

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Danilo Moraes Lobo

Memória e subjetividade: uma tensão criadora em Nietzsche

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2015

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Danilo Moraes Lobo

Memória e subjetividade: uma tensão criadora em Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas

Orientador: Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2015

LOBO, Danilo Moraes.
L7861m Memória e subjetividade: uma tensão criadora em Nietzsche;
orientador Dr. Jorge Miranda de Almeida - Vitória da Conquista, 2015.
121f.

Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de
Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2015.

1. Memória. 2. Subjetividade. 3. Esquecimento. 4. Nietzsche 5. I. ALMEIDA,
Jorge Miranda de. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. III.
Memória e subjetividade: uma tensão criadora em Nietzsche.

Título em inglês: Memory and subjectivity: a creative tension in Nietzsche.

Palavras-chaves em inglês: Memory. Subjectivity. Forgetfulness. Nietzsche.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

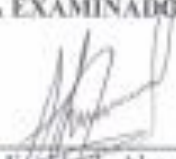
Banca Examinadora: Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida (Presidente); Profa. Dra. Maria da
Conceição Fonseca-Silva (Titular); Prof. Dr. Wellington Lima Amorim (Titular).

Data da Defesa: 23 de fevereiro de 2015

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e
Sociedade.

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida (UESB)
(Orientador)



Prof.ª Dr.ª Maria da Conceição Fonseca-Silva (UESB)



Prof. Dr. Wellington Lima Amorim (UFMA)

Suplentes

Prof. Dr. João Diógenes Ferreira dos Santos (UESB)

Prof. Dr. Luciano Costa Santos (UNEB)

Local e Data: Vitória da Conquista, 23 de fevereiro de 2015.

Resultado: 

*Dedico este trabalho à minha esposa
Amanda e ao meu filho Apolo.
Obrigado por compartilharem a
existência juntos comigo!*

AGRADECIMENTOS

Após o percurso intelectual trilhado durante o mestrado só posso ficar gratificado com as experiências que vivenciei e compartilhei, as quais são de grande valia para o meu aprendizado e que me impulsionam a buscar novos desafios na vida nas suas mais variadas dimensões. Esta etapa de vida foi um mergulho em veredas tortuosas e enigmáticas, mas com os seus prazeres próprios que abarcaram a nossa jornada rumo a grande tarefa que é nos tornarmos singulares. E para o fluir dessa caminhada algumas pessoas foram grandes parceiras, e nesse sentido é que quero expressar a seguir os meus mais sinceros agradecimentos.

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS) que com dedicação e esforço proporcionam uma formação que nos desvelam o prazer na busca pelo conhecimento que se torna força significativa em nossas existências. Durante o curso foi possível ter contato com a diversidade enriquecedora que o campo da memória possui e também com o desafio que é pesquisar numa área com múltiplas intersecções.

Agradeço também aos funcionários do PPGMLS que sempre estiveram disponíveis e solícitos para me ajudar nos encaminhamentos administrativos necessários durante o meu período de estudos.

Dirijo também uma saudação aos professores: Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva e ao Dr. Nilton Milanez pela contribuição e ajuda que me dispensaram ao participarem da minha qualificação.

O meu especial agradecimento ao Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida que com sua potencialidade e disposição foi um grande parceiro no esforço para o desenvolvimento desta pesquisa. Reconheço também a sua amizade, acolhimento e estímulo a todos nós orientandos que compartilham com o nosso caro professor de uma convivência fraterna e estimulante na vida acadêmica.

Não poderia deixar de agradecer também aos companheiros do grupo de pesquisa *Memória, subjetividade e subjetivação no pensamento contemporâneo* que participaram, mesmo que brevemente, do processo de amadurecimento e compreensão de um pensamento que dialogue mais com a existência.

Saúdo também aos demais colegas do PPGMLS que vivenciariam junto comigo momentos enriquecedores de partilha e compreensão, em particular Ocerlan, Priscila e Manoela, pelos momentos descontraídos e que tornaram a caminhada mais alegre e suave.

Aos amigos e parceiros da filosofia que compartilharam comigo algumas discussões sobre a filosofia de Nietzsche, entre eles: Nélio, Ícaro e Leonardo.

Agradeço também ao amigo e colega de trabalho Roberto que me incentivou e compartilhou comigo observações e conselhos sobre a vida na pós-graduação. Um grande companheiro que também se encontra nessa jornada de estudos.

Agradeço por fim aos meus familiares, em especial meu pai Marcos, minha mãe Regina, minha irmã Danielle, minha esposa Amanda e ao meu filho Apolo, pela compreensão e afeto em todos os momentos.

Um grande abraço e mais uma vez muito obrigado!

Então minha vivência é de ontem? Faz muito tempo que vivi as razões de minhas opiniões. Não deveria eu ser um tonel de memória, se quisesse ter comigo também as minhas razões? Já é muito, para mim, conservar minhas opiniões; e mais de um pássaro vai-se embora. E vez por outra acho também alguma ave que chegou ao meu pomal e não conheço, e ela treme quando lhe pouso a mão.

(Assim falou Zaratustra, Dos poetas).

Eu sou um andarilho e um escalador de montanhas, disse para 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.

(Assim falou Zaratustra, O andarilho).

RESUMO

No presente trabalho objetivamos estabelecer uma discussão em torno de duas categorias no pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, sendo elas: memória e subjetividade. Partindo inicialmente de uma abordagem genealógica, procuramos analisar como a constituição do dever de lembrança foi estabelecido na cultura, considerando para tanto a hipótese nietzschiana sobre os vínculos profundos entre moral e metafísica. Nesta perspectiva, buscamos situar o problema da subjetividade, evidenciando as condições de sua gênese e os reflexos dessa questão sobre o modelo interpretativo metafísico que se impôs aos exercícios convencionais da linguagem e do pensamento. Ademais, desenvolvemos uma análise em torno da memória e da subjetividade sob uma perspectiva afirmativa, na qual emerge uma valorização do devir aliada a uma consideração sobre as possibilidades plásticas do esquecimento. Finalmente, considerando o deslocamento interpretativo operado por Nietzsche na avaliação das categorias em discussão, enfatizamos a questão da criação face ao esgotamento da moralidade niilista, possibilitando o advir de uma subjetividade voltada ao tornar-se o que se é.

Palavras-chaves: Memória. Subjetividade. Esquecimento. Nietzsche.

ABSTRACT

In the present work we aimed to establish a discussion around two categories in the thought of German philosopher Friedrich Nietzsche, namely: memory and subjectivity. From a genealogical approach we try to analyze how the constitution of reminder's duty was established into the culture, considering the Nietzschean hypothesis about the deep bonds between moral and metaphysics. In this perspective, we seek to situate the subjectivity's problem, showing the conditions of its genesis and the repercussions of this issue about the metaphysical interpretive model imposed to conventional exercises of language and thought. Besides, we developed an analysis around the memory and subjectivity under an affirmative perspective, in which emerges a valuation of becoming associated with a consideration of the plastic possibilities of forgetfulness. Finally, considering the interpretive shift operated by Nietzsche in the evaluation of the categories under discussion, we emphasize the issue of creation in view of the exhaustion of nihilistic morality, enabling the emergence from a focused subjectivity on become what it is.

Keywords: Memory. Subjectivity, Forgetfulness. Nietzsche

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 GENEALOGIA DA MEMÓRIA: SOBRE A CONSTITUÇÃO DO DEVER DE LEMBRANÇA SOB A ÓTICA NIETZSCHIANA	21
2.1 TENSÕES CIVILIZATÓRIAS E O SURGIMENTO DE UM ANIMAL MEMORIOSO.....	22
2.2 MEMÓRIA E MORALIDADE: ADENSAMENTO DA INTERIORIDADE HUMANA	27
2.3 A MEMÓRIA EM SUAS MÚLTIPLAS CARACTERÍSTICAS ESTABILIZADORAS DA CULTURA	35
2.4 O EXCESSO DE MEMÓRIA E A DISSOLUÇÃO DA VIDA PELA HISTÓRIA.....	48
3 GENEALOGIA DA SUBJETIVIDADE: CRÍTICA À METAFÍSICA DO SUJEITO EM NIETZSCHE	54
3.1 SUBJETIVIDADE ENQUANTO PROBLEMA METAFÍSICO	55
3.2 SUBJETIVIDADE, LINGUAGEM E METAFÍSICA.....	61
3.3 SUBJETIVIDADE E FICÇÃO	65
3.4 SUBJETIVIDADE E MORAL	73
4 MEMÓRIA E SUBJETIVIDADE: TENSÕES E POSSIBILIDADES DE AFIRMAÇÃO	81
4.1 MEMÓRIA ENQUANTO POTÊNCIA AFIRMATIVA.....	83
4.2 SUBJETIVIDADE ENQUANTO POTÊNCIA CRIATIVA	93
4.3 SUBJETIVIDADE EM MOVIMENTO, OU <i>TORNAR-SE O QUE SE É</i>	98
4.4 SUBJETIVIDADE E MEMÓRIA: ENTRE TENSÕES E CRIAÇÕES.....	105
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	118

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE UTILIZADAS

Co. Ext. II - Segunda consideração extemporânea ou intempestiva – sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida

A - Aurora

Z - Assim falou Zaratustra

BM - Além do Bem e Mal

GM - Para a genealogia da moral

CI - Crepúsculo dos ídolos

EH - Ecce homo

FP – Fragmentos Póstumos

VM - Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

VP – Vontade de potência

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como princípio orientador a análise de duas categorias que permeiam o pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, sendo elas: a memória e a subjetividade. Consideramos que as referidas categorias nos permitem pensar num roteiro de leitura que evidencie no conjunto da obra do filósofo alemão, um esforço crítico para concebê-las de modo genealógico e para além de um enquadramento metafísico. Cumpre salientar que o trabalho aqui desenvolvido busca se pautar por uma leitura que privilegie a relação entre as dinâmicas próprias da constituição social da memória e as possibilidades para a afirmação da subjetividade, postulando que o próprio exercício filosófico nietzschiano explicita uma tensão entre tradição e criação, situado no limiar de uma luta onde o próprio autor de *Assim falou Zaratustra* se propõe a travar contra um modelo de valoração no qual predomina uma articulação entre moral e metafísica, com uma definição meramente conceitual da subjetividade, em detrimento da subjetividade enquanto *vontade de potência*¹.

O trabalho em questão se constitui assim numa tentativa em responder a seguinte questão: como podemos pensar a relação entre a memória e a subjetividade no pensamento de Nietzsche? Torna-se importante perguntar sobre essa relação ao levarmos em consideração que a reflexão filosófica de Nietzsche expõe e oferece um aparato crítico por meio de um diagnóstico sobre a(s) cultura(s), naquilo que ela(s) apresenta(m) de elementos para a domesticação e submissão dos homens, vinculados a uma moral de rebanho, tributária de um

¹ O termo *Willie zur Macht* em alemão pode ser traduzido tanto por “vontade de potência”, como por “vontade de poder”, expondo riscos a serem corridos com relação a compreensão que pode ser estabelecida com uma noção chave do pensamento do filósofo alemão. Julgamos pertinente a observação feita pela filósofa brasileira Scarlett Marton numa nota sua sobre a tradução do conceito no ensaio *A terceira margem da interpretação* que antecede a tradução brasileira de obra de Wolfgang Müller-Lauter intitulada *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*: “Optamos por traduzir a expressão *Wille zur Macht* por vontade de potência. E isto por várias razões. Adotamos a escolha feita por Rubens Rodrigues Torres Filho na sua tradução para o volume Nietzsche — Obras Incompletas da coleção “Os Pensadores” (São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1978). Permanecemos fiéis a outros escritos nossos, em que desde 1979 fizemos essa opção. Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir — sem que seja essa a intenção — para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais. Contudo, a principal razão, que nos leva a manter a escolha que fizemos, consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções de tradução (“vontade de potência” e “vontade de poder”), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção *Wille zur Macht* abriga em Nietzsche”. (MARTON, 1997, p. 10).

regime valorativo por um lado, o que explicitaria uma compreensão de memória voltada à conservação e ao comprometimento com normas e interditos sociais, afeita portanto, à moral de rebanho. Além disso, aqui se reforça uma ideia de homem genérico, disperso e pulverizado numa espécie de multidão, alheio à sua própria condição singular. Ocorreria então um esvaziamento da própria categoria de subjetividade enquanto afirmação da potência do singular, o que discutiremos mais a frente ao longo da dissertação. Por outro lado, existe a exposição de um percurso de possibilidades que exigem um pensar que se arrisca, compreendendo o homem enquanto algo a ser superado, capaz de criar e instituir novos valores. Outrossim, contrapondo-se ao valor excessivo que a memória possa adquirir numa dada cultura, Nietzsche desenvolve também uma compreensão mais afirmativa dos processos mnemônicos, ou seja, naquilo que eles podem oferecer de intensificação da vida enquanto vontade de potência, aliado a um processo de afirmação da subjetividade que toma para si a tarefa de constituição da existência pautada em processos de criação de novos valores, questão que será retomada e desenvolvida ao longo da dissertação. Sendo assim, o confronto entre elementos de uma tradição que exigem a coesão mnemônica e os riscos que advém das possibilidades de uma afirmação do poder da singularidade, implica considerarmos que memória e subjetividade possuem vinculações e tensões profundas no pensamento desse autor, apresentando portanto, condições para uma exploração mais detida.

Pretendemos nos orientar pela perspectiva genealógica para tentar mapear as possibilidades que dinamizam as relações e tensões entre as duas categorias no pensamento nietzschiano, já que Nietzsche faz um deslocamento crítico com relação à tradição de pensamento no Ocidente, cuja perspectiva predominante tomava a moral como elemento fundante, desconsiderando a pergunta pelo próprio valor da moral. Assim, a maioria das categorias do pensamento para o filósofo alemão seriam o resultado de uma permanente luta entre forças que buscariam impor determinadas interpretações. Dessa forma, categorias como verdade, consciência, unidade, razão, memória, subjetividade etc. não seriam fundamentos para explicar o agir humano, ou seja, não poderiam ser avaliadas em si, mas analisadas enquanto efeitos de superfície que refletiriam uma tensão maior de fundo, expressa pela consideração de que o mundo seria *vontade de potência* e nada mais além disso: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder” e nada mais. – (NIETZSCHE, 2005, BM, I – § 36, p. 40).

Considerando que o estilo de pensamento de Nietzsche faz experimentos para além de noções dicotômicas e metafísicas, os conceitos do filósofo adquirem maior riqueza interpretativa quando contextualizados a partir das relações de poder em jogo nos modos de

avaliação que se confrontam historicamente. Exemplo maior disso encontra-se na sua *Genealogia da Moral* (1887), onde o filósofo procura estabelecer uma ruptura com o modo tradicional de se pensar a moral enquanto fato, ao tomá-la enquanto problema a ser pesquisado genealogicamente². As noções de bem e mal, na referida obra por exemplo, perdem a sua substancialidade na perspectiva da filosofia especulativa onde a força encontra-se na demonstração lógico-metafísica e se inserem no plano sócio-histórico de disputas pela conformação de determinadas morais (como a moral do homem nobre e a moral do escravo), tornando-se, portanto, móveis e sujeitas a um olhar com abordagem de caráter perspectivístico.

Como o nosso intento nesta dissertação, é explorar uma relação de tensão entre memória e subjetividade, selecionamos algumas obras do *corpus nietzschiano* para o nosso percurso metodológico, as quais julgamos estarem situadas entre as mais significativas para o nosso propósito, tais como: *Genealogia da Moral* (1887), *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), *Ecce Homo* (1908) e *Assim Falou Zaratustra* (1883-85). As duas primeiras consideramos como aquelas que evidenciam melhor a compreensão do pensamento do filósofo sobre o problema da memória, e as duas últimas acreditamos que seriam as mais expressivas para abordarmos a problemática da subjetividade.

Abordaremos as duas categorias chaves numa perspectiva diferente daquela que normalmente é apreendida de forma costumeira. A memória, tanto sob uma perspectiva de coesão, estabilização e nivelamento do homem, mas também numa perspectiva da criação, vontade e plasticidade, onde o esquecimento irá adquirir um papel relevante. Já a subjetividade será abordada levando-se em consideração a constituição de uma interioridade que aparece como resultado dos processos pelos quais a cultura impõe o medo, a culpa e a má consciência, como traços de aprofundamento de uma consciência moral no homem, negando-se o próprio corpo em favor de um “subjetividade desencarnada”, inexistente concretamente e

² O deslocamento interpretativo operado por Nietzsche nas avaliações que realiza sobre a moral, o impelem a considerá-la também como sintoma, o que implica levar em conta a historicidade dos valores, daí a necessidade do procedimento genealógico. Julgamos pertinente a observação de Oswaldo Giacoia Junior: “Reconstituir as condições de surgimento, desenvolvimento, transformação e deslocamento de sentido de uma espécie de moral implica em compreendê-la historicamente e, com isso, denegar-lhe a condição de dado natural, ou de valor absoluto. Compor o perfil tipológico, estabelecer o caráter ou fixar os traços que configuram a espécie dominante de moral equivale a compreendê-la a partir de uma multiplicidade real ou possível, portanto em sua relatividade. Apreendê-la como múltipla e relativa possibilita compará-la, avalia-la, inseri-la numa hierarquia de morais possíveis, que passam a ser discernidas e valorizadas em função dos fins, dos interesses e propósitos que articulam e a que servem de máscara, expressão desfigurada, sintoma. Daí a multiplicidade das perspectivas e ângulos a partir das quais o genealogista pode então avaliar o valor de um determinado conjunto de valores morais” (GIACOA JUNIOR, 2008, p. 195).

refém das exigências da moral de rebanho, vinculada a uma tradição idealista que desfigura e desresponsabiliza o homem em favor de uma abstração.³ Por outro lado a subjetividade aparece também como possibilidade de autocriação (*autopoiesis*), o que aponta para o homem que batalha pela instituição de novos valores e se arrisca a constituir-se a si mesmo, tendo como guia o próprio corpo⁴, e não a abstração de uma subjetividade idealista.

Importa destacar que embora o filósofo em questão não desenvolva uma teoria da subjetividade, aponta em seus escritos um percurso que exprime o esforço do homem para tornar-se o que se é, conforme exposto na sua autobiografia intelectual *Ecce Homo*, a qual indica um olhar sobre a subjetividade que para ser melhor compreendida, entendemos que deva ser articulada à sua noção capital de *vontade de potência*. Compreendendo o mundo, a vida, o homem como sendo atravessado por forças, impulsos e afetos que buscam se expandir e instituir um domínio, a *vontade de potência* se configura enquanto campo de forças em permanente tensão e conflito, na busca pelo estabelecimento de sentidos interpretativos, ou seja, impulsos valorativos, que se impõe em detrimento de outros, sentidos estes que se afastam do âmbito seguro da conceituação lógico-metafísica e se estabelecem no âmbito da dinâmica agônica do devir. O problema da subjetividade se coloca, portanto, num terreno onde se constata o próprio desmoronamento da segurança epistemológica do eu como fundamento do pensamento que remonta à metafísica moderna⁵.

³ Nietzsche aponta em sua autobiografia intelectual *Ecce Homo* o conflito que vivenciou com a tradição idealista e que entendemos se tratar também de uma crítica direcionada à subjetividade enquanto homogeneização: “Faltava um sutil “cuidado de si”, a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma “ausência de si”, um esquecimento da distância própria – algo que jamais me perdôo. Quando estava quase no fim, *por* estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida – o “idealismo”. Foi a doença que me trouxe à razão. – (NIETZSCHE, 2008, EH, *Por que sou tão inteligente*, 2, p. 37 – grifos do autor).

⁴ “O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita de tua melhor sabedoria? Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. “Um rodeio até minha meta. Eu sou a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos” (NIETZSCHE, 2011, Z, I – *Dos desprezadores do corpo*, p. 35).

⁵ Constatamos essa compreensão no filósofo francês René Descartes (1596-1650), onde em sua obra *O discurso do método* (1637) defende que a condição fundamental para bem conduzir o espírito é sustentada pela compreensão do eu enquanto substância pensante que se traduz enquanto parâmetro seguro para o conhecimento: “Depois, examinando atentamente o que eu era e vendo que podia fingir que não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum onde eu existisse, mas que nem por isso podia fingir que não existia; e que, pelo contrário, pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda que tudo o mais que imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse; por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é” (DESCARTES, 2009, p. 59-60).

Observamos no filósofo a tensão entre o problema da singularidade enquanto afirmação do si mesmo, logo, uma afirmação de poder frente à moral de rebanho, o que por outro lado, significa o indivíduo acomodado e resignado com a própria tradição, o que explicitaria um confronto entre perspectivas avaliadoras. Nesse sentido, o aparato mnemônico, conforme a constatação crítica do pensamento nietzschiano, é pensado sob o viés estabilizador, no qual o que sobressai são características de conciliação, identificação e unificação de comportamentos e modos de pensar próprias a modelagem de um ser que se fez social e afeito às exigências da *moralidade do costume*.⁶ Entretanto, a constituição do homem enquanto ser moral abrange um violento trabalho de dilatação de uma interioridade⁷, abrangendo um reordenamento pulsional que alcança a sua efetividade ao encerrar um animal que antes estava limitado às exigências do instante e preso ao esquecimento, numa emergente rede mnemônica de significações, assentada metafisicamente. A crítica de Nietzsche ao caráter moral da metafísica, o impele a refletir genealogicamente sobre a memória, na tentativa de buscar entender o que fez torna-la tão necessária ao homem. Nesse sentido, a memória desponta como um instrumento de estabilização civilizatória que adquire densidade metafísica ao consolidar parâmetros explicativos que ocultam o valor dos valores que atravessam conceitos basilares à tradição do pensamento ocidental, tais como: verdade, realidade, bem, belo, etc. No entendimento do filósofo, os conceitos e valores expressariam

⁶ Em *Aurora* (1881) Nietzsche num aforismo elucidativo nos esclarece aquilo que ele chama por moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*), já que o referido conceito explicita uma tensão entre coletividade e o indivíduo, sendo que este é coagido a se sacrificar em favor da manutenção de uma tradição: “*Conceito de moralidade do costume* – Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou. Por isso vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral; se apesar disso as alcançamos, elas nos ficam presas à garganta e não querem sair: porque soam grosseiras! Ou porque parecem caluniar a moralidade! Assim, por exemplo, este *axioma*: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas por outros motivos (a utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu ator: pois não foi realizada em obediência à tradição. O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento de medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo” (NIETZSCHE, 2004, A, I § 9, p. 17-18 – grifos do autor)

⁷ Nietzsche chama atenção para a questão da interioridade na segunda dissertação de sua *Genealogia da Moral* quando descreve o processo civilizatório que fez refluir os instintos, impedindo o homem de descarregá-los para fora, redirecionando-os para uma interioridade que acabou por se constituir numa espécie de alma. Nesse sentido, interioridade está sendo referida aqui no âmbito das circunscrições da organização embrionária do Estado que coagiram o homem a abdicar dos seus instintos mais “livres e selvagens”, redirecionando-os contra o próprio homem, numa espécie de fluxo para trás e que desembocou numa espécie de má consciência.

sempre uma luta e uma tensão desenvolvida pela *vontade de potência* que atravessaria todos os impulsos valorativos presentes na cultura.

O problema da subjetividade em Nietzsche se desenvolve ainda no âmbito da sua crítica sistemática à metafísica⁸, onde a questão do “eu sujeito” se coloca como um *efeito de superfície*, fruto de uma compreensão redutora própria ao enraizamento lógico-metafísico-gramatical do pensamento racional. Em *A vontade de poder* temos vários exemplos desse tipo de sujeito, quando ele afirma “o homem, encarcerado em uma jaula de ferro de erros, feito uma caricatura de homem, doente, miserável, malévolo contra si mesmo, cheio de ódio aos impulsos para a vida” (NIETZSCHE, 2008, VP, II § 397, p. 211). A caricatura de homem é a subjetividade subjetivada ou pela covardia e domesticação ao sistema, o que ele considera como rebanho, enquanto a subjetividade que rompe com esse ódio para com a vida, é a subjetividade em potência, aquela que afirma a si mesmo, tornando-se o artista de si mesmo.

A tensão entre memória e subjetividade ganha outros contornos quando levamos em conta a memória não apenas no seu sentido gregário e estabilizador, já que Nietzsche sinaliza também uma compreensão de memória articulada à vontade e que expressa uma compreensão do papel seletivo que ela cumpre na cultura.⁹ Ou seja, a memória se torna um instrumento relevante para a formação dos tipos nobre e soberano que seriam aqueles capazes de articular o passado, o presente e o futuro numa espécie de memória da vontade.¹⁰ Esse tipo de memória

⁸ Patrick Wotling nos chama atenção para o problema entre metafísica e subjetividade: “Nietzsche não critica somente a metafísica *da* subjetividade, ao lado de outras variantes da metafísica, por exemplo, uma metafísica da substancialidade – mas que ele critica antes de tudo a metafísica *como* subjetividade. Trata-se então de mostrar como não apenas os objetos da metafísica, mas a lógica mesma que anima esse modo de pensamento, são sistematicamente derivações de uma certa relação com a subjetividade: da crença na realidade do eu, de uma certa interpretação – fatível, mas dotada de uma potência criativa extrema – sobre a relação com o si-mesmo. Revelar a solidariedade secreta que liga sujeito e substância, tal é, então, a condição para compreender o sentido de toda a metafísica” (WOTLING, 2011, p. 510 – grifos do autor)

⁹ É possível percebermos isso a partir de obras como *Genealogia da Moral*, onde ele trata da *memória da vontade* na segunda dissertação e detalha o processo pelo qual a cultura molda um homem que responde por si no porvir. Encontramos também essa condição de seletividade na cultura e no nosso entendimento, uma concepção de memória afirmativa, na sua *II Consideração Intempestiva*, onde a avaliação que Nietzsche faz da relação que as sociedades e os homens estabelecem para com o passado revelam graus de ascensão ou decadência conforme o peso do sentido histórico interfira no problema da limitação ou favorecimento da ação oriunda da força plástica que permeiam os indivíduos e as culturas. Explicaremos melhor essas questões sobretudo quando tratarmos do sentido mais afirmativo que a memória também possui na obra de Nietzsche.

¹⁰ Gilles Deleuze ao se deter sobre o pensamento de Nietzsche destaca o quanto a cultura, para este último, possui um caráter de adestramento (*moralidade dos costumes*), ao formar inicialmente um homem no qual se possa acionar as forças reativas, onde os hábitos se estabelecem e impõe modelos, valendo-se dos meios mais atroz e violentos. Por outro lado, a cultura ao dotar a consciência com a memória, favorece também a possibilidade de emergência do homem ativo. Conforme Deleuze: “A cultura dita a consciência de uma nova faculdade que, aparentemente, se opõe à faculdade do esquecimento: a memória. Mas a memória da qual se trata aqui não é a memória dos traços. Essa memória original não é mais função do passado, mas função do futuro. Não é memória da sensibilidade, mas da vontade. Não é memória dos traços, mas das palavras. Ela é faculdade de prometer, engajamento do futuro, lembrança do próprio futuro. Lembrar-se da promessa feita não é lembrar-se de que foi feita em tal momento passado, mas de que se deve mantê-la em tal momento futuro. Eis aí

Nietzsche destaca na segunda dissertação de sua *Genealogia da Moral*, contudo aparenta não desenvolver aqui as consequências dessa tipologia, uma vez que o seu objetivo nesta obra estaria mais direcionado à perscrutar pelas condições históricas de possibilidade do aparecimento do homem moral e os elementos que o constituem, quais sejam: culpa, má consciência, ressentimento etc. Esses elementos estariam vinculados, na nossa compreensão, à conformação de um tipo de homem memorioso mais vinculado à tradição. Já a memória da vontade estaria mais bem articulada às perspectivas de superação da metafísica apontadas por Nietzsche em seu projeto de transvaloração dos valores, bem como na perspectiva expressa pela figura do além-do-homem (*Übermensch*)¹¹. A subjetividade relacionada à *memória da vontade* assume nesse contexto a condição de uma estilística da existência, onde o pensar do filósofo assume uma relação próxima com a sua vida.¹² A produção intelectual de Nietzsche assume traços autobiográficos onde o filósofo se coloca numa postura de combate muito peculiar, onde a sua própria vida é vista como ponto de inflexão nos destinos do pensamento e da cultura europeia de finais do século XIX, como fica bem evidenciado na sua obra *Ecce Homo*. Mais uma vez confrontam-se em outro nível o problema da memória e da subjetividade no pensamento do filósofo.

Por fim, no que diz respeito à estrutura da dissertação, a mesma está dividida em três capítulos, sendo o primeiro destinado a discutir o problema da memória em Nietzsche, no

precisamente o objetivo seletivo da cultura: formar um homem capaz de prometer, portanto dispor do futuro, um homem livre e poderoso” (DELEUZE, 1976, p. 111).

¹¹ Optamos traduzir o vocábulo *Übermensch* por “além-do-homem” considerando o seguinte comentário de Rubens Rodrigues Torres Filho na sua tradução de um conjunto de textos de Nietzsche reunidos numa coletânea denominada *Obras incompletas*: “‘Além-do-homem’, por *Übermensch*, termo de origem medieval, calcado sobre o adjetivo *übermenschlich* (sobre-humano), no sentido inicial de “sobrenatural”, em latim *humanus, homo*, etimologicamente: o nascido da terra (de *humus*), cf.: “mas que se sacrificam à terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem” (§4). Firmado pela tradição literária (Goethe, Herder) e renovado radicalmente por Nietzsche: ser humano, que *transpõe* os limites do humano. Na falta de uma forma como, p. ex., “sobre-homem” (como em francês *surhomme*), não há equivalente adequado em português, mas este próprio §4 do *Zarathustra* dá o contexto e a direção em que deve ser lida a palavra: “travessia, passar, atravessar”. Para “travessia”, o texto traz apenas a preposição *Hinüber*, como que solta no ar; *Übergang* (de *übergehen*, passar sobre) está em simetria com *Untergang* (de *untergehen*, ir abaixo, declinar, sucumbir, que se usa também para o acaso dos astros); numa tradução analítica, se diria: uma “ida-por-sobre” e uma “ida-abaixo”; para “atravessar”, *hinübergerhen*. Todos estes jogos com *über* (sobre, por sobre, para além) são demarcatórios quanto ao sentido do prefixo em *Über-mensch*. – “Sucumbir, ir-ao-fundo”, *Untergang, zugrundegehen*: em alemão, locuções feitas, eventualmente sinônimas. Mas o texto põe em realce seu sentido concreto, completo. – “Pendor, fatalidade, suspender-se, pender”, por *Hang, Verhängnis, sich hängen*. *Verhängnis* vem do verbo *verhängen*, no sentido primeiro de: soltar (deixar pensar) as rédeas de um cavalo; daí: destino incontornável, fatalidade. – “Quebrar, quebrador, infrator”, por *zerbrechen* (mais precisamente: destruir quebrando), *Brecher* (o que quebra, infringe a lei), *Verbrecher* (o delinquente, o criminoso). (N.T.)’ (FILHO, 2014, p. 235)

¹² Pretendemos nos orientar também por uma perspectiva de subjetividade afirmativa que expresse o caráter da vida enquanto obra de arte, como nos aponta Rosa Dias em sua obra *Nietzsche, vida como obra de arte*: “Mantendo a arte de viver em primeiro plano, Nietzsche investe todo o seu saber na tarefa de descobrir e inventar novas formas de vida. Convida o ser humano a participar de maneira renovada na ordem do mundo, construir a própria singularidade, organizar uma rede de referências que o ajude a se moldar na criação de si mesmo. E tudo isso só pode ser feito contra o presente, contra um “eu” constituído” (DIAS, 2011, p. 13).

qual se analisa a hipótese do filósofo sobre o surgimento da memória na civilização e a suas implicações para a constituição do homem enquanto ser moral. O filósofo aborda o problema da constituição de um ser memorioso, sujeito à modelagem da consciência moral por meio das noções de dever, culpa, dentre outras, o que implica numa adoção da abordagem genealógica, na qual a memória não se apresenta como faculdade inata ao homem, mas como resultado de injunções sócios-históricas que impuseram ao animal errante primitivo o dever de lembrar. Essa posição encontrará nos textos de Nietzsche uma avaliação muito crítica, haja vista que a memória será compreendida em sua vinculação com a moral de rebanho, algo que o filósofo condena veementemente, posto que esta moral estaria vinculada aos processos de decadência e senilidade da cultura. Ademais, a reflexão sobre o problema da memória nesse primeiro capítulo já aponta para uma tensão, tendo em vista que o ordenamento mnemônico, na interpretação nietzschiana, produz o sufocamento das singularidades.

No segundo capítulo pretendemos discutir a subjetividade no pensamento nietzschiano, analisando com maior ênfase, a crítica proposta à metafísica da subjetividade. Aqui, recorreremos a intérpretes do pensamento nietzschiano, como por exemplo: Oswaldo Giacoia Junior e Patrick Wotling, os quais nos ajudam a pensar sobre a subjetividade ancorada em pressupostos metafísicos e que sofre uma crítica radical por Nietzsche. Nesse sentido, pretendemos percorrer o caminho da crítica do filósofo aos postulados de centralidade do sujeito no âmbito da tradição do pensamento filosófico ocidental, cuja cisão operada pela metafísica entre alma e corpo engendrou um modo de interpretar/avaliar assentado em critérios morais que estabeleceram uma hierarquia na qual o domínio da consciência, da razão, do intelecto se sobrepôs ao domínio do corpo, do afeto, do fisiológico. Nietzsche propõe um deslocamento da perspectiva moral de interpretação, e busca dar ênfase ao corpo enquanto lugar privilegiado para o âmbito da subjetividade, uma vez que seria nele onde ocorreriam as lutas e os embates para o estabelecimento de interpretações. É no corpo onde de fato o poder se expressaria enquanto multiplicidade que luta para estabelecer uma ordem e um sentido, por meio da vontade que busca se impor. É no percurso de deslocamento da subjetividade enquanto centralidade da consciência para a multiplicidade do corpo que pretendemos alcançar o entendimento do filósofo sobre o problema da subjetividade.

O terceiro capítulo tem por objetivo trabalhar em conjunto as categorias da memória e da subjetividade, visando discutir a relação/tensão entre memória e subjetividade, numa perspectiva mais afirmativa, onde as categorias em análise acabam por apresentar um outro viés interpretativo, articulado mais à perspectiva da criação. Aqui sobressai os percursos de pensamento nos quais os caminhos do filósofo e do personagem Zarathustra, por exemplo, se

encontram ao traduzir posicionamentos muito particulares frente a uma tradição, visto que tanto Zarathustra como Nietzsche percorrem trajetórias nas quais predominam o valor do *si mesmo* enquanto elemento importante para um outro tipo de valoração da subjetividade. Aqui pretendemos trabalhar com a compreensão de subjetividade do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, cuja perspectiva aproxima-se da de Nietzsche ao procurar não reduzir o problema da existência ao problema do ser, buscando colocar em questão o problema da verdade enquanto problema da subjetividade, ou seja, a expressão de uma interioridade que se apropria do si mesmo no devir. Pretendemos aqui discutir estas questões com o aporte teórico principal da obra *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (1846) do pensador dinamarquês, porque a concepção de ambos sobre a subjetividade contribui para que seja possível uma transvaloração da mesma enquanto consciência e que ainda se faz predominante no âmbito das Academias. Por outro lado discutiremos sobre as possibilidades afirmativas da memória, tratando em especial do conceito de *memória da vontade* e sobre o problema do esquecimento que aparece, sobretudo na *Genealogia da Moral*, como forças criativas para o filósofo alemão.

Ao final do percurso trilhado, esperamos ter realizado uma leitura do pensamento nietzschiano, na qual fiquem explicitada as confluências e tensões entre os processos de coesão e homogeneização próprios do estabelecimento de um homem memorioso vinculados a uma compreensão negativa da subjetividade ao se tentar fundamentá-la em parâmetros metafísicos, subordinados a um regime de valoração moral. Consideraremos também as implicações de uma memória e uma subjetividade criadoras, o que implica abordarmos estas categorias a partir de uma perspectiva que as relacione, resultado de um pensar filosófico mais afeito a uma estilística que se remete às potencialidades afirmativas do passado, naquilo que propiciam para a constituição de homens capazes de instituir novos regimes de valoração afirmativos e articulados com o próprio devir. Implica também, na ótica nietzschiana, um pensar capaz de reavaliar o presente e suas potencialidades afirmativas, considerando o esquecimento enquanto elemento relevante, já que se constitui numa força plástica necessária as possibilidades criadoras da cultura.

Importa registrar que para este percurso proposto na dissertação foi de capital importância as sugestões do Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida, no que se refere as possibilidades de pensar a memória e a subjetividade sob a perspectiva de uma tensão, em suas múltiplas possibilidades de interpretação, sobretudo no amadurecimento de pensarmos a relação em termos de autocriação. A partir das sugestões de leituras, apontamentos e correções foi possível a delimitação da pesquisa que ora se apresenta.

2 GENEALOGIA DA MEMÓRIA: SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO DEVER DE LEMBRANÇA SOB A ÓTICA NIETZSCHIANA

A compreensão de Nietzsche sobre a gênese da memória perpassa um conjunto de fatores que contribuíram para uma modelagem sócio-histórica do homem ajustado à exigência da *moralidade do costume*¹³. É possível observar que o processo civilizatório, sob sua ótica, estabeleceu como um dos seus imperativos primordiais o tornar o homem um ser memorioso. Isso significa que foi num mosaico de práticas sociais que remontam aos inícios da pré-história humana¹⁴, sobretudo aquelas ligadas às primeiras trocas comerciais e suas respectivas normas jurídico-religiosas, que foi se conformando um tipo de ser apto a ter uma compreensão do comum alicerçada em fatores mnemônicos. Para tanto foi necessário tornar o homem previsível, portador de um aparato de consciência capaz de fazer distinções entre acontecimentos casuais e necessários, exigindo-se uma competência para se pensar de maneira causal, antecipar coisas, estabelecer finalidades e desenvolver meios para atingir essas finalidades, ser capaz de calcular e confiar, um ser afinal responsável pelos seus atos e tornado estável. Considerando a estabilização civilizatória forjada por uma mnemotécnica que fez largo uso da violência e da dor como instrumentos, é que Nietzsche irá desenvolver sua genealogia de valores, buscando compreender estes últimos em suas sustentações morais e na consequente modelagem cultural de um tipo de homem correspondente a regimes valorativos específicos.

A perspectiva genealógica que Nietzsche desenvolve mais detalhadamente em sua *Genealogia da Moral* (1887) se defronta com o problema da memória na segunda dissertação, a qual se detém sobre: “culpa”, “má consciência” e “coisas afins”. Nessa obra o filósofo desenvolverá uma hipótese sobre a genealogia da memória, já que ao buscar entender o regime de valoração da moralidade vigente, surgido e mantido num determinado contexto histórico, foi preciso fazer um deslocamento¹⁵ para compreender o porquê do homem ter tido

¹³ Cf. nota nº 6

¹⁴ Conforme hipótese desenvolvida na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (1887)

¹⁵ O deslocamento aqui aludido se refere ao combate sistemático à metafísica proposto por Nietzsche, sobretudo em sua crítica à moral, desenvolvida em sua *Genealogia da Moral*, onde os valores são postos em questão historicamente, o que se confrontaria a uma tradição que os tomava como dados inquestionáveis. A proposta de Nietzsche se encaminha para um outro direcionamento: “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. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que

a necessidade de cultivar memória, ou mais especificamente, o porquê da criação de um animal capaz de fazer promessas, o que seria o verdadeiro problema do homem, como afirma Nietzsche¹⁶. É a partir desse problema que será possível vislumbrar as relações entre memória, moralidade e metafísica, tendo em vista a própria exigência civilizatória de tornar o homem um ser estável e confiável. Esse processo de “estabilização” percorre os mais variados domínios de atividades humanas, desde as suas relações mais primárias que envolve linguagem e trocas comerciais, até mesmo os sistemas filosóficos, onde o que se ressalta ao nosso entender é uma longa história do desenvolvimento de um ser memorioso. A memória, portanto, apresenta-se na ótica nietzschiana como instrumento de modelagem cultural do homem, no qual se constrange e se restringe violentamente o horizonte errático do primitivo animal esquecediço que foi tornado manso, em favor do animal de rebanho subordinado e contemplado pela segurança de uma comunidade.

2.1 TENSÕES CIVILIZATÓRIAS E O SURGIMENTO DE UM ANIMAL MEMORIOSO

Ao concebermos a memória enquanto uma das categorias primordiais no pensamento de Nietzsche¹⁷, isso se deve ao seu exercício filosófico que pauta-se pelo método genealógico cuja intenção é evidenciar as relações de força e poder que estão presentes na constituição dos elementos que sustentam sobretudo a cultura ocidental. A genealogia procura também dar vazão as discontinuidades, o que se confronta com a ideia de busca pela origem. O que se

ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro dos homens). E se o contrário fosse verdade? (NIETZSCHE, 1998, GM, *Prólogo* § 6, p. 12 – grifos do autor)

¹⁶ “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 1, p. 47 – grifos do autor)

¹⁷ Alguns estudiosos do pensamento nietzschiano tem se detido sobre o problema da memória no filósofo alemão, considerando-a como um elemento de capital importância para um entendimento articulado a outras categorias desenvolvidas pelo autor de Zarathustra, tais como: moral, história, corpo etc.. Podemos citar dentre outros Miguel Angel de Barrenechea que tem refletido sistematicamente sobre a categoria memória em alguns de seus trabalhos sobre o pensamento de Nietzsche. Destacam-se os artigos: *Nietzsche e a genealogia da memória social*, incluído num livro intitulado *O que é memória social?* publicado em 2005 e outro artigo do mesmo autor intitulado *Nietzsche – o eterno retorno e a memória do futuro* incluído numa coletânea de artigos organizados em livro pelo próprio autor, intitulado *As dobras da memória*, publicado em 2008. O mesmo autor ainda possui um livro intitulado *Nietzsche e o corpo*, publicado em 2009, no qual a categoria do corpo é discutida em suas múltiplas dimensões no pensamento do filósofo alemão, destacando-se dentre elas a memória. Ainda destacamos o artigo *Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície* que compõe o livro *Nietzsche e os gregos: arte memória e educação: assim falou Nietzsche V*, publicado em 2006. Temos ainda pesquisadores como Anna Hartmann Cavalcanti e Maria Cristina Franco Ferraz que também possuem artigos sobre a categoria memória em Nietzsche. Destacamos, por fim, como trabalho de grande relevância sobre a memória em Nietzsche, o livro publicado por Oswaldo Giacoia Junior em 2013 intitulado *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, onde o autor empreende um amplo estudo das categorias nietzschianas articuladas à questão da memória.

procura afinal não é o começo pleno de sentido e capaz de explicar de maneira linear o processo de constituição dos valores, mas ressaltar os acidentes e percalços que traduzam um devir que não é tributário de nenhuma teleologia. Assim destaca Michel Foucault:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter impossibilitado a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas de apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis porque, sem dúvida, toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca é – é crítica (FOUCAULT, 1979, p. 21).

Assim, podemos afirmar que Nietzsche faz também uma genealogia da memória,¹⁸ ao procurar abordá-la sob o prisma do acidental e do histórico, onde não haveria nenhum imperativo que revelasse a necessidade vital da memória para o animal-homem nos seus primórdios civilizatórios. Karl Jaspers em sua obra intitulada *Nietzsche* afirma que para o autor de *Humano Demasiado Humano*, “sem história o homem cessaria de ser humano” (JASPERS, 1950, p. 240 – tradução do autor) e que é preciso analisar com propriedade os erros fundamentais da ciência histórica para poder relacionar adequadamente história e memória, seus processos de aproximação e de distanciamento. Estabelecendo essa distinção, Nietzsche contrapõe-se dessa forma, a possíveis perspectivas que porventura tratem a memória como algo já estabelecido previamente e de onde se deveria partir para avaliar os valores. Assim, ao pensar sobre a genealogia da moral, a memória se torna incontornável, já que ao discutir sobre os valores fundantes que orientam práticas e concepções, sobretudo do

¹⁸ Segundo Miguel Angel de Barrenechea, o estudo que Nietzsche efetua sobre a memória na sua *Genealogia da moral*, antecipa os estudos supostamente inaugurais efetuados pelo sociológico francês Maurice Halbwachs no século XX, a respeito da memória social. Conforme ainda Barrenechea, já no século XIX Nietzsche explicitava uma compreensão sobre a memória que se constitui e é gestada no seio de influências coletivas. Nesse sentido, conforme o próprio método genealógico aplicado por Nietzsche para compreender o problema moral é direcionado para a pesquisa sobre o problema da gênese da memória: “Nos primórdios da civilização, o indivíduo, o animal humano, é um bicho que esquece permanentemente. A chave interpretativa nietzschiana consiste em mostrar que a memória é criada, gerada e imposta socialmente, e não uma condição *natural* desse animal tão singular. Inicialmente, não há nada no homem que precise ser guardado, registrado, acumulado em uma “faculdade subjetiva”, seja esta a consciência ou a memória. Consciência e memória são frutos tardios, não fazem parte das condições iniciais do homem. Em outras palavras, em *Genealogia da moral*, Nietzsche aprofunda o surgimento histórico da consciência e da memória, ao localizá-lo em um passado longínquo a que se refere como época pré-histórica, sem a pretensão de estabelecer uma origem cronológica precisa” (BARRENECHEA, 2005, p. 60-61).

Ocidente, a questão que Nietzsche aprofunda é justamente sobre como esses valores puderam surgir e se estabelecer enquanto elementos mnemônicos que permanecem ao longo da história. O filósofo procura articular assim os valores à história, conforme argumenta Scarlett Marton:

Com isso, ele opera um corte em relação à metafísica: não se fundando na noção de alma humana, os sentimentos morais deixam de remeter a essências; eles surgem, modificam-se e, por vezes, desaparecem. Tendo uma origem e uma história, acham-se também relacionados com a organização social dos indivíduos, de tal forma que em diferentes sociedades existiriam diferentes morais (MARTON, 2010, p. 83).

Apresenta-se assim, conforme Marton, a preocupação de Nietzsche em situar as morais em diferentes organizações sociais. Desse modo, os próprios valores se encontrariam vinculados a uma memória que, na ótica do filósofo alemão, necessitaria da sua própria genealogia, tendo em vista os seus vínculos profundos com a constituição do sujeito moral.

No âmbito da *Genealogia da Moral*, Nietzsche discute sobre a constituição do homem enquanto ser responsável e capaz de fazer promessas¹⁹, situado no interior de um processo civilizatório que necessitou torna-lo estável e confiável, conformando então um tipo humano assentado em critérios de uniformidade, necessidade e previsibilidade. Essa dinâmica de estabilização foi imposta ao homem por aquilo que o filósofo denominou como “moralidade do costume”, ou seja:

– o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo de sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 2, p. 49).

¹⁹ Aqui se evidencia um dos problemas da cultura para Nietzsche, já que para o homem responder por si como porvir houve um longo e violento trabalho daquilo que o filósofo denominou por *moralidade dos costumes*, ou seja, uma preparação que objetivava em primeiro lugar tornar o homem previsível, necessário e constante. Entendendo esse processo justamente como meio, Nietzsche ressalta a possibilidade de constituição do homem livre que seria aquele capaz de fazer promessas, a partir de sua vontade própria, alçado a uma categoria superior de homem com capacidades de realização, sobressaindo assim um tipo de vinculação mais afirmativo com a memória: “Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização”. (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 2, p. 49 – grifos do autor).

O estabelecimento da memória enquanto dever social²⁰, conforme Nietzsche, foi imposto por meio dos mais diversos artifícios violentos²¹, os quais foram empregados por uma *mnemotécnica* que postulava a dor como princípio capaz de marcar no corpo e na alma determinadas convenções no bicho-homem, um ser ainda dominado pelo esquecimento nos seus primórdios. A mais antiga psicologia da terra, segundo o filósofo, produziu uma espécie de seriedade, conquistada por um passado duro e terrível, no qual a ocorrência de martírios, sacrifícios e violências de toda sorte predominaram na busca pelo cultivo de memórias. Desse modo é possível compreender como a avaliação de Nietzsche se detém sobre a questão da memória não enquanto dado natural, mas enquanto devir que se constituiu historicamente no homem. Conforme aponta Oswaldo Giacoia Junior:

Antes, o próprio registro da memória veio-a-ser, e esse devir tem bases psico-fisiológicas. Ele foi gravado a fogo no *sensorium* animal homem. Somente por meio de uma dor que não cessa permanece a memória, e assim torna-se possível que algo inscreva-se, como preceito, nesse tecido calcinado da memória humana [...] (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 29-30).

Nietzsche descreve um conjunto de práticas violentas que estariam na base dos cultos religiosos, os quais seriam antes de tudo expressões instintuais que enxergaram na dor um dos seus auxiliares mais poderosos. Dessa maneira os sacrifícios, as mutilações e toda uma série de rituais cruéis são compreendidos como elementos constituintes de uma política mnemônica que objetivou estabilizar e fixar o homem em determinados parâmetros compreensivos e de ajustamento. O filósofo destaca também o papel da memória no interior de um enquadramento ascético, ou seja, a fixação de ideias necessárias ao processo civilizatório:

²⁰ Em *Além do bem e do mal* (1886), ao discutir sobre o problema da obediência, Nietzsche nos esclarece a respeito de uma espécie de política coercitiva entre os homens em sociedade, na qual o dever se impõe pela memória: “Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanho de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’” (NIETZSCHE, 2005, BM, § 199, p. 85)

²¹ Nietzsche apresenta alguns exemplos relacionados à castigos de antigas legislações penais alemãs como referência para se pensar o estabelecimento da memória enquanto dever social: “Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (– a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalhamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixa-lo às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à razão!’” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 3, p. 51-52).

Em determinado sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas ideias devem se tornar “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas” – e os procedimentos e modos de vida ascético são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las ‘inesquecíveis’” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 3, p. 51).

A condição instável e errática do homem pré-histórico, sujeito às injunções das percepções do instante e marcado mais por ações imprevisíveis, necessitou transmutar-se para adequação às exigências dos costumes de ordenamentos sociais primitivos e suas instituições, verificando-se desse modo o contínuo exercício de um poder mnemônico que foi continuamente se estabelecendo e constringendo o homem a desenvolver faculdades propícias à interação social. Nesse sentido foi se constituindo um progressivo domínio sobre os afetos e pulsões para a consequente emergência de uma postura mais reflexiva, mas ao custo de muito sangue e horror, pois segundo Nietzsche, todos os privilégios e adereços do homem custaram um alto preço.

Outro aspecto que constitui também um importante fator na consolidação do homem enquanto ser memorioso está relacionado ao problema da consciência de culpa ou má consciência que Nietzsche discute na sua segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, elemento este que o filósofo analisa levando em conta a hipótese de que o conceito moral de “culpa” teria sido originado no conceito material de dívida. O castigo, nesse caso, figuraria muito mais como uma reparação que de início não estaria vinculada a nenhuma suposição de liberdade ou não-liberdade da vontade. A referida suposição pressuporia um alto grau de humanização, onde o animal-homem já seria capaz de efetuar distinções elementares tais como: “negligente” ou “responsável”, “intencional” ou “casual”, etc. Nestas distinções já figuraria um raciocínio sutil, mas que na compreensão do filósofo, seriam formas tardias de julgamento, não condizentes com um largo período da história humana, no qual o castigo não era empregado em virtude de uma responsabilização jurídica do culpado, mas a partir da ideia de reparação de danos, onde se buscava o estabelecimento de uma equivalência entre o dano sofrido e a dor infligida ao causador. Nietzsche situa a origem desta ideia de equivalência nas primeiras relações contratuais entre credores e devedores provindas das formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico que se estabeleceram nos primórdios civilizatórios. E

são estas relações contratuais que se apresentam como elementos fundamentais para o emergir de uma humanidade memoriosa²²:

Como seria de esperar após o que foi dito, imaginar tais relações contratuais desperta sem dúvida suspeita e aversão pela antiga humanidade, que as criou ou permitiu. Precisamente nelas fazem-se *promessas*; justamente nelas é preciso *construir* uma memória que promete; nelas, podemos desconfiar, encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas. O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 5, p. 53-54 – grifos do autor).

A partir dessas relações contratuais é que se impõe uma lógica da equivalência, na qual se estabelece vantagens que se relacionam diretamente aos danos, o que visa oferecer uma satisfação ao credor por meio de reparações e recompensas. Nietzsche considera que este último alcança uma satisfação ao adquirir a possibilidade de descarregar livremente o seu poder sobre um impotente. A “punição” ao devedor oferece uma oportunidade do credor em participar do *direito dos senhores*, no qual exerce o seu poder de desprezo e humilhação a alguém considerado “inferior”. No caso da pena ser executada por alguma autoridade já constituída, haveria a satisfação em presenciar o desprezo e os maus-tratos imputados àquele que deve. Nietzsche postula então que: “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 5, p. 54).

2.2 MEMÓRIA E MORALIDADE: ADENSAMENTO DA INTERIORIDADE HUMANA

A vinculação entre a memória e a moralidade²³ é perceptível no âmbito das obrigações legais e de seus desdobramentos práticos que deram origem a uma série de conceitos morais (culpa, consciência, dever etc.) que se impuseram como coordenadas mnemônicas impostas

²² Acompanhamos aqui a compreensão de Miguel Angel Barrenechea: “Para explicitar a origem social da memória, Nietzsche apresenta uma hipótese complementar que esclarece a concepção presente em *Genealogia da moral*. Essa nova hipótese nasce das *relações contratuais* devedor-credor. A memória, a capacidade de lembrar, é atizada pela consciência de uma *dívida*. Esta, entendida em termos econômicos, evidencia que o homem tem de *recordar* um compromisso contraído com seu credor. O devedor deve ter a memória aguçada, pois, nos casos de esquecimento, será severamente punido. Há, para Nietzsche, um liame necessário entre as categorias de *memória*, *promessa*, *dívida econômica*, *culpa e castigo*” (BARRENECHEA, 2005, p. 64)

²³ Destacamos aqui o importante artigo de Oswaldo Giacoia Junior intitulado *Moralidade e memória: dramas do destino da alma* presente no livro *120 anos de Para a genealogia da moral*, no qual o filósofo brasileiro discute as principais categorias nietzschianas presente em *Genealogia da moral* relacionadas ao problema da memória.

sob um conjunto de ações violentas celebradas pelo direito à crueldade, onde o fazer sofrer era exercido com gratificação, o que seria visto e apreciado provavelmente com repugnância pela sensibilidade do homem moderno. Contudo, os traços dessa crueldade estariam presentes em toda história da cultura, segundo Nietzsche, até mesmo nos desdobramentos mais modernos da moral, nos quais seria possível detectar uma crescente espiritualização e divinização dos atos cruéis, onde a tensão de fundo civilizatório acometeria profundamente o animal-homem, constringido a dilatar-se interiormente e constituir uma “alma” capaz de reconhecer-se para então se tornar responsável pelos seus atos perante uma comunidade. A formação da memória teria laços profundos com a crueldade, portanto, já que o processo civilizatório só pôde estabilizar os conceitos morais no homem por meio da dor incessante, pois segundo Nietzsche só aquilo que foi gravado a fogo teria tido condições de permanecer na consciência do homem.

A constituição do homem enquanto animal avaliador expressou-se enquanto resultado das relações primordiais entre credores e devedores²⁴, as quais originaram também os sentimentos de obrigação pessoal e de culpa. Na compreensão de Nietzsche não haveria qualquer indício de civilização sem ter antes o estabelecimento dessas relações primordiais, sendo portanto a base sobre a qual o homem praticamente constituiu o pensamento, ao se estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar etc. Isso tudo estaria relacionado, conforme o filósofo, a uma espécie embrionária de direito pessoal, anterior a alianças e laços sociais, com o seu consequente aparato psicológico, o que logo depois foi transposto para estruturas sociais rudimentares, nas suas relações com outras da mesma espécie, conformando-se hábitos de comparação e medida de poder de umas em relação as outras. A partir dessas relações valorativas é que se estabeleceu a grande generalização, segundo a qual cada coisa teria seu preço e que tudo poderia ser pago, perspectiva que estabeleceu um cânon moral de justiça com seus respectivos valores, tais como: “bondade”, “equidade”, “boa vontade” e “objetividade”. Nietzsche considera ainda que nesse primeiro

²⁴ A condição do homem enquanto animal avaliador se estabelece num contexto de trocas onde o que ganha preponderância nas relações sociais é a necessidade de comparações e a fixação de equivalências: “Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante de outros animais. Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador”. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o genuinamente sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 8, p. 59-60 – grifos do autor).

estágio a justiça seria considerada como a boa vontade entre homens de poder aproximadamente igual ao assumirem compromissos ou impô-los aqueles que possuíam menor poder.

A constituição mnemônica do homem passa também pelo problema do castigo, ou mais especificamente sobre a sua origem e finalidade. Para Nietzsche estes últimos seriam problemas distintos, mas que no âmbito das avaliações tradicionais dos genealogistas da moral seriam confundidos. No âmbito dessas avaliações tradicionais sobre o castigo, seriam descobertas certas finalidades (vingança ou intimidação, por exemplo) e se tentariam colocá-las no começo como causa de sua origem.²⁵ Nessa perspectiva, imaginou-se que o castigo teria sido inventado para castigar, mas o que teria sido desconsiderado conforme o filósofo, é justamente que todos os fins e todas as utilidades seriam apenas indícios de uma *vontade de potência* que se assenhorou de uma coisa menos poderosa, imprimindo-lhe o sentido de uma função. Para além dos diversos sentidos²⁶ possíveis, e contrário à pretensa utilidade imputada pela consciência popular ao valor do castigo, qual seja, despertar no culpado um sentimento de culpa, e conseqüentemente reações psíquicas como má consciência e remorso, Nietzsche entende o castigo como mais um elemento de estabilização mnemônica do homem:

²⁵ A operacionalização do procedimento genealógico nietzschiano busca romper com a interpretação teleológica que fixa cadeias de congruências entre causas e finalidades e que instituem um direcionamento progressivo, o que estaria ancorado numa perspectiva metafísica da história. Nietzsche destaca que as finalidades sempre estariam vinculadas à subjugação de interpretações estabelecidas em dados momentos. Conforme destaca o filósofo: “Mas a ‘finalidade do direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelho* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjuar* e *assenhorar-se*, e todo subjuar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 12, p. 65-66 – grifos do autor).

²⁶ Segundo Nietzsche o sentido do castigo seria sempre fluido e incerto, algo suplementar e que evidenciaria como um mesmo procedimento poderia ser interpretado e ajustado aos mais diversos propósitos. Conforme discrimina o filósofo: “Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar como escravo nas minas. Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social. Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. **Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo – a chamada “correção” –, seja para aqueles que o testemunham.** Castigo como pagamento de um honorário, exigido pelo poder que protege o malfeitor dos excessos da vingança. Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade, que, sendo perigoso para a comunidade, como violador dos seus pressupostos, como rebelde, traidor e violentador da paz, é combatido com os meios que a guerra fornece (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 13, p. 69 – grifos nossos).

[...] inquestionavelmente se deve buscar o genuíno *efeito* do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna “melhor” – com maior razão se afirmaria o contrário (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 15, p. 72 – grifos do autor).

O alargamento mnemônico provindo do castigo evidencia, portanto, a batalha civilizatória para tornar o homem um animal prudente, ou seja, adequado às normas e costumes estabelecidos por uma tradição, além de estar sujeito a sanções e punições caso viesse a transgredir determinados imperativos mnemônicos que se estabeleciam. A memória discutida pela *Genealogia da Moral*, portanto, é compreendida no interior do processo civilizatório humano, cujas tensões foram forjando e moldando um ser que para se situar no âmbito de uma dada comunidade se viu encerrado num horizonte mnemônico que foi ganhando raízes mais profundas e escandindo-se metafisicamente.

A hipótese de Nietzsche sobre a origem da má consciência também nos esclarece a respeito do processo de constituição do homem enquanto ser memorioso. Segundo o filósofo foi a partir de uma violenta transição de uma vida dominada por impulsos e adaptada à natureza selvagem para uma vida onde os instintos foram desvalorizados e suspensos foi quando a má consciência se instalou. Na compreensão do autor da *Genealogia da Moral*, o homem contraiu uma doença profunda ao sofrer a pressão de uma mudança radical na qual ele se viu encerrado subitamente no âmbito da sociedade e da paz. Uma nova condição de existência passou a exigir do homem o pensar, o inferir, o calcular, o combinar causas e efeitos, enfim um conjunto de operações próprias da consciência, o que na compreensão de Nietzsche seria o órgão mais frágil e falível num contexto de relações onde o que predominava eram ações mais impulsivas. Esse processo de transição instituiu um mal estar no qual os instintos não deixaram de impor as suas exigências, cujas satisfações foram remetidas para o plano de uma incipiente interioridade humana. Nesse sentido, o deslocamento pulsional contribuiu decisivamente para um certo tipo de estabilização psíquica, mas ao custo de uma tensão estabelecida com o advento da má consciência. Para o surgimento do ser memorioso foi fundamental, portanto, o represamento instintual com o conseqüente reordenamento da condição existencial humana num horizonte de regularidades exigidas

pelos primórdios da organização social e de surgimento do Estado. Desse modo nos esclarece o filósofo:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, correu, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro preso da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 16, p. 73 – grifos do autor).

Nietzsche chama atenção para o caráter de ruptura estabelecido pela má consciência no homem, o que significa dizer que a hipótese que ele propõe se distancia de concepções que enxerguem nesse processo uma mudança gradual que resultaria ao cabo num ser estabilizado e moldado às exigências do convívio social. O filósofo postula que essa transição para o ser portador de má consciência se operou de forma abrupta e coercitiva, como uma fatalidade contra a qual não houve resistência possível. Isso se expressou socialmente no estabelecimento violento do Estado²⁷, enquanto estrutura de força, que começou a se impor pela violência, como estabilidade conquistada sobre hordas de semianimais que viviam em

²⁷ Nietzsche salienta o seu afastamento das posições contratualistas ao esclarecer o que ele entende por Estado, o que se insere também no conjunto de instrumentos de estabilização do homem, para transformá-lo num ser de regularidade e previsibilidade, condições propícias para o permanente constrangimento mnemônico do homem: “Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 17, p. 74-75).

condição errática, o que implicou em moldar o homem e dotá-lo de uma determinada forma. Esse caráter plástico da matéria-prima humana, como destaca o filósofo, foi trabalhado pelos chamados artistas da violência, aqueles que seriam os organizadores na construção do Estado, cuja obra consistiria justamente no criar e imprimir formas, estabelecendo o sentido de uma estrutura de domínio e que não saberiam o que porventura seria culpa ou responsabilidade. Nietzsche salienta ainda que nesses artífices do Estado não teria nascido a má consciência, mas sem a ação deles esta última não teria se consolidado, uma vez que foi a partir das suas ações violentas, sob o peso dos seus golpes de martelo como descreve o filósofo, que o instinto de liberdade foi tornado latente, ou seja, reprimido e encarcerado numa interioridade humana, sendo voltado contra si mesmo e se transfigurado na má consciência (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 17, p. 75).

O instinto de liberdade voltado para trás, ou a *vontade de potência* redirecionada contra o homem mesmo, essa força ativa que extravasou sua violência no velho *Eu animal*, produziu uma alma cindida e contraditória, moldada por uma crueldade de artista que alcançou o seu prazer ao trabalhar sobre uma matéria difícil e ao impor uma vontade marcada por características contraditórias. Nietzsche delineia assim, uma hipótese sobre o surgimento de uma alma marcada por tensões internas, na qual situa-se a má consciência enquanto ventre capaz de gerar uma compreensão idealista e fantasiosa de mundo, ou seja, é só considerando todo esse processo de auto-violência é que poderíamos encontrar o solo propício para o surgimento de valorações morais, expressas em determinadas noções contraditórias (ausência de si, abnegação, sacrifício etc.) que segundo o filósofo tem origem num certo prazer pela crueldade.

A compreensão sobre o estabelecimento da má consciência enquanto doença que o homem carrega consigo requer, antes de tudo, conforme Nietzsche, um debruçar-se sobre os caminhos que a relação de direito privado entre credores e devedores percorreram. Significa dizer que se faz necessário acompanhar o desenrolar dessa experiência que se transmutou num conjunto mais amplo de práticas sociais que estabeleceram um papel cada vez mais relevante dos imperativos mnemônicos que passaram a comandar as tramas das relações humanas. Nesse sentido, para o filósofo alemão, a antiga relação existente entre vivos e antepassados em comunidades tribais, denotaria um vínculo de obrigações, no qual certas exigências acabaram por se impor como requisitos para a garantia de prosperidade dessas comunidades:

Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito inclusive contestar a existência deste último durante o mais longo período da espécie humana). A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 19, p. 77 – grifos do autor).

As relações com os antepassados nessas comunidades tribais seriam estruturadas a partir de um conjunto de ações que envolveriam sacrifícios, homenagens, festas, rituais etc., enfim, uma série de costumes que no fundo deveriam ser seguidos como preceitos e ordens. Na relação com o antepassado credor, pesaria sempre sobre a comunidade, a suspeita sobre a suficiência dos retornos oferecidos, implicando num progressivo aumento dessa suspeita até o ponto de, em determinadas circunstâncias, se impor a exigência de grandes resgates, nos quais implicaria até a realização de sacrifícios de primogênitos, com o próprio sangue humano sendo oferecido. Nessa lógica, sob o medo do ancestral e do poder que lhe seria correspondente, a consciência de dívida da comunidade aumentaria na mesma proporção em que cresceria o poder da estirpe, ainda mais quando a mesma fosse se tornando vitoriosa e temida. O desdobramento possível de uma situação como essa levada até o fim, argumenta Nietzsche, seria a construção de um espécie de fantasia inspirada no temor, capaz de transfigurar os ancestrais de estirpes poderosas a deuses (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 19, p. 77-78).

Paralelo ao crescimento do poder das divindades, Nietzsche considera que o peso das dívidas também aumentaram, bem como o anseio pelo seu resgate. O sentimento de culpa também se projetou cada vez mais profundamente, atingindo o ápice com o advento do Deus Cristão no ocidente. Com a moralização das noções de culpa e dever e o respectivo voltar-se para trás com afundamento na má consciência, a perspectiva de resgate se encerra e o “devedor” se vê frente a impossibilidade de penitência com a ideia do castigo eterno. O começo da humanidade é amaldiçoado com a noção de pecado original em Adão, a natureza é demonizada, enxergando-a enquanto má e a existência passa a ser vista como sem valor em si, o que resulta numa postura niilista, na qual o anseio de nada predomina. Um expediente paradoxal se instaura diante da impossibilidade de resgate da dívida pelo homem, uma vez que o próprio “credor”, ou seja, Deus, termina por se sacrificar pelo homem, o que seria um

golpe de gênio do Cristianismo na avaliação de Nietzsche, ao postular o sacrifício de Deus, como meio de pagar a si mesmo e redimir o homem daquilo que ele não pode pagar, o que o filósofo ironiza se perguntando se isso seria algo possível de se dar crédito (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 19, p. 78).

O homem da má consciência, enquanto ser de crueldade reprimida, no qual a vontade de auto-martírio se instaurou, inspirado pela compreensão religiosa acabou por se tornar refém de parâmetros mnemônicos enraizados metafisicamente. A sua condição natural é desprezada e a sua existência marcada por uma culpa que o faz condenar o mundo em suas múltiplas possibilidades no devir. Na compreensão de Nietzsche, a distorção da vontade encontra expressão significativa em “Deus”, como ideia reguladora que instrumentaliza e transfigura o suplício no homem:

Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa. Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 22, p. 81 – grifos do autor).

É possível observar na análise do filósofo, como o percurso que estrutura um ser memorioso vai adquirindo contornos mais espirituais, na medida em que as instâncias de regulação dos costumes vão se consolidando mais no plano metafísico. Ao constituir-se nos primórdios dos agrupamentos sociais um ser capaz de realizar operações mnemônicas, o que se desdobrou posteriormente foi o processo de modelagem de uma paisagem metafísica, capaz de abrigar um ser que apresentou crescentemente maiores necessidades de segurança e reconhecimento no interior de uma dada comunidade. O processo de interiorização do homem, advindo da crueldade voltada contra si mesmo, foi a condição propiciadora para o emergir de avaliações que desprezaram o corpóreo, o natural e o transitório, o que consolidou por sua vez, a má consciência enquanto estrutura mnemônica para sedimentação de ideais. A

estabilização civilizatória implicou num arrefecimento das possibilidades instauradoras do esquecimento, na compreensão nietzschiana, em favor do recrudescimento do aparato mnemônico enquanto mecanismo de consolidação dos laços sociais.

2.3 A MEMÓRIA EM SUAS MÚLTIPLAS CARACTERÍSTICAS ESTABILIZADORAS DA CULTURA

A hipótese sobre a gênese dos valores morais trabalhadas na *Genealogia da Moral* permite visualizar na compreensão de Nietzsche, um percurso civilizatório que cumpriu a função de modelagem cultural alicerçada em imperativos mnemônicos, os quais cumpriram o papel de tornar o homem um ser manso, domesticado e civilizado. A constituição do homem enquanto animal avaliador, atravessado por impulsos de crueldade, apresentou um conjunto de ações estabilizadoras que se efetivaram em diversos planos, dentre eles o da linguagem, já discutido por Nietzsche em 1873, num texto denominado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Nesse pequeno ensaio, o filósofo estabeleceu uma discussão sobre a construção do sentido das palavras, no que diz respeito ao fato de serem operadas enquanto ferramenta de comunicação. Destaca que as palavras teriam passado por um processo de esquecimento do seu potencial metafórico original, tendo em vista as necessidades sociais da verdade enquanto valor de sustentação da gregariedade. Ressalta que o homem operou uma subordinação do potencial metafórico que carregava consigo às ficções estáveis próprias ao âmbito conceitual, para regular retórica e moralmente a linguagem, desprezando assim a plasticidade própria das metáforas intuitivas originais. As palavras acabaram por se tornar abrigos metafísicos e mnemônicos que delinearam um mundo de coisas em si no qual o homem se reconheceu e se sentiu acolhido, onde sua consciência se produziu com possibilidades para transitar com desenvoltura diante de encadeamentos que tornaram as coisas necessárias e confiáveis, frente a hostilidade do mundo contingencial. Pois conforme Nietzsche:

Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão-somente pela crença imbatível de que *este* sol, *esta* janela, *esta* mesa são uma verdade em si, em suma apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência; se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadas dessa crença, então sua “autoconsciência”

desapareceria de imediato (NIETZSCHE, 2007, VM, I, p. 41 – grifos do autor).

A estabilização linguística se apresentou então como exercício retórico e poético de utilização de metáforas que se transmutaram em verdades canônicas e obrigatórias para os homens. O filósofo destaca que moralmente o homem se viu obrigado a mentir em rebanho e conforme uma convenção consolidada, submetido a uma espécie de estilo obrigatório, acreditando assim alcançar a verdade precisamente pelo esquecimento da mentira e do ilusório que se encontrariam na sua base. Nietzsche chama atenção ainda para o fato de que a partir da relação estética entre sujeito e objeto, onde ocorreriam mediações, apropriações e invenções, não se sustentaria o critério da exatidão, sendo que a própria relação entre imagens e estímulos nervosos não seria em si algo que se operaria por necessidade, pois conforme o filósofo:

[...] mas, quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas gerações de homens, até que, por fim, aparece junto à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião, então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária e como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal; assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade. Mas o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora não asseguram coisa alguma à sua necessidade e justificação exclusiva (NIETZSCHE, 2007, VM, I, p. 43).

As palavras apresentam-se destituídas, portanto, de um caráter auto-evidente, já que seriam o resultado de um longo processo reiterativo que buscaria alcançar uma certa estabilidade para proporcionar encadeamentos nos quais o homem possa se sentir acolhido e confortável. Este processo de estabilização da linguagem é refletido no plano do domínio conceitual, o qual Nietzsche considera como lugar de metáforas residuais, uma vez que o impulso à formação de metáforas seria anterior à organização conceitual da realidade. Na cristalização do conceito já estaria embutida uma acomodação de forças que não obstante estaria sempre ameaçada pela possibilidade da arte em romper com os acomodamentos já estabelecidos. A estrutura conceitual aparece aqui como algo volátil, mas ao mesmo tempo como condição de possibilidade para o exercício da consciência. Assinala então Nietzsche:

Tal impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso,

renunciar-se-ia ao próprio homem, não é, em verdade, subjugado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatizados, o mesmo é dizer, os conceitos. Ele busca um novo âmbito para sua ação e um outro regato, sendo que o encontra no mito e, em linhas gerais, na arte. Perpetuamente, mistura as rubricas e as divisórias dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias; perpetuamente, demonstra o ávido desejo de configurar o mundo à disposição do homem desperto sob uma forma tão coloridamente irregular, inconsequentemente desarmônica, instigante e eternamente nova como a do mundo do sonho. Em si, o homem desperto adquire clara consciência de que está acordado somente por meio da firme e regular teia conceitual, e, precisamente por isso, chega às vezes à crença de que está a sonhar, caso alguma vez aquela teia conceitual seja despedaçada pela arte (NIETZSCHE, 2007, VM, II, p. 46-47).

Observa-se, portanto, como a linguagem reveste-se, nesse sentido, de um caráter metafísico-mnemônico, no qual se produzem as ficções estáveis que seriam capazes de configurar uma dado ordenamento linguístico-conceitual. Estaria embutido também na linguagem, o trabalho coercitivo para a produção de um homem memorioso, conciliado com as exigências das condições de possibilidade próprias de um contexto linguístico-sócio-histórico.

A questão da moralidade no homem, afeito à estabilidade e ao regramento é destacada em *Além do bem e do mal* (1886), quando Nietzsche pondera que o essencial e inestimável em toda moral é o fato dela ser uma demorada coerção ou submissão à “leis arbitrárias”. O filósofo exemplifica isso ao dizer que toda uma conjunção mnemônica se impõe na coerção da língua para conseguir vigor e liberdade, quando poetas, oradores e prosadores, estão submetidos à uma consciência implacável que os fazem respeitar métrica, rima e ritmo. A sujeição prolongada produz uma constância no espírito e consolida determinados regimes interpretativos que informam de onde se deve partir para se obter continuidades e identificações, e por outro lado, também impõe o que deve ser desconsiderado e esquecido:

O essencial, “no céu como na terra”, ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* dada direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina. A prolongada sujeição do espírito, a desconfiada coerção na comunicação dos pensamentos, a disciplina que se impôs o pensador, a fim de pensar sob uma diretriz eclesiástica ou cortesã ou com pressupostos aristotélicos, a duradoura vontade espiritual de interpretar todo acontecimento segundo um esquema cristão, e redescobrir e justificar o Deus cristão em todo e qualquer acaso – tudo o que há de violento, arbitrário, duro, terrível e antirracional nisso revelou-se como o meio através do qual o espírito europeu viu disciplinada a sua força, sua inexorável curiosidade e

sutil mobilidade: mesmo reconhecendo a quantidade insubstituível de força e espírito que aí teve de ser sufocada, suprimida e estragada (pois nisso, como em tudo, a natureza se mostra como é, em toda a sua magnificência pródiga e *indiferente*, que nos revolta, mas que é nobre) (NIETZSCHE, 2005, BM, § 188, p. 77 – grifos do autor).

A produção de um animal memorioso que se desdobrou na conformação de um sujeito moral em Nietzsche vincula-se assim, a todo um processo de estabilização e estreitamento interpretativo, no qual ressalta-se a violência como um dos fatores que impôs regimes de cognição, a partir dos quais foram permitidos determinados encadeamentos reflexivos, que orientam e legislam sobre o sentido dos acontecimentos e desqualificam e desprezam as situações não enquadradas em nexos causais. o que reverberaria a antropologia estabilizadora do homem. Nesse sentido assinala Oswaldo Giacoia Junior:

Para poder pensar causalmente, escreve Nietzsche, antes foi necessário *tornar o próprio homem previsível, calculável, igual*, ou seja, de algum modo modelar as pulsões do animal errante e não fixado – o que só pode ser feito por meio da sociedade e dos costumes –, a saber, com base em exercício da violência que se prolonga no tempo até interiorizar-se e sublimar-se nas formas da civilização e na herança psicogenética da humanidade. É, portanto, no alvorecer da hominização que se determina também o essencial quanto ao futuro do homem: a capacidade psíquica de pensar ao fio condutor do princípio de razão, e, portanto, calcular, de aprender a distinguir o acaso e a necessidade, de aprender a observar, registrar e antecipar o registrado, de prever para prover, de presentificar o distante atual (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 50 – grifos do autor).

A genealogia empreendida pelo filósofo alemão ao colocar em evidência, portanto, as relações entre metafísica e moral, com o consequente deslocamento interpretativo que se pergunta pelo valor dos valores, institui descontinuidades que permitem pensar sobre outro prisma o próprio exercício filosófico. Este é pensado para além dos domínios estáveis de uma metafísica que reforça apenas memórias do reconhecimento de um mundo imperturbável e harmônico, próprias de um impulso ao conhecimento apartado da existência e idealizado. Nietzsche salienta que o filosofar estaria sob a tutela de impulsos básicos no homem que lutam para se assenhorar das finalidades últimas da existência, conforme destaca o autor em *Além do bem e do mal*:

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, **uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas**; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais

remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* de outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar (NIETZSCHE, 2005, BM, § 6, p. 13 – grifos nossos).

O exercício filosófico é pensado, portanto, como um testemunho mnemônico vinculado a uma perspectiva moral que apresentaria o filósofo como de fato ele é, ou seja, um homem atravessado por impulsos que lutam pelo assenhorar-se do comando no estabelecimento de interpretações. Não há, segundo Nietzsche, como o filósofo ser impessoal, e sua atividade interpretativa se assenta numa hierarquia, na qual atua uma disposição dos impulsos mais íntimos de sua natureza.

O processo de produção conceitual da filosofia também se vincula, conforme o filósofo, a uma corrente mnemônica que produz reconhecimento e identificação, atestando portanto os vínculos metafísicos que perpassam o processo de produção filosófica:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isto se confirma pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre os conceitos. **O seu pensamento, na realidade, não é tanto descoberta quanto reconhecimento, lembrança; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma, de onde os conceitos um dia brotaram – neste sentido, filosofar é um atavismo de primeiríssima ordem** (NIETZSCHE, 2005, BM § 20, p. 24 – grifos nossos).

Evidencia-se o exercício filósofo, conforme a compreensão que Nietzsche apresenta em *Além do bem e do mal*, como um processo de reiteração a partir de diretrizes que se assentaram metafisicamente. Nesse sentido, o regime de produção filosófica estaria vinculado a reconhecimentos capazes de definir as possibilidades interpretativas que advém do intercâmbio sistemático de ideias que respeitam um certo ordenamento mnemônico.

A abordagem do filósofo alemão busca antes compreender o impulso fundamental que leva o homem a estruturar um aparato mnemônico que permitiu estabelecer tipos humanos afeitos a uma determinada *moralidade do costume*. Evidencia-se assim que o problema para Nietzsche é a implicação valorativa da memória, ou seja, a subordinação da mesma aos impulsos que levariam o homem a se tornar um ser moral, tributário portanto de uma dada tradição que impôs o dever de lembrança. Importa destacar que a constituição mnemônica para o filósofo estaria situada dentro de um movimento de estabilização da cultura, oriundo de um afeto mais primário, qual seja: a crueldade.

A história da cultura sendo atravessada por uma espécie de ação estabilizadora vincula-se a uma carência estrutural por explicações que aliviem, satisfaçam e aquietem o homem, o que implicaria em todo um processo de construção do conhecimento que não pode ser reduzido ao critério exclusivo da objetividade. Nesse sentido, a crueldade continua a fazer parte do esforço de construção interpretativa da realidade, uma vez que o processo de constrangimento mnemônico continua em marcha para atingir os fins estabilizadores diante da voracidade e do medo frente ao desconhecido. Patrick Wotling nos esclarece a respeito desse problema:

O movimento fundamental da cultura consiste, assim, em remeter o desconhecido ao conhecido, processo que pressupõe a intervenção de uma certa memória. É a partir da luta contra o sentimento de impotência que Nietzsche pode, então, reintroduzir o conceito de crueldade e mostrar em que medida esta, longe de ser uma pulsão gratuita ou nociva, funda uma ação criadora. Pois a crueldade designa a modalidade do processo de interpretação posto em marcha para assegurar a mestria sobre um fenômeno, qualquer que seja sua natureza. A redução da história da cultura à história da crueldade é então, precisada pela busca pelo previsível, isto é, o calculável, conceitos que, na verdade, designam formas particulares do que já é conhecido (WOTLING, 2013, p. 246-247).

A crueldade se impõe enquanto um modo de assimilação que buscaria se impor frente ao que provocaria medo, conforme a avaliação de Wotling, uma vez que Nietzsche pensaria a história da cultura enquanto um processo de tentativas de imposições brutais de regularidades à natureza. A cultura se revestiria, portanto, de um caráter tirânico na busca pela imposição de estabilidades onde elas não existiriam de antemão. O que se destacaria nessa violência interpretativa seria a tentativa de uniformização e esquematização, onde alguns traços seriam destacados em detrimento de outros. Salienta ainda Wotling a respeito do processo de interpretação:

A interpretação não é fabulação pura e simples, mas deformação da matéria no sentido de uniformização, da busca pela regularidade. Em todas as manifestações da vontade de potência, esse é o processo que está em marcha, incluindo-se as atividades consideradas elementares pela tradição filosófica, a percepção, a sensação, o pensamento, a vontade: não há objetividade, neutralidade da percepção, nem do pensamento e nem da lógica que é tão-somente uma falsificação levada mais a fundo. Esse trabalho de criação, essa falsificação que se opera sem cessar visando produzir algo de regular, comparável, visando a fazer com que se creia na existência de coisas idênticas, repousa sobre uma necessidade fundamental de assimilação (WOTLING, 2013, p. 248).

A conformação do homem moral na história perpassa assim pela crueldade imposta por meio do estreitamento interpretativo ou de perspectivas, no qual trabalharia uma demorada coerção imposta por “leis arbitrárias” que acabariam por submeter o homem a uma determinada disciplina espiritual. Esse homem submetido a uma espécie de “consciência implacável”, age com desenvoltura e se imagina até mesmo livre em seu pensar, governar, falar, convencer etc. Todavia, na avaliação de Nietzsche, o que ocorre é uma obediência sutil e sistemática a determinados parâmetros morais de interpretação, sendo que os mesmos agiriam enquanto bússolas capazes de orientar e mesmo determinar o resultado das mais rigorosas reflexões. Assim, a moral funcionaria enquanto instrumento delimitador e constrangedor de perspectivas, conforme salienta em *Além do bem e do mal*:

Considere-se toda moral sob esse aspecto: a “natureza” nela é que ensina odiar o *laissez aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas*, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento. “Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo” [...] (NIETZSCHE, 2005, BM, § 188, p. 77-78 – grifos do autor).

O problema da moralidade em Nietzsche está vinculado de um certo modo à questão da obediência, considerando-se que para o filósofo, a prolongada submissão ao costume, termina por erigir formas de agir e avaliar assentadas numa tradição. Em *Aurora* (1881) ele discute o conceito de *moralidade do costume* (A, I, § 9), destacando inicialmente que a época atual seria muito pouco moral e o costume estaria muito enfraquecido, e nessa perspectiva, o sentimento de moralidade estaria volatizado. Daí a dificuldade, segundo Nietzsche, para o homem atual perceber mais profundamente a gênese da moral. Esta última, enquanto obediência a costumes, estaria ausente em situações onde nenhuma tradição porventura mandasse. E onde a vida fosse menos determinada por ela, haveria por consequência um círculo de moralidade mais reduzido. O filósofo alemão ressalta ainda que o homem de fato

livre só seria aquele não-moral, o que faria tudo depender apenas de si e não de uma tradição. Dessa forma, nos estados originais da humanidade, o problema moral começou a ser delineado quando “mau” significou o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. A ação individual que não levasse em consideração o que ordenava a tradição seria considerada imoral, pelo desrespeito ao costume. Nietzsche considera que a tradição, apresenta-se como uma espécie de autoridade superior, sendo obedecida não pelo que seja útil a cada um, mas sim pela sua condição de ordenar. O sentimento comum perante uma tradição seria o medo, em virtude de uma superstição que se estabelece a respeito de um poder indeterminado, o qual se aparenta a um intelecto superior que seria percebido como acima dos homens (NIETZSCHE, 2004, A, I, § 9, p. 17-18).

A moralidade nos seus primórdios, considera Nietzsche, fazia parte originalmente dos mais diversos domínios, tais como: educação, cuidados de saúde, casamento, artes da cura, guerra, agricultura, fala e silêncio, enfim, num amplo conjunto de práticas que atingia os relacionamentos dos homens, uns com os outros, bem como com os deuses. A moralidade fazia a exigência para os indivíduos observarem os preceitos e não os permitia pensarem em si mesmos. Nos primórdios humanos, portanto, tudo se remetia ao costume e aquele que desejasse estar acima dele, deveria se tornar uma espécie de legislador e/ou curandeiro, próximo a um semideus capaz eventualmente de criar costumes, o que se revelava também mortalmente perigoso. A obediência ao costume adquire uma escala que termina por constituir diferentes morais, a partir do sacrifício que se faz para manutenção de uma determinada tradição. Ou seja, aquelas situações mais difíceis que exigem uma auto-superação do indivíduo em favor da coletividade são aquelas que mais consolidam o vigor de uma tradição (NIETZSCHE, 2004, A, I, § 9, p. 18).

O poder da comunidade é reforçado pela moralidade do costume, e todo o indivíduo que não se molda a partir das diretrizes estabelecidas pela tradição, voltando-se contra a mesma, torna-se mau e imoral, estando sujeito a castigos para que a comunidade sintasse como que purificada dos erros que vigorariam em seu interior. Aqui, as ações individuais são sentidas e percebidas pela ótica comunitária e os desdobramentos das ações da comunidade adquirem uma dimensão sobrenatural, na medida em que a responsabilidade pelas ações que resultam em benefício ou castigo dos deuses, são interpretadas como decorrentes do respeito ou desrespeito ao costume venerado pela tradição. Conforme explica Nietzsche:

Em toda parte onde existe uma comunidade e, portanto, uma moralidade do costume, vigora também o pensamento de que o castigo para a ofensa do

costume cabe sobretudo à comunidade: esse castigo do sobrenatural, cuja manifestação e cujo limite são tão difíceis de apreender e são investigados com tão supersticioso medo. A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade; pode igualmente cobrar uma espécie de vingança pelo fato de, graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem se abatido sobre a comunidade – mas ela sente a culpa do indivíduo sobretudo como *sua* culpa, e toma o castigo dele como *seu* castigo –: “os costumes relaxaram”, lamenta-se cada um no interior de sua alma, “se atos assim são agora possíveis” (NIETZSCHE, 2004, A, I, § 9, p. 19 – grifos do autor).

O peso da coletividade e da tradição se impõe a todo o espectro cultural, na medida em que os indivíduos são instados a acomodarem as suas perspectivas, num determinado horizonte valorativo que constringe as ações a serem pautadas sobretudo por critérios de identificação e assimilação, operando dessa forma a partir de reduções que visam sobretudo aplacar a instabilidade agônica que residiria no interior do homem. Nesse sentido, o temor do “animal feroz e cruel” dos primórdios que antecederam o processo civilizatório persiste, haja vista que para o filósofo esse animal não foi completamente abatido, sendo na verdade divinizado e tendo a sua crueldade redirecionada pelo processo de espiritualização da cultura.

Nietzsche irá salientar que todo o conjunto de práticas ascéticas ligadas a uma compreensão negativa sobretudo do corpo (dessensualização, descarnalização, automutilação) presentes principalmente em determinadas religiões antigas, impuseram um direcionamento à crueldade do homem, acabando por voltá-la contra si próprio. O filósofo ressalta o trabalho do homem enquanto artista e transfigurador da crueldade, o que se revelaria no próprio homem do conhecimento, quando este obriga o espírito a conhecer, mesmo contra o pendor do mesmo e desconsiderando os desejos do coração. Sendo assim, a tentativa de tomar as coisas de modo profundo e radical se constituiria numa violação de uma vontade fundamental do espírito²⁸,

²⁸ Conforme Nietzsche expõe em *Além do bem e do mal*, a “vontade fundamental do espírito” caracteriza-se por uma tensão entre impulsos que ora visam se acomodar a parâmetros estáveis e já conhecidos, configurando um certo “espírito”, ora visam propiciar novos parâmetros que se afastem desse “espírito” e exaltem uma força de apropriação frente ao incerto. Não se resume portanto a um princípio unívoco e preciso, sendo antes atravessado por conflitos, disputas e arranjos que seriam certamente provisórios. Esse estado tensional que Nietzsche chama atenção aqui, revela de alguma maneira os conflitos entre a memória e a subjetividade que pretendemos discutir ao longo deste trabalho e que fica bem explicitado a seguir: “Talvez não se entenda de imediato o que acabo de dizer sobre uma “vontade fundamental do espírito”: permitam-me uma explicação. – Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente, a *sensação* de

considerando-se que esta buscaria na verdade a aparência e a superfície, enquanto que em qualquer querer-conhecer já residiria um certo grau de crueldade.

O problema da cultura na perspectiva genealógica de Nietzsche apresenta-se a partir da perspectiva de eliminação progressiva das capacidades de variação no homem, paralelo ao seu ajustamento progressivo a normas e regras que alcançam o seu ápice com a aparição da consciência moral. Contribuem para esse processo, dois elementos que impõe regularidades ao homem e que teriam como fonte o próprio homem, sendo eles: o nascimento do Estado e a moralidade dos costumes. Seriam estes elementos a tradução de um conflito, no qual um certo tipo de homem se impõe a outros homens fazendo uso da superioridade da força. No interior desse conflito o que se destaca seria o próprio trabalho artístico do homem, ou seja, a sua imposição de formas que tiranicamente fez valer no contexto de estabilização da sua condição errática primordial. Segundo Patrick Wotling:

Assim, a reflexão sobre a cultura põe em evidência a bipolaridade fundamental da história humana: é preciso considerar o homem tanto como fonte e objetivo da crueldade quanto como matéria e força tirânica que impõe formas a essa matéria. O par representado pelos conceitos de forma e matéria possibilita a Nietzsche delimitar o estatuto da crueldade na história da cultura, desenvolvendo uma nova linguagem metafórica, a metáfora artística. Os textos não deixam de insistir sobre a solidariedade entre os conceitos de crueldade e a metáfora do artista: os fortes são caracterizados como “artistas da violência”. Da tirania que estes impõem à população sujeita a sua dominação resulta, com efeito, a criação de uma forma nova: a primeira forma do Estado (WOTLING, 2013, p. 262).

O que estaria em questão na compreensão de Nietzsche, segundo ainda Wotling, seria privilegiar a crueldade como atividade artística, haja vista que o valor de uma cultura estaria vinculado ao privilégio de um olhar estético capaz de identificar uma série de sintomas, tomando a arte como lugar de origem do crescimento do sentimento de potência. A crueldade traduziria justamente essa tendência elementar da *vontade de potência*, pois o que se revela aqui é a tentativa de impor formas a uma matéria rebelde, sendo esta matéria o homem consigo mesmo ou numa relação com um outro, para alcançar um crescimento do sentimento de potência (WOTLING, 2013, p. 262). A crueldade aparece nesse sentido, como salienta

crescimento, a sensação de força aumentada. A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o “espírito” se assemelha mais que tudo a um estômago” (NIETZSCHE, 2005, BM, § 230, p. 122-123 – grifos do autor).

ainda Wotling, enquanto determinação fundamental do artista, capaz de impor formas e que traduz a própria condição do homem que seria um animal com potencialidade para criar e impor ritmos e formas. Assim, toda cultura se apresentaria enquanto criação artística forjada pela crueldade, sendo esta o instrumento primordial para a configuração de estabilidades nas quais se almejam fixar o homem (WOTLING, 2013, p. 263).

A preocupação de Nietzsche com a estabilização do homem apresenta-se sobretudo na compreensão da cultura enquanto processo seletivo orientada por determinados instrumentos que objetivam agir sobre o homem e orientar seu desenvolvimento no sentido de um tipo humano particular. Segundo Wotling (2013, p. 264) a consciência moral seria um dos produtos impostos ao homem por um certo tipo de seleção, sendo a má consciência um dos resultados da crueldade própria dos processos nos quais emergiu a violência dos fortes. Todavia, é preciso salientar que a constituição dessa ação seletiva constituidora de uma dada moralidade não se resumiria simplesmente a uma coação exterior violenta, como haveria se dado por exemplo com o nascimento da má consciência, sendo antes também uma forma refinada de espiritualização da crueldade (WOTLING, 2013, p. 264). Nesse sentido, emerge da compreensão de Nietzsche, o caráter criador do homem enquanto artista que visa imprimir formas ao seu estado primordial de não fixidez.

Dado que o homem não apresentaria nenhuma essência supra-sensível, a única coisa que o distinguiria dos outros animais seria a sua maior capacidade de variação. A história da cultura comportaria uma multiplicidade de culturas na medida em que diversos processos seletivos impuseram instrumentos específicos na formação de tipos humanos correspondentes às determinadas exigências seletivas (WOTLING, 2013, p. 266). A moralidade enquanto resultado de determinados instrumentos da cultura seria a expressão desse ímpeto estabilizador que configuraria tipos humanos específicos. Segundo Nietzsche:

Uma moral foi, até agora, sobretudo a expressão de uma vontade conservadora para o cultivo (Züchtung) de uma mesma espécie, com o imperativo: “Toda variação deve ser prevenida; só deve restar o gozo por tal espécie”. Aqui, um grande número de propriedades é mantido fixo e altamente cultivado, e outras são sacrificadas (NIETZSCHE apud WOTLING, 2013, p. 266 – grifos do autor).

Considerando a história da cultura em sua multiplicidade de morais, o que se ressaltaria na trajetória analítica de Nietzsche é o olhar para a moral enquanto processo de produção de tipos humanos específicos, mas que na sua particularidade refletiria certas diretrizes de equivalência e identidade próprias ao meio em que se desenvolve. Nesse sentido

a moral tenderia a buscar o cultivo de indivíduos invariáveis e submetidos a normas que minimizariam as possibilidades de diferença.

Importa destacar também que o problema da duração da moral se constitui enquanto elemento importante para a manutenção da autoridade e da eficácia seletiva, reflexo de uma vontade criadora e profunda que se estabelece por meio de legislações, costumes, religiões etc., com o objetivo de modelar o homem a partir de uma determinada tábua de valores que busca assegurar a estabilidade cultural e minimizar qualquer possibilidade de contestação. Destaca-se na análise do filósofo, a vontade enquanto força plástica e criadora que é apropriada por forças que durante um longo período buscam conformar o homem a um determinado tipo moral.

O problema da dinâmica seletiva dos hábitos e costumes, no pensamento de Nietzsche, enraíza-se na hipótese da vontade de potência, cujo trabalho incessante de interpretação é expresso com maior nitidez no corpo e no trabalho que toda moral, religião ou mesmo sistema filosófico realiza sobre ele. Assim, todo o processo de modelagem cultural perpassa pelo estudo dos procedimentos de interpretação constitutivos do corpo, isto é, dos instintos. Nesse sentido, há que se considerar todo um conjunto de impulsos interpretativos²⁹ que fazem determinadas seleções, triagens, afastamentos, eliminações, ao passo que existem outras que favorecem, propiciam florescimento e incitam uma expansão, o que permitem configurações particulares dos instintos operada pela *vontade de potência* em seu trabalho incessante de digestão do real e do vivido. Assim, os próprios instintos estão situados no processo do devir histórico, o que implica em variações de tipos humanos que se apresenta nas diferentes culturas. Os próprios instintos e os afetos devem ser situados no processo histórico, o que implica numa compressão genealógica na qual o processo seletivo é determinado pela questão do tempo, onde o corpo apresenta-se como referência desses processos mnemônicos estabilizadores, conforme Wotling:

Tal como já havia sido demonstrado pelo estudo dos procedimentos metafóricos de descrição do corpo, a vida corporal repousa sobre a memória; é ela mesma que, ao fim do trabalho de interpretação que necessita de uma longa duração, suscita a fixação do tipo aproximadamente uniforme que

²⁹ Por questões de delimitação do nosso trabalho não desenvolveremos aqui todas as possíveis implicações sobre a *vontade de potência* tomada enquanto força propulsora de interpretações e como isso reverbera na questão da memória. Fica a possibilidade de desenvolvermos um trabalho futuro onde possamos discutir melhor as relações entre memória e interpretação, levando em consideração um dos conceitos primordiais no pensamento nietzschiano. Cabe salientar aqui a perspectiva exposta por Wolfgang Müller-Lauter em seu ensaio *A doutrina da vontade poder em Nietzsche*, sobretudo no tópico intitulado *A vontade de poder como interpretação*, no qual são desenvolvidas todas as consequências dessa problemática nos escritos nietzschianos.

Nietzsche designa de maneira precisa com a palavra instinto ou afeto [...] (WOTLING, 2003, p. 271).

Para Nietzsche a formação da vida instintiva estaria vinculada assim às configurações seletivas que modelaram determinados impulsos interpretativos e que produziram uma memória que compreende uma síntese valorativa que se expressa no corpo:

É preciso reaprender acerca da memória: ela é a profusão de todas as vivências de toda a vida orgânica, vivente, ordenadora de si mesmo, que se forma reciprocamente, que luta com outros, simplificadora, concentradora e que se transmuta em muitas unidades. É preciso haver um *processo* interno nela que se comporta como a *formação de conceitos* em muitos casos particulares: o destacar e sempre novo sublinhar esquemas fundamentais e abandonar traços particulares. Se algo ainda pode ser recordado como *factum* individual, é porque ainda não foi fundido: as vivências mais jovens ainda nadam sobre a superfície. Sentimentos de simpatia, antipatia etc., são sintomas de que unidades já foram formadas; nossos assim chamados ‘instintos’ são tais formações. Pensamentos são o que há de mais superficial: estimativas de valor que chegam de maneira incompreensível e lá estão são ainda mais profundas – prazer e desprazer são efeitos de estimativas de valor complicadas e regradas por instintos (NIETZSCHE *apud* WOTLING, 2013, p. 272).

A formação de regularidades instintivas estão relacionadas, portanto, ao trabalho particular que a *vontade de potência* opera em determinadas condições de existência. A atividade interpretativa traduz o estabelecimento de regras de vida que refletem carências e que manifestam sintomas característicos de determinadas coações impostas ao corpo. A ação seletiva provém então de uma tábua de valores que se impõe de modo tirânico e cruel, sob dadas condições e durante um longo prazo, fazendo com que o entendimento sobre o processo de coação possa ser compreendido genealógicamente. Desse modo, a memória aparece aqui como fator relevante dos processos interpretativos que integram o conjunto de impulsos presentes no corpo. A permanência ao longo do tempo de determinados instintos ou impulsos indicaria um predomínio de parâmetros avaliativos que poderiam apontar o crescimento de modos afirmativos de vida, ou pelo contrário, revelariam a expansão de modos de vida decadentes e niilistas.

O problema da memória em Nietzsche apresenta-se entrelaçado com um conjunto de questões (moral, metafísica, linguagem, corpo etc.) que recorrentemente aparecem em seus textos e que são compreendidas por meio de práticas que buscam modelar o homem e fixá-lo num horizonte mnemônico, coagido por costumes e hábitos, tornado necessário e previsível, constringido a pensar, sentir, perceber, experimentar conforme um tipo específico de

interpretação moral do mundo. Nesse sentido, a memória apresenta-se enquanto poder estabilizador que delinea contextos favoráveis a um tipo de reconhecimento do homem enquanto ser social e apto a consolidar parâmetros interpretativos comuns, capazes de orientar o processo seletivo cultural de um tipo humano específico. Importa salientar que para o filósofo, o processo de modelagem da cultura é atravessado pela hierarquização e simplificação, o que promove o estímulo e a deferência a certos tipos de valoração, resultando no rebaixamento e exclusão de outros.

Diante desse quadro analítico sobre a cultura, convém ressaltar que a memória funciona enquanto ferramenta violenta para imposição e fixação de valores, combatendo o esquecimento e as possibilidades de variações do animal humano. Observa-se também como o método genealógico que Nietzsche desenvolve ao longo de suas análises, busca salientar esse caráter de coação dos instrumentos da cultura que perduram ao longo do tempo e que formam memórias, as quais estariam vinculadas por sua vez a parâmetros valorativos e morais que expressariam uma certa *vontade de potência*. A compreensão desta última se insere na análise genealógica que o filósofo empreende para tentar compreender sobretudo a moral como problema não mais metafísico, mas sim fisiopsicológico, ressaltando-a enquanto sintoma de força ou fraqueza, o que leva Nietzsche a apontar uma série de questionamentos à memória enquanto instrumento de modelagem moral. O próprio papel que o filósofo se atribui na história do conhecimento irá colocar em evidência uma tensão entre o problema da memória e o problema da subjetividade, o que nos remeterá a uma discussão sobre a compreensão de Nietzsche sobre essas questões como uma questão não apenas teórica, mas que representa no fundo a própria tarefa da sua existência.

2.4 O EXCESSO DE MEMÓRIA E A DISSOLUÇÃO DA VIDA PELA HISTÓRIA

A análise de Nietzsche sobre a memória enquanto instrumento de apaziguamento e uniformização social, sobretudo naquilo que impõem limites às variações e a possibilidades interpretativas do humano, aparece também na sua *Segunda consideração Intempestiva – sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, ensaio de 1874 que propõe uma análise crítica da obsessão da tradição historicista moderna que tende a conferir um valor excessivo ao passado, desvinculado das possibilidades de intensificação da vida no presente. O filósofo procura identificar os sintomas da *febre histórica* que acomete o homem moderno e procura pensar sobre o valor e o não-valor dos estudos históricos. O que nos interessa

particularmente no ensaio, para além da questão sobre o problema específico da história, é perceber justamente como a crítica de Nietzsche à hipertrofia da consciência história anula a própria a vida e a ação, limitando desse modo as possibilidades criativas no homem. Nesse sentido, o ensaio vai refletir sobre a questão da memória que adquire um grande peso nos processos culturais, em particular no âmbito da corrente historicista, o que denigre uma atividade inconsciente que na concepção nietzschiana seria fundamental à vida, qual seja: o esquecimento.

Logo no início do ensaio em questão, o filósofo procura descrever o peso que o passado adquire na condição humana, uma vez que comparado ao animal, o homem sente tristeza e melancolia justamente por ter consigo a experiência do passado. Já o animal, por ter o seu prazer e a sua dor vinculados integralmente à condição do instante, não poderia conhecer nem a melancolia e nem a tristeza. Para Nietzsche, isso seria um espetáculo duro para o homem, já que do alto da sua humanidade, invejaria justamente essa condição do animal, a qual estaria próxima à uma vida sem tristezas e sem sofrimentos, já que o esquecimento seria aqui uma força predominante. Importa salientar a compreensão de memória enquanto fardo a ser carregado e que impõe restrições ao vir-a-ser da vida. Nietzsche apresenta neste ensaio uma perspectiva de memória enquanto força de aprisionamento do homem:

Mas ele se admira também consigo mesmo, pelo fato de não poder aprender o esquecimento e de sempre ficar prisioneiro do passado: por mais longe que vá, por mais rápido que ele corra, os seus grilhões vão sempre com ele. É um verdadeiro milagre: o instante, aparecendo e desaparecendo como um relâmpago, vindo do nada e retornando a ele, volta no entanto como um fantasma a perturbar a paz de um instante posterior. Uma após outra, as folhas se soltam do registro do tempo, caem e volteiam, depois voltam repentinamente a se pôr no colo do homem. Então, este diz: “Eu me lembro”, e tem inveja do animal que logo esquece e realmente vê cada instante morrer, caído na noite e na bruma, e desaparecer para sempre. O animal, de fato, vive de maneira *a-histórica* (*unhistorisch*): ele está inteiramente absorvido pelo presente, tal como um número que se divide sem deixar resto; ele não sabe dissimular, não oculta nada e se mostra a cada segundo tal como é, por isso é necessariamente sincero. O homem, ao contrário, se defende contra a carga sempre mais esmagadora do passado, *que o lança por terra ou o faz se curvar*, que entrava a sua marcha como um tenebroso e invisível fardo (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, 1, p.70-71 – grifos do autor).

A consciência do passado aparece então como fardo e denuncia uma eterna incompletude na existência humana. O homem sente-se como que condenado a um ininterrupto afastamento do instante, uma espécie de intervalo mnemônico que só alcança o

seu fim quando também se encerra a sua existência. Nietzsche apresenta também uma consideração interessante a respeito da condição existencial do homem condicionado pelo imperativo mnemônico:

Quando, enfim, a morte trazer o esquecimento desejado, ela suprimirá também o presente e a existência, selando assim esta verdade, de que “ser” (*Dasein*) não é senão um ininterrupto “ter sido”, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se contradizer a si própria (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, 1, p.71).

A preocupação nietzschiana em seu ensaio dirige-se à memória em excesso que impede a ação da força plástica propiciada pelo esquecimento que permite aos indivíduos se instalarem no presente. O problema se traduz em termos orgânicos para o filósofo alemão, o que significa dizer que o excesso mnemônico produz disfunções que abalam a saúde dos indivíduos e de suas respectivas culturas. O grau de sentido histórico presente nos indivíduos e nas culturas permitiria evidenciar o quanto os mesmos funcionariam ou não enquanto coveiros do presente. O critério da força plástica permitiria visualizar o quanto os indivíduos, os povos e as culturas estariam aptos a se desenvolverem de maneira original e independente, sendo capazes ou não de assimilar e transformar coisas passadas, curar feridas, reparar perdas, numa condição propícia a auto-reconstituição a partir de formas destruídas. A relação com o sentido histórico seria assim uma expressão do estado de saúde dos indivíduos e das culturas, revelando um tipo de posicionamento capaz de expressar uma demarcação que leve em consideração não só as perspectivas da lembrança, mas também a ação fundamental do esquecimento.

A relação com a historicidade determina o potencial criativo do indivíduo e da cultura, considerando que a ausência de sentido histórico, ou a importância do elemento a-histórico como quer Nietzsche, consiste num poderoso auxiliar da força plástica, inclusive para o processo de utilização do passado em benefício da vida. Todavia, o excesso de história tornaria o homem fraco, onde sem o invólucro da a-historicidade, ele jamais poderia ter começado ou pretendido começar a existir.³⁰

³⁰ Nietzsche oferece um exemplo interessante para pensarmos o efeito de uma existência absorvida pelo devir, incapaz de ter o esquecimento como uma força ativa: “Imaginemos, para tomar um exemplo extremo, um homem que não possuísse força suficiente para esquecer e que estivesse condenado a ver tudo em devir (*Werden*): um homem assim não acreditaria mais na sua própria existência, não acreditaria mais em si, veria tudo se dissolver numa multidão de pontos móveis e deixar-se-ia arrastar por esta torrente do devir: como um verdadeiro discípulo de Heráclito, ele acabaria por nem sequer ousar mexer um dedo” (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, 1, p.72).

A crítica que Nietzsche faz ao excesso de história presente na cultura moderna é também dirigida à prática que procura torna-la um conhecimento puro, ou seja, a vontade de fazer da história uma ciência. Para o filósofo alemão, o que se verifica com esta tentativa é uma disfunção do saber promovida por uma multidão de pensadores que só fazem contemplar a vida como espectadores, reduzidos à satisfação de uma sede exclusiva por saber e pelo aumento de conhecimentos. Além disso, a condição do homem moderno atravessado por uma submissão ao fluxo de tudo aquilo que um dia já existiu, afastado da vida como princípio regulador, impõe uma desregulação digestiva, na qual o saber funciona como agente do adoecimento.

Imaginemos agora o processo espiritual que se encontra assim desatado na alma do homem moderno. O saber histórico, alimentado por fontes inesgotáveis, o afoga e o invade cada vez mais; ele é assaltado por fatos desconhecidos e incoerentes, a sua memória abre todas as portas, mas ela não está ainda aberta o bastante; a natureza faz todo o possível para acolher, arrumar e honrar estes hóspedes estranhos, mas eles estão em conflito uns com os outros, por isso é preciso dominá-los e controlá-los, para que não se caia vítima destas lutas. A adaptação a um curso tão desordenado, tumultuado e belicoso se transforma progressivamente numa segunda natureza, embora esta seja indiscutivelmente muito mais fraca, mais instável e menos sadia do que a primeira. O homem moderno acaba por ter o estômago carregado de uma massa enorme de conhecimentos indigestos, que, como é dito no conto, rolam e se chocam no seu ventre. Este ruído revela a característica mais íntima deste homem moderno: a admirável oposição – desconhecida dos povos antigos – entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade, e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade. O saber com o qual ele se empanturra, frequentemente sem fome, às vezes mesmo sem necessidade, não age mais como uma força transformadora orientada para fora, fica dissimulado numa certa interioridade caótica que o homem moderno designa, com estranha soberbia, como sendo a sua “interioridade” específica (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, 4, p.99-100).

A contradição entre interioridade e exterioridade³¹ explicitada por Nietzsche o faz criticar a ideia de cultura assentada nesta contradição. A cultura moderna não se constituiria

³¹ Com relação a este ponto, Kierkegaard nos oferece em *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (1846) uma discussão sobre as consequências dessa oposição, destacando criticamente o modo como a reflexão opera ao tomar o caminho da objetividade desvinculado da constituição da subjetividade: “O caminho da reflexão objetiva faz do sujeito algo de casual e, com isso, torna a existência algo de indiferente, evanescente. Afastando-se do sujeito, vai o caminho para a verdade objetiva, e, enquanto o sujeito e a subjetividade se tornam indiferentes, a verdade também se torna assim, e precisamente esta é a sua validade objetiva, pois o interesse é, tal como a decisão, a subjetividade. **O caminho da reflexão objetiva agora leva ao pensamento abstrato, à matemática, ao conhecimento histórico de várias espécies, sempre distanciando-se do sujeito, cuja existência ou não existência se torna, com toda razão do ponto de vista objetivo, infinitamente indiferente, com toda razão, pois, como diz Hamlet, existência ou não existência possuem apenas significação subjetiva.** Em seu máximo, este caminho levará a uma contradição e, no caso do sujeito não se tornar inteiramente indiferente a si mesmo, isso é apenas um sinal de que seu esforço objetivo não está sendo objetivo o bastante. Em seu máximo,

enquanto realidade viva, ou seja, não seria uma cultura autêntica, mas apenas um saber sobre a cultura. Estaria presa à uma ideia ou sentimento de cultura, mas não comprometida com uma cultura determinada. O que se verifica, segundo o filósofo, é a manifestação exterior em atos visíveis de uma fria convenção, uma imitação, uma caricatura grosseira de cultura. A “interioridade” onde residiria possivelmente a “cultura” estaria ameaçada pela indigestão que busca amear uma quantidade de saber exorbitante. A sua crítica se dirige assim a uma compreensão de cultura vinculada ao acúmulo de saber, a um contexto vazio de erudição que predominaria na modernidade:

[...] pois nós modernos não possuímos nada de próprio; somente na medida em que sorvemos e nos impregnamos de épocas, costumes, obras, filosofias, religiões e conhecimentos estranhos é que nos tornamos objetos dignos de interesse, a saber, enciclopédias ambulantes (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, 4, p.101-102).

Com esta oposição entre interioridade e exterioridade³², a cultura se torna um mero adereço que faz um povo parecer grosseiro. Para dominar o fluxo superabundante que a assalta, esse tipo de cultura aceita as coisas da forma mais imediata possível, para logo em seguida deixa-las ir embora e se livrar delas o mais rapidamente que puder. Com isso, estabelece-se um hábito de não se levar a sério as coisas reais, o que acabaria resultando no nascimento de “personalidades fracas”, conforme aponta o filósofo, já que aquilo que seria real e efetivo produziria somente impressões fracas. Ao se tratar o exterior de maneira negligente, conforme aponta Nietzsche, haveria o aprofundamento de uma perigosa ruptura entre conteúdo e forma, o que resultaria numa insensibilidade à barbárie, sendo que a memória seria permanentemente solicitada a se alimentar de um constante fluxo de coisas dignas de serem conhecidas e suscetíveis de serem arrumadas em escaninhos. Esta cultura cindida seria sinônimo de uma barbárie, justamente pela sua incapacidade em conceber uma unidade de estilo artístico em todas as manifestações de vida de seu povo. O filósofo argumenta ainda que haveria um equívoco ao reduzir esta definição de cultura a uma oposição entre a bárbarie e o *belo* estilo, já que deveria ser considerada a própria existência real e concreta de um povo

levará à contradição de que apenas a objetividade apareceu, enquanto que a subjetividade desapareceu, quer dizer, a subjetividade existente, que fez uma tentativa para se tornar o que, em sentido abstrato, se chama subjetividade, a forma abstrata da objetividade abstrata. E, contudo, visto subjetivamente, a objetividade que veio a ser é, em seu máximo, ou uma hipótese ou uma aproximação, porque toda decisão eterna reside justamente na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 204-205 – grifos nossos)

³² Para uma discussão mais direcionada a esta dicotomia na perspectiva de uma possível superação da mesma, nos remetemos sobretudo a Kierkegaard quando discute a categoria da singularidade, em especial no seu *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Todavia, por ora não nos deteremos especificamente na questão da superação, a qual pretendemos desenvolver num trabalho futuro.

que vivencia uma cultura efetiva e que busca constituir uma unidade viva e que se contrapõe à dissociação entre interior e exterior, bem como entre conteúdo e forma. A crítica nietzschiana se dirige ao valor excessivo da história e que impede os atos humanos de adquirirem um traço efetivamente artístico e criador, justamente por não priorizarem a constituição de um indivíduo capaz de tornar o incompreensível enquanto expressão do sublime. O que se estabelece é o predomínio de um indivíduo anulado pela abstração da historicidade:

Resultado: ele destruiu e perdeu o seu instinto, ele não pode mais, quando a sua inteligência vacila e a sua rota atravessa os desertos, fiar-se no “animal divino” e deixá-lo de rédea solta. O indivíduo torna-se assim timorato e indeciso, não tem mais confiança em si: mergulha em si mesmo, na sua interioridade, o que nesse caso significa somente isso: no amontoado confuso dos conhecimentos adquiridos que não se traduzem exteriormente, que não alimentam a vida. No que diz respeito ao exterior, observa-se o quanto a extirpação dos instintos pela história quase transformou os homens em sombras e em puras abstrações: ninguém ousa mais ser o que é, cada um se oculta atrás de uma máscara de homem culto, de erudito, de poeta, de político (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, 4, p.109).

A cultura histórica segundo Nietzsche se constituiu numa sobrecasaca de universalidade burguesa que mesmo ao propugnar uma “livre personalidade”, o que se verificaria concretamente seria um amontoado de homens universais receosos e dissimulados. A retirada do indivíduo para a interioridade e a transformação da exterioridade num lugar de objetividade que não se preocupa em ajudar as personalidades a se libertarem, acabaram por constituir personalidades que não seriam sinceras nem para consigo mesmas e nem para com os outros, em palavras e ações, o que resultou numa espécie de cultura geral afeita a uma mentira ambulante, submissa portanto à *moral de rebanho*.

3 GENEALOGIA DA SUBJETIVIDADE: CRÍTICA À METAFÍSICA DO SUJEITO EM NIETZSCHE

A partir da crítica que Nietzsche propõe à noção de sujeito como parâmetro constitutivo do saber moderno, bem como suas consequências para um modelo de conhecimento ancorado em crenças metafísicas na modernidade, pretendemos discutir neste capítulo as proposições do filósofo alemão que evidenciarão como a concepção de subjetividade que se firmou na tradição do pensamento ocidental foi tributária de um esforço de estabilização da cultura. Nesse sentido, a partir da perspectiva genealógica, observaremos como Nietzsche avalia a própria noção de subjetividade, sendo tomada antes como um sintoma do que como elemento fundante do processo de conhecimento. A concepção de subjetividade predominante em sua época ainda seria tributária dos preconceitos dos filósofos, digamos assim, efeito de uma crença ainda persistente da noção de alma no pensamento ou da redução do sujeito à consciência³³. Segundo Nietzsche, o próprio pensamento estaria sujeito à armadilhas na configuração de certas delimitações, como por exemplo, aquela referente às noções de sujeito e objeto, uma vez que a linguagem estaria eivada de pressuposições não reconhecidas, nem mesmo pelo pensamento filosófico.

O problema da subjetividade está relacionado diretamente com a metafísica, na interpretação de Nietzsche, o que significa dizer que tomar o eu enquanto conceito puro e unitário, nos faz desprezar o jogo de forças ou pulsões que estariam em jogo, onde um certo conjunto de forças se sobreporia a outro na constituição de parâmetros identitários³⁴. Desse modo será possível observar como a crítica de Nietzsche se dirige a uma compreensão do eu alijado do devir, ou seja, a um tipo de crença que se julgaria capaz de se colocar acima de si mesma, próprio de uma abordagem metafísica, já que na perspectiva do filósofo alemão a metafísica se trataria disso mesmo, ou seja, uma questão de crença. Em que consistiria essa crença metafísica? Sobretudo no postular dualidades e dicotomias como processos constituintes da realidade³⁵, sendo a alma apartada do corpo uma delas. Isso reverberaria

³³ Vale aqui alguns questionamentos a respeito desse percurso empreendido por Nietzsche e que remetemos a possíveis trabalhos futuros. Quais teriam sido as influências para a constituição dessa compreensão de sujeito que se instituiu numa luta em especial contra Descartes e Kant? Como ele conseguiu superar e se libertar da compreensão desses dois filósofos? Será que efetivamente ele conseguiu?

³⁴ Não nos deteremos ainda neste capítulo na noção capital de *vontade de potência*, a qual comportaria, no nosso entender uma outra concepção de subjetividade para Nietzsche, direcionada mais a um *si corporal*, conforme desenvolveremos mais a frente, em especial no terceiro capítulo.

³⁵ “Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”.

ainda no próprio modo de conceber a subjetividade moderna e que afetaria o modo de conhecer ancorado por exemplo em certos tipos de crença, como por exemplo, a causalidade. Segundo Nietzsche, sobretudo em *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), estas crenças teriam como origem justamente a própria noção de sujeito. Seria nesta noção, ou melhor, nesta crença que estaria fundamentada a nossa própria visão de mundo e de realidade.

Avançando mais ainda na crítica genealógica da subjetividade, Nietzsche irá propor, de forma ainda mais radical, a compreensão do eu ou sujeito como ficção reguladora. Aqui se torna possível constatar que o filósofo está de fato preocupado com uma pergunta capital: Por quê se inventou o sujeito? O sujeito como invenção nos remete imediatamente para o problema genealógico da cultura naquilo que ela possui enquanto tônica predominante: as forças reativas de conservação que necessitam de parâmetros que procuram subsumir o não-igual ao igual para erigir os parâmetros valorativos da gregariedade. Verificamos ainda que a constituição da subjetividade estaria implicada diretamente com o problema moral em suas consequentes necessidades de estabilização. Encontramos aqui uma vinculação profunda entre subjetividade e memória³⁶, naquilo que as sustentam sob a perspectiva que as retroalimentam, ou seja, a interpretação metafísica. Posto que a conservação de valores, ou mais exatamente, a sua memória, estaria diretamente relacionada com a conservação de um dado sujeito³⁷.

3.1 SUBJETIVIDADE ENQUANTO PROBLEMA METAFÍSICO

A questão da subjetividade em Nietzsche parte de uma análise crítica que o filósofo desenvolve sobre a crença na unidade da consciência que estaria presente desde a filosofia de Platão (sobretudo em seu conceito de alma) até a modernidade com Descartes, o qual fundamentou a possibilidade do conhecimento a partir da certeza imediato do *cogito*. Resultado disso, segundo Nietzsche, seria a prevalência de um certo modo de produção do conhecimento ancorado em preconceitos metafísicos e que responderia afinal a certas convicções arraigadas na forma como a linguagem opera. Nesta linha de pensamento, o que predominaria naquilo que diz respeito à esta concepção de subjetividade seria uma simplificação de longa data, operando sob fundamentos dogmáticos que impediram a

A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores (NIETZSCHE, 2005, BM § 2, p. 10 – grifos do autor).

³⁶ Esta vinculação será trabalhada neste capítulo de forma mais detida no tópico intitulado *subjetividade e moral*, quando buscaremos evidenciar como as condições genealógicas para o surgimento de um sujeito moral estariam implicadas ao problema da moralidade e sua conservação mnemônica.

³⁷ Ressaltamos que sujeito aqui não se configura enquanto subjetividade situada no devir, eivada de plasticidade e aberta às possibilidades de autocriação, conforme trabalharemos mais detidamente no 3º capítulo.

exploração de outras concepções de subjetividade³⁸. No prólogo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche situa este problema que estaria incrustado na tradição filosófica:

Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisas de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (NIETZSCHE, 2005, BM, Prólogo, p. 7).

A partir dessa citação temos colocado um problema com o qual o pensamento nietzschiano irá se deter criticamente, já que na avaliação de Nietzsche esta crença na unidade subjetiva sustentaria uma ilusão dogmática, incapaz de levar a rigor as potencialidades críticas do conhecimento. O combate sistemático à metafísica levado a cabo pelo filósofo alemão tomará como uma das suas principais frentes de batalha o ataque a noção do eu enquanto ser. Estaria embutida nesta homologia entre eu e ser, a projeção metafísica que ambicionaria encontrar ordem, leis e padrões na realidade³⁹. O eu enquanto fundamento estável da

³⁸ A partir da crítica ao atomismo que vigoraria na concepção de alma e por consequência na compreensão da subjetividade, Nietzsche irá destacar a possibilidade de pensar alma sob outras perspectivas: “Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania e ciência” (NIETZSCHE, 2005, BM § 12, p. 18-19 – grifos do autor)

³⁹ A projeção de estabilidade na realidade constitui-se num problema relacionado ao próprio contexto interpretativo vinculado às carências humanas, segundo a ótica nietzschiana. A esse respeito nos esclarece Patrick Wotling: “O caráter perpetuamente mutável da realidade constitui, com efeito, um desafio para esse ser particular que é o homem, um desafio que ameaça suas possibilidades mesmas de sobreviver. A falta de variação, a estabilidade, responde a uma necessidade imperiosa para a maior parte dos homens. Ela é vivida como a condição que permite a identificação de entidades e, por conseguinte, a aplicação da ideia do idêntico, que faz possível, por sua vez, a organização da realidade sob a forma de classificação, de reagrupamento de entidades consideradas como de mesma natureza e, a partir daí, a utilização da lógica. Encontra-se aqui um esquema clássico do modo de reflexão nietzschiano: a interpretação do real se faz sempre, qualquer que seja o vivente considerado, pela configuração do mundo conforme as necessidades fundamentais desse vivente. Não há nunca gratuidade na interpretação. E, no caso presente, a condição da existência para nós necessária que é a estabilidade, se vê assim projetada no universo: “nós projetamos *nossas próprias* condições de conservação, enquanto *predicados do ser* em geral”. Como toda atividade pulsional, essa é inconsciente, donde a possibilidade de um equívoco. (WOTLING, 2011, p. 513)

subjetividade deveria ser tomado antes, segundo a ótica nietzschiana, enquanto um efeito de superfície ou mesmo uma ficção reguladora, fruto de um longo processo de redirecionamento dos instintos para o dilatamento de uma interioridade, a formação mesmo da alma, conforme podemos depreender do processo descrito em *Genealogia da Moral*.⁴⁰

Importa destacar que a metafísica da subjetividade adquire sustentação na modernidade com o pensamento cartesiano. É sobretudo a partir das formulações que partem do *cogito* enquanto certeza imediata que Nietzsche irá centrar a sua crítica, considerando que há nesse tipo de pensamento, um movimento de abreviação/simplificação eivado de crenças não confessadas que justificariam afinal um núcleo estável da subjetividade. Conforme o autor de *Além do bem e do mal* considera, o filósofo francês estaria partindo afinal de uma confiança em palavras para circunscrever o domínio da subjetividade, na medida em que os problemas inerentes à gramática estariam determinando a formulação das proposições cartesianas. Vejamos como o filósofo alemão aborda esta questão num dos seus fragmentos póstumos:

Sejamos mais prudentes que Descartes, que ficou preso na armadilha das palavras. O *cogito*, para dizer a verdade, é somente uma palavra, mas o sentido dela é múltiplo: não faltam coisas plurívocas que empunhamos brutalmente, acreditando de boa-fé que sejam unívocas. Esse célebre *cogito* implica que 1º algo pensa, 2º acredito que sou eu quem pensa, 3º mas, admitindo mesmo que essa segunda hipótese seja incerta, sendo questão de crença, a primeira hipótese: “algo pensa” contém igualmente uma crença, aquela de que “pensar” seja uma atividade à qual seria preciso imaginar um sujeito, ainda que fosse “algo” – e o *ergo sum* não significa mais nada! Mas essa é a crença na gramática, se supõe as “coisas” e as suas “atividades”, e eis que estamos bem longe da certeza imediata. Portanto, fazemos abstração desse “algo” problemático e dizemos *cogitatur* para um estado de fato, sem aí misturar artigos de fé: enganamo-nos uma vez mais, pois mesmo a forma passiva contém artigos de fé, para além dos “estados de fato”: é justamente o estado de fato sobretudo que não chegamos a apresentar completamente nu; as fórmulas *cogito*, *cogitat*, *cogitatur* contém todas uma “crença” ou uma “opinião”. O que nos pode garantir que, graças ao *ergo* não elevamos algo a essa crença ou a essa opinião, embora não reste nada senão isso: acredita-se em algo, portanto acredita-se em algo – círculo vicioso! Enfim, seria necessário, porém saber o que é o “ser” para extrair o *sum* do *cogito*; seria necessário também saber o que é *saber*: parte-se da crença na lógica – no *ergo*, antes de tudo! – e não unicamente da posição de um fato! (NIETZSCHE, 2013, FP XI 40[23]376, p. 418 – grifos do autor).

⁴⁰ “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 16, p. 73).

Observa-se neste fragmento uma crítica voltada à opinião que postula uma relação entre elementos que possuem o seu sentido no interior de uma dada ordem gramático-metafísica, ou seja, um esquema lógico que opera por parâmetros de identificação e simplificação que possuem como âncora fundamental a noção sintética do eu. Essa compreensão da subjetividade seria para Nietzsche uma falsificação grosseira, não pelo fato de estar ancorada numa imagem falsa do eu, mas justamente por afirmar de modo categórico ser esta falsa imagem uma certeza imediata.

A lógica causal embutida na certeza do “eu penso” conduz aquele que segue por este caminho a uma série de afirmações, cujos pressupostos seriam de difícil sustentação no entender do filósofo alemão. A crítica nietzschiana ao sujeito, localizada dentre outros escritos, em *Além do bem e do mal*, nos oferece uma imagem de quão complicada é a síntese dogmática que desconsidera o complexo jogo de forças que estaria presente na construção de um eu. Conforme ainda Nietzsche, a questão do “eu penso” para ser levada a sério deveria antes de tudo lidar com os próprios problemas que a metafísica impõe e que seriam desconsiderados pela busca de uma certeza imediata.

Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decomponto o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? 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?” (NIETZSCHE, 2005, BM § 16, p. 21 – grifos do autor).

A partir dessa série de questionamentos Nietzsche nos situa no âmago da sua crítica ao sujeito da metafísica moderna, ou seja, aquela que postula um “eu” substancial e que o pensa enquanto agente ou causa eficiente de todo o pensar. Conforme o filósofo alemão nos alerta, o

problema da subjetividade na modernidade foi fundamentado sobre bases frágeis que não seriam capazes de sustentar a possibilidade de um conhecimento seguro da realidade. Com Descartes haveria ainda a persistência da crença na alma⁴¹, em que pese o ensaio de dúvida radical no filósofo francês, na medida em que buscou-se erigir um centro fixo e estável para a subjetividade. A análise genealógica nietzschiana permite enxergar ainda em Descartes, uma espécie de elo de continuidade numa longa cadeia de sustentação onde persistiria a crença na metafísica da alma, a qual não seria capaz de explicar com clareza os movimentos próprios ao pensamento. A subjetividade metafísica sofre uma deposição em Nietzsche, justamente por não ter condições suficientes para sustentar a sua própria legitimação. Nesse sentido Oswaldo Giacóia Junior afirma:

O efeito da análise crítica da proposição “eu penso, logo eu sou” consiste em destituir de legitimidade a crença na substância “eu” – o seja, a unidade subjetiva da consciência considerada como núcleo ou como causa do pensar. Antes pelo contrário, é esse mesmo “Eu”, esse sujeito, que se revela como um *efeito* do pensamento, produzido *no e pelo* ato de pensar, uma pressuposição lógica inferida a partir da faculdade sintética da faculdade de julgar, resultante de *funções lógicas inerentes à estrutura gramatical da linguagem* – tais como aquelas implicadas que determinam a forma da proposição atributiva elementar (sujeito-predicado, ou subsistência e inerência, bem como na relação de causa e efeito (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 428 – grifos do autor).

Para além dessa crítica direcionada especificamente ao sujeito, importaria destacar uma observação importante feita por Patrick Wotling, num artigo intitulado *Uma genealogia às avessas: a metafísica da subjetividade*, onde o autor defende que a reflexão nietzschiana possuiria um movimento mais profundo do que aquele relacionado apenas à crítica do sujeito. O autor destaca que a recusa do ego cartesiano figuraria tão somente como um elo ou etapa no interior de uma investigação mais ambiciosa do pensamento nietzschiano, cujos

⁴¹ Em *Além do bem e do mal* no § 54, Nietzsche argumenta sobre a permanência da crença da alma na modernidade, mas que começa a se alterar com os limites estabelecidos para o conhecimento, em especial do sujeito, em Kant. “Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir do seu precedente – todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa. Pois antigamente se acreditava na “alma”, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é condição, “penso” é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro o contrário: “penso”, condição; “eu”, condicionado; “eu” sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da “alma”, pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder (NIETZSCHE, 2005, BM § 54, p. 53 – grifos do autor).

desdobramentos seriam radicalizados com a dissolução da metafísica da subjetividade. Nesse sentido, Wotling nos apresenta o problema nos seguintes termos:

[...] Nietzsche não critica somente a metafísica *da* subjetividade, ao lado de outras variantes da metafísica, por exemplo, uma metafísica da substancialidade – mas que ele critica antes de tudo a metafísica *como* subjetividade. Trata-se então de mostrar como não apenas os objetos da metafísica, mas a lógica mesma que anima esse modo de pensamento, são sistematicamente derivações de uma certa relação com a subjetividade: da crença na realidade do eu, de uma certa interpretação – fatível, mas dotada de uma potência criativa extrema – sobre a relação com o si mesmo. Revelar a solidariedade secreta que liga sujeito e substância, tal é, então, a condição para compreender o sentido de toda metafísica (WOTLING, 2011, p. 510).

A investigação sobre a subjetividade nos textos nietzschianos nos situa no cerne da sua crítica à metafísica. Decorre daí que a subjetividade será pensada em termos genealógicos, estando vinculada dessa forma, a uma configuração de forças e impulsos concernentes à própria relação do homem com o devir. Isso significa que o estabelecimento de um núcleo fixo para a subjetividade decorreria de uma espécie de enfrentamento reativo, no qual a busca por estabilização e adaptação ganhou predominância sobre outros modos de subjetivação. Nesse sentido, a própria configuração da subjetividade estaria vinculada ao longo processo histórico de constituição do aparato de consciência, com o conseqüente uso da linguagem, sendo esta regulada pela lógica gramatical que responderia afinal a parâmetros metafísicos. Observamos, portanto, que a subjetividade vista como simples ponto de partida não se sustenta na avaliação de Nietzsche, revelando-se antes enquanto configuração forjada num jogo de forças ou impulsos, onde a estabilização do ego tornou-se a força predominante.

O problema metafísico embutido na subjetividade estaria sustentado pela ideia de unidade, na qual estaria presente uma forma particular de unidade que seria a identidade. Estaria presente no esforço metafísico uma diretriz atomista, presente na necessidade constante em encontrar a unidade incondicional dos fenômenos analisados. Nesse sentido a análise nietzschiana se direciona para a ideia de que toda metafísica se encontra sustentada pela ideia de unidade, o que se contrapõe à realidade que seria, na compreensão nietzschiana, um eterno jogo de fenômenos pulsionais, no qual predominaria a multiplicidade e a metamorfose contínua. A ideia, portanto, de unidades reais não seria exequível para Nietzsche, sendo antes apenas um capricho da metafísica. Surge então o questionamento da proveniência da ideia de unidade já que a mesma não possuiria uma realidade objetiva e nem mesmo seria possível retirá-la da realidade. Patrick Wotling nos esclarece a respeito dessa ideia de unidade no autor de *Zarathustra*: “O que mostra Nietzsche aqui é que ela é

precisamente uma interpretação construída a partir da análise de si, em outros termos, a partir do eu. A construção do eu é, antes de tudo, a resposta a uma demanda de unidade” (WOTLING, 2011, p. 514).

A constituição do eu enquanto unidade é organizada a partir de uma crença capaz de produzir um mascaramento da realidade com suas múltiplas instâncias. É a partir desse mascaramento que o modo interpretativo metafísico na linguagem ganha preponderância e passa a imaginar um ordenamento lógico no real. A compreensão de Nietzsche sobre o eu é a de uma unidade sintética capaz de projetar no mundo substâncias e regularidades a partir de uma coisificação do próprio eu. Aliás o próprio conceito de “coisa” advém da crença estabelecida em unidades, conforme podemos visualizar num fragmento póstumo escrito pelo filósofo em 1888:

Nós necessitamos de unidades para podermos calcular: por isso, não se deve supor que haja tais unidades. Nós retiramos o conceito de unidade de nosso conceito de “eu” – nosso mais antigo artigo de fé. Se nós não nos considerássemos unidades, nós nunca teríamos cunhado o conceito “coisa”. Agora, relativamente mais tarde, estamos amplamente convencidos de que nossa concepção do conceito de “eu” não é em nada responsável por uma unidade real. Para conservarmos o mecanismo do mundo teoricamente funcionando, portanto, temos sempre de inserir a cláusula que determina até que ponto conduzimos o mundo com duas ficções: com o conceito do movimento (retirado de nossa linguagem sensorial) e com o conceito do átomo = unidade (proveniente de nossa “experiência” psíquica): ele tem por pressuposto um *preconceito sensorial* e um *preconceito psicológico* (NIETZSCHE, 2012, FP 14[79], primavera de 1888 – grifos do autor).

3.2 SUBJETIVIDADE, LINGUAGEM E METAFÍSICA

Notamos assim o quanto a linguagem em sua organização lógica opera na sustentação de crenças metafísicas. Em Nietzsche, a linguagem em seu uso mais comum é constitutiva do modo interpretativo predominante, cujos preconceitos metafísicos estariam embutidos e promoveriam crenças errôneas na avaliação do filósofo. A linguagem será um objeto de tratamento constante ao longo da obra do autor de *Assim falou Zaratustra*, alcançando capital importância em sua filosofia madura, onde o projeto de transvaloração dos valores exigiria uma nova compreensão de linguagem para além de preconceitos e valorações morais. Mas, o que importa pensarmos neste momento é o quanto a linguagem se constituirá para Nietzsche como instrumento de erros metafísicos, capazes de produzir uma série de equívocos, sobretudo aqueles ligados à própria concepção de subjetividade.

Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche irá desenvolver uma série de considerações críticas a respeito de problemas metafísicos, em especial no capítulo *A “razão” na filosofia*, onde a questão do *ser* será discutida enquanto ficção elaborada a partir do que o filósofo considera como uma empedernida aversão ao *vir-a-ser*, ou mesmo falta de sentido histórico presente na tradição filosófica. Sob essa perspectiva é que Nietzsche irá salientar que a partir de uma recusa ao testemunho dos sentidos, de uma negação do corpo, bem como do mundo aparente e suas transformações é que se erigiu uma espécie de constelação de conceitos-múmias que orientaram o modo predominante de avaliação praticado pela tradição filosófica. Ao se tomar a razão como parâmetro essencial, a reflexão filosófica desconsiderou toda transformação, mudança e *vir-a-ser*, julgando-os enquanto sinais de erro da reflexão. Aí estaria justamente o problema, dado que a razão estaria operando também por uma série de preconceitos que obrigariam o pensamento a ser manejado por um determinado modo submisso a certos critérios, como por exemplo: unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade etc., o que forçaria a reflexão a uma série de erros, posto que estaria presente o problema da linguagem, no qual se engendraram os preconceitos que acabaram sendo tomados erroneamente como fundamentos do conhecimento. Um dos preconceitos tomado como fundamento seria a própria ideia de *eu*, cuja vinculação aos cânones metafísicos permite Nietzsche compreendê-la enquanto projeção que se encontra presente em todos os fenômenos em suas mais tradicionais interpretações.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (NIETZSCHE, 2006, CI, III. *A “razão” na filosofia*, §5, p. 28 – grifos do autor).

É justamente no fetichismo da linguagem que se encontra o solo primordial da metafísica. A crença na estruturação racional da linguagem firma um modo de interpretação que sedimenta conceitos ancorados em parâmetros substancialistas, o que remonta genealogicamente, conforme Nietzsche, à própria tradição de pensamento que tomou o ser

como lugar primordial da reflexão⁴². De acordo com o filósofo alemão esta tradição foi erigida com base numa crença gramatical para produzir um dado modo interpretativo, no qual a linguagem foi tomada como supostamente capaz de conhecer e manejar o ser. Ora, foi justamente a crença na razão que se impôs de modo tão persuasivo e cujo desdobramento foi o engendramento de uma série de erros que não se reconheceriam enquanto tais. Vejamos como Nietzsche chama atenção para essa questão ainda em *Crepúsculo dos Ídolos*:

Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! – Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito do ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu *átomo*... A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática... (NIETZSCHE, 2006, CI, III. A “razão” na filosofia, §5, p. 28).

O problema da linguagem persiste na própria ideia de causalidade que é sustentada pela ideia de sujeito. O encadeamento exigido pelo entendimento de que para cada ação existe um agente, ou mesmo que a partir de um predicado chega-se a um sujeito, conduz o pensamento a um modo interpretativo que busca se sustentar numa espécie de avaliação na qual se torna possível explicitar o ser. Ora, para Nietzsche é justamente isso a quimera metafísica, tendo em vista que projeta-se uma vontade livre ou um querer unitário que agiria acima dos conflitos entre as forças, as quais estariam sempre em luta na realidade para um dado tipo de configuração da ação. Ou seja, o atomismo anímico persiste enquanto idealização que busca dar sentido ao mundo e aos seus fenômenos a partir de uma espécie de falsificação interpretativa, entendida aqui enquanto vontade livre que estaria acima do próprio homem e sua razão. Por isso, a crença na gramática engendra uma espécie de divindade que nos condicionaria a interpretar o mundo a partir de uma ótica metafísica.

⁴² Em *Além do bem e do mal* Nietzsche desenvolve a relação entre pensamento e gramática, destacando o quanto a estruturação linguística é capaz de condicionar o modo de interpretação num dado contexto cultural. As diversas gramáticas comportariam assim outras possibilidades filosóficas para além daquela assentada exclusivamente na perspectiva da metafísica do ser. Vejamos: “O curioso ar de família de todo filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais – tudo, esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das do indo-germanos ou mulçumanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*” (NIETZSCHE, 2005, BM § 20, p. 24-25 – grifos do autor) .

A ideia de uma “vontade livre” exercida a partir da ausência de coação ou no desencadeamento de certas ações não faz sentido para Nietzsche, não sendo o caso portanto de interpretar a vontade enquanto uma simples faculdade. Este problema fica evidenciado no parágrafo 19 de *Além do bem e do Mal* quando o filósofo expõe o ato do chamado “querer”, o qual seria desencadeado apenas em casos favoráveis, ou seja, naqueles onde as pulsões dirigentes perceberiam uma correlação de forças na qual a “vontade” só emitiria uma dada ordem quando pudesse obter sucesso⁴³. Caso a relação de força se apresentasse como incerta, não haveria uma ordenação, o que sugeriria que o comando emitido (vontade) aparentaria ser exercido sem coação alguma. Importa destacar que é a partir da ideia do eu que se constitui um certo modo de interpretação da subjetividade, o que no caso para Nietzsche se configura enquanto ação falsificadora, conforme salienta Patrick Wotling:

É a partir de uma experiência subjetiva mal analisada que se constitui a noção de vontade. Mas para que ela se constitua plenamente, é indispensável que seja criada a ideia do eu, a ideia sintética do eu, porque ela é o que permite mascarar as pluralidades das instâncias que trabalham (as pulsões) e, sobretudo, a separação, no âmbito do corpo, entre um grupo de pulsões dominantes, que comandam, e de pulsões subordinadas, que executam as ordens. A identificação da pluralidade impediria que se acionasse a ideia de faculdade, que implica um autor único, uma fonte de desencadeamento única. É, então, a ficção do eu que garante finalmente a ideia de liberdade (WOTLING, 2011, p. 518-519).

Importa destacar que a análise nietzschiana sobre a convicção na realidade do sujeito conduz a compreensão do modo de avaliação e interpretação da metafísica enquanto procedimento ficcional. Desse modo, de acordo com a perspectiva nietzschiana, o eu se apresentaria como resultado de uma invenção que buscaria subsumir a multiplicidade da realidade numa unidade lógica, a qual por sua vez desencadearia outras subespécies ficcionais, tais como: “livre-arbítrio”, “causa-efeito”, “sujeito-objeto”, enfim, uma série de

⁴³ “Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de valsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita de boa-fé, que o querer *basta* para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação –, a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*; em suma, o querente acredita com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. “Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou” (NIETZSCHE, 2005, BM § 19, p. 23-24 – grifos do autor).

classificações sujeitas à crença numa existência de fenômenos em si. Importa discutirmos agora a maneira pela qual essa narrativa ficcional do sujeito se estrutura enquanto parâmetro estabilizador, cuja capacidade de agenciar uma identidade subjetiva consciente é resultado de uma interpretação da “vontade”.

3.3 SUBJETIVIDADE E FICÇÃO

No decorrer da crítica à metafísica da subjetividade, Nietzsche faz questão de ressaltar o caráter fictício do eu enquanto unidade abstrata que é tomado enquanto causa das coisas. Essa unidade subjetiva, já salientamos, é tomada muito mais enquanto um efeito de superfície do que simplesmente um mero agente livre sem coerção de qualquer espécie. Aqui importa discutir a ideia do eu como uma espécie de ficção reguladora⁴⁴, mas que atua como expressão de um poder organizador que se estabelece frente a multiplicidade de forças ou pulsões que atuariam no corpo⁴⁵, sendo a consciência antes de tudo um legislador que enfrenta continuamente tensões para firmar um tipo de coerência identitária, capaz de se situar frente ao devir.

A partir da ficção do eu, conforme Nietzsche, uma série de conclusões se estabelecem para configurar uma ordenação do mundo exterior ao homem. Nesse sentido, um conjunto de fatos interiores estariam sendo tomados enquanto fundamentos para a avaliação da realidade. Esse núcleo da investigação nietzschiana se torna relevante para compreendermos o quanto a

⁴⁴ A ideia do “eu” enquanto *ficção reguladora* apresenta-se desenvolvida num fragmento póstumo no qual Nietzsche chama atenção para a questão da sua diferença em relação aos metafísicos, onde é possível verificar que com a crença no “eu” todo um conjunto sistemático de relações se estabelece no pensamento, tendo como traços definidores desse modo de pensar a permanência e a estabilidade, afim de produzir um regime “seguro” de cognoscibilidade. Conforme Nietzsche: “O que me separa mais radicalmente dos metafísicos é que eu não admito que o “eu” seja aquilo que pensa: pelo contrário, considero o *próprio eu como uma construção do pensamento*, do mesmo gênero que a “matéria”, a “coisa”, a “substância”, o “indivíduo”, o “fim”, o “número”; por conseguinte, como sendo apenas uma *ficção reguladora* graças à qual uma espécie de permanência, por conseguinte de “cognoscibilidade”, se encontra implantada, *poetizada [hineingedichtet]* no mundo do devir. A crença na gramática, no sujeito e no objeto linguísticos, nos substantivos da atividade, até agora subjugou os metafísicos; eu ensino como abjurar essa crença. O pensamento começa por colocar o eu: mas se acreditou até agora, tal como o “povo”, que algum elemento de certeza imediata se achava no “*eu penso*” e que esse “eu” era a causa real do pensamento, graças ao qual “compreendemos” por analogia todas as outras noções de causalidade. Por mais habitual e indispensável que pudesse ser, aliás, essa ficção, isso não prova nada contra o seu caráter de invenção poética: uma coisa pode ser uma necessidade vital e, *apesar de tudo, ser falsa*” (NIETZSCHE, 2013, FP XI 35[35]255-256, p. 412 – grifos do autor).

⁴⁵ O corpo para Nietzsche é que deve ser tomado como parâmetro para uma compreensão mais apropriada da subjetividade, já que nele encontram-se muito mais evidenciados os movimentos e impressões afeitos a dinâmica do devir. O corpo seria o lugar da grande razão como afirma o filósofo em *Assim falou Zaratustra* e a consciência é reduzida a uma espécie de pequena razão. A relação entre subjetividade e corpo será desenvolvida no terceiro capítulo, quando discutiremos melhor a ideia de uma subjetividade mais afirmativa em Nietzsche.

ficção está embutida na metafísica⁴⁶, ao conceber um modelo estruturado de subjetividade que mostra uma solidariedade entre de um lado a ideia sintética de um “eu”, e por outro, a estruturação de um conjunto de ações que se reportam à construção metafísica do *ser*. Verificaremos por exemplo que problemas relacionados a ideia de causalidade, liberdade, finalidade etc. se encontrarão assentados na ficção reguladora do eu, cuja lógica atende a critérios de simplificação, regulação e estabilidade. A subjetividade, nesse sentido, encontra-se situada numa espécie de impulso organizador/estabilizador que atende afinal à conformação de um sujeito capacitado a lidar com “coisas” num dado contexto. De acordo com a análise que Nietzsche desenvolve em *Crepúsculo dos Ídolos*, isso faz remeter a uma espécie de explicação psicológica, dado que a busca por um universo causal refletiria afinal uma espécie de medo originário em lidar com um mundo inexplicável⁴⁷.

Com relação ainda ao problema da causalidade, observaremos o quanto a construção ficcional do eu estaria assentada em fatos interiores que teriam estabelecido, conforme Nietzsche, uma crença no saber que remontaria a um contexto psicológico, no qual foram erigidas projeções que sustentariam o próprio modo de pensar metafísico. Verificamos mais uma vez aqui, o procedimento genealógico do filósofo ao colocar em evidência as questões que estariam em jogo no âmbito de uma história do sujeito, onde o estabelecimento da metafísica estaria em conexão direta com um conjunto de fatores circunstanciais, capazes de

⁴⁶Blaise Benoit, professor da Université de Nantes, num artigo intitulado *Nietzsche e a crítica do sujeito: por um “si corporal”?* nos esclarece, com base na crítica de Nietzsche à metafísica do sujeito, sobre o procedimento ficcional presente na metafísica quando a mesma se lança na busca por fundamentos: “Dito de outra forma, incapaz de se colocar no solitário horizonte do condicionado, a metafísica manifesta um querer-instituir que, para procurar fundamento e solidez para o condicionado, o torna mais capenga ainda na medida em que é definitivamente a imaginação que efetua a tarefa de fundação, donde a aparição do “incondicionado” como quimera ou fantasma. Consolidar fragilizando cronicamente, por assim dizer... Mas esse enfraquecimento não é perceptível, tanto que a tradição metafísica é daqui em diante profundamente incorporada por cada um de nós. Desse ponto de vista, a razão é uma formidável potência poética, sempre dissimulada pela atitude fria e mesmo austera do lógico preocupado com a “demonstração” (BENOIT, 2011, p. 452).

⁴⁷“*Explicação psicológica para isso*. – Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Com o desconhecido há o perigo, o desassossego, a preocupação – nosso primeiro instinto é *eliminar* esses estados penosos. Primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma. Tratando-se, no fundo, apenas de um querer livrar-se de idéias opressivas, não se é muito rigoroso com os meios de livrar-se delas: a primeira mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é “tida por verdadeira”. Prova do *prazer* (“da força”) como critério da verdade. – O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O “por quê” deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência desta necessidade. O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto* e *privilegiado* de explicações, aquelas que foi eliminado da maneira mais rápida e mais frequente o sentimento de estranho, novo, não-vivenciado – as explicações *mais habituais*. – Consequência: um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa de imediato no “negócio”, o cristão, no “pecado”, a garota, em seu amor” (NIETZSCHE, 2006, CI, VI – *Os quatro grandes erros*, § 5, p. 43-44 – grifos do autor).

moldar um determinado tipo de relação entre pensamento e devir. Vejamos como Nietzsche discute isso em *Crepúsculo dos Ídolos*:

Erro de uma falsa causalidade. – Em todos os tempos as pessoas acreditaram saber o que é uma causa: mas de onde tiramos nosso saber, ou, mais precisamente, a crença de sabermos? Do âmbito dos famosos “fatos interiores”, dos quais nenhum, até hoje, demonstrou ser real. Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade; aí pensávamos, ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. Tampouco se duvidava de todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se achariam novamente, ao serem buscados – como “motivos”: de outro modo não se teria sido livre para fazê-la, responsável por ela. Afinal, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento?... Desses três “fatos interiores”, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*... Nesse meio-tempo refletimos melhor. Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. O “mundo interior” é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. O que chamam de “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa. E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!... Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente! Toda a sua suposta evidência empírica foi para o diabo! Eis o que resulta disso! – E havíamos cometido um belo abuso com essa “evidência empírica”, com base nela havíamos *criado* o mundo como um mundo de causas, um mundo de vontade, um mundo de espíritos. A mais antiga e mais duradoura psicologia estava atuando aqui, não fazia outra coisa: para ela, todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer. O homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção de Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado*? – A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa... E até mesmo o seu átomo, meus caros mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia rudimentar permanece ainda em seu átomo! – Para não falar da “coisa em si”, do *horrendumpudendum* [horrível parte pudenda] dos metafísicos! O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E tornado medida da realidade! E denominado *Deus*! – (NIETZSCHE, 2006, CI, VI – *Os quatro grandes erros*, § 3, p. 41-42 – grifos do autor).

Constata-se nessa citação um movimento da reflexão de Nietzsche em torno da metafísica, onde o problema da subjetividade vai se transmutando de consciência (espírito) para o “Eu” (sujeito), preservando contudo o caráter de uma substância que se projeta no

mundo que seria composto afinal por coisas que figurariam como causas de outras coisas. Para o filósofo, a ficção de ordem especulativa da subjetividade assumiu caráter estruturante para o arranjo cognoscitivo predominante na metafísica, pautada por crenças gramaticais estabelecidas sob imperativos lógico-conceituais, ligados a acontecimentos humanos interiores que foram generalizados para o âmbito interpretativo da realidade como um todo. A partir dessa configuração interpretativa, o problema da ficção do eu é redobrado ou prolongado no sentido de uma configuração de uma unidade de natureza causal, cujo funcionamento se organiza a partir da separação entre sujeito e predicado, ou sob outra perspectiva, entre sujeito ontológico e ação:

O fato de termos o direito de *distinguir* entre sujeito e predicado, entre causa e efeito – essa é a nossa crença mais forte; sim, no fundo, mesmo a crença na causa e no efeito, na *conditio* e no *conditionatum*, já é um caso particular da primeira crença universal, de nossa crença no sujeito e no predicado (a saber, como a afirmação de que todo efeito seria uma atividade e de que todo condicionado pressuporia um condicionante, toda atividade um agente, em suma, um sujeito). (NIETZSCHE, 2013, FP 4[8], início-primavera de 1886, p. 153).

Importa destacar que para Nietzsche a composição fictícia do “eu” torna-se o elemento fundante de toda uma arquitetura conceitual que compõe a realidade em termos de conjunto de unidades estruturadas. Dessa maneira, o procedimento ficcional da subjetividade configuraria um tipo de relação para com o mundo que buscaria sustentação numa projeção imaginativa, orientada firmemente pela necessidade de unidade que a sustenta. Assim nos esclarece Blaise Benoit:

O sujeito é a ficção de uma unidade principal, isto é, circunscrita, estável e dominada, que dá início à ideia de substancialidade (“O conceito de *substância* uma consequência do conceito de *sujeito* [Subjekts-begriffs]: não o contrário”)⁴⁸ e serve assim de modelo para todas as coisas (“Nós só fizemos inventar [*erfunden*] a *coisidade* [Dinglichkeit] segundo o modelo de sujeito [*desSubjektes*], e nossa interpretação a projetou na desordem das sensações”).⁴⁹ A metafísica do sujeito é, por consequência, a pedra angular da relação com o mundo, doravante considerada como conjunto estruturado de unidades, dito de outro modo, como articulação de entidades discretas. Nesse sentido, isso, que é somente uma origem ao menos desconcertante, tenta com sucesso se fazer passar pelo fundamento mais rigoroso e mais indiscutível (BENOIT, 2011, p. 452).

⁴⁸ Fragmento póstumo 10[19], outono de 1887.

⁴⁹ Fragmento póstumo 9[91], outono de 1887.

A constituição imaginária do sujeito encobriria forças e tensões que habitariam o corpo e que seriam desprezadas em torno de um centro tomado enquanto substância. A metafísica é pensada em Nietzsche em termos de uma imposição que se estabeleceu frente a negação brutal da multiplicidade de forças concorrentes que seriam disfarçadas numa unidade verbal expressa pelo conceito de sujeito. De todo modo, a metafísica conforme o filósofo alemão a interpreta, seria fundamentada numa impostura que acabou gerando uma rede de conceitos fabricados que revelaria ademais um esforço retórico e poético para a fixação de estabilidades.

Ao depor o sujeito enquanto centro configurador de sentido para o pensamento, Nietzsche busca colocar em evidência as forças que estariam atuando em favor de uma suposta estabilidade interpretativa, a qual para se impor buscaria uma falsa substancialização que procuraria negar o devir. Ora é justamente esta impostura idealista que encontra-se enraizada numa espécie de derivação psicológica da nossa crença na razão, ou seja, da fabricação de conceitos como “realidade” e “ser”, a partir da crença na unidade substancial do sujeito. Ao operar uma crítica da noção de sujeito, uma série de outros conceitos perdem o pressuposto de uma substância num sentido absoluto, permitindo-se no máximo falarmos de *graus* ou gradações do ser e da realidade, mas nada que autorize a falar de um “mundo em si”.

A crença no sujeito enquanto fio condutor da metafísica seria o parâmetro para o estabelecimento de causalidades e vínculos entre impulsos ou forças. Nesse sentido, a operação predominante no modo de pensar metafísico, consistiria em tecer aproximações ficcionais entre estados para a constituição de “fatos”, o que só seria possível a partir de uma unidade ficcional subjetiva capaz de projetar relações da mesma natureza que a sua, ou seja, através de um processo de imposição de igualdade entre estados para então se constituírem “coisas”.

Sujeito: essa é a terminologia da nossa crença numa *unidade* entre todos os diferentes momentos do supremo sentimento de realidade: compreendemos essa crença como o *efeito* de uma causa única – acreditamos a tal ponto na nossa crença, que é somente por ela que imaginamos a “verdade”, a “realidade”, a “substancialidade”.

O “sujeito” é a ficção graças à qual um número de estados *iguais* em nós seria o efeito de um substrato único: mas fomos somente nós que criamos a “igualdade” desses estados: *torná-los iguais e arranjá-los* constituem o *fato*, *não* a igualdade [– esta deve ser antes *negada* –] (NIETZSCHE, 2013, FP XII 10[19]118, p. 431 – grifos do autor).

A ficção do sujeito torna-se útil no processo de instituição de regularidades interpretativas, o que nos remete ao modo como a memória atua para a constituição do

sentimento de sujeito. Nietzsche destaca que a consciência, por exemplo, é falha e observa pouco, sendo que ao se encontrar justamente nesse estado é que ela acaba por se tornar insensível ao resto. A partir desse intervalo é que emergiria a questão do sujeito: “Essa imperfeição é provavelmente a fonte do fato de que acreditamos na existência de coisas e supomos no devir um elemento permanente: tal como acreditamos num “eu”” (NIETZSCHE, 2013, FP IV 6[340]534, p. 388). Desse modo, ao considerar como exemplo, a possibilidade hipotética de um saber que corresse tão rápido quanto a dinâmica do devir, Nietzsche considera que a questão do “eu” não faria sentido em existir, o que nos impele a considerar que a ideia de sujeito é resultado de uma certa coesão mnemônica articulada ao processo de invenção do eu enquanto unidade substancial. Memória e imaginação se articulam, portanto, para o fortalecimento da ideia de sujeito, conforme destaca o filósofo:

O sentimento de sujeito cresce à medida que, pela memória e pela imaginação, construímos um *mundo de coisas idênticas*. Inventamos a nós mesmos como unidade nesse mundo de imagens criadas por nós, como permanência na mudança. Mas isso é um erro: colocamos a identidade do signo com o signo e dos estados com os estados (NIETZSCHE, 2013, FP IV 6[349]536, p. 388 – grifos do autor).

Vejamos como essa ideia de sujeito enquanto unidade mnemônica irá comparecer ainda num outro fragmento póstumo, onde Nietzsche irá ressaltá-la enquanto forma abreviada que acaba se tornando substancializada:

Nosso hábito deplorável de tomar um signo mnemônico, uma forma de abreviação, por uma essência e, finalmente, por uma *causa*; por exemplo, dizer a respeito do raio: “ele brilha”. Ou mesmo a pequena palavra “eu”. Colocar em seguida uma certa perspectiva de visão como a *causa da própria visão*: tal foi o esforço do “sujeito”, do “eu”! (NIETZSCHE, 2013, FP IV 6[349]536, p. 388 – grifos do autor).

Nietzsche considera assim que as perspectivas de permanência e conservação seriam parâmetros de sustentação para uma concepção de sujeito. Afirma também que foi a partir de uma crença que se formou exteriormente é que se consolidou uma concepção de algo persistente e idêntico no homem:

Para que fosse até mesmo possível haver um *sujeito*, seria necessário que existisse algo persistente e também com muita identidade e semelhança. O *que é absolutamente diferente* na mudança perpétua não seria jamais sustentável, não se manteria por nada e se acabaria como a chuva sobre as pedras. E, sem algo persistente, não haveria nenhum espelho no qual se

pudesse mostrar uma justaposição e uma sucessão: o espelho supõe antes alguma persistência. Porém, eis o que penso: o sujeito poder-se-ia formar à medida que se formasse o erro do mesmo, por exemplo, quando um protoplasma recebe apenas uma única excitação provocada por forças diferentes [luz, eletricidade, pressão etc.] e de uma só excitação retira a identidade das causas: ou quando *somente é suscetível a uma excitação experimentando tudo o que aí difere como idêntico* – e é sem dúvida assim que isso se passa no organismo no seu grau inferior. Primeiro nasce a crença na persistência e na identidade *fora-de-nós* – somente depois, quando tendo já experimentado longamente o contato com este *fora-de-nós*, é que chegamos a nos conceber, a *nós próprios*, como *algo persistente e idêntico a si mesmo*, algo absoluto. A *crença* [o juízo] formou-se assim antes da autoconsciência: durante o processo de *assimilação* do orgânico, essa crença já existia – quer dizer, esse *erro!* – Eis aí o mistério: como o orgânico chegou ao julgamento do que é idêntico, semelhante e persistente? O prazer e a aversão são apenas *consequências* desse julgamento e de sua incorporação, ambos pressupõe por si mesmos as excitações habituais a partir do idêntico e do semelhante (NIETZSCHE, 2013, FP V 11[268]410, p. 392-393 – grifos do autor).

Interessa destacar ainda que o filósofo situa no âmbito das primeiras formações orgânicas uma série de excitações determinadas que as fizeram julgar o que estava fora delas e que seria de onde se conviria buscar uma espécie de *princípio conservador da vida*. A partir desse contexto é que teria triunfado uma crença, não a mais verdadeira, mas aquela mais útil, graças à qual foi possível uma espécie de sobrevivência. A partir disso é que a ficção reguladora do sujeito se impôs: “O ‘sujeito’ é a condição vital da existência orgânica, no entanto, nunca “verídico”; a sensação de sujeito *pode* ser essencialmente falsa, já que ela permanece o único meio de conservação. O *erro, pai dos vivos!* (NIETZSCHE, 2013, FP V 11[270]411, p. 393 – grifos do autor)⁵⁰.

⁵⁰ Em *Além do bem e do mal*, no § 34, Nietzsche discute sobre o problema da verdade a partir de uma perspectiva crítica, dado que segundo o filósofo, apenas no âmbito da valoração moral é que a verdade é posta como valor superior. Ora, é exatamente a partir de preconceitos gramaticais que desconsideram o caráter fictício por trás das formulações sobre o homem e o mundo é que se estabeleceriam as formulações metafísicas com suas respectivas dicotomias que buscam delimitar artificialmente as separações entre verdade/erro, realidade/ficção, etc. Desse modo, o estatuto da ficção para Nietzsche adquire uma outra valoração: “Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e, se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, – diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores? Por que não poderia o mundo *que nos concerne* – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” – não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não se poderia erguer acima da credulidade na gramática? Todo respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas? (NIETZSCHE, 2005, BM § 4, p. 11 – grifos do autor).

A origem do sujeito como valor vincula-se, portanto, a uma vontade de tornar idêntico e de tornar fixo que procura negar o devir. O sujeito se apresenta enquanto fabulação sintética que busca mascarar as lutas entre configurações pulsionais em favor de uma necessidade de estabilidade e de permanência do mesmo, denegando a possibilidade de acontecimentos e ocultando a multiplicidade que o constitui. Em que pese essa análise do caráter fictício do sujeito, Nietzsche ressalta a importância dos juízos falsos nos processos da vida:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal (NIETZSCHE, 2005, BM § 4, p. 11 – grifos do autor).

A ficção do sujeito é ressaltada por vezes em Nietzsche, em seu caráter prático e funcional, o que todavia não impede o filósofo de empreender uma avaliação mais crítica do sujeito, levando-se em conta o caráter de sintoma que o mesmo assumirá sob a ótica do processo civilizatório humano. Aqui o sujeito assumirá outros tons, apresentando sinais de uma espécie de esgotamento ou mesmo de doença, já que o filósofo em suas análises por vezes se identificará como uma espécie de médico da civilização. De outro modo, por vezes o autor de *Genealogia da moral* irá considerar que a partir do processo de interiorização ou de constituição da alma é que o homem passará a se tornar um animal interessante. Importa destacar que será no âmbito da genealogia enquanto arte da interpretação que Nietzsche irá procurar desnudar as tensões e forças constitutivas do sujeito. É justamente sobre o pano de fundo dos instintos, num processo de interiorização da crueldade e estruturado a partir de perspectivas morais é que o sujeito tornar-se-á uma forma de vida estranha e fecunda, espiritualizada e sutil, resultado de marcas tortuosas e constringedoras sobre o corpo. A partir daqui nos direcionaremos para as possibilidades interpretativas de Nietzsche sobre a subjetividade e a moral.

3.4 SUBJETIVIDADE E MORAL

A análise genealógica de Nietzsche no que diz respeito a subjetividade se detém ainda sobre os aspectos morais, na medida em que a constituição do sujeito estaria alicerçada sobre a ideia de uma responsabilização da vontade, o que remontaria à construção metafísica que projeta, como já vimos, todo um conjunto de julgamentos sobre acontecimentos que seriam tomados enquanto ações provindas de supostos agentes livres. A constituição de um homem responsável⁵¹, subordinado a um complexo aparato de valores que o orienta e o compele a estabelecer julgamentos e executar ações, estaria vinculada à própria história de constituição da alma enquanto ficção reguladora. Todavia essa invenção, no percurso genealógico proposto por Nietzsche, estaria ligada aos martírios impostos ao corpo, nos quais os instintos ou pulsões teriam sido redirecionados pelo processo civilizatório a uma progressiva interiorização.

Em que pese a metafísica do sujeito servir de modo fecundo ao domínio da ficção do idêntico a si mesmo, a avaliação nietzschiana se lança numa análise dessa construção de subjetividade, num quadro mais amplo da história da civilização e da vida. Ou seja, a questão para Nietzsche é se para além do domínio estável das exigências civilizatórias, a construção do sujeito estaria realmente à serviço de uma promoção da vida e de suas potencialidades criadoras, ou seja, uma vida compreendida aqui enquanto devir ou vontade de potência. Ao que tudo indica, o estabelecimento de uma metafísica do sujeito sinalizaria justamente a ascensão de um modo de avaliação moral, o qual na avaliação nietzschiana, corresponderia a uma lógica da crueldade lançada contra o próprio homem e que buscaria torna-lo suspeito e culpabilizá-lo frente a dinâmica da vida. Essa lógica estaria vinculada, conforme Nietzsche, a pressupostos de uma certa psicologia da vontade, vinculada ao domínio sacerdotal:

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada

⁵¹ Em *Aurora* Nietzsche comenta sobre a ilusão sobre a produção da ação humana: “*O desconhecido mundo do “sujeito”* – O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos! Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas muito mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, *como se produz a ação humana*. Não só “Deus, que tudo vê”, não só o autor, que cogita seu ato – não, ninguém mais duvida que compreende o essencial no processo da ação de cada um. “Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre e responsável por isso, torno o outro responsável, posso dar o nome de todas as possibilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem – nisso eu compreendo a mim e a todos vocês!” – assim pensava antes cada um, assim pensam ainda quase todos” (NIETZSCHE, 2004, A II, § 116, p. 88-89).

com o objetivo de punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito... (NIETZSCHE, 2006, CI, VI – *Os quatro grandes erros*, § 5, p. 43-44 – grifos do autor).

A construção dessa psicologia da vontade, estruturada a partir de um modo de avaliação moral da vida, constituiria uma concepção de subjetividade assentada em critérios vingativos. Nesse sentido, a metafísica da subjetividade apresentaria sintomas de um ressentimento que construiria um tipo de julgamento e o tomaria enquanto parâmetro absoluto para as ações do sujeito prático no mundo. Conforme nos sinaliza Blaise Benoit:

A metafísica do sujeito daria assim nascimento a uma instância regressiva ou decadente, a saber, o “eu” do “*sublime aborto*”, longínquo descendente de Sócrates que superestimava a ciência e a razão contra a vida. Esse sujeito lógico que subestima o mundo colando ficções sobre ele é indissociavelmente o “eu” que se julga duramente, enquanto sujeito prático sempre suspeito e mesmo culpável. Parece, efetivamente, que esse sujeito prático é considerado livre e responsável na lógica ao mesmo tempo sutil e cruel de uma vontade de se vingar da vida (BENOIT, 2011, p. 456).

Ora, o sujeito que se torna responsável frente aos tribunais exteriores, torna-se também responsabilizado pela ordem do tribunal interior que se institui com a má consciência enquanto consciência de culpa. Opera-se com a instituição da metafísica do sujeito essa cisão estranha entre alma e instintos que afinal revelaria os efeitos de uma psicologia de crueldade reversa, urdida para que o homem melhor se culpe e se fragilize, na qual o sujeito apresenta-se enquanto doença, ou seja, um modo degenerado de vida que precisa justificar-se moralmente.

No âmbito da *Genealogia da Moral*, ainda na primeira dissertação, na qual Nietzsche discute sobre a origem dos valores nobres e escravos, a compreensão sobre o problema do sujeito é localizada a partir da valoração realizado pelo homem do ressentimento. No § 13 da referida obra, Nietzsche irá discutir sobre a noção de bom concebida por esse homem, recorrendo inicialmente a uma espécie de fábula sobre ovelhas e aves de rapina⁵² para explicar inicialmente o modo como a valoração se processa no interior de um jogo de forças.

⁵² “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?”, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “*nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha*” (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 36 – grifos do autor).

Conforme o filósofo, não faz sentido exigir que uma força não se expresse como força, que a mesma não queira dominar, vencer, subjugar, que tenha sede de inimigos, resistências e triunfos, do mesmo modo como seria inconcebível exigir que a fraqueza se expressasse como força. Sendo assim, por meio da sedução da linguagem que expressaria uma avaliação costumeira que se faz do jogo das forças, acabaria por se produzir o engano do sujeito.

Um *quantum* de forças equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 36 – grifos do autor).

A fabulação enganadora do sujeito, portanto, produziria uma distorção de fundo moral, na qual no entender de Nietzsche, vigoraria um preconceito da mesma ordem que faz o povo distinguir o corisco do clarão, sendo este tomado como uma ação daquele, interpretado aqui enquanto sujeito. Essa situação corresponderia no âmbito moral à discriminação entre a força e as expressões da força, deduzindo-se a partir disso que por trás do forte, por exemplo, haveria uma espécie de substrato indiferente capaz de decidir livremente expressar ou não a força. O que não se sustenta para o filósofo alemão:

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, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da 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, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana): não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 36-37 – grifos do autor).

O modo de valoração que partiria da impotência seria aquele que assumiria a possibilidade de existência do sujeito livre. Segundo Nietzsche, isso se daria por uma espécie de falseamento da virtude, no qual aqueles que seriam ultrajados e oprimidos, através de uma astúcia vingativa passariam a considerar como bom todo aquele que não ultrajasse, nem

ferisse, atacasse ou acertasse contas, remetendo toda sua vingança à Deus e procurando-se manter na sombra, como que afastado de toda maldade, sem exigir muito da vida. Um tipo humano exaltado pelo seu caráter de paciência, humildade e justiça. O que na avaliação fria e sem prevenção do filósofo estaria mais ligado à fraqueza que justificaria a sua incapacidade em termos de força através de uma mentira para si mesma, na qual a impotência foi elevada à condição de virtude, na qual o silêncio, a renúncia, a espera, ou a fraqueza mesma dos fracos, a sua realidade de fato, tivesse relacionada a uma deliberação voluntária, como se fosse algo desejado e realizado, coroando-se como um mérito.

Ora, observamos como Nietzsche procura situar em *Genealogia da moral*, a invenção do sujeito no interior de um processo onde a moral escrava ou de rebanho, com suas forças reativas, acabaram por constituir um modelo de subjetividade alicerçado no ressentimento e na revolta. A ficção subjetiva se vincularia portanto aos processos de valoração moral, no qual a liberdade torna-se a crença fundamental da fraqueza, a qual busca se auto-interpretar enquanto merecedora da sua condição. Verificamos assim, na análise do filósofo alemão, como ele procura evidenciar as articulações subterrâneas entre a construção fictícia do sujeito e um dado tipo de moral que precisa justificar-se no interior do jogo de forças que subjagam ou são subjugadas.

Por um instinto de autoconservação, de auto-afirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito* (NIETZSCHE, 1998, GM I, § 13, p. 37).

Ainda no rastro das hipóteses genealógicas, Nietzsche desenvolve ainda mais alguns argumentos em *Genealogia da Moral* que contribuem para uma análise crítica do processo de constituição da alma. Constatamos isso quando o filósofo trata na segunda dissertação, no § 16, sobre o problema da má consciência. Trata dessa última, como uma espécie de doença que o homem teve de contrair, sob uma mudança radical ao ser encerrado no âmbito da sociedade e da paz. Compara essa mudança, em termos de analogia, com aquela em que certos animais aquáticos, num passado longínquo, tiveram que se tornar terrestres para poder sobreviver. Nesse sentido, supõe que um conjunto de semi-animais acostumados à uma vida selvagem, errante e guerreira, tiveram subitamente seus instinto desvalorizados e “suspensos” em favor de uma nova ordem valorativa em que a consciência adquiriu predomínio. Nesse “novo

mundo”, os velhos guias, caracterizados como impulsos reguladores e inconscientes, certos nas condições mais hostis, foram reduzidos por atividades pertencentes ao domínio da consciência: pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, etc. Entretanto, esses velhos instintos não cessariam de fazer as suas exigências, em que pese as satisfações não lhes serem mais possíveis.

Segundo Nietzsche é justamente com esse represamento que se fez o redirecionamento da busca pelas gratificações dos velhos instintos. Toda crueldade e hostilidade presente numa vida selvagem, errante e livre foram voltadas contra o próprio homem, sendo que o mesmo passou a desenvolver uma culpa pela posse de tais instintos. Aqui estaria a origem da má consciência, quando o homem construiu para si mesmo uma espécie de câmara de tortura, no interior da qual os seus instintos mais profundos foram interiorizados e acabaram moldando uma espécie de alma, que seria sobretudo a consequência da dilatação de um mundo interior, no qual os instintos e pulsões não teriam mais como dar vazão às suas mais antigas exigências. Observamos como Nietzsche descreve a condição doentia da má consciência e conseqüentemente do processo de formação da alma:

Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem*, *consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (NIETZSCHE, 1998, GM II, § 16, p. 73).

A hipótese de Nietzsche sobre a origem da má consciência é formulada a partir de uma pressuposição que leva em conta ruptura e fatalidade, ou seja, a mudança que ocorreu com os ancestrais do homem não teria se dado de forma lenta e gradual, mas sim imposta de uma forma violenta, através de uma maquinaria chamada “Estado”, tirânico em seus primórdios e capacitado a moldar a matéria-prima maleável de um semi-animal e dotá-la de uma forma. Esse “Estado” para Nietzsche, teria surgido basicamente de grupos conquistadores que teriam se lançado, sem hesitações, violentamente sobre populações nômades, as quais apesar de serem em maior número, encontravam-se dispersas e informes. Esses conquistadores que se impuseram e estabeleceram uma ordem, na qual eram os senhores de fato, teriam atuado de forma imprevisível, sem motivo, razão ou qualquer espécie de consideração, pois segundo Nietzsche, o seu surgimento teria se dado como uma espécie de raio, de forma terrível e repentina, sem tempo até mesmo para serem odiados. Nesse

sentido a obra desses primeiros senhores consistiu em instintivamente criar e imprimir formas, como uma espécie de artistas involuntários e inconscientes. A partir de uma configuração de domínio imposta, um conjunto de partes e funções teria se estabelecido, como uma espécie de todo organizado que desprezaria tudo aquilo que não se coadunasse com o “sentido” ora erigido (NIETZSCHE, 1998, GM II § 17, p. 74-75).

A partir dessa configuração primitiva do “Estado” é que Nietzsche delineia o contexto de surgimento da má consciência, no qual artífices violentos instauraram um refluxo do instinto de liberdade. O filósofo salienta que esses primeiros artistas da violência não saberiam ainda o que seria culpa, responsabilidade ou consideração, sendo antes regidos por um tipo de “egoísmo de artista”, possuidores de um olhar de bronze que se considerariam justificados em sua “obra”, como a mãe no seu filho. Nesses artistas primordiais não teria nascido a má consciência, mas sem eles não se poderia tê-la instituído, dado que justamente a partir dos seus “golpes de martelo” e de sua violência é que um enorme *quantum* de liberdade foi tornado latente à força, ou seja, reprimido e encarcerado no íntimo, onde os instintos passaram a conflitar numa interioridade (NIETZSCHE, 1998, GM II § 17, p. 75).

A força recuada, tornada latente e redirecionada contra o próprio homem, torna-se fundamental para construção de uma interioridade que se apresenta agora atravessada por uma tensão, onde as exigências instituais passarão a se conflitar com o modo de valoração moral ou uma interpretação moral do mundo. Vejamos como Nietzsche descreve esse processo no § 18 de *Genealogia da Moral*:

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, *outros homens*. Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia”?... Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma

de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como *ausência de si*, *abnegação*, *sacrifício*; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. – Apenas isso, no momento, sobre a origem do “não-egoísmo” como valor *moral*, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a verdade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo (NIETZSCHE, 1998, GM II § 19, p. 75-76 – grifos do autor).

Ressaltamos que é paralelo aos processos de estabilização da dinâmica civilizatória onde encontramos o requisito para a constituição de uma subjetividade interiorizada. Nesse sentido, com a constituição de regularidades mnemônicas externas, concebidas sob enquadramentos metafísicos, houve a requisição de um complemento especular que só pôde ser estabelecido ao longo de um processo de crueldade interiorizada que resultou num sujeito memorioso. Verificamos assim que as relações entre subjetividade e memória em Nietzsche são pensadas a partir do interior de uma trama histórica, onde seriam ressaltados sobretudo os traços de ruptura e criação como definidores desse processo, mas que seriam negados com uma espécie de esquecimento próprio a um pensamento moralizante, o qual buscaria assentar as bases da subjetividade e da memória a partir de certos parâmetros tomados enquanto fundamentos, tais como: estabilidade e reconhecimento.

Essa valoração do sujeito que Nietzsche constrói, ou seja, essa constituição doentia do homem não deixará de apresentar, todavia, matizes de outro tom no empreendimento genealógico do filósofo. Isso significa dizer, segundo Blaise Benoit: “A genealogia é, com efeito, uma arte da interpretação, aberta sobre o infinito, e é totalmente possível de se propor uma certa fecundidade do sujeito” (BENOIT, 2011, p. 457). Nesse sentido, a avaliação de Nietzsche sobre o sujeito buscará situá-lo enquanto interioridade que se afastou do seu fundo instintivo, com todo o sofrimento e o aspecto doentio dessa conformação, porém será evidenciado também o quanto esse homem dotado de profundidade acabará se tornando um animal interessante. A partir disso acompanhamos o consideração de Benoit sobre essa outra faceta do sujeito que se apresenta também nos escritos de Nietzsche:

Portanto, o sujeito não é simplesmente redutível a um empobrecimento ou a um enfraquecimento da vida; ele é a manifestação original sua, que não é somente uma grosseira parada artificialmente imposta ao devir. O sujeito é, com efeito, uma estranha forma de vida que não pode ser resumida pela estrita autonegação. [...] Por consequência, mesmo concebido como lugar de uma interiorização tortuosa e frágil, o sujeito afirma a vida à sua maneira e inegavelmente a enriquece concretizando uma modalidade de existência totalmente desconcertante, mais sutil e espiritual (BENOIT, 2011, p. 457).

Ademais é possível detectar no percurso genealógico desenvolvido nos escritos nietzschianos, uma outra perspectiva de subjetividade que emergiria da própria constituição do homem enquanto ser de cultura. Um deslocamento que Nietzsche apontará no seu projeto de transvaloração e que permitirá tomar o homem enquanto artífice e criador de valores, pautado não por uma moral de rebanho, mas guiado por outro modo de valoração da existência, tomando a vida para além de julgamentos morais e assumindo-a enquanto vontade de potência. Vejamos esse aceno em *Genealogia da Moral*, o qual utilizaremos como uma espécie de transição indicativa para o nosso próximo capítulo:

Acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e *de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente. De fato, necessitava-se de espectadores divinos, para fazer justiça ao espetáculo que então começava e cujo fim não se prevê – espetáculo demasiado fino, portentoso e paradoxal, para que pudesse acontecer absurdamente despercebido, num astro ridículo qualquer! O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da “grande criança” de Heráclito, chame-se ela Zeus ou acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa... (NIETZSCHE, 1998, GM II § 16, p. 73-74 – grifos do autor).

4 MEMÓRIA E SUBJETIVADE: TENSÕES E POSSIBILIDADES DE AFIRMAÇÃO

O escrutínio genealógico realizado por Nietzsche nos âmbitos da memória e da subjetividade permitem ao filósofo avaliar criticamente as duas categorias, evidenciando afinal uma trama constitutiva de moralidade e metafísica que acabou por circunscrever um horizonte cultural no qual uma espécie de devir reativo, ou a formação de um tipo humano predominantemente orientado por uma moral de rebanho, veio a ser o modelo de formação nas sociedades, sobretudo as ocidentais, na avaliação do filósofo. Nesse sentido, memória e subjetividade em suas respectivas gêneses, conforme podemos acompanhar sobretudo em *Genealogia da Moral*, estariam articuladas a forças de estabilização no interior do processo civilizatório, onde a constituição de uma interioridade com seus instintos voltados contra si fora alinhavada em paralelo com a coesão social regulada por uma cruel mnemotécnica. Uma dualidade começara então a ser ensaiada na medida em que alma e corpo foram adquirindo distanciamento e no limite, com o nascedouro de uma cultura racionalista na Grécia, em particular com Platão, a alma terminou por adquirir papel predominante no âmbito valorativo⁵³. A constituição da memória e da subjetividade estariam articuladas assim a um desenho civilizatório tributário de uma *moralidade dos costumes*, no qual se requisitou e se impôs a figura do homem responsável, consciente e gregário.

Em que pese todo o quadro hipotético do passado longínquo esboçado e analisado por Nietzsche, e sobre o qual já nos detemos nos capítulos anteriores, o filósofo em seus escritos não se deterá apenas num processo de avaliação crítica da gênese moral do homem, já que sua preocupação irá avançar no sentido de detectar os sintomas da cultura que revelariam estados de ascensão ou decadência, nos quais prevaleceriam respectivamente impulsos de criação ou de adaptação para avaliação da vida. Aqui o jogo e a tensão entre memória e subjetividade irá assumir outros tons, já que para além de regimes valorativos onde a moral predominante se fundamentaria em critérios meramente adaptativos, perceberemos que o filósofo irá ensaiar um movimento que nos apresentará tanto uma memória como uma subjetividade mais

⁵³ Não é o nosso interesse desenvolver aqui o histórico do processo de constituição dessa dualidade entre alma e corpo e suas consequências para o pensamento filosófico e a cultura em geral. Ressaltamos todavia que o pensamento nietzschiano volta-se criticamente contra esta separação, condenando-a justamente por ser o berço nascedouro da metafísica e de um regime valorativo niilista. Para um maior aprofundamento sobre esta temática, recomendamos a leitura da obra *Alma em Nietzsche – A concepção de espírito para o filósofo alemão* (2013) de Mauro Araújo de Sousa.

afirmativas, posto que estariam articuladas a uma outra concepção de moral (moral *aristocrática* ou *nobre*), ou mesmo uma auto-supressão, na qual vigorariam os impulsos de vida tomada enquanto vontade de potência. Importa destacar enfim que Nietzsche colocará com seu jogo de perspectivas um outro modo de lidar com o tempo e consigo mesmo, evidenciando assim, outro tipo de articulação com as categorias em análise no presente estudo.

O deslocamento interpretativo operado por Nietzsche a respeito da memória pode ser verificado quando o filósofo passa a valorizar o esquecimento enquanto força ativa, de caráter plástico, capaz de liberar o homem do fardo mnemônico que o circunscreveria em parâmetros morais e reativos, vinculados a um ressentimento do devir. Por outro lado, a memória não figuraria apenas como simples faculdade condenada a acumular progressivamente o peso da tradição, preocupada principalmente com reconhecimentos e identidades, mas estaria redirecionada a captar potências criadoras e afirmadoras da vida no tempo. Essa memória de caráter plástico e aberta ao devir reivindicada pelo filósofo estaria apta a combater sobretudo a disfunção promovida pelo ímpeto historicista dominante na época moderna, voltado ao acúmulo de saber e erudição desprovidos de relação com a vida. A memória afirmativa conforme Nietzsche pensa em sua *Segunda consideração Extemporânea*, estaria ligada por exemplo, a certos acontecimentos, situações e personagens que deveriam ser recuperados pela sua natureza afirmativa, capazes de inspirar os homens a lidarem com os desafios próprios do seu tempo, possibilitando-os a moldar um futuro. Desse modo, observaremos que memória e esquecimento não estariam mais distantes e nem se oporiam nessa reavaliação proposta por Nietzsche, dado que estariam articuladas para constituição de indivíduos capazes de superar o peso da estagnação moral, calcada sobretudo no ressentimento.

No âmbito da subjetividade, com a crítica às estruturas metafísicas constituidoras do sujeito, Nietzsche redireciona o problema para a constituição do si mesmo, sendo que o corpo aqui irá adquirir proeminência no processo de constituição afirmativa da subjetividade. Pois é no corpo onde se travariam as lutas entre forças para o domínio constitutivo de uma grande razão, em detrimento da “pequena razão”, aquela situada na consciência. Esta será reduzida e tratada apenas como um impulso ou instinto que ganhará proeminência na organização constitutiva do sujeito moral. A subjetividade, como verificaremos, estará relacionada a um radical cuidado de si, onde constatamos um afastamento da moral de rebanho, cuja valoração procuraria tudo igualar e despotencializar as possibilidades criadoras advindas da diferença. A reivindicação de Nietzsche para que não seja confundido com outros, vai no sentido de marcar a importância da singularidade para a constituição autêntica de um homem que toma a

vida como obra de arte e como invenção, o que requer um tipo de valoração que pressupõe um tipo de subjetividade aberta ao confronto com a existência e que se afastaria de outras concepções de subjetividade que se apresentariam reduzidas à estruturas fechadas na relação com o devir.

4.1 MEMÓRIA ENQUANTO POTÊNCIA AFIRMATIVA

A memória sob os enquadramentos morais e metafísicos, como já vimos, estaria articulada a um projeto civilizatório vinculado a critérios de estabilização e socialização do homem, cuja conformação espiritual se expressaria em termos de uma moral de rebanho, onde o aspecto gregário exerceria predomínio e justificaria a abolição de toda e qualquer singularidade. Ocorre que, conforme Nietzsche, para além do longuíssimo período de estabilização da cultura e conformação de um dado tipo humano, qual seja, aquele tributário da *moralidade dos costumes* e subsumido numa espécie de memória reativa, compreendemos que se esboçará também no pensamento nietzschiano, uma compreensão de memória afirmativa, articulada ao problema da criação e afirmação da vida em toda a sua inteireza e com o qual se confrontaram homens dos mais diversos tempos. Desse modo, a memória será pensada numa perspectiva mais articulada ao corpo e suas necessidades, ou seja, ao problema fisiopsicológico da *vontade de potência*, sobre o qual Nietzsche irá situar os processos mnemônicos no interior de uma rede metafórica próxima à dinâmicas orgânicas. Desse modo, tratando o “espírito” enquanto “corpo”, o filósofo alemão compreenderá, por exemplo, os impulsos mnemônicos enquanto processos digestivos, sendo que uma memória para ser considerada saudável seria aquela capaz de digerir e metabolizar no corpo o peso do passado que acompanharia o homem.

Mas antes de nos direcionarmos para as análises fisiopsicológicas de Nietzsche sobre os processos mnemônicos, gostaríamos de nos deter sobre o projeto genealógico do filósofo, uma vez que o consideramos como evidência da constituição de uma memória afirmativa em seus escritos. Importa salientar que o próprio projeto genealógico se constituiria enquanto grande empreendimento mnemônico cujo objetivo central seria evidenciar as tensões entre forças para a constituição dos valores. Sendo assim, para além de toda uma tradição que se pautou pela caracterização pura, elevada e metafísica da moral, com a análise genealógica, Nietzsche buscou explicitar o caráter decadente que se incrustara na cultura quando a mesma passou a ser regida por valores que foram sacralizados, sobretudo pela moral cristã. A genealogia assumiria assim um tom crítico que prepararia o terreno para uma outra forma de

se lidar com os valores. Vejamos como Nietzsche expressou isso em *Ecce Homo*, no capítulo que se dedicou a avaliar a sua obra *Aurora*:

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como *um todo* –, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente. A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade. A exigência de que se deve *acreditar* que no fundo tudo está nas melhores mãos, que um livro, a Bíblia, tranquiliza definitivamente quanto à condução e à sabedoria divinas na sorte da humanidade, esta exigência, retraduzida na realidade, é a vontade de não deixar surgir a verdade sobre o lamentável oposto disso, ou seja, que a humanidade esteve agora nas *piores* mãos, que foi governada pelos malogrados, os astutos-vingativos, os chamados “santos”, esses caluniadores do mundo e violadores do homem. O signo decisivo no qual se revela que o sacerdote (– inclusive os sacerdotes *mascarados*, os filósofos) tornou-se senhor absolutamente, e não só dentro de uma determinada comunidade religiosa, que a moral da *décadence*, a vontade de fim, é tida como moral *em si*, é o valor incondicional em toda parte atribuído ao que é altruísta, e a hostilidade ao que é egoísta. Quem comigo neste ponto está em desacordo, eu o considero *infectado*... (NIETZSCHE, 2008, EH – *Aurora*, p. 76 – grifos do autor).

A crítica à moral como podemos observar articula-se ao problema da origem dos valores, negando-se aos mesmos a prerrogativa de se situarem para além de toda historicidade. Dessa forma, podemos inferir que a genealogia nietzschiana, em seu movimento crítico busca estabelecer uma separação entre memória e metafísica⁵⁴, dado que para o filósofo alemão os valores morais não seriam elementos naturais de constituição do humano, mas sim um conjunto de práticas de conformação mnemônica que revelariam traços de uma sociedade marcada por impulsos decadentes. Por outro lado, a genealogia sendo orientada pela concepção da *vontade de potência* possibilita pensarmos a memória sob a perspectiva do confronto entre forças que ao final permitem ao filósofo constituir um discurso

⁵⁴ Michel Foucault ao se deter sobre o sentido histórico, de caráter perspectivístico em Nietzsche, ressalta esse movimento de cisão empreendido pelo autor de *Genealogia da Moral*: “O sentido histórico comporta três usos que se opõem, palavra por palavra, às três modalidades platônicas da história. Um é o uso paródico e destruidor da realidade que se opõe ao tema da história-reminiscência, reconhecimento; outro é o uso dissociativo e destruidor da identidade que se opõe à história-continuidade ou tradição; o terceiro é o uso sacrificial e destruidor da verdade que se opõe à história-conhecimento. **De qualquer modo se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo** (FOUCAULT, 1979, p. 33 – grifos nossos).

que se move por um outro tipo de avaliação dos valores. Esse percurso proposto pelo programa genealógico, em especial aquele constante em obras como *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, é resumido em três características por Oswaldo Giacoia Junior:

(a) trata-se de empreender uma *história efetiva* da moral, com o propósito de reconstituir a gênese de seu vir-a-ser. Com isso, rompe-se, *ab ovo*, com um modo de reflexão sobre a moralidade que a considera como um atributo da natureza humana, subtraído aos avatares do tempo e da historicidade. Rompe-se, igualmente, como consequência disso, com uma visão pacificadora dessa mesma natureza, que considera o homem como naturalmente susceptível aos valores morais, em razão de sua qualidade de ser originariamente social e racional. Como segunda característica (b), gostaria de sublinhar que *Para a Genealogia da Moral* é um texto em que Nietzsche procura reconstruir a gênese das supremas referências morais de valor, ao mesmo tempo em que coloca em questão o problema do valor desses valores. Não se trata, pois, somente de resgatar a historicidade das categorias morais, mas também de avaliar o seu valor. Ora, isso implica em *não admitir como dado inquestionável* o valor desses valores, ou seja, em determinar o valor dos mesmos, o que só pode ser levado a efeito a partir de uma perspectiva crítica em relação a eles. Essa avaliação dos valores morais tem como condição prévia uma desestabilização da própria moral, a desconstituição de sua brônzea evidência, levada a efeito sob o crivo da crítica histórico-genealógica, que passa a toma-la *como um problema*. Como terceira característica (c), gostaria de mencionar o caráter polêmico tanto de *Para a Genealogia da Moral* quanto de *Para Além de Bem e Mal*, e com isso de sugerir que a filosofia da vontade de poder se constrói, em medida considerável, em contra-dicção, como um contra discurso em relação tanto à tradição histórica da metafísica quanto, numa perspectiva de confronto e crítica cultural, como uma radical oposição à modernidade. Talvez seja esse um dos sentidos mais coerentes da *Unzeitgemässheit* (extemporaneidade) que marca os escritos de Nietzsche (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 189-190 – grifos do autor).

O projeto genealógico reivindicaria para si, portanto, uma postura diferenciada em relação à temporalidade, posto que não se pautaria por critérios de identificação, continuidade e linearidade. O valor da história não seria pensado aqui em termos cumulativos e articulados a um sentido unívoco de tempo, teleológico, sendo antes pensado em seu caráter dissociativo⁵⁵, ou seja, resgatando as possibilidades dos acontecimentos e das rupturas que engendrariam atos de criação e invenção, onde a memória estaria nesse caso aberta ao futuro, àquilo que vinculasse os empreendimentos humanos à sentidos mais afirmativos do devir. A genealogia enquanto projeto de uma memória afirmativa, assumiria no pensamento

⁵⁵ Acompanhamos nesse sentido Michel Foucault quando avalia a história sob a perspectiva genealógica no seu ensaio *Nietzsche, a Genealogia e a História*: “A história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer as descontinuidades que nos atravessam” (FOUCAULT, 1979, p. 34-35).

nietzschiano um sentido de resgate das forças e potências de criação na história, rompendo com uma compreensão ressentida da passagem do tempo, possibilitando tanto um movimento de destruição, com a crítica à moral de rebanho, quanto um movimento de criação, ou seja, a criação de novos parâmetros valorativos que poderiam reorientar o sentido histórico para além do esgotamento moral do niilismo⁵⁶.

Ainda no âmbito de um projeto de memória afirmativa, a análise que Nietzsche faz da história nos esclarece algumas questões que nos auxiliam a pensar a maneira pela qual o filósofo realiza a transição de um momento de constatação crítica para outro de potencialização construtiva, no qual o saber se faz relevante na medida em que o mesmo se traduz em enriquecimento da vida. Nessa perspectiva, o problema da história é tratado na *II Consideração Intempestiva* e se situa num movimento ao mesmo tempo de crítica e afirmação, já que para o filósofo a crítica à cultura histórica (*historische Bildung*), com sua consequente hipertrofia desencadeadora de uma espécie de febre historicista (*historische Fieber*), não se constitui enquanto justificativa para o completo afastamento da história. O que se criticaria seria sobretudo o caráter dessa última pensada enquanto ciência do devir, constituída por valorações idealistas que almejariam alcançar o segredo oculto do sentido histórico. Ao contrapor-se a uma espécie de doença que afetaria de modo geral a cultura moderna, o filósofo alemão se proporia a pensar a história em outros termos, ou seja, naquilo que esse saber poderia auxiliar para o agir humano.

Certamente, temos necessidade de história, mas, ao contrário, não temos necessidade dela do modo como tem o ocioso refinado dos jardins do saber, por mais que este olhe com altaneiro desdém os nossos infortúnios e as nossas privações prosaicas e sem atrativo. Temos necessidade dela para viver e para agir, não para afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar uma vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, Prefácio, p.67).

A reflexão sobre a história num sentido mais afirmativo se estruturaria a partir de uma valorização do esquecimento, dado que este possibilitaria ao homem instalar-se no instante para estar em condições de criar e não apenas se adaptar às correntes mnemônicas do

⁵⁶ Sob o domínio da apreciação niilista um tipo de memória que desconsidera o valor positivo do esquecimento impõe restrições às possibilidades de criação na vida. Conforme nos informa Danilo Augusto Santos Melo: “O niilismo como modo predominante de existência impede o homem de sentir a-historicamente, de modo que o esquecimento é tomado como um erro que põe em risco a razão como princípio fundamental do conhecimento. O homem aí nada cria, não faz nascerem novos valores, porque não pode esquecer, porque está preso às grades da racionalidade que o impele apenas à compreensão imediata do real, à aplicação de um quadro de compreensão previamente construído sobre uma realidade inédita que não para de se constituir. Rebater todo presente e futuro sobre um passado já conhecido, esta é a função da memória e da história sob o domínio das forças reativas, ou seja, quando a vida está aprisionada pela suprema falta de valor, pelo niilismo” (MELO, 2011, p. 406).

processo histórico. A faculdade de esquecer, segundo Nietzsche, possibilitaria ao homem maior saúde e felicidade, dado que o mesmo estaria mais aberto a sentir o fluxo das coisas durante o tempo que durassem, o que seria impossibilitado numa perspectiva estritamente histórica. Não sabendo instalar-se no instante, o homem padeceria de medo e vertigem, pois a consciência da passagem ininterrupta do tempo o faria desacreditar de si e o impeliria a ver tudo se dissolver num turbilhão, o que acabaria por desaguar numa consideração geral sobre a existência onde tudo seria considerado como vão⁵⁷.

A crítica aos excessos historicistas está situada no interior de uma compreensão orgânica de saber, ou seja, Nietzsche avalia que na cultura ou nos indivíduos, o esquecimento se constitui numa necessidade vital assim como toda vida orgânica exigiria não somente a luz, como também a escuridão. Afirma também que um homem que quisesse sentir todas as coisas a partir de uma perspectiva exclusivamente histórica seria parecido com alguém que “fosse obrigado a se privar do sono, ou a um animal que pudesse viver ruminando continuamente os mesmos alimentos” (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, I, p. 72-73). Na compreensão do filósofo alemão, da mesma forma como haveria um grau de insônia e ruminação para além do qual os seres vivos sucumbiriam, o sentido histórico também deveria ser compreendido dentro de certos limites, pois o seu excesso seria capaz de abalar e destruir tanto indivíduos, povos e culturas.

Os limites do sentido histórico, na análise de Nietzsche, precisariam ser estabelecidos para que o mesmo não viesse a se tornar uma espécie de “coveiro do presente”. Para tanto, conforme o filósofo, tornar-se-ia necessário saber exatamente qual seria a *força plástica* (*plastische Kraft*) do indivíduo, do povo e da cultura em questão, dado que esta força é que seria aquela capaz de permitir, “de forma original e independente, uma transformação e assimilação de coisas passadas ou estranhas, curar as suas feridas, reparar as suas perdas, reconstituir por si próprio as formas destruídas” (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, I, p. 73). Desse modo, verificamos como uma concepção de memória afirmativa que já se expressava na *II Consideração Extemporânea*, aliada a uma valorização do esquecimento, estaria assentada numa perspectiva que priorizaria uma avaliação em termos fisiológicos, nesse caso aqui entendidos enquanto aqueles elementos próprios de uma cultura que expressariam saúde ou adoecimento. A compreensão orgânica da história se afastaria, portanto, de uma

⁵⁷ “Imaginemos, para tomar um exemplo extremo, um homem que não possuísse força suficiente para esquecer e que estivesse condenado a ver em tudo um devir (*Werden*): um homem assim não acreditaria mais em si, veria tudo se dissolver numa multidão de pontos móveis e deixar-se-ia arrastar por esta torrente do devir: como um verdadeiro discípulo de Heráclito, ele acabaria por nem sequer ousar mexer um dedo” (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, I, p. 72).

compreensão idealista, já que esta não afirmaria o esquecimento e não se permitiria abrir-se ao elemento *a-histórico*, tão necessário à condição de saúde, conforme o filósofo.

A serenidade, a boa-consciência, a atividade alegre, a confiança no futuro – tudo isto depende, num indivíduo, assim como num povo, da existência de uma linha de demarcação entre o que é claro e bem visível e o que é obscuro e impenetrável, da faculdade tanto de esquecer quanto de lembrar no momento oportuno, da faculdade de sentir com um poderoso instinto quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico, e quando não. Este é exatamente o princípio sobre o qual o leitor é convocado a refletir: *o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura* (NIETZSCHE, 2005, Co. Ext. II, I, p. 74 – grifos do autor).

A possibilidade de superação da estagnação ou decadência das culturas estaria estabelecida, no entender do filósofo, por um novo modo de relação para com a história e o conjunto de valores sustentados por ela. O modo como as culturas e os indivíduos lidariam com a tradição revelaria para Nietzsche um estado de saúde, e nesse sentido, poderíamos entender que para ser considerada saudável, a memória deveria apresentar uma *força plástica* capaz de propiciar uma ação que romperia com o modo niilista de se lidar com o tempo. Conforme nos assinala Danilo Augusto Santos Melo:

Dessa forma, a superação do niilismo no modo histórico de existência a partir do poder a-histórico vai operar um deslocamento na maneira de nos relacionarmos com o passado. A partir daí, não mais rebatemos o futuro sobre o passado, impedindo assim que a novidade venha produzir algum efeito sobre a vida e a ação, mas passamos a nos servir do passado ao modo de quem se serve de um alimento poderoso, cujo elemento nutritivo nos impele ao porvir, numa ação livre e criadora de um modo inédito de viver. A este alimento selecionado do passado, Nietzsche irá denominar de elemento supra-histórico, pois ele guarda em si tudo aquilo que é grandioso e imperecível em função de uma crença no futuro (MELO, 2011, p. 408).

Em *Genealogia da Moral* podemos observar também como a avaliação de Nietzsche sobre a constituição do homem memorioso coloca em cena não apenas uma apreciação reativa da memória. Por conta do seu próprio avaliar perspectivístico, o filósofo ressaltaria um olhar mais afirmativo sobre os processos mnemônicos quando os mesmos funcionariam por exemplo, sob a égide da moral dos nobres, sendo que com estes seria possível verificar um tipo de memória que não excluiria o esquecimento, bem como não se fundaria sob o ímpeto do ressentimento, pois como já vimos, a memória estaria também ligada, em seu aspecto reativo, à constituição da má consciência e da culpa que o homem carregaria consigo por estar

subjugado pelas forças, à condição de escravo. É justamente nos processos de gêneses das interpretações morais, provindas de situações em que um tipo de nobreza se afirmaria na constituição dos seus valores, onde percebemos que Nietzsche situaria o tipo de relação mais afirmativa para com a memória. Para empreender este estudo, o filósofo considera ser necessário justamente um afastamento dos preconceitos democráticos do mundo moderno, os quais teriam tido um efeito inibidor e condicionaram a um surgimento tardio desses estudos, o que teria impedido até então qualquer questão relativa à origem os valores.

Acompanhamos na primeira dissertação de *Genealogia da Moral* o esforço de Nietzsche para situar justamente a tensão de fundo histórico que envolveria os processos de constituição das diversas morais. Nesse sentido, o modo de valoração nobre que se originaria a partir de uma consideração positiva sobre os aspectos de dominação, expansão e exploração, remetendo-se a uma condição de saúde florescente, própria daqueles voltados à uma ação guerreira, afirmaria assim a sua condição de “bom” pelo exercício de poder que agiria e cresceria espontaneamente e no qual a busca pelo oposto figuraria apenas para dizer sim a si mesmo com maior júbilo. A consideração negativa sob este modo de valoração nobre, ou seja, o seu conceito de “baixo”, “comum” e “ruim” representaria apenas uma imagem de contraste, constituída à *posteriori* na relação com a auto-apreciação positiva, atravessada por vida e paixão, onde os nobre afirmariam serem bons, belos e felizes. Ao contrário o modo de valoração escravo ou sacerdotal seria pautado pelo *ressentimento* na criação de valores, onde o processo de constituição valorativa estaria assentado sobretudo numa *reação*, na qual as características positivas estariam vinculadas aos malogrados, explorados, doentes e toda a espécie de fraqueza que pautaria a expressão da sua força em considerações de natureza espiritual, nas quais a obtenção de reparação da condição escrava se daria por meio de processos vingativos imaginários.

Mas o que nos interessa mais detidamente nos processos de gênese da moral discutidos por Nietzsche na primeira dissertação é justamente a relação afirmativa que o modo de valoração nobre estabelece com a memória. Enquanto que o homem do ressentimento seria marcado por uma relação obsessiva para com a lembrança, na qual o sentido da existência estaria sempre fundamentado numa promessa do além, numa espera por redenção, onde a memória seria sempre mobilizada e exacerbada para combater o esquecimento, o homem nobre revelaria a sua natureza afirmativa pelo seu caráter impulsivo, movido por instintos reguladores inconscientes, nos quais a imprudência, a precipitação e a vontade de correr riscos em todas implicações seria a tônica predominante. Nesse tipo de natureza, não se exaltaria tanto o poder da memória, a não ser enquanto força plástica capaz

de valorizar também o esquecimento. Isso fica evidenciado quando Nietzsche discute sobre o modo como os homens nobres lidariam com os seus inimigos.

Não conseguir levar a sério, por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia). Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos” (NIETZSCHE, 1998, GM, I § 10, p. 31)

Essa valorização do esquecimento articulado ao potencial plástico próprio de metabolismos fortes e saudáveis, sinais de naturezas nobres, será retomado por Nietzsche no início da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, onde iremos verificar uma discussão mais detida sobre a constituição do homem moral. Em que pese lançar uma compreensão ampla sobre os processos pelos quais o homem se tornou *confiável, constante e necessário*, o filósofo alemão assinalaria em paralelo, uma constituição afirmativa da memória, dado que verificaremos que ele irá situar junto a processos mnemônicos no âmbito corpóreo, uma compreensão fisiopsicológica que buscaria apontar os elementos capazes de promover ascensão ou declínio dos estados de saúde no homem. Desse modo, vemos ser esboçada na segunda dissertação, uma compreensão de memória corporificada, na qual verificamos tanto o processo violento de constituição do homem memorioso (*mnemotécnica*), cujo corpo foi marcado para tornar sempre presente o dever de lembrança, quanto perceberemos também a compreensão de uma *memória da vontade* e do esquecimento no interior de metáforas fisiológicas que buscariam dar conta de uma regulação instintual capaz de promover estados mais propícios a força plástica que o homem carrega consigo.

Ao se referir ao problema do esquecimento no início da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, constataremos como Nietzsche irá se reportar à questão da criação e da abertura ao novo. No âmbito da constituição de uma memória afirmativa, o esquecimento cumpriria o papel de “zelador da ordem psíquica”, como elemento capaz de preparar o homem para uma assimilação saudável das experiências. É a partir do esquecimento entendido em seu papel fisiopsicológico que o homem se colocaria em condições de abrir-se ao presente e projetar um futuro.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creêm 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 o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e luta do nosso submundo de órgãos serviais 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. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue “dar conta”... (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 1, p. 47-48 – grifos do autor).

A memória afirmativa que Nietzsche desenvolve na segunda dissertação se contrapõe à concepção passiva e fraca de memória, ou seja, aquela própria do ressentimento. A positividade da memória significaria pensa-la para além de uma simples prisão às marcas de um passado inexorável, onde predominaria uma passividade frente às impressões uma vez recebidas, além de uma desregulação orgânica de caráter digestivo⁵⁸. O filósofo alemão destacará o papel da vontade nesse novo tipo de memória, mas uma vontade que estaria ligada a uma espécie de querer que se dilataria no tempo e que se expressaria afinal em atos representativos da descarga dessa vontade. A *memória da vontade* estaria inserida assim no interior de uma constituição do homem como aquele que fosse capaz de prometer e responder por si no porvir, expressando assim um tipo de memória capaz de instaurar novos mundos. Mas percebamos que Nietzsche desenvolve essa concepção de memória, pensando em paralelo o esquecimento, considerado aqui enquanto uma forma de saúde forte:

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em

⁵⁸ A abordagem de Nietzsche sobre os processos mnemônicos em *Genealogia da Moral* utiliza-se de metáforas orgânicas, sobretudo gástricas, num processo de experimentação interpretativa que visa pensar as relações entre memória e esquecimento a partir de outras perspectivas em detrimento daquelas de caráter metafísico. Na avaliação que o filósofo faz da moral do ressentimento, é possível notar que a avaliação genealógica detectaria estados doentios, mórbidos e disfuncionais, nos homens afetados pelo uso excessivo da memória, nos quais o esquecimento não estaria funcionando em suas potencialidades curadoras. Vejamos como Maria Cristina Franco Ferras nos esclarece a respeito da problemática fisiopsicológica do esquecimento proposto por Nietzsche: “A abordagem do esquecimento como salutar digestão vincula-se, igualmente, à análise que Nietzsche desenvolve, sobretudo na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, do homem do ressentimento como aquele em que a boa digestão foi entravada, como um dispéptico cujo estômago lento e pesado nunca se libera de um excesso de memória paralisante, não metabolizada. O homem ressentido nada digere, tudo guarda, incapaz de exteriorizar sua agressividade e de liberar-se para o novo” (FERRAZ, 2002, p. 69).

determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se 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 interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 1, p. 48 – grifos do autor).

Salienta-se sobretudo o caráter criativo dessa memória, naquilo que ela resgata de potência, plasticidade e invenção. Nesse sentido, a memória da vontade se situaria enquanto possibilidade de contraponto ao devir reativo próprio da tradição niilista que predominaria na modernidade, refém dos excessos mnemônicos incapazes de dar uma resposta aos esgotamentos próprios das valorações morais. A memória figuraria assim enquanto um elemento capital para a reorientação proposta pela análise genealógica, visto que com ela se estruturou a dinâmica de conservação dos valores, e seria a partir dela que se daria a sua destruição, para afinal possibilitar novos tipos de relações com o porvir. Acompanhamos aqui a interpretação desse sentido afirmativo da memória proposto por Maria Cristina Franco Ferraz:

Esse novo sentido de memória, em que se enfatiza seu aspecto ativo, vincula-se a um conceito de vontade ligado à palavra que se empenha, à promessa deliberadamente mantida. Não se trata aí de uma concepção clássica da vontade, como intencionalidade de uma consciência no agir, mas antes de um "querer querer", de um lembrar-se que se quis, de um seguir querendo (*ein Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten*), ou seja, de uma intensificação da vontade no tempo, de uma transformação da vontade em tempo, de uma apropriação do passando do tempo pela vontade. Vontade, nesse sentido, seria aquilo que é capaz de ligar algo que já foi certa vez querido a um querer que se projeta no tempo por vir. Só assim a memória pode deixar de ser grilhão e, como efeito da vontade, aliar-se à alegria e à felicidade da criação. "Vontade" não é, nesse sentido, um conceito metafísico, tal como o que Nietzsche lê em Schopenhauer, deduzido, como "certeza imediata", a partir de um corpo que age. Se o homem colocou em risco sua saúde, sua total coincidência com o presente - condição de possibilidade de sua felicidade - foi, para Nietzsche, em nome de outra potência, para poder inventar um futuro para si; para, como aquele que promete, responder por si como futuro, projetando-se no futuro. O comprometimento então da memória como atividade corresponde à invenção de uma possibilidade inédita de projetar-se outro em um futuro desejado. No entanto, essa inquietante produção de memória em um animal do esquecimento colocou inevitavelmente em risco a própria saúde desse animal. Tal é o paradoxo destacado por Nietzsche no início da segunda dissertação (FERRAZ, 2002, p. 67-68).

A memória em suas possibilidades criativas articula-se, como veremos, a um outro tipo de subjetividade, posto que se abre a uma relação para com a vida em que seriam mobilizadas outras formas de avaliação dos valores, o que pressupõe um afastamento das amarras metafísicas, onde a existência passaria a ser experimentada como obra de arte, cujo sentido se construiria tomando como critério elementar a *vontade de potência*, em sua dinâmica afirmativa. Aqui sobressai também uma compreensão sobre subjetividade corporificada, o que pressupõe lidar com as mutações, multiplicidades, deslocamentos, enfim com o devir, para além da submissão às forças de conservação e adaptação que instituiriam apenas o devir reativo da memória. Observamos que numa perspectiva onde a subjetividade é avaliada pela *vontade de potência*, o valor da memória passa a ser necessariamente considerado pela sua *força plástica* em conjunto com o esquecimento. Mas antes de nos determos na relação em si mais afirmativa entre as duas categorias, discutiremos a subjetividade nas suas potencialidades afirmativas.

4.2 SUBJETIVIDADE ENQUANTO POTÊNCIA CRIATIVA

Ao proceder com uma genealogia da subjetividade, Nietzsche buscou evidenciar os aspectos reativos que dominaram a interpretação sobre a constituição da ideia de sujeito no âmbito da cultura ocidental. Discutimos mais detidamente sobre essa questão no 2º capítulo, quando buscamos evidenciar como que a partir de impulsos estabilizadores, articulados sobretudo pela coesão metafísica que a linguagem induz, a subjetividade enquanto unidade substancializada, foi tomada pela tradição metafísica, enquanto ponto de partida para valoração e compreensão do mundo. O filósofo alemão fez uma crítica ao conceito abstrato de sujeito, colocando em cena os aspectos ficcionais por trás dessa noção, denunciando assim a crença na sua certeza imediata, como um simples artigo de fé que não se reconheceria como tal. Ao proceder desse modo crítico, Nietzsche não descarta simplesmente a noção de subjetividade, mas passa a desenvolvê-la a partir de uma outra compreensão que ressaltaria as suas possibilidades de criação, invenção, construção, etc, o que será compreendido também como uma possibilidade autêntica do *cuidado de si*, como uma real preocupação com a existência e seu sentido para além de todo conforto idealístico, conforme fica bem evidenciado no seu relato em *Ecce Homo*.

Para levar a cabo a constituição de um novo parâmetro de avaliação com relação à subjetividade, Nietzsche procede a um radical afastamento da tradição herdada de uma psicologia racional que engendrou uma concepção de faculdade cognitiva da “alma”, tomada

como sinônimo de intelecto, mente ou consciência⁵⁹. Para o filósofo alemão a constituição do “eu”, do *si mesmo*, estaria para além de uma simples evidência da autoconsciência, revelando-se antes como um processo muito mais complexo, no qual o corpo, por exemplo, exerceria um papel de maior relevância do que aquele suposto pela tradição. Nesse sentido, o corpo não se resumiria a uma mera sede das paixões, desejos e desgarramentos, nem se configuraria como uma *res extensa* como queria Descartes. Diferente do que postulava tanto o platonismo como o cristianismo, o corpo não seria uma prisão do espírito, um obstáculo para o livre exercício da razão, dado que para Nietzsche ele se revelaria como sede de um *grande razão*. Verificaremos em *Assim falou Zaratustra*, no âmbito dos discursos do personagem principal no primeiro livro, em particular na seção intitulada *Dos desprezadores do corpo*, o modo como essa concepção de corpo constitui um outro modo de pensarmos a subjetividade:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

“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 Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

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, irmãos, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria (NIETZSCHE, 2011, Z, I – *Dos desprezadores do corpo*, p. 35).

⁵⁹ Como verificaremos, a questão aqui não se reduz a tão somente negar o conceito de alma ou subjetividade, mas repensá-lo em outros termos, para além da dicotomia que nega a condição do corpo. Nesse sentido, a alma deveria ser pensada sob outras perspectivas, como fica evidenciado em *Além do bem e do mal*: “Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. Ao pôr fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno à representação da alma, é como se o *novo* psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança – para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal ele vê que precisamente por isso está condenado também à *invenção* – e, quem sabe?, à *descoberta*” (NIETZSCHE, 2005, BM § 12, p. 19).

Esta passagem dos discursos de Zaratustra nos exprime assim, o deslocamento do centro da subjetividade da consciência para o corpo, sendo este afinal equiparado à própria subjetividade. Vemos assim a redução do papel que a consciência possuiria em Nietzsche, sendo a mesma vista como uma pequena razão, incapaz de dar conta das potencialidades que o corpo possuiria enquanto enquanto campo de forças no qual se daria um jogo de disputas permanentes, com relações complexas de aliança e oposição. Conforme Oswaldo Giacoia Júnior (2011), isso seria verificável, por exemplo, numa analogia com unidades viventes, a células, tecidos, órgãos e sistemas que representariam uma espécie de base analógica capaz de evidenciar outros modos de subjetivação⁶⁰, nos quais estaria sempre em questão o surgir e o perecer, permitindo pensar o sujeito sob a perspectiva da pluralidade, sem o atributo da eternidade. Salientamos que nessa compreensão, os processos ditos “inconscientes” adquirem importância, dado que se buscaria ampliar, aprofundar e alargar a compreensão estabelecida pelas fronteiras da consciência, no intuito de penetrar cada vez mais na *grande razão* que seria o corpo.

O *Si mesmo* que Nietzsche faz referência como corpo e grande razão torna-se o lugar da subjetividade, entendido aqui também analogamente ao mundo exterior e suas dinâmicas próprias, o que evidencia também outro modo de pensar para além da dicotomia interior X exterior. A subjetividade, conforme esse modo de pensar, está situada em torno das relações, conflitos, disputas, domínios, em suma, atravessada pelo poder, numa tensão constante, onde a consciência ocuparia no máximo um papel de comitê diretor, mas nunca com voz absoluta sobre a totalidade dos impulsos do corpo. Revela-se então uma preocupação do filósofo com toda uma economia referente as condições de produção desse corpo, desde fatores ligados a sua própria condição, como a dietética, a alternância entre estados de saúde e enfermidade, as suas ascensões e seus declínios, os humores e as disposições, até fatores ambientais como temperatura, luminosidade, pressão atmosférica etc.

Partindo de uma perspectiva mais complexa sobre o problema do corpo, Nietzsche propõe uma compreensão da subjetividade ancorada sobre os processos de poder, nos quais os problemas de uma comunidade aparecem, as relações de força, a divisão de trabalho, enfim,

⁶⁰ “Sensibilidade, volição e pensamento – outrora atributos ou modos de ser da “alma” – estão presentes em toda parte no corpo: cada uma das nossas células, de nossos órgãos com suas funções, são “sujeitos”, na medida em que são dotados de um regime próprio, insondável de pensar, sentir e querer, daquilo que Nietzsche denominou de inaudita, invisível vida *subjetiva* complementar. A tarefa interminável da sintomatologia de Nietzsche tem o propósito de alargar o horizonte, os limiares de visibilidade e as margens de controle da consciência, de se embeber dessa sabedoria do corpo, desvendar os seus enigmas e interpretar os seus sinais. É por isso que Nietzsche se recusa a confundir o *si mesmo* com a pequena razão, porque isso revela uma insuficiência e um ofuscamento do potencial crítico da consciência” (GIACÓIA JUNIOR, 2011, p. 437).

uma tipologia social que configuraria um dado ordenamento subjetivo que produziria um corpo específico. Vejamos como o filósofo expõe isso num fragmento póstumo:

Partir do *corpo* e da fisiologia: por quê? – Obtemos assim uma representação exata da natureza da nossa unidade subjetiva feita de um grupo de dirigentes à frente de uma coletividade, nem “almas” nem “forças vitais” compreendemos como esses dirigentes dependem daqueles que eles dominam, e como as condições da hierarquia e da divisão do trabalho tornam possível a existência de seres parciais e do todo: compreendemos como as unidades vivas nascem e morrem sem cessar e como a eternidade não é um atributo do “sujeito”; compreendemos como a luta se expressa inclusive na mudança do mando e da obediência e como uma limitação sempre flutuante da potencia é inerente à vida (NIETZSCHE, 2013, FP XI 40[21]375, p. 288).

A reconfiguração da noção de sujeito trabalhada a partir de metáforas sócio-políticas, nos conduz a pensar num tipo de unidade⁶¹ construída sob um jogo de poder que exige hierarquização, onde se levaria em conta que o modo de organização dessa unidade estaria subordinado a um *pathos* ou afeto de comando, onde determinados impulsos comandariam ao mesmo tempo em que outros obedeceriam. A experiência subjetiva se constituiria assim num contexto onde os limites entre a psicologia e a fisiologia não seriam rigidamente delimitados, conforme afirma André Luís Mota Itaparica:

Alma, agora, é compreendida como multiplicidade organizada em termos políticos, uma estrutura social que se organiza por meio dos impulsos e afetos do corpo. Por impulso Nietzsche entende uma entidade múltipla, fisiopsicológica, que constituiria o corpo humano; os impulsos são a base de nossos sentimentos, volições e pensamentos. O corpo seria uma multiplicidade de impulsos físicos – ímpetos, tendências à ação, resistências – que se expressariam em nossa psicologia, não mais entendida como uma instância mental distinta da física. Essa multiplicidade de impulsos se organizariam de forma variada e com estabilidade apenas relativa. Essa organização produz afetos, que são sentidos como afetos de mando e obediência. A noção de sujeito seria a identificação com um afeto de comando superior que organizaria o todo (ITAPARICA, 2011, p. 75).

O sujeito visto pelo ângulo da civilização adquire outras potencialidades interpretativas, dado que mesmo tendo surgido de um fundo de crueldade e sendo uma crueldade interiorizada, progressivamente espiritualizada, com a possibilidade de superação da *moralidade dos costumes* nos desdobramentos históricos da civilização, adquire altura e

⁶¹ “Toda unidade só é *unidade em termo de organização e jogo de conjunto*: tal como uma comunidade humana é uma unidade, e não outra coisa: portanto, o *contrário* da anarquia atomista; portanto, uma *formação de dominação* que *significa* o Uno, mas que não é uno” (NIETZSCHE, 2013, FP XII 2[87]111-112, p. 423 – grifos do autor).

profundidade com a figura do indivíduo soberano (*souveraine Individuum*)⁶². Em que pese o conceito de indivíduo ser uma construção fictícia, na medida em que se operaria uma abreviação, na qual se remeteria uma multiplicidade a uma suposta unidade, com a compreensão de indivíduo soberano, Nietzsche estaria pensando, por outro lado, numa das possíveis conquistas da civilização, de modo que com esta concepção, o sentimento de responsabilidade seria reinterpretado noutra sentença, podendo ser considerado um extraordinário privilégio, numa figura que fosse capaz de prometer e se dotar de um porvir.

O processo civilizatório, no qual se estruturou uma condição mais estável ao devir, por meio de uma rede de interpretações das configurações pulsionais evolutivas, fez o esquecimento e imprevisível animal humano se tornar previsível e calculável. Nesse sentido, a *Genealogia da moral* descreve o tipo humano que foi configurado com a *moralidade dos costumes*, sendo tributário de uma configuração mnemônica enquanto tradição incorporada, na qual o ritmo de vida teria se tornado desacelerado em favor das conquistas civilizatórias. Nesse sentido, a memória que se estabeleceu por meio de um conjunto de práticas inicialmente cruéis (*mnemotécnica*) precisou se tornar eficaz, e nessa perspectiva, ela se torna também possível de ser reinterpretada por permitir a emergência de uma *memória da vontade*, ou seja, aquela própria do indivíduo soberano.

A reinterpretação que Nietzsche oferece acerca da subjetividade nos apresentaria possibilidades alternativas frente a desagregação niilista que colocaria em risco todas as condições estáveis das unidades compreendidas metafisicamente. Como a “morte de Deus” põe em questão a desvalorização e a crise dos valores supremos (Deus, o sujeito, o Bem, o Verdadeiro, o Belo, etc.), ao sujeito não caberia tanto ser refundado, mas sim redimensionado, o que nos remeteria a uma reelaboração do conceito sob a perspectiva do Si corporal (BENOIT, 2011, p. 459). Aqui o sujeito é corpo, mas não submisso a um reducionismo de cunho fisiológico, mas ligado à “fisiopsicologia” que apresentaria uma perspectiva para além das dicotomias, próprias do pensar metafísico. O pensamento estaria voltado para o jogo entre pulsões, no qual o Si corporal seria experimentado enquanto unidade aberta e atravessada pela alteridade, conforme nos esclarece Blaise Benoit:

⁶² “Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontra, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização” (NIETZSCHE, 1998, GM, II § 2, p. 49 – grifos do autor).

O eu vislumbrado de forma nova como “si corporal” é inteiramente *relação*. Em primeiro lugar, ele tece uma linha crucial à linhagem que ele *é*, no plano familiar mas igualmente à mais vasta escala. Nessa perspectiva, “a direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história [*Geschichte*], pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir”⁶³. O sujeito como unidade voltada sobre si mesma pode assim reencontrar uma profundidade, tomando consciência das linhas que o unem ao devir da civilização, sob o modo da participação ativa à vista da incorporação de sua aptidão à promessa. Capaz de surgir como “indivíduo coletivo [*Collectiv-Individuum*]”⁶⁴, esse sujeito aberto ou estruturalmente relacional está, pois, ele mesmo apenas *saindo* da unidade fechada na qual a metafísica enquanto “fúria atomista” o tinha enclausurado (“ir para além de ‘eu mesmo’ e ‘tu mesmo’! Experimentar de maneira cósmica!”⁶⁵.) (BENOIT, 2011, p. 460).

O Si corporal se apresentaria como um campo aberto a experimentações, onde a fórmula de Píndaro “Tornar-se o que se é”, tão cara a Nietzsche, figuraria como um chamado para a dilatação das potencialidades que residiriam na subjetividade. Esta última não se desvincularia dos destinos da civilização, posto que a sua importância se articulava aos anéis da cultura, numa relação que não deveria ser apenas reconhecida, mas sim querida. O *tornar-se o que se é*, para o filósofo alemão se explicitaria na tensão envolvida entre as dinâmicas da civilização, em particular a Ocidental, que seriam interpretadas e sentidas por ele, em paralelo ao seu exercício visceral de apontar as possíveis superações que procuraria experimentar consigo mesmo. Ao se afastar de uma compreensão atomizada e substancializada do Eu, o autor de *Ecce Homo*, pensaria na constituição do sujeito a partir de um olhar artístico, voltado a um *cuidado de si* e que comportaria ações de criação, invenção e afirmação da existência. Nesse sentido afirma, Oswaldo Giacoia Junior:

O ‘Selbst’ nietzschiano é unidade de organização de corpo e alma, um fecundo campo experimental, cuja matéria são as próprias vivências. Subjetividade como experiência consigo mesmo, dissecação e disciplina de autoconfiguração, que só ganha concretude no tempo de uma vida (GIACOIA JUNIOR, 2011, p. 443).

4.3 SUBJETIVIDADE EM MOVIMENTO, OU *TORNAR-SE O QUE SE É*

Na perspectiva de subjetividade enquanto experiência consigo próprio que adquire concretude no próprio decorrer da vida, é possível acompanharmos como Nietzsche realiza esta experimentação ao comprometer-se com a própria singularidade, tendo como impulso o

⁶³ Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças, § 223.

⁶⁴ Humano, demasiado humano (vol. 1), § 94.

⁶⁵ Fragmento póstumo 11[7], primavera-outono de 1881.

tornar-se o que se é, que ganha um destaque de primeira ordem no balanço autobiográfico que o filósofo realiza sobre si mesmo em conjunto com sua obra, em *Ecce Homo*⁶⁶. Contudo, importa salientar que esse “autobiográfico” merece aqui uma observação, tendo em vista que o relato não pode ser tomado como simples retrato fiel da vida de Nietzsche, como nos alerta a Prof^a Scarlett Marton em sua obra *Nietzsche a arte de decifrar enigmas – Treze conferências europeias*. Segundo Marton, em *Ecce Homo*, Nietzsche não estaria buscando se impor como sujeito ou perseguindo um “eu profundo”, dado que faz uma crítica à moderna concepção de sujeito, vinculada à ideia de alma ou substância pensante enquanto coisa metafísica. Justamente para não recair numa ideia de fixidez, Nietzsche estaria explorando potencialidades e multiplicidades de afetos e impulsos, frutos de uma condição fisiopsicológica do autor em certos momentos, o que não permitiria uma separação entre vida e obra, a sua biografia e o trabalho filosófico. Marton nos ajuda assim a compreender melhor, o problema do *tornar-se o que se é* nessa obra.

Aqui, não se está diante do relato de um eu, de um sujeito que permanece o mesmo em sua individualidade. Ao contrário, é o relato que constitui este “eu” sempre em processo; é o relato que constrói este “sujeito” do qual ele deveria fazer o relato. Ao relatar o seu percurso, Nietzsche conta o seu processo. Ao dizer quem é, nada mais faz do que falar de como se torna o que é (MARTON, 2014, p. 261).

Feita essa ressalva, podemos perceber no trato dispensado a alguns temas expostos em *Ecce homo*, a evidência de apropriações muito singulares que o filósofo alemão faz, por exemplo, dos problemas filosóficos. A sua produção filosófica, nesse sentido, estaria articulada ao que segundo ele próprio considera ser uma *vontade sadia* de vida. Esta vontade, na sua compreensão, expressaria mesmo sob limitações próprias de eventuais enfermidades que porventura o acometessem, um modo interpretativo que não deixaria de expressar no fundo, uma condição sadia de existência. A partir, portanto, de uma perspectiva da própria saúde, sobressairia uma preocupação em constituir ideias que articulassem vida e pensamento. A tarefa que se impôs como filósofo atento aos deslocamentos que estaria executando foi avaliar, a partir de uma perspectiva fisiopsicológica, os modos de valoração, os quais poderiam evidenciar sintomas tanto de abundância quanto de decadência de vida, algo que sentiu-se impelido a fazer de uma forma muito particular.

⁶⁶ Ressalto aqui a importância das orientações do Prof. Almeida que em diversos encontros sugeriu aprofundar a discussão sobre a relação entre subjetividade e interioridade em Nietzsche.

Da ótica do doente ver conceitos e valores são, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores” (NIETZSCHE, 2008, EH – *Porque sou tão sábio*, § 1, p. 22 – grifos do autor).

O filósofo postula então que foi partindo da sua própria experiência de vida é que ele pôde produzir uma filosofia, ou seja, um experimento de pensamento, capaz mesmo de produzir cura, onde as imbricações entre fisiologia e psicologia seriam fundamentais para a expansão da sua própria vida.

Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo... (NIETZSCHE, 2008, EH – *Porque sou tão sábio*, § 1, p.23 – grifos do autor).

Esta análise que Nietzsche faz dos estados de saúde ligados ao próprio ato de filosofar, exprime um modo de pensar que não se conformaria a enquadramentos reflexivos puramente abstratos. Nesse sentido, haveria um afastamento de concepções que defendessem um conhecimento apartado da vida e da existência, onde aquele que pensa figuraria apenas como mero observador. Desse ponto de vista ele se aproximaria do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard⁶⁷, para quem a reflexão só teria sentido a partir daquilo que o existente demandaria enquanto movimento do tornar-se subjetivo. Sendo esta a mais alta tarefa para um

⁶⁷ Kierkegaard analisa criticamente o conhecimento que possui um direcionamento meramente objetivo, predominante em concepções que transformam o sujeito num ente metafísico, capaz de observar o real e compreender o seus fundamentos. Nessa perspectiva, segundo Kierkegaard, o existente é visto como indiferente e irrelevante e tudo aquilo que conhece não se relaciona com a sua existência. Vejamos, como o filósofo dinamarquês explicita essa relação entre conhecimento e existência: “Todo conhecimento essencial tem a ver com existência, ou só o conhecimento cuja relação com a existência é essencial é conhecimento essencial. Visto essencialmente, o conhecer que, voltado para o interior, não tem a ver, na reflexão da interioridade, com a existência, é conhecer acidental, e seu grau de abrangência, vistos essencialmente, são indiferentes. Que o conhecer essencial se relacione essencialmente à existência não significa, contudo, a já mencionada identidade abstrata entre pensar e ser, nem significa objetivamente que o conhecer se relacione com algo de real como seu objeto; mas quer dizer que o conhecer se relaciona com aquele que conhece, o qual, essencialmente é um existente, e que todo conhecimento essencial, por isso, se relaciona essencialmente com a existência e com o existir” (KIERKEGAARD, 2013, p. 209)

existente, segundo o pensador dinamarquês, enxergamos aqui uma aproximação com Nietzsche ao se compreender a subjetividade enquanto criação.

Em sua obra *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846), Kierkegaard, sob o pseudônimo de Johannes Climacus, sobretudo na seção 2 em seu primeiro capítulo, explicita o problema da subjetividade apontando para um questionamento insistente sobre a objetividade naquilo que ela exclui de possibilidade do sujeito em se reconhecer enquanto existente⁶⁸. Isso implicaria num deslocamento compreensivo que se afastaria de uma definição de subjetividade enquanto coisa pronta e acabada, para uma abordagem que prioriza o movimento da subjetividade em suas potencialidades de desenvolvimento ou recriação. A ênfase não recairá, nesse sentido, numa mera simplificação que reduza a questão ao conceito do que significa ser subjetivo, mas buscará explicitar uma dinâmica concernente ao âmbito do que significa *tornar-se subjetivo*. Climacus destacará que a questão aparenta ser simples, ou seja, tornar-se o que já se é não resultaria afinal num desperdício de tempo? “Com toda certeza! Mas já por essa razão ela é, desde logo, extremamente difícil, de fato, a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é” (KIERKEGAARD, 2013, p. 135).

Ora, o que percebemos com Kierkegaard e que se aplicaria também a Nietzsche, é que a pequena distinção destacada pelo pseudônimo Climacus entre aquilo que se costuma tratar por *sujeito* e o que se evidencia no *tornar-se um* possui capital relevância, já que se delineia por um lado uma submissão à objetividade que anula o sujeito para transformá-lo num mero observador, e por outro, a potencialização da paixão ao extremo, sendo paixão aqui entendida como subjetividade, como quer Climacus, algo que objetivamente não poderia existir de modo algum. Nesse sentido, a cultura objetiva, representada sobretudo pela ciência em seu tempo, como expõe Climacus, inculcaria de modo até satírico, uma espécie de desorientação, já que o esforço empreendido com o intuito de tornarem os sujeitos objetivos, terminaria por

⁶⁸ Destacamos aqui o artigo *Kierkegaard: pensador da existência* do Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida que analisa o problema kierkegaardiano sobre o pensamento quando se encontra reduzido à sua dimensão especulativa e apartado da existência. No referido artigo verificamos que há uma preocupação em demonstrar o deslocamento operado pelo filósofo dinamarquês, quando evidencia um tipo de pensamento voltado à objetividade que elimina a possibilidade de uma ética verdadeira. Ou seja, sem a preocupação com a constituição da interioridade não haveria possibilidade do tornar-se ético, uma vez que a abstração impõe uma despersonalização. Conforme nos explica Almeida sobre a reflexão filosófica: “[...] a Filosofia com sua pretensão de saber universal não concretizou a vida digna de ser vivida, a vida digna do homem. Simplesmente, porque, no universal, o indivíduo é dissolvido, despersonalizado de sua estrutura íntima. Isto é, não existe uma responsabilidade pessoal, o que é o mesmo que afirmar que não existe uma existência autêntica. Nesse sentido, a uma Filosofia do conceito, Kierkegaard propõe uma Filosofia da situação-tensionada; a uma Filosofia da objetividade pura e da redução da diferença à identidade do mesmo, opõe uma Filosofia da subjetividade responsável [...]” (ALMEIDA, 2007, p. 2).

obter uma espécie de sucesso bestial, onde os homens poderiam ser confundidos até mesmo com uma espécie fantasmagórica. No que diz respeito a subjetividade, Climacus chamaria atenção por exemplo, para a poesia que perambula a procura de sujeitos, numa espécie de seleção muito parcimoniosa daqueles que com paixão tornam-se imortais, amantes inspirados ou até mesmo heróis magnânimos. Tão poucos assim se tornariam que a compreensão do ser sujeito não se sustentaria pela simples obviedade, já que objetivamente não haveria como se tornar um desses, estando reservada esta condição apenas à subjetividade.

Diante desse quadro estabelecido por Climacus, no qual objetividade e subjetividade delineiam possibilidades que configurariam posicionamentos existenciais distintos, emerge uma questão ética que impõe um problema sob uma configuração ou direção objetiva: “como a ética teria de julgar, caso o tornar-se um sujeito não fosse a mais alta tarefa que se coloca a todo e qualquer ser humano” (KIERKEGAARD, 2013, p. 138). Nesse caso o que se sobressairia propriamente seria um desespero, dada a própria indiferença incrustada num sistema que para ser consequente consigo mesmo não permitiria a participação da ética. O que isso significaria? Uma dissolução da responsabilidade do sujeito, tendo em vista que o saber histórico-universal comportaria uma dispersão na qual o predomínio daquilo que considera as coisas como históricas ou não-históricas se daria a partir de critérios dialético-quantitativos, remetido a uma totalidade capaz de absorver as ações individuais, transformando-as em algo de diferente, afastadas do pertencimento de seus autores. Nesse ponto, observamos como as críticas desenvolvidas por Nietzsche na sua *Segunda consideração extemporânea* se aproximam, ao se refletir justamente sobre os excessos prejudiciais que o saber histórico promove para a constituição de uma subjetividade comprometida com a vida.

Mas voltando a Kierkegaard, a exposição do problema ético do seu tempo com Climacus seria justamente esse envolvimento excessivo voltado às questões de ordem histórico-universal, onde a prioridade residiria na constituição de um mero observador preocupado excessivamente com o casual que desconsideraria o existente individual como polo fundamental do ético.

Eis a razão, talvez, por que o nosso tempo fica insatisfeito quando deve agir: porque ficou mimado de tanto observar; eis talvez a razão de tantas tentativas infrutíferas para se tornar algo mais do que se é, conglomerando-se socialmente, na esperança de se impor pelo número ao espírito da história. Mimado pela constante ocupação com o histórico-universal, só quer o importante e tão somente ele, só se preocupa com o casual, com o resultado histórico-universal, em vez de se preocupar com o essencial, o interior, a liberdade, o ético (KIERKEGAARD, 2013, p. 140).

Com efeito, a crítica de Climacus ao histórico-universal consistiria na ausência de ação que não permitiria o entusiasmo ético, ou seja o impulso divino que o indivíduo possuiria no sentido de potencializar ao extremo as suas capacidades. Todavia, nesse ímpeto apaixonado não poderia haver garantia do alcance de coisa alguma, pois justamente o ético estaria no desenvolvimento extremo de si que mesmo gerando grandes efeitos no exterior, não seria o caso de preocupar-se com isso, tendo em vista que não estaria ao alcance do seu poder. Justamente no histórico-universal, o indivíduo não conseguiria tornar-se subjetivo, e Climacus chega mesmo afirmar que não seria mesmo ético preocupar-se com isso, por conta de que o ético só teria como lugar efetivo o si mesmo, único lugar de onde se poderia expressar com maior segurança esta questão.

A preocupação de Climacus se orienta sobretudo para a constituição da interioridade, pois só ela poderia ser ética, referente ao ser humano que arrisca tudo para se tornar um indivíduo singular, para o qual Deus exigiria eticamente tudo, mas sem que o indivíduo permita-se perder o entusiasmo da infinitude. Ser o indivíduo singular, diz Climacus, não representaria nada em termos histórico-universais, mas seria a única e mais alta significação para o homem. Nesse sentido, o tornar-se subjetivo implicaria levar seriamente em questão o cuidado e o desenvolvimento de uma interioridade num sentido radical em que o indivíduo singular toma para si mesmo a tarefa de construção, elaboração da sua existência. Artífice de si mesmo, a responsabilização pelo seu destino torna-se incontornável, conforme nos assinala o Prof. Jorge Miranda de Almeida ao discutir sobre a compreensão de indivíduo singular como lugar do ético em Kierkegaard:

Ele exige o risco radical, em troca de nenhuma certeza objetiva, como afirma: se qualquer coisa no mundo pode ensinar um homem a arriscar, isto é a ética, que ensina a arriscar tudo por nada. É preciso coragem, porque um vegetal não arrisca, uma galinha no galinheiro não arrisca; porém, o indivíduo singular arrisca toda a sua existência, o seu destino como pessoa, no salto diante da incerteza objetiva. A premissa básica: sem a dimensão do risco, se o indivíduo não realiza o salto, ele não existe de fato. Por isto, o convite se repete: existe. Torna-se o que estava destinado a ser a partir de si mesmo (ALMEIDA, 2011, p. 122).

Encontramos em Nietzsche esta mesma preocupação expressa em *Ecce homo* quando o filósofo assume a condição da sua existência em suas radicais implicações com o seu modo de pensar. Por isso vemos uma articulação íntima entre estados de saúde, condições climáticas, atmosfera intelectual etc. com o modo de se colocar os problemas. O *tornar-se o que se é* implica um tipo de conhecimento vivido, experimentado e formulado a partir das

entranhas da existência e assume o caráter de fatalidade ao querer ser um *Si mesmo* e não algo de diferente, o que nos remeteria a compreensão de Kierkegaard sobre a principal tarefa do homem que seria o *tornar-se subjetivo*. Além do mais, esta economia da singularidade em Nietzsche articula-se à sua perspectiva de mudança dos paradigmas morais com a transvaloração dos valores:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte de preservação de si mesmo – do *amor de si...* Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra a minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos “desinteressados”: eles aqui trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*. – É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência *é* superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais. – Entretanto segue crescendo na profundidade a “ideia” organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. – Constrói uma após outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre “fim”, “meta”, “sentido”. – Encarada por este lado minha vida é simplesmente miraculosa. Para a tarefa de uma *tresvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada “conciliar”; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos – esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto (NIETZSCHE, 2008, EH – *Por que sou tão inteligente*, § 9, p. 46 – grifos do autor).

Notamos, portanto, como a ideia de sujeito em Nietzsche é corporificada e pensada no âmbito do jogo de forças e pulsões, onde o estabelecimento de uma organização não é desprezado mas sim situado numa dinâmica relacional sob o devir. O *tornar-se*, nesse sentido, não pode ser entendido aqui como uma simples transmutação, mas um apropriar-se constante

de si sob o fluxo ininterrupto da vida⁶⁹. Ademais, a preocupação que Nietzsche expõe em *Ecce homo* e que evidencia o movimento do tornar-se, está vinculada ao prazer e gozijo com este destino, ou com sua tarefa primordial, qual seja, a transvaloração dos valores. Para o filósofo alemão, esta não seria uma tarefa pesada para aquele que se enxerga realizando esta travessia, o que nesse caso só faria sentido no interior do seu projeto articulado ao seu destino individual. Por isso, a exaltação da sua tarefa enquanto *amor fati*, ou seja, não querer algo diferente, ou tornar-se diferente, mas exatamente como se é, o que implica: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo...” (NIETZSCHE, 2008, EH – *Por que sou tão inteligente*, § 10, p. 49 – grifos do autor).

4.4 SUBJETIVIDADE E MEMÓRIA: ENTRE TENSÕES E CRIAÇÕES

Para refletirmos sobre a relação entre subjetividade e memória numa perspectiva que evidencie as potencialidades da criação em Nietzsche, precisamos discutir a concepção de temporalidade presente em *Assim falou Zaratustra* e que nos apresentaria o problema da vontade criadora. Nesse sentido, no capítulo denominado “Da redenção”, o filósofo irá explorar esta tensão entre o passado e as possibilidades abertas ao porvir, mas para tanto irá preparar o terreno para um outro tipo de compreensão temporal.

No interior do referido capítulo veremos como será problematizada a relação do homem para com o passado. Conforme análise desenvolvida por Barrenechea (2008, p. 55), a princípio, o confronto com o passado enquanto conjunto de acontecimentos e situações entendidas enquanto imodificáveis, faria o homem sentir um peso pelo qual se impõe um limite onde a vontade se tornaria impotente em penetrar. Haveria assim uma inibição das possibilidades de escolha, dado que aquilo que *já foi* não permitiria mais ações ou mesmo criações, impondo assim atitudes de mera aceitação e resignação para com o que *já foi*. A impotência estaria dada frente ao passado, o que não impediria de mesmo assim, o homem tentar modifica-lo, buscando por vezes alterar uma condição imposta pelo que *já foi*. Isso

⁶⁹ Sobre a natureza dinâmica do tornar-se nos informa Rosa Maria Dias: “O tornar-se implica sempre uma mudança contínua. Em nossas vidas, não existe o momento em que possamos chegar à conclusão de que o nosso caráter está feito e que não mais teremos de mudá-lo em nada ou que nós não queremos mesmo muda-lo. “Tornar-se o que se é” exclui totalmente esse tipo de complacência. A criação do eu não é um episódio estático, um objetivo final que, uma vez atingido, exclui a possibilidade de continuar a mudar e a se desenvolver. Por se objeto de constante reinterpretação, nenhum dos elementos que constituem o plano artístico para dar forma ao caráter pode permanecer constante” (DIAS, 2011, p. 484).

aconteceria, por exemplo, quando emergisse eventualmente o desejo nostálgico em ter realizado algo que não se fez ou mesmo ter evitado alguma situação. O extremo dessa tentativa em alterar o que *já foi* poderia ser exemplificado pela crença no milagre. Ainda segundo Barrenechea, Nietzsche ilustra isso ao narrar um grupo de aleijados e mendigos que teriam se aproximado de Zaratustra e lhe implorado uma mudança de uma condição que carregariam desde o nascimento: o corcunda gostaria de tirar a sua corcunda, o aleijado queria andar retamente, o cego gostaria de voltar a enxergar etc. Todavia Zaratustra não se considera um fazedor de milagres e postula que o homem deveria se defrontar de forma corajosa para com o seu passado. Mas apesar desse passado apresentar uma condição de imutabilidade, veremos ser esboçada uma saída para as potencialidades da vontade criadora.

A solidez impenetrável do passado que impõe uma impossibilidade de se mexer nele, nos colocaria diante de uma condição em que *nada se poderia fazer*, apresentando-se então apenas a resignação como alternativa. Entretanto, a resignação não se apresentaria como saída para a vontade, sendo antes uma perspectiva niilista em que predominaria o sentido de que “tudo é vão”, o que impediria atitudes de caráter mais afirmativo. A renúncia ao querer, a negação do desejo, figurariam apenas como meros paliativos que explicitariam uma impotência frente ao passado. Como Nietzsche equaciona então esta situação? Como a vontade poderia se tornar criadora frente a esse *já foi* e que se impõe? Seria possível uma saída afirmativa e não reativa diante dessa questão? (BARRENECHEA, 2008, p. 55)

No capítulo “Da redenção” será iniciada uma saída ou uma outra possibilidade de vivência para com a vontade. Vejamos como Zaratustra faz esse movimento de reconfiguração:

Eu caminho entre os homens como entre pedaços de um futuro: aquele futuro que enxergo.

E este é todo o meu engenho e esforço, eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso.

E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso?

Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu 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, II – *Da redenção*, p. 133 – grifos nossos).

Observamos aqui como Nietzsche situa na vontade aprisionada, o problema com o ressentimento em relação ao passado. A vontade nessa perspectiva estaria submetida ao *espírito da vingança* pela sua aversão ao tempo e seu “Foi”. Nesse sentido, a própria vida em seu devir subordinada ao fardo e ao sofrimento, seria interpretada como castigo. Aqui estaria preponderando uma interpretação vingativa, dado que no querente mesmo existira sofrimento pelo fato de não poder querer para trás, sendo que o querer e a própria vida seriam tomados enquanto castigo.

A perspectiva de Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, entretanto, procura livrar a existência de uma interpretação culpada e isso passa por um outro tipo de relação com a vontade, tornando-a criadora a partir de uma relação afirmativa com a temporalidade. Isso perpassa por um outro tipo de concepção com relação ao que já foi: “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, II – *Da redenção*, p. 135).

Veremos como a redenção da vontade passará por um *querer para trás*, ou seja, a sua condição afirmativa seria a busca pelo desejo do que *já foi*, celebrando e querendo o que já aconteceu. Mas podemos nos perguntar junto com Barrenechea (2008, p.56): como isso seria factível, dado que o querer é tomado usualmente como uma ação que se projeta para o futuro? Além disso, com o passado tendo os seus acontecimentos já consumados e não permitindo alterações factuais, haveria outra possibilidade de atuar nele, para além de uma postura de resignação? A vontade poderia ter outro tipo de ação frente ao já acontecido?

Barrenechea (2008, p. 56-57) nos responde que é na terceira parte do *Zaratustra* que se situa uma elaboração para uma saída frente a estas questões, e onde encontraremos também outras possibilidades de se pensar as articulações entre memória e subjetividade, quando Nietzsche irá desenvolver a sua concepção singular do tempo em paralelo com uma perspectiva sobre o sentido da existência, ao postular uma forma de viver artística. A doutrina do eterno retorno irá aparecer inicialmente com o personagem do anão, o qual representaria um espírito de peso e de ausência de sentido diante da repetição do mesmo. Essa atitude seria a niilista e reativa quando o homem se defrontaria com um passado irreduzível. O anão anuncia a circularidade do tempo, no qual tudo se repetiria e voltaria: “‘Tudo que é reto mente’” murmurou desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é torta, o próprio tempo é um

círculo” (NIETZSCHE, 2011, Z, III – *Da visão e enigma*, p. 150). Entretanto, nesta perspectiva do eterno retorno, ainda estamos sob um domínio negativo, visto que no interior de uma pura repetição nada poderíamos fazer e ficamos reduzidos a meros contempladores passivos. Assim, a vida vista sob este prisma é apenas rotineira e igual, sendo a vontade aí impotente, já que tudo volta e nada vale ou possui sentido. Nessa perspectiva cíclica e repetitiva do tempo conforme anuncia o anão, evidencia-se uma tradição niilista de desvalorização da vida que leva ao desespero e à negação da vontade. Mas veremos que Nietzsche apresentará outra concepção de eterno retorno que nos ajuda a pensar uma memória e uma existência impulsionadas pela criação.

No capítulo “Da visão e enigma”, a concepção de eterno retorno afirmativa começa a ser ensaiada quando Nietzsche descreve o personagem Zaratustra se deparando com a figura de um pastor que tem uma serpente presa à sua garganta. Segundo Barrenechea, a serpente poderia ser interpretada como símbolo da atitude niilista diante da repetição de todos os fatos, ou seja, a serpente teria o poder de nos devorar a garganta e nos aniquilar, dado que se tudo voltasse de forma mecânica, não teríamos nada o que fazer e a vida seria sem sentido. Mas o eterno retorno poderia ser interpretado de outra maneira:

A volta de tudo o que foi, a repetição do passado, pode ser considerado a *provação*, a exigência máxima para nossa vontade. Nessa perspectiva, o eterno retorno deixa de ser exclusivamente uma postura teórica que assinala que todos os fatos vão se repetir ciclicamente, e que nossa vida também será reiterada exatamente igual como já aconteceu. O eterno retorno pode ser vivido como a suprema exigência para nossa vontade. A repetição de tudo o que foi pode nos matar, pode, como a serpente do pastor, devorar nossa garganta, destruímos. Contudo, no relato de “Da redenção”, escuta-se uma voz que diz ao pastor que tem presa a serpente na sua garganta: “Morde e cuspe!” Diante dessa imagem, outras perspectivas se abrem (BARRENECHEA, 2008, p. 57).

Na cena narrada por Zaratustra, o pastor acaba por morder e decepar a cabeça da serpente, jogando-a fora. Segundo ainda Barrenechea, poderíamos visualizar aqui, uma espécie de sinalização que Nietzsche proporia de uma alternativa para a vontade criativa. Nesse sentido, o significado que poderia ser extraído da referida cena seria de uma atitude frente à provação do eterno retorno que poderia tanto nos devorar, bem como, com um ação violenta, poderia ser cortada a cabeça do cansaço pessimista, do tédio e do niilismo: “Trata-se de morder e jogar longe o peso da eterna repetição. Nesse instante excepcional, a pressão torna-se libertação” (BARRENECHEA, 2008, p. 57). O homem ao proceder assim apareceria

transfigurado, como o pastor, capaz de sorrir extraordinariamente⁷⁰, pois cuspiria para longe o fastio causado pela mera repetição de cada ato e passaria a celebrar todos os fatos de sua existência, apreciando-os em sua inteireza e transmutando a repetição em instantes extraordinários e maravilhosos. Ao afirmar todos os fatos da sua existência, o homem se livraria da rejeição e da negação, abrindo-se ao acolhimento e aceitação, celebrando a repetição de tudo que já foi. Uma celebração da existência sem restrições permitira uma libertação da vontade, que passa a ser forte e não mais passiva, tornando-se afinal protagonista de infinitas repetições. A aceitação e afirmação do que *já foi*, cobraria de todos os atos um valor extraordinário, justamente pelo peso que eles assumiriam por toda a eternidade. Vejamos como nos explica Barrenechea a respeito desta relação afirmativa com o eterno retorno:

Não se trata de acatar resignadamente o passado, mas de agir, aqui e agora, como se modelássemos cada ato para toda a eternidade. Cada momento torna-se excepcional, cada instante é um instante decisivo, supremo. Se tudo o que fazemos se repete eternamente, nossa vontade adquire uma enorme importância, a cada momento tornamo-nos responsáveis por infinitas repetições. Ao aderirmos a todos os fatos, ao celebrar o *amor fati*, amor ao fado, nessa aceitação da repetição, do ciclo, decidimos livremente aceitar a necessidade. Amamos o necessário, realizamos o fatal, somos livres na necessidade. Trata-se de uma transformação da vontade diante do inelutável. Ao celebrar o inexorável, ao acatar o necessário, nos libertamos, nossa vontade torna-se afirmativa, numa atitude de adesão voluntária daquilo que é fatal. Não há nessa atitude qualquer resquício de resignação, ao contrário, nossa vontade eleva-se à sua maior realização, à sua máxima potência na celebração e acolhimento de tudo o que foi, é e será (BARRENECHEA, 2008, p. 58).

Com o capítulo “Da visão e enigma”, Nietzsche ilustraria uma atitude de superação do cansaço niilista que acompanha a eterna repetição dos fatos, apresentando a possibilidade de celebração da vida em sua totalidade. Já no capítulo “O convalescente”, Nietzsche narra Zaratustra após ter tido a experiência do eterno retorno, seu pensamento mais abismal, e mostra como a partir disso a existência passou a ser encarada com afirmação, beleza e alegria. Nesse sentido, a existência na dinâmica do eterno retorno afirmativo passa por uma redenção e torna-se uma experiência digna de ser celebrada:

⁷⁰ “Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria*! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria! Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem – e agora me devora uma sede, um anseio que jamais me sossega. Meu anseio por esse riso me devora: oh, como suportaria ainda viver? E como suportaria agora morrer?” (NIETZSCHE, 2011, Z, III – *Da visão e enigma*, p. 152).

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser.

Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade (NIETZSCHE, 2011, Z, III – *O convalescente*, p. 208-209).

Na concepção de eterno retorno que Nietzsche expõe em *Assim falou Zaratustra* estariam explicitadas as tensões que comporiam o jogo para a constituição de uma subjetividade situada numa relação mais afirmativa para com a temporalidade. Mas é preciso destacar que esta subjetividade comporta a multiplicidade, pois requer uma contínua superação de si mesma, dado que ela não é estática e está imbricada ao devir, requerendo portanto sempre a criação:

Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* que ela tem de percorrer! O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade! (NIETZSCHE, 2011, Z, II – *Dos sublimes*, p. 110).

Verificamos que partindo de uma concepção não-linear da temporalidade, Nietzsche apresenta-nos uma compreensão de memória que se afasta daquela postulada pela tradição metafísica, ou seja, pensada sempre em termos de reconhecimento e retomada, o que pressupõe operações de identificação e simplificação e que desenha uma subjetividade apenas espectadora. No âmbito de uma memória do eterno retorno, verificamos como sobressai sobretudo o caráter de criação, onde a subjetividade é encarnada enquanto potência artística capaz de modelar a sua ação no instante que se vincula ao mesmo tempo a várias temporalidades. Nos esclarece nesse sentido Barrenechea:

Ao celebrar todos os fatos passados, ao afirmar tudo o que já foi, no ciclo do eterno retorno, cada ato humano é um maravilhoso ritual. Nesse momento, Nietzsche esboça uma singular visão do tempo, da memória e da criação. Nessa concepção, repetir *o que já foi* pode tornar-se um ato criativo. Lembrar o que aconteceu pode ter um aspecto inovador, pode nos lançar ao vindouro, ao futuro. Passado e futuro se conjugam na afirmação do instante; a cada momento, ao celebrarmos o pretérito, forjamos o que será. É importante destacar que na concepção do eterno retorno, quebra-se a concepção linear do tempo [...]. Na afirmação do eterno retorno, o passado é promessa de futuro e o futuro é a possibilidade de *re-fundar, a cada instante*, o passado. As malhas do tempo, tal como são apresentadas na compreensão linear da tradição, são quebradas: há passado no futuro, e futuro no passado. Aqui e agora, hoje, nesta mesma ação, neste mesmo instante, reeditamos o

que foi na eternidade e criamos o que virá-a-ser (BARRENECHEA, 2008, p. 59).

Constatamos finalmente que os experimentos de pensamento propostos em *Assim falou Zaratustra*, assim como os relatos “autobiográficos” que Nietzsche apresenta em *Ecce Homo* se apresentam como narrativas que descrevem percursos que expressam as potencialidades da subjetividade em devir. Além disso se apresentam também enquanto relatos de confronto a um modo de valoração assentado numa memória reativa, na qual os valores morais são tomados enquanto eternos e para além das dinâmicas sócio-históricas que os constituem. Não obstante, tanto *Zaratustra* como *Nietzsche* sinalizarão deslocamentos profundos frente a tradições estabelecidas e que irão requerer outros percursos para que eles se tornem quem de fato são. Subjetividades que não se contentam com o nivelamento, o apaziguamento e a uniformidade presentes na *moral de rebanho*. É nesse sentido que consideramos que estas duas obras nos informam sobre as tensões entre memória e subjetividade presentes no pensar nietzschiano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso genealógico do pensamento nietzschiano nos acenou com a possibilidade de analisarmos a memória enquanto impulso estabilizador que atuaria impondo regularidade, previsibilidade e unidade frente à dinâmica do devir e que estaria presente no jogo de forças próprio à dinâmica histórica da constituição dos valores. Nesse sentido, no âmbito da análise de Nietzsche, a interpretação moral que desconsidera o valor dos valores estaria impregnada de uma forma de julgar metafísica, dado que o seus parâmetros não seriam percebidos enquanto resultado de tensões e embates provindos da história, mas sim resultado de pressões mnemônicas que exigiriam uma espécie de simplificação com vistas a estruturar coesões para o favorecimento das exigências civilizatórias.

O que chama atenção na análise do filósofo alemão é a sua abordagem que procura deslocar a memória de uma definição como faculdade natural, pronta e acabada, constitutiva e definidora do humano, para situá-la no interior das engrenagens sócio-históricas que possivelmente explicitariam o modo como possivelmente se deu, a constituição de um animal que precisou abandonar uma condição esquecida e presa ao instante, para voltar-se ao domínio de uma temporalidade, com todas as implicações possíveis sobre a sua condição instintiva primeira. Isto é, o homem para tornar-se um ser de cultura, e portanto memorioso, teve que abdicar de uma satisfação imediata de impulsos vigorosos, o que implicou numa série de condicionamentos à uma *moralidade dos costumes*, capaz de moldar um tipo humano caracterizado pela obediência e capacidade em realizar sínteses interpretativas frente a transitoriedade do devir. Aqui consideramos que Nietzsche necessitou explorar e analisar o problema da gênese da memória, justamente para obter uma compreensão mais apurada sobre a preservação dos valores, pois somente a partir disso é que o filósofo pôde conceber um caminho alternativo para a criação de outros modos de valoração possíveis, os quais não se pautariam mais a partir de critérios adaptativos, justificados num suposto mundo em si. Para Nietzsche, portanto, o repensar a memória significa desnudar os vínculos que ela possuía até então com a metafísica e a moralidade, para se perguntar sob a ótica de outro modo valorativo que papel ela possui, considerando nesse sentido a *vontade de potência* e não o *ser* como critério primordial que orienta essa pergunta.

Mas antes de desenvolver uma transvaloração da memória, digamos assim, verificamos como Nietzsche, sobretudo em sua *Genealogia da moral*, desenvolveu uma série de considerações a respeito da constituição do dever de lembrança, o qual teria sido imposto

socialmente por meio de uma violência brutal contra o corpo que precisou ser marcado e subjugado, para com isso responder de forma estável, dentro de um aprofundamento das exigências morais. Desse modo, a análise sobre a gênese do aparato mnemônico se volta para o conjunto de práticas punitivas primitivas, no qual o castigo por exemplo, teria cumprido um papel importante para o alargamento das potencialidades que a memória passaria a ter num animal que foi adquirindo interioridade, consciência, e poderíamos dizer *alma* afinal. Esta surge, na avaliação do filósofo, a partir de um fundo de crueldade e horror, no qual um reordenamento de pulsões se estabeleceu em favor do ordenamento civilizatório.

A gênese da memória estaria vinculada ainda a todo um espectro de efeitos colaterais resultantes dessa reconfiguração pulsional estabelecida e que afinal teria produzido a ideia de uma existência marcada por julgamentos condenatórios. Nietzsche irá realizar assim um mapeamento desses efeitos e buscará explicitar como a má consciência, o ressentimento e a culpa estariam relacionados a todo um processo de crueldade voltado contra si próprio no homem, fazendo emergir, podemos dizer assim, um tipo de subjetividade reativa que passou a temer e a venerar cada vez mais os ídolos surgidos no interior de uma interpretação ascética da vida. Nesse sentido, os contornos metafísico-espirituais que se estabeleceram no processo de interiorização do homem partem da consolidação de uma estrutura mnemônica capaz de sedimentar ideais, ou seja, é no próprio desenrolar do processo civilizatório com a formação de comunidades arregimentadas sob a imposição de moralidades cada vez mais exigentes que se consolidaram laços sociais capazes de formar um tipo humano memorioso e estável.

No decorrer desse trabalho procuramos explicitar também como a questão da memória, avaliada a partir de uma perspectiva estabilizadora, perpassa também outras análises de Nietzsche para além da gênese do homem memorioso. Essa estabilização será repercutida na própria linguagem que para adquirir sustentação na comunicação acaba por erigir conceitos, os quais na avaliação do filósofo alemão seriam apenas ficções, reguladas retórica e moralmente para sustentação das necessidades sociais da verdade enquanto valor superior do homem gregário. Desse modo, a estabilidade linguística teria sido adquirida pelo esquecimento do potencial metafórico próprio das palavras, em suas possibilidades plásticas e metafóricas originais. No âmbito das exigências sociais, reguladas pela moralidade, as palavras terminaram se tornando abrigos metafísicos e mnemônicos no qual o homem se sentiu acolhido frente a potencialidade visceral das metáforas com suas idiossincrasias.

Dentro dessa perspectiva ainda de uma linguagem regulada pelas convenções morais, Nietzsche irá considerar a própria construção do pensamento estando regulada por uma memória moralizante. Ou seja, a construção do pensar, sob bases metafísicas, acaba sendo

tributária de uma busca pelo reconhecimento, lembrança e identificação, dado que a regulação moral operaria no estabelecimento de marcos a partir dos quais se poderia filosofar. A filosofia, nessa perspectiva, estaria tomada então pela moralidade, conforme Nietzsche, ao se deixar encantar por uma interpretação que buscava estabelecer um mundo de coisas em si. Percebemos mais uma vez como o escrutínio genealógico vai se construindo sobre todos os domínios possíveis, em especial naquele que supostamente nos caberia exclusivamente, ou seja, o pensar. Mas mesmo esse domínio estaria atravessado pelas próprias urdiduras metafísico-morais que conformariam ficções reguladoras que visariam impor estabilidades para que o homem pudesse se sentir mais confortável no mundo. O pensamento estaria então subordinado a amarras mnemônicas que produziriam um conhecimento idealizado e apartado do devir, um pensamento que não se pautaria pela força plástica e criadora, mas pela necessidade congênita de segurança metafísica que a coesão da moralidade supostamente proporcionaria.

Ainda dentro do percurso analítico dos efeitos de um pensar subordinado pela estabilização mnemônica, Nietzsche se detém também sobre a modernidade em seus excessos historicistas, quando na sua *Segunda consideração intempestiva* expõe os efeitos nocivos de uma cultura obcecada por um tipo de pensamento reativo da história, ou seja, aquele voltado a enquadrar a existência num sentido histórico e que buscava amearhar e acumular indiscriminadamente o conhecimento, sem que o mesmo fosse direcionado por uma perspectiva de expansão da vida em seu caráter plástico e criativo no devir. O desprezo pelo esquecimento e pelas possibilidades que carregariam um agir *a-histórico* capaz de moldar um futuro, faz Nietzsche avaliar o processo doentio que se abateu sobre a individualidade moderna que se tornou refém de um saber inflacionado, que necessitou se tornar objetivado para ter a chancela científica, mas que afinal se afastou das próprias condições da vida e existência, produzindo sombras de homens caricatos que não mais ousariam ser o que são, mas apenas cumpridores de papéis bem estabelecidos pela dinâmica histórica universal. Percebamos como o problema da subjetividade emerge aqui pela própria relação compreendida por Nietzsche, entre homem e conhecimento na modernidade, ou seja, uma subjetividade que é convidada a se retirar em favor de uma objetividade histórica que se imporia para além da vontade do homem. Assim, as construções mnemônicas voltadas à estabilização estariam afastadas de um autêntico cuidado de si, posto que pautadas por um acúmulo excessivo de conhecimentos que reforçariam na verdade uma cisão profunda entre interioridade e exterioridade no homem. Percebemos, portanto, a tensão delineada pelo

filósofo alemão entre memória e subjetividade, sob uma ordem valorativa na qual a moral reativa predomina.

Cumpramos ressaltar que no domínio específico da discussão sobre a subjetividade, procuramos evidenciar a partir da ótica genealógica, como se estruturou um tipo de pensamento substancializado a respeito do sujeito numa perspectiva nietzschiana. Ora, para o filósofo alemão, a crença na unidade subjetiva e tomada como parâmetro estável para o conhecimento foi forjada a partir de uma perspectiva metafísica e atomista que entendia o eu enquanto certeza imediata. Pudemos acompanhar como Nietzsche buscou evidenciar as limitações dessa concepção que se pautava afinal numa confiança metafísica da linguagem, e como a partir disso se construiu todo um aparato interpretativo que refletiria sobre a natureza da realidade a partir da ação de sujeitos, o que remeteria a uma compreensão ancorada em critérios de causalidade e identidade que partiriam afinal, de uma suposta segurança epistemológica erigida sobre a crença fundamental no sujeito. O problema para Nietzsche é que não seria factível atribuir ao sujeito uma vontade e querer únicos, dado que haveria sempre um conjunto de forças em disputa pelo comando da ação, posto que não haveria um ser por trás do agir, mas a vontade de potência, entendida enquanto multiplicidade de forças que desejariam a expansão e só adquirem unidade apenas enquanto um tipo de organização que exerce domínio sobre outro tipo, mas que estaria sujeita sempre a ser suplantada por outros conjuntos organizados de forças que desejam expandir.

Nietzsche avança na sua crítica à subjetividade ao toma-la enquanto ficção, ou seja, um artifício engendrado para impor e configurar uma ordem gramático-metafísica ao devir, pautado por um jogo retórico e poético voltado à configuração de um mundo de coisas em si. A ficção do sujeito expressaria ademais um caráter de utilidade ao configurar regularidades interpretativas no mundo, bem como a respeito do próprio sujeito, o qual se revelaria uma espécie de signo mnemônico que construiria ficcionalmente um mundo de identidades ao redor de si. Observamos aqui mais uma vez, o entrelaçamento entre subjetividade e memória nos arranjos estruturados por uma interpretação metafísica.

Procuramos abordar também a subjetividade numa perspectiva articulada à discussão sobre a moral no filósofo alemão. Nesse sentido, pudemos perceber o quanto Nietzsche relaciona a configuração da moralidade a um dado tipo de interpretação reativa da subjetividade, ou seja, a um tipo de valoração do sujeito que foi estabelecida a partir de uma concepção de liberdade provinda da fraqueza, na qual se imputariam ao sujeito responsabilidades e culpas na constituição dos valores morais acerca da existência. A valoração reativa, nesse sentido, requereria um tipo de conformação subjetiva para justificar a

condição do homem do ressentimento. Dessa forma, a partir de um pensamento de reação à moralidade nobre, cuja expressão das forças não passaria por critérios de natureza moral, esse homem ressentido precisaria crer na liberdade dos valores expressos pela fraqueza como sendo bons e superiores, sendo ele mesmo um agente responsável e merecedor da sua própria condição, o que requisitou uma espécie de fabulação da unidade subjetiva que fosse capaz de “decidir” como expressar forças e impulsos. Acompanhamos assim o movimento crítico que o filósofo realiza em torno disso ao evidenciar como se institui a ficção do ser acrescentado à toda ação numa espécie de duplicação provinda de um modo de valoração oriundo da impotência.

Por outro lado, ainda ao tratarmos da genealogia da subjetividade, procuramos nos deter sobre o surgimento da má consciência, buscando evidenciar a constituição de uma interioridade que se fez existir a partir de um represamento da crueldade. Verificamos como Nietzsche destaca que com o impedimento das exigências instituais houve a dilatação do mundo interior humano, no qual o homem passou a ser cárcere de si mesmo, vivendo em constante tensão com as exigências da *moralidade dos costumes*. É essa subjetividade forjada sobre um fundo de horror e violência, constituída sobretudo nos primórdios da formação do estado, que Nietzsche procurará ressaltar a partir de traços e resquícios de enfermidade. Ou seja, um tipo de conformação subjetiva que gestou o animal de rebanho, sujeito à moralidade e aos desdobramentos do aprofundamento da má consciência.

Partindo de um outro tipo de avaliação a respeito da memória, verificamos também o redirecionamento interpretativo operado por Nietzsche ao compreender os processos mnemônicos sob uma ótica afirmativa. Dessa forma, a memória não será mais pensada enquanto mera faculdade de conservação do espírito, mas sim compreendia nas dinâmicas fisiopsicológicas do corpo. Sendo assim, o resgate mnemônico é discutido sobretudo a partir de configurações que possibilitariam a digestão do vivido, com vista a criação de um futuro. Vimos como esta perspectiva valorizaria o esquecimento como força ativa, o qual prepararia organicamente o homem para uma abertura ao novo e à criação.

Compreendemos também o projeto genealógico enquanto um projeto de uma memória afirmativa, naquilo que ele empreende ao evidenciar as forças de criação e ruptura sob um modo de se pensar a história para além de toda identificação e linearidade. O procedimento genealógico se voltaria sobretudo ao combate de uma interpretação moral dos fenômenos, remetendo-nos a voltar ao passado não em busca de uma origem perfeita e plena de sentido, mas numa atitude que nos explicita os acontecimentos, as singularidades, as diferenças que redirecionariam as situações. Nesse sentido, entendemos que a memória no projeto

genealógico se enquadraria num esforço crítico mas sobretudo de afirmação das potencialidades disruptivas presentes na história.

Já no trato com a subjetividade enquanto potência de criação, buscamos ressaltar sobretudo a partir de *Ecce Homo* e *Assim falou Zaratustra* os elementos desenvolvidos por Nietzsche para aquilo que ele chama de *tornar-se o que se é*. Aqui vimos como o filósofo explicitaria um tipo de subjetividade que parte não mais de uma compreensão meramente racional do que seja o eu, mas sim toma como fio condutor o corpo em suas potencialidades múltiplas. Esta “subjetividade corporificada” passa a ser interpretada, sobretudo na filosofia madura de Nietzsche, a partir da noção *vontade de potência*, o que implicaria pensa-la então enquanto conjunto de impulsos em disputa constante, sendo que a unidade então percebida seria apenas de caráter organizativo, na qual se expressaria um determinado afeto de comando. A subjetividade seria pensada aqui, portanto, a partir do jogo do *dever* em suas múltiplas configurações, exigindo então um cuidado de si na esteira do processo ininterrupto exigido pelo tornar-se.

Por fim, nos direcionamos a compreensão do filósofo alemão sobre a temporalidade pensada a partir de uma perspectiva de suprema afirmação. Tomando a vida enquanto obra de arte a ser criada, e partindo da referencia estabelecida pela *doutrina do eterno retorno* anunciada pelo personagem Zaratustra, entendemos a sinalização de Nietzsche para outros modos de pensar a memória e a subjetividade, capazes de enfrentar o esgotamento niilista que predominaria no *dever* reativo predominante no contexto civilizatório. Talvez no filósofo alemão essa travessia de pensamento tenha sido levada às últimas consequências, mas que ficou registrada num ensaio espetacular sobre as potencialidades que o problema da criação pode assumir concretamente no intervalo de uma existência. Tomando o desafio nietzschiano radical de se pensar e criar novos sentidos, reporto-me a um dos pensamentos de Zaratustra para concluir:

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 – *Das três metamorfoses*, p. 28-29 – grifos do autor).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jorge Miranda de. Assimetria ética em Kierkegaard como fundamento da segunda ética. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 2, n. 4, 2011. Disponível em: <<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/688>>. Acesso em: 01 nov 2014.

_____. Kierkegaard: pensador da existência. *Existência e arte* – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei. Ano III, n. 3. p. 1-17, Jan./Dez. 2007. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Jorge%20Miranda%20de%20Almeida%20FILOSOFIA%20ok.pdf>. Acesso em 01 nov 2014.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e a genealogia da memória social. In: GONDAR, Jô.; DOBEBEI, Vera (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

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

_____. *Nietzsche: o eterno retorno e a memória do futuro*. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de (Org.) *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BENOIT, Blaise. Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um “si” corporal? In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Org.). *As ilusões do eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. A arte de dar estilo ao caráter. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Org.). *As ilusões do eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Moralidade e memória: dramas do destino da alma In: PASCHOAL, Antonio Edmilson & FREZZATTI JR., Wilson Antonio. *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

_____. Metafísica e subjetividade. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Org.). *As ilusões do eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ITAPARICA, André Luís Mota. Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 59-78, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=6056&dd99=view>> Acesso em : 02 jan 2015.

JASPERS, KARL. *Nietzsche*. Paris: Gallimard. 1950.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas – Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MELO, Danilo Augusto Santos. História e memória como crença no futuro: esquecimento e superação do niilismo em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, p. 395-410, 2011. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/179-hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria-como-cren%C3%A7a-no-futuro-esquecimento-e-supera%C3%A7%C3%A3o-do-niilismo-em-nietzsche>>. Acesso em: 02 jan 2015.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Escritos sobre História*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Escritos sobre Psicologia*. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Sobre a verdade e a mentira*. São Paulo: Hedra, 2007

SOUSA, Mauro Araujo de. *Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Leya, 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

_____. Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Org.). *As ilusões do eu*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.