” na transição entre os diversos espaços percorridos, sejam os tradicionalmente vinculados à moral ou os relegados à exterioridade, à marginalidade. Como última proposição, destaque-se que somente a partir da solidão acontece a transvaloração do *valor* dos valores em todo o percurso de Zaratustra.

Sobre o assunto, Deleuze observa que o estilo nietzschiano de filosofar lança o pensamento para “fora”, relacionando-se com o método crítico do *valor*. (DELEUZE, 2006, p. 322-323). Se Nietzsche alude aos espaços nos quais Zaratustra se encontra solitário, não é para fundar um pensamento moral sobre a solidão. Ao contrário, seu método é crítico também daquele modo de vida isolado do “eremita” com o qual Zaratustra se encontra ao descer da montanha. O eremita é isolado, mas é prisioneiro da memória, não sabe nem mesmo que “*Deus está morto*” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 35). O que difere a personagem principal, nesse caso, não é o ambiente de isolamento que ocupa, mas também a cisão dos limites espaciais determinados pela moral. Ele se questiona quanto à postura daquele homem isolado que deseja sempre guardar a memória rigorosamente. O estilo solitário e imoralista distingue a personagem de um tipo isolado, que não habita os espaços coletivos, mas ocupa um lugar que delimitou como o mais conservador dos ambientes morais: a consciência de si.

Zaratustra é a personagem que transita pelos diversos espaços, não fixa morada. Seu caminho é sempre para “fora”, mesmo que esteja provisoriamente imerso⁷. Como imoralista, ele é um genealogista, que faz a crítica do *valor* nos ambientes em que pisa, porque é capaz de estar a caminho, um andarilho imoral. Engaja-se no projeto crítico de transvaloração ao anunciar o “super-homem”. Não quer destruir os espaços dos homens, mas anuncia que o próprio homem é transição, alguém que precisa superar a si mesmo, como se pode observar em seu anúncio: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo a ser superado. Que fizeste para superá-lo?*”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 13 — *grifos do autor*). Dessa maneira, Zaratustra proclama um convite ao entendimento de que “Grande,

⁷ Deleuze assinala que Zaratustra é uma personagem que tem a uma “profundidade-altura”, pois é capaz de transitar do lado de fora, acima da moralidade, e ao mesmo tempo imerso no ambiente dos homens. (DELEUZE, 2006, p. 157).

no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*". (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 16 — *grifos do autor*). Daí, entende-se que a personagem representa a crítica genealógica ao *valor* como ideal dos valores morais.

Segundo Deleuze: "É no nível do método que se coloca a questão do caráter revolucionário de Nietzsche" (DELEUZE, 2006, p. 234), pois com suas imagens não funda espaços onde se fixariam outras regras perenes. Nietzsche aplica seu método crítico ao desenhar *círculos*⁸ da *solidão* com sua personagem, pronta a criar seu próprio caminho, com novos valores de afirmação artística da vida.

Um fator importante a ser considerado é que a definição da *genealogia* como crítica à moral, é antecedida pela obra *Assim falou Zaratustra*⁹, escrita entre 1883 e 1885¹⁰, na qual o autor se utiliza do recurso poético (Cf. MACHADO, 2001, p. 20). Através de imagens, enfatiza os diversos espaços nos quais estão previamente inscritos os valores morais, como a praça do mercado, a feira, etc. São realçados também os ambientes propícios à experiência da *solidão*, necessários para o afastamento crítico do *valor* da moral. Tais espaços da *solidão* são apenas imagens do afastamento e não correspondem a ambientes determinados onde o solitário fixaria morada. O extraordinário na *solidão* não é o espaço onde se realiza, mas a transição com a qual não poderia ser pensada senão como imoralismo. E como imoralista solitário, Zaratustra toma a distância necessária dos limites do "rebanho", ambiente onde é exigida a inflexibilidade da memória, e posicionalmente habita um espaço alheio à moral, um círculo provisório de esquecimento.

Quanto à questão dos espaços em que a personagem transita, é inegável que chega a ter enjoo do convívio com os homens, quando está em seu meio por longo período. Em toda a obra, Zaratustra percorre caminhos, regressa à *solidão* da caverna, mas prontamente retorna ao trânsito pelos ambientes do "rebanho". Sua *solidão*, nesse sentido é sempre

⁸ No *Zaratustra*, os círculos são as fronteiras que o solitário traça ao redor de si mesmo como cordilheiras protetoras, contra aqueles que tendem a viver como parasitas. Zaratustra reconhece que cada vez menor é o número dos que com ele percorrem um caminho de criação artística. Os parasitas descobrem os pontos fracos dos solitários para deles poderem sugar suas forças: "No ponto em que o forte é fraco e o nobre é demasiado indulgente — ali dentro ele constrói o seu repelente ninho". (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 248).

⁹ Antes mesmo de escrever sobre o conceito de genealogia, o método crítico do *valor* dos valores morais foi aplicado por Nietzsche em várias de suas obras, quando se autodenomina *imoralista*.

¹⁰ Entre o *Assim falou Zaratustra* e *A Genealogia da moral*, Nietzsche escreveu *Além do bem e do mal*, em 1886.

posicional, pois não almeja um mero isolamento por “nojo” do homem. Com a imagem da caverna como espaço da solidão, Nietzsche pretende criticar a intransigente exigência da moral em depreciar a “exterioridade” como nociva, um perigo à conservação da espécie. No entanto, o importante mesmo é a transição, a ultrapassagem dos limites impostos pela idealidade de um caráter especificamente moralizado. Assim, a solidão é o “estilo do caráter” que transvalora o *valor*, pois rompe os limites morais de regulamentação da camisa de força social. Por isso, estar em transição e afirmar tal movimento significa dar o “estilo” artístico-solitário ao seu caráter. Tal “estilo” precisa ser entendido a partir do “jogo de forças”, como luta que compõe o caráter. Deste modo, o estilo conferido ao caráter possui a dimensão artística do embate como criação de novos valores.

Acerca do assunto, observe-se que a vida é “jogo de forças”, uma luta incessante entre as forças que compõem a totalidade de nosso organismo: “(...) a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias (...)”. (NIETZSCHE 2005a, ABM, p. 154-155 — *grifos do autor*). A vida é vontade de potência¹¹, concebida por Nietzsche como *necessidade* de crescimento, como criação e doação. Em perpétua batalha, as forças tendem à expansão, à assimilação. Nessa luta entre as forças, “um só gosto” dá o estilo ao caráter. E no caso de Zarathustra, o estilo de andarilho é conferido como transição que rompe os limites morais e transvalora todas as forças corporais. Nessa assimilação de forças, a solidão é o “estilo” que possibilita a Zarathustra transitar como um dançarino entre os espaços do “rebanho” e os ambientes marginais: “Solitário, percorres o caminho no rumo de ti mesmo!”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 91). Solitário e em trânsito, assimila tudo que a vida comporta, numa conjugação de forças que viabiliza lembrar e esquecer não apenas para conservar a espécie, mas para criar e conferir interpretativamente à vida o *valor* da singularidade como afirmação, apropriação, expansão.

O título desta Tese tem sua inspiração numa perspectiva de Zarathustra diante das noções morais de “bom” e “mau”, exposta no capítulo “De velhas e novas tábuas”, “Terceira parte” da obra. Neste tópico, ao apresentar a personagem principal envolta com o

¹¹ Optou-se pela tradução do termo *Macht* como “potência”, tendo em vista que a palavra “poder” tenderia a ser interpretada diferentemente, em nosso idioma, do sentido objetivado por Nietzsche, que diz respeito à expansão de forças corporais, descartando qualquer hipótese que pretenda associá-lo à ascensão ou manutenção de partidos políticos que intencionem a exaltação do nacionalismo e da moralidade dos costumes.

seu diálogo consigo mesma acerca de seu declínio, de sua descida ao meio dos homens, Nietzsche salienta que ao redor de Zarathustra existem “velhas tábuas partidas” e “também novas tábuas inscritas pela metade”. (Cf. NIETZSCHE, 2011a, Z, p. 187). A convivência que ela tem consigo mesma envolve dois assuntos que se encontram em todo o seu percurso: a solidão e a moral. A relação desses dois conceitos se oferece na percepção de que a “conversa” consigo mesmo se desenrola acerca dos preconceitos morais (ou ideias morais), que pretensiosamente são especados pelos homens tanto na existência individual quanto na vida comunitária. Veja-se que Zarathustra é uma personagem envolta com o problema crucial entre a importância da singularidade de vida e as exigências que a convivência social lhe imputam. Por essa dificuldade, a personagem enuncia sua condição de vida:

Eu traço círculos e sagradas fronteiras em torno a mim; cada vez mais menos homens sobem comigo a montes cada vez mais altos — eu construo uma cordilheira de montes cada vez mais sagrados. —

Mas aonde quer que desejeis subir comigo, ó meus irmãos, cuidai para que um *parasita* não suba convosco!

Parasita: é um verme rastejante, insinuante, que quer engordar em vossos cantos enfermos e feridos.

E *esta* é a sua arte, adivinhar, nas almas que sobem, os pontos em que se acham cansadas: em vosso desalento e mau humor, em vosso delicado pudor ele constrói seu ninho nojento.

Onde o forte é fraco, onde o nobre é suave demais — ali dentro ele constrói seu ninho nojento: o parasita habita onde o grande tem pequenos cantos feridos.

Qual a mais alta espécie de que tudo existe, e qual a mais baixa? O parasita é a espécie mais baixa; mas quem é da mais alta, alimenta o maior número de parasitas.

Pois a alma que tem a mais longa escada e pode descer mais fundo: como não se acharia nela o maior número de parasitas? [...]. (NIETZSCHE, 2011a, Z, p. 199 — *grifos do autor*).

Atente-se que os círculos são traçados pela personagem, em princípio, ao redor de si mesma. Por isso, trata-se de uma perspectiva de afastamento de algo e/ou de alguém. No entanto, ela logo se remete a quem queira também se afastar, pois que faz uma distinção entre os que desejam subir por suas próprias forças e os que o ambicionam com as fraquezas dos fortes. Nesse sentido, traçar círculos ao redor de si mesmo é um movimento profilático que, na convivência consigo mesmo, com suas forças e fraquezas, evita-se que aqueles que apenas vivem das fraquezas dos outros tenham sucesso. Pois o seu sucesso é se alimentar, agarrando-se nas feridas alheias, e subir apenas por interesse nas feridas alheias. Compreenda-se que a força dos que chama de “sanguessugas” está nas feridas dos outros. E mais: a sua arte é se apropriar das feridas, pois sua força está em “engordar” nas feridas alheias. Esse assunto é posto por Nietzsche, através das vivências de sua personagem

Zaratustra, como um problema moral entre as velhas tábuas de valores e as novas, que surgem a partir de um novo modo de dar estilo ao caráter: o estilo que ainda está inacabado e que, necessariamente, continuará inacabado.

Sobre esse assunto, segue-se outra inspiração aproximada ao problema do estilo, ou seja, da arte de dar um sentido à existência, que se relaciona com a temática sobre o caráter. Além do referido problema de Zaratustra, advém também de modo inspirador o aforismo 290 de *A gaia Ciência*, de 1882, no qual o filósofo afirma ao leitor ser necessário “dar estilo ao seu caráter”. Tal necessidade, segundo o autor, compreende uma “arte grande e rara”, praticada por quem consegue tomar tudo de si, forças e fraquezas, e compõe artisticamente o seu caráter. Mas, no referido aforismo, não está enunciado que alguém, por força oriunda de uma determinação da consciência ou da razão, decide dar esse rumo às forças e fraquezas, para que seja dado um estilo ao seu caráter. Ao contrário, está exposto que “dar estilo ao seu caráter” envolve uma composição artística na qual todas as forças e fraquezas que arranjam “alguém” estão numa única direção, com um único rumo. (Cf. NIETZSCHE, 2001, GC, p. 195-196).

Aqui surge o primeiro grande problema da interpretação do aforismo 290 de *A gaia Ciência*, quando se percebe a afirmativa do autor de que a arte de dar estilo ao caráter é praticada por “quem” consegue avistar todas as forças e fraquezas que sua natureza comporta e, esse mesmo “alguém”, ajusta tal composição num plano artístico¹². Note-se que o autor destaca que “dar estilo” é uma prática de “alguém” que ajusta artisticamente tais forças e fraquezas a um modo de vida. Aqui se encontra outro problema para este trabalho, pois essa afirmação pode ser confundida com a tradicional crença de que existe um “agente”¹³ que, precedentemente, causa o seu caráter e, por conseguinte, que dá estilo ao mesmo. Essa dificuldade será analisada *prioritariamente* a partir de agora, de modo

¹² O ajuste ao plano da arte envolve o estilo como modo singular de vida, que é traçado em contornos, desenhado, esboçado, pintado e cantado. O estilo comporta o sentido da singularidade que seus traços impõem a partir das composições de todas as forças e fraquezas, que direciona e dá um sentido à existência. No caso daquele que pratica a arte como modo de vida, ou que vive como obra de arte, que se faz como obra de arte, o estilo contorna o caráter a partir de um só gosto. Aquele que reúne tudo de si numa única direção, com um estilo único, o faz por um só gosto, como se poderá observar no desenvolvimento desta tese.

¹³ Segundo Giacoia, a ética normativa do dever kantiana considera que a faculdade apetitiva que promove as ações humanas em termos morais se legitima na capacidade racional que o homem e outros seres racionais possuem em representar e agir moralmente. Seja no que concerne às ações mais básicas, no suprimento das necessidades corporais, como nas ações que exigem uma postura de cumprimento do dever moral, a racionalidade do agente é fundamental em vista de sua própria superioridade. A razão é determinante na caracterização do agente como causador de suas ações. (Cf. GIACIOIA, 2012, p. 38-39). Entretanto, na perspectiva nietzschiana, a razão é um sintoma do jogo de forças corporal que caracteriza a ação.

introdutório, pois que, além de se impor em relação ao conceito central, a solidão, depara-se com o posicionamento filosófico de Nietzsche em fazer a crítica à moral, como está explícito na *Genealogia da moral*, de 1887, e por ele também, em *Ecce homo*, de 1888, conceber-se como imoralista, como “alguém” que assumiu para si o imoralismo como estilo crítico da tradição moral.¹⁴

Então, com a intenção de desenvolver o tema central sobre ser a solidão o estilo do caráter imoralista de Zarathustra, é preciso destacar que no aforismo 290, tem-se a impressão, caso se considere a tradição e o hábito da linguagem¹⁵, de que o autor, ao frisar a necessidade citada, está se referindo a alguém que causa as suas ações e possui a responsabilidade por suas práticas. Desse modo, uma leitura apressada pode excluir a consistência entre os conceitos envolvidos no tema principal, sabidamente: a solidão, o estilo, o caráter e o imoralismo.

Para uma compreensão mais apurada das relações possíveis entre os conceitos envolvidos, segue a análise daquilo que se elevou como o primeiro problema subsequente ao principal, neste trabalho, a saber: como é possível dar estilo ao caráter tendo como partida a crítica à tradicional concepção de que existe um “agente” causador de suas ações. Destaque-se que a crítica nietzschiana se aplica à moral e às suas questões também subordinadas. Dado assim, se há um “agente” causador de ações na acepção tradicional, com que perspectiva Nietzsche evoca a necessidade de “dar estilo ao caráter”? A resposta se encontra na exigência que o filósofo evoca para si mesmo: o imoralismo. Tal exigência precisa ser analisada a partir das considerações mais proeminentes acerca do problema do caráter, ou seja, a quem e quais as características da edificação tradicional do caráter, o que traz a reboque também a questão do estilo.

O conceito de caráter é atrelado tradicionalmente à concepção de “agente”¹⁶, ou um substrato existente por trás da ação (inscrito também de acordo com a tradição como o

¹⁴ Serão citadas e analisadas as partes das referidas obras, nas quais Nietzsche se propõe, na *Genealogia da moral*, a fazer a crítica da moral tradicional e, em *Ecce homo*, concebe-se como imoralista, de modo a confirmar toda a sua obra em acirrada luta contra a moral platônica e judaico-cristã.

¹⁵ Sobre a linguagem, será analisado o seu surgimento, oportunamente, quando for abordada a questão para o desenvolvimento da consciência. O tema será retomado para a exposição de como Nietzsche concebe o desenvolvimento da consciência, especificamente na *Genealogia da moral*, em consonância com os aforismos pertinentes de *Além do bem e do mal*.

¹⁶ É importante fazer algumas ponderações prévias agora, salientando neste ponto inicial que, apesar da tradição filosófica nutrir apreço pelo problema do “agente”, referindo-se à noção de “sujeito que conhece”, no que tange às questões pertinentes ao conhecimento e suas variáveis, o que se pretende aqui não é tomar por base as indagações principais sobre

responsável pelo conhecimento e pelo cumprimento do dever moral), que circunscreve uma pessoa no mundo e, principalmente, diante de seus pares humanos. A tradição que sustenta o atrelamento do caráter à responsabilidade causal das ações é fundamentada na racionalidade. O conceito nietzschiano de caráter tem suas formulações desde os textos de juventude, como em *O nascimento da tragédia*, onde se encontra a crítica ao idealismo socrático-platônico e à metafísica racional. Porém, este trabalho recorrerá insistentemente às obras da maturidade, por estarem mais próximas conceitualmente da obra principal, o *Zaratustra*.

Já o conceito de imoralista, que aparece em todo o percurso das obras da maturidade, principalmente em *Assim falou Zaratustra*, em *Além do bem e do mal* (de 1886) e na *Genealogia da moral*, (obra que sucede¹⁷, em 1887, como complemento à última), é uma exigência à qual o próprio filósofo requer para si. Também em sua

“o que é o conhecimento?”, se “é possível o conhecimento?”, “o que se pode conhecer?” ou, por fim, “quem é aquele que conhece?”. Esse problema será abordado, provisoriamente, com o intuito de retomar sempre a questão principal deste trabalho, enfatizando a crítica à moral e suas questões pertinentes, assim como expostas na *Genealogia da Moral*, ou seja, saber “o que é o ressentimento?”, “o que é a má-consciência?” e “o que é o ideal ascético?”. Assume-se aqui tal postura metodológica também por respeito à estima de como Nietzsche ponderou sobre o problema do conhecimento, principalmente em *Além do bem e do mal*, obra de 1886, inquirindo não só sobre aquelas questões referentes à tradição, mas preponderantemente criticando o que ela entende por “pensamento”, “sujeito”, “Eu”, “agente” e “ação”. Com o decorrer do trabalho, será possível notar que o filósofo remonta insistentemente ao teor moral que tais investigações metafísicas tradicionais possuem como “pano de fundo” e, subsequente, sobre os seus sintomas. Sua crítica é menos interna do que externa ao conhecimento, pois seu projeto não é fundamentar uma teoria do conhecimento. Ele aposta afirmativamente que todo o edifício metafísico tradicional criou a dicotomia “verdade *versus* ilusão” diante da vida como uma resposta moralizante e apenas idealizadora da existência. Sobre esse assunto, Machado também explica que “Não existe, por exemplo, filosofia independente da moral. Mesmo quando os filósofos parecem preocupados com a certeza e a verdade é sob o encantamento da moral que se encontram. [...] A filosofia instauradora da racionalidade, criadora da oposição verdade-aparência, é uma filosofia moral. Platão, por exemplo, se desviou de todos os instintos fundamentais dos gregos arcaicos, está impregnado de moral, é cristão antes do cristianismo, já postula a ideia de bem como conceito supremo. A posição de Nietzsche é clara: o móvel da filosofia é um determinado projeto moral; uma filosofia não só é a confissão de seu autor, mas uma confissão que tem como germe intenções morais.” (MACHADO, 1999, GM, p. 52-53). Sendo assim, aquelas noções tradicionais de “pensamento”, “sujeito”, “Eu”, “agente” e “ação”, nada mais são do que fantasias desenvolvidas e erguidas com determinado valor pela tradição moral. A vida não carrega consigo um sentido racional, mas a razão busca nesses conceitos referidos os marcos basilares para forjar enganosamente tal sentido. No entanto, a razão sopesa e pretende manter o seu grande engano diante da vida: poder dizer qual o seu sentido racional e exaltá-lo. Ledo engano, pois a razão nada mais é do que um desenvolvimento que a própria vida oportunizou. Mas apenas como instrumento, como auxílio à sobrevivência da espécie, para se igualar as circunstâncias de segurança e diferenciar as ocasiões de perigo, como será abordado em breve neste trabalho. (Cf. NIEZSCHE, 2009, GM, 55-56). Como a vida não possui sentido racional intrínseco, foi preciso que a própria razão fornecesse, em tom de dúvida edificante e palavreado garboso, sentidos frouxamente dicotômicos entre invenções como a “verdade” e a “falsidade”, entre a “realidade” e a “fantasia”. Por isso, todo o edifício teórico do conhecimento é concebido por Nietzsche como um desenvolvimento moralizante do homem, que cresceu no solo do costume e se ergueu pretensamente incólume, no decorrer da história da humanidade, ao ponto dos costumes serem fixados como ideias verdadeiras e imutáveis. Acostumou-se a acreditar que existe primordialmente a verdade, e a falsidade é o seu contraposto ofensivo e perigoso. No mais, esse assunto será aprofundado também no momento oportuno, quando for analisada a relação entre as noções de “sujeito” e “verdade”, principalmente a partir da crítica genealógica do *valor* dos valores morais. Ou seja, tratar-se-á da do *valor* como ideal moral dos preconceitos morais.

¹⁷ Segundo Paulo César de Souza, tradutor da obra, a obra *A gaia ciência* foi escrita entre julho e agosto de 1887, como complemento à obra *Além do bem e do mal*, constando tal referência no frontispício da primeira edição. (NIEZSCHE, 2009, GM, p. 159).

“autobiografia”, *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, de 1888, Nietzsche escolhe para si a palavra imoralista como um modo de distinção diante de toda a humanidade que se verteu à crença em Deus, na verdade, na alma, no “Eu”, no caráter moralista, enfim, no “ideal”. (Cf. NIETZSCHE, 1995, EH, p. 69).

As relações entre o caráter e o imoralismo precisam ser estudadas a partir da tradição filosófica, antes de qualquer coisa, para que se compreenda melhor qual o teor da crítica de Nietzsche à mesma e qual o seu projeto de filosofia, o qual denomina sempre como filosofia crítica, ou especificamente, como filosofia imoralista.

Acerca do problema, designadamente na *Genealogia da moral*, o filósofo genealogista se empenhou aos estudos de como foi criada, e se desenvolveu a um pretense ponto fixo, a noção humanamente basilar de vida comunitária. Essa noção precisou de outra, tão fundamental à sobrevivência da espécie, que é a concepção de que alguém que vive a vida comunitária é responsável por suas ações. Nenhum outro animal precisou tanto desse tipo de atavismo entre o seu passado e o seu futuro. O homem necessitou atrelar o caráter individual à vida comunitária, responsabilizando cada pessoa por suas ações, que poderiam conservar a vida da espécie ou aniquilar cada um e a totalidade dos conviventes. O conceito de vida comunitária esteve atrelado, imbricou-se cada vez mais, à concepção de responsabilidade individual. A conservação da espécie no futuro precisou que o passado fosse marcado como regra a ser cumprida e o presente fosse designado como momento de transição para se fazer cumprir o que se aprendeu em função do que se viverá. Cada passo na direção do futuro transformou o aprendizado com o passado em peça fundamental para se transitar pelo presente e assegurar que a humanidade não se extinguisse. Mas para isso, foi preciso que o homem se acostumassem à prerrogativa da responsabilidade individual conectada à vida comunitária. Como “bicho-homem”, imerso no devir natural, não poderia adquirir tal “privilégio” sobre as demais bestas, muito menos ser capaz de esconder de si mesmo que é mais fraco que todos, precisando desenvolver instrumentos de conservação que compensassem sua pouca capacidade instintiva de sobrevivência diante dos perigos mais primitivos. Esse, necessariamente, salienta Nietzsche, foi o motivo principal do homem se desenvolver como um ser moral e moralizante. Foi o motivo fundamental de exigir de si e para si mesmo, como indivíduo, a responsabilidade de suas ações, e, ao mesmo tempo, garantir que tal exigência seja o que lhe confere, até os nossos dias, a superioridade sobre os demais coletivos. O homem individual só entende que possui mais

valor que qualquer outro animal por sua capacidade em reconhecer a própria responsabilidade das ações individuais. Por outro lado, também só considera ser o coletivo humano superior a qualquer outro por ser composto por indivíduos responsáveis, que se reconhecem como responsáveis pela segurança, manutenção e desenvolvimento da vida comum. Nesse sentido, o laço intrínseco entre a vida individual e a vida comunitária é a concepção apropriada de caráter, ou seja, o conceito de responsabilidade individual que cresce unido e jamais se isenta da responsabilidade pela vida comum. Assim, o caráter é aquilo pelo qual e com o qual cada indivíduo humano se desenvolve e se mantém como membro responsável, e por isso respeitável, de uma comunidade.

Todo esse desenvolvimento que ocasionou na transformação do “bicho-homem” em homem individual, consciente e responsável, ao ser analisado na *Genealogia da moral*, teve o suporte crítico em algumas obras anteriores, nas quais Nietzsche abordou a perniciosa influência da tradição platônico-cristã sobre o desenvolvimento moral da noção de caráter. Por isso, é importante fazer algumas apreciações acerca dos sentidos que a tradição platônico-cristã conferiu ao conceito de caráter, a partir do dualismo entre alma e corpo, e quais as suas implicações morais, às quais Nietzsche lança suas severas críticas. Do mesmo modo, faz-se necessário abordar brevemente o conceito de caráter a partir das filosofias de Descartes, Schopenhauer, que, de certa maneira, é herdeiro da filosofia de Immanuel Kant¹⁸, aos quais a filosofia nietzschiana critica severamente.

A sequência desta Tese conta com a análise de como é possível conceber a filosofia nietzschiana através de imagens. Nietzsche utiliza imagens do pensamento como modo combativo à tradicional concepção de caráter que a metafísica imputou ao pensamento. Tais imagens também possuem tonalidades, cores e nuances que corroboram a perspectiva dionisíaca que faz do *Zarathustra* uma festa primaveril. Zarathustra é uma imagem dançarina,

¹⁸ Filósofo nascido em Königsberg, Prússia, em 1724, e falecido na mesma cidade em 1804. Sua importância para a filosofia moderna está em seu idealismo transcendental, a partir do qual concebe que o sujeito pode apenas conhecer a partir de sua representação da “coisa em si” (realidade que está fora daquele que conhece). Nessa formulação, tempo e espaço são possibilidades do sujeito para a organização de sua representação dos objetos exteriores à sua razão. Sobre esse assunto, Nietzsche não se dedicou muito em seus escritos por defender que se trata de um problema para “os teóricos do conhecimento” (Cf. NIETSCHE, 2001, GC, p. 250), enveredando-se mais severamente na crítica do valor com o qual tal acepção kantiana dá continuidade ao projeto tradicionalmente preconceituoso contra os instintos e a única realidade que existe: a realidade corpórea. Atente-se aqui que a realidade corpórea se refere tanto ao corpo individual do homem quanto à todas as coisas empiricamente existentes. Pois Nietzsche lança, com sua filosofia, uma luta acirrada contra os dualismos entre corpo e alma, sujeito e objeto, mundo *fenomênico* e mundo *noumênico*, mundo das Formas e mundo das aparências (no caso de Platão), interpretando que essas teorias possuem o mesmo intuito de negar o valor da realidade.

leve, alegre. Porém não se exime de enunciar um sagrado “não”, uma negatividade assumida como pessimismo dionisíaco, que afirma o acaso e a necessidade do eterno retorno de todas as forças e fraquezas. A circularidade do eterno retorno se mostra como uma imagem da vontade criadora que afirma a totalidade da existência. Assim, os círculos da solidão, necessariamente criam novos valores de afirmação da vida.

1 A GENEALOGIA E O PROBLEMA DO CARÁTER

O desenvolvimento da moral atingiu a sua máxima quando o homem foi concebido como aquele que deixou de apenas sentir a si mesmo como um “outro” diante de outros indivíduos, como “bicho-homem”, para se imaginar como um “ser” possuidor de uma dignidade racional, desenvolvida em consonância com o alcance de um *status* superior ao de mera “besta”. A natureza corporal lhe conferiu alguma distinção diante dos demais, pois em algum sentido houve uma sensação de individualidade, até mesmo numa época “pré-histórica” da humanidade. Mesmo que não houvesse a consciência de si e das próprias ações, o bicho-homem, como qualquer animal, apenas não sabia dizer de si e nem podia prometer nada, mas instintivamente lutava contra outros “bichos-homens” nas disputas instintivas, tais como aquelas que garantiam a alimentação e a prática sexual na adversidade e na precariedade. (Cf. NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44). No entanto, todo o desenvolvimento do homem, até aquele suposto adágio de se conceber e de se impor racionalmente sobre as “bestas” e as coisas materiais, obteve seu coroamento em termos filosóficos a partir da acepção socrático-platônica, que transformou a arte trágica.

No entanto, acerca do assunto, é importante frisar que, já em suas obras de juventude¹⁹, principalmente em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche considerou ainda a oposição metafísica entre aparência e essência, considerando a superação da tradicional metafísica pela “metafísica de artista”. Neste período, o filósofo juvenil percebeu que os gregos possuíam uma sensibilidade extrema ao sofrimento. Por isso, foram capazes de superar a terrível sensação de que a existência e o sofrimento são necessariamente embaralhados. Superaram quando criaram um mundo onírico de beleza, quando criaram uma visão artística de beleza do mundo para si. Ora, assim criaram um mundo aparente, porque, ainda na ótica jovem nietzschiana, havia um mundo essencial e terrível em suas experiências. Assim sendo, Nietzsche ainda admitiu a dicotomia essência-aparência, mesmo propondo uma interpretação contra a concepção socrático-platônica. Segundo a perspectiva nietzschiana, há o Uno originário, que necessariamente exige do homem, atento

¹⁹ Segundo a explicação de Roberto Machado, alguns comentadores, como Karl Löwith e Eugen Fink, consideram uma distinção das obras de Nietzsche em três partes. A última parte é iniciada com o *Zarathustra*, inaugurando a ultrapassagem do niilismo extremo. (Cf. MACHADO, 2001, p. 19). Faz-se necessário explicar brevemente as primeiras considerações acerca do conceito de caráter nas obras da juventude, principalmente em *O nascimento da tragédia*, por serem tais escritos preponderantes à demonstração de que o autor se ocupou, desde o início de sua trajetória, do tema que amadurece com o *Zarathustra* e com os escritos posteriores.

ao sofrimento da existência, a criação de uma bela aparência. Só assim, com essa aparência, que é artística, o homem pôde experimentar a libertação do sofrimento essencial que o mundo comporta originariamente.

De acordo com o jovem Nietzsche, os gregos criaram os deuses para divinizar a existência terrena, ao contrário do socratismo platônico (como também do cristianismo), que deplora a vida na terra em função de uma vida eterna no “além”. A antiguidade grega experimentou, com a arte trágica, através da composição dos instintos naturais apolíneo e dionisíaco, um sentido artisticamente metafísico para a vida.

Nietzsche considerou que os antigos gregos artistas trágicos foram traídos pela filosofia socrático-platônica, ao apregoarem que a corporeidade da vida precisava ser suplantada pela essencialidade imaterial. A traição socrático-platônica acentuou a contradição entre essência e aparência, mas pelo viés da hipervalorização da alma como imortal e imaterial e pela avaria da corporeidade. A alma foi sobrelevada e o corpo foi subestimado, correspondentemente como essência e aparência. Posto isso, a essência foi associada ao verdadeiro, e a aparência ao falso; a alma, à verdade, o corpo, à falsidade. Essa foi a traição daqueles “gregos idealistas”, que renegaram o ímpeto artisticamente metafísico que levou os gregos artistas a criar a bela aparência como modo de superação do sofrimento. Sócrates e Platão atribuíram à alma, e à razão, a importância com a qual a arte não procede do mesmo modo. Na metafísica racional, a alma e a razão são essenciais, ao passo que o corpo é aparência. Nela, o que é essencial se sobrepõe à aparência, formulando-se assim no indivíduo humano a projeção de seus interesses para fora do tempo e, por conseguinte, dos sofrimentos da existência terrena. Com isso, a vida, em sua corporeidade, não mais foi glorificada com a beleza, mas destinada ao abandono e à repugnância.

A partir disso, a relação entre essência e aparência socrático-platônica assumiu de forma crucial um sentido que nega a vida, que recusa a possibilidade de relação que a “Vontade” estabelece consigo mesma, ao exigir que o homem crie a bela aparência para a libertar. Pois a “Vontade” é a essência do mundo, no sentido schopenhauriano²⁰, como a força que age por trás de todas as coisas e as move. Ora, se ela, como essência do mundo, age e move todas as coisas, e exige a criação artística da aparência, para libertar a si mesma do sofrimento, o homem é o seu modo de superação de si mesma. O homem é, na

²⁰ O conceito schopenhauriano de “Vontade” será abordado também logo a seguir, quando será abordada a sua relação com o conceito de caráter.

concepção da metafísica de artista nietzschiana, a superação da vontade por si mesma, como se pode observar no comentário de Machado a respeito do assunto:

Uma das teses principais de *O nascimento da tragédia*, sua “hipótese metafísica”, é que o ser verdadeiro, o “uno originário” tem necessidade da bela aparência para sua libertação; uma libertação da dor pela aparência. A “vontade”, termo que é utilizado por Nietzsche no sentido que tem em Schopenhauer de núcleo do mundo, essência das coisas, mundo visto de dentro ou “força que eternamente quer, deseja e aspira”, tem necessidade do apolíneo como consciência de si. (MACHADO, 1999, p. 19-20 — *grifos do autor*).

A inspiração em Schopenhauer trouxe ao projeto juvenil de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, a “Vontade” como a força motriz que está por trás de todas as ações do mundo, e que se manifesta no caráter humano. Para entender tal afirmativa, é importante salientar, ainda provisoriamente, que para Schopenhauer ela se manifesta no homem, comportando três conceitos fundamentais de caráter, assim denominados: “caráter Inteligível”, “caráter empírico” e “caráter adquirido”. O primeiro compreende o caráter identificado como a Ideia atemporal, a partir da qual a Vontade constitui cada homem individualmente. O caráter empírico é a constituição pronta, no tempo, do homem individual, que, diferente dos animais (não possuidores do caráter individualmente, mas apenas da espécie), entende-se como possuidor do poder de praticar ações, mesmo que elas sejam oriundas da Vontade. O caráter adquirido é entendido pelo filósofo como autoconhecimento (*Selbstkenntniß*), de acordo com o que esclarece Debona, em seu artigo intitulado “Um caráter abissal – a metafísica schopenhauriana da Vontade como caracterologia”, de 2013. (Cf. DEBONA, 2013). Mas esta exposição tem aqui o seu limite, sendo deixada para um momento posterior deste trabalho, quando será abordada a crítica nietzschiana à filosofia de Schopenhauer.

Retorne-se ao ponto de acordo de que o enfrentamento de Nietzsche à filosofia socrático-platônica, entendida como metafísica racional, deve-se muito ao fato de acreditar que o caráter humano não está atrelado exclusivamente à determinação racional, à concepção de que a alma precisa se libertar do aprisionamento do corpo. A herança schopenhauriana de que a “Vontade” não está submetida às leis da razão lhe impele a defender, naquele momento, pode-se afirmar, que ao homem não compete um caráter subordinado à racionalidade. Ao homem pertence a superação da “Vontade”, que é irracional e não-consciente, por ela mesma. A formulação do caráter humano não

corresponde, nem de longe, à determinação platônica de que as ações humanas, em busca de perfeição Ideal, são produzidas pelo homem como um “agente”, ou uma “alma”.

1.1. A crítica ao caráter essencial

Na filosofia de Nietzsche, o conceito de caráter é estreitamente relacionado à sua crítica à moral. Segundo o autor, a tradição filosófica sustenta a concepção dogmática da existência da alma principalmente a partir de Platão, que pretensamente firma a superstição de sua imortalidade e de sua superioridade perante o corpo. A disseminação de tal ideário ocorre, como está sugerido no “Prólogo” de *Além do bem e do mal*, através da pregação cristã-elesiástica, que se estende há dois milênios. Além da catequese jesuítica, também destaca que tal propagação idealista ocorre por meio da “Ilustração democrática” (enfaticamente, o Iluminismo, com suas prerrogativas à popularização do conceito de igualdade entre os homens). Todo esse movimento tem o auxílio da “liberdade de imprensa” e da prática jornalística em transformar os fatos em notícias, de modo corriqueiro e grotesco, demandando a popularização daquela superstição platônica de que existe uma alma sobrelevada em valor ao corpo. (Cf. NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 7-8).

Com tal superestima, a alma tem prioridade sobre todas as atividades corporais, de modo que os sentidos são entraves à elevada forma de vida espiritual que a alma alcança ao se abster das experiências dos sentidos. A superioridade da alma sobre o corpo se encontra primeiramente em sua característica fundamental, que é a imortalidade. Diante disso, emerge aqui a necessidade de se transcrever e analisar como Platão expõe os argumentos acerca da imortalidade da alma, especificamente em sua célebre obra intitulada *Fedro*, na qual dialogam as personagens Fedro e Sócrates. Enquanto dialogam acerca do tema principal, que é o amor, assim como também sobre a capacidade de bem fazer a retórica, para argumentar a respeito de como é possível que a alma lembre o que havia contemplado de verdadeiro no Mundo das Formas²¹, Sócrates persuade Fedro do seguinte modo:

²¹ Segundo Platão, a realidade é composta principalmente de dois mundos: o Mundo das Formas (Inteligível) e o mundo material. O primeiro é atemporal, contendo todas as Formas (ou Ideias), que possuem superioridade por não estarem submetidas à efemeridade e à contingência do tempo. O mundo material, por sua vez, é contingente e considerado uma cópia imperfeita daquele Mundo Formal. Nele está contida a corporeidade do homem, à qual a alma é atrelada após

Toda alma é imortal, pois aquilo que se mantém sempre em movimento é imortal; aquilo, entretanto, que move alguma coisa mais ou é movido por alguma coisa mais, quando cessa seu movimento, deixa de viver. Assim, é somente aquilo que move a si mesmo que nunca cessa de mover-se, constituindo também a fonte e princípio de movimento para todas as demais que se movem. Mas o princípio não é gerado, porque tudo que é gerado é necessariamente gerado a partir de um princípio, e o princípio não é gerado a partir de coisa alguma, pois se fosse não seria gerado a partir de um princípio. E uma vez que é não gerado, tem necessariamente que ser também destrutível, já que se o princípio fosse destruído, jamais poderia ser gerado a partir de qualquer coisa nem qualquer coisa que lhe é distinta a partir dele, posto que todas as coisas têm que ser geradas com base num princípio. Por conseguinte, o automotor (aquilo que move a si mesmo) é necessariamente o princípio do movimento, não sendo ele nem destruído nem gerado, caso contrário todo o céu e toda a geração necessariamente se abateriam e se deteriam, e jamais teriam novamente uma causa para retornar o movimento. Mas desde que contactamos que aquilo que se move por si mesmo é imortal, aquele que afirmar que esse automovimento é a essência e o fundamento da alma não incorrerá em ignomínia. (PLATÃO, 2010, 245c-e, p. 81,82).

Posteriormente à explanação dos argumentos sobre a imortalidade da alma a partir da noção de automovimento, Platão, através de seu interlocutor, Sócrates, salienta não apenas a sua superioridade a partir de sua imortalidade, mas também a precariedade do corpo. Desenvolve um discurso no qual define um ser vivo como um composto de alma e corpo. Tal ser vivo consiste em algo mortal por possuir também a precariedade a qual o corpo lhe confere na composição com a alma, pois “[...] Não é possível que tal composto seja imortal, a considerar qualquer explicação racional [...]” (PLATÃO, 2010, 246c-d, p. 82). Torna-se evidente, nesse caso, que o corpo é admitido como aquilo que torna o homem imperfeito, e que se deve buscar algo virtuosamente mais apropriado com o que há de imortal e, por isso, racional e essencial. É preciso que a alma cumpra a sua tendência racional e inata, assumindo o seu caráter imortal e mais perfeito. Para tal, é preciso também que o corpo seja regido pela racionalidade da alma e cumpra a sua função meramente secundária na busca pela perfeição da virtude. As necessidades corporais são diminuídas em “valor” devido à sua incapacidade em corresponder inteiramente ao propósito da alma racional, que é imortal e essencial. Dessa maneira, o caráter de um homem advém de algo pretensamente superior e distante da sua corporeidade.

Ainda no mesmo discurso de Sócrates, remetido a Fedro, é exposta a doutrina na qual toda alma humana contemplou as coisas que “são” (as Formas, que são perfeitas e imateriais), sem as quais não teriam adentrado o ser vivo. Também ilustra acerca das

transmigrar com sua natureza imortal, tornando-se sua prisioneira enquanto a habita. Nesse sentido, o corpo é uma prisão para a alma, pois a submete com a sua imperfeição. A libertação da alma é possível apenas com o exercício da relembração do que ela contemplou no Mundo das Formas (antes de transmigrar pelo rio *Lethes* e habitar o corpo), e, de modo total, após a morte. (Cf. REALE, 2007, p. 61-82 e 185-202).

dificuldades do homem em fazer a reminiscência das coisas perfeitas que a alma havia contemplado no Mundo das Formas, por ela estar temporalmente prisioneira do corpo, e o mesmo homem ser acometido pela imprecisão dos órgãos dos sentidos, como se pode observar:

Somente uns poucos indivíduos, se aproximando das imagens através dos imprecisos órgãos dos sentidos, com dificuldade nelas entreveem a natureza daquilo que imitam. Naquela ocasião anterior, contudo, eles viram a beleza fulgurante, quando junto aos abençoados — seguindo nós no coro de Zeus, enquanto os outros naquele de algum outro deus — contemplaram a visão abençoada e espetacular e foram iniciados no que podemos acertadamente classificar como os mais abençoados dos mistérios, que foram celebrados por nós num estado de perfeição, quando éramos inexperientes nos males que nos aguardavam no porvir nos era permitido contemplar, como iniciados, as aparições perfeitas, simples, serenas e afortunadas que vimos na luz pura, sendo nós mesmos puros e não inumanos nisso que carregamos conosco agora, a que damos o nome de corpo, no qual estamos aprisionados como uma ostra em sua concha. (PLATÃO, 2010, 250b-c, p. 85).

Compreende-se, desse modo, que o corpo, com seus “imprecisos órgãos dos sentidos”, dificulta a alma a lembrar as coisas que “são”, em perfeição e simplicidade, por imputar ao homem a imperfeição e a complexidade das coisas que meramente imitam aquelas que “são”. Entende-se, a partir disso, que a crítica nietzschiana à doutrina platônica, presente em *Além do bem e do mal*, estende-se como um projeto que “inverte” a hipervalorização da alma e a depreciação do corpo. Mas qual seria o motivo pelo qual Nietzsche se propõe a tal inversão? Pelo simples motivo de que Platão, assim como o platonismo para o povo (o cristianismo), ao reconhecer no corpo uma perniciosa trave para a elevação da alma, abjura a transitoriedade à qual o mesmo corpo está imerso, inventando que existe algo substancial que transcende à corporeidade. Nessa perspectiva platônica, o corpo é reconhecidamente transitório e impróprio ao objetivo de se viver para sempre, é um inconveniente à suposição da imortalidade da alma. Ora, se para a doutrina dualista o corpo é perecível e a alma é imortal, cabe ao homem, enquanto um composto, a busca incessante pelo desprezo do que é sensível, em direção ao caráter mais elevado, que lhe compete por sua parte pretensamente mais perfeita. E ainda, tal doutrina não foi apenas concebida, mas anunciada e, de modo incisivo, inculcada como a concepção de que existe algo no homem, certamente a alma, que precisa ser preservado em sua natureza perfeita e distante da vida em suas necessidades corporais. Ela precisa ser defendida em relação às imperfeições da contingência corporal.

Acerca dessa temática, Nietzsche responsabiliza a doutrina dualista de Platão, e a tradição judaico-cristã, pela concepção de que a alma precisa se libertar das necessidades

corporais. Entende que a doutrina dualista considera as funções necessariamente corporais apenas como modo de distinção entre a perfeição da alma (e das Formas às quais conhece) e a imperfeição das cópias imperfeitas que compõem o mundo físico. Assim, o dualismo platônico-judaico-cristão serviu milenarmente também para fixar a ideia de que o caráter da alma não pode ser oriundo e não deve se submeter à efemeridade dos sentidos. Caso seja atrelada às tais necessidades, a alma tende a sofrer pela corrupção do corpo, ocorrendo que o caráter verdadeiro e imortal, ao qual o homem tende espiritualmente, não se realiza em sua natureza imortal porque aquela alma ainda é imatura para tal feito. O caminho espiritualmente verdadeiro do homem, daquele no qual a alma racional domina, é abjurar a corporeidade e, como Sócrates, desejar a sua verdadeira essência racional, que está além da contingência do corpo.

O “engano” de Platão, segundo Nietzsche, está em acreditar que as ações humanas são mais elevadas e perfeitas quando são guiadas pela alma e não pelas necessidades corporais. De acordo com a interpretação nietzschiana acerca da filosofia de Platão, uma pessoa tem um caráter mais perfeito quando é “agente” de suas ações à medida da perfeição da alma. Por exemplo, quando Platão expõe, através do diálogo entre Mênon e Sócrates, a questão “a virtude é coisa que se ensina?”, a conclusão corrobora a ideia de que a virtude é inata, porque não se trata de algo imanente. Assim, a virtude deve ser compreendida como inata, visto que não se pode ensinar a alguém como ser virtuoso. Ou se traz a virtude na alma ou nada acerca dela pode ser inculcado em alguém. Como a alma é imortal, assim como todas as coisas visíveis são mortais e menos merecedoras de confiança, somente a alma pode trazer consigo a virtude, deprimindo as necessidades corporais à meras indigências que a alma deve administrar. (Cf. PLATÃO, 2001, 70a-74b, p. 20-29). Desse modo, com a teoria da imortalidade da alma, acentuando a sua devida superioridade sobre o corpo, pode-se afirmar, nesse caso, que a crítica nietzschiana considera que a questão do caráter foi abordada de maneira ardilosa, por mera vingança à transitoriedade do corpo, com a defesa platônica de que a alma é um tipo de “agente” imortal que busca a libertação do que é contingente. Isso porque a alma foi hipervalorizada em seu aspecto racional²², pois

²² Em *A República*, Platão define que existem três partes da alma (ou três almas): a concupiscente, a responsável pelas coisas mais baixas no homem, ou seja, as necessidades corporais; a irascível, relacionada à vontade, que orienta o homem nas adversidades, e a racional, entendida como espiritual, superior a todas as outras e que as comanda. (Cf. PLATÃO, 1965, 435d-445d-e, p. 222-238).

relembra a perfeição do Mundo das Formas, pensa e age em busca de sua libertação contra o corpo.

Além do “engano” em afirmar a imortalidade da alma, segundo Nietzsche, Platão se apresenta deveras inconveniente ao tratar a corporeidade do homem em segundo plano. Um inconveniente que concebe o homem como possuidor de um caráter imortal porque possui uma alma racional dominante, e, ao mesmo tempo, possui uma existência lastimável e onerosa à imortalidade, por ser também um composto com o corpo. A partir disso, ressalta-se que o projeto crítico nietzschiano é lançado à primeira e talvez mais terrível e perpetuada inversão de valores, que se encontra no platonismo, assim como no cristianismo (como platonismo para o povo). Observe-se como Nietzsche destaca a importância da crítica ao platonismo, como a maldição que recaiu sobre a realidade:

Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) — isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” — leia-se: o mundo *forjado* e a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos — a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro. (NIETZSCHE, 1999, EH, 18 — *grifos do autor*).

Ao se referir à dualidade “mundo verdadeiro” *versus* “mundo aparente”, Nietzsche está criticando severamente a filosofia platônica, pois foi dela que veementemente se resguardou o homem de viver seus instintos, seus sentidos, ou seja, a imanência como única realidade possível. Explicitamente, ele destaca que o “mundo verdadeiro” platônico não é nada mais do que “*forjado*”, e o que Platão entende como cópia imperfeita é a única realidade que existe. Desse modo, o platonismo é a inversão dos valores, mas uma inversão que arremessa extremo valor à uma “fábula”, a “fábula da imortalidade da alma”.

Toda a crítica nietzschiana à tradição idealista se efetua contra a concepção de que a lástima do homem, segundo o platonismo, é mesmo possuir um corpo e que a sua vantagem diante da imprecisão dos sentidos é a sua garantia em poder lembrar o que a sua alma contemplou da perfeição, antes de incorporar. De acordo com o pensamento nietzschiano, tal prerrogativa platônica é imprópria, pois não há nenhuma possibilidade de se estabelecer uma conexão causal entre algo no homem que pense e que lembre coisas do “além”, anteriores ao corpo. Nada há “além do corpo”, assim como não há a possibilidade de se estabelecer uma relação causal entre o momento presente e os outros momentos, sejam

passados ou futuros. Aquilo que pensa não é uma substância, imortal e perfeita, que necessita se libertar do corpo para corresponder à sua perfeição. Ao invés de responder à questão se é possível ensinar a virtude ao modo platônico, Nietzsche indaga o fundo preconceituoso que a indagação carrega consigo. Um fundo que é inventado pelo horror diante da transitoriedade do corpo, a partir do desprezo pela imanência que é própria de tudo o que existe.

Do mesmo modo, Nietzsche também questiona a relação entre o “agente”, que supostamente produz pensamentos e ações, também se referindo à filosofia cartesiana. Segundo sua crítica, ainda em *Além do bem e do mal*, aquilo que a modernidade filosófica admite, com Descartes, ser um “sujeito”²³, também não procede, visto que não há avanço significativo desde Platão, no que se reporta ao que seria um substrato “além” do corpo. Nem mesmo o corpo é um substrato, não contendo nele nada que seja perene e indelével. A pretensão cartesiana de se concluir que, após abandonar tudo o que poderia ser posto em dúvida, a única coisa que resta, sem a imprecisão dos sentidos, é a existência verdadeira de um “Eu” que pensa, também não possui clareza e evidência. O engano de Descartes se parece com o de Platão por se enveredar pela via da dicotomia entre corpo e alma. Aquilo que eles chamam de alma é nada mais que uma presunçosa obstinação em depreciar o corpo, um ódio pela transitoriedade e ausência de conexão entre as ações e o homem. Observe-se com isso, como Nietzsche salienta tal engano na filosofia cartesiana:

Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um “saber” de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma “certeza” imediata. — No lugar dessa “certeza imediata”, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” Quem, invocando uma espécie de *intuição* do conhecimento, se aventura a responder de pronto essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: “eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo” — esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “Caro senhor”, dirá talvez o filósofo, “é improvável que o senhor esteja errado; mas por que sempre a verdade?” (NIETZSCHE, 2005a, ABM, 17, p. 21 — *grifos do autor*).

²³ A questão principal que se desenvolve a reboque com o problema do “sujeito” será observada mais atentamente a partir da *Genealogia da moral*, quando será estudado o surgimento da “consciência” e da “memória”. Tais faculdades serão consideradas prioritariamente para se analisar a noção de “culpa” e de “ressentimento”, que servirão para as interpretações referentes às personagens que dialogam com Zaratustra. Dessa maneira, será analisado como o “sujeito” e a “consciência” são conceitos imbricados às noções de “culpa” e “ressentimento”, por conterem, em certa medida, relações com a crítica que o estilo do caráter imoralista de Zaratustra implica.

O diálogo com Descartes, efetuado nesse trecho de *Além do bem e do mal*, no qual explicita uma crítica ao conceito de “sujeito”, ou “Eu” que pensa, é corroborado na *Genealogia da moral*, em sua “Primeira dissertação”, onde Nietzsche analisa a proveniência da concepção de “bom”. No referido texto, Nietzsche aborda como o homem de ressentimento concebe o “mau” e se denomina “bom”, esclarecendo que não há motivos para censurar as aves de rapina por serem predadoras de suas presas. Essa consideração se impõe ao explicar que não existe, nas predadoras, a responsabilidade por suas ações, pois não há responsável. O que há é impulso²⁴, querer e atuar. Não há nenhum ser que atua sobre a sua presa e a destroça. Qual seria então a pergunta substituta para “quem age?” A pergunta a ser feita precisaria ser “O que há no caçar?” Há a ação de caçar. Não existe o “agente” que caça, mas o que existe é a ação. As aves de rapina são a ação de caçar. Veja-se que Nietzsche explica que “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este impulso, este mesmo querer e atuar [...]” (NIETZSCHE, 2009, GM, 33). É por questões da linguagem que se diz que alguém caça, alguém corre, alguém anda, alguém deita e dorme. Um mero costume linguístico em atribuir a ação a um indivíduo ocasiona tal engano, pois não há diferença entre o agir e quem age. Isso não se confunde com um ativismo grotesco, pois a atividade é a própria existência e não uma propriedade do existente. Por conseguinte, não havendo um “Eu” que, separadamente do corpo, pensa, não há algo substancial no homem que se diferencie de sua corporeidade. O seu caráter, por isso, não é proveniente de nenhuma clareza e nenhuma evidência em relação a algo que permanece intacto e indiferente aos sentidos. Muito menos o seu caráter está longe dos enganos que os sentidos podem proporcionar. Se o homem se engana, engana-se com a sua corporeidade, inclusive quando afirma haver algo isento dos sentidos. Dessa maneira, o filósofo Descartes, ao considerar a possibilidade do erro dos sentidos, não o fez senão como corpo, com toda a sua irritabilidade e horror em se sentir transitório e imerso inteiramente no “porvir”.

²⁴ Segundo o *Léxico de Nietzsche*, o conceito de impulso compreende as forças vitais que colocam o corpo em movimento, que compõem o movimento do corpo, como se observa: “A primeira teoria dos impulsos de Nietzsche tem suas mais fortes raízes na filosofia do devir de Heráclito e na metafísica da vontade de Schopenhauer. Na conceitualização subseqüente, Nietzsche se orienta a partir de filósofos como Rée, Montagne e os moralistas franceses, de cientistas naturais como Darwin, Roux e R. Mayer, assim como a partir do filósofo da natureza Boscovich (HABERKAMP, 2000). Daí em diante ele considerou os impulsos como as forças cruciais da VIDA, que colocam o organismo anímico-corporal como um todo em movimento e impelem de dentro para fora a fim de descarregar sua força fisiológica.” (NIEMEYER, 2015, p. 299).

Retomando o caso das aves de rapina, Nietzsche entende que elas são as suas ações, como as ovelhas são as suas ações em fuga e/ou camuflagem. Do mesmo modo, as ações são o homem, e, assim são, também, o seu caráter, sejam individuais ou de um povo. Acerca dessa perspectiva, note-se o que Nietzsche afirma:

[...] e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. O povo duplica a ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante — toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem [...]. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 33 — *grifos do autor*).

Nesse texto, Nietzsche está refletindo sobre o modo com o qual se atribuiu a responsabilidade das ações a um “agente”, e o motivo pelo qual esse modo reflete o desejo e o ímpeto de vingança da presa (o homem) diante de seu predador. No caso do homem, a presa é a ação reativa diante da ação ativa de caçar. O predador é a ação ativa em perseguição à presa, que é ação camuflada. Só resta à presa o desejo de vingança, pois sua ação é nula quando abocanhada pela ação forte do predador. E todas as ações são designadas, cada uma, por seu caráter ativo ou reativo. As ações boas, da parte do predador, são “abocanhar” a presa, que não tem outra coisa a ser senão alimento ou fuga, ou ainda camuflagem. As ações boas, da parte da presa, são reativas diante do predador, ou seja, designar o seu caráter predador como mal e o próprio como bom. Assim, bom e mau têm proveniências distintas, dependendo das ações, se são ativas ou reativas; se expressam aquele *quantum* de força ou se são submetidas a ele.

Segundo Deleuze, o corpo é interpretado, na filosofia nietzschiana, como um fruto do acaso, fruto da relação de forças ativas e reativas, como se observa:

O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irredutíveis; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. Num corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força. Porque as forças que entram em relação não têm uma quantidade, sem que cada uma ao mesmo tempo não possua a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á *hierarquia* a esta diferença das forças qualificadas consoante à sua quantidade: forças ativas e reativas. (DELEUZE, 2001, p. 63 — *grifos do autor*).

Assim, ativo e reativo são qualidades das forças, que não possuem nada além de sua corporeidade. Nada de sobrenatural, ou substancialmente imortal, determina ou age sobre elas na relação hierárquica na qual estão em luta, em jogo. Não há duelo da alma com as forças corporais, pois o homem é um composto de forças que lutam entre si. A alma é uma ilusão proveniente da interpretação das forças reativas. Ela aparece quando tais forças interpretam que não “querem” ser transitórias e reativas, pois cumprem o seu papel inferior de negar acima de tudo o que são. As forças de qualidade reativa são inferiores porque sua natureza é obedecer, interpretando negativamente a sua própria natureza. Elas se definem como inferiores porque, mesmo não perdendo nada da sua quantidade de força, sua funcionalidade, seus mecanismos e suas finalidades contemplam apenas a conservação, a adaptação e a utilidade. (Cf. DELEUZE, 2001, p.64). Obedecem a sua natureza de reagir contra as atividades corporais, interpretando negativamente a imanência. Dessa maneira, como elas não interpretam afirmativamente, pois a afirmação é própria da natureza ativa, sua reatividade interpreta e tende a obstruir as atividades do corpo. Elas não ordenam e nem dominam as forças ativas, mas podem abstrair o poder das forças ativas com a interpretação negativa de suas qualidades. Como uma sanguessuga, que se serve de outro para viver, as forças reativas se aproveitam das atividades corporais para criar a ilusão de um substrato incorpóreo, de uma alma. Ora, não é possível, nesse sentido, que haja alma sem corpo, porque não seria possível a ilusão da alma sem as atividades do corpo. Não seria possível que o corpo fosse negado, caso ele não existisse enquanto atividade. Basta observar a interpretação fantasiosa das forças reativas, na consciência, de que um corpo “morto” não possui mais alma.

A alma foi “criada” como interpretação reativa, negando as atividades corporais, numa tentativa de vingança contra a interpretação afirmativa das forças ativas. A alma é um fruto de reatividade que as forças inferiores interpretaram contra o corpo. Assim, a reatividade se volta contra si mesma, cumprindo o seu papel negativo. Mas se ilude, acreditando que é superior e que pode se conservar com suas criações ilusórias, como a alma, o “Eu” e o “espírito”.

Essas criações fantasiosas precisam ser entendidas, considerando que, nas forças, tanto ordenar quanto obedecer são qualidades, referindo-se da mesma maneira ao que elas podem. As forças que ordenam são ativas, e é isso que elas podem. As forças reativas são ordenadas, e é isso que elas podem. O que elas não podem é agir contra a sua natureza.

Quando as forças reativas são superestimadas no homem, como no caso da hipervalorização da consciência, que é reativa, isso se dá pelo ressentimento contra o ordenamento das ativas. Acontece porque as forças inferiores reagem contra as afirmativas através de uma interpretação negativa. Como no caso das presas, que interpretam ser “boas” porque seus algozes são maus, a interpretação é negativa. Elas, em última instância, negam naturalmente a sua natureza inferior, invertendo os sentidos, assim como a natureza superior das ativas. Elas invertem as naturezas, mesmo não sabendo disso. No entanto, as forças de atividade se interpretam “boas” por sua natureza superior, sendo a sua interpretação afirmativa. Como a consciência é uma faculdade onde as relações das forças (ativas e reativas) aparecem, sendo ela mesma uma faculdade reativa, nunca se sabe o que pode um corpo conscientemente, ainda segundo Deleuze (Cf. DELEUZE, 2001, p. 65). Quando uma interpretação das forças, negativa ou afirmativa, chega à consciência, uma batalha já foi travada na escuridão não-consciente²⁵. Quando a interpretação chega à luz, a inversão já ocorreu. A luz da consciência é apenas a projeção da luta que ocorre entre as forças.

No caso da interpretação platônica, o corpo é admitido como uma cópia imperfeita de algo imaterialmente superior. No fundo, nesse caso, as forças reativas fazem nele uma inversão ressentida por não saber o que pode o corpo, e culminam na consciência com a interpretação de que o corpo é inferior. Ou seja, na filosofia platônica, as relações de forças vêm à luz consciente como podem: negando o corpo ao recusarem a própria natureza das forças reativas. No caso de Descartes²⁶, por sua vez, que diz não ser possível saber com clareza e distinção sobre nada que envolva os sentidos. E ele tem razão quanto a isso, pois a consciência não pode “saber” o que é o corpo. Ele se ilude severamente em relação ao que pode o corpo, pois o mérito de seu filosofar é dado à consciência. Ele “não sabe” que a consciência não pode “dizer” nada do corpo, pois ela é também reativa. Sua reatividade a impossibilita de “saber” quais as atividades que pode o corpo. Sendo assim, todas essas posturas diante do mundo e da vida são oriundas de duas interpretações que as forças podem produzir a partir de suas naturezas ativas e reativas: afirmar ou negar.

²⁵ Preferiu-se aqui o termo “não-consciente”, primeiro para não confundir com o “inconsciente” que a psicanálise concebe; segundo pela limitação que a gramática impõe à escrita a partir da consciência. De tal modo, pode-se pensar gramaticalmente partindo da consciência, e referir-se a algo anterior a ela, como se ela fosse primordial.

²⁶ Mais adiante, neste trabalho, serão apresentadas as afirmações de Descartes acerca do assunto.

A partir disso, segue-se que a questão do caráter, no homem, esteve ligada tradicionalmente à ilusão de que algo fora do corpo é superior, pois não se pode ter certeza daquilo que ele é. Prossegue então que o caráter bom se estabelece sempre pela ilusória dominação da alma sobre o corpo. Isso corresponde ao que as presas, que se denominaram de caráter “bom”, possuem de interpretação negativa em relação à corporeidade. Nelas, as forças reativas interpretaram que o caráter é determinado pela superioridade daquilo que não é transitório, pois o contrário, para elas, seria assumir o que se é. Seria admitir que são forças inferiores.

Essa breve explanação da proveniência dos conceitos de bom e mau servem em consonância com o desenvolvimento do tema proposto por ilustrar como o caráter está sempre remetido às ações e não ao “sujeito”, ao “agente”, ao “Eu” que pensa e que age. Imaginar que exista um “Eu” que age é entendido por Nietzsche como uma ação reativa, para nomear e atribuir a responsabilidade (má ação) às ações ativas. Essa ação de imaginar que existe um “agente” é uma reação, que nega as atividades e lhe conferem outros significados, com os instrumentais que a linguagem e a gramática oportunizam.

Ainda segundo Nietzsche, ainda na *Genealogia da moral*, aqueles que se anulam, que denominam as ações ativas com um nome, um “sujeito”, reproduzem-se como avessos e passivos. Eles se tornam o que são, ou seja, reativos. No entanto, tal passividade é a sua virtude de caráter, com a qual se denominaram os “agentes” que se escondem, que não agem como os predadores e fortes. Esse movimento de reatividade contém como fundamento motor o sentimento reativo de vingança, cumprindo sua qualidade de força reativa. Sua ação se expressa naquilo que é, ou seja, sua ação é não ferir ninguém, não ofender ninguém, e que se afasta das práticas daquilo que imagina como maldade. Sabendo-se que, segundo aqueles que se denominam bons pela reatividade da vingança, as ações más são incompatíveis com a paciência, a humildade e a justiça. Fingindo-se de mortos, como alguns animais fazem para simular a ausência de ação e se protegerem das ações predadoras, os reativos se transvestem de virtuosos. E sua virtude está justamente em imaginar não serem ação, mas ser o sujeito que age. Somente deixando de ser ação, o sujeito está protegido contra os perigos de ser ativo. A “alma”, o “agente”, o “sujeito” e o “Eu” são a mesma coisa: a ação das forças reativas em “não serem”, ou mais especificamente, de serem nada. Somente imaginando serem um nada de forças corpóreas,

o que equivale a dizer “reagir” contra as forças ativas, que imaginam serem um substrato superior ao corpo.

No fundo, o sujeito é uma reação à atividade, por isso foi exaltado e colocado antes da ação. Ele é uma ficção contra a ação, por isso foi distinguido e distanciado dela, precisando ser denominado como o senhor e produtor dela. A criação do sujeito é uma reatividade vingativa à ação, uma tentativa de subordinação da ação à reatividade daquele que só age enquanto é a presa, ou seja, que só reage, e logo sucumbirá às ações predadoras. O sujeito é, antes de tudo, a reação vingativa contra a atividade livre, pois deseja sempre a auto-conservação. Enquanto é elevado ao status de produtor das ações, está presunçosamente protegido e conservado. Mas isso é um engano, pois não há como escapar das ações, mesmo que se pretenda que o caráter seja produzido pela busca de ações virtuosas. Porque as ações virtuosas do sujeito não são nada mais do que auto-conservação. E a auto-conservação não prevalece pela própria reatividade, pois sempre precisa compensar suas perdas diante da mobilidade das forças que estão sempre em batalha.

Percebe-se que Nietzsche também está dialogando com Descartes, que em sua “Meditação segunda: Da Natureza do Espírito Humano e de como Ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”, de 1641, assim expõe:

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Certamente não é pouco se todas essas coisas pertencem à minha natureza. Mas por que não lhe pertenceriam? Não sou eu próprio esse mesmo que duvida de quase tudo que, no entanto, entende e concebe certas coisas, que assegura e afirma que somente tais coisas são verdadeiras, que nega todas as demais, que quer e deseja conhecê-las mais, que não quer ser enganado, que imagina muitas coisas, mesmo mau grado seu, e que sente também muitas como que por intermédio dos órgãos do corpo? Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me? (DESCARTES, 2010, 147-148).

Veja-se que Descartes, nessas considerações, encaminha-se para a certeza de que é o “espírito”, ou o “Eu” como substrato, que pensa, que é a causa do pensamento. Admitindo, no decorrer da obra, que Deus é o criador do “espírito”, o “Eu” é a causa do pensamento. É o “espírito”, na acepção cartesiana, quem duvida e busca o conhecimento claro e distinto de todas as coisas, inclusive daquelas que são naturalmente sensíveis, como os objetos e o próprio corpo.

Após meditar com o exemplo da cera e de suas propriedades sensíveis, a conclusão cartesiana enfatiza que nada poderia ser tão certo quanto o espírito como causa do pensamento, como se desenvolve na passagem a seguir:

Mas, enfim, que direi desse espírito, isto é, de mim mesmo? Pois *até aqui não admiti em mim nada além de um espírito*. Que declarei, digo, de mim, que pareço conceber com tanta nitidez e distinção este pedaço de cera? Não me conheço a mim mesmo, não só com muito mais verdade e certeza, mas também com muito maior distinção e nitidez? Pois, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu ver, sem dúvida segue-se bem mais evidente que eu próprio sou, ou que existo pelo fato de eu a ver. Pois pode acontecer que aquilo que eu vejo não seja de fato cera; pode também dar-se que eu não tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (coisa que não ais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. (DESCARTES, 2010, 149-150 — *grifos do nossos*).

A reflexão cartesiana da “Meditação segunda” prossegue do seguinte modo, enfatizando a causalidade do espírito para com o pensamento, de maneira a corroborar que a confiança no “Eu” se deve à sua nitidez e à sua distinção diante da imaginação e do acesso a qualquer coisa pelos sentidos:

Mas, enfim, eis que *insensivelmente* cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito. Mas, posto que é quase impossível desfazer-me tão prontamente de uma antiga opinião, será bom que eu me detenha um pouco neste ponto, a fim de que, pela amplitude de minha meditação, eu imprima mais profundamente em minha memória este novo conhecimento. (DESCARTES, 2010, p. 150 – *grifo do autor*).

Ora, se os sentidos são diversos e insuficientes para a “clareza” e a “distinção” no projeto cartesiano, a crítica nietzschiana decorre também contra aquela certeza de que o valor do pensamento racional se sobrepõe à multiplicidade que pode um corpo. Veja-se que a crítica à subestimação dos sentidos e à exaltação do “Eu” como causa do pensamento se deve também às seguintes palavras de Descartes na “Meditação terceira”, nas quais o autor acentua a impossibilidade de se saber das coisas que os sentidos oferecem:

Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviarei-me de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente. Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagine não sejam talvez absolutamente fora de mim e nelas mesmas, estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações, somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. E neste pouco que acabo de dizer,

creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia. (DESCARTES, 2010, p. 151 — *grifos do nossos*).

As incertezas que um corpo permite, ou o “não saber” o que se pode um corpo, desviou severamente a filosofia cartesiana dos sentidos, relegando as forças, em sua multiplicidade, à pretensa ordem que a consciência poderia conferir primordialmente às imagens das coisas corporais. Fechar os olhos, tapar os ouvidos, abandonar, enfim, todos os sentidos, foi o desenvolvimento que oportunizou a Descartes a certeza do *cogito*. E justamente essa, que seria uma característica do corpo, foi admitida como a única realidade possível e pertinente. Todo o resto, supostamente, foi subjugado e abandonado no projeto filosófico em questão.

Mas toda essa construção idealista teve seu apoio no privilégio dado à consciência, percebida como “consciência de si”, diante dos sentidos e de toda a espécie de objetos dados a eles. A tradição, seja em Platão ou Descartes, esteve ocupada com a reatividade aos sentidos em favor da consciência. E tal reatividade é própria do que a faculdade da consciência pode, como atividade gregária de conservação da espécie, em detrimento da existência individual. Como não é possível à consciência “saber” de todos os movimentos das forças corporais, aplica-se o mesmo caso das ovelhas que não suportam as forças das aves de rapina, que emanam a insegurança, que fazem brotar a suspeita de que não se pode ter o conforto da conservação, diante daquilo que não se “sabe”, que não se pode dizer nada além de não “saber”. Por isso, a tradição “idealista” suspeitou e aferiu ao corpo a submissão à consciência, ao “Eu que pensa” e sabe mais de si do que da sua corporeidade. Nesse sentido, a corporeidade da consciência, a sensibilidade que produz o “Eu” ficticiamente, foi retirada de seu lugar. O corpo foi separado do que pode quando interpretado negativamente pelas forças reativas, sendo assim renunciadas as suas mais potentes forças de sensibilidade: “fecharei os olhos”, “taparei os ouvidos”. Tudo isso para elevar em valor a fantasia do “Eu”, da consciência.

Ao anunciar a superioridade da “alma”, do “Eu”, sobre o corpo, a tradição imaginou ser possível um caráter individual, determinado por um substrato indelével, e que se sobrepõe às necessidades do corpo. Veja-se que, sobre isso, que Nietzsche considera o corpo como fio condutor para uma investigação que se deseje pertinente, pois “[...] Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite observações mais nítidas [...]”, visto que “[...] A crença no corpo está mais bem garantida que a crença no espírito”. (NIETZSCHE, 2008,

FP, p. 550). No entanto, o caráter individual imaginado pela tradição cartesiana, está de acordo com as mesmas necessidades do corpo, aquelas que as forças reativas (corporais) interpretam ser possíveis contra as ativas. Mas para isso, a tradição cartesiana não concebe que foram as forças reativas que proporcionaram a vingança contra as forças ativas. Nesse caso, o exemplo cartesiano é mais oportuno, ao anunciar que não se “sabe” (ou conhece) nada verdadeiramente através dos sentidos. Pois enquanto as forças ativas não se ocupam com a conservação, as reativas se lançam numa luta incessante contra a transitoriedade. As ativas são transitórias, “querem”, agem livremente com o caráter transitório que possuem. As reativas “querem” não ser provisórias e também “querem” se vingar do poder livre das outras. As forças livres, por sua vez, não “sabem”, pois não são conscientes. Ao passo que as forças reativas imaginam que “sabem” de si como existência individual no homem. Mas, no fundo, são forças que tendem sempre à conservação da espécie. Porquanto foi com sua reatividade que surgiu a “consciência”, como uma natureza gregária²⁷. Surgiu com elas o caráter que se comporta como existência gregária, como presa que “quer” se conservar. É importante lembrar aqui, novamente, o exemplo anterior das ovelhas, que se conservam como presas e não se entregam à efemeridade. Pois que transitoriedade, também no homem, implica em não ser um substrato imortal, indelével, eterno.

Nesse sentido, as necessidades do corpo em se conservar são reações das forças que são subordinadas à efemeridade, mas “querem” se perpetuar. Essa é a interpretação com a qual as forças reativas se dedicam a manter um substrato, que imaginam se conservar num caráter indelével, racional, consciente, individual. Mas não possuem nada de individual, pois que são meramente gregárias quando dadas à consciência. Nesse sentido, Nietzsche salienta que a consciência, como atividade gregária, que “sabe” de si, não faz parte da existência individual, como se pode compreender no aforismo 354 de *A gaia ciência*:

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” — que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência — pelo “gênio da espécie” que nela domina — e traduzido de volta a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadas individuais, não há dúvida; mas tão logo as traduzimos

²⁷ Sobre o desenvolvimento da “consciência” no corpo será abordada a sua natureza na *Genealogia da moral*, especificamente na “Segunda dissertação”, de Nietzsche.

para a consciência, *não parecem mais sê-lo*. (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 249-150, *grifos do autor*).

Ora, se a consciência é uma atividade gregária, e mesmo que todas as ações do homem sejam únicas e ilimitadamente individuais, quando emergem na consciência por forças reativas, são imaginadas como parte superior distinta da totalidade corporal. Na consciência se distorce o sentido individual das ações. Se as ações são sempre individuais, pois é a totalidade corporal a intensidade das ações, é quando chegam à consciência que se “sabem”, se imaginam como “parte” determinante. É pela consciência que se imagina a dicotomia entre corpo e alma, que se supõe existir um caráter determinante para as ações. Aquelas reativas se valem na consciência para “quererem” ser nada de transitório e determinar de modo vingativo sua pretensa superioridade sobre as forças ativas no indelével “caráter”. Assim, o mundo da consciência é meramente generalizado, mas nele, as forças reativas se “sabem” em unidade consciente e permanente, imaginam-se como individual e diferente da multiplicidade que ela compõe com as ativas. Dessa forma, as forças reativas dão à consciência aquele “conhecer a si mesmo”, aquela fantasia de ser um substrato chamado “Eu”.

Todo esse mal-entendido da consciência, segundo Nietzsche, é um preconceito moral, é uma suposição de que só há ações individuais porque há pensamento consciente. E de que é pela consciência, como atividade superior aos sentidos, que se constitui o preconceito do caráter individual na tradição. Em relação a esse conceito, o filósofo Immanuel Kant refina preconceituosamente a aceção a partir da separação entre “coisa em si” e “representação” (ou “nômeno” e “fenômeno”). Sobre o assunto, Nietzsche expõe, em *A gaia ciência*, no aforismo 354, que

[...] Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredam nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama ‘utilidade’ é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos”. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 250 — *grifos do autor*).

Quanto aos conceitos de “fenômeno” e “coisa em si”, sabe-se que Kant interpreta a realidade também de modo dualista, considerando que o primeiro conceito é a representação que o sujeito faz daquilo que não se pode conhecer: o segundo conceito. O

mais importante na filosofia kantiana a respeito do assunto é que o sujeito, pela capacidade racional, conhece apenas o que representa daquilo que não se pode conhecer. Assim sendo, a crítica de Nietzsche se alarga ao que tal distinção entre uma suposta representação e o incognoscível favorece à imaginação de que exista algo além do corpo e da realidade empírica. A suposição kantiana de uma realidade inteligível não teria outro valor, na filosofia nietzschiana, senão o mesmo que outrora Platão e Descartes imaginaram: o valor invertido de admitir a superioridade de um “além corpo” sobre a imanência corporal. O alvo da tradição, ganha continuidade na acepção do filósofo de Königsberg, sendo uma vingança contra a transitoriedade, contra a imanência do corpo.

Nietzsche aborda essa questão também no aforismo 19 de *Humano, demasiado humano*, quando se refere ao problema da invenção das leis dos números. Ele comenta que Kant separou a realidade dela mesma, sustentando que há um mundo como representação. Dessa maneira, o próprio conceito de natureza foi distendido e alocado com maior valor na razão humana:

[...] Quando Kant diz que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. — A um mundo que *não* seja representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens. (NIETZSCHE, 2005, HDH, p. 29 — *grifos do autor*).

Inversamente ao que a tradição supõe acerca da infalibilidade da razão, confiando cegamente em seu potencial para o conhecimento da realidade de modo verdadeiro, Nietzsche também pondera que ela mesma está submetida à necessidade da natureza. Não como representação, mas como realidade, como imanência. Desse modo, até mesmo distinguir que exista uma realidade como “coisa em si” e outra como representação é um despautério proveniente dos preconceitos morais. O que há, de acordo com a apreciação nietzschiana, é a realidade como natureza, ou seja, como necessidade. Por isso, o mundo como representação, o qual está submetido às leis da razão na acepção kantiana, é um preconceito moral. Preconceito tal que fundamenta a tese do caráter inteligível no homem, distinguindo das possibilidades sensíveis para um caráter menos valioso.

A noção de caráter inteligível tem sua verve mais proeminente na certeza e na comodidade que a razão pôde conceber para si mesma ao imaginar que o mundo pode ser submetido às suas leis como representação. De acordo com Nietzsche, essa perspectiva se

impõe na modernidade apenas como um alongamento de um erro interpretativo, que tornou o homem mais profundo. Imaginar que exista uma “realidade em si” é o mesmo que ponderar sobre a sua própria incapacidade de experimentar o mundo. Do mesmo modo, arquitetar um mundo como representação é o mesmo que assumir, num primeiro plano, a incapacidade e um certo tino de vingança da razão contra a realidade. No entanto, esse foi um erro, segundo Nietzsche, que tornou o homem diferente dos outros animais e lhe permitiu aprofundar no erro, quando ocupou o lugar fictício de dominador da natureza. Quanto ao assunto, o aforismo 29 de *Humano, demasiado humano* assim oferece uma reflexão:

Embriagado pelo aroma das flores. — A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada a sua auto-estima, quanto mais sua distância dos outros animais — quanto mais ele aparece como gênio entre os animais —, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas *pensa* fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham *mais próximas da raiz do mundo* do que a haste: a partir delas não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam. O *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade, essa conclusão leva a uma filosofia da *negação lógica do mundo*: que, aliás, pode se unir tão bem a uma afirmação prática do mundo quanto a seu oposto. (NIETZSCHE, 2005, HDH, p. 35-36 — *grifos do autor*).

Considerar que o mundo racionalmente possível ao indivíduo humano é uma representação, e torná-lo a realidade acessível à razão, visto que ela possui superioridade sobre toda a natureza, é o mesmo que fantasiar ser possível definir e determinar as ações humanas a partir de preconceitos morais. Pois que a perspectiva de um caráter inteligível nega o valor do jogo corporal de forças, submetendo as mesmas forças, única realidade existente na acepção nietzschiana, à imaginação preconceituosa de que existe algo substancial no indivíduo, que tenha o poder de subjugar toda a sua imanência. Sendo assim, o erro crucial da filosofia de Kant acerca do caráter é a sua inteligibilidade.

Segundo Giacoia Junior, em sua obra *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*, a filosofia nietzschiana está baseada numa ética do caráter e se propõe como uma estilística da existência (Cf. 2012, p. 147). O ataque de Nietzsche à tradição se desenvolve contra Kant e Schopenhauer em um ponto fundamental, que é a sustentação dos referidos filósofos à tese do caráter inteligível.

De acordo com Kant, a vontade não pode se contradizer, porque é totalmente boa. No entanto, como o homem é submetido à necessidade da natureza, ainda como fenômeno, possui desejo e arbítrio. Mas é preciso que a vontade, que é comandada pela razão, não seja submetida aos impulsos sensíveis que configuram o arbítrio humano. A não contradição da vontade (identificada por Kant como razão prática, para o bem agir) pelos impulsos sensíveis é a causa do caráter inteligível através da razão que determina. A razão origina as ações boas e sem contradição com a vontade, o que não acontece quando o homem segue os seus impulsos sensíveis e determina o seu caráter apenas pelo mero arbítrio dos desejos. (Cf. Giacoia Junior, 2012, p. 47-51).

A partir disso, as ações humanas somente são boas no homem através da razão prática, que determina a vontade, e é identificada com ela, através de uma máxima universal, que tenha validade sem nenhum interesse particular por algum objeto externo. Visto que a máxima da vontade prática se impõe aos desejos dos impulsos sensíveis e ao arbítrio pela diferença em não possuir interesse. Não havendo interesse, pois que o interesse a particularizaria, é reconhecidamente válida universalmente, ou seja, cumprindo o dever que vale para toda e qualquer situação.

A determinação da vontade pela universalidade de uma regra também determina as ações humanas à medida da superioridade da razão sobre os instintos sensíveis. Por isso, Kant diferencia o caráter inteligível do caráter empírico. O primeiro segue as determinações da razão prática, que orienta o indivíduo às práticas de ações segundo uma regra universal, o que confere singularidade ao caráter. O segundo pode levar o homem, com a contradição da bondade da vontade, às ações meramente interessadas, o que seria distinto de uma agir moral.

A partir desse posicionamento kantiano sobre o caráter, Nietzsche também aponta sua crítica ao valor dado ao que é idealizado sobre o caráter. A noção de que a vontade não se contradiz é uma “fábula”, assim como a inteligibilidade e não contradição para a singularidade do caráter é uma “ilusão”. Logo, com o intuito de analisar o problema, transcreve-se aqui o aforismo 295, de *A gaia ciência*, que aborda primeiramente, a importância do combate à tradição pela realidade dos hábitos breves:

Hábitos breves. - Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados, até ao fundo do que têm de doce e amargo; minha natureza é inteiramente predisposta para hábitos breves, mesmo quanto às necessidades de sua saúde física e de modo geral, *até onde* posso ver: do mais baixo ao mais elevado.

Acredito sempre que *tal coisa* me satisfará permanentemente – também o hábito breve tem essa crença da paixão, a crença na eternidade –, e é de invejar que eu a tenha achado e reconhecido: – então ela me nutre pela manhã e à tarde e espalha um profundo contentamento, ao seu redor e dentro de mim, de forma que eu nada mais desejo, sem que tenha de comparar, desprezar ou odiar. – E um dia o seu tempo acabou: a coisa boa separa-se de mim, não como algo que me repugna – mas pacificamente e de mim saciada, tal como eu dela, e como se nos devêssemos gratidão mútua, estendendo-nos a mão em despedida. E algo novo já espera na porta, e igualmente a minha crença – a indestrutível tola e sábia! – de que esse algo novo será o certo, o certo e derradeiro. Assim é com alimentos, pessoas, idéias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida. [...]. (NIETZSCHE, 2001, GC, 295, p. 199-200 — *grifos do autor*).

Essa consideração pelos hábitos breves corrobora a crítica à tradição, desde o platonismo, com sua hipervalorização da alma, que se supõe ser a origem do caráter perfeito, determinado pela racionalidade e pela imortalidade. O mesmo serve para a crítica à concepção moderna de caráter, desde Descartes, que rejeita os sentidos, porque eles podem sempre causar o engano e afastar o sujeito da certeza da consciência. A continuidade do aforismo 295, pode-se dizer, recai duramente contra Kant, que pretende a tirania da razão a partir de uma lei universal, que caiba em qualquer situação. Tal presunção kantiana, de acordo com a perspectiva nietzschiana, pode ser entendida como uma rejeição da transitoriedade dos sentidos e uma abjuração dos instintos. Ora, se o caráter precisa da austeridade do hábito, do seu cultivo intransigente para se cumprir a regra universal, Nietzsche rejeita os hábitos duradouros em favor da brevidade. Rejeita porque a própria vida se faz breve através da necessidade da vontade, que orienta o indivíduo nas lutas entre as forças do corpo. Veja-se, então, o prosseguimento do aforismo:

[...] — Por outro lado, odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*, quando os eventos se configuram de maneira tal que hábitos duradouros parecem necessariamente resultar deles: por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única. Sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda a minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixam muitas portas para escapar aos hábitos duradouros. — O mais insuportável, sem dúvida, o verdadeiramente terrível, seria uma vida sem hábito algum, uma vida que solicitasse continuamente a improvisação[...]. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 200 — *grifos do autor*).

É importante notar que Nietzsche não propõe uma vida submetida à fugacidade do presente, salientando que seria terrível viver de modo improvisado, sem que houvesse hábito algum. Com isso, retorna-se ao ponto principal da crítica à tradição sobre o caráter, que envolve uma estilística da existência, pois é preciso que todos os movimentos corporais sejam reunidos num só sentido. É preciso que um estilo seja dado ao caráter, mas um estilo que considere as contradições das forças. No entanto, esse sentido único, o sentido da singularidade, não está isento de contradições, como imaginou Kant com a sua acepção da

vontade que não se contradiz. Ao contrário, havendo apenas as forças imanentes em luta, é preciso considerar a contradição como um componente necessário da existência. E isso é justamente o que Nietzsche apresenta no aforismo 297 de *A gaia ciência*:

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

O princípio de não contradição, oriundo da conceituação lógica, que sustenta o caráter inteligível, é contestado por Nietzsche antes mais como uma impossibilidade do que por uma mera opinião. A necessidade da luta entre as forças corporais pode ocasionar tanto uma existência gregária, quando elas interpretam negativamente a transitoriedade, como uma existência singular. Quando interpretam negativamente, as forças se debatem contra a imanência e buscam a valorização da inteligibilidade do caráter, baseada numa regra universal, e o distinguem da multiplicidade e improbabilidade que o próprio jogo de forças pode ser. Assim, as forças reativas negam o que pode o corpo, negam que o corpo é a realidade que pode existir enquanto caráter.

Aproximando-se de Kant, Schopenhauer admite que o caráter inteligível é a constituição que a vontade impõe ao homem enquanto individualmente singular. O caráter inteligível, nesse caso, assume, segundo Giacoia Junior, “o mesmo estatuto metafísico de uma ideia platônica e de uma força da natureza”. (2012, p. 134). Ao passo que existe, na natureza, o caráter da espécie e o caráter individual, o homem é a objetivação da vontade como singular. E como tal objetivação, ele é a mais perfeita criatura pelo que tem de mais elevado: a razão. Os animais, enquanto espécie, e incluindo o homem, possuem um caráter empírico. Mas o homem é a manifestação fenomenal da vontade, é o fruto maduro da vontade.

Inspirado em Platão, Schopenhauer admite que as ideias não podem ser acometidas pela multiplicidade das coisas sensíveis. Inspirado em Kant, ele afirma que a vontade é coisa em si e não pode ser conhecida. Pode ser, no homem individual, uma manifestação inteligível como fenômeno. Ora, se a vontade é coisa em si, no indivíduo singular, o caráter inteligível corresponde ao Ser e o caráter empírico corresponde ao movimento das coisas

sensíveis. Por isso, o caráter empírico possui valor inferior diante do caráter inteligível. E, dessa maneira, “Também as ações que testemunhas nosso caráter empírico têm por base inexplicável esse substrato transcendental do caráter inteligível — um efeito livre e atemporal da vontade [...]”. (Giacoina Junior, 2012, p. 139).

A partir dessa conceituação schopenhaueriana, o caráter inteligível é a essência do homem, ao passo que o caráter sensível é a sua existência. E como correspondente da tradição filosófica metafísica, Schopenhauer recai com o mesmo preconceito moral de distanciar, por subordinação, a realidade da aparência. Deprecia a imutabilidade do caráter inteligível, supondo que a realidade existente no homem, que tudo o que o corpo pode, está sujeito à essencialidade do caráter. Sobre esse assunto, Nietzsche expõe o aforismo 41 de *Humano, demasiado humano*, afirmando ser a imutabilidade do caráter apenas uma pretensão:

O caráter imutável — Que o caráter seja imutável não é uma verdade no sentido estrito; esta frase estimada significa apenas que, durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos. Mas, se imaginássemos um homem de oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um grande número de indivíduos diversos, um após o outro. A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem. (NIETZSCHE, 2005, HDH, p. 47 — *grifos do autor*).

Aquilo que leva alguém a imaginar a inteligibilidade e a imutabilidade de um caráter, aos olhos de Nietzsche, é uma necessidade de conservação da espécie. O homem precisou se tornar moral por necessidade, ou seja, inevitavelmente, foi preciso que se desenvolvesse como um “superanimal”, colocando-se a si mesmo acima de todos os outros animais e sobre toda a realidade sensível. Foi necessário, pela própria natureza, que o homem alargasse o seu ponto de vista sobre a realidade, mesmo que de modo preconceituoso, para que pudesse suportar a existência. Tal fatalidade se deve ao fato de ser ele o mais fraco de todos os animais, mas também o mais sensível aos perigos contra a conservação da sua espécie. Desse modo, Nietzsche afirma que existe uma besta no homem que quer sempre ser enganada, mas por necessidade de sobrevivência, como se pode verificar:

O superanimal — A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas. Por isso ele tem ódio aos estágios que ficaram mais próximos da animalidade: de onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como

sendo um não-humano, uma coisa. (NIETZSCHE, 2005, HDH, p. 47 — *grifos do autor*).

Ao contrário do que se possa cogitar, Nietzsche não admite que a existência possua a liberdade sem necessidade. Essa oposição entre a liberdade e a necessidade é produto também de um preconceito moral, que abrolha daquela mesma dicotomia “essência *versus* aparência”. Essa é apenas uma suposição preconceituosa, mas por necessidade de conservação da espécie, que o homem criou para suportar a contingência. Não há outra realidade senão a que o homem está imerso, e essa mesma realidade é o seu peso.

Essas suposições tradicionais, que até então foram analisadas neste trabalho, necessitam agora ser abordadas a partir da compreensão de que foram somente “fabulosas”. Para isso, tome-se a exposição do aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche aborda o problema de como os filósofos “fabularam” com a metafísica, seja quando imaginaram existir uma dicotomia entre alma e corpo, “sujeito” e um “objeto”, “bom” e “mau”, atentando sempre para a hipervalorização de algo transcendente no homem. Observe-se que tais posicionamentos conceituais da tradição são apreciados pelo filósofo como um desenvolvimento “fabuloso” em busca de uma desconfiada rejeição da imanência, da “coisa” que realmente existe. E tal busca implica recorrentemente na fantasiosa “liberdade” que se tentou alcançar contra a mutabilidade, a multiplicidade e as contradições no caráter de um indivíduo. Diante disso, é importante expor como o autor interpreta o problema:

A fábula da liberdade inteligível. — A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro, chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde — isto é, aprendendo o que é efeito como causa. [...]. (NIETZSCHE, 2009, HDH, p. 45 — *grifos do autor*).

A tradição partiu de um conceito referente ao aspecto moral que comporta a reflexão. Assumindo que a responsabilidade precisava recair sobre alguém, admitiu-se que existe uma relação entre causa e efeito nas ações. Ora, se supostamente existe um efeito, partiu-se a investigar quais as suas pretensas origens. Por isso, Nietzsche compreende que se partiu de um preconceito moral, ou seja, dos sentimentos morais a respeito de “bom” e “mau”. O “erro” tradicional foi admitir primeiramente que tais conceitos seriam o ponto de

partida para o entendimento de quem age, desconsiderando que não existe o “agente”, mas apenas ações. Do mesmo modo que a gramática atribui ao sujeito às ações, imaginou-se que existem duas instâncias oriundas de uma relação necessária entre causa e efeito. Por conseguinte, alcançou-se a suposição de que o homem causa o “bem” e o “mau”, como segue:

Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. [...]. (NIETZSCHE, 2009, HDH, p. 45 — *grifos do autor*).

O ápice clássico do preconceito moral foi transformar o homem em responsável não apenas por suas ações, mas por seu “ser”, ou seja, pelo estilo que dá ao seu agir, ainda desprestigiando as ações, em função da essencialidade e superioridade do “espectro” que é o sujeito que age:

E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. [...]. (NIETZSCHE, 2009, HDH, p. 45 — *grifos do autor*).

Ora, se o sujeito é nada mais que uma “ilusão”, pois não há nada além das ações, vale afirmar que a responsabilidade é também “espectral”, tendo sido assumida pela tradição como uma coisa fantasiosamente superior ao que “realmente” existe: as ações são composições de forças que se destinam de modo interpretativo diante da realidade. Daí os sentimentos morais, que também são destinados pelas relações das forças, fomentam o engano de que o homem é livre para produzir ações, e por isso responsável por elas, como procede:

Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. — Schopenhauer, por um lado, raciocinou assim: desde que certas ações acarretem mal-estar (“consciência de culpa”), deve existir responsabilidade, pois *não haveria razão* para esse mal-estar se não apenas todo agir do homem ocorresse por necessidade — como de fato ocorre, e também segundo a visão desse filósofo —, mas se o próprio homem adquirisse o seu inteiro *ser* pela mesma necessidade — o que Schopenhauer nega. Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao *operari* — na medida em que assim faz é

errôneo —, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência. — Aí o erro de raciocínio está em, partindo do fato do mal-estar, inferir a justificação, a *admissibilidade racional* desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível. Mas o mal-estar após o ato não precisa absolutamente ser racional: e não o é, de fato, pois se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente. Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. — Além disso, esse mal-estar é coisa que podemos deixar para trás; em muitas pessoas ele não existe em absoluto, com respeito a ações pelas quais muitas outras o sentem. (NIETZSCHE, 2009, HDH, p. 45-46 — *grifos do autor*).

Nesse caso específico, como segue no aforismo, Nietzsche acusa Schopenhauer de ter enfatizado a liberdade inteligível por mero engano interpretativo. Na filosofia schopenhaueriana, a necessidade impõe ao homem a responsabilidade de suas ações pelo sentimento moral de “mal-estar”. Certamente, a compreensão de que tal incômodo seja por indisposição física também é fantasiosa, posto que as forças sempre “querem”, sempre estão dispostas a algo. Não é por indisposição das forças que o homem individual sente “culpa”, mas pela disposição das forças reativas, que interpretam de modo negativo alguma ação. Porém, acerca disso, é preciso também considerar que tais forças interpretativas reagem ao que elas rejeitam: a contradição das forças. O sentimento de que é preciso ter algo que permaneça como substrato, que não se contradiz, é o ímpeto das forças que querem dominar a si mesmas, em vista da contradição, e também as demais, que assumem a contradição como móbil de si mesmas. No entanto, tais forças reativas preferem a conservação de si mesmas, lutando contra a própria contradição (o que é o mesmo que se contradizer por necessidade). Sendo assim, prossegue o que Nietzsche afirma sobre o que comumente se pretende entre os homens: retornar sempre à inverdade por medo das consequências:

É algo bastante variável, ligado à evolução dos costumes e da cultura, só existente num período relativamente breve da história do mundo, talvez. — Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências. (NIETZSCHE, 2005, HDH, p. 46).

Todo o aparato schopenhauriano sobre o caráter inteligível (e a liberdade inteligível), acompanhado de seus antecessores tradicionais, ocasiona a hipervalorização da moral. Além disso, toda a história da moral, na compreensão de Nietzsche, é a história dos sentimentos morais, do sentimento que se eleva fundamentado na admissão de que o corpo precisa ser dominado por algo substancial, algo que não se contradiz necessariamente. Com

isso, a moral foi elevada ao *status* de ideal, de algo superior à imanência. A partir disso, faz-se preciso abordar qual a relação entre os conceitos envolvidos, a saber: estilo e caráter, considerando o procedimento genealógico de crítica do *valor* dos valores morais.

Tal procedimento genealógico pode ser abordado a partir da *Genealogia da moral*, na qual Nietzsche concebe que a interpretação da história da moral foi, até então, meramente uma volta aos ideais pretensamente originais, que o ímpeto metafísico fez fazer na história do pensamento ocidental, e não uma genealogia do *valor* atribuído aos valores morais, através de acontecimentos imprecisos e, muitas vezes, quase imperceptíveis. Ele é, em última análise, um procedimento crítico ao *valor* como ideal, ou seja, como moral que se eleva enquanto máxima de virtude para a formação de um estilo de caráter, fundamentado na concepção dualista de que a alma é superior ao corpo, mesmo que ainda prisioneira das limitações provisoriamente impostas pelos sentidos. Sendo assim, prossegue-se, com a abordagem sobre o estilo crítico que a filosofia de Nietzsche assume com o procedimento genealógico.

1.2. O estilo genealógico: “filosofia em cores” (ou “filosofia com os sentidos”)

Especificamente na *Genealogia da moral*, obra posterior à escrita de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche analisa como foi possível que a moral fosse elevada ao *status* de ideal, sobreposta ao corpo em seu valor. Propõe-se a investigar, para isso, como se desenvolveu, no homem, algumas de suas faculdades mais valorizadas e destacadas tradicionalmente para o cumprimento do dever e a conservação da espécie, tais como a consciência e a memória, associadas ao surgimento da linguagem, que serão analisadas detalhadamente mais adiante. Por enquanto, cabe observar como o filósofo concebe a tarefa genealógica e quais os seus interesses em se dedicar a ela.

No “Prólogo” da obra de 1887, Nietzsche esclarece seu fundamental interesse com a genealogia, apontando diretamente ao alvo que pretende criticar. Note-se em seu texto como esclarece seu objetivo:

No fundo, interessava-me algo bem mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com

vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral [...]. (NIETZSCHE, GM, 2009, p. 10, *grifo do autor*).

O intuito do autor é se debruçar sobre a questão do *valor* dos valores morais. Ou seja, analisar como eles se tornaram importantes para o convívio social e quais os movimentos imprecisos ou contorcidos que lhes atribuíram o *status* de “ideal”, como algo imprescindível para a forjadura do homem como indivíduo e para a conservação da espécie humana. Por isso, a genealogia é um procedimento investigativo para o entendimento de como os valores morais foram transformados na longa trajetória de desenvolvimento do homem, tendo em vista muitas variações possíveis, que tradicionalmente não são observadas por algum outro método que busque a origem da moral. Assim sendo, o propósito de Nietzsche descarta a viabilidade tradicional de investigação pela “origem” dos valores morais, por manifestamente considerar as circunstâncias adversas e as ocasiões, de certo modo imprecisas ou escamoteadas, que transformaram o *valor* dos valores morais, até a elevação da moral como tábua de lei, ou seja, à sua elevação como ideal. Diante disso, cabe a pergunta: qual seria o *valor* dos valores? Para ao menos sussurrar uma resposta a tal questionamento, antes é preciso explicar como a genealogia inquire a própria noção de “origem”, pois a tradição sequer ousou tal feito, acomodando-se na conclusão “já dada” de que os valores morais possuem extrema e elevada importância. E é justamente esse o problema ao qual a genealogia se lança como uma flecha certa, atinando que nem mesmo tal *valor*, tal importância, pode ser considerada a priori, pois não há nada exterior à história da humanidade que sustente essa certeza. Por mais que se pretendesse tal fé no *valor* dos valores, isso não seria possível porque a moral não é algo interposto na história através de uma divindade ou de uma faculdade humana. Ela é um sintoma daquele jogo de forças corporal, que necessitou, pela própria natureza, criar uma regularidade no homem. A própria natureza criou, no homem, os recursos necessários para que não sucumbisse aos riscos de extinção, como se verificará a seguir.

A genealogia, nesse sentido, descarta a possibilidade de buscar uma “origem” do *valor* dos valores morais, enquanto rejeita que exista uma base indelével no passado da qual ele possa ter resultado. Com o procedimento genealógico proposto, o passado não é resgatado para que se entenda a base fundamental de derivação moral, mas é inventado um

modo como ele pode ser frequentado através de uma nova maneira de interpretá-lo²⁸. Veja-se tal como o autor o expõe na referida obra, quando também trata da questão do *valor* da compaixão e da moral da compaixão:

Este problema do *valor* da compaixão e da moral da compaixão (— eu sou um adversário do amolecimento moderno dos sentimentos —) à primeira vista parece ser algo isolado, uma interrogação à parte; mas quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim — uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral — por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (NIETZSCHE, GM, 2009, p. 11-12 — *grifos do autor*).

Com a suspeita até mesmo vertiginosa, Nietzsche se lança ao desafio de fazer balançar toda a estrutura moral arquitetada na tradição, seja no âmbito popular, ou mais especificamente na verve da tradição filosófica. Mais ainda, ele se ocupa em investigar quais as condições e circunstâncias nas quais surgiram os valores morais. Sua questão principal é sobre quais os mal-entendidos que fizeram a tradição imaginar que os valores morais tivessem um *valor* tal superior que se interpretasse como ideal. Pois ao se transformar os valores morais em ideal, conferiu-se à própria moral um *valor* que não corresponde, segundo sua concepção, ao que realmente houve na história da humanidade.

A respeito desse assunto, Foucault comenta os vários sentidos utilizados por Nietzsche para a “origem”, visto que se diferencia, na língua alemã, em palavras distintas:

Encontram-se em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*. Um não é marcado: é encontrado em alternância com o termo *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*. Para a *Genealogia da Moral*, por exemplo, fala, a propósito do dever moral ou do sentimento da falta, de *Entstehung* ou de *Ursprung*. Em *A Gaia Ciência* se trata, a propósito da lógica e do conhecimento, de *Ursprung, de Entstehung, ou de Herkunft*. O outro emprego da palavra é marcado. Nietzsche o coloca em oposição a um outro termo: o primeiro parágrafo de *Humano Demasiadamente Humano* coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica que coloca questões *über Herkunft und Anfang*. *Ursprung* é também utilizado de uma maneira irônica e depreciativa. Em que, por exemplo, consiste esse fundamento originário (*Ursprung*) da moral que se procura desde Platão? “Em horripilantes pequenas conclusões: *Pudenda origo*”. Ou ainda: onde é preciso procurar essa origem da

²⁸ O novo modo de interpretação do passado exige que um tema privilegiado na “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, a saber, acerca do surgimento da memória, seja abordado mais detalhadamente logo a seguir. Esse tema é deveras importante por ser a memória uma faculdade criada necessariamente no homem, pela natureza, para a conservação da espécie, como será esclarecido mais adiante neste trabalho, a partir da obra em questão. (Cf. NIETZSCHE, GM, 2009, p. 43-79).

religião (*Ursprung*) que Schopenhauer situava em um certo sentimento do além? Simplesmente em uma invenção (*Erfindung*), em um passe de mágica, em um artifício (*Kunststück*), em um segredo de fabricação, em um procedimento de magia negra, no trabalho de *Schwarzkünster*. (FOUCAULT, 1979, p. 16 — *grifos do autor*).

Nietzsche se refere à tradição em vários momentos, distintos pelos termos utilizados, e com intenções diversas. Seja a respeito da filosofia de Platão, que valoriza a moral como ideal fundamentado no Mundo das Formas. Também critica Schopenhauer, que posicionava a origem da moral no “além”.

O comentador ainda expõe que um dos textos mais importantes quando ao uso e aos jogos com a palavra *Ursprung* é o prólogo de *A genealogia da moral*. Explica que nele, Nietzsche se refere aos preconceitos morais, utilizando a palavra *Herkunft*. Também explana que o filósofo alemão indicou uma época em que inquiriu se a origem do Mal se atribuía a Deus, concluindo, o próprio filósofo, que estava mesmo buscando a origem como *Ursprung*. Em outro momento, referindo-se aos estudos de Paul Rée, usa a mesma palavra, caracterizando-os como uma busca improcedente pela origem da moral. Mais adiante, Foucault ressalta que em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche utilizou *Ursprung*, mas que, reconhecidamente, já em *A genealogia da moral*, o genealogista pretendeu fazer a distinção entre *Herkunft* e *Ursprung*. Na obra de 1888, Nietzsche emprega os dois termos de modo “neutro e equivalente”. (Cf. FOUCAULT, 1979, p. 16-17).

Adiante, no comentário de Foucault, a questão que aparece é sobre o motivo pelo qual Nietzsche rejeita a “pesquisa da origem” (*Ursprung*). O que procede como resposta é que Nietzsche recusa a fundamentação metafísica de que existe um fundo imóvel, fixo pela essencialidade do que está por trás (ou “além” do mundo). Nesse sentido, procurar uma origem (*Ursprung*) é o mesmo que visitar a essência das coisas, como um “passado” que não sofre nenhuma alteração, que essencialmente pode ser visto de forma perfeitamente compreensível ao caráter atento da razão:

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras inteiramente “desrazoável” — do acaso. (FOUCAULT, 1979, p. 17-18 — *grifos do autor*).

Desse modo, o genealogista é aquele que oferece aos fatos a sua dedicação meticulosa, rejeitando os pressupostos metafísicos e tateando as peças que história oferece. Contudo, se a tarefa da genealogia não é buscar a origem (*Ursprung*), mas tatear a proveniência da moral, qual seria o seu ambiente de pesquisa? Acerca disso, Foucault também destaca que tal proveniência se refere ao corpo, pois está marcada no sistema nervoso, nas entranhas, enfim, nos sentidos, naquilo que os filósofos da tradição rejeitaram:

Enfim, a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto. A covardia, a hipocrisia, simples rebentos do erro; não no sentido socrático, não porque seja preciso se engajar para ser malvado, nem também porque alguém se desviou da verdade originária, mas porque o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem — proveniência. (FOUCAULT, 1979, p. 22).

A genealogia nietzschiana se impõe contra a tradição metafísica investigando a proveniência da moral pelo corpo e no corpo. Pelo corpo, porque é pela luta corporal das forças que se interpreta a realidade. No caso dos metafísicos, de um modo, negando a sua imanência com a crença na essencialidade da origem, e de outra maneira, procedimentalmente genealógica. E também ocorre no corpo, por que busca em sua superfície a inscrição dos acontecimentos. Nesse sentido, a corporeidade está associada à história, pois “[...] A genealogia, como análise da proveniência, está 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). Sendo assim, o procedimento com o qual Nietzsche investiga o surgimento e o desenvolvimento da moral acusa a tradição do erro fatal em apreciar irrevogavelmente a essência da origem. Isso quer dizer que tradicionalmente se negou aquilo que um corpo pode, já que a metafísica é um sintoma interpretativo das forças reativas quanto à proveniência da moral. Ela é o desbotamento, disfarçada no *azul*, das cores com as quais o corpo pode se estilizar procedimentalmente.

Assim, a indagação genealógica nietzschiana analisa prioritariamente os motivos que levaram a tradição a distorcer o “sentido histórico”²⁹ que a moral habitual possui. Haja

²⁹ A respeito desse tema, Nietzsche já havia tratado na *Segunda consideração intempestiva*, obra de 1974, na qual diferencia o “sentido a-histórico” e o “sentido histórico”. O primeiro se refere ao modo como os historiadores abordaram a história de modo fantasioso, tendendo a afirmar de modo meramente conservador o passado, mantendo-o pretensamente indelével e fixo. (Cf. NIETZSCHE, 2003, IICI).

visto que a transitoriedade a que a imanência do homem lhe possibilitou criar valores morais, pois todos os sentidos que a vida humana pôde adquirir são oriundos da sua historicidade, também é preciso inquirir sobre os motivos que necessariamente induziram o homem a elevar a moralidade dos costumes ao nível pretensamente elevado de ideal. Como se trata, nesse caso, de uma referência aos valores, o autor aplica procedimentalmente seu olhar sobre o que considera serem os dois conceitos basilares da moral: “bom” e “mau”. Ora, se tais conceitos são postos pela tradição como dados, o próprio *valor* deles significa que lhes foram outorgados os sentidos de um ideal superior a qualquer experiência. Sendo assim, o *valor* é algo diversamente superior aos valores, pois está como protótipo, como interpretação de que todos os valores morais são “bons”. Acerca desse contexto, Nietzsche expõe:

Tomava-se o *valor* desses “valores” como dados, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que o “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 12 — *grifos do autor*).

Mesmo que na tradição filosófica o problema moral tenha sido posto num tipo de “lâmina de microscópio”, o *valor* dos valores morais não foi criticado, porque ele mesmo não foi questionado. Deixou-se de lado o teor histórico ao qual tais investigações investiram, abandonou-se a “recôndita região da moral”. Dessa maneira, a tradição se eximiu da crítica para se contentar com a “descoberta” da origem da moral. Ocupou-se apenas em “saber”, primeiramente, como é possível um agir moral. Do mesmo modo, atalhou-se apenas em saber como é possível agir moralmente, e se tal agir possui um caráter inteligível como seu propulsor, como no caso de Kant e Schopenhauer. Assim, o objetivo da tradição em investigar a questão moral por excelência, ou seja, se é possível e como é possível agir moralmente, perdeu-se, de antemão, nas hipóteses *azuis* da metafísica, como se pode verificar nas palavras de Nietzsche:

Em suma, desde que para mim se abriu essa perspectiva, tive razões para olhar em torno, em busca de camaradas doutos, ousados e trabalhadores (ainda hoje olho). O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral — da moral que realmente houve, que realmente se viveu — com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?... Se para isso pensei no mencionado dr. Rée,

entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas. Teria me enganado nisso? Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 12-13 — *grifos do autor*).

Nessa consideração, a referência ao Dr. Paul Ludwig Heirich Rée³⁰ se deve principalmente à sua obra *Origens dos sentimentos morais*, de 1877, na qual pretendeu uma abordagem sobre a “origem” da moral. Nietzsche considera que toda a tradição se interpôs ao problema fundamental acerca do surgimento e desenvolvimento da moral com a inferência equivocada de que previamente o seu *valor* já estivesse dado. Não se fez outra coisa senão reproduzir e fazer escuderia aos próprios preconceitos morais. Diante das questões sobre os valores, os tradicionais filósofos arguíram apenas em consenso com o já estabelecido, com a norma previamente determinada. Isso porque sequer vislumbraram o afastamento necessário para tal empreitada investigativa. Procedendo daí que, inculcados com os valores e imiscuídos nos preconceitos, formaram teoricamente suas projeções daquilo que não podiam se livrar, que é o caráter fraco do mero repetidor, do inócuo consentimento aos ditames da moral que sempre houve. Mas é justamente sobre essa perspectiva moralizante que Nietzsche recorre ao procedimento genealógico em seu teor crítico. E nada mais crítico do que negar os preconceitos já postos tradicionalmente, ao ponto de avalia-los em sua historicidade. No entanto, para o filósofo da genealogia, fez-se necessário não ser acometido apenas pela força do hábito, mas primariamente contrapor o costume ao imoralismo, como se observa a seguir:

Evidentemente, até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo em que os homens estravam de acordo, após toda a desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz, em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriam forças. Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores, que facilmente antecipa um problema e o apanha em vôo, sem saber muito bem o que foi apanhado. Detectei apenas uns magros esforços iniciais de chegar a uma *história da gênese* desses sentimentos e valorações (que é algo diverso de uma crítica dos mesmos e também diferente de uma história dos sistemas éticos): num caso particular, tudo fiz para encorajar o pendor e o talento para essa espécie de história — em vão, é o que hoje me parece. Esses historiadores da moral (sobretudo os ingleses) não representam muita coisa: em geral, eles próprios se acham ingenuamente sob ordens de uma determinada moral, servindo-lhe de escudeiros e acompanhantes sem o saber; por ventura com a superstição popular da Europa cristã, ainda candidamente, de que o mais característico da ação moral é a abnegação, a negação de si, o sacrifício de si, ou a empatia, a compaixão. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 237-238 — *grifos do autor*).

³⁰ O médico Paul Ludwig Carl Heinrich Rée (1849-1901) manteve contatos com Nietzsche a respeito de múltiplos problemas da Filosofia e das artes. (Cf. MARTON, *Nietzsche*, 1999, p. 34).

Todas as conjecturas sobre a moral ficaram não só à borda do problema de sua “origem”, mas estavam tão imersas em seus pressupostos que não ousaram o distanciamento suficiente para enxergar a história como uma roda de movimentos imprecisos. Pior ainda, serviram-lhe de ancoradouro teórico, aprofundando mais ainda os preconceitos e cravando nos próprios olhos a lente moral. Mas Nietzsche não só acusa os tradicionais teóricos da moral, ele inaugura o procedimento genealógico, pode-se afirmar, ao destituir a realidade de seu *valor* atribuído pelo costume e elevado às alturas pelos idealistas da moral:

Quem somos nós, afinal? Quiséssemos simplesmente nos designar, com uma expressão mais velha por ateu ou ímpio, ou ainda imoralista, não acreditaríamos nem de longe estar caracterizados com isso: somos as três coisas num estágio muito adiantado para que se compreenda, para que *vocês* compreendessem, senhores curiosos, em que estado de ânimo alguém assim se encontra. Não, não mais com a amargura e a paixão de quem se soltou violentamente, que ainda tem de compor para si uma fé, um propósito, um martírio a partir da sua descrença! Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” — por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme uma necessidade. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 239 — *grifos do autor*).

A genealogia nietzschiana é cirúrgica quando avalia o olhar dos filósofos da tradição a respeito da moral, porém é muito mais incisiva quando expõe que a moral nasceu de um erro: aqueles teóricos enxergaram a imanência com desprezo e imaginaram ser as “hipóteses cintilantes” da metafísica adequadas em relação à história que realmente houve.

Quando, na *Genealogia da moral*, Nietzsche se refere às tais hipóteses que se perdem no “azul”, está criticando severamente não só o edifício da teoria do conhecimento, mas avaliando que houve uma confusão ao admitirem que o surgimento e o desenvolvimento da moral pudessem ser submetidos aos pressupostos racionais. Por isso, reverenciando a transitoriedade e a necessidade de mudança imanente da única realidade que há, ele enfatiza as cores como contraponto. E para afirmar que a própria metafísica é fruto dessa realidade “negada” e pretensamente atenuada em *valor*, ele faz uma “filosofia das cores”, das cores que se atribui às coisas, sejam inventadas e/ou sentidas.

A respeito da atribuição de uma cor à atmosfera das hipóteses metafísicas, em Nietzsche, pode-se encontrar um tipo de “pensamento cromático”, valorizando os sentidos em sua intensidade. Diversas vezes ele faz um elogio dos sentidos, seja à visão, à audição, ao tato, ao paladar e ao olfato. Nesse caso específico, é importante salientar que as cores

são deveras salientes em seu pensamento filosófico, ao ponto de ser possível atinar para uma “filosofia das cores” (ou uma “filosofia dos sentidos”). Ora, se ele se propõe à inversão do platonismo, e à crítica severa da metafísica, sem recair num naturalismo sôfrego, nada mais interessante do que valorizar as experiências dos sentidos, como aquelas que realmente as forças corporais podem vivenciar. Por exemplo, percebe-se no aforismo 152 de *A gaia ciência*, quando enuncia como as coisas mudam também de acordo com o colorido que as forças em luta atribuem a elas, ele também critica as hipóteses perdidas no *azul* da metafísica e da fé religiosa judaico-cristã. Por isso, toma-se aqui a liberdade de transcrever tal aforismo na íntegra, para que se possa avistar a relação entre as mudanças e o colorido que o jogo posicional de forças corporais experimenta:

A maior mudança. — A iluminação e o colorido das coisas mudaram! Já não compreendemos totalmente como os antigos experimentavam o que era mais frequente e imediato — o dia e a vigília, por exemplo: desde que acreditavam nos sonhos, a vida desperta tinha outras luzes. E igualmente a vida inteira, com reflexo da morte e de sua importância: a nossa “morte” é bastante diferente. Todas as vivências reluziam de outra forma, por um deus brilhava através delas; e também todas as decisões e perspectivas quanto ao futuro remoto: pois as pessoas tinham oráculos e avisos secretos e acreditavam nas profecias. A “verdade” era experimentada de outra forma, já que o louco poderia ser considerado o seu porta-voz — algo que hoje faz rir ou faz tremer *a nós*. Cada injustiça tinha outro efeito sobre o sentimento: pois se temia uma represália divina, não um castigo e uma desonra civil. O que era a alegria num tempo em que se cria nos diabos e tentadores? O que era a paixão, se demônios eram vistos à espreita? E a filosofia, se a dúvida era tida como o pecado da espécie mais perigosa, sacrilégio contra o amor eterno, desconfiança de tudo o que era bom, puro, elevado e misterioso? — Demos novas cores às coisas, não deixamos de pintá-las continuamente — mas que pudemos fazer, até hoje, frente ao *esplendor cromático* dessa antiga mestra! — a antiga humanidade, quero dizer. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 161 — *grifos do autor*).

Corroborando a percepção de que as coisas mudam, assim como a moral se transforma sutilmente no decorrer da história da humanidade, Nietzsche remonta aos antigos gregos para rever como alguns sentimentos em relação às circunstâncias vitais vieram se modificando. Ademais, não se investigou cuidadosamente que a própria constituição da metafísica pretendeu se firmar em bases preconceituosamente morais. Preconceituosas porque as pressupuseram indelévels. E para contrapor tais hipóteses supersticiosas da metafísica, ele ofereceu outra cor ao procedimento genealógico: a *cinza*. Essa cor exprime que a realidade a ser investigada pelo genealogista é documentada, e para lançar os olhos em sua direção é preciso que o procedimento seja crômio. Como o elemento químico de transição (cinza) na forjadura de outros metais, que a genealogia seja ácida ao ponto de oxigenar a realidade e lhe arrancar a cor “azul” que lhe foi sobreposta. Ao mesmo tempo em que esse procedimento é aplicado como elemento de transição, ele mesmo

ênfatiza a transitoriedade das concepções morais. Isso quer dizer que a genealogia é tão meticulosa que se propõe a investigar os arranhões, as dobraduras, os traços embaraçados, os cruzamentos dos preconceitos, e arrancar drasticamente as imagens preconceituosas que a metafísica impôs à realidade. No entanto, a tarefa genealógica também se propõe a examinar tais imagens metafísicas e realmente lhe oferecer a cor cinza, apurando os motivos de seu surgimento e desenvolvimento conceitual. Ou seja, até mesmo a metafísica é submetida ao procedimento genealógico, por afirmar que o ímpeto em criar um “mundo ideal”, ou um “mundo fenomênico” ao modo kantiano, advém de um pessimismo para com a realidade.

Procede afirmar que o “erro” metafísico foi considerar a moral como algo que se pode conhecer puramente, visto que todo o seu ímpeto é sintoma da própria moral. Decorre também que tal “erro” tem seus sintomas mais salientes no fato de que os teóricos da moral descansaram na velha morada conceitual metafísica. Afinal, para os teóricos dessa estirpe, a moral era mais familiar, e isso lhes trouxe o conforto da conclusão mais habitual: o homem feliz é aquele que possui um caráter moral. Assim, o problema da moral foi abordado a partir de uma vertente propriamente habitual, e, por isso, também moral; não foi investigado o seu *valor*.

Do mesmo modo que os teóricos do conhecimento buscaram “saber” a verdade das coisas (a verdade que está além do mundo), também se dispuseram a buscar o que é uma ação moral para a consciência. Eles não procuraram indagar qual o *valor* dos valores morais, mas investiram todas as suas forças em perseguição ao modelo ideal de ação moral. Ora, sua preocupação não era de afastamento pelo imoralismo, mas de conformismo e aprimoramento do que já estava posto como verdadeiro, pois como afirma Nietzsche no aforismo 355, também de *A gaia ciência*:

Também os mais cautelosos entre eles acham que ao menos o familiar é *mais facilmente cognoscível* do que o estranho; que o método exige, por exemplo, que se parta do “mundo interior”, dos “fatos da consciência”, pois este é o mundo *mais familiar para nós!* O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós”... (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 251 — *grifos do autor*).

Diante do exposto por Nietzsche, caso se tome brevemente o problema moderno do conhecimento, através do exemplo das três críticas kantianas, o que se pretendeu como fundo problemático, mesmo que tenha sido dedicada uma crítica da razão prática para se

abordar o problema da ação moral, tem-se a mesma perspectiva do que se pode conhecer a partir do habitual. Aquela célebre distinção entre o “nômeno” e o “fenômeno” foi um pretexto, caso se analise na perspectiva de que o habitual é mais próximo da consciência e mais fácil de conhecer. Nesse sentido, Kant é um representante dos mais cautelosos entre os teóricos do conhecimento. Pode-se afirmar, sobretudo, que é mais cauteloso do que o filósofo da dúvida metódica (Descartes), pois trouxe para si o “aconchegante” pressuposto de que a ação moral reside naquele caráter que a representação pode dispor. Se a busca cartesiana por um conhecimento “verdadeiro” ficou provisoriamente encalacrada com o isolamento da alma (o *solipsismo*), como se sabe, pode-se afirmar também que foi por mero amedrontamento diante da desconfiança e da insegurança para com os sentidos. De outro modo, mas com o mesmo temor pela imanência, a resolução kantiana outorgou ao homem a ilusória segurança de que a representação de um caráter inteligível não sofre com os sintomas de uma vida imanente, porque sua vertente temerosa inventou o “fenômeno”. Nesse sentido, Kant maquiou o receio cartesiano diante da imanência, apaziguando os ânimos com a invenção de que existe um mundo superior à realidade sensível, sem aquela dúvida incômoda de que ela exista. Então ele creu que, como a “coisa em si” não pode ser conhecida, a verdadeira segurança seja a possibilidade racional de conhecimento verdadeiro no mundo “fenomênico”.

Sobre esse assunto, o filósofo francês Michel Foucault comenta que Nietzsche concebe o conhecimento de modo a deslocar a consciência pura do seu centro. Ainda explana que a tradição filosófica fundamentou o conhecimento na aproximação entre sujeito e objeto, mas Nietzsche se pôs a explicá-lo a partir de seu distanciamento. Nessa acepção, sujeito e objeto só se relacionam de modo ilusório, pois não há nenhuma relação causal entre ambos. E mais fortemente, a crítica nietzschiana sustenta que a existência de ambos é também ilusória, não ultrapassando o problema de valor atribuído à consciência e, por conseguinte, à intenção. (Cf. FOUCAULT, 2014, p. 191-192).

Nesse caso específico, encontra-se em *Além do bem e do mal* o aforismo 32, importante por tratar da relação entre as ações e a intencionalidade, como um problema recomendado por Nietzsche como puramente moral. O aforismo é iniciado com a alusão à uma concepção *pré-moral* de que uma ação não possuía valor ou não-valor em dedução de sua origem, muito menos possuía um valor em si. Tal situação valorativa não era ainda condicionada pela máxima do “conhece-te a si mesmo”. Mas após dez milênios, explica

Nietzsche, o valor das ações foi desvinculado de suas consequências e atrelado à sua origem. Esse desenvolvimento se alargou concomitantemente ao desenvolvimento da consciência e sua elevação como faculdade de conferir valor às coisas, como origem de todo juízo:

Durante a era mais longa da história humana — a chamada era pré-histórica — o valor ou não valor de uma ação era deduzido de suas consequências: não se considerava a ação em si nem a origem, mas, de maneira semelhante ao que ainda hoje ocorre na China, onde uma distinção ou uma desgraça do filho recai sobre os pais, era a força retroativa do sucesso ou do fracasso que levava os homens a pensar bem ou mal de uma ação. Chamemos esse período de período *pré-moral* da humanidade: o imperativo “conhece-te a ti mesmo!” ainda não era conhecido. Nos últimos dez milênios, contudo, em largas regiões da Terra chegou-se gradualmente ao ponto em que é a origem da ação, e não mais as consequências, que determina o seu valor: um grande acontecimento no seu todo, um considerável refinamento do olhar e da medida, a repercussão inconsciente do predomínio de valores aristocráticos e da crença na “origem”, a marca de um período que se pode denominar *moral* no senso estrito: com isso fez-se a primeira tentativa de autoconhecimento. Em vez das consequências, a origem: que inversão da perspectiva! E sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações! É verdade que com isso uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 36-37).

O problema do conhecimento só possui importância com a crítica genealógica dos valores morais, se Nietzsche pondera que a tradição filosófica, ao tratar dele, esteve perdida e se debatendo com questões de cunho moral. Mais ainda, a crítica genealógica nietzschiana é lançada contra a perspectiva invertida de que a intenção, sustentada no pensamento consciente, é a origem das ações humanas. Ora, se a inversão propriamente metafísica acerca do conhecimento menoscaba a importância dos sentidos, Nietzsche se opõe fortemente a tal perspectiva com uma filosofia estilizada em cores. O filósofo genealogista se distancia da tradição metafísica, filosofando com cores, para que os sentidos sejam valorizados prioritariamente. A forma procedimental com que sua filosofia crítica se desenvolve é uma crítica à metafísica, por afirmar os sentidos em sua potência imanente de criação de novos valores. Não bastasse negar o arcabouço tradicional para a crítica à moral, ousou afirmar que as suposições metafísicas foram erguidas também pelos sentidos, ou mais especificamente, pela interpretação reativa das forças de conservação à sua própria imanência. Por isso, vale asseverar que, quando a metafísica nega, sua negação pretende enfraquecer o que é forte no corpo. Daquele mesmo jeito que uma “sanguessuga” se prende em seu hospedeiro, agarrando-se em suas feridas escondidas, as forças reativas

interpretaram negativamente os sentidos e se fizeram perceber como interpretação consciente. Elas sugaram a vitalidade dos homens metafísicos, ao ponto de enfraquecer os seus corpos e lhes conduzir à negação do pertencimento de seus pressupostos à imanência do pensamento. Por isso, Nietzsche oferece um estilo filosófico de pensamento em cores, afirmando que as forças singulares interpretam os sentidos em sua máxima, como afirmação da vida.

Em sua tarefa de inversão do platonismo, pode-se afirmar que Nietzsche fez uma “filosofia em cores”, ou “filosofia com os sentidos”. Com ela, uma genuína “filosofia com o corpo”, primeiro negando a tradição, para depois afirmar que o próprio conservadorismo metafísico não saiu de seu imaneente ódio para com o corpo. Pois o corpo é a superfície na qual se pode afirmar ou negar a vida.

A respeito do primeiro movimento, o de negação das suposições metafísicas, Deleuze explana que a crítica genealógica não é reativa ao ressentimento³¹, mas uma ação. Este comentador oferece a interpretação de que Zaratustra é sempre seguido pelo “macaco”, pelo “bobo” e por seu “demônio”, como seres que pretendem lhe enfraquecer, que tentam lhe extrair o sentido singular de interpretação da vida que as forças ativas excitam. (Cf. DELEUZE, 2001, p. 7-8). Isso porque tais “seres” acompanhantes da personagem são vingativos, ressentidos, e não críticos ao modo genealógico. Eles desbotam as cores que os sentidos conferem às coisas e tricotam uma camuflagem muitas vezes *azul*. Com isso, sua negação é reativa, com aparência de ativa, forte. É assim que os metafísicos elevam a moral ao *status* de ideal e outorgam à razão a superioridade sobre o corpo.

A crítica genealógica, continua Deleuze, é uma interpretação, mas um tipo ativo, por haver nela uma equivalência com os sentidos. (Cf. DELEUZE, 2001, p. 10). Ao contrário, quando as forças reativas interpretam, não há correspondência com o que elas podem. E elas podem ser apenas reativas. Elas interpretam ilusoriamente serem ativas, porque se enganam. Pretendem negar para afirmar, mas negam a si mesmas em sua reatividade, e afirmam uma fábula da superioridade da razão, da substancialidade do “Eu”, do “caráter inteligível”. Elas não sabem, pois, como foi visto, a reatividade da consciência não lhe viabiliza “saber” o que pode.

³¹ Será abordado o tema do ressentimento posteriormente, quando for tratada a questão da Vontade que se volta sobre si mesma como reatividade, como vingança contra si mesma, enfim, contra o corpo.

De maneira diferente, as forças ativas podem negar interpretativamente a ilusão das forças reativas, porque a sua negação é, antes de tudo, afirmação de sua potência. Daí procede o risco que as forças ativas correm: não “saberem” de sua potência através da reatividade da consciência, e, com isso, não quererem se conservar por sua própria natureza. Essa é a sua potência, mas, ao mesmo tempo, a sua ferida na qual as “sanguessugas” podem se servir para “abstrair” o que podem. E “abstrair” é o que de melhor se faz com a interpretação reativa da metafísica. As forças ativas só podem ser enfraquecidas por “abstração” de sua natureza potente. Assim, aquelas hipóteses que se firmam no *azul*, são interpretações negativas das forças reativas em utilidade de sua suposta conservação.

1.3. O caráter sob a ótica da vontade de potência

Toda a luta entre as forças precisa ser analisada a partir do conceito de “vontade de potência”. Observe-se, inicialmente, o aforismo 310, de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche oferece uma equivalência entre “onda e vontade”:

Onda e vontade. — Com que avidez esta onde se aproxima, como se houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias! É 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? Toma um ar desiludida? — 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 descavar tesouros. Assim vivem as ondas — assim vivemos nós, seres que têm vontade! (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 209 — *grifos do autor*).

Com esse aforismo, o autor faz, mais uma vez, uma “filosofia com os sentidos”, comparando a vontade às ondas, que, ora se lançam contra as rochas, ora repousam na brandura espumante. Ao mesmo tempo em que se impulsiona, também repousa em tranquilidade flutuante. Essa imagem mostra como a vontade, equivalente às ondas, se lança insinuante a se introduzir nos cantos da existência. Percebe-se, com isso, que o mesmo ocorre com a vontade na existência humana: o estilo dado (ou criado) à existência possui uma intensidade que cria e doa sentido à existência. Como explica 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 [...]” (DELEUZE,

2006, p. 101). Nesse sentido, o aforismo 310 exprime a vontade como algo que excita e é, ao mesmo tempo, a própria ação. A vontade se faz como ímpeto de ação e é a própria ação.

Percebe-se que Nietzsche, com tal conceito de vontade de poder, distanciando-se da concepção metafísica de mundo, procede com sua “filosofia em cores”, enfatizando a cor branca que uma onda possui após toda a agitação e o choque com as pedras. A brancura da onda significa a brandura e a desilusão por ter experimentado impulsivamente a infiltração nos recônditos das rochas. Contudo, logo segue outra onda, cheia de ímpeto, perfilando a brancura e pronta para infiltrar sinuosamente aos meandros das paredes rochosas. Assim também se dá com a vontade: ora impetuosa, ora branca de agitação (espumante). Mal é acometida pela “desilusão branca”, logo outro ímpeto se infere também como vontade. Desse modo, seja atingindo as rochas ou como branda espuma, a vontade de poder não quer alguma coisa, mas é a própria ação, a vida mesma em ação que cria e doa impetuosamente estilo à existência. Ela é movimento que toa a si mesma como querer, a criação e a doação.

Em outro texto, dos *Fragmentos póstumos*, de junho-julho de 1885, Nietzsche explana como o mundo é “vontade de potência”. Através do jogo de forças, o mundo se faz como “uno” e “múltiplo”, e se faz como vontade voltada para a potência. Com o objetivo de abordar o tema com maior precisão, transcreve-se integralmente o texto:

E sabeis até mesmo o que “o mundo” é para mim? Preciso mostrá-lo a vós no meu espelho? Esse mundo: uma imensidade de energia, sem começo, sem fim, sem grandeza firme e férrea de energia, que não se torna maior nem menor, que não se consome mas apenas se transforma, como um todo imutavelmente grande, uma economia doméstica sem despesas nem perdas, mas igualmente sem crescimento, sem adendos, por “nada” cercada senão por seus limites, nada dissolvendo nem desperdiçando, nada expandida infinitamente, porém como determinada energia disposta em um determinado espaço, e não em um espaço que em algum ponto fosse “vazio”, e sim como energia por toda parte, como jogo de forças e de ondas energéticas ao mesmo tempo uno e “múltiplo”, cá se acumulando e simultaneamente se rareando acolá, um mar de forças que fluem e refluem em si mesmas, eternamente se modificando, eternamente refluindo, com anos enormes de retorno, com marés altas e baixas de suas configurações, partindo do mais simples para o mais complexo, do mais quieto, mais rígido, mais frio para o mais caloroso, mais selvagem, mais-contradizendo-a-si-mesmo, e depois novamente retornando da abundância para o simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer do unísono, afirmando a si próprio até mesmo na igualdade das suas órbitas e dos seus anos, abençoando a si mesmo como aquilo que precisa eternamente retornar, como um devir que não conhece nenhuma barriga cheia, nenhum fastio, nenhum cansaço —: esse meu mundo dionisíaco do se-refazer-eternamente-a-si-mesmo, do se-destruir-eternamente-a-si-mesmo, esse mundo enigmático da dupla volúpia, esse meu além do bem e do mal, sem meta, caso não haja num anel boa vontade com si mesmo —, quereis um *nome* para esse mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, os mais recônditos, os mais fortes, os mais destemidos, os mais da meia-noite? — *Esse mundo é a vontade voltada para o poder; a vontade de poder — e nada mais além disso!* E inclusive vós mesmos sois tal vontade de poder — e nada mais! (NIETZSCHE, 2008, FP, p. 528-529 — *grifos do autor*).

Como resposta ao pressuposto schopenhauriano de que o mundo é “vontade” e “representação”, Nietzsche rejeita a hipótese de que a vontade seja um pano de fundo que submerge o homem num pessimismo moroso e viabiliza a sublimação das dores da existência. Isto é, ele afirma que a única realidade é a vontade como jogo interpretativo das forças, que, também no corpo, posicionalmente interpretam: ora negativamente, ora afirmativamente. Como na imagem das marés, altas e baixas, as forças lutam incessantemente na criação da circunstância vital. Como a vontade não infere diretamente na matéria, são as forças que agem doando o estilo. A vontade, nesse sentido, não é transcendente, nem racional, mas o próprio jogo das forças incessantemente em luta. Dado assim, ela é a própria vida, mas não em si mesma, e sim como movimento contínuo procedente da batalha perpétua das composições de forças. Especificamente no homem, as forças são corporais, manifestam-se em luta pelo rumo doado, pela direção que estiliza a totalidade corporal, ou seja, pelo estilo de vida que o corpo assume.

Nessa perpétua luta, a vontade se impõe não como um empecilho à vida, mas é a própria vida que escolhe o sentido negativo ou afirmativo de si mesma. Quando as forças reativas interpretam negativamente, com o ímpeto de conservação, a vida se oferece também como reativa. Mas quando as forças ativas interpretam afirmativamente, a vida flui em sua potência de singularidade, em seu poder de expansão. No entanto, como seria possível admitir que a vida escolhe negar a si mesma? Isso ocorre quando as forças reativas querem a conservação e abstraem a interpretação afirmativa que as forças ativas podem. Aquelas jamais podem excluir a atividade afirmadora das forças singulares, mas podem, por reação, abstrair o sentido da totalidade corporal. Com isso, tem-se um corpo enfraquecido com a interpretação posicional das forças que negam até mesmo a sua transitoriedade e impossibilidade de não expandir. Enfim, numa situação de niilismo, de negação da vontade como expansão, as forças reativas imperam com a sua interpretação. Mas essa interpretação é também provisória, porque a luta incansável das forças não cessa numa pretensa estabilidade.

Com essa perspectiva, o caráter se impõe a partir das interpretações. O estilo do caráter é escolhido com a interpretação, seja negativa ou afirmativa. Se a interpretação é negativa, isso se dá por uma interpretação obstrutiva da vontade pela própria vontade, por uma interpretação que abstrai tanto das mesmas forças que lhe providenciaram, nesse caso, as forças reativas, quanto das forças com as quais combate: as forças ativas.

É por essa relação impetuosa entre as forças, como vontade de potência, que Nietzsche explicita as direções necessárias à luta entre as forças como “se-refazer-eternamente-a-si-mesmo” e “se-destruir-eternamente-a-si-mesmo”. Nesse movimento eterno, as forças estão dispostas a “mais-contradizer-a-si-mesmo” e, novamente, retornar à afirmação da vida singular em sua abundância para o simples. Sobre isso, é importante notar que sempre haverá um estilo como sintoma do jogo de forças. No entanto, o estilo pode se dar de dois modos: gregário, como sintoma interpretativo da reatividade das forças de conservação; e singular, como sintoma interpretativo da atividade das forças singulares.

Segundo Deleuze, o movimento da vontade de potência ocorre conforme a interpretação. Referindo-se às observações de Birault³² sobre o pensamento de Nietzsche, Deleuze menciona que, a respeito da vontade de potência, “[...] tudo muda no perspectivismo de Nietzsche, conforme as coisas sejam olhadas do alto para baixo ou de baixo para o alto.” Trata-se do jogo interpretativo das relações entre as forças. Quando a interpretação acontece do alto para baixo, a vontade de potência é concebida como afirmação da diferença. Do contrário, ela é negação, pois somente as coisas olhadas de baixo tendem a negar o que está acima. Assim se configura o jogo das forças na vontade de potência: o impulso que incide nas rochas é o olhar do alto, que não espera pela brandura, mas a calma branca e aparente da espumante onda ainda pretende permanecer sem outro impetuoso ataque contra as rochas. Tais imagens interpretativas da luta entre as forças são a própria vontade de potência em suas nuances de expansão e conservação. De qualquer modo, o estilo é conferido não como um estado ou outro, mas como luta incessante, pois até a brandura é ação, mesmo que o querer seja uma interpretação negativa.

As forças reativas são consideradas gregárias, ou forças de conservação, pois interpretam daquele modo já visto, que é o de abstração (ou negação) do que pode um corpo. Diversamente, as forças ativas são entendidas como singulares, ou forças de expansão, que interpretam de maneira afirmativa o próprio movimento posicional ao qual está imerso. As reativas não “sabem” o que pode um corpo, mas pretendem “saber” e fazer prevalecer pela obstrução do jogo. Contudo, fracassam por sua própria natureza interpretativa em querer a permanência. Elas interpretam que a sua ação é conservar, porque ilusoriamente a conservação é um ímpeto de continuidade, de se sobrepor à

³² Henri Birault, filósofo francês que viveu entre os anos de 1918 e 1990. Lecionou na Universidade de Sorbone e Paris IV, assim como proferiu palestras em Harvard e Berkeley.

atividade necessária do jogo beligerante. As forças ativas também não “sabem”, mas isso não é importante, pois seguem o fluxo ao qual estão propensas na vontade, que é o fluxo do devir eterno. Elas não interpretam nenhum querer contrário ao fluxo, mas tomam as forças reativas ao seu serviço e afirmam a sua natureza fluída, suplantando a brandura conservadora novamente como doação do que são enquanto impulso.

Ainda a respeito da interpretação do jogo de forças, como vontade de potência, Deleuze lembra que Foucault mostrava do seguinte modo:

Com efeito, Foucault mostrava que todos os bons movimentos, em Nietzsche, se fazem do alto para baixo: a começar pelo movimento pelo movimento da interpretação. Tudo o que é bom, tudo o que é nobre, participa do voo da águia: propende e desce. E os lugares baixos são bem interpretados apenas quando são perscrutados, isto é, atravessados, revirados e retomados por um movimento que vem do alto. (DELEUZE, 2006, p. 158).

As forças ativas, que ocasionam a interpretação do alto, perscrutam as reativas por revirarem aquela brandura exposta no aforismo 310 de *A gaia ciência*. Não excluem a sua reatividade que nega, porque, como exposto nos *Fragments póstumos* de junho-julho de 1885, o mundo como vontade de potência nada dispensa, pois existe como um jogo de forças que nada dispensa, flui e reflui em eterna modificação. Sendo assim, o caráter da pessoa humana, pelas forças da vontade, possui esse fluir e refluir, seja afirmando ou negando a perspectiva própria da intensidade da vontade de potência. A diferença crucial consiste em afirmar ou negar a própria diferença que o movimento imanente da vontade confere. Interpretando afirmativamente, olhando do alto para baixo, o caráter possui um estilo singular; o contrário, interpretando negativamente, o caráter é dado como reação à dinâmica do jogo de forças, como resiliência que pretende ilusoriamente ser a força que permanece substancialmente. Erro fatal, pois não há força substancial. Nada há na vontade de potência que permaneça, dado que fluxo e refluxo doam o caráter torrencial em se transformar necessariamente.

Nesse movimento, é dado o estilo do caráter, como no caso do genealogista, que é genealogista porque suas forças singulares interpretaram que as forças reativas estão ao seu serviço. Contudo, na vontade de potência, o jogo de forças é posicional: ora as gregárias se sobrepõem com sua interpretação e conferem o estilo do caráter gregário, como por exemplo no caso dos metafísicos e suas hipóteses no *azul*; ora as singulares conferem o caráter singular, com a cor *cinza* da genealogia. De qualquer modo, o estilo do caráter é sempre criação e doação. No entanto, a diferença entre a interpretação das forças que se

sobressaem decide qual o estilo: gregário ou singular. Estilo gregário numa ilusória brandura interpretativa das forças reativas; estilo singular numa torrencial necessidade da vontade de potência em acolher a diferença da reatividade e doar sua perspectiva.

O que um metafísico não admite, porque as suas forças gregárias interpretaram conservadoramente a brandura como propensão à permanência sobre as suas forças singulares, é que a metafísica é um sintoma de ódio contra a vida. Sendo assim, realça-se o subtítulo de *Ecce homo*, ou seja, “como alguém se torna o que é”. Caso alguém pretenda ser o que é com um estilo do caráter metafísico, está assumindo a brandura da igualdade como superior, abstraindo da vontade de potência o que pode um corpo.

O jogo de forças corporal exige sempre que “alguém se torne o que é” como transitoriedade entre reação e ação, negação e ação, onda após onda, maré baixa e maré alta, gregário e singular. A ilusão metafísica consiste, em pretensa análise, em “querer” que não se possa desejar, sentir e ressentir, abstrair e tornar ao simples que o movimento corporal das forças demanda. Por isso, “tornar-se o que se é” corresponde ao mesmo que afirmar as nuances da vontade, “querer” que o caráter possa assumir estilos diferentes, pois a contradição ocasiona a mutabilidade do caráter e, por conseguinte, um estilo do caráter de acordo com as “tonalidades” que a vontade escolhe corporalmente.

Um dos entraves para o entendimento de que o caráter é transitório, de que os hábitos são sempre breves por necessidade e de que o estilo assume a nuance das cores que a vontade confere, é a concepção de que a consciência se impõe como soberana diante do corpo. Ou seja, a ilusão de que as ações mais elevadas são direcionadas pelo pensamento consciente, possuindo sua origem na intenção. Basta observar a inversão que o dualismo entre corpo e alma corrobora: o corpo, por ser inferior em sua transitoriedade e inconstância, viabiliza ações inferiores e baixas; ao passo que a alma precisa regular as ações do corpo com sua máxima racionalidade, vista inversamente do alto, para ordenar e dominar as vicissitudes, interpretadas negativamente.

Diante da inversão metafísica do que é alto e baixo, substancial e imanente, a razão se tornou a faculdade decisiva para o domínio das necessidades corporais. Acompanhada da memória, do conhecimento de si, o valor da razão (ou da alma racional) foi uma inversão sintomática da interpretação das forças reativas contra a diferença crucial e imanente que é a vontade de potência. A tentativa de elevar a racionalidade contra a imanência que a vontade necessariamente cria também pode ser considerada uma criação reativa. Foi através

da própria vontade de potência que se tornou possível inverter os valores, porque a reatividade também cria, mas o faz com o intuito de se conservar, de alocar a diferença em submissão. Mesmo a reatividade não exclui a diferença, como atividade que é, mas sintomatiza que a diferença seja enxergada como se estivesse embaixo e não vista do alto. Quando a reatividade interpreta negativamente e vê a diferença do alto, o movimento é inverso, concebendo o alto como baixo, como vil e nocivo. Por isso a diferença precisa ser relegada à inferioridade, mesmo que não seja excluída do jogo de forças. De outro modo, quando a atividade afirmativa vê a diferença do alto, a própria diferença valoriza o jogo de forças e acolhe a reatividade também como força criadora. No entanto, como força auxiliar à criação. Dessa maneira, afirmativamente se concebe que a razão, a consciência e a memória, como faculdades gregárias, servem à vontade de potência em sua criação e doação de estilo singular ao caráter.

Sendo assim, procede que seja analisado o surgimento tanto da consciência quanto da faculdade da memória, que são utilizadas, segundo Nietzsche, principalmente na *Genealogia da moral*, para a conservação de um presunçoso conhecimento de si mesmo. Não que elas tenham surgido apenas pela reatividade das forças, pois sua importância é deveras imponente como um ativo querer da vontade. Como faculdades que a natureza forjou no homem para a conservação da espécie, a consciência e a memória ocupam lugar de destaque na concepção nietzschiana acerca da criação do estilo do caráter.

Exposto dessa forma, tais temas servirão introdutoriamente à abordagem acerca do estilo do caráter imoralista de Zaratustra. Um estilo de hábitos breves, de caráter mutável, a partir de suas experiências entre o esquecimento, a memória e a consciência. Por isso, esses temas serão apresentados não como fundamento, mas como aporte teórico introdutório.

2 O IMORALISMO ESTILÍSTICO DE ZARATUSTRA

O procedimento genealógico se faz relevante para a abordagem que sucederá a respeito do imoralismo como estilo da personagem Zaratustra, considerando que não somente a obra escrita entre 1883 e 1885, *Assim falou Zaratustra*, trata do tema, mas todo o percurso autoral de Nietzsche apresenta esse tema como preponderante. No entanto, é importante ressaltar que, especificamente na obra posterior, de 1888, intitulada *Genealogia da moral*, o filósofo se empenha num projeto crítico mais “sistemático”, diferenciando-se do *Zaratustra* em estilo. Por isso, será abordado o problema da moral na obra de 1888, neste capítulo, para que a análise das relações entre o imoralismo crítico e a trajetória da personagem principal do *Zaratustra*, central neste estudo. Procede-se, portanto, com a abordagem em dois pontos principais, a saber: a criação de si entre o esquecimento, a memória e a consciência; e o imoralismo estilístico.

2.1. A criação de si entre o esquecimento, a memória e a consciência

Com o procedimento genealógico, Nietzsche se aplica a analisar sobre a “culpa”, a “má consciência” e coisas afins. Inicia a “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, inquirindo sobre a “tarefa paradoxal que a natureza se impôs” em “criar um animal que pode *fazer promessas*”. Tal questão se refere ao surgimento da memória no homem, vista do ponto de vista da necessidade da própria natureza em forjar tal faculdade de lembrar. O autor faz um elogio ao esquecimento, afirmando ser ele uma atividade positiva:

[...] Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência,; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43 — *grifos do autor*).

Antes de analisar o elogio do esquecimento, ressalta-se que são expostas também a questão da hierarquia do organismo corporal e o problema da consciência. Em relação à hierarquia do organismo, Nietzsche compreende que o corpo é composto por um jogo belicoso de forças, com o qual o organismo é hierarquizado em dois tipos de funções: as gregárias, para a conservação, e as singulares, que ordenam a corporeidade em expansão. Como visto, as forças de qualidade reativa, nutrem a conservação do corpo e da espécie, podendo cumprir apenas a sua natureza qualitativa. Quando abstraem a qualidade das forças ativas (como sanguessugas), cumprem um papel negativo, por vingança, em relação ao que pode o corpo como vontade de potência. Porém, quando estão subordinadas pelas forças ativas, tem-se a singularidade das ações, pois a atividade posicionalmente domina a reatividade. Todo esse jogo ocorre como na imagem exposta por Nietzsche a respeito de “onda e vontade”. Desse modo, os “órgãos” que correspondem às forças reativas possuem um grau de inferioridade no organismo, porque estão a serviço, querendo sempre reagir contra aquilo que é ativo, ordenador, afirmativo. Contudo, esses mesmos órgãos podem assumir um caráter afirmativo quando as forças ativas lhe conferem o sentido da singularidade, ou seja, o sentido que abarca tudo no corpo, todas as necessidades e possibilidades, todas as fraquezas e forças, rumo ao que pode o corpo como vontade de potência. Relembre-se, para isso, que não existe um corpo spectral e suas consequentes ações, mas o que existe são ações, o jogo, a luta, a composição, a assimilação das forças.

Dado isso, as batalhas corporais das forças equivalem às ações do corpo. E dessas atividades, a consciência não “sabe” dizer nada com precisão, pois o que chega a ela é apenas a ínfima parte. Sua natureza gregária cumpre apenas o papel de reatividade quanto às ações, apenas abstraem aquilo que pretende conservar. Mas isso não é o que ela pode. O que ela pode é apenas ser reativa e pretender que as atividades sejam submetidas sempre. Por esse motivo, Nietzsche salienta, no texto supracitado, que o esquecimento proporciona um tipo de *tabula rasa* da consciência. Ou seja, se o esquecimento é uma força inibidora ativa, entende-se que, além de sua superioridade sobre a consciência por ser ativo, a consciência somente pode ceder com sua pretensão e cumprir a necessidade que a vontade de potência lhe impõe através do jogo posicional de forças. Assim sendo, pode-se afirmar que, como as ondas, estar consciente e esquecer são necessidades corporais.

Ora, percebe-se que o esquecimento, além de estar relacionado com a consciência, está também estreitamente vinculado à memória. Pois é a memória, também como

faculdade reativa, que necessariamente reage em composição com a consciência contra a atividade do esquecimento. Com isso, torna-se uma exigência um aprofundamento mais metucioso a respeito do esquecimento, para que posteriormente se investigue acerca do surgimento e desenvolvimento da memória e da consciência. Tal aprofundamento precisa tomar a obra de 1874, intitulada *Segunda consideração intempestiva*, na qual Nietzsche analisa acerca da “utilidade e desvantagem da história para a vida”.

Inicialmente, o autor oferece uma imagem ao leitor, convidando-o a considerar um rebanho pastando e um observador humano. (Cf. NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7). Nessa imagem, o rebanho não sabe se situar no tempo, saltitando e satisfazendo suas necessidades corporais, por estar apenas vinculado ao à fugacidade do presente. De outro lado, está o homem, observando e invejando o animal. Contudo, mesmo invejando a “felicidade” do animal, desejando tal comodidade, não o quer se desfazer de sua capacidade de lembrar de si mesmo, de ter consciência de si mesmo. Essa situação é conflitante com duas naturezas distintas: a bestialidade, que sequer sabe de si mesmo, e a razoabilidade, que se reconhece superior por “saber” de si e do seu contrário.

Em seguida, a imaginação prossegue com o homem inquirindo ao animal para que responda o motivo pelo qual não lhe diz sobre sua felicidade, mas apenas lhe observa. Procede que “O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7). Assim sendo, o animal está imerso no devir, sem a consciência de si, sem lembrar de seu passado, pois o passado só existe enquanto lembrado. Ele não possui uma memória que lhe confira a consciência de si, um “saber” de suas experiências. Por isso, não reconhece a si mesmo e muito menos pode dizer algo de si ou de outrem.

Perante a fereza não consciente do animal, de sua incapacidade de se reconhecer como lembrança de si mesmo, o homem se vangloria de seu poder de “saber” de si. Sua consciência é acompanhada da lembrança de suas ações e, por isso, do reconhecimento de sua vida no passado. Ele se percebe incapaz de aprender a esquecer, pois se encontra sempre preso ao que passou. E o que passou? Ele mesmo, que vagamente “sabe” de si como passado, como lembrança. Como futuro? Não “sabe”. Como presente? Também sua faculdade reativa, a consciência, não possui uma natureza que afirme a totalidade corporal ao ponto de “saber” o que é. Então, o homem se vangloria diante do animal pelo quê? Qual

a vantagem em ser consciente, através da memória que constantemente lhe permite necessariamente lembrar de si mesmo?

Em busca de uma resposta ao problema, a primeira distinção a se fazer é a de que “[...] o animal vive *a-historicamente*: ele passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra [...] não sabe se disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é [...]”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 8 — *grifos do autor*). O homem, por sua vez, necessitou de uma faculdade que lhe impelisse contra os perigos da extinção; precisou criar regras de conservação. E somente com a faculdade da memória, reativamente ao esquecimento, foi possível que tais regras fossem criadas e observadas severamente no decorrer de sua história.

Note-se que, através do jogo de forças corporal, a natureza criou no homem as faculdades necessárias à conservação, mas não sem lhe oportunizar também a potência de criação. Pois que as forças reativas, por meio de suas faculdades também reativas, a saber: a memória e a consciência, também podem criar. Elas são composições imanentes, juntamente com as forças ativas, no “mar de ondas” que é a vontade de potência.

O esquecimento é uma atividade que está ligado à toda ação. Ele é necessário e impede o homem a viver também de modo a-histórico, refrescando-se na “jovialidade” de novos pensamentos, de novas formas, desprendendo-se da sisuda e conservadora memória. Sobre isso, Nietzsche destaca que é impossível viver sem o esquecimento, ao passo que é bem provável que se possa viver sem lembrança, como é o caso do animal. Conquanto o homem se vanglorie diante do animal por ter consciência de si, a ele não é possível viver sem a “*força plástica*” do esquecimento.

Ainda que Nietzsche faça um elogio do esquecimento, realocando a memória e a consciência em sua reatividade e impotência quanto ao “saber” da totalidade corporal, destaca também que é preciso “lembrar e esquecer no tempo certo”. (Cf. NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 11). Tal afirmativa acompanha a perspectiva do jogo de forças corporal, pois que a vontade de potência é, ao mesmo tempo, reatividade e atividade. Ela contém os elementos que ofereceram ao homem se conservar, mas também oportunizaram articular as forças e as faculdades reativas às forças ativas. Ao homem não coube apenas se conservar, mas coube também criar novas possibilidades de vida através do que a vontade de potência determinou; coube ser impelido por suas forças reativas a recuar e se conter, tudo com o intuito de se preservar. Mas também competiu para a expansão, para a alegria de viver, para

a via da singularidade. Haja visto que a história comporta tantos artistas e filósofos quanto a vontade de potência ofereceu. Reconhecidamente, indivíduos e povos distintos puderam se refrescar com suas artes e filosofias no decorrer da história da humanidade. Tais feitos não foram apenas possíveis, mas poderosamente necessários pela luta e pela conjugação das forças, ou seja, pela vontade de potência, no homem, que soube “lembrar e esquecer”.

Quanto à necessidade da memória, retoma-se agora, a partir da *Genealogia da moral*, o assunto sobre o seu surgimento e o desenvolvimento contemporâneo da consciência e da linguagem. Posto assim, retorna-se à questão de como a natureza criou paradoxalmente no homem, animal que na pré-história esteve imerso no esquecimento, a faculdade da memória.

Após breve exposição acerca do esquecimento, com o qual é possível evitar uma dispepsia, Nietzsche enfatiza que a memória surgiu como um ato da vontade. Ela se desenvolveu como um querer ativo, como um ato que a vontade quis para continuar querendo, como se pode observar:

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-se-livrar da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo” o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43 — *grifos do autor*).

A natureza criou a memória no homem também como uma atividade, mas uma atividade de “não-querer-mais-se-livrar” e não a partir de um “não-poder”. Isso significa que foi pela potência da vontade, pela potência “não-querer” posicionalmente esquecer. Então, foi assim que a vontade “quis” lembrar e “não-quis” esquecer, mas de modo posicional. Na vontade, as forças ativas agiram em conjunto com as forças reativas, e com tal potência criaram uma nova perspectiva, uma nova necessidade a se articular com o esquecimento. Pela potência da vontade, tornou-se também necessário intercalar o esquecimento, em momentos em que a própria vontade quis o já querido. Nessa acepção, pode-se afirmar que a atividade de lembrar, num primeiro momento, serviu ao jogo de forças ativamente.

Contudo, não foi pela via mais fácil que tal atividade abrolhou da potência da vontade. Para continuar querendo o já querido, a vontade articulou, no presente, o passado e o futuro. Mas para isso, precisou que o presente não fosse como o do animal imaginado na *Segunda consideração intempestiva*, que saltitava na fugacidade do presente. Segundo Nietzsche, o desenvolvimento dessa atividade de lembrar percorreu um longínquo caminho na história da humanidade. Foi por um longo percurso que o homem pôde se tornar confiável a si mesmo, podendo se diferenciar do animal que não pode responder por si. Todo esse processo deu origem à responsabilidade, a qual somente com a capacidade de reconhecer a si mesmo, reconhecer a história de si mesmo, foi possível que se pudesse confidenciar a si e aos seus pares de espécie uma perspectiva de futuro, como se percebe:

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre os iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume” (Cf. *Aurora*, § 9, 14, 16). — o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu entendimento, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-44 — *grifos do autor*).

O longo processo de criação da memória contou com a força da estupidez para perfazer a história da humanidade. Foi necessário que a vontade se impusesse com tirania para que a memória surgisse e transformasse o homem numa realidade que comportasse a possibilidade de articulação entre o esquecimento e a memória. Com essa potência articuladora, surgiu o seu fruto mais maduro: o *indivíduo soberano*. Esse fruto maduro da moralidade do costume pôde não só responder por si mesmo, mas pôde também se libertar dela. Ele criou para si, com sua potência em querer, o peso da palavra dada como palavra cumprida. Seu orgulho em poder cumprir com o que prometeu se tornou instintivo, como se observa:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44 — *grifos do autor*).

Esse *indivíduo soberano*, como visto, é o fruto maduro da árvore da moralidade do costume. Ele equivale ao “senhor de si”, que empenha a sua palavra, mantendo-a independente das adversidades que vierem ocorrer no futuro. Ele possui a consciência de si em mais alto grau de responsabilidade. Esse sentido de consciência, como o próprio Nietzsche explica, tem vários outros sentidos anteriores. Para analisar o desenvolvimento da consciência, o autor retorna ao surgimento da memória, para descrever como o processo foi doloroso e tacanho. Observa-se que o amadurecimento do homem percorreu os leitos da crueldade isento de sutileza. Com o intuito de melhor expor o assunto, toma-se a liberdade de se transcrever mais demoradamente as palavras de Nietzsche a respeito do assunto:

Poder responder por si, e com orgulho, ou seja, poder também *dizer Sim a si mesmo* — isto é, como disse, um fruto maduro, mas também um fruto *tardio*: quanto tempo teve esse fruto que pender da árvore, acre e amargo! E por um tempo ainda mais longo nada se podia ver desse fruto — ninguém podia promê-lo, embora tudo na árvore estivesse preparado e crescesse justamente em vista dele! — “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que refluí dentro de nós, quando nos tornamos “sérios”. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 44 — *grifos do autor*).

Ao enunciar um elogio ao *indivíduo soberano*, exprimindo que ele é supramoral, autônomo, Nietzsche afirma que “autonomia” e “moralidade” são conceitos excludentes. A partir disso, o autor procede genealogicamente, com sua análise meticulosa sobre as atrocidades que se cometeu até que culminasse nesse fruto maduro. Prossegue com a análise de como o ascetismo se fundou através de castigos para fixar algumas ideias na memória. Quanto a esse assunto, é importante compreender que a memória surgiu do ímpeto da vontade em querer o já querido, mas que culminou na autonomia, culminando também na criação da consciência como aparelho refletor desse feito. No entanto, mesmo que o pensamento consciente seja naturalmente reativo, todo o desenvolvimento da memória que nele aparece procedeu de um impulso ativo da vontade. Ora, se a memória

provém como uma atividade da vontade, o percurso de sua criação perpassou a história da humanidade em posicionais sacrifícios. Isso porque se imolou muitas vezes o corpo para que o seu adestramento fosse eficiente. Por isso, muitas vezes a memória foi utilizada na história como um instrumento de banalização da força plástica do esquecimento, na tentativa de lhe obstruir ao máximo. Como as forças reativas precisaram desse falseamento da proveniência da atividade de lembrar, a memória foi interpretada como reatividade conservadora. E justamente nesse ponto se encontra um sério problema na interpretação da memória na filosofia de Nietzsche. Vale lembrar, nesse momento, que a luta de forças é posicional: ora assume a interpretação reativa de negação, ora exige a interpretação ativa de afirmação. Então, quando a memória é interpretada como uma faculdade conservadora de um passado supostamente indelével, a moral tende a se mostrar segura e próspera. Mas quando a memória é reconhecidamente articulada ao esquecimento, por necessidade da vontade, ocorre o que Nietzsche considerou como autonomia, ou, mais especificamente, singularidade. Eis novamente o elogio ao *indivíduo soberano*, como aquele que é senhor de si ao ponto de extrapolar a moral em seu aspecto servil. Ele é, segundo o que indicou Nietzsche, autônomo, excluindo necessariamente o servilismo da moral conservadora.

Percebe-se, na abordagem nietzschiana, que a consciência possui também um valor de estima afirmativa. Não obstante, quando as forças ativas, aquelas que possuem um ímpeto singular da vontade, abarcam também as forças reativas, e, por conseguinte, a gregária consciência, a totalidade corporal assume um caráter singular. Nesse caso, a consciência é impelida a servir como um refletor de mínima expressão das lutas obscuras que as forças travam em sua corporeidade. Nada é estranho ao jogo de forças, por isso, o contrário também acontece, quando a consciência, ainda refletindo o mínimo, o faz em conjunto com a totalidade das forças que compõem o corpo e se mostra como má-consciência. Nesse acontecimento, a consciência se mostra como má-consciência com a interpretação da memória do passado como sentimento de reatividade: de ressentimento pelo ódio, e de culpa pelo ressentimento.

O assunto que procede até aqui pode ser nitidamente observado no percurso de Zaratustra, quando discursa sobre o encontro da vontade com o passado. Após fazer um longo discurso com um “corcunda”, entre “aleijados” e “mendigos”, responde ao seu interlocutor que caminha entre os homens como quem anda entre fragmentos. Também explicita que, noutra ocasião, quando saiu de sua solidão e passou sobre uma ponte, avistou

uma grande orelha que era sustentada por um homem mais parecido com um fino caule. Com tal imagem, expressou que os grandes homens que a humanidade reconhece possuem “muito pouco de tudo e demasiado de uma coisa só”. (Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 132). Isso significa, pode-se afirmar, que os homens morais existem às avessas, sustentando suas fraquezas ao invés de exaltarem suas forças. Mas onde estão as suas forças? Compõem a totalidade corporal e não estão apenas numa faculdade ou noutra, como no caso da parcialidade suposta da consciência, que se desenvolveu apenas para a comunicação entre os homens, como mera faculdade reativa de conservação da espécie.³³ No caso específico do “corcunda”, sua fatalidade compreende a sua realidade apenas como um “defeito”, ressentindo por ser o que é parcialmente, e não como totalidade corporal.

O mesmo acontece no caso subsequente, quando Zaratustra enuncia que a vontade, dado o esfacelamento do homem em partes, e não em caráter íntegro, encontra o passado e reage com suas forças de interpretação negativa por não poder mudar o “assim foi”. Em tal situação, a vontade se volta sobre si mesma, por reatividade, vingando-se contra si mesma por impotência em não poder mudar o passado. Nesse caso, ela é assombrada pela interpretação das forças reativas, ocasionando o ressentimento, pelo ódio impotente, e a culpa, pelo ressentimento da impotência vingativa. No fundo, não significa que ela não possa, mas significa que ela pode odiar, ressentir o ódio e se sentir culpada por não mudar o passado. Tudo isso pela interpretação negativa que chega à consciência, mas na verdade, ela tanto pode, que se vinga, resente e quer ultrapassar tal situação. Todo esse percurso acontece pela memória como um desprezo por si e por uma dádiva em ser, ao mesmo tempo, transitório.

Ora, o que Nietzsche oferece como uma filosofia acerca dos problemas morais que envolvem o pensamento, na “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, apresenta-se também em *Ecce homo* como uma “psicologia da consciência”. (Cf. NIETZSCHE, 1995, EH, p. 97). Seu objetivo é fazer uma crítica genealógica do valor atribuído à consciência pela tradição filosófica. Nesse sentido, sua “psicologia da consciência” não dirime a totalidade corporal e muito menos reafirma a intencionalidade como origem das ações

³³ Ressalte-se sobre este assunto um trecho do aforismo 354 de *A gaia ciência*, no qual consta que [...] a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligações entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um solitário e predatório não necessita dela. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 248-249—grifos do autor).

humanas. Ao contrário, sua psicologia é, antes de mais nada, uma genealogia do valor moral, que a luta entre as forças corporais atribuiu à consciência no decorrer da história da humanidade.

Após sua “psicologia do cristianismo”, na “Primeira dissertação”, ao abordar como os valores de “bom” e “mau” foram transformados, até culminar na acepção cristã que exalta o sofrimento e o dota de um sentido de redenção, a “psicologia da consciência”, na “Segunda dissertação”, enfatiza o surgimento contemporâneo das duas mais relevantes faculdades da tradição: a memória e a consciência. Não sem motivo ao primeiramente abordar as questões pertinentes ao cristianismo, Nietzsche desenvolve uma crítica acerca do valor da consciência e da memória. O cristianismo é herdeiro da tradição metafísica, que outorgou à consciência um papel demasiado importante à constituição da virtude moral. Basta revermos o apreço de Sócrates, Platão, Descartes, Kant e Schopenhauer ao problema filosófico da consciência. Especificamente, a tradição esteve empenhada em decifrar os enigmas do pensamento consciente, depositando no conhecimento de si todas as suas esperanças. Nitidamente se observa que a memória, urdida para a conservação da espécie, segundo a análise crítica nietzschiana, obteve alto grau de estima entre os metafísicos tradicionais. Subsequente, o cristianismo tomou o valor da consciência e da memória como bases mobilizadoras da virtude moral para o discipulado de Jesus Cristo.

Diante do exposto, a imagem publicada no *Zarathustra*, a respeito da existência do homem fragmentário, sobressai também como uma crítica ao *valor* daquelas faculdades hipervalorizadas pela tradição filosófica e religiosa. E tal *valor*, na concepção nietzschiana, possui um caráter necessariamente moral. Por isso, o problema da consciência está estreitamente vinculado à moral, pois foi através dela que o homem se sentiu superior aos outros animais e capaz de ilusoriamente “saber” de si, para responder por suas ações.

A respeito de tal reconhecimento de si, a memória possui necessário vínculo com a consciência, de modo que a responsabilidade consigo mesmo e com os seus pares sociais se tornou fundamental para o cumprimento do dever moral. Contudo, não haveria responsabilidade sem o desenvolvimento da memória, do mesmo modo que não haveria o cumprimento do dever sem a consciência de si. Então, conhecer-se a si mesmo, lembrar-se de si mesmo e saber de seu compromisso moral com o cumprimento do dever compõem, em equivalência, um modo de existência que apenas corrobora a conservação da espécie. E nesse sentido, conservar a espécie, assim como conservar a unidade de um sujeito que

pensa e age ilusoriamente por sua intenção, é sintoma do rumo que as forças reativas decidiram no jogo corporal com as forças ativas.

Esse sintoma de conservação, como modo de reação das forças, opera corporalmente sem a exclusão das forças ativas. O jogo de forças corporal ocorre de modo posicional, oportunizando necessariamente tanto a conservação quanto a criação de novas possibilidades. Num jogo entre a necessidade e a viabilidade do novo, é possível ao corpo tanto a conservação, como sintoma da reatividade, quanto a criação, como atividade mesma. Porém, esse jogo tenso entre as forças, seja sintomaticamente conservador ou criador, não possui regras fixas ou leis naturais, porque não se pode mensurar nem identificar as forças. Elas estão sempre agindo, por todo o corpo, interpretando, negando, afirmando, num tempo que não se pode exatamente mensurar. Elas são as próprias ações, confundindo-se com seus frutos, sem nenhuma nervura que se possa tomar como fundamento ou ponto inicial de impulso. É por esse motivo que Zaratustra assume posicionamentos até mesmo contraditórios. Veja-se que, ao abandonar a sua cidade natal, como modo interpretativo da luta entre as composições de forças, todas elas, ativamente afirmando e reativamente negando, impulsionaram a personagem a estilizar o seu trajeto imergindo na solidão de sua caverna, no cume da montanha.

Distante do convívio social, Zaratustra pode experimentar o rumo que suas forças ativas interpretaram ser mais propício à criação de novos valores. Mas para isso, foi preciso que suas forças reativas também se posicionassem interpretando negativamente, forçando-o desde as entranhas ao incômodo entre o ímpeto do deslocamento e a tendência a se resguardar dos perigos aos quais já estava exposto enquanto imoralista. Dessa maneira, o imoralismo da personagem não comporta, em toda a obra, apenas as interpretações afirmativas das forças ativas, mas comporta uma conjugação de forças, que também se submetem para resguardá-lo dos perigos. Atividade e reatividade são conjugadas, ora com o domínio afirmativo, ora com a disposição reativa. No entanto, quando está posicionalmente na solidão, Zaratustra tem o privilégio do estilo singular que as forças ativas lhe conferem, servindo-se necessariamente de toda reatividade para a criação de novos valores.

Nessa luta de deslocamento para o cume da montanha, a solidão conta com a articulação necessária do esquecimento com a memória, sempre em jogo posicional. Obviamente Zaratustra se lembra das vivências com os homens e com o dever moral, mas a solidão se serve da memória para lhe articular com o esquecimento, que lhe possibilita a

criação de novos valores, além das velhas tábuas de valores. Ainda nessa luta de deslocamento, o estilo solitário da personagem é tecido contando com a companhia servil da consciência. O jogo das forças não exige a consciência de sua imanente acuidade para a criação de novos valores. Mesmo que um solitário não necessite de consciência, como Nietzsche expressa no aforismo 354 de *A Gaia ciência*, pois ela se desenvolveu apenas para comunicação entre os homens, Zaratustra, na solidão de sua caverna, tem articulada às suas forças aquela faculdade que lhe possibilitará anunciar seus ensinamentos. Através da consciência, ele fará seu anúncio da superação da moral, que possibilitará, em via de regra, a comunicação com os homens. Isso porque os homens estão atrelados demais aos preconceitos morais, prisioneiros da ilusão de que a intenção causa as ações. Eles ainda não sabem ouvir sem a consciência viciada. Então, numa tarefa árdua, as forças ativas de Zaratustra não excluem a consciência, mas a submetem ao seu serviço para que a totalidade do jogo de forças corporal possa descer ao meio dos homens e anunciar o “super-homem”, ou seja, a superação da moral.

O problema que Zaratustra encontra ao presentear os homens com a perspectiva de superação da moral, na figura do “super-homem”, é justamente a insubordinação da consciência à totalidade do jogo de forças corporal. Os homens da praça do mercado ainda estão demasiado iludidos com a consciência, pois não sabem que sequer podem saber alguma coisa de si através da consciência. Eles apenas se lembram do dever a ser cumprido, servindo-se da memória para saberem da responsabilidade que lhe é outorgada pelo convívio social.

Observando a cena do encontro de Zaratustra com os homens da praça do mercado, percebe-se algumas imagens relevantes para essa análise. Após longo tempo na solidão, Zaratustra é impulsionado a comunicar aos homens a superação da moral, deparando-se com alguns estorvos. O primeiro é, ao encontrar muita gente reunida na praça, depara-se com a esperança daqueles expectadores em assistir ao espetáculo de um equilibrista, em assistir a um espetáculo que lhes traga a esperança de uma vida fabulosa. A personagem lhes anuncia uma perspectiva diferente: a superação da moral pela fidelidade à terra. Ensina tal superação com a imagem do “super-homem”, como se pode notar:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante
 dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?
 Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve
 o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha.
 Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes
 macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco.
 O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu
 que vos deveis tornar fantasmas e plantas?
 Vede, eu vos ensino o super-homem!
 O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o
 sentido da terra!
 Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de
 esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não.
 São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra
 está cansada: que partam, então! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 13-14).

O discurso prossegue com o ensinamento de que o homem é algo a ser superado por
 um motivo principal: a crença a que muitos se apegaram, de que existe uma vida além da
 vivida na terra. Em outro tempo, quando a religiosidade imperava moralmente entre os
 homens, acreditava-se que a alma era superior ao corpo, desprezando-o. Nesse tempo, a
 memória era uma faculdade que favoreceu à alma relembrar o paraíso perdido, para que se
 pudesse almejá-lo novamente. A memória serviu aos preconceitos morais de modo a
 reforçar a ideia de que o corpo era uma prisão para a salvação da alma. Do mesmo modo,
 ela corroborava a ideia de que a consciência de si era a operação fundamental para a
 redenção da alma. No entanto, Zaratustra afirma que esse tempo se foi, mas ainda resta a
 crença de que a consciência de si prevalece como desprezadora do corpo. Isso porque o
 valor da memória e da consciência está ilusoriamente fundamentado na pretensão de que a
 intencionalidade causa as ações. Sendo assim, o homem existe como uma corda bamba,
 sem os preceitos morais divinizados, mas com a superstição de que o corpo precisa ser
 adestrado pela consciência.

A corda bamba sobre o abismo a que Zaratustra se refere é também o homem
 “sábio”, que acredita ser a “consciência de si” o princípio fundamental da virtude
 redentora. Por isso, o viandante solitário explora os desejos mais profundos aos quais a
 moral conservadora se sustenta. Note-se que severamente critica os sentidos da existência
 humana, assim como os principais recursos utilizados para uma vida virtuosa:

Qual é a maior coisa que podeis experimentar? É a hora do grande desprezo. A hora em
 que também vossa felicidade se converte em nojo para vós, assim como vossa razão e
 vossa virtude.
 A hora em que dizeis: “Que importa minha felicidade? Ela é pobreza, imundície e
 lamentável satisfação. Mas minha felicidade deveria justificar a própria existência?”
 A hora em que dizeis: “Que importa a minha razão? Procura ela o saber, como o leão seu
 alimento? Ela é pobreza, imundície e lamentável satisfação!”

A hora que dizeis: “Que importa a minha virtude? Ela ainda não me fez delirar. Como estou cansado de meu bem e meu mal! Tudo isso é pobreza, imundície e lamentável satisfação!” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 15).

Aguardando o equilibrista, a gente da praça do mercado esperava um espetáculo fabuloso que justificasse seus preconceitos morais. Ou então, que ao menos que tal espetáculo lhes confirmasse a validade do estilo de vida ao qual estavam seguindo. Assim, a personagem solitária encontra naquelas pessoas uma fantasiosa esperança de que alguém pode lhes trazer a leveza e a satisfação de viver. Que lhes fizessem sentir um êxtase miraculoso, dado que sua existência comum não experimentava outra coisa senão o peso de cumprir o dever moral.

Após o discurso duramente proferido contra o estilo moral daquela gente, Zaratustra experimentou a frustração, quando “[...] alguém do povo gritou: ‘Já ouvimos bastante sobre o equilibrista; agora nos deixa vê-lo!’ E todos riram de Zaratustra”. Logo o equilibrista esperado se põe a trabalhar e, assim, o “super-homem” é confundido com um fabuloso personagem que entra em cena para tornar a vida mais divertida. Mas Zaratustra logo falou à gente:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo.
Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.
Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*.
Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, por são os que passam.
Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes reverenciadores, e flechas de anseio pela outra margem.
Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 16).

Entende-se que o solitário está oferecendo o que almejava presentear aos homens: a superação da fugacidade do presente, representada na imagem de “um perigoso para-lá”, um perigoso a caminho”. Também um perigo necessário, pois envolve a superação com a crítica do que se é, em direção ao que há de vir. Mas também a superação do homem preso ao passado, atrelado à memória que apenas serve para lembrar do dever a ser cumprido, presente na imagem de “um perigoso olhar-para-trás”. E ainda, a superação do mesmo homem que estremece e se detém, que ilusoriamente “modera” seus atos pela consciência de si, que apenas se ilude com a fantasia de que a intenção produz as ações virtuosas. Por tudo isso, o solitário exorta toda a gente a ser fiel à terra, a ser fiel ao jogo de forças da

vontade que não comporta a idealidade da moral senão como sintoma doentio do desprezo pela vida terrena.

A cena se faz relevante porque Zaratustra, além de estar diante dos ouvintes, e estar diferente deles por tantos anos na solidão, ainda traz consigo a sua humanidade. Então, além de ser confundido como o prenunciador do equilibrista tão esperado, pode-se afirmar que também equilibra como um homem entre todos os expectadores da praça do mercado. A vivência na solidão lhe possibilitou perspectivar que a incompreensão daquelas pessoas seria motivo para se enojar delas. Com isso, ele concebe que é preciso lhes falar do “último homem”.

A figura do “último homem” representa o que há de mais repulsivo sobre a terra, segundo Zaratustra. Tal figura é uma lástima maior que o homem que ainda almeja superar a si mesmo, pois não mira sequer algo além de si. O “último homem” representa o contentamento da consciência de si, de modo tal que inventou para si a ausência de governo. Ele sublimou o querer, tornou a vontade uma vontade de nada. As características desse tipo niilista são a fantasia de que se vive feliz quem exclui o sofrimento. Porque ele conhece o desprezo pelo homem moral, mero cumpridor de seus deveres, e por isso se gabam da sua inteligência em manter uma passividade disfarçada de “não-sofrimento”. E logo esse “último homem” é conclamado como um presente pelos interlocutores da praça do mercado. Os atordoados zombadores da praça clamam pelo tipo de homem que não possui lástima e nem espera nada da vida. Isso porque, para o “último homem”, a vida é permeada por uma tranquilidade que nada quer além, sem riscos, sem ousadia, sem caos dentro de si, sem a gravidade da existência. Ele quer continuar a não querer mais do que é, porque já encontrou a sua felicidade como produto de sua passividade. O último homem é ilusoriamente feliz consigo mesmo, como se observa nas palavras de Zaratustra:

“Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho.
 Eles deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor.
 Adoecer e desconfiar é visto como pecado por eles: anda-se com toda a atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!
 Um pouco de veneno de quando e quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer.
 Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.
 Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.
 Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.
 “Outrora o mundo inteiro era doído” — dizem os mais refinados, e piscam o olho.

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. Ainda brigam, mas logo se reconciliam — de outro modo, estraga-se o estômago. Têm seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde. “Nós inventamos a felicidade” — dizem os últimos homens, e piscam o olho. — (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 18-19).

O último homem não se aborrece com a memória enfadada, nem se preocupa com o necessário esquecimento. Ele apenas pondera essas faculdades para que não sucumba. Não as articula, apenas se livra da preocupação em ter dentro de si o caos que a luta entre lembrar e esquecer podem ocasionar. Sua consciência é tranquila, porque sabe de si; é satisfeito com a sua inteligência em não se sobrecarregar com o peso do passado e com o incômodo do esquecimento. Ele vive como um “pulgão”, que fixa suas ventosas na consciência tranquila em não precisar cumprir o dever moral como os homens pesarosos e, ao mesmo tempo, sobrevive do sangue dos criadores de novos valores. Zombam dos árdios e dos decadentes, mas também coaxam a alegria dos criadores. Enfim, são nada, mas se sentem felizes.

Com a exposição do último homem termina, o primeiro discurso de Zaratustra e, seguidamente, como apresentado, o povo conclama esse “nada” de homem como um presente glorioso. Os homens da praça do mercado não entendem coisa nenhuma do que o solitário discursou, deixando-o quieto.

No entanto, o prosseguimento da cena desemboca na queda do esperado equilibrista, suplantado por um palhaço que lançou um grito de demônio e logo lhe arremessou ao precipício entre as torres. Após essa triste circunstância, todo o povo silenciou e logo dispersou. Zaratustra, por sua vez, direcionou-se ao equilibrista e manteve um diálogo acerca da inexistência do demônio, o qual o moribundo reclamava como seu terrível algoz, que acabara de lhe enganar e encaminhar para o inferno. (Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 20). No entanto, a conversa fluiu de modo ao equilibrista se tornar complacentemente grato por tomar a “consciência” de que não passa de um animal treinado para o divertimento do povo.

Esse caso da “consciência” do anacoreta ocorre como um lamento, mesmo que seja também um alívio na derradeira hora da morte. Zaratustra recorre à fatalidade da vida de seu interlocutor e lhe convida a interpretar suas memórias de funâmbulo como afirmação da vida. Note-se que nesse caso, a personagem principal reconhece que o cadáver que logo se pôs como sua única companhia se tornou a sua fatalidade. Para alguém que desceu a

montanha com o intuito de presentear aos homens com a superação da moral, um presente lhe foi concedido como a dura fatalidade. Zaratustra encontrou a morte em companhia da sua solidão, como se observa:

Nesse meio-tempo caiu a noite, e a praça se ocultou na escuridão: então a gente se dispersou, pois mesmo a curiosidade e o espanto se afadigam. Mas Zaratustra ficou sentado junto ao morto, no chão, envolvido em pensamentos, e assim se esqueceu do tempo. Enfim chegou a madrugada, porém, e um vento frio deslizou pelo *solitário*. Então Zaratustra se levantou e disse ao seu coração:

Na verdade, uma bela pescaria teve hoje Zaratustra! Nenhum homem pescou, e sim m cadáver.

Inquietante é a existência humana, e ainda sem sentido algum: um palhaço pode lhe ser uma fatalidade.

Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: o qual é o super-homem, o raio vindo da negra nuvem do homem.

Mas ainda me acho longe deles, e o meu sentido não fala aos seus sentidos. Ainda sou, para os homens, o ponto intermediário entre um tolo e um cadáver.

Escura é a noite, escuros são os caminhos de Zaratustra. Vem, rígido e frio companheiro! Levo-te para onde te sepultarei com minhas mãos. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 21 — *grifo nosso*).

Percebe-se o desolamento da personagem quanto ao ocorrido na cena na qual ele esperava ser de outro modo. Seu aprendizado se mostra, mais uma vez, com a solidão em contrapartida à multidão. A companhia do cadáver lhe oferece a fatalidade da vida, contudo é a solidão que lhe acompanha os pensamentos sobre tal fatalidade. Não lhe interessa tanto mais o consenso produzido pela multidão que se dispersa por falta de interesse.

Adiante, uma imagem ligeira é experimentada pelo solitário: quando estava a caminho com o cadáver em suas costas, o palhaço da torre se aproxima brandamente e lhe diz em tom de cochicho:

“Vai-te embora desta cidade, ó Zaratustra”, falou ele; “muitos aqui te odeiam. Odeiam-te os bons e os justos, e te chamam de seu inimigo e desprezador; odeia-te os crentes da verdadeira fé, e te chamam de perigo para a multidão. Tua sorte foi que riam de ti; e, na verdade, falaste à maneira de um palhaço. Tua sorte foi que te juntaste ao cachorro morto; ao te rebaixares assim, te salvaste por hoje. Mas deixa esta cidade — ou amanhã salto sobre ti, um vivo sobre um morto.” Depois de dizer isso, o homem desapareceu; mas Zaratustra continuou pelas ruas escuras. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 21-22).

A figura do palhaço delimita o caráter de Zaratustra como um ser que anda em meio à multidão dos homens como um bufão. Na verdade, o solitário possui um caráter ameaçador, porque suas palavras a respeito da superação da moral envolvem uma nova memória e uma nova consciência da vida. Aquela conversa com o moribundo acerca da fatalidade da vida, assim como a sua conversa com o seu próprio coração, detonam a linha do tempo com suas forças afirmadoras. Todas as suas forças, as reativas e as ativas, assumiram a direção de uma nova perspectiva acerca de sua trajetória entre os homens. O

primeiro contato com a multidão lhe oportunizou a fatalidade de uma memória que quer ser afirmativa e de um esquecimento que quer perspectivar um caráter cada vez mais singular. Na convivência com o equilibrista, em experiência fatal com a morte, Zaratustra o convida a criar novo valor para sua memória. Ao invés de desprezar sua história pessoal quando percebe não haver demônio nem inferno, Zaratustra lhe presenteia com a interpretação de que o moribundo fez do perigo a sua profissão. Essa nova perspectiva acerca da vida afirma a vida como vontade de potência, como risco, como jogo de forças que não quer se conservar, como os homens da praça do mercado. Por isso, a memória de seus feitos, de sua trajetória, é afirmada quando ele estende a mão a Zaratustra para agradecer. Parece não haver mais ressentimento quanto ao demônio, mas a leveza de quem segue o fluxo de uma memória que se esvai, que afirma a vida como vontade de potência, que afirma todos os riscos de uma existência dedicada ao perigo.

Ao optar pela experiência com o moribundo, não foi a piedade aquele sintoma de suas forças em luta, mas um ímpeto de amor pelo que não está tumultuado pela concepção grotesca dos homens da verdadeira fé, da moral que despreza a singularidade da existência. Somente por isso, aquela multidão e aquele palhaço o desprezam. Isso porque não entenderam e continuaram a não entender a mensagem crítica dos valores morais. Os homens se encontram demasiado envolvidos com suas tarefas e com sua crença em que suas ações mais valiosas possuem origem na consciência. Não percebem que suas existências estão fundamentadas na ilusão de que a consciência, que apenas serve à conservação da vida como espécie, apenas sabe conservar “os iguais” e desprezar as singularidades. Por isso se observa a discrepância entre a multidão e o singular Zaratustra. Desse modo, a singularidade de Zaratustra está em sua disposição de forças a viver a solidão, mesmo transitando em meio à multidão; em viver as diferenças, mesmo quando é acometido pelo ódio dos que preservam a comodidade do consenso. E consenso, aqui, entende-se como a normalidade que a consciência moral comporta em apenas se conservar. E tal conservação pela consciência, à qual a multidão tanto nutre apreço, converge com aquela memória que apenas despreza as possibilidades da criação de novos valores; aquela memória que foi urdida para a conservação da espécie, como salientado anteriormente neste trabalho.

Sobre essa mesma ilusão conservadora, outra cena ocorre quando Zaratustra se cansa de suportar o cadáver sobre os ombros. Após se deparar com os coveiros, que

zombaram de sua atitude em levar consigo o cadáver e solicitar alimento para si e para seu companheiro a um eremita que habitava uma casa isolada, Zaratustra adormece. Para isso, deposita o cadáver no alto de uma árvore oca, e descansa serenamente logo abaixo. Sua intenção era proteger e ser companheiro do cadáver. Porém, após longo período de sono, chegou a aurora e a personagem desperta com um novo olhar para a situação em que se encontrava desde o dia anterior. Mais uma vez, Zaratustra fala ao seu coração:

Uma luz raiou para mim: de companheiros necessito, de vivos — não de mortos e cadáveres, que levo comigo para onde quero ir.
 Mas de companheiros vivos necessito, que me sigam porque querem seguir a si mesmos — e para onde quero ir.
 Uma luz raiou para mim: que Zaratustra não fale para o povo, mas para companheiros
 Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de um rebanho!
 Para atrair muitos para fora do rebanho — vim para isso. Povo e rebanho se enfurecerão comigo: Zaratustra quer ser chamado de ladrão pelos pastores.
 “Pastores” digo eu, mas eles se chamam os bons e justos. “Pastores” digo eu: mas eles se chamam os crentes da verdadeira fé. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 23).

A personagem acorda com uma nova memória acerca do que viveu no dia anterior: uma memória que não resente, mas perspectiva a criação singular de si mesmo com uma nova consciência. Ele quer ser companheiro de vivos e não de mortos; quer seguir o fluxo da vontade de potência, que despreza a conservação e o sentimento retroativo de pesar pelo que se foi. Desse modo, comunica a si mesmo que é preciso afirmar a vida como uma criação de novos valores.

Ao mesmo tempo em que comunica a si mesmo a novidade de uma nova consciência, pois a consciência que apenas serve para a conservação da espécie toma novo sentido. E esse sentido é um sintoma de singularidade, que rejeita o modo de vida de pastoreio, de cuidador de rebanhos, de mantenedor dos preconceitos conservadores da multidão. Por isso, ele se impõe como um ladrão aos olhos dos conservadores que pretendem ilusoriamente conservar os bons costumes e a “justiça” tacanha dos que necessitam, por ódio ao fluxo da vontade de potência, sustentar as tábuas de valores morais. Assim posto, a consciência não é valorizada como uma faculdade de regulamentar as necessidades corporais. É alocada em seu devido lugar, como capacidade de serviço e como sintoma para a comunicação de toda a luta corporal das composições de forças.

Logo em seguida, Zaratustra apresenta a relação entre a crítica dos valores morais e o estilo solitário, singular, que assume para si um criador de novos valores. Nesse sentido, ele não apenas rejeita a velha memória e a velha consciência, mas expressa como estilizar o

seu caráter, como criar a si mesmo e partir em direção ao que o jogo de forças lhe trouxe como presente. A partir disso, para que se perceba a intensidade das palavras do criador de si mesmo, toma-se aqui a liberdade de se transcrever o discurso que a personagem solitária faz para o seu coração:

Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: — *mas esse é o que cria.*

Vede os crentes de todas as fés! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: — *mas esse é o que cria.*

Companheiros é o que busca o criador, não cadáveres, e tampouco rebanhos e crentes. Aqueles que criem juntamente com ele busca o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que colham juntamente com ele: pois tudo nele se acha maduro para a colheita. Mas faltam-lhe as cem foices: então ele arranca as espigas e se aborrece.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal. Mas são eles os que colhem e que festejam

Aqueles que também criem busca Zaratustra, que também colham e festejem busca Zaratustra: que tem ele a fazer com rebanhos e pastores!

E tu, meu primeiro companheiro, repousa em paz! Bem te sepultei em tua árvore oca, bem te escondi dos lobos.

Mas me separo de ti, o tempo chegou. Entre duas auroras, uma nova verdade me chegou.

Não deverei ser pastor, nem coveiro. Jamais tornarei a me dirigir ao povo; pela última vez falai com um morto.

Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrei o arco-íris e todos os degraus até o super-homem.

Aos eremitas cantarei minha canção, e também aos eremitas a dois; e quem tiver ainda ouvidos para coisas inauditas, esse ficará de coração oprimido com a minha felicidade.

Para minha meta me ponho a caminho; saltarei sobre os hesitantes e os vagarosos. Assim, que minha marcha seja o seu declínio. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 24 — *grifo nosso*).

Esse discurso compreende, de modo preciso, o que se entende neste trabalho como o estilo do caráter de Zaratustra: uma conjugação da crítica genealógica ao *valor* dos valores morais e a criação de si mesmo como uma singularidade sintomática do jogo de forças corporal. O estilo do caráter solitário é artisticamente singular porque faz a genealogia como crítica da moral e cria novos valores como sintoma do único sentido que suas forças lhe presenteiam. E necessariamente por isso o discurso é coroado com uma das imagens mais belas da obra filosófico-poética de que se trata: a imagem da águia que grita agudamente com a serpente enrolada ao seu pescoço. Essa imagem possui beleza ímpar por mostrar duas importantes concepções na filosofia nietzschiana: a) o eterno retorno, representado pela serpente enrolada no pescoço de uma águia, animal que voa em alturas quase invisíveis para os conservadores da moral; b) a amizade entre a águia e a serpente, que representa a leveza sintomática do eterno retorno revelada na relação entre dois animais que naturalmente são díspares na cadeia alimentar.

Acerca do mesmo assunto, observa-se que Zaratustra figura dois pontos também importantes em seu percurso, que corroboram a sua nova consciência. O primeiro é a declaração de que encontrou mais perigo entre os homens, e por isso celebra os seus dois animais em amizade alegre e leve. O segundo é a memória do encontro com o velho santo, que outrora encontrara quando descia a montanha com sua solidão. De um lado, tem-se em Zaratustra a interpretação afirmadora da vida de que é preciso seguir seu trajeto singular em luta crítica contra o consenso moralista da multidão. Desse modo, a personagem se afirma como uma singularidade criadora de novos valores. De outro lado, tem-se a transmutação do valor de sua memória, pois ao lembrar do velho santo, reflete que poderia ser prudente, ao tratar com os homens, como seu interlocutor da época lhe aconselhara. Logo suspira profundamente e deseja que sua prudência e seu orgulho sejam companheiros, pois prevê que seu caminho é semelhantemente perigoso quanto o de seu antigo companheiro cadáver. Com isso, pode-se afirmar que o companheirismo de sua prudência com o seu orgulho se assemelham à amizade de seus animais: da águia com a serpente.

Diante do exposto até aqui, segue-se que o estilo do caráter de Zaratustra se apresenta como um modo de vida singular, que critica severamente o modo de vida moralista da multidão. Assim, a personagem está sempre em percurso, em criação de si mesmo como um genealogista solitário, como um criador de novos valores. Observa-se, também, que a solidão não se confunde com o isolamento inócuo do velho santo. Ela se impõe como uma condição vital para “se tornar o que é”, com a nova memória e a nova consciência de si mesmo, sempre como criador de si. Por isso, este trabalho tem prosseguimento no próximo capítulo com a abordagem sobre o imoralismo estilístico da personagem solitária.

2.2. Solidão como imoralismo e como estilo

“Pois a solidão é conosco uma virtude” (NIETZSCHE, 2005a, ABM, 284, p. 173).

O percurso de Zaratustra desenvolve-se entre a solidão da montanha e suas andanças em meio aos homens. Ora a personagem se encontra ocasionalmente na distância das regras sociais que a solidão envolve, retirado na caverna do cume da montanha, ora nos

diálogos com aqueles que estão às voltas com a responsabilidade em cumprir o dever moral. No entanto, mesmo quando caminha acompanhada pelos humanos, não se parece mais com eles, porque aprende a solidão como singularidade. Tanto à distância quanto em meio aos homens, Zaratustra é uma personagem que busca afirmar a vida. Ao criticar severamente todo ideal que execra a alegria da “vida terrena” e promete uma “vida após a morte”, seu desígnio é afirmar a vida em sua multiplicidade e totalidade terrenas. Mesmo que sua crítica seja atrevida e também negativa, ao ponto de inicialmente abandonar sua terra natal e partir para o “autoexílio” no cume da montanha, seu percurso majoritariamente *afirma* vida.

O sinal mais contundente de que ele tende a afirmar a vida é aquilo que se pode conceber como o seu estilo solitário, caracterizado por seu modo crítico de, primeiramente, destruir negativamente a moral³⁴ ideal e afirmar a viabilidade do desenvolvimento de um percurso singular. Ora, se a moral nega e obstrui a potência da “vida terrena”, ao mesmo tempo em que rege os homens, por estar elevada sobre suas cabeças como tábua (ideal) de valores e agregá-los conservadoramente, Zaratustra precisa se torna solitário para também se fazer singular. Necessita criar um estilo que preza pelo distanciamento crítico da moral. Um estilo solitário de compreensão da vida que não seja adestrado pela camisa de força social e não esteja empenhado com o cumprimento do dever moral. Por isso, tal estilo se desenvolve num percurso imoralista, baseado na experiência mais singular que a solidão exige, a saber: a crítica dos valores morais, que oportunamente será analisada neste segundo capítulo.

Não fossem suas vivências com a solidão, aprendendo a criticar os valores morais, não poderia singularmente percorrer os caminhos da criação de si mesmo, pois estaria a

³⁴ Segundo Pierre Héber-Suffrin, em *O “Zaratustra” de Nietzsche*, a intenção de Nietzsche com a personagem Zaratustra é destruir para construir. Especificamente, abordando a questão da moral, afirma que o filósofo só destrói a moral tradicional para substituí-la por outra. Sua postura imoralista é contrária às facilidades encontradas num cômodo imoralismo, que apenas nega: “Mas a intenção profunda de Nietzsche é positiva, criadora; Nietzsche só rejeita e destrói para construir. É o homem da moral tradicional, justamente por esse motivo que Nietzsche derruba a sua moral; Nietzsche só destrói uma moral para substituí-la por uma outra e as exigências do imoralismo que ele defende são o contrário das facilidades da imoralidade”. (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p. 35). A respeito da abordagem do comentador, o que interessa para esta tese são duas posições: 1. Que Nietzsche destrói a moral tradicional para construir; 2. Que o imoralismo não é cômodo. Acerca do primeiro posicionamento, tome-se prioritariamente o jogo entre destruir e construir do mesmo modo que negar e afirmar, deixando para um momento posterior nesta tese, por enquanto, o problema que surge a respeito de Nietzsche pretender construir uma nova moral ou não. Sobre a segunda afirmativa, considere-se que o imoralismo do filósofo e de seu personagem são o mesmo, distinguindo-se de um imoralismo cômodo, que apenas rejeita as imposições do cumprimento do dever moral, perdendo-se no ostracismo de um isolamento que não cria um novo estilo de vida. O isolamento de um imoralismo mesquinho se iguala ao moralismo por sua mera tendência à auto-conservação, eximindo-se de criar novos estilos singulares de afirmação da vida. Pois a vida não pretende se conservar, mas se desenvolver, se expandir, como vontade de potência.

reboque do cumprimento do dever preestabelecido pelas normas de conduta elevadas ao *status* de ideal moral. Uma vez que a criação de si mesmo é um caminho que jamais foi percorrido porque é novo, uma criação artística de si mesmo, necessariamente se exige o abandono das normas de conduta conservadoras, que negam a “vida terrena”, porque estão elevadas acima dela como ideal. Sendo assim, a solidão é um modo de viver que possibilita a Zaratustra a afirmação da vida em sua totalidade, incluindo a extrema alegria e a dor do sofrimento que a vida mesma oferece. A totalidade da vida conjuga a alegria e a tristeza da dor, o prazer e o sofrimento. Nesse sentido, Zaratustra assume uma postura vital quando suas forças decidem em luta por assumir tudo o que a vida é: tristeza e alegria, prazer e dor, excesso e falta.

A solidão como singularidade, que lhe afasta do cumprimento do dever para com as exigências do convívio social, possibilita-lhe as vivências derradeiras para aprender a criticar os valores morais e ensinar aos homens o “super-homem”³⁵. As vivências cruciais do afastamento e da negação do cumprimento do dever para com a moralidade oportunizam uma via crítica para estilizar a si mesmo como singular. E nesse sentido, estilizar-se significa criar a si mesmo como singularidade, após negar a condição gregária de conservação que a moral exige. Pois os homens obedientes precisam estar agregados para se conservarem distantes dos perigos de se tornarem singulares, ímpares, autônomos. Tornar-se singular é um perigo tão ameaçador aos conservadores da moral, necessitados da manutenção do grupo humano coeso e igualitário, que alguém que ouse fazê-lo se torna logo um inimigo da comunidade. Para ilustrar tal situação, observe-se novamente o episódio do encontro de Zaratustra com o velho santo, presente no “Prólogo”, e a abjuração com a qual lhe oferece o desprezo pelos homens comuns. Ao avistar Zaratustra em descida do alto da montanha, o eremita observa que a personagem principal estava diferente do tempo em que abandonara a sua cidade natal, quando subiu para a solidão com cinzas em suas mãos, ou seja, com todas as suas decepções e todos os seus contratemplos com a idealidade da moral. Mais ainda, depois de perceber que ele descia com chamas nas mãos,

³⁵ Como já mencionado anteriormente, consta, no “Prólogo” da obra, que Zaratustra chegou à cidade mais próxima e anunciou o “super-homem”, ou, como na tradução de Paulo César de Souza para o termo ‘*Übermensch*’, o “super-homem”. Com tal anúncio, seguido da afirmação de que o homem precisa ser superado, o personagem proclama que é preciso ir além, dando todos os indícios de que é preciso superar os valores morais, até então sobrepostos à vida como ideal moral, com a postura inicial e constante da crítica genealógica. Sendo assim, pode-se afirmar que, como se abordará adiante, Zaratustra é um genealogista da moral, antes mesmo que Nietzsche exponha sua análise crítica na *Genealogia da Moral*. (Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 13-14).

pronto para incendiar a comunidade dos homens, com suas inovações críticas e sua perspectiva criadora de uma nova perspectiva da vida, o eremita alerta a Zaratustra, no “Prólogo”, sobre a concepção dos homens comuns acerca dos solitários. Eles temem o solitário como um tipo de “ladrão”, desobediente, contraventor, mesmo que o objetivo de Zaratustra seja lhes oferecer um presente, como se observa nas palavras do eremita:

O santo riu de Zaratustra, e falou assim: “Então cuida para que recebam teus tesouros! Eles desconfiam dos eremitas e não acreditam que viemos para presentear.

Para eles, nossos passos ecoam solitários demais pelas ruas. E, quando, deitados à noite em suas camas, ouvem um homem caminhar bem antes de nascer o sol, perguntam a si mesmos: aonde vai esse ladrão?

Não vás para junto dos homens, fica na floresta! Seria até melhor que fosses par ajunto dos animais! Por que não queres ser, como eu — um urso entre os ursos, um pássaro entre os pássaros?”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 13).

O velho eremita, nessa passagem, confunde-se com Zaratustra por ter se distanciado do convívio social, mas também enxerga, de algum modo, a diferença que existe entre ambos. Essa distinção está entre o isolamento moralista e crente do eremita e a solidão imoralista de Zaratustra. O primeiro se declara avesso aos homens comuns, enojado com a pouca seriedade com que eles admitem ser uma vida moralmente correta. Em suas palavras, ao ser inquirido sobre o que faz na floresta, observa-se que seu isolamento tem por suporte a fé de que uma vida distante dos homens comuns tem o propósito de servir a Deus. O desígnio de ser mais sublime e perfeito quando não serve aos interesses comuns, mas se busca garantir que a existência individual possui prioridade diante da comum quando o assunto é a salvação da alma. Desse modo, a convivência com os homens é desprezada por ele, tendo em vista que o convívio não oportunizaria a pureza de alma que um servo de Deus precisa para a sua salvação na vida além da morte.

Neste ponto, então, avista-se que também existe um tipo de solitário que se mantém isolado por amor à moral como ideal mais elevado, como algo que os próprios conservadores esqueceram de prezar: a moral como ideal além da vida. Por isso, o eremita não quer anunciar aos homens o seu ideal. Ele quer se privar de enfrentar aqueles que compreende como um tipo de ralé dos costumes.

Se observado na tradição cristã, o ermitão é uma figura emblemática dos velhos santos, que se retiravam do convívio dos homens para encontrar uma elevada condição de sobrevivência na terra, em vista da salvação da alma na “vida celeste”. Sua suposição é de que o convívio gregário se tornou impróprio para uma relação mais “autêntica” com Deus,

que representa a hipervalorização da moral, abnegando os recursos e as condições de conservação da vida em grupo. No entanto, ainda que experimentem tal abnegação do convívio social, não se dedicam à afirmação da vida. Embarafustam-se no ideal de que a “vida terrena” é ainda desprezível por parte daqueles homens que vivem apenas para mantê-la. Exemplarmente, para o eremita, a vida precisa ser desprezada para que se alcance a outra vida, a vida além da morte³⁶. Com ele, a solidão não é um estilo de criação de novos modos de afirmar a vida terrena. É uma oportunidade de desprezo e abjuração, com o objetivo de encontrar a salvação após a morte. Por isso, o anacoreta busca a salvação de sua alma no ideal de vida celeste, metafísico-cristão, e não a afirmação da vida em sua totalidade e sua multiplicidade, com suas dores e suas alegrias.

Contrariando a tendência metafísico-cristã, o solitário Zaratustra quer anunciar a transvaloração de todos os valores morais, pois deseja ultrapassar as amarras que desprezam a “vida terrena”. Com isso, o alvo principal de sua crítica é a concepção de que o homem é composto de alma e corpo, e que precisa se desvencilhar dos seus instintos para alcançar a santidade de uma vida moralmente correta. A crítica de Zaratustra tem como alvo a moral³⁷, entendida como ideal que nega a vida, enquanto exige dos homens o cumprimento do dever e lhes imputa a responsabilidade servil³⁸ da vida em comunidade.

O problema crucial que Zaratustra encontra em seu percurso é a hipervalorização da moral, pois os homens estão submersos na exigência de serem responsáveis por seus atos e

³⁶ Como exemplo, observe-se que o monge trapista Thomas Merton (1915-1968), em sua obra *Sabedoria do deserto*, esclarece que os eremitas cristãos, ou padres do deserto, foram uma raça de homens que abandonou a convivência social para buscar a salvação, que certamente não se encontrava na mera conformidade das regras e costumes sociais, como pode-se ressaltar: “No século IV d.C., os desertos do Egito, Palestina, Arábia e Pérsia foram habitados por uma raça de homens que deixou como rastro uma estranha reputação. Foram os primeiros eremitas cristãos, indivíduos que abandonaram as cidades do mundo pagão para viver sozinhos. Por que fizeram isso? As razões são muitas e variadas, mas podem ser sintetizadas em apenas uma: a busca pela "salvação". E o que era salvação? Com certeza, nada que pudesse ser encontrado na mera conformidade exterior aos costumes e regras de um grupo social. Naquele tempo, os homens haviam adquirido uma consciência aguda da qualidade estritamente individual da "salvação". A sociedade - que significava a sociedade pagã, limitada pelos horizontes e perspectivas da vida "neste mundo" - era considerada por eles um naufrágio do qual cada indivíduo por si só deveria nadar para salvar a própria vida.” (MERTON, *A sabedoria do deserto*, In: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/a_sabedoria_do_deserto_tomas_merton.htm).

³⁷ O conceito de moral nietzschiano se refere não somente à tradição e à moralidade dos costumes, que contam com a força do hábito e do costume, mas remonta sempre à idealização deles e à sua hipervalorização. Desse modo, a moral é a moralidade dos costumes elevada ao nível de ideal, que ocupa pretensamente o lugar privilegiado de regente sobre a vida. A moral é elevada e valorizada em detrimento da vida porque o homem precisa se pautar na obediência e no cumprimento do dever moral.

³⁸ Na *Genealogia da moral*, especificamente na “Segunda dissertação”, Nietzsche esclarece que foi preciso muita crueldade para que o homem se tornasse regular, previsível. E para que fosse possível cumprir o dever moral, a tortura e o castigo foram utilizados sobre os corpos dos homens. Todos os mais sangrentos meios de tortura e castigo foram utilizados para que o homem pudesse se tornar um animal que pode fazer promessas e cumprir o dever moral. Esta foi a tarefa paradoxal da natureza, ao criar um homem obediente e capaz de cumprir com o dever. Mas o cumprimento do dever tem apenas um objetivo: a manutenção da ordem e a conservação da espécie, que precisou ser mantida com a transformação da moralidade dos costumes em ideal moral. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-49).

a obedecerem cegamente aos preconceitos morais. Com isso sobrepõem à vida o que é meramente idealizado como modelo de virtude. Isso porque os valores ultraterrenos foram hipervalorizados de tal forma, que a moral se tornou a tábua de leis elevada sobre todas as cabeças. Por esse motivo, Zaratustra necessita posicionalmente se afastar dos homens e da pretensão em dominar do ideal de virtude moral, para se encontrar livre de toda exigência do dever, na solidão do cume da montanha. O distanciamento não ocorre apenas quando se retira em sua caverna. Mesmo entre os homens, ele anda como um solitário. Já que é imprescindível que caminhe entre eles para ensinar todo o seu aprendizado, como a taça que quer transbordar e a abelha que juntou muito mel, peregrina como um solitário, se isentando da responsabilidade em obedecer à moral e, assim, criticando todo o arcabouço de valores estabelecidas como preconceitos idealizados.

Em suas andanças entre os homens, Zaratustra lhes convida a pensar acerca dos valores que norteiam o trato com as experiências passadas, as vivências presentes e as expectativas futuras. De modo algum se atém em apenas lembrar dos protótipos morais que permeiam as experiências humanas. Salienta que os valores que exigem o cumprimento do dever e outorgam a alcunha da responsabilidade aos cidadãos não estão isentos da crítica. Dessa maneira, tanto o seu afastamento, como nos casos em que abandona a cidade em busca da solidão, quanto o seu retorno ao meio dos homens, compõem sua crítica aos preconceitos morais. Nesse sentido, sua crítica à moral como ideal é composta por idas e vindas, subidas e descidas, em movimento constante, em deslocamentos não só entre os espaços, mas de conceitos, torcendo-os e criando novos. Assim, seu percurso é composto de modo estilístico, traçando, esboçando, perspectivando, dando um estilo ao próprio movimento que se impõe contra a fixidez que se pretende socialmente com a moral idealizada.

A respeito do estilo, observa-se também no desenvolvimento do “Prólogo”, que a personagem estiliza um modo singular de lidar com os valores até então estabelecidos moralmente, caracterizado por seu afastamento crítico do espaço de validação da vida comum. Com isso, rumar em direção à solidão da caverna, que se encontra no topo de uma montanha, esboça o afastamento como o primeiro passo no sentido da crítica dos valores morais. Tal deslocamento torna oportuno à personagem criar a si mesma e não apenas experimentar uma experiência de discipulado. Zaratustra não quer ser discípulo de nenhum mestre, que pretende reformular os modos de vida e que preza pela imputação de

responsabilidade e pelo cumprimento do dever. Ele quer ser mestre de si mesmo, e isso implica a criação de si mesmo. E isso, nesse caso, significa se tornar seguidor de si mesmo, abandonar a postura do discípulo que segue o mestre e caminhar à beira do precipício, entre as certezas da moral, da terra firme, e as incertezas do abismal imoralismo. Tal caminho é solitário, no qual se está exposto aos mais variados riscos, seja o de sofrer com a difamação e os ataques por parte dos moralistas, ou de se perder em seus passos singulares. O risco de se perder com seus próprios passos é enorme, pois eles sequer deixam pegadas para serem seguidos por outros ou refeitos em fórmula por seu autor. Esse trajeto possui o estilo singular porque é desenhado com a solidão de alguém que nunca o fez antes. Do mesmo modo, é singular porque é percorrido por alguém que segue a si mesmo, que não é discípulo a não ser de si mesmo.

Percorrendo uma trilha inédita, ao abandonar a sua terra natal aos trinta anos de idade, Zaratustra promove o início de uma transvaloração dos valores preestabelecidos, criando um estilo próprio de vida. Adversamente de outros profetas que se retiraram do meio social para rever as ações dos homens e as próprias posturas diante da moral, como no caso daquele eremita anteriormente mencionado, Zaratustra renuncia ao cumprimento do dever. Ele não deve seguir os caminhos já percorridos, nem por si mesmo nem por outrem. Sendo assim, ele renuncia o discipulado que objetiva cumprir o dever herdado de um mestre moral.

Ressalta-se sobre o caso que Zaratustra possui um estilo solitário adverso ao de dois fundadores de religiões, a saber, Buda e Jesus Cristo, além do profeta persa que inspirou o nome da personagem em questão, que se retiraram ao isolamento para iniciar suas atividades espirituais aos trinta anos³⁹. Eles retornar ao meio dos homens, com a missão de ensinar-lhes uma boa nova, uma nova maneira de viver a moral. Debruçaram-se contra a desobediência à moral e romperam com as dissimulações com as quais os homens burlavam o cumprimento do dever. Note-se, por exemplo, as palavras de Jesus, no Evangelho de Mateus, após pronunciar o “As bem-aventuranças”, que expressam o anseio

³⁹ Segundo a nota 1 à edição brasileira de Paulo César de Souza, publicada em 2011, Buda e Jesus Cristo (Cf. Lucas, 3, 23), como fundadores de religiões, também iniciaram suas atividades espirituais aos trinta anos, assim como o profeta persa do qual advém o nome do personagem da obra em questão: “Tal como o personagem de Nietzsche, ele abandonou sua terra natal aos trinta anos de idade e retirou-se para as montanhas por dez anos (período em que redigiu o Zend-Avesta, como se acredita). Outros fundadores de religiões que iniciaram sua atividade espiritual aos trinta anos foram Buda e Jesus Cristo (cf. Lucas, 3, 23).” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 314).

por um mundo novo, através da retomada e do cumprimento da Lei judaica tradicional e não por sua rejeição:

Não pensem que eu vim abolir a Lei e os Profetas. Não vim abolir, mas dar-lhes pleno cumprimento. Eu garanto a vocês: antes que o céu e a terra deixem de existir, nem sequer uma letra ou vírgula serão tiradas da Lei, sem que tudo aconteça. Portanto, quem desobedecer a um só desses mandamentos, por menor que seja, e ensinar os outros a fazer o mesmo, será considerado o menor no Reino do Céu. Com efeito, eu lhes garanto: se a justiça de vocês não superar a dos doutores da Lei e dos fariseus, vocês não entrarão no Reino do Céu. (Mateus, 5, 17-20).

Ao contrário daqueles fundadores de religiões, Zaratustra busca a experiência da solidão como aquele que recusa todo o arcabouço moral existente no meio social. Ele se afasta como alguém que rejeita os preconceitos morais, para ser postumamente o anunciador do “super-homem”. Ou seja, a personagem toma a distância necessária para se tornar um crítico que proclama a superação de toda moral, seja a moral fixada por uma Lei proveniente de um livro sagrado ou escamoteada por homens desobedientes, como no caso dos falazes doutores da Lei e fariseus que Jesus denunciou.

Zaratustra é apresentado por Nietzsche como um crítico dos valores estabelecidos no meio social, por isso seu estilo necessariamente é a imagem de um solitário, que se retira em andança até a solidão da montanha, vivendo dez anos distante dos homens e da responsabilidade em cumprir o dever moral, como pode-se perceber: “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou.” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 11). Esse tempo de recolhimento é uma imagem da necessidade da distância para negar primeiramente o que deprecia a vida, o que a coíbe. No caso específico, a coerção sobre a vida é oriunda da impregnação do dever como modo de hipervalorizar a regra acima de qualquer coisa. A regra como ideal restringe as possibilidades de surgimento de novos estilos singulares, quando toda e qualquer criação autêntica não pode fugir de seus assentamentos. Por isso, a moral como ideal preza pelo cumprimento inexorável do dever como modo pertinente e relevante de viver, mantendo os homens arrebanhados e sempre propensos à conservação. Com outro estilo, a personagem que se distancia do modo gregário de conservação ultrapassa o mero cumprimento do dever e cria um estilo solitário, e por isso disperso, que pode romper com a tradição e a figura emblemática do homem virtuoso, do homem moral. Zaratustra corrompe a si mesmo quando se afasta e nega-se a

responder moralmente por suas atitudes. Ele parte em busca da solidão porque está disposto a criar algo novo, a estilizar-se como nova criação.

A vivência da solidão suscita sempre a vivência de si mesmo, porque nela se está alheio às exigências da responsabilidade moral. A solidão favorece a crítica dos valores morais, mas também de si mesmo. Ao abandonar sua cidade natal, Zaratustra faz-se solitário com um estilo distintivo, singular, pois não faz mais parte dos compassivos e obedientes. Não deseja conservar-se no ideal de virtude. Quer mudar. Ele ousa rejeitar a tradição para, longe dela, aprender a criticá-la e poder estilizar-se a si mesmo como algo novo. A solidão, após longos dez anos de “acúmulo” de sabedoria crítica, arranca-lhe também aquele desejo de se distanciar dos homens, ao ponto dele não se enxergar mais como um deles e desejar novamente retornar ao seu meio. Ele pode vislumbrar um novo anseio, a partir de um primeiro salto em direção à superação da moral, que é o distanciamento. É solitariamente que pode conviver com seus dois animais, sua águia e sua serpente, no cume da montanha, mas também pode transitar entre os homens como um crítico que anuncia a superação do homem. Zaratustra quer retornar ao convívio humano, porque necessita de mãos que acolham a sabedoria que acumulou solitariamente. Necessita doar os frutos de sua crítica à moral:

Mas enfim seu coração mudou – e um dia ele se levantou com a aurora, foi para diante do sol e assim lhe falou:

“Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas?

Há dez anos vens até minha caverna: já te terias saciado de tua luz e dessa jornada, sem mim, minha águia e minha serpente.

Mas nós te esperamos a cada manhã, tomamos do teu supérfluo e por ele te abençoamos.

Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 11).

Essa transvaloração ocorre em Zaratustra quando o mesmo está em companhia de seus dois animais. Nesse caso, a solidão fala à personagem porque lhe impulsiona a desejar novamente encontrar com os homens e ensinar-lhes o que aprendeu criticamente no distanciamento. Contudo, ao desejar novamente falar aos homens, é a própria solidão que lhe proporciona tal ousadia. Na convivência solitária com seus animais, habilitou-se a anunciar o acúmulo de sua sabedoria crítica dos valores morais. Nesse sentido, seus animais ressoam nele o discurso da singularidade, pois não retinam o alarido gregário que o ideal de conservação convoca.

A singularidade do discurso de Zaratustra é concebida nas imagens de seus dois animais, de modo que sua companhia não é humana e não traz consigo a normatividade moral. Desse modo, esses animais representam a companhia que o solitário necessita para criticar os valores morais e, ao mesmo tempo, não seja apenas emaranhado aos homens, na servidão preconceituosa a que estão submetidos. Por conseguinte, a singularidade de Zaratustra estiliza-se também nas imagens sensíveis de seus animais, pois a águia e a serpente são, respectivamente, o animal mais altivo e o mais astuto. A primeira vive na solidão, porque alça voo às alturas, com o ímpeto que parte de si mesma. A serpente, por sua vez, representa a astúcia de um saber crítico, que não está atrelado ao cumprimento do dever moral. Os animais da personagem ecoam o brado da sabedoria que não mais obedece, mas que segue a si mesma.⁴⁰

A águia e a serpente desenham a rebeldia que a crítica aos valores estabelecidos necessita. Os dois animais em questão remetem ao distanciamento, à postura de negação, por um lado, da tendência gregária de conservação dos costumes através do ideal. Ao contrário da opinião comum, a solidão concebida com a águia e a serpente não é um isolamento inócuo nem a Zaratustra nem aos homens. Essa solidão é um desafio de desconforto para com o estabelecimento de regras fixas pelo costume, que se desenvolveu por longo período na humanidade. Ela é uma ruptura com qualquer ideal de acomodação às regras pretensamente inflexíveis de conduta. E mais: ela é sempre um rompimento com qualquer tipo de aglomerado que tenda a convergir à moralidade dos costumes que se torna ideal. No entanto, Zaratustra foi impulsionado a retornar ao meio dos homens pela própria solidão. Qual seria, então, o motivo de seu desejo em voltar ao meio de convergência e moralidade? Por qual razão a personagem é acometida por um forte desejo de voltar ao meio dos homens? relação

⁴⁰ Mesmo não discorrendo demoradamente acerca da interpretação heideggeriana acerca do assunto, é importante salientar que em *Nietzsche*, Volume I, Heidegger comenta acerca da importância de algumas características dos animais de Zaratustra e de sua afinidade com o tema da solidão. Note-se, em teor informativo, como procede o comentário: “[...] a águia e a serpente não são animais domésticos que podem ser levados para casa e que podem ter seus hábitos alterados. Eles se mostram como estrangeiros a todos os hábitos, a tudo o que é habitual e a tudo o que é confiável no sentido mesquinho do termo. São apenas esses dois animais que determinam a solidão mais solitária como o que é diverso do que a opinião habitual toma por essa solidão; pois a opinião habitual pensa que a solidão nos separa de tudo e de todos; o ponto de vista habitual pensa que “não se é mais perturbado” em meio à solidão. É precisamente em nossa solidão mais solitária que o que há de pior e de mais perigoso se abate sobre nossa tarefa e sobre nós mesmos, sem que possamos deixá-lo para outras coisas e para outros homens. É preciso que ele nos transpasse. Não para ser afastado, mas para ser reconhecido como pertinente a partir do saber propriamente dito da astúcia suprema. Justamente esse saber é o saber mais pesado e mais difícil; muito facilmente ele voa para longe daqui e toma furtivamente escapatórias e desculpas, ou seja, muito facilmente ele se vê preso à loucura. (HEIDEGGER, 2007, p. 232).

O desejo de retornar ao meio dos homens ecoa como um brado da solidão, que impulsiona Zaratustra, em companhia de seus dois animais, a anunciar a transvaloração de todos os valores morais. É a solidão que arremessa a personagem a ultrapassar os limites da moralidade quando ela sobe à montanha, assim como é a sua sabedoria solitária que lhe catapulta ardentemente, em voo altivo, abaixo de si mesma para ensinar o “super-homem”. Com a altivez da águia e a astúcia da serpente, o solitário Zaratustra engaja-se singularmente na descida da montanha, transbordando de sabedoria, como diz ao sol, após um breve diálogo. Ele desce com um estilo singular. Seu modo de caminhar com o estilo de um andarilho solitário, que almeja transbordar sua crítica, quer ensinar aos homens a transvalorar todos os valores:

Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza.
 Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam.
 Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza.
 Para isso devo baixar à profundidade: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ó astro abundante!
 Devo, assim como tu, *declinar*, como dizem os homens aos quais desejo ir.
 Então me abençoa, ó olho tranquilo, capaz de contemplar sem inveja até mesmo uma felicidade excessiva!
 Abençoa a taça que quer transbordar, para que a água dela escorra dourada e por toda parte carregue o brilho do teu enlevo!
 Olha! Esta taça quer novamente se esvaziar, e Zaratustra quer novamente se fazer homem. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 11-12).

O estilo do solitário é singular porque é crítico, e afasta posicionalmente a personagem dos preconceitos morais. É um estilo que desagrega porque não conserva, mas ao mesmo tempo exige e promove a transvaloração dos valores morais. Nesse sentido, o percurso solitário de Zaratustra, com seu estilo singular, diferente de todos os homens obedientes e revela que a totalidade da obra faz jus ao seu subtítulo: “Um livro para todos e para ninguém”. Para todos porque Zaratustra sempre retorna ao convívio social, sempre como estrangeiro e andarilho, anunciando a transvaloração dos valores. Para ninguém porque a personagem é mal compreendida e precisa retornar à solidão, no cume da montanha, para aprender com seus animais a superar suas frustrações, decorrentes das lutas travadas com aqueles que insistem em manter elevada aquela tábua moral sobre as cabeças dos homens e sobre a vida.⁴¹ Assim sendo, Zaratustra é uma personagem que se diferencia

⁴¹ Segundo Maria Cristina Franco Ferraz, não há uma leitura definitiva de um “verdadeiro” Nietzsche, e que muitas vezes se cai na armadilha de cristalizar a leitura das obras de Nietzsche e, em especial, do *Zaratustra*. Ela defende que não há

dos demais que aparecem no decorrer da obra. E o diferencial apresentado por Nietzsche na figura de um profeta que rejeita o cumprimento do dever moral encontra-se em seu estilo solitário, e necessariamente, por isso, imoralista. Zaratustra não é um reformador religioso, muito menos alguém que transita entre o isolamento e o meio social para interpelar e conduzir os homens à obediência moral. Ele rejeita a moral, tornando-se um andarilho imoralista, que se diferencia com seu estilo imoralista e solitário, de longe, dos fundadores de religiões. Sua pregação é díspar quando comparada às admoestações daqueles reformadores da moral, que reafirmam o cumprimento do dever moral.

O imoralismo de Zaratustra é um estilo que se desenvolve no decorrer do percurso solitário, como já foi visto, mas necessariamente se impõe como imagem de um procedimento que Nietzsche abordará numa obra posterior, intitulada *Genealogia da moral*, de 1887. Consequentemente, torna-se indispensável analisar qual a concepção do filósofo acerca do método genealógico, e como está relacionado com a perspectiva do andarilho solitário da obra poético-filosófica escrita entre 1883 e 1885.

2.3. O estilo do filósofo Zaratustra: uma “filosofia com imagens”

Nietzsche filosofa com a imagem de Zaratustra, mas é a personagem também um filósofo, um genealogista e um solitário. Ele é um filósofo solitário porque assume para si o imoralismo crítico que Nietzsche expõe mais detalhadamente na *Genealogia da moral*, em 1887. Esse imoralismo é o seu estilo de ação, o estilo que a vontade de potência lhe confere no jogo de forças corporal. Com isso, Zaratustra é suas próprias ações, ou seja, é a luta de forças corporal que exige e impulsiona à singularidade necessariamente com “um só

“[...] nem uma leitura possível, nem qualquer uma delas. Talvez aí se insinue um dos sentidos da afirmação nietzschiana de que *Zaratustra* é um livro ‘para todos e para ninguém’. Para todos, certamente, pois nunca se poderá prever ou controlar as mãos em que irá cair, dando-se, no risco do aberto, a todas as apropriações passadas, presentes e por vir. Para ninguém, por várias razões. De saída, por se dirigir ao ruminante, e não às incomensuráveis e vorazes orelhas dos homens modernos, que, em sua pressa transpirante, em seu movimento frenético, nada conseguem filtrar em seus labirintos cada vez mais obstruídos pela estridente obscena do regime da informação. Para ninguém talvez igualmente por interpelarem corpos e forças sem nome o identidade, que nos percorrem, constituem e atravessam, forças a que o gesto mesmo da leitura passa a dar voz”. (FERRAZ, 2011, p. 362). Pode-se entender também que o subtítulo verte para a dupla tarefa de Zaratustra em lidar com seus interlocutores. A dupla tarefa de transbordar sua sabedoria imoralista e, ao mesmo tempo, aprender a lidar com as frustrações decorrentes da rejeição por parte dos moralistas. Se Zaratustra é anunciador da transvaloração de todos os valores morais, com imagens sensíveis que compõem um estilo poético, Nietzsche é um autor que expressa também que o subtítulo da obra se refere ao percurso de sua personagem principal.

gosto”. A personagem não é uma imagem que se lança ao autoconhecimento, muito menos representa ou se refere ao modelo ideal de filósofo. Ela é uma imagem que não se pode conhecer em sua completude, porque é fluxo, jogo e luta das forças corporais.

A respeito da impossibilidade de se conhecer a totalidade do jogo de forças, no qual também Zaratustra se encontra em movimento, note-se, no aforismo 119 de *Aurora*, o que Nietzsche afirma:

Viver e inventar. — Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexó racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólo do nosso ser aumentarem e outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 91).

Todos os impulsos do jogo de forças corporal possuem uma obscuridade para a consciência e para a razão, que não permitem um filosofar senão com imagens. Visto que conhecer o jogo é uma impossibilidade, Nietzsche lança mão das imagens como modos de possibilidade de expressão, nunca como modos de representação. As imagens são as possibilidades que o jogo de forças outorga ao corpo poder dizer de si. Elas nunca representam a obscuridade do jogo, são o que o jogo pode produzir de sua imanência. Nesse sentido, Nietzsche considera que as imagens estão no âmbito da linguagem figurada que não se refere às coisas perfeitas e essenciais, como no caso platônico.

Um problema se impõe no que diz respeito ao caso kantiano entre “nômeno” e “fenômeno”. Será que o projeto de transvaloração de todos os valores nietzschiano corrobora a perspectiva de Kant? Diversamente, Nietzsche não considera que exista uma representação no sujeito. Interpreta que as forças imanentes produzem sintomaticamente e tipologicamente a imagem que filosofa sobre si mesma. E tal imagem é criação, que as lutas incessantes das forças produzem ainda obscuramente, ainda incompletas e sempre em novas criações de valores para si mesmas. Em cada evento, em cada jogo impulsivo de forças, todas as forças estão criando de modo imanente o sintoma e o tipo que pensa, que age, que filosofa. Observe-se ainda no aforismo 119 de *Aurora* que o pólo, o irracional

que sintomatiza sem nenhuma representação, fabrica a imagem, sempre em movimento incessante, de acordo com o evento e a utilidade para o seu fim:

[...] Nossas experiências, como disse, são todas, nesse sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado. E, devido a essa casual alimentação das partes, o pólipó crescido será algo tão casual como foi seu desenvolvimento. Expresso de modo mais claro: supondo que um impulso se ache no ponto em que deseja satisfação — ou exercício de sua força, ou desafogo dela, ou preenchimento de um vazio — é tudo linguagem figurada —: ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 91).

Ora, se a irracionalidade do jogo de forças, da impetuosidade dos impulsos, fabrica a imagem, somente como imagem pode ser ação de si consigo mesmo. Jamais representa algo fora de si mesmo, porque o que há se impõe como movimento sobre si mesmo, como criação de si. Desse modo, a imagem-personagem, que é Zaratustra, possui o estilo do movimento que exclui a possibilidade da razão ser dominante enquanto representa. Assim, Zaratustra é uma imagem incompleta, sempre por se fazer, por criar a si mesmo. É uma imagem daquilo que não pode o autoconhecimento, porque a obscuridade impulsiva impossibilita tal feito. É uma imagem-filósofa, enquanto criação incalculável e estilística daquilo que seus impulsos fizeram e fazem de si mesma.

Sobre o seu estilo, retoma-se o aforismo 290 de *A gaia ciência*, para se analisar como o jogo de forças confere a Zaratustra o estilo filosófico, culminando numa filosofia com imagens em todo o seu percurso. Note-se que Nietzsche ressalta, no referido aforismo, a necessidade de se dar estilo ao caráter, explanando, em detalhes, “uma arte grande e rara” (Cf. NIETZSCHE, 2001, GC, p. 195-196). Dar estilo não se trata de um capricho, mas de uma necessidade do jogo das forças. O desenvolvimento ocorre enquanto todas as forças e fraquezas⁴² compõem o gosto artístico. Esse desenvolvimento ocasionalmente se ordena de modo posicional. Ora as forças ativas interpretam que o gosto seja único, ora as forças reativas imaginam o gosto como negativo. De qualquer modo, seja no caso de um estilo criador, ou no de um estilo conservador, as forças ocasionam a intensidade do gosto, porque os impulsos estilizaram a imagem.

Caso as forças reativas interpretem negativamente, abstraindo a interpretação afirmativa das forças ativas, tem-se a vontade de potência como ordenadora do estilo. Veja-

⁴² Sabendo-se que Nietzsche considera o corpo como um jogo de forças, uma luta entre as forças ativas e as reativas, o termo “fraqueza”, exposto no aforismo 290, refere-se às forças reativas, que tendem a lutar para a conservação. No entanto, como será exposto logo a seguir, até mesmo as forças conservadoras compõem um só gosto, pois estão posicionalmente imiscuídas pelas forças ativas, interpretando que o gosto seja um só.

se o caso de um moralista tradicional, um idealista, em quem as forças reativas interpretam negativamente a crítica e a criação de novos valores. Num episódio assim exposto, o jogo de forças precisa ser fantasiosamente dirimido de sua potência, para que se possa conservar o *valor* dos valores morais como um ideal de virtude a ser seguido rigidamente. A própria vontade, nesse caso, quer conservar uma posição de permanência da abstração. No entanto, a vontade mesma não pode se conservar. Por isso, Nietzsche considera imgeticamente que há fraqueza na vontade, do mesmo modo que há força. E tal consideração é um modo de diferenciar as imagens de como os impulsos podem interpretar. No entanto, só existem forças, e a interpretação conservadora das forças reativas é fantasiosamente criadora da permanência do seu status sobre as outras. A própria “fantasia” é um sintoma de reatividade no caso da conservação, posto que conservar é uma impossibilidade. Assim, a “fantasia” serve posicionalmente como vontade de nada. Ou seja, quando a vontade quer se conservar, ela quer nada, pois é impossível que o seu próprio fluxo seja detido. A vontade só quer para superar. Então, mesmo que ela queira nada, é para a superação desse querer. Dessa maneira, a ilusão também é uma criação da vontade de potência, posicionalmente requerente de um descanso que logo é suplantado por ela mesma.

Retome-se a figura do “último homem”, para que se analise o que procede a respeito da necessidade de dar estilo ao caráter. No “último homem” a que Zarathustra se refere, a vontade quer nada, mas não se pode dizer que ela não quer. Então, a figura fatídica daquele que quer nada se impõe como alguém no qual o estilo se deu pela interpretação negativa das forças reativas. Todas as suas forças estão tensas na direção de um só gosto, mas um gosto de quem quer nada, um gosto da vontade em negar a si mesma ao tender à mera conservação. Querer nada é o mesmo que querer conservar, pois a vontade de potência é vontade de assimilação, de expansão e de apropriação. Mesmo a vontade de nada é vontade de potência, possuindo a atividade de transformação necessária. Um jogo perpétuo e inacabado, beligerante e impetuoso, impulsiona tanto a atividade quando a reatividade a criar possibilidades de existências. Quando as forças reativas da vontade interpretam a necessidade como negatividade, a tendência da vontade é querer se conservar querendo nada de expansão, sem mesmo poder tal feito. No entanto, a vontade não deixa de querer, apenas quer nada, mas nunca nada de assimilação, nada de expansão, nada de apropriação. Ela quer reativamente que a atividade ceda à sua negatividade. Por isso Nietzsche explica no aforismo 290 que “[...] se o gosto era bom ou ruim, não é tão importante como se pensa

— basta que tenha um só gosto!” (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 196). Com isso, o autor não pretende afirmar certo relativismo para o gosto. Intenta que o gosto seja entendido a partir da vontade de potência. Isso porque o que importa realmente é que o gosto é conferido pela vontade e não pode se conservar, pois a conservação exige também todas as forças para o seu pretense acontecimento. “Um só gosto” pode ser entendido como o “fraco gosto” da vontade, que quer momentaneamente nada; ou também pode ser concebido como o “forte gosto” da vontade sobre si mesma, que quer criar novos valores. Por isso, Zaratustra é uma personagem que oscila posicionalmente entre a vontade de nada e a vontade de criar para além da conservação. Não se pode afirmar que Zaratustra tem um estilo criador em todas as circunstâncias de seu percurso. Observando o episódio em que carrega sobre os ombros aquele cadáver do equilibrista, ele também quer lamentavelmente nada. Mas o seu “querer nada” é um movimento da vontade até a aurora sob a árvore, quando abrolha uma nova perspectiva. Nessa aurora, a vontade superou a si mesma, superou a sua reatividade. Sua atividade se pôs a caminho, abandonando o cadáver e tomando impulso em busca de homens vivos, com os quais poderia compartilhar de seu querer criador e solitário. Desse modo, a personagem caminha entre a negação e a afirmação da vida. Seu estilo é solitário e criador apenas quando a vontade quer ser ela mesma. Com isso, aquela máxima de “se tornar o que se é” se afirma com a vontade que quer seguir seu fluxo. O contrário ocorre quando a vontade quer nada, porque não querer é impossível pela própria necessidade. A vontade quer sempre, seja em afirmação ou negação ao fluxo necessário da imanência. Ao afirmar a transitoriedade da imanência, assume tornar-se o que se é; ao negar, interpreta fantasiosamente que o seu querer possui um suporte além da imanência, que lhe serve de fator determinante em respeito ao caráter da vontade.

Esse jogo da vontade é apresentado por Nietzsche de modo peculiar quando filosofa com imagens. Com *Assim falou Zaratustra*, o autor filosofa com a diferença da “fantasia” dos idealistas conservadores. Suas imagens são representações sempre em movimento, corroborando o jogo da vontade. E a própria noção de jogo, ou de luta, necessariamente remete ao movimento. Com isso, pode-se afirmar que as imagens presentes no *Zaratustra* são criações sempre em movimento. Tem-se então, como exemplo, a imagem do abandono da terra natal e do lago, para subir e permanecer dez anos na caverna. No entanto, Zaratustra não fixa morada na caverna, apenas se retira posicionalmente para retornar

posteriormente ao meio dos homens. Assim, sua solidão pode ser entendida como um posicionamento e não como um estado de conservação de si mesmo.

3 IMAGENS DA NECESSIDADE: A FILOSOFIA SOLITÁRIA DA VONTADE

O percurso de Zaratustra é desenvolvido com imagens, diferenciando-se do tradicional uso da “alegoria” platônica e da “representação” kantiana. O *Zaratustra* é, em primeira mão, uma crítica ao binarismo “essência-aparência”.⁴³

O *Zaratustra* é escrito com personagens que são imagens imanentes, como jogo de forças. Ora, se Platão lança mão da “alegoria”, ou “narrativa”, para explicar as coisas referentes às Ideias, acerca de coisas que estão além das próprias imagens, as imagens nietzschianas filosofam. A personagem principal, Zaratustra, é uma imagem que filosofa e não uma “alegoria” do que poderia ser um filósofo. Os animais que interagem com tal personagem não simulam verdades ultraterrenas, mas são os instintos de altivez e prudência, imagens do que não está em outro lugar senão na imanência. A águia e a serpente não se referem aos valores imitáveis do Mundo Inteligível, mas ao jogo de forças entre ativo e reativo, que se relacionam enquanto vontade de potência. Elas não representam virtudes que a alma racional, inventada por Platão, compõe nas pessoas; são aquilo que a vontade de potência movimenta posicionalmente como corpos terrestres. Não há nenhum intento metafísico nessas imagens, porque são o próprio jogo beligerante das forças.

⁴³ Em *Diferença e repetição*, Deleuze explica que a metafísica pode ser definida pelo platonismo, “mas é insuficiente definir o platonismo pela distinção entre a essência e a aparência”. (DELEUZE, 2006b, p. 368). Tal insuficiência se explica pelo desejo platônico em não apenas desqualificar a aparência em favor da essência, mas em exorcizar o simulacro e submeter a diferença. E a diferença se encontra no oposto da identidade do Modelo, desqualificada por não corresponder ao Mesmo, ao Identitário. O intento platônico distingue a cópia do simulacro para desqualificar a diferença encontrada na imanência do próprio simulacro. E o simulacro é a imagem do que Platão desqualifica, daquilo que despreza. Então precisou do recurso alegórico apenas para corroborar a preferência pela essência e o desprezo pela diferença imanente das coisas que realmente existem, da diferença que o jogo de forças impõe sem desprezar nenhuma força e nenhuma composição de forças. Desse modo, a distinção entre essência e aparência não é suficiente, pois a aparência, identificada como cópia, ainda se interpreta como as coisas materiais. Ma o pior, para o platonismo, é o simulacro, que é a imagem da cópia, a imagem fantasmagórica que Platão tanto desabona diante do Mesmo, da Identidade, da Semelhança, da essência. Por tudo isso, a evolução da teoria da Ideia contém “[...] uma motivação moral em toda a sua pureza: a vontade de eliminar os simulacros ou os fantasmas tem apenas uma motivação moral”. (DELEUZE, 2006b, p. 369). Ao mesmo tempo, Deleuze afirma que o “mesmo” da Ideia apresentada por Platão como modelo erigiu no Bem o lugar da Identidade. Tal conceito está fundado no sujeito pensante, que dá ao próprio conceito os seus secundários na subjetividade, na memória, na reconhecimento e na consciência de si. (Cf. DELEUZE, 2006b, p. 370). A pretensão platônica é secundarizar a diferença, propriamente imanente, e hipervalorizar o idêntico, o que está além da imanência. Por isso, pode-se compreender, na filosofia platônica, que uma imagem se refere a algo superior, além do imanente, ao contrário do que Nietzsche concebe em uma filosofia com imagens, não apenas imersas na realidade, mas a própria composição beligerante da que é o jogo de forças.

3.1. Filosofar com imagens: a crítica à “alegoria” e à “representação”

Segundo Deleuze, na *Lógica do sentido*, a imagem do filósofo esteve atrelada, desde o suicídio depressivo de Sócrates, com a fixação que o platonismo efetivou até mesmo no meio popular, à Ideia como modelo advindo do alto. (Cf. DELEUZE, 2007b, p. 131). O filósofo, seja popularmente ou cientificamente, cumpriu o papel de alguém que não está na terra, mas nas nuvens, com os pensamentos produzidos pela purificação da alma e depreciação do corpo. Essa imagem do operador espiritual reunia o nexos fadado entre filosofia e moral, visto que a elevação do espírito e a depreciação do corpo corroboravam a dessemelhança do filósofo com as pessoas comuns. Sobre esse assunto, Deleuze comenta o papel ao qual Platão se dispôs a cumprir e qual a sua inspiração doentia, que obteve tanto sucesso entre os meios popular e científico:

Neste “psiquismo ascensional”, a moral e a filosofia, o ideal ascético e a ideia do pensamento estabeleceram laços muito estreitos. Deles dependem a imagem popular do filósofo nas nuvens, mas também a imagem científica segundo a qual o céu do filósofo é um céu inteligível que nos distrai menos da terra do que compreende sua lei. [...] A operação do filósofo é então determinada como ascensão, como conversão, isto é, como o movimento de se voltar para o princípio do alto do qual ele procede e de se determinar, de se preencher e de se conhecer graças a uma tal movimentação. [...] O idealismo é a doença congênita da filosofia platônica e, com seu cortejo de ascensões e de quedas, a forma maníaco-depressiva da própria filosofia. A mania inspira e guia Platão. (DELEUZE, 2007b, p. 131).

Nota-se que o comentário de Deleuze é enfático ao apontar a filosofia de Platão não apenas como sintoma doentio da “mania-depressão”, mas também a sua relação com a imagem popular e a imagem científica do filósofo. Segundo Nietzsche, com o qual Deleuze concorda, essa modalidade de filosofar é sintomática de uma degenerescência do pensamento. Diante disso, cabe indagar em que sentido o papel platônico de inventar e corroborar a imagem do filósofo nas nuvens é degenerescência. Pode-se refletir a respeito de tal problema a partir do capítulo “Dos desprezadores do corpo”, da “Primeira parte” do *Zaratustra*. Na célebre e crucial passagem textual, Nietzsche apresenta, com as palavras de Zaratustra, a distinção entre “grande razão” e “pequena razão”. Notadamente é uma crítica ao tradicional dualismo platônico, assim como à toda a tradição metafísica que concebe a subordinação do corpo à soberania da alma (ou alma racional, ou razão).

Após remeter sua palavra aos desprezadores do corpo, enfatizando que não precisam abandonar a sua crença e simplesmente “dizer adeus ao corpo”, Zaratustra afirma

que a “criança”⁴⁴ diz ser “corpo e alma”, com a mesma imagem popular apontada no comentário de Deleuze. No entanto, o homem maduro, já desperto, não acredita em outra coisa senão que a única realidade é o corpo, não havendo nada além disso. E, enfaticamente, conclui a frase afirmando que “alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 34-35). Esse preâmbulo se desenvolve para a notável distinção de que a “grande razão” é a totalidade corporal, e a “pequena razão” é o que se compreende tradicionalmente como “espírito” (ou alma racional ou razão).

Zaratustra avança com o discurso, afirmando que o que se entende como “Eu” é apenas uma palavra feita pela grande razão, que é o corpo: “‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz o Eu.” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 35). E prossegue anunciando que, além do corpo como “grande razão” ser o que faz o “Eu”, expõe que nem o espírito nem os sentidos possuem prioridade sobre o corpo. Eles são instrumentos e brinquedos para o que denomina como “Si-mesmo”, como se observa:

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.

O Si-mesmo sempre escuta e procura, compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também dominador do Eu.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, já um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

(NIETZSCHE, 2011, Z, p. 35).

Nietzsche é bastante explícito ao afirmar, com o enunciado de Zaratustra, que o “Si-mesmo” (*Selbst*)⁴⁵ é o corpo. Nada além. Inclusive, a personagem salienta que o “Si-mesmo” ri dos altivos voos do “eu”, que ora se entende como aquele que produz os pensamentos e as várias ações. O insuflador dos conceitos e das imagens que se pode ter é o corpo, pois nada há além dele. E, nesse sentido, o corpo é o próprio jogo de forças que “escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói”. O corpo domina aquilo que a tradicional filosofia entendeu como superior: o espírito.

Com essa exposição, percebe-se que a imagem de filósofo inventada pelo sintoma maníaco-depressivo de Platão, corroborando o suicídio deprimente de Sócrates, possui um

⁴⁴ O termo criança é utilizado nesta enunciação com o sentido de imaturidade e não com aquele sentido que se apresenta nas “Três metamorfoses do espírito”, que é uma imagem do esquecimento que quer retornar tudo novamente como num jogo circular do tempo.

⁴⁵ O termo alemão *Selbst* é utilizado por Nietzsche com o sentido de “Si-mesmo”, entonando que não se trata de nada além do corpo, mas a totalidade corporal, de acordo com o contexto do capítulo.

aspecto degenerado. Tal degenerescência se explica como um “engano” sintomático das forças corporais em hipervalorizar aquilo que é secundário no corpo. É uma degenerescência tomar a parte pelo todo, o sintoma pela totalidade do jogo de forças corporal. Ora, se o espírito tradicionalmente concebido foi elevado, e o filósofo é operador por excelência dessa maquinaria espiritual, Nietzsche filosofa com imagens que são menos um simbolismo do que as ações do próprio corpo. O corpo é imagem de si mesmo porque só se refere a si mesmo, só se movimenta como vontade de potência, como jogo belicoso e incessante entre as composições de forças. Dessa maneira, a imagem do corpo não é uma abstração de suas forças, é a composição estilística que as forças perspectivamente efetuam. Por isso, filosofar com imagens, ao modo de Nietzsche/Zaratustra, é uma atividade corporal, uma prática de criar a si mesmo, de estilizar a si mesmo também como imagem redobrada.

De acordo com Deleuze, na *Lógica do sentido*, a filosofia platônica compreende a imagem como uma cópia imperfeita da Ideia, e o simulacro é uma cópia da cópia. A imagem é dotada de semelhança com a Ideia, ao passo que o simulacro possui sua característica principal pela diferença daquilo que ele é como cópia da cópia. Atente-se ao que explicita o filósofo:

A grande dualidade manifesta, a Ideia e a imagem, não está aí senão com este objetivo: assegurar a distinção latente entre as duas espécies de imagens, dar um critério concreto. Pois, se as cópias ou ícones são boas imagens e bem fundadas, é porque são dotadas de semelhanças. Mas a semelhança não deve ser entendida como uma relação exterior: ela vai menos de uma coisa a outra do que de uma coisa a uma Ideias, uma vez que é a Ideia que compreende as relações e proporções constitutivas da essência interna. Interior e espiritual, a semelhança é a medida de uma pretensão: a cópia não parece verdadeiramente a alguma coisa senão na medida em que parece à Ideia da coisa. 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.” (DELEUZE, 2007b, p. 262).

A filosofia platônica pretendeu estabelecer a semelhança através da distinção entre interior e exterior. Apenas utilizou o simulacro para elevar a Ideia e inferiorizar as cópias, mas com o disfarce de que há uma boa pretensão das cópias. Ao passo que a cópia se estabelece na semelhança, o simulacro transita como fantasma, como superficialmente distante e diferente da cópia, pois é cópia da cópia. Ele é inferiorizado em relação à hierarquia que Platão estabeleceu entre Ideias, cópias e simulacros. Quanto ao assunto, considere-se também o que explica Deleuze:

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 interno. [...] A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança. O catecismo, tão inspirado no platonismo, familiarizou-nos com esta noção: Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem [...] O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. Eis porque não podemos nem mesmo defini-lo como relação ao modelo que se impõe às cópias, modelo do Mesmo do qual deriva a semelhança das cópias. Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada.” (DELEUZE, 2007b, p. 262-263).

O simulacro como imagem se compreende numa geografia da dessemelhança em relação à cópia, pois o seu modelo, se é que se pode dizer que possui um modelo, localiza-se no descrédito da dessemelhança. O seu modelo é o Outro do outro, porque é cópia da cópia. Assim sendo, o simulacro é uma imagem tão inferior, que é interiorizada por sua baixaza na filosofia platônica.

Nietzsche assume uma perspectiva diversa da platônica a respeito do simulacro como imagem. Aborde-se o caso a partir da noção de luta de forças, para se notar que o projeto nietzschiano refuta a distinção entre interior e exterior, assim como critica a distinção entre semelhança e dessemelhança que Platão interpreta. Com isso, um aspecto crucial da crítica nietzschiana está localizado em sua concepção de que o corpo não é uma imagem-cópia da vontade de potência, porque não a representa como semelhança produzida pelas forças. Também não é um simulacro, ao modo platônico, do jogo de forças, porque não perde a imagem como sintoma, nada dispensa da vontade de potência, nenhuma força é excluída na luta. O corpo não é cópia e a imagem do corpo não é simulacro, fantasma por dessemelhança. A imagem do corpo é um sintoma enquanto o próprio corpo faz de si mesmo como pensamento. Dessa maneira, a imagem que o corpo possui de si mesmo é um simulacro que o jogo de forças se utiliza para dizer “estou aqui”, mas como ação, como movimento que não se sustenta como substância ou essência. A imagem que o corpo faz de si mesmo não é uma cópia da cópia, mas um produto sintomático de si mesmo. Ainda segundo Deleuze, Nietzsche não desmerece o simulacro do modo que fez Platão, porque não há uma hierarquia das cópias. A reversão do platonismo se apresenta do seguinte modo:

Reverter o platonismo significa então: fazer subir os simulacros, afirmar seus direitos entre os ícones ou as cópias. O problema não concerne mais à distinção Essência-Aparência, ou Modelo-cópia. Esta distinção opera no mundo da representação; trata-se de introduzir a subversão neste mundo, ‘crepúsculo dos ídolos’. O simulacro não é uma cópia degenerada, ele encerra uma potência positiva que nega tanto o *original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução*. Pelo menos das duas séries divergentes interiorizadas no simulacro, nenhuma pode ser designada como o original, nenhuma como cópia. Não basta nem mesmo invocar um modelo do Outro, pois nenhum modelo resiste à vertigem do simulacro. Não há mais ponto de vista privilegiado do que objeto comum a todos os pontos de vista. Não há mais hierarquia possível: nem segundo, nem terceiro...” (DELEUZE, 2007b, p. 267-268).

A subversão do platonismo se opera nesse mundo e não mais na distinção Essência-Aparência, porque a hierarquia das forças corporais não pertence à mesma ordem. Se as forças belicosamente lutam para assumir posicionamentos em amplexos, não é porque existe uma hierarquia idealista subordinadora da imanência à Ideia, muito menos por existir uma hierarquia entre as cópias. Não há modelo de forças no corpo. Não existem forças singulares e forças gregárias porque uma é modelo de outra, mas porque delas não se pode eximir a imagem que querem assumir como beligerante. Elas não lutam em composições contrárias porque almejam um modelo ideal de força. Lutam porque querem, porque estão em movimento beligerante. E tal movimento beligerante, sem objetivo e sem modelo, produz imagens como ações de si mesmas.

Em continuidade ao tema da filosofia com imagens na filosofia nietzschiana, é importante ressaltar que a crítica também recai sobre a perspectiva kantiana de distinguir a “representação” da “coisa em si”. Ora, as imagens-personagens e as imagens-circunstâncias do *Zarathustra* não são “representações” da “coisa em si”, como para Kant. Zarathustra não é uma imagem poética de um “sujeito” que “representa” a si mesmo e a “coisa em si”. Todas as personagens e seus animais são forças beligerantes, são ações enquanto vontade. Não há “sujeito” que representa e muito menos “coisas” que são “representadas” por inacessibilidade. Na concepção nietzschiana só existem ações, só existe a imanente vontade de potência. Desse modo, Nietzsche desenvolve uma crítica que não tem outro sentido senão aquele que a vontade de potência quer.

Segundo Deleuze, em *Nietzsche e a filosofia*, a vontade não quer um objeto, quer a sua própria qualidade e a qualidade das forças. (Cf. DELEUZE, 2001, p. 119). Isso quer dizer que, como o que existe é imanente, a imagem não é uma alegoria para ilustrar o que a alma quer, como para Platão. Igualmente, também não diz respeito à representação da coisa

em si que o sujeito efetua, como para Kant.⁴⁶ A imagem nietzschiana é também uma crítica à “crítica” ao transcendente e ao transcendental que não seja da própria vontade em sua imanência. Então, as imagens de Zarathustra, das personagens com quem convive, assim como as imagens dos animais ou do portal do eterno retorno são imanentes. Elas não se referem a nada transcendente ou transcendental, mas à imanência da vontade de potência e do querer das qualidades das forças. Observe-se como Deleuze comenta sobre o assunto:

O que uma vontade quer não é um objeto, mas um tipo, o tipo daquele que fala, daquele que pensa, que age, que não age, etc. Só se define um tipo ao determinar o que quer a vontade nos exemplares deste tipo. O que quer aquele que procura a verdade? É essa a única maneira de saber quem é que procura a verdade. O método de dramatização apresenta-se assim como o único método adequado ao projecto de Nietzsche e à forma das questões que põe: método diferencial, tipológico e genealógico. (DELEUZE, 2001, p. 119).

Ao desenvolver o *Zarathustra*, Nietzsche dramatiza o percurso da personagem através de um método que prioriza uma sintomatologia, uma tipologia e uma genealogia. Ao invés de tratar os fenômenos como representações, o autor os aborda como sintomas do jogo de forças que os produzem. Desenvolve uma tipologia, pois interpreta as imagens como tipos sintomáticos do jogo de forças enquanto suas qualidades ativas e reativas. E,

⁴⁶ Nietzsche, com a sua filosofia com imagens, faz uma crítica tanto à filosofia platônica, quanto à filosofia medieval e, por conseguinte, à distinção que Kant faz entre os conceitos de “transcendente” e “transcendental”. Segundo o *Dicionário Kant*, de CAYGILL, referindo-se ao que os medievais entendem como transcendente, que remete aos atributos extracategoriais dos seres, e o que Kant compreende como “transcendental”, como se pode observar no vocábulo: “Na filosofia medieval, os transcendentais caracterizaram os atributos extracategoriais dos seres: unidade, verdade, bondade, beleza (e, em algumas classificações, coisa e algo). Para Kant, um vestígio desse uso sobrevive no seu emprego de transcendental como uma forma de conhecimento, não dos próprios objetos mas dos modos como somos capazes de conhece-los, ou seja, as condições da experiência possível. Assim, ele ‘intitula *transcendental* todo o conhecimento que está ocupado não tanto com os objetos quanto com o modo de conhecimento de objetos, na medida em que esse modo de conhecimento é possível *a priori* (CRP A 12). O sistema dos conceitos que constitui conhecimento *a priori* pode ser descrito como filosofia transcendental, para o que a crítica da razão pura e diversamente descrita como propedêutica, cânone ou arquetônica. Transcendental é um termo ubíquo, usado para qualificar substantivos como lógica, estética, unidade de apercepção, faculdades, ilusão; em cada caso, assinala que o substantivo que ele qualifica está sendo considerado em função de suas condições de possibilidade. [...] O transcendental é distinguido do empírico e alinhado com um *a priori* na medida em que este último envolve uma referência ao modo de conhecimento; significa ‘a possibilidade ou emprego *a priori* de tal conhecimento’ (CRP A 56/B 86). A distinção entre transcendental e empírico envolve, pois a metafísica do conhecimento e suas fontes *a priori*.” (CAYGILL, 2000, p. 311). Atine-se que, mesmo Kant afirmando ser o transcendental distinto do metafísico e do lógico, pois uma exposição metafísica do espaço, por exemplo, oferece o que pertence ao que é possível conhecer *a priori*. De qualquer modo, tanto transcendente como transcendental apenas se referem à imanência e, com muito esforço, são representações. No caso do jogo de forças concebido por Nietzsche, tais representações não são imagens em movimento, não são imanentes. O que caracteriza a imagem na filosofia nietzschiana é a sua imanência, o seu movimento que não é uma representação, mas é a ação. Isso porque não há nada que exista além do beligerante jogo de forças na vontade. Uma personagem é uma imagem, uma ação; uma circunstância apresentada imagetivamente não é uma representação, mas é ação como vontade de potência, como jogo de forças que forja sintomas.

por fim, faz uma genealogia, enquanto critica a procedência das forças, no que se refere à sua baixa ou nobreza, presentes na vontade de potência. (Cf. DELEUZE, 2001, p. 114). Dessa maneira, as imagens presentes no Zaratustra não possuem o objetivo de referendar nada além do próprio jogo de forças. Assim sendo, só existem ações que são significadas nas imagens como jogo de forças, como vontade de potência. Nenhuma imagem é utilizada em alusão ao além da imanência. Desse modo, o drama não possui um caráter ilustrativo daquilo que é essencialmente impossível de se experimentar senão com o corpo.

Filosofar com imagens é também criticar a “crítica”. Quando se observa os críticos da tradicional história da Filosofia, percebe-se que não se fez outra coisa senão reformular as tabulações conceituais e corroborar uma tipologia de filósofo moralista. Por exemplo, como salienta Deleuze, a crítica kantiana ainda deixou “intactos o ideal de conhecimento, a verdadeira moral, a fé”. (DELEUZE, 2001, p. 178). No entanto, com outro ímpeto, Nietzsche defende um filosofar da diferença, por não utilizar os recursos proeminentes da metafísica, que afirmam a subordinação da aparência à essência, do simulacro ao Mesmo; muito menos o dualismo entre sujeito e objeto, coisa em si e representação. Assim, um filosofar imanente é aquele que afirma a única realidade que existe, um filosofar como ação, como interpretação afirmativa no jogo de forças corporal. Assim, uma filosofia imanente, um filosofar com imagens, afirma a totalidade. Para isso não recorre à alegoria ou à representação, mas utiliza tipologias que avaliam genealogicamente os sintomas. Sobre o assunto, Deleuze também ressalta o caso da imagem ou tipologia do “super-homem”, que abarca uma crítica ao homem virtuoso, racional, sempre recorrente nas críticas da tradição metafísica. A tipologia nietzschiana é a afirmação da vontade de potência como imagem, ao passo que a “imagem” como alegoria ou representação tradicionais é uma construção da impotência daqueles que querem a potência para si, como dominação parasitária, como conservação, como abstração do que pode um corpo.

Na *Genealogia da moral*, ao abordar o tema da rebelião escrava da moral, Nietzsche expõe que essa moral do ressentimento “dirige-se” para fora, ao invés de se voltar para si. Ela despreza com uma inversão do olhar, pois diz “Não” primeiramente para o que está fora, aquilo que afirma a si mesmo na figura da nobreza, para se reconhecer ilusoriamente como bom. A moral escrava investe uma vingança contra a moral nobre, criando para si o seu valor apenas por contraposição ao nobre. Diversamente, a moral nobre afirma primeiramente a si mesma e somente olha para o seu contrário enquanto age e cresce

espontaneamente. Sua ação e crescimento são o seu “Sim” a si mesma. (Cf. NIETZSCHE, 2009, GM, p. 26-27). Assim, a terminologia utilizada por Nietzsche quando distingue “nobre” e “escravo” diz respeito a tipologias respectivamente de afirmação de si mesmo e de negação do outro como “vingança do impotente”. Também nesse caso, pode-se entender que as tipologias utilizadas na filosofia nietzschiana são imagens. O “nobre” é a imagem afirmativa de si mesmo; o “escravo” é a imagem vingativa contra o outro, contra a afirmação, e, por isso, reação. E como reação, o “escravo da moral” é a negação de si mesmo também.

Ao filosofar com imagens, Nietzsche genealógicamente critica o valor daquilo ao qual as “alegorias” e as “representações” tradicionais conferem ao que abstraem da vontade de potência. Ou seja, a imagem nietzschiana é uma crítica à pretensão de uma imagem como cópia imperfeita, ou como representação daquilo que não se pode conhecer. Nessa perspectiva, filosofar é imaginar, é criar uma nova linguagem que não esteja atrelada à superioridade da razão e da consciência; é doar sentido que não esteja estritamente aprisionado pela memória que apenas reconhece um sujeito pensante. Imaginar é criar uma filosofia que não se esgote no cárcere da dicotomia entre o que existe na imanência e do que pode ser dito sobre ela. Isso porque é a vontade de potência que confere o estilo e o caráter pensante. Sendo assim, o pensante não se impõe como uma substância hipervalorizada na razão, mas como uma multiplicidade de ações que o jogo de forças interpreta. A razão não possui o valor que lhe foi outorgado reativamente, porque ela é um sintoma impulsivo do corpo. Não há sujeito racional que pensa, mas pensamento que eclode como imagem-pensamento que o próprio corpo faz. O que há é uma tipologia que pensa, porque o corpo se serve do recurso da linguagem para dizer algo de si mesmo. De tal modo, Zarathustra é uma imagem-pensamento, é uma eclosão de forças que a vontade de potência faz circular entre a solidão e a multidão, visto que pensar e comunicar são transformados e interpretados como ações do mesmo jogo vital das forças.

Outra imagem concernente ao jogo belicoso das forças a ser observada é a das três metamorfoses, encontrada na “Primeira parte” da obra. (Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 27-29). É múltipla imagem, que encena dramaticamente um círculo de força descomunal do camelo, de força e rebeldia do leão e de ingenuidade criadora e leve da criança. Tudo nessa múltipla imagem é solidão, através de uma tríplice tipologia. Cada transmutação faz parte do filosofar solitário, porque é cíclico, com outras tantas figuras imagéticas que a tradição

filosófica suporta. De acordo com Ferraz, o recurso do simbolismo utilizado por Nietzsche tende a escapar de fixações de sentidos, como se percebe:

No mesmo momento em que apela para um amplo repertório e para a memória cultural do eventual leitor, o recurso à simbolização — que, em geral, promete chaves interpretativas finais asseguradoras e, no mais das vezes, aplanadoras —, uma vez posto em funcionamento, irá escapando de fixações empedradas, convidando o leitor à aventura de penetrar em terceiras margens de sentidos. Eis um primeiro nível da pedagogia atuante no texto, tanto mais surpreendente quanto mais remetida à promessa de transparência que simbolizações sugerem, como pastores, guias seguros aptos a desvelarem ensinamentos e elucidaciones finais. (FERRAZ, 2011, p. 364).

O simbolismo empregado por Nietzsche no *Zarathustra* não é alegórico nem representativo. Ele se apresenta como uma escrita com imagens que filosofam. Tais imagens são, ao mesmo tempo, tipologias do jogo de forças e a própria ação de filosofar. É um simbolismo de imagens de movimento e de solidão. De imagens em movimentos que escapam das fixações citadas por Ferraz, que convidam o leitor a vivenciar outros sentidos nas imagens singulares que apresenta. De outro modo, é um simbolismo de solidão, porquanto não são representações das forças, de nada externo. São transversalidades das próprias forças em batalha.

O camelo é uma imagem que exige para si todos os fardos que outrora foram elevados em valor sobre as próprias forças. É uma imagem que coloca à prova o fardo da sabedoria, o peso do conhecimento metafísico e religioso, as representações erguidas acima de si mesma. Essa tipologia de camelo quer provar sua força ao se alimentar das “bolotas e da erva do conhecimento e pela verdade padecer fome na alma?”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 27). Quer se afirmar a si mesma belicosamente contra os sintomas morais, mas ainda não nega como o leão. Contudo, quer provar como um tipo solitário, sem o auxílio de nenhum outro que o ampare e o console. Esse tipo solitário não se confunde com os sanguessugas ou os pastores de rebanho, porque é uma imagem do jogo de forças que está prestes a transmutar no seu próprio deserto em leão.

Ao contrário de uma submissão subserviente, o camelo experimenta a solidão daqueles que não almejam apenas cumprir o dever, mas ultrapassar seus limites de suportação. Ora, se os homens de rebanho, os moralistas do conhecimento e da religiosidade, buscam o cumprimento do dever por subserviência, não se caracterizam por um querer solitário que quer expandir suas forças. Dado assim, o camelo é uma imagem de

transição e não apenas uma figura de conservação dos valores morais. Nesse aspecto, Ferraz comenta que ele busca avaliar suas forças, como se pode observar:

O que caracteriza o tornar-se camelo do espírito é sintetizado no segundo parágrafo: é sua força que deseja o que é pesado, o que é mais pesado. Não se trata, aqui, de um mero elogio do desejo de carregar o que é pesado, no sentido, bastante cristão, do sacrifício, do martírio ou da penitência. Se o camelo, animal de carga, busca “o mais pesado”, é exatamente para avaliar suas forças, para experimentar sua potência, o que na perspectiva nietzschiana só pode se dar no próprio efetuar-se das forças. (FERRAZ, 2011, p. 364).

Em sua solidão, a imagem-camelo transmuta em leão, porque o jogo perspectivo de forças dramatizou outra tipologia: uma imagem rebelde, que não mais quer suportar o peso dos valores tradicionais, nem mesmo quer colocar prioritariamente à prova a sua força solitária de tolerância. Nessa ocasião de deserto, a imagem-leão diz “não” à imagem de suportação para se tornar senhor de si mesmo. No entanto, para tal, nega os valores milenários que resplandecem noutra tipologia que comporta a tradição moral: a imagem do dragão, com suas escamas reluzentes da moral.

Duas imagens são proeminentes nessa batalha: a imagem-leão e a imagem-dragão. Ambas são reativas, sendo a primeira a reação da segunda. Nesse jogo belicoso entre a reatividade que nega a própria reatividade, é possível observar que a criação de novos valores se aproxima como uma terceira imagem afirmativa: a imagem-criança. Nela todas as demais imagens compõem a multiplicidade e afirmam a diferença, expandindo o círculo como outra imagem afirmativa: tudo retorna dramaticamente nas metamorfoses. Não há imagem que se exclua definitivamente, porque o círculo é a imagem múltipla das forças que belicosamente se transmutam no sentido circular. O próprio círculo é uma imagem de singularidade e de multiplicidade, que não poderia ser representado ou alegoricamente mensurado. O círculo é ao mesmo tempo imagem e movimento da imagem. Por isso, a imagem-círculo é também dramatização da imanência, que não é cópia imperfeita de um “além” perfeito, e muito menos representação do mundo como “coisa em si”. Todas as imagens são imanentes e não se excluem. São imagem-em-movimento, em luta, em jogo, com os tipos ativos e reativos das forças, com as qualidades das forças, com a vontade que não quer um objeto, mas quer a si mesma infinitamente. Dessa maneira, o círculo é uma imagem da solidão das forças, que sempre retorna, ininterruptamente toma a si mesma em luta de composições de forças. Nenhuma força é desperdiçada em nenhuma imagem,

porque o círculo da solidão nada exclui, mas é ação que cria a si mesma, em infinita transmutação de valores.

É importante atinar que entre as três metamorfoses, a reatividade também cria novas possibilidades para a outra. A afirmação total do jogo de forças compreende a afirmação da circularidade pela criança, pois que tal tipologia quer retornar por sua leveza em não ressentir e não ter objetivo nenhum em relação aos demais. A imagem-criança não quer ser camelo, nem leão. Sequer se ocupa em querer ser criança, já é leve demais para se ocupar com reatividades, pois

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.
 Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 28-29).

A imagem-criança é inocência e esquecimento porque é a vontade de potência, que está perdida para os dualismos essência-aparência, coisa em si e representação. É imagem como vontade que se perdeu do “mundo”, ou seja, dos pesos da moral tradicional, e que cria necessariamente novos valores. E tais valores, aqueles que o camelo suporta e o leão rejeita, não são mais hipervalorizados porque a criança articula a memória do passado e o esquecimento. A criança cria porque não somente suporta e reage, mas o seu querer quer a circularidade imagética do eterno retorno. Ela quer eternamente voltar, mesmo que isso abarque os sintomas de reatividade, que não são mais pesados. Ela cria a possibilidade de se viver a vida em círculo de solidão, em círculo de singularidade que quer a vida em sua inteireza: inteiramente livre para viver o jogo de forças em sua circularidade. Não há ressentimento nem medo do passado, muito menos receio de um futuro que necessariamente é circular em perspectivas. Retornar à imagem-camelo não é um entrave, porque a coragem da solidão ingênua lhe permite querer para frente e para trás. E esse querer é o mesmo, porque o círculo não exclui nenhuma das forças, muito menos as suas qualidades ativa e reativa. Assim, a imagem-criança é a afirmação do eterno retorno, que afirma até a necessidade posicional de negar. Ela afirma a totalidade das transmutações, não excluindo nem o camelo nem o leão. Abarca a totalidade circular da transmutada suportação do camelo e o sagrado “Não” que o leão precisou.

A respeito da circularidade solitária do pensamento filosófico de Zaratustra, renunciando o eterno retorno, encontra-se também uma imagem enigmática na Terceira

parte da obra, em “Da visão e do enigma”. A imagem segue na situação em que a personagem principal está a bordo de um navio. Em meio aos diversos perigos que ali contavam, Zaratustra rompe o longo tempo em silêncio para contar acerca de uma visão que tivera e de um enigma terrível. A personagem discursa para os navegantes que, enquanto subia uma montanha pedregosa, um espírito de gravidade, um anão, estava agarrado em suas costas cochichando e provocando a sua decadência. A companhia de tal espírito de gravidade lhe fez concluir que estava mais só do que se não carregasse tal companheiro. Após muitas tentativas do anão em depreciá-lo, Zaratustra corajosamente diz ao companheiro: “Ou tu, ou eu!” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 149). O anão continua, mesmo a personagem principal tendo lhe dito mais uma vez que era preciso romper aquela relação. Porém o espírito de gravidade salta do ombro de Zaratustra, após ouvir que não suportaria o seu pensamento mais pesado, o pensamento abismal do eterno retorno.

Zaratustra mostra ao anão o portal que prenuncia o eterno retorno e lhe diz que existem duas faces, duas ruas contrárias que se encontram eternamente. O portal é a imagem do encontro entre o passado e o futuro, e se chama “momento”. Tal imagem seria terrível o suficiente caso o anão não fosse “relapso” e não dissesse corriqueiramente a Zaratustra que já a conhecia. Porém, num rompante, Zaratustra adverte dizendo ao anão: ““Ó espírito de gravidade!”, disse eu, zangado, “não simplifique as coisas tão de leve. Senão, deixo-te encarapitado onde estás, pernetá — eu, que te trouxe para o *alto!*” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 193). Em seguida, procede com a imagem prenunciadora do eterno retorno, dizendo que o passado e o futuro se repetem eternamente, e que até mesmo o portal se repete eternamente.

Na sequência do mesmo capítulo em questão, após o impasse com o “espírito de gravidade”, Zaratustra se encontra também amedrontado com o seu próprio pensamento, com a imagem do eterno retorno. Em sua solidão, ouve o uivar apavorante de um cão e se percebe com pena do animal. Ao mesmo tempo, questiona-se a respeito da presença do “anão”, que não mais compartilhava com Zaratustra da sua mesquinhez acerca do eterno retorno. Desse modo, solitário entre selvagens rochedos, vê um pastor se contorcendo com uma serpente abocanhada em sua garganta, obstruindo a sua respiração:

E, em verdade, o que vi, jamais vira igual. Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da sua boca.

Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? Havia ele dormido? E a serpente rastejou para dentro de sua garganta — e ali mordeu firmemente. Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: — em vão! não consegui puxar a serpente da garganta, Então de dentro de mim se gritou: “Morde! Morde! Corta a cabeça! Morde!” — assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com *um* grito de dentro de mim. — Ó ousados ao meu redor! Vós, tentadores, tenteadores, e quem, entre vós, tenha se lançado com velas astutas em mares inexplorados! Vós, amantes de enigmas! Então interpretai-me o enigma que enxerguei, então interpretai-me a visão do mais solitário! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 152).

A imagem do pastor engasgado com a serpente comporta duas considerações do mesmo modo imagéticas: a imagem-pastor e a imagem-serpente. O pastor é aquele que almeja seguidores e quer propagar a sua doutrina. A serpente é o niilismo que engasga o pastor. Mas de que modo uma imagem que quer propagar a sua doutrina através de seguidores se encontra sufocada pelo niilismo? Note-se que a passagem anterior se dá com o embate entre o “espírito de gravidade” e Zaratustra, acerca do portal do eterno retorno. O que ocorre logo em seguida é a percepção da personagem principal experimentando a solidão em terreno pedregoso. A imagem do eterno retorno é tão abissal que não pode ser compartilhada sem vertigem, ainda mais na condição solitária com a qual se vivencia. A vertigem que a imagem abissal do eterno retorno provoca está estreitamente relacionada às interpretações das forças corporais diante da situação. Por isso, Zaratustra vê o pastor e a serpente como se fosse uma imagem fora de si mesmo. É a própria personagem principal que está engasgada com o seu terrível pensamento. Observa-se que Zaratustra tenta livrar o pastor da sufocante serpente, mas não consegue arrancá-la. Então, o que ocorre é demasiado importante: tudo de Zaratustra, seu horror, seu ódio, sua aflição, tudo de bom e de ruim gritou de dentro: “Morde! Morde!”, para que o pastor decepasse a cabeça da serpente com a própria boca e a cuspiisse. Mas não foi outro senão o próprio pastor que se livrou do engasgo com a serpente.

Aquela apresentação em que Nietzsche aborda a imagem de homens que vivem como fragmentos, pouco antes de iniciar a “Terceira parte”, em “Da redenção”, serve aqui para uma ponderação acerca da fraqueza da vontade. Essa imagem inaugura a problematização acerca da contradição da vontade, enfatizando que os homens vivem em fragmentos e hipervalorizam tais fragmentos ao invés de vivenciar a totalidade corporal. O que isso significa é preambular ao problema de como a fraqueza da vontade pode interpretar e sintomatizar de modo niilista a circularidade do eterno retorno.

A sequência do discurso oferece o problema com amplitude, discorrendo entre a obstrução da vontade e a criação da vontade. Note-se primeiramente o que Zaratustra enuncia a respeito do assunto:

Redimir o que passou e transmutar todo “Foi” em “Assim quis!” — apenas isto seria para mim redenção!
 Vontade — eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira.
 Querer liberta: mas como se chama o que acorrenta até mesmo o libertador?
 “Foi”: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito — ela é uma irritada espectadora de tudo que passou.
 A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo — eis a solitária aflição da vontade. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 133).

A vontade foi enunciada por Zaratustra, até então, como libertadora. Agora se impõe um problema crucial para o entendimento acerca do niilismo da vontade, ou seja, sobre a vontade de vingança que a vontade opera sobre si mesma. Essa vingança é entendida também como vontade de nada, mas não é um nada de vontade. É impossível à vontade não querer. Mesmo quando quer contra si mesma, quer nada por vingança, mas quer sempre. Mas como frutificou essa vingança da vontade contra si mesma? Como a vontade não pode mudar o passado, e a vontade é expansão e assimilação, volta-se sobre si mesma como vingança. O retorno da vontade sobre si mesma em vingança obstrui as vias de expansão momentaneamente e as forças reativas abstraem a atividade das forças singulares. Tal obstrução a impele a não expandir, mas ela sempre expande. Desse modo, como sempre expande, o que eclode é a hipervalorização da parte em detrimento da totalidade do jogo de forças. Zaratustra enxerga a grande orelha apoiada num fino caule considerado corpo. Por isso, a consciência e a razão são hipervalorizadas, como eclosão de reatividade que a vontade não impede, mas expande. A expansão sobressai alguns fragmentos como se fossem mais importantes do que a totalidade do jogo de forças corporal. É desse modo que a pequena razão é superestimada e a grande razão imaginada em seu contrário.

A impossibilidade da vontade em retornar no tempo e transformá-lo sintomatiza a dor e a crença de que a vida mesma é castigo. Com essa perspectiva pejorativa da impotência da vontade em relação ao passado, a própria vontade desenvolve a faculdade da memória e da consciência, para que se possa expandir suas forças na direção daquilo que não se pode mover. Desse modo, a memória se desenvolveu para dar conta da fragilidade da vontade. Foi preciso que o homem obtivesse um instrumento de trato com o passado.

Mas a memória é a capacidade que traz consigo a dor, porque não se pôde desenvolver tal faculdade sem toda sorte de castigos e torturas (Cf. NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-47). Ora, se a vontade, anunciada por Zaratustra como libertadora e criadora, precisou de um artifício para cumprir a sua expansão, assim foi como reatividade, como vingança. Desenvolveu-se, portanto, o “espírito de vingança” da vontade contra si mesma por sua fraqueza.

Os sintomas de tal fraqueza da vontade culminaram em negatividade da vida corporal e em exaltação das suas faculdades mais fracas, a saber, a memória e a consciência. E tais faculdades secundárias da vontade, por utilidade, foram elevadas à delirante crença de que seriam os instrumentos além da corporeidade que dariam conta de ordenar e submeter todos os impulsos. As forças reativas interpretaram “fantasiosamente” que poderiam submeter a totalidade do jogo de forças corporal. A vontade transformou a vida em dor e sofrimento por sua impotência em relação ao passado, mesmo que com toda a sua potência criadora, como se pode observar:

A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo — eis a solitária aflição da vontade.

Querer liberta: o que excogita o próprio querer, para livrar-se de sua aflição e zombar de seu cárcere?

Ah, todo prisioneiro se torna um bobo! De maneira tola também redime a si mesma a vontade prisioneira.

Que o tempo não ande para trás, isto a enraivece, ‘Aquilo que foi’ — eis o nome da pedra que ela não pode mover.

E assim ela move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento.

Assim, a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás.

Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi’.

Em verdade, uma grande loucura habita em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito!

O *espírito da vingança*: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia sempre haver castigo. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 133-134).

Como a vontade é criadora, criou necessariamente para si uma via de escape delirante. Elevou a reatividade ao pretencioso status de dominante de todas as forças. Desenvolveu para si a consciência como instrumento de dominação das forças, calçando-se da memória para o cumprimento do dever. Utilizou da memória para se saber senhora e administradora do passado. E tal utilidade temporariamente serviu e ainda serve oportunamente para que sua fraqueza não se mostre, mas se iluda com uma qualidade de força que não lhe pertence. A vontade prescreveu que toda a vida seria em função da memória e da consciência.

Observa-se na sequência do texto que Nietzsche intenta afirmar no discurso de Zaratustra que a vontade criou a moral como modo de preservação de suas forças. Como as forças reativas também criam, seu ato criador foi desenvolver a memória para se poder lembrar sempre do cumprimento do dever moral. Do mesmo modo, a consciência foi uma criação para se pode avaliar sempre a vida como um castigo que precisa ser ordenado segundo os critérios da conservação da espécie. E para tal, a consciência é o instrumento de comunicação do dever a ser comunicado no meio social. A consciência, entendida como “boa consciência”, cumpre a função interpessoal de comunicação entre os homens para que a vida seja sempre submetida à regra social de conduta e conservação da espécie. Por isso, a consciência é um sintoma da reatividade da vontade contra o seu pesar diante do passado. Então, se o passado não pode ser mudado, que seja revisitado pela memória e tomado pela consciência como parâmetro de cumprimento do dever moral.

Pois ‘castigo’ é como a vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa, ela finge ter boa consciência.

E, porque no querente mesmo exige sofrimento pelo fato de não poder querer para trás — então o próprio querer e a vida inteira deviam — ser castigo!

E uma nuvem após a outra rolou sobre o espírito: até que finalmente o delírio pregou: ‘Tudo passa, por isso tudo merece passar!’.

‘E isso mesmo é justiça, aquela lei do tempo, segundo a qual ele tem que devorar seus filhos’: assim pregou o delírio.

‘As coisas estão ordenadas eticamente conforme o direito e o castigo. Oh, onde está a redenção do fluxo das coisas e do castigo “existência”? Assim pregou o delírio.

‘Pode haver redenção quando há um direito eterno? Ah, inadmissível é a pedra “Foi”: eterno tem de ser também todo castigo!’ Assim pregou o delírio.

‘Ato nenhum pode ser destruído: como poderia ser desfeito o castigo? Isso, isso é o eterno castigo “existência”, que a existência mesma deve eternamente ser ato e culpa de novo! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 134).

A memória e a consciência servem ao *espírito da vingança* da vontade para que a moral pretensamente seja sustentada. Ora, se a vontade, com sua fraqueza vingativa, desenvolveu as faculdades da memória e da consciência através do castigo, o cumprimento do dever moral se torna possível à medida que não se cria novos valores. Mas como seria possível à vontade expandir além da vingança? Zaratustra enuncia tal questão de modo enfático:

[...] A menos que a vontade finalmente redimisse a si própria e o querer se tornasse não querer —’: mas vós conheceis, irmãos, essa cantiga fabulosa do delírio!

Eu vos levei para bem longe dessas cantigas fabulosas, quando vos ensinei que ‘a vontade é criadora’.

Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso — até que a vontade criadora fala: “Mas assim eu quis!”

— Até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero! Assim quereirei!’.

Mas ela já falou assim? E quando aconteceu isso? A vontade já foi desatrelada de sua tolice?

A vontade já se tornou seu próprio redentor e mensageiro da alegria? Desaprendeu o espírito da vingança e todo ranger de dentes?

E quem lhe ensinou a reconciliação com o tempo, e o que é mais alto que toda reconciliação?

Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder —: mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou também o querer-para-trás? (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 134).

A questão posta por Zarathustra sobre quem ensinou a vontade a “querer-para-trás” pode ser analisada a partir da plasticidade da vontade de potência. A plasticidade da vontade de potência é necessariamente o que cria. Todo o movimento dela está relacionado com o caráter crítico que a vontade redobra sobre si mesma. A crítica está associada pela necessidade às qualidades das forças, que dizem respeito à imanência da vontade no fluxo do devir. Como afirma Deleuze,

A vontade de poder é plástica, inseparável de cada caso no qual ela se determina; exactamente da mesma maneira que o eterno retorno é o ser, mas o ser que se afirma do devir, a vontade de poder é o uno, mas o uno que se afirma do múltiplo. A sua unidade é a do múltiplo e diz-se apenas do múltiplo. O monismo da vontade de poder é inseparável de uma tipologia pluralista. O elemento criador do sentido e dos valores define-se necessariamente também como o elemento *crítico*. (DELEUZE, 2001, p. 129-130).

As forças ativas criam a singularidade, imperando sobre as composições de forças reativas, abarcando tudo o que pode a vontade. Ao passo que as forças reativas, através do *espírito da vingança* da vontade, criam a hipervalorização da parte, as forças ativas abarcam todas as composições de forças porque o fluxo do devir impele necessariamente à superação perspectiva da conservação que a vingança imagina poder impor. É impossível às forças reativas perpetuar a vingança, dado que a vontade é criadora e não se retém perpetuamente. O jogo de forças da vontade de potência impera como devir, como movimento incessante que quer expandir, assimilar e superar qualquer hipótese de conservação. Ora, a conservação é impossível através do fluxo de submissão da atividade sobre a reatividade. Desse modo, ora a vontade quer se vingar de si mesma, utilizando a memória e a consciência, ora afirma toda o seu querer quando as composições de forças ativas submetem as reativas e a vontade diz querer também o passado. Isso ocorre porque a vontade de potência é necessariamente crítica.

A crítica sobre si mesma é o fator preponderante da vontade, que assume o eterno retorno e afirma a sua negatividade como imanente e também necessária. O eterno retorno é a necessidade que a vontade de potência toma para si quando não mais o nega, mas o afirma. Atine-se ao que Deleuze comenta sobre o tema:

O eterno retorno transforma o negativo: faz do pesado qualquer coisa de leve, faz passar o negativo para o lado da afirmação, faz da negação um poder de afirmar. Mais precisamente a crítica é a negação sob esta forma nova: destruição tornada activa, agressividade profundamente ligada à afirmação. A crítica é a destruição como alegria, a agressividade do criador. O criador dos valores não é separável de um destruidor, de um criminoso e de um crítico: crítica dos valores estabelecidos, crítica dos valores reactivos, crítica da baixeza. (DELEUZE, 2001, p. 131).

Aquela imagem do portal do eterno retorno anteriormente abordada, na qual Zaratustra esbraveja contra o “espírito de gravidade”, contém a ênfase da crítica que a vontade exige da personagem em não simplificar as coisas. O pensamento abismal do eterno retorno não é uma simples concepção de que tudo retorna, mas é um problema crucial entre as forças ativas e reativas. E a imagem do pastor engasgado com a serpente serve novamente para que se perceba como a necessidade da vontade é sempre criadora. Criar não apenas como reatividade, mas como uma singularidade da vontade em que todas as forças estão em sentido único de afirmação da vida em sua totalidade. Morder a serpente e cuspi-la é a imagem que ativamente todas as forças, ativas e reativas, encontram como necessidade para a superação daquele posicional engasgo com o niilismo. Querer para trás e não poder é a perspectiva da vontade em vingança, mas morder e cuspir é uma dupla necessidade da vontade em afirmar que a serpente do niilismo precisa ser destruída e afirmada em nova criação de valores. Que a vontade não possa se livrar do passado, que assume a sustentação da memória e da consciência como um peso, é tão sufocante que a própria vontade afirma paradoxalmente negando.

É preciso que a vontade negue a sua negação, a sua fraqueza diante do passado, destruindo alegremente a sua obstrução e seu *espírito da vingança*. A vontade assume a necessidade da sua reatividade e a utiliza como catapulta afirmativa de uma nova perspectiva também necessária. Todo esse processo ocorre numa perspectiva de articulação entre duas faculdades criadas pela própria vontade: entre a memória e o esquecimento. Nesse sentido, pode-se perceber que memória e esquecimento, como criações da vontade, podem ser articulados no mesmo círculo necessário que a vontade quer. Mas em tal círculo da vontade, as forças encontram-se em embate posicional. Ora como reatividade que privilegia o sentido gregário da existência, conservador pela moral, ora como atividade que afirma a singularidade em dizer um sagrado “Sim” à totalidade do jogo de forças corporal, ao qual a vontade não se exime de sua potência.

3.1. Círculos da vontade: a necessidade da criação

A “delirante” perspectiva moral que a vontade impõe quando o *espírito da vingança* concebe o passado como empecilho, e culmina na fragmentação da necessidade como a única perspectiva válida, sucumbe às forças ativas como ação criadora. Mas qual a distinção entre a criação efetivada pela necessidade da vingança e a criação leve, livre do peso da fraqueza?

O acaso é o fator preponderante nessa questão, pois cabe somente à vontade negá-lo ou afirmá-lo. Ao negá-lo, as composições de forças reativas, com seus sintomas utilitários da memória e da consciência, buscam imperar com a conservação. Mesmo que haja a criação nesse caso reativo, não há outra perspectiva imperativa senão a abstração do que pode a vontade com suas forças singulares. Toda a reatividade que nega o acaso cria artifícios para conservar, ao passo que a atividade afirmativa cria necessariamente a singularidade que abarca também a conservação. Negar para conservar é uma reatividade gregária, de rebanho. Negar para assimilar e expandir a totalidade das composições de forças é afirmar a existência com um só gosto.

Para desenvolver o assunto, antes é preciso retomar o tema do “estilo” que Nietzsche expõe no aforismo 290 de *A gaia ciência*:

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

Se as forças gregárias, como reativas que são, tendem à obstrução da vontade em relação ao trato com o passado, as forças singulares afirmam o acaso, como já exposto. No entanto, o aforismo em questão traz um problema acerca do gosto. Tal questão pode ser formulada considerando se “um só gosto” é uma exclusividade do domínio das forças ativas sobre as reativas. Ou se as composições de forças reativas necessariamente impõem um gosto único ao caráter.

Como “Dar estilo ao seu caráter” é “uma arte grande e rara”, considerando que todas as forças e fraquezas são ajustadas a “um plano artístico”, quando as forças gregárias tendem à conservação, não é possível afirmar que “um só gosto” predominou singularmente no estilo. Visto que as forças gregárias negam o acaso do eterno retorno e abstraem das forças singulares (ou ativas) o que elas podem, o gosto que aparece é meramente “delirante”. Não se impõe como impetuosidade imanente que afirma a totalidade do jogo de forças, mas pretensamente se expõe como necessidade de vingança contra a singularidade da afirmação. A necessidade de negar posicionalmente a criação de novos valores. A vontade, nesse caso, cria outras possibilidades, contudo apenas criações gregárias, nas quais sua funcionalidade tem o fim de conservar e não mais admitir a necessidade de autoesgotamento.

Deleuze utiliza uma estratégia interpretativa para tratar do eterno retorno que se faz viável para o caso em questão. Apresenta o “jogo de dados” como um instrumental interpretativo para o caso, exposto do seguinte modo:

Quando os dados lançados afirmam de uma vez o acaso, os dados que caem afirmam necessariamente o número ou o destino que conduz o lance de dados. É nesse sentido que o segundo tempo do jogo é além disso o conjunto dos dois tempos em que o jogador vale pelo conjunto. O eterno retorno é o segundo tempo, o resultado do lance de dados, a afirmação da necessidade, o número que reúne todos os membros do acaso, mas também o retorno do primeiro tempo, a repetição do lance de dados, a reprodução e a reafirmação do próprio acaso. O destino no eterno retorno é também as “boas-vindas” do acaso [...]. (DELEUZE, 2001, p. 44-45).

A importância do jogo de dados está na afirmação da necessidade do círculo, da necessidade que o acaso implica no círculo, e também na necessidade que se estiliza quando se esquentam os dados nas mãos. Mas o estilo não está em esquentar as mãos para jogar, nem no resultado do número. Está na afirmação de que todo o eterno fluxo circular, esquentar os dados nas mãos, dar a sorte do número, e necessariamente retornar eternamente é afirmar a totalidade do eterno retorno. O contrário ocorre quando alguns fragmentos do acaso pretendem uma validade superior à totalidade. Ora, se o jogador interpreta que o maior valor está em arremessar os dados, tem-se um fragmento que quer valer por si só. Caso a sorte do número seja hipervalorizada, também um fragmento do acaso pretende se impor em valor mais elevado. Nesse aspecto, as forças reativas triunfam ao contrário, porque “separando a força ativa daquilo que ela pode, entregam-na à vontade de nada como a um devir reactivo mais profundo do que elas próprias”. (Cf. DELEUZE,

2001, p. 98). Entretanto, Deleuze também afirma que o segundo tempo do jogo, que é o eterno retorno, abarca a totalidade do acaso e lhe dá boas-vindas.

Essa ilustração do jogo de dados corrobora a tese nietzschiana de que “um só gosto” dá o estilo ao caráter. Quando tudo é avistado, todas as forças e fraquezas são ajustadas num plano artístico, vida é afirmada como obra de arte. Isso de tal modo, ao ponto de até mesmo as fraquezas se deleitarem com o estilo dado por um só gosto. Daquele mesmo modo em que tudo em Zaratustra gritou ao pastor para que mordesse e cuspsisse a serpente do niilismo, o gosto foi único. E tal gosto único é singular, vivenciado na mais alegre solidão.

Sendo assim, a resposta ao problema imposto obtém seu valor singular quando a solidão não é um estado do jogador, mas é a própria afirmação da vontade a respeito da necessidade do acaso que lhe é própria. Nesse sentido, o “Si-mesmo”, como vontade que quer também o passado e lhe diz “Assim eu quis”, incendeia a retilínea perspectiva do tempo e afirma a sua circularidade que eternamente retorna. Esse, portanto, é o fator principal que a singularidade convoca também as forças gregárias ao regozijo com o acaso e a afirmação da vida solitária. Apenas solitariamente se pode ser singular, porque somente na solidão é possível que as forças singulares afirmem a totalidade dos jogo de forças corporal. Apenas solitariamente se abarca singularmente, num só grito, num só gosto, a totalidade na necessidade do acaso, dando um estilo artístico à existência. E como a vida é vontade de potência, não é um “sujeito” jogador que estiliza o seu caráter na solidão, mas a própria vida que se estiliza, que escolhe, que abarca tudo de si e se faz singularmente como obra de arte.

3.2 A solidão da vontade criadora

A solidão é uma necessidade na perspectiva de Nietzsche. Sua obra poético-filosófica, o *Zaratustra*, não apenas é permeada pelo tema, mas é considerada pelo próprio autor como um ditirambo à solidão:

Posso arriscar-me a indicar um último traço de minha natureza que me cria não pouca dificuldade no trato com os homens? Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente —*farejo*— a proximidade ou — que digo? — a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho

nesta sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo [...]. Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. — Mas tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zaratustra é um ditirambo à solidão, ou, se fui compreendido, à *pureza*... Felizmente não à *pura tolice*. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33).

A solidão está estreitamente relacionada com a crítica à moral, visto que o trato com os homens, moralmente regulados, traz consigo alguma dificuldade para Nietzsche. Se a moral é própria do rebanho, a solidão é acompanhada intrinsecamente da crítica genealógica. A moral traz consigo a reatividade que abnega uma vida solitária. Ao passo que a vida solitária, por sua vez, não é apenas uma vida de isolamento, e sim uma vida que se faz com a singularidade que a vontade movimenta. A experiência do “eremita”, que se isola para se conservar ainda como um moralista intacto, não afirma o acaso e a necessidade da solidão. Seu caso se configura como o de um ressentido, que rejeita a companhia dos homens moralistas da cidade, em busca de uma “pureza” moral. Ao contrário, Zaratustra busca a solidão como modo de vida à distância, perspectivamente como um rigoroso crítico de todos os valores morais. Não é à mera regra que sua crítica é lançada, mas aos valores elevados ao *status* de Ideia. Contra todo idealismo luta Zaratustra. E como toda a “canalha” e o povo são platonicamente idealistas, a solidão é o modo distintivo pela distância. Por isso, Nietzsche filosofa como um andarilho, e faz de sua personagem também um transeunte em meio aos moralistas. O aforismo 380 de *A gaia ciência* corrobora o apreço solitário pela distância que Nietzsche e sua personagem vivenciam:

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

O caminho do criador é um percurso severamente solitário. A exigência da solidão se faz necessária para que se possa estar “fora” da moral e se possa avaliar sem estar impregnado pelo cumprimento do dever. Nietzsche considera que ser um transeunte é uma necessidade para o imoralismo. E a solidão da vontade criadora exige a distância do transeunte como estima especial pela diferença. Os iguais, os próximos, não avaliam

criticamente a moral porque dependem dos seus valores para sobreviver em meio à multidão. Por ausência de singularidade, o rebanho não avalia genealogicamente. Carece de solidão, carece de distância, carece de pensamento crítico. Nesse sentido, em “Do caminho do criador”, Zaratustra faz uma consagração da vida solitária como condição vital da vontade criadora:

Queres ir para a solidão, meu irmão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta.
 “Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”: assim fala o rebanho. E duramente muito tempo pertenceste ao rebanho.
 A voz do rebanho ainda ressoará dentro de ti. E, quando disseres “Já não tenho a mesma consciência que vós”, isso será um lamento e uma dor.
 Vê, essa dor mesma foi gerada por tal consciência, e o último reluzir dessa consciência ainda arde na tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso!
 És uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma? Podes também obrigar estrelas a girar ao teu redor?
 Oh, há tanta avidez das alturas! Há tantas convulsões de ambiciosos! Mostra-me que não és um dos ávidos e ambiciosos!
 Oh há tantos pensamentos grandes que não fazem mais que um fole: enchem e tornam mais vazio.
 Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 60-61).

Mesmo que Nietzsche considere a sua necessidade de solidão, e expresse tal prerrogativa em sua personagem, também reconhece que vivê-la não é uma experiência confortável. A criação solitária da vontade exige de Zaratustra um árduo “desencanto” também consigo mesmo. O cansaço assola a personagem em diversas circunstâncias. Contudo, mesmo sabendo de tal destino, afirma que se alguns sentimentos de um solitário carcomem a afirmação da singularidade. Entretanto, esses mesmos sentimentos precisam sucumbir:

Terrível é estar a sós com o juiz e vingador da própria lei. Assim uma estrela é arremessada no espaço vazio e no gélido respiro da solidão.
 Hoje, ainda sofres dos muitos, tu, que é um; hoje, ainda tens toda a tua coragem e as tuas esperanças.
 Mas, algum dia, sentirás o cansaço da solidão, algum dia, sentirás a tua altivez dobrar-se e a tua coragem ranger os dentes.
 Algum dia, gritarás: “Estou só!”
 Algum dia, não mais verás o que em ti é elevado, mas verás perto demais o que é baixo; a tua própria excelsitude te fará tremer como se fosse um fantasma. Algum dia, fritarás: “Tudo é falso!”
 Há sentimentos que querem matar o solitário; se não o conseguem, eles mesmos, então, devem morrer! Mas és tu capaz disto: ser um assassino? (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 61).

A solidão não é sempre regozijo e leveza. A vontade também se cansa da solidão, porque o jogo de forças corporal também exige a companhia, a necessidade gregária da

existência. Todavia, mesmo os sentimentos de cansaço e desolação que assolam o solitário podem ser dominados quando a vontade retorna singularmente criadora sobre si mesma. Porque não se permanece solitário, simplesmente porque a solidão não é um estado perene e reconfortante em última instância. Ao contrário, é na sua vivência que as turbulências também surgem e fazem brotar as mais terríveis contradições. E justamente tais incômodos são deveras importantes para o querer transformador da vontade de potência, ainda que os tormentos de não estar envolto com o rebanho aflorem como ameaças:

Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo, espreitas a ti mesmo nas cavernas e florestas.
 Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa adiante de ti mesmo e dos teus sete demônios!
 Herege será para ti mesmo, e feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado.
 Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarías, se antes não te tornasses cinza?
 Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir dos teus sete demônios!
 Ó solitário, tu percorres o caminho de quem ama: amas a ti mesmo, e por isso te desprezas, como apenas amantes desprezam.
 Criar quer aquele que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar justamente aquilo que amava?
 Vai para tua solidão com teu amor, irmão, e com teu criar; e somente depois a justiça te seguirá claudicando.
 Vai para a tua solidão com minhas lágrimas, irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 62-63).

Nietzsche expõe também, na personagem Zaratustra, que a solidão, além de ser uma condição vital para a crítica da moral, é também uma necessidade para a criação de novos valores. Somente numa busca singular pela superação de si mesmo é possível encurtar a distância de cume a cume, pois do alto é possível observar com o olhar da águia como os homens estão imersos no mero cumprimento do dever. Observe-se que, antes mesmo de encontrar o “espírito de gravidade” e visualizar a imagem crucial do eterno retorno, a personagem principal se lembra de seu percurso solitário até então. Percebe que seu caminho é singular e inigualável, atravessando ambientes de extremas dificuldades e experimentando situações de lastimável convivência com os homens:

[...] Enquanto Zaratustra subia o monte, lembrou-se das muitas caminhadas solitárias que fizera desde menino, e de numerosos montes, cumes e vertentes que já havia escalado.
 Eu sou um andarilho e um escavador de montanhas, disse seu coração, eu não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado.
 E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, — sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo.
 Passou o tempo em que me podiam suceder acasos; e o que *poderia* ainda me tocar que já não fosse meu?

Ele apenas retorna para casa, regressa para mim — meu próprio Eu, e o que dele há muito tempo se acha no estrangeiro, disperso entre coisas e acasos.

E ainda uma coisa eu sei: agora me acho distante de meu último cume, e daquele que mais longamente me foi poupado. Ah, devo encetar meu caminho mais duro! Ah, comecei minha mais solitária caminhada!

[...] Segues teu caminho de grandeza; aqui ninguém te acompanhará furtivamente! Teus próprios pés apagaram o caminho atrás de ti, e acima dele está escrito: Impossibilidade. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 145-146).

Sua solidão apaga com os próprios pés o caminho percorrido para não obter seguidores. Esse aspecto é singularmente criador, porque o que cria a si mesmo como obra de arte não busca imitadores. O jogo da criação solitária é uma luta da vontade que afirma senão um círculo de necessidade singular. Não se vive o círculo de outrem. Só se vive a solidão de si mesmo, assim como se cria apenas a si mesmo como obra de arte. Com essa ousadia, desde o início do seu percurso, Zaratustra anunciou que dos solitários surgiria ainda um “povo de solitários”, um povo de singulares: “Vós, solitários de hoje, vós, que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito: — e dele o super-homem”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 75). Um povo que amará a terra e não as “coisas do além”. Nesse mesmo ímpeto, ainda no mesmo capítulo, mandou embora os seus discípulos, prenunciando o que expressaria sobre apagar o próprio caminho com os pés.

O caminho de solidão se faz com uma singularidade que não se imita, contudo não é um percurso que outorgue um caráter imutável e um estilo já dado. Tudo é sempre novo, tudo diz um sagrado “não” à moral, como necessidade afirmativa e criadora da vontade, com um abençoado “sim”. E para que se vivencie a criação de novos valores, Zaratustra também precisou se acometido pela crítica severa e crucial que a própria solidão lhe aponta. Na “Terceira parte” da obra, no capítulo intitulado “O regresso”, a personagem desenvolve um diálogo com a solidão, na qual se percebe a distinção entre as situações de abandono e a vivência que a própria solidão exige:

Ó solidão! Solidão, pátria minha! Por tempo demais vivi selvagememente, em selvagens terras alheias, para não regressar a ti sem lágrimas!

Agora apenas me ameaça com o dedo, como fazem as mães, agora sorri para mim, como sorriem as mães, agora apenas fala: “E quem foi aquele que um dia, como um vendaval, escapou tempestuosamente de mim? —

— que partindo exclamou: por tempo demais fiquei junto à solidão, então desaprendi de calar! *Isso* — aprendeste agora?

Ó Zaratustra, sei de tudo; e também que no meio de muitos homens estavas mais *abandonado*, único que és, do que jamais estiveste comigo!

Uma coisa é o abandono, outra é a solidão. *Isso* — aprendeste agora! E que sempre serás, entre os homens, selvagem e alheio:

— selvagem e alheio quando te amem: pois antes de tudo eles querem ser *poupados!*

O estilo do caráter solitário é aprendido por Zaratustra a partir da diferença. Abandono e solidão se excluem pela diferença, pela imagem com a qual a própria solidão se apresenta: uma mãe que ensina ao filho a sua singularidade. Como ensinar não é uma ação que causa outra, a imagem-solidão que se apresenta à Zaratustra é uma estilização que o jogo de forças conferiu através da diferença. As forças em luta não se excluem, e do mesmo modo a imagem da solidão realoca o abandono de modo posicional: aquilo era abandono, isso é solidão. Não é o outro quem está ensinando a Zaratustra, mas o seu ensinamento é de tal modo singular que seu aprendizado se dá ao mesmo tempo em que o ensinamento. A diferença está no jogo de forças que nega o abandono e afirma a solidão. Não se excluem, mas se realocam posicionalmente conforme o estilo do caráter é conferido na vontade de potência.

O jogo belicoso possui o movimento chamado vontade. E o estilo ora é gregário, ora é singular. Quando Zaratustra estava abandonado, estava desiludido porque almejava também se agregar. Almejava que os homens morais compreendessem os seus ensinamentos. Essa postura de ensinar para que se aprenda é demasiado perigosa quando se deseja que o discípulo seja transformado pelo mestre. De outra maneira, quando o mestre manda embora os seus discípulos e apaga o caminho de si mesmo com os próprios pés, não se pretende mudar ninguém, mas criar a si mesmo como obra de arte a ser apreciada e não imitada. Desse modo, a afirmação da solidão por si mesma ocorre em Zaratustra como ensinamento de si para si mesmo, aprendizado de si para si mesmo. Isso é singularidade, isso é “tornar-se o que se é”, com a tonalidade estilística do subtítulo de *Ecce homo*.

A diferença é motivadora de uma relação entre “aprender para ensinar a aprender” e “tornar-se o que se é”. Na solidão, essa relação é necessária e imanente, de modo que a solidão também é uma aconchegante “casa”, onde tudo se pode falar e nada é estranho. A solidão ensina como quem acolhe a diferença, e sua singularidade necessita da sinceridade dos que não podem esconder suas alegrias e dissabores, seus prazeres e suas dores. Solitariamente, tudo se torna leve porque o movimento da diferença acolhe afirmativamente o devir das forças. Entretanto, para compreender a diferença, percebe-se como a solidão concebe o abandono em Zaratustra, lembrando de várias situações em que a personagem compreendia estar solitária:

Mas aqui está contigo e em casa, aqui poder falar tudo e desabafar todas as razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos escondidos, empedernidos.

Aqui todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, e te lisonjeiam: pois querem cavalgar no teu dorso. Em cada símbolo cavalgas aqui até cada verdade.

De forma direta e direta poder falar aqui todas as coisas: e, em verdade, aos seus ouvidos soa-lhes como um louvor que alguém fale com todas as coisas sem rodeios!

Diferente, todavia, é ser abandonado. Pois ainda te lembras, ó Zaratustra? Quando o teu pássaro gritou acima de ti, quando estavas na floresta, sem saber para onde ir, indeciso, próximo de um cadáver: —

— quando falaste: que os meus animais me conduzam! Vi mais perigo entre os homens do que entre os animais: — *Isso era abandono!*

E ainda te lembras, ó Zaratustra? Quando estavas em tua ilha, uma fonte de vinho entre cântaros vazios, dando e dividindo, regalando e repartindo entre os sedentos:

— até que finalmente eras o único sedento entre os bêbados e à noite lamentavas: ‘Não é mais venturoso receber do que dar? E ainda mais venturoso roubar do que receber?’ — *Isso era abandono!*

E ainda te lembras, ó Zaratustra? Quando chegou a tua hora mais silenciosa e te arrastou para longe de ti mesmo, quando falou num malvado sussurro: ‘Fala e te despedaça!’

— quando fez que te arrependesses de todo o teu esperar e silenciar e que esmorecesse tua humilde coragem: *Isso era abandono!*” — (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 175).

Em companhia de um cadáver, lamentando os perigos eminentes no meio social, personagem está abandonada por desgosto. O único gosto só veio quando tudo de si abandonou o abandono, porque somente o solitário pode ousar tal proeza. Do mesmo modo, quando se encontra em dúvida acerca da dádiva em ser um criador que doa e apenas um receptor, Zaratustra estava abandonado. Assim também quando se arrependeu de esperar e silenciar, perdendo a coragem, não estava solitário.

Ora, observa-se que a personagem se engana por várias vezes a respeito da solidão em seu percurso. Contudo, é a própria solidão que lhe revela como se deram tais enganos. Mais uma vez, a solidão é a condição de aprendizado e de ensino para si mesmo. Com isso, veio o coroamento da condição vital de singularidade, que só poderia ocorrer em afirmação da totalidade de seu percurso. Mesmo todos os lamentos e desesperanças do seu passado são afirmados quando exclama:

Ó solidão! Ó solidão, pátria minha! Quão terna e bem-aventurada me fala a tua voz!

Nós não interrogamos um ao outro, não reclamamos um ao outro, passamos, um ao outro aberto, por portas abertas.

Pois contigo é tudo aberto e claro; e mesmo as horas correm aqui com pés mais leves. De fato, no escuro o tempo é mais pesado que na luz.

Aqui se abrem para mim as palavras e arcos de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 175).

O elogio da solidão enfatiza a necessidade de uma condição de leveza tal que transmuta a palavra, que envolve a palavra com a imanência do vir-a-ser. E nesse movimento, viver solitariamente implica na necessidade de um querer singular em não desejar mudar o outro, mas estilizar o seu próprio caráter. Sobre o assunto, Nietzsche apresenta no aforismo 321 de *A gaia ciência* uma nova precaução:

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

O supracitado aforismo sugere, antes de tudo, uma reflexão acerca da pretensão comum entre os homens em ensinar a doutrina moral do dever e da responsabilidade. Os homens de rebanho, os pastores e os sacerdotes são tipologias que pretendem ensinar como se deve agir moralmente. A maior das pretensões, dentre eles, é a de que o agir moral seja de tal modo que universalmente não se possa fazer de outro modo, como para Kant. No entanto, Nietzsche atenta para uma nova precaução, oriunda da crítica genealógica do *valor* que os valores morais obtiveram no decorrer da história da moral. Sua nova criação, intuída no modo de uma “gaia” ciência, de uma alegre leveza em não transmutar senão a si mesmo, apresenta-se como um alerta aos que pretendem ser os mestres da ação moral, da virtude que deve ser seguida.

Possivelmente, tal aforismo seja interpretado pelos moralistas como uma exaltação do egoísmo. Decerto, refere-se ao egoísmo. Mas qual a rejeição de tais moralistas ao egoísmo? O primeiro passo para se entender tal rejeição é aquela velha tábua de leis que execra quem não se submete aos ditames morais, que exigem sempre a edificação do indivíduo como um componente responsável e cumpridor dos deveres de conservação da espécie. Trata-se de uma perspectiva de rebanho, de criação “delirante” de valores morais que porventura são elevados pelo idealismo. Diversamente à tal perspectiva, Nietzsche expõe que quando a vontade criadora quer a singularidade, só se aprende solitariamente a seguir a si mesmo. O máximo que se pode, na maioria das vezes, quando se castiga o outro para que se torne virtuosamente moral, é a mudança de si mesmo. Isso porque o trato com o outro exige, de uma forma ou de outra, uma perspectiva solitária. Ninguém é totalmente

rebanho, como ninguém e totalmente solitário. Rebanho e solitário são posicionamentos da vontade que ora cria valores pela reatividade ora cria novos valores que abarcam a totalidade corporal do jogo de forças. Daquele mesmo modo em que tudo em Zaratustra grita ao pastor para que morda e cuspa o niilismo, também no pastor estão presentes todas as suas fraquezas e todas as suas forças. Assim, a vontade criadora, quando “um só gosto” afirma a totalidade do jogo corporal de forças, solitariamente quer se tornar o que se é: elevada pela superficialidade que a profundidade exige quando confere o estilo do caráter.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maturação da crítica genealógica desenvolvida na *Genealogia da moral*, o tema da solidão obteve importantes articulações conceituais desenvolvidas sequencialmente. Isso porque tal obra oferece não apenas uma sistematização de conceitos, mas pareceres das tipologias acerca do *Zaratustra*, posta a dificuldade em fazê-lo por se tratar de uma obra filosófico-poética. Temos em mãos uma obra que precisa ser vivenciada e não apenas submetida à análise. Mesmo a *Genealogia da moral* não sendo uma obra capitular sobre a solidão, aborda minuciosamente e rigorosamente as questões fundamentais para os estudos da vida solitária como modo singular de existência. Observa-se principalmente nas páginas da “Segunda dissertação” que a imputação do caráter ao indivíduo só assumiu uma postura “donairosa” nos desdobramentos da vida social porque lhe arrogou a responsabilidade. O problema do caráter esteve atrelado desde os tempos em que a moralidade dos costumes ainda não havia se consolidado como moral elevada ao *status* de ideal. O desenvolvimento histórico da moralidade dos costumes culminou em seu fruto maduro, como sabido, o indivíduo soberano. A moral como ideal possui tempo marcado, possui os limites que a vontade de potência impõe. Isso porque, como visto, a vontade, mesmo quando quer nada, não deixa de querer. E querer é o mesmo que estar em movimento, seja num indivíduo ou num povo. É, por imanência do pensamento, uma forma de pensar com o corpo, com todos os impulsos. Por isso, pode-se afirmar que a *Genealogia da moral* coroa os estudos acerca da solidão, visto que investiga e critica a pretensa fixidez conceitual pretendida pela reatividade das interpretações moralistas, tendendo a tornar o indivíduo sempre um monumento gregário.

Nas obras de Nietzsche, o tema da solidão, principalmente no *Zaratustra*, assume uma estatura severamente crítica à noção de indivíduo como a tradição moralista intenta sustentar. O solitário de Nietzsche não se confunde com o indivíduo moral. Apesar de enfatizar a individualidade em várias circunstâncias, o genealogista não compreende que o caráter individual de um solitário, de um singular, seja o de um mero cumpridor do dever moral. Ao mencionar a individualidade, em casos específicos em que a exalta, não o faz com o escopo de reforçar a noção de indivíduo moral, de um “ser indivisível” e substancialmente regido pela alma racional. Ao contrário, quando o faz, raras as vezes, o contexto confirma a existência da luta corporal das forças, segundo o querer da vontade de

potência. E como o contexto é deveras importante para o caso, basta considerar que a concepção de corpo e de povo, na filosofia nietzschiana, compreende sempre a luta como jogo de forças.

Ora, a contradição e o movimento da luta estão presentes necessariamente em todo o desenvolvimento afirmativo da singularidade, como modo de existência que nega a existência empírica de um indivíduo. Não há indivíduo efetivamente, porque a vontade não unifica ao máximo as forças e muito menos exclui a pluralidade que um corpo ou um povo possuem. Aquele “um só gosto”, o qual Nietzsche enfatiza no aforismo 290 de *A gaia ciência*, e que pode ser “bom” gosto ou um gosto “ruim”, não é fundamento para nenhuma hipótese que pretenda enredar e sustentar o conceito de indivíduo como “indivisível”. Com isso, também a unidade do gosto não serve de base para que se sustente o estilo como algo meramente intencionado pela unidade que se fantasia na consciência de um “eu”, de um “sujeito”, de uma “alma”, de um “espírito”.

O gosto e o estilo dependem necessariamente da pluralidade das forças, da diversidade da ação e da circularidade que faz a totalidade retornar. Porque a ação é sempre diversa, impetuosa, até mesmo bruta, que não possui o fabuloso refinamento da consciência. Só há ação, pois ela é o corpo, o jogo, a luta, a assimilação de composições de forças e de suas interpretações por outras composições. Por isso ela é diversa daquilo que se pensou tradicionalmente ser originada na consciência. Não se mensura estágios de graduação das forças, e nem se pode cronometrar o seu ímpeto, pois ela é bruta. Sobre essa bruteza da ação, contrapôs-se sempre a consciência aos sentidos, ao corpo, à vida terrena, à imanência dos instintos. Isso como se a consciência não tivesse a brutalidade da ação com sintoma, como projeção da luta entre as forças. No fundo, a consciência só percebe o gosto e o estilo como sintoma, como projeção, em última e mínima possibilidade de saber de algo de que não se pode saber inteiramente.

A diversidade da ação está no estilo, seja “bom” ou “ruim”, de modo que a interpretação negativa seja tendenciosamente conservadora, abarcando a expansão das forças ativas; e a interpretação afirmativa seja expansiva, abarcando o conservadorismo das forças reativas. Desse modo, o gosto prevalece sobre a ausência de gosto. A ausência seria o mesmo que não querer, e é impossível à vontade não querer. Assim sendo, alguém sempre vive um estilo quando “um só gosto” é o que tudo de si se encaminha a se mostra como imagem.

Na figura de Zaratustra, Nietzsche antecede a crítica genealógica através de seu estilo solitário. Um estilo que notadamente se impõe posicionalmente como imoralista. Ora, imoralista e solitário se equivalem, não como causa e consequência, mas como sintomas inter-relacionados no querer da vontade. Seja a vontade em sua manifestação estilística de singularidade, como é o caso de Zaratustra, ou a vontade de nada, representada fatidicamente na figura do “último homem”. Essas duas imagens podem ser tomadas emblematicamente como antagônicas, pois são estilizadas como tipos distintos de ação. Zaratustra é a imagem-ação que se estiliza e se torna o que é, porque o ímpeto da vontade quer nele sempre a superação de si mesmo como criação artística. O “último homem” não quer se tornar o que se é, ou seja, ele quer se tornar comedido, querendo nada além do que a mediana vida cotidiana e fabulosamente quieta existência.

A obstrução da vontade, por sua própria impotência diante do passado, possui o sintoma do ressentimento. Nesse sentido, afirma-se que Zaratustra também tem os sintomas dessa reatividade das forças quando sente o nojo pelo homem comum, quando resente a morte do equilibrista, por exemplo, apesar de afirmar as qualidades da sua profissão. Mas outros sintomas posicionalmente lhe são imperativos, quando lembrar e esquecer são atividades articuladas entre si através da solidão. Porque a singularidade, ou a solidão — o que é a mesma coisa, afirma a memória e o esquecimento como novas atividades, através da crítica que a própria vontade faz imperar sobre si mesma a respeito do ressentimento em não poder mudar o passado. Quando a vontade se volta sobre si mesma e resente a obstrução em não poder querer para trás, a memória funciona como um dispositivo de frustração, ocasionando sintomaticamente no niilismo, que é a vontade de nada. Há uma erupção da vontade que enfatiza os fragmentos como se fossem os dominantes da totalidade.

Querer é assimilar para si, assenhorar-se do que quer. Somente a vontade quer porque pode e pode porque quer, assimila e expande suas forças no querer. E tal querer é o jogo das composições de forças, impulsionando a expansão, submetendo algumas forças, exaltando outras, mas sempre como poder das forças em luta constante. Então, não poder querer para trás é também uma circunstância fantasiosa, porque o passado é uma “pedra que não se pode rolar”. Como a vontade não quer se ocupar com o passado e sim com a memória do passado, exalta a faculdade da lembrança provisoriamente. Nesse caso, ela

confunde a memória com o passado. O impasse entre a vontade e o passado é também uma fabulosa intempere do querer.

O que a vontade pode é a memória do passado, mas não ele mesmo, porque ele não faz parte dela. Efetivamente, o passado nem existe, afinal. O que a vontade tem do passado é o que advém do seu querer assimilar e expandir as forças. Forças essas que lhe permitem visualizar, no presente, o que se foi, pois o que realmente existe é o presente. Só existem ações, atividades, atualizações, poder das forças. O passado só existe no presente como ressentimento ou como reatividade que também pode afirmar caso o queira em seu devido lugar. Caso a vontade ressinta não poder assimilá-lo ao seu modo atual, ela se volta sobre si mesma como vingança. Dessa maneira, a frustração da vontade ocorre por ter urdido uma faculdade para a lembrança, para a conservação, mas que efetivamente não se conserva. Isso porque o esquecimento também é necessário. Ele inevitavelmente faz sucumbir a potência da memória. E a sua potência é para a conservação, que não se cumpre porque não pode manter o passado intacto, visto que o esquecimento lhe rouba tal oportunidade. Desse modo, a memória só conserva o passado como algo que não é mais ele mesmo e sim um mero “delírio”, para se usar um termo de Deleuze, do que se foi.

Não tem como prever o “tempo certo” para a articulação entre a memória e o esquecimento, pois não se pode mensurar o poder de uma faculdade tão miraculosa, nem obter certezas com um acontecimento tão incerto quanto o esquecimento. Por isso, o “tempo certo” é dado pela própria vontade quando articula a faculdade conservadora da memória com o acontecimento fatal do esquecimento. Enquanto a memória está corroborada pelas composições de forças reativas, em circunstâncias conservadoras, como no caso da hipervalorização da moral como ideal, a vontade se faz ressentida. Assim que o ressentimento é o retorno da vontade contra si mesma, quando não articula a sua criação conservadora com o esquecimento necessário. E isso ocorre num “tempo certo”, mas um tempo que não se mede, que não se impõe, que não se pode determinar a sua experiência antecipadamente, porque a luta entre as composições de forças é necessariamente um jogo imprevisível e praticamente indescritível. E como todo jogo, pode somente contar fortemente com o acaso, com o imprevisível. O jogo afirma o acaso no lance de dados, e a combinação afirma a necessidade, como afirma Deleuze:

Os dados que são lançados uma vez são a afirmação do *acaso*, a combinação que formam ao cair é a afirmação da *necessidade*. A necessidade afirma-se do acaso, no sentido exacto

em que o ser se afirma do devir e o uno do múltiplo. Em vão se dirá que, lançados ao acaso, os dados não produzem necessariamente a combinação vitoriosa, o doze que conduz o lance de dados. É verdade, mas apenas na medida em que o jogador não soube em primeiro lugar afirmar o acaso. Porque, do mesmo modo que o uno não suprime ou nega o múltiplo, a necessidade não suprime ou abole o acaso. Nietzsche identifica o acaso com o múltiplo, com os fragmentos, com os membros, com o caos: caos de dados que se chocam e que se lançam. *Nietzsche faz do acaso uma afirmação*. (DELEUZE, 2001, p. 41-42).

O tempo do jogo, seja no lance dos dados ou na combinação, não se pode mensurar exatamente. Mas quando a vontade pretende reativamente conservar algo para si, para fabulosamente tentar prever, sua frustração ressentida também conta com o acontecimento de um novo lance e de uma nova combinação. E tal fatalidade sobre a memória da vontade ocorre com o esquecimento, que alivia a tensão estabelecida da vontade contra si mesma. Justamente esse é o “tempo certo”, mesmo que não se possa dizer quando ele ocorrerá. No fundo, nem se pode sentir que ele está acontecendo presentemente. O que se pode é fantasiosamente recorrer à nova memória desse “tempo certo”. Porque não há mais uma memória conservadora, e sim uma nova memória articulada com o esquecimento. No entanto, a vontade pode obstruir novamente o seu poder sobre si mesma, ressentindo. E assim o círculo de acaso e necessidade, memória e esquecimento, frustração e leveza ocorre no “tempo certo”, mas sem nenhuma previsão exata.

O belicoso jogo entre as forças acontece em diversas jogadas, e o que se tem dessas jogadas são apenas as combinações que se repetirão necessariamente. O terrível disso tudo é que não se pode prever a ordem e o tempo do retorno. Nesse sentido que o percurso de Zaratustra se afirma como necessidade e acaso. Suas andanças em meio à multidão são necessidades de seu jogo, do mesmo modo que a solidão na caverna. Mas o que lhe confere o caráter singular é o imoralismo com que nega genealogicamente a idealidade dos valores morais e afirma a fatalidade do lance e das combinações. Seja quando imiscuído no enojado ambiente moral ou na solidão com seus animais, Zaratustra tem um estilo singular. E a singularidade significa jogar com o acaso e a necessidade solitariamente, na escuridão do jogo belicoso das composições de forças. Por isso, seu estilo de caráter é desenvolvido em hábitos breves.

Zaratustra é um jogador solitário que afirma o acaso do lance e a necessidade das combinações. Não possui um caráter virtuoso, que se gaba por ser o jogador por excelência e responsável por seus resultados. Não se pretende perene e nem definitivo diante de qualquer circunstância. Assume um estilo de caráter posicional, circular entre o acaso e a

necessidade, através de hábitos breves. Sua memória é transvalorada a cada nova vivência, porque a vontade ora se volta sobre si mesma como vingança, ora se liberta com seu ímpeto criador. Zaratustra é uma personagem na qual se pode observar as nuances posicionais da vontade, como uma imagem-ação. Efetivamente, quem pretende imitar Zaratustra, não tem esse poder. Apenas pode imaginar, visualizar de longe e tomar a sua imagem-ação, o seu percurso, como inspiração para vivenciar seu próprio trajeto. Ele apaga com os próprios pés o caminho que percorreu. A necessidade e o acaso, no jogo belicoso de forças de um corpo ou de um povo, são de uma ordem que não se pode moralmente conservar por muito tempo. Viver na solidão e afirmá-la como singularidade de estilo já é algo que nem todos podem, apenas alguns. Muitos preferem afirmar a multidão, o rebanho, e poucos assumem a tragicidade de só se poder viver solitariamente, e por isso alegremente, o jogo corporal de forças.

“Traçar círculos ao redor de si” possui uma correspondência com “andar de cume a cume”, porque os círculos da vontade criadora e a distância profilática se afirmam no eterno retorno. De certo modo, os círculos são o único gosto, único traço que estiliza o caráter de Zaratustra. Um traço feito à mão livre, sem as amarras da moral e da conservação de si mesmo. Igualmente em modo, o encurtamento da distância entre os cumes figura, no percurso de Zaratustra, a diferença em dois outros sentidos. A diferença que afasta a personagem dos iguais, uma diferença que se impõe através da afirmação na necessidade e do acaso no eterno retorno. E a diferença que demanda a afirmação de si mesmo como aquele que observa do alto a profundidade que os homens das planícies não possuem. Desse modo, a diferença que o eterno retorno privilegia não exclui a afirmação da reatividade no processo. Ora, se os homens estão nas planícies, não são nem profundos nem altivos. São apenas normalizados, regulados pelo cumprimento do dever moral. E com isso, nada criam senão possibilidades “delirantes” de continuidade do rebanho como vontade de nada. E por acreditar que tal possibilidade é apenas um “delírio”, Zaratustra se torna o que é como um singular andarilho. Não permanece na planície, mas apenas transita nela com seus círculos de necessidade da vontade, para se proteger das “sanguessugas” que encontra na cidade e no mercado. Com outra demanda, a personagem também caminha de cume a cume, enfatizando a diferença paradoxal entre superfície do alto e profundidade crítica ao *valor* dos valores morais. Assim, “os círculos da solidão” são protetores pela diferença; e o “andar de cume a cume” é uma necessidade da vontade criadora em se elevar, para

enxergar num lance de olhar a degenerescência do homem moral, e em penetrar na mais profunda crítica ao idealismo viabilizado por aquela altura.

Segundo Marton, Zaratustra não pretende se isolar dos seus contemporâneos com a solidão. Com ela, quer se distinguir deles e se diferenciar da sua época, dos modelos morais estabelecidos. (Cf. MARTON, 2010, p. 74). Desse modo, a solidão é o elemento principal no trato com o seu pensamento abismal do eterno retorno. Apenas solitariamente é possível afirmar a necessidade e o acaso, sem simplificar tal pensamento como fez o “espírito de gravidade”. Também o contrário do solitário, o homem de rebanho, o que vive entre os iguais, não seleciona para si o gosto mais elevado do estilo singular. Nesse sentido, Nietzsche explicita em *Além do bem e do mal* que:

Todo homem seletivo procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra “homem”, enquanto exceção a ela: — exceto no caso de ele ser empurrado para essa regra por um instinto ainda mais forte, como homem do conhecimento no sentido grande e excepcional. Aquele que, no trato com os homens, eventualmente não percorre as muitas cores da aflição, que não enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento, não é certamente um homem de gosto elevado; mas se ele não assume voluntariamente todo esse fardo e desgosto, sempre se esquiva dele e permanece, como foi dito, quieto e orgulhoso em seu castelo, uma coisa é certa: ele não foi feito, não está predestinado para o conhecimento. Pois se estivesse, teria de dizer a si mesmo algum dia: “ao diabo com o bom gosto! A regra é mais interessante que a exceção — que eu, a exceção!” — e então iria *descer*, sobretudo “entrar”. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 31).

O estilo do caráter solitário de Zaratustra, a partir do texto supracitado, equivale à exceção, todavia somente como uma doação da vontade para si mesma. E aí está o seu aspecto principal como diferença crítica à moral. No ambiente moral prevalece a igualdade, um fruto da vingança da vontade contra si mesma, naquele caso específico em que um gosto possui a abstração reativa do poder dar forças ativas. A distância é a perspectiva do errante, do imoralista, que possui uma nova virtude, diferente da virtude submissa do homem de rebanho. Por esse motivo, pode-se entender que, se o gosto pode ser bom ou ruim, o preponderante para o solitário é que suas “virtudes” não morais, a saber, a coragem, a perspicácia, a simpatia e a própria solidão, são também frutos da afirmação do acaso e da necessidade. De outro modo, a circularidade do eterno retorno, transforma a solidão não apenas em sintoma. Ela é também uma condição crucial para a vivência do eterno retorno por ser circular. O próprio movimento circular da diferença, da exceção, confere e é conferido pelo estilo solitário. Desse modo, a solidão é a condição pela qual a vontade nega e afirma a si mesma.

Até “O regresso” da “Terceira parte” da obra, Zaratustra ainda confunde posicionalmente a solidão com o abandono em diversas vivências. A primeira situação contraditória ocorre quando almeja retornar ao meio dos homens. Cansado de sua sabedoria solitária, seu ímpeto é lamentável por um lado, porque não quer mais a própria companhia. Quer transbordar como uma taça e ensinar aos homens a sua sabedoria. Por outro lado, é regozijante por dois outros motivos: querer transbordar é uma exceção; e encontrar o “velho santo” é se deparar com a diferença como presente da solidão. Contudo, sua sabedoria percorre a linha curva do círculo necessário de solidão. Zaratustra nem sempre quer a solidão, e isso se dá pelo ardente jogo entre todas as suas forças e fraquezas, que forjam perspectivas o seu querer. Afinal, a personagem vive intensamente tanto a interpretação negativa quanto a afirmação que a circular necessidade da vontade estiliza. Circular é o jogo, e por isso circular é também a solidão criadora. Quando abandonado, Zaratustra também cria solitariamente novas possibilidades, visto que seu desejo em descer ao ambiente moral da planície não se exime totalmente das forças singulares de criação. Esse mesmo impulso quer ensinar porque prendeu na singularidade. E ainda que sua reatividade participe do declínio, a circularidade necessária é uma bênção sem a qual não se pode decidir tornar-se o que se é como vontade de potência.

O círculo de necessidade da vontade estiliza o caráter de Zaratustra como um ditirambo dionisíaco. É com a linguagem com a qual não se quer apenas comunicar a sabedoria singular, mas é a linguagem daquele que fala consigo mesmo. O ditirambo é uma linguagem com a qual o solitário se impõe singularmente não aos outros, mas a si mesmo como afirmação de um sagrado “sim” ao jogo de necessidade e acaso. Não é à toa que Nietzsche recupera, em *Ecce homo*, uma máxima de sua obra dionisíaca: “Zaratustra tem eterno direito a dizer: ‘eu traço círculos e fronteiras sagradas em torno de mim; sempre mais raros são os que comigo sobem montanhas sempre mais altas — eu construo um maciço de montanhas sempre mais sagradas’”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 89). E como uma obra de arte, com cores fortes e vibrantes, Zaratustra não almeja mais ser seguido. Ele é a personagem que *Dionísio* abençoa, porque desempenha a tarefa necessariamente dionisíaca de filosofar com a dureza do martelo, com o prazer em destruir (Cf. NIETZSCHE, 1995, EH, p. 94). Ele é um crítico da moral de rebanho, todavia, como dionisíaco, é também um dançarino:

Mas esta é a ideia mesma do Dionísio. — Outra consideração conduz igualmente a ela. O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve — Zaratustra é um dançarino —: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento”, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno — antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismos levo a bênção do meu Sim... *Mas esta é a ideia do Dionísio mais uma vez.* (Cf. NIETZSCHE, 1995, EH, p. 90).

Zaratustra é uma imagem de Dionísio, é a ação do deus dançarino e embriagado. Sua terrível tarefa é ação contra a moral que pretendeu prevalecer eternamente sobre o jogo entre necessidade e acaso. Ele é destrutivo como um terrível inimigo, como um solitário e singular crítico genealogista do *valor* dos valores morais. É um dançarino que ao destruir também afirma. Ao martelar fortemente os preconceitos morais, dança sobre seus restos mortais e festeja a ressurreição do deus dilacerado pela vingança contra os instintos, contra os impulsos. Por isso, o *Zaratustra* é uma festa primaveril que sempre retorna, que sempre canta a glória do eterno retorno de Dionísio.

A personagem é a imagem-ação do deus Dionísio que afirma a terra. Seu estilo é dilacerante, mesmo que dilacerado posicionalmente pela pretensão moral e pela compreensão lógica da existência, ressurgente fértil, ao mesmo destruidor e dançarino criador de novos valores. Sobre esse assunto, crucial é uma distinção que Nietzsche expõe em *A gaia ciência*:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo o luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo o deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um “salvador”; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência — pois a lógica tranquiliza, dá confiança —, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 273).

Observa-se um pessimismo dionisíaco na destruição, porque toda ação de destruir é pessimista em relação à moral. Destruir é uma reatividade que a atividade afirmou para si como necessidade de criação. É preciso destruir para criar. Por esse motivo, Zaratustra é imagem-ação pessimista como Dionísio, mas é também a mesma imagem-ação do deus que frutifica e ressurgente em festa primaveril, que transforma o deserto da religiosidade doentia e da estreiteza da lógica em “exuberante pomar”. Uma floresta inteira, com seus animais em regozijo fértil, é a imagem do caráter que em Zaratustra a vontade necessariamente criadora

estiliza. O estilo do caráter de Zaratustra é o estilo dionisíaco por imanência, ou seja, por acaso e necessidade.

REFERÊNCIAS

Referências de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2011.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NIETZSCHE, F. *Fragmentos do espólio*. Seleção, trad. e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004b.

_____. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

_____. *Ecce homo*, como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad., notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *L'Antéchrist, suivi de Ecce Homo*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1974.

_____. *La généalogie de la morale*. /texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Isabelle Hildebrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1971a.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971b.

_____. *Aurore*. Textes et variants établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1970.

Outras referências

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

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

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

ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Vol. I. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. 1 ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2016a.

ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Vol. II. Tradução de Vera Ribeiro. 1 ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2016b.

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

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

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. *Nietzsche e o discurso filosófico: uma "linguagem pessoal"*, acessível na internet em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/161-nietzsche-e-o-discurso-filos%C3%B3fico-uma-%E2%80%9Clinguagem-pessoal>. Acessado em 21/11/2016.

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

BARRENECHEA, Miguel Angel de[et al.]. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008a.

_____. Nietzsche: eterno retorno e a memória do futuro. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et al (Org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008b, p. 51-66.

_____. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície". In: BARRENECHEA, Miguel Angel de, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte memória e educação*. Assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj; Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006, p. 27-47.

_____. Nietzsche e a genealogia da memória social. In: GONDAR, Josaida. et al. (Org.) *O que é memória social*. RJ: Contra-Capa, 2005, p. 55-71.

_____. Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário. In: FEITOSA, Charles. (Org.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política*. Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 31-52.

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

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

BLANCHOT, Maurice. "A solidão essencial". In: BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a, p. 09-26.

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

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

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O Esquecimento da Memória. In: GONDAR, Jô e BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.). *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003, p. 11-23.

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

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

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. Nietzsche: la filosofía como ejercicio ontológico”. In: GUTIÉRREZ, Carlos Muñoz, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (Org.). *Ontología del declinar: diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009, p. 113-125.

_____. Nietzsche e a desconstrução da subjetividade. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. et. al. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Rhizoma: uma “estética da existência” em Platão, Nietzsche e Jung*. Rio de Janeiro: Verbetes, 2009.

_____. *Nietzsche: espírito artístico*. Londrina: Ed. CEFIL, 2003.

DEBONA, Vilmar. “Um caráter abissal – a metafísica shopenhauriana da Vontade como caracterologia”, disponível na internet em: <http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v4-1-2013-art2-debona.pdf>, acessado em 23/08/2016.

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

_____. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

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

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

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

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto-Portugal: 2001.

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

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

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

FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel de, PINHEIRO, Paulo et al. *Fidelidade à terra: arte, natureza e política – Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. “Das metamorfoses da interpretação”. In: DIAS, Rosa. et al. (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011, p. 361-372.

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

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

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

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no collège de France (1970-1971)*; seguido de *O saber de Édipo*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

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

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

BARBOSA, Marcelo Giglio. *Nietzsche, crítica ao conceito de consciência*. São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000.

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

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

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

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

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

_____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In: FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel de, PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 15-30.

HABERKAMP, G. *Triebgeschehen und Willw zur Macht: Nietzsche zwischen Philosophie und Psychologie*. Würzburg, 2000.

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

_____. “Uma brisura: Derrida às margens de Nietzsche”. Acessado na internet em 03/05/2017: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/4742>. Revista Morpheus. Revista eletrônica em Ciências Humanas.

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

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

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

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

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

NIEMEYER, Christian (Org.). *Léxico de Nietzsche*. Tradução de André Muiz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner e William Matioli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

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

LINS, Daniel. “A história da cultura é a história da crueldade”. In: FEITOSA, Charles, BARRENECHEA, Miguel Angel de, PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política. Assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 305-320.

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

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

- _____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. *Nietzsche e a verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.
- _____. *Extravagâncias*. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. 3.ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.
- _____. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do homo sapiens à crise da razão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- NORA, P. “Entre memória e história; a problemática dos lugares”. São Paulo, *Projeto História – Revista do programa de Estudos pós-graduados em história e do Dep. de história*. v. 10, p. 7-28, 1993.
- OLIVEIRA, Jelson. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- PASCHOAL, A. E. O perdão como sinal de força e saúde – Especulações em torno da filosofia de Friedrich Nietzsche. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de, et al. (Org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 39-47.
- _____. Nossas Virtudes. Indicações para uma moral do futuro. *Cadernos Nietzsche*, v. 12, pp. 53-69, 2002.
- PEIXOTO, Maria Ignês. Memória social: uma construção nietzschiana. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de, et al. (Org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 142-149.
- PLATÃO. *Apologia; e, Fedro*. Tradução de Edson Bini, Albertino Pinheiro. 1. ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- _____. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola, 2001.
- _____. *A República*. Introdução e notas de Robert Baccou. Tradução de J. Guinsburg. 1. Vol. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia grega e romana*. Vol. III. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. O niilismo é algo que não se cura – notas sobre a grande saúde". In: BARRENECHEA, Miguel A. de. et. al. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. p. 71-80.

_____. Tornar-se que se é: educação como formação, educação como transformação". In: BARRENECHEA, Miguel Angel de, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte memória e educação*. Assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: Capes, 2006a.

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

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

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

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

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

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

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

VIESENTEINER, J. L. "O problema da intencionalidade na fórmula 'como alguém se torna o que se é' de Nietzsche" Disponível em:
<www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/05.pdf> Acesso em: 2012.

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

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: 2011.

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