

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO
Centro de Ciências Humanas e Sociais -CCH
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

Leila Navarro de Santana

**O Corpo e a Produção da Memória Social na Perspectiva
Nietzschiana**

Rio de Janeiro

2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

O Corpo e a Produção da Memória Social na Perspectiva Nietzscheana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro para obtenção do grau de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof^o Dr. Miguel Angel de Barrenechea

Rio de Janeiro

2006

FOLHA DE APROVAÇÃO

Titulo da dissertação: O Corpo e a Produção da Memória Social na Perspectiva Nietzscheana.

Autora: Leila Navarro de Santana.

Instituição: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro — UNIRIO.

Área de Concentração: Dinâmica Documental e Construção de Identidade.

Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação.

Data de aprovação: 22 de março de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Arthur Arruda Leal Ferreira
Doutor em Psicologia Clínica. Professor Adjunto da UFRJ

Prof^a. Dr^a. Josaida Gondar
Doutora em Psicologia Clínica. Professora Adjunta da UNIRIO

Prof^o. Dr. Miguel Angel de Barrenechea (Orientador)
Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da UNIRIO

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, desejo agradecer à vida que a cada dia apresenta um novo desafio, uma nova necessidade de aprendizado, me incitando a crescer e a querer ainda mais vida, ou melhor, a amar ainda mais as oportunidades que ela me traz e celebrar todos os dias o prazer que é vivê-la. Quero agradecer aos meus pais Edison e Tarcisa que me mostraram — sempre lembrando do amor e da ética — como a luta, a persistência e o arriscar são imprescindíveis para a conquista das metas. Ao amado Antonio, pelo carinho, confiança e apoio oferecidos sempre, mas quero marcar também nesse importante movimento intelectual. À Hilda pela leitura dos textos e pelo carinho. À minha tia Rô que sempre tem uma palavra que entusiasma. À minha “vó Cida” pelo amor incondicional. Ao professor Miguel Angel de Barrenechea que, com muita competência, paciência, responsabilidade e generosidade, orientou a condução desse profundo, inquietante e prazeroso estudo. Para finalizar, quero agradecer aos professores Jô Gondar e Arthur Leal que compuseram a banca examinadora, aceitando generosamente o convite para contribuir com suas ricas e sábias pontuações que muito auxiliaram no desenvolvimento desta relevante pesquisa.

DEDICATÓRIA

Ao meu pai Edison, um guerreiro vencedor que, sempre com disposição inesgotável pela vida, nunca desanimou frente aos obstáculos.

À minha mãe, outra guerreira vitoriosa por nunca ter deixado que as agruras encontradas em seu caminho lhe deixassem dura ou diminuísse sua doçura e natural elegância.

Ao Antonio, meu amor, pelo carinho ao mostrar minhas potencialidades e oportunizar continuamente meu crescimento como pessoa. Pelo seu incansável apoio e compreensão, tão imprescindíveis para a realização desse trabalho.

Nota Preliminar

Os títulos dos livros de Nietzsche serão abreviados da seguinte maneira:

O nascimento da tragédia – *NT*

Cinco prefácios para cinco livros não escritos – *CPCL*

Segunda consideração intempestiva – *SCI*

Aurora – *A*

A gaia ciência – *GC*

Assim falou Zaratustra – *AFZ*

Genealogia da moral - *GM*

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I	
1. O Corpo e a Memória na Tradição Metafísica.....	20
1.2. O corpo na tradição cristã.....	32
1.3. O corpo na metafísica cartesiana.....	42
Capítulo II	
2. A Questão do Corpo e da Memória nas Primeiras Fases da Obra Nietzscheana..	45
2.1. Corpo e memória na concepção da “metafísica de artista”.....	50
2.1.1. O socratismo e o domínio da racionalidade: o declínio dos instintos.....	68
2.2. Corpo e memória na modernidade e o controle das forças vitais	71
2.2.1 Usos e abusos da memória na <i>Segunda consideração intempestiva</i>	79
2.2.2 <i>Aurora e Gaia ciência</i> : o “medico filósofo” e a memória do aspecto “subterrâneo” do homem.....	86
Capítulo III	
3. O Corpo e o Desdobramento da Memória Criativa na Reconstrução da Obra Nietzscheana.....	100
3.1. O projeto genealógico da memória social.....	100
3.2. Do homem esquecido ao homem memorioso.....	104
3.2.1. Memória social: produto de violências corporais.....	106
3.3. Esquecimento: faculdade plástica corporal como cerne da memória criativa...	117
3.3.1. O corpo: manancial dos impulsos criativos.....	128
3.3.2. Memória criativa e as três metamorfoses.....	132
4. Conclusão.....	143
5. Bibliografia.....	149

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar a perspectiva nietzschiana sobre o corpo e sobre a produção da memória social. Para o desenvolvimento desta análise, abordamos, inicialmente, o conceito de corpo e de memória na teoria dualista característica do pensamento socrático-platônico. De acordo com essa filosofia, que possui forte peso na tradição ocidental, o corpo é considerado como uma parte inferior do homem em relação à alma, entendida esta, por sua vez, como a parte superior e qualificada. Nessa ótica, a memória está vinculada à alma, ao mundo das idéias, o que faz com que ela seja considerada superior. O corpo é o responsável pelos erros da alma, pelas tristezas e por todas as perdas, inclusive a perda da memória. Nessa concepção metafísica, o esquecimento é interpretado como uma punição em decorrência da encarnação. Em um segundo momento, contrapomos essas concepções dualistas à interpretação de Nietzsche acerca do corpo, na qual ele é considerado como o fio condutor para a análise de quaisquer questões filosóficas. A memória, portanto, é interpretada a partir dos instintos, mais exatamente em função de seu vínculo com o instinto gregário. Para Nietzsche, o *bicho homem* é esquecido por excelência e, nesse sentido, toda a memória seria memória social. Focalizamos também o fato de que o excesso de memória representa prejuízos à saúde, o que nos leva a refletir, em um terceiro momento, sobre a possibilidade de uma memória criativa que, uma vez articulada com o esquecimento, possa restaurar as potencialidades fundamentais do homem, levando-o à criação contínua de novos valores.

Palavras-chave: corpo, memória, esquecimento, criação.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyse the body, and the production of social memory from the point of view of Nietzsche. For the development of this analysis, we have first dealt with the concept of body and memory in the dualistic theory characteristic of Socrates's and Plato's thought. According to this philosophy, which has had great influence in Western tradition, the body is considered as a lesser part of man as compared to the soul, the latter understood as superior, and thus qualified. From this perspective, memory is related to the soul, to the world of ideas, what makes it be considered superior. The body is responsible for the errors of the soul, for all sadnesses and losses, including for the loss of memory. In this metaphysical conception, forgetfulness is interpreted as a punishment resulting from incarnation. Further on, we contrast these dualistic ideas with Nietzsche's interpretation of the body, in which it is considered as the conductor line for the analysis of any philosophical ideas. Memory is, therefore, interpreted from the instinct, more exactly because of its bond with the gregarious instinct. To Nietzsche, the *animal man* is, par excellence, forgetful, and, in this sense, all memory would be social memory. We also focus the fact that the excess of memory represents damages to health, and this makes us ponder, in a third stage, about the possibility of a creative memory which, once articulated with forgetfulness, would be able to restore man's fundamental potentialities, leading him to a continuous creation of new values.

Key words: body, memory, forgetfulness, creation.

INTRODUÇÃO

Nos propomos analisar, na presente dissertação, o corpo e a produção da memória social dentro da perspectiva do filósofo Nietzsche. Este estudo parte da constatação de que, durante longo tempo, nos deparamos com visões que atribuem um sentido dicotômico para o corpo, ligando-o, amiúde, a representações que o desqualificam. Ao mesmo tempo, percebemos que, na nossa cultura, o esquecimento é considerado um erro, uma falha, enquanto a memória é valorizada e exaltada.

Num primeiro momento, apresentaremos uma interpretação na qual o corpo aparece relacionado ao esquecimento, enquanto memória e alma se harmonizam. Essa interpretação perpassa todo o pensamento ocidental e encontra seu fundamento nas concepções *dualistas*,¹ onde o homem é separado em aspectos aparentemente contraditórios como: corpo-alma, sentido-razão, esquecimento-memória, falsidade-verdade. O dualismo privilegia um dos termos da dicotomia: alma, razão, memória, verdade; enquanto o corpo, por sua vez, é desprestigiado vinculando-se a tudo o que é falho no homem, o que leva o esquecimento a ser julgado como uma imperfeição do corpo e que, por isso, deve ser corrigido pelo exercício da memória, dependente da alma, da razão.

¹ O *dualismo metafísico* vem de longa data; encontramos a dicotomia corpo-alma, inicialmente, nas seitas órfico-pitagóricas; posteriormente, Platão dará um arcabouço teórico-metafísico a essas doutrinas místicas. Também encontramos em Parmênides um precursor do dualismo metafísico, ao separar ser e não-ser, verdade e erro, razão e sentidos. Para o esclarecimento dessas questões, ver o texto clássico de CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 2002. Particularmente, os capítulos “A escola pitagórica” (p. 64-79); “A escola eleata” (p. 86-101); “Platão e o nascimento da razão ocidental” (p. 207-302). Também, para aprofundar a perspectiva dos pitagóricos, ver: GORMAN, Peter. *Pitágoras*. Uma vida. São Paulo: Cultrix, 1979 e CARLTON, Paul. *Vida Perfeita*. Comentários aos *Versos de Ouro* dos Pitagóricos. São Paulo: Martin Claret, 1995. Já para abordar a perspectiva de Parmênides, ver: CARNEIRO LEÃO, Emanuel. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.

Essas interpretações dualistas serviram como fundamento para a desvalorização, coisificação e objetivação da corporeidade, nutrindo interesses — peculiarmente religiosos e moralistas — que visavam cercear, despotencializar e estagnar as forças que exprimem a vontade de vida da natureza e, conseqüentemente, dos corpos.

O corpo, na compreensão da filosofia clássica, fora concebido como objeto, coisa, instrumento, cadáver². Posicionado nessa perspectiva objetivante, o corpo passa a interpretar-se de acordo com as expectativas relacionadas a tais atributos a ele impostos, ou seja, atributos de objeto, de coisa, pelas quais ele passa a ser identificado. Sustenta-se, assim, a *alteridade corporal*: o corpo passa a ser compreendido não como o próprio ser humano, e sim como algo alheio à sua essência; trata-se então, de uma substância descartável, provisória. Somente a alma, a razão, são consideradas como pertencentes à essência do homem.

Em contrapartida, existe uma concepção que valoriza o corpo como constitutivo essencial da *natureza* humana. Nietzsche sustenta a *ipseidade* do corpo (o corpo é o *próprio* do homem, seu *lugar*, sua modalidade essencial), vinculando-o à produção de memória. Neste trabalho, analisaremos ambas as posturas. A dualista que rejeita o corpo e o responsabiliza por um esquecimento *ímpio* e a postura monista nietzschiana, que exalta a corporeidade vinculada a uma memória criativa.³

A presente dissertação está organizada em três capítulos, que se propõem a equacionar as questões levantadas nesta introdução.

² A palavra corpo tem origem no latim *corpus* que significa cadáver. O que quer dizer que o corpo se relaciona com o homem como um elemento de *alteridade*, de *outridade*; o cadáver é aquilo com o que não nos reconhecemos, aquilo que não somos; o nos tornarmos cadáver consiste em perder nossa *humanidade*.

³ Veremos, posteriormente, que para Platão o esquecimento consiste não só em um erro ou falha da memória, mas propriamente uma *culpa*, um *afastamento* da verdade, decorrente de nossas falhas morais, de nossas faltas, cometidas em outras vidas.

O primeiro capítulo visa analisar duas importantes perspectivas da filosofia de Platão: a do *corpo como inimigo*, que estabelece um dualismo antropológico, e a da *memória metafísica*, vinculada à alma e ao *além mundo*. Trataremos também da concepção do corpo no cristianismo e no racionalismo psicofísico de Descartes (ambas sempre foram alvo da crítica nietzschiana). Tematizaremos a concepção do corpo e da memória contidas nas teorias platônicas, a partir de *Fedro*, *Fédon* e *A República*⁴. Tais obras estão entre as que mais ilustram a questão do dualismo do homem ligado a uma noção de memória metafísica. Nesses diálogos, Platão expressa, por meio de debates entre diversos interlocutores, a idéia de um corpo desqualificado ligado ao esquecimento, em detrimento da alma que por ele é exaltada e vinculada à memória essencial das Idéias.

Para Platão, há no homem um dualismo. O homem é constituído por uma parte material, sensível, atenta à satisfação dos prazeres, frivolidades e paixões, e há uma outra parte imaterial que é a alma. A alma está vinculada a um âmbito ideal, à obtenção da verdade, à conquista do saber puro. Seu desafio é resistir aos apelos do corpo, tornar-se imune ao contágio das ilusões dos sentidos corporais insanos e desviantes do bom caminho que a alma quer e deve seguir. Esses apelos corporais podem corromper a alma em sua busca pela verdadeira essência do conhecimento, do saber puro, e no seu caminho ao encontro dos homens bons e verdadeiramente sábios — os deuses no Hades.⁵

A alma tinha uma condição plenamente divina, acompanhava os deuses, era perfeita, tranqüila, conhecia a verdadeira beleza, o verdadeiro amor e a essência das coisas,

⁴ As questões do dualismo metafísico e do dualismo antropológico permeiam toda a obra platônica; porém, nesses textos, aparecem tematizados os problemas do corpo e também da memória e do esquecimento.

⁵ Droz comenta, analisando o Mito da Caverna, do Livro VII de *A República*, que o corpo *encadeia* ou *imobiliza* a alma; o corpo é *inimigo* da alma, a parte mais nobre do homem; ele deve lutar para se desfazer dessa “cadeia”: “Tudo na caverna acentua a impressão de prisão. O vocabulário empregado é muito explícito: prisioneiros, cativos, escravos, cadeias, corpos imobilizados... como o era o da alma no *Fédon* ‘submetida às cadeias do corpo’, ‘pregada, colada, presa ao corpo’ e, por causa da ‘clausura do corpo, chafurda em completa ignorância’ (83d-e).” DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 81.

ela contemplou a verdade do ser eterno; mas ao unir-se ao corpo, ao encarnar, de nada mais se lembrava, não tinha memória; a união com o corpo a condenou ao esquecimento. Por isso, na doutrina platônica, aprender é recordar o que já teríamos contemplado anteriormente, daí ser imprescindível o exercício de *anamnêsis*, possível somente através da filosofia:

Ora, trata-se, no caso, de uma reminiscência das realidades vistas, outrora, por nossa alma, quando seguia a viagem do deus e, desdenhando o que atualmente chamamos de seres reais, levantava a cabeça para contemplar o ser verdadeiro. Por isso é justo que só o pensamento do filósofo tenha asas, pois os objetos a que se aplica continuamente mediante a recordação, tanto quanto suas forças lhe permitem fazê-lo, são justamente aqueles aos quais um deus, por aplicar-se a eles, deve a sua divindade.⁶

A alma deve rejeitar a comunhão com o corpo durante toda a encarnação, não atendendo aos seus convites pecaminosos, prazerosos e enganosos. Apenas rejeitando inflexivelmente as perturbações do corpo, será possível à alma atingir a verdade pura, a essência, o mundo ideal, a *recordação* plena do que foi visto no outro mundo.

Um texto muito significativo para esclarecer a articulação que há entre corpo, esquecimento, alma e memória é a história de Er, presente no Livro X, de *A República*. Nele, Platão mostra como as almas, antes de encarnarem, bebem no rio do esquecimento e apagam totalmente suas memórias. A encarnação é sintoma de esquecimento e pecado, é a *queda* na Terra, já a memória implica a elevação, a separação da alma do corpo, a recuperação das idéias do mundo essencial.

Toda essa conceituação dualista do homem sustenta uma compreensão que o desqualifica, o desvaloriza e inferioriza o corpo. Conceber o homem como dualidade e interpretar o corpo como a parte inferior dessa dicotomia é construir a memória de um corpo fraco, coisificado, impotente, passivo.

⁶ PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 85-86.

Para contrapormos o sentido do corpo e da memória herdado da tradição filosófica clássica, desenvolveremos uma análise calcada nas reflexões de Nietzsche acerca dessas questões.

Nietzsche apresenta em sua filosofia uma fecundidade de questões, de críticas, de suspeitas e de (re)avaliações que a qualificam, principalmente, como problematizadora da verdade e da moral enquanto valores supremos. Sua produção é extremamente rica, demonstrando vasto conhecimento histórico, artístico, mitológico, religioso, filológico e político. Além disso, encontramos nele uma sensibilidade que se evidencia em sua maneira de compreender a vida e, deste modo, presentear, a todos os que lêem seus escritos, com pensamentos criadores, potencializadores e desconcertantes, unindo de maneira *sui generis* símbolos terríveis, que, às vezes, nos causam espanto e até certo desconforto, a símbolos de beleza, esperança e amor incondicional à vida.

Uma leitura abrangente e atenta aos movimentos e dinâmicas que constituem o desenvolvimento de suas idéias pode auxiliar muito no entendimento das diferentes óticas que caracterizam suas considerações. Também ajuda a superar o risco que sua produção corre, com uma certa frequência, de ser reduzida e desqualificada em decorrência de estudos superficiais, descuidados e recortados que lançam um olhar descuro ao negligenciar a importância de estudar essa obra em sua totalidade.

Nos propomos, então, no segundo capítulo, a aprofundar as questões do corpo, da memória e do esquecimento levando em conta as particularidades das duas primeiras fases de sua obra.⁷ Com referência à primeira fase, analisaremos os livros *O nascimento da*

⁷ Comentadores como Deleuze, Jaspers, Heidegger etc., não distinguem fases na obra de Nietzsche; porém, Charles Andler, seu importante biógrafo, chama atenção para o hábito de periodizá-la da seguinte forma: de 1869 a 1876 corresponderia à fase do “pessimismo romântico”, de 1876 a 1881 ao “positivismo cético” e de 1882 a 1888 à “reconstrução da obra”. Scarlett Marton considera tal divisão plausível e a endossa em seu livro, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Essa demarcação, longe de propor uma

tragédia; Cinco prefácios para cinco livros não escritos, focalizando os textos “O estado grego” e “A disputa de Homero”, e a *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Para dar continuidade à nossa análise, na segunda fase da reflexão de Nietzsche trabalharemos com os livros *Aurora* e *A gaia ciência*, sendo que este último, por ter sido finalizado em 1886, anuncia no seu Livro V conceitos pertinentes à fase de consolidação filosófica nietzschiana focalizada no terceiro capítulo da presente dissertação.

Nietzsche apresenta, no decorrer de sua obra, considerações acerca do corpo e da memória completamente diversas daquelas que se originam na filosofia socrático-platônica e que povoam fortemente nosso imaginário e constituem nossas representações.

A filosofia nietzschiana concebe o corpo enquanto relação de forças em conflito e não separa corpo e alma. Ele afirma que o corpo deve ser compreendido como algo dinâmico, um resultado plural de movimentos decorrentes de forças em embate, em conflito; forças caóticas e criadoras, não se trata de uma “entidade” corporal fixa, mas de corpos transitórios e provisórios. Contrário à tradição filosófica socrático-platônica que impõe o ocultamento, o esquecimento e a depreciação do corpo, Nietzsche concebe este como “fio condutor” para todos os questionamentos e problematizações filosóficas. O corpo, dessa maneira interpretado, refere-se a uma totalidade de instintos e de forças trabalhando para a expansão e afirmação da vida. De acordo com a manifestação dessas forças corporais, que atuam em contínuos embates entre si, criam-se novas possibilidades, rompem-se limites: ora certas forças dominam, ora essas forças obedecem cedendo à

fragmentação da produção filosófica de Nietzsche, serve apenas como orientação acerca de mudanças de atitudes e reflexões nela encontradas e que obedecem, de certa forma, aos períodos correspondentes aos três parâmetros oferecidos pelas datas supra citadas. Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

manifestação de outras vontades e atividades. É no interior dessa dinâmica que os eventos devem ser encarados, através de perspectivas que consideram o mundo, o homem e suas produções como criações decorrentes dessas relações de forças. “Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico e que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito”.⁸

Foucault, na coletânea *Microfísica do poder*, mais exatamente no ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”, reconhece, a partir de uma análise de diversos textos de Nietzsche, que o corpo é consequência das lutas, das violências, dos *acidentes*, das forças em confronto. Trata-se de defender uma concepção de corpo enquanto condição *sine qua non* para a elaboração de uma filosofia que interpreta o mundo a partir de uma perspectiva *imane*nte,⁹ ou seja, o corpo, as criações, as produções humanas resultam dos embates das forças; não há nada dado *a priori*, nada determinado por uma força *transcendente*,¹⁰ supra-sensível, que deveria ser reverenciada.

O corpo — e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo — é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.¹¹

As reflexões de Nietzsche sobre a memória partem de uma interpretação mais geral, já que só em *Genealogia da Moral – Segunda Dissertação*, livro da terceira fase de sua

⁸ NIETZSCHE apud MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 93.

⁹ “É imanente a um ser ou a um conjunto de seres aquilo que neles está compreendido e não resulta neles de uma ação exterior”. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 521.

¹⁰ Oposto a imanente. “Em particular, aquilo que não resulta do comportamento natural de certa classe de seres ou de ações, mas supõe a intervenção de um princípio exterior e superior a esta”. LALANDE, op. cit., p. 1154.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro. Graal. 2004, p. 22.

reflexão filosófica, é que o autor aprofunda sua análise acerca da memória enquanto um processo corporal decorrente de pressões sociais. Na primeira fase de sua obra, a memória é vista como um processo corporal implicado com os instintos estéticos naturais e, portanto, também responsável por levar a cabo as produções e configurações artístico-culturais tão necessárias às satisfações humanas. Na segunda fase o autor fornece interpretações que contribuem e dão sustentação a um entendimento — do corpo, da memória e do esquecimento — que levam ao desenvolvimento de uma importante crítica dos valores morais, aprofundada na terceira fase. Conforme a crítica nietzschiana, nesses valores repousam as concepções responsáveis pela decadência da existência plena, alegre e espontânea do homem.

No terceiro capítulo da dissertação, realizaremos a análise do corpo e da memória focalizando a terceira fase nietzschiana. Nessa fase, o autor permite pensar a memória como uma construção social, gerada por necessidade de controle comunitário, de dominação dos instintos dos diversos integrantes dos grupos humanos. A memória, inicialmente, tenta domesticar as forças corporais; o homem deve *lembrar* para garantir o domínio dos chefes das hordas, desde os tempos pretéritos. Essa é uma hipótese fundamental de Nietzsche sobre a memória: a mnemotécnica tem de ser exercida com violências e torturas para dominar esses bichos espontâneos e anárquicos; quanto mais esquecidos eram esses *semi-animais*, mais requintadas, mais contundentes eram as torturas.¹²

¹² Nietzsche, em *Genealogia da moral*, na Segunda Dissertação, analisa detalhadamente o surgimento, através do seu método *genealógico*, da *memória*, entendida não como um “atributo” da alma, como em Platão, mas como uma forma que os corpos adotam para *reagir* às pressões sociais, às torturas que pretendem controlá-los. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Segunda Dissertação.

Contudo, Nietzsche oferece outra conotação para interpretar a memória. Inicialmente, trata-se de um instrumento de domínio, pressão, exercida *pelos outros*. Não obstante, há outra possibilidade. Existiria uma memória, que dá lugar ao esquecimento, ao desenrolar espontâneo dos instintos, que permitiria surgir o novo; ao esquecer algumas coisas, a lembrança se lança para a criação do futuro, haveria uma memória criativa, voltada para o amanhã, para a geração de novos valores. Essa noção de memória criativa consiste num dos aportes mais originais nietzschianos, que pretendemos aprofundar nesta dissertação. O terceiro e último capítulo analisa, portanto, a interpretação genealógica nietzschiana sobre o surgimento da memória social como consequência da dor e da tortura dirigida ao corpo, impostas por necessidade de controle social. Estudamos também a memória vinculada, ao esquecimento como possibilidade de uma *memória aberta ao futuro* (em contraposição à memória do passado, vinculada ao compromisso, à *culpa* ou *dívida*, contraída com os outros) ou *memória criativa*; esse tipo de memória que se articula com o esquecimento permite surgir o novo, a intensificação das forças. Essa memória criativa viabiliza a expansão das forças corporais apontando para a *grande saúde*. Este último conceito — que alude à sadia capacidade dos corpos esquecerem e ao mesmo tempo criarem — será relevante para pensarmos a nova forma nietzschiana de interpretar a corporeidade, a memória e o esquecimento.



CAPÍTULO I

1. O Corpo e a Memória na Tradição Metafísica

[...] enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade.¹³

Neste capítulo vamos analisar posturas relevantes, na tradição metafísica ocidental, sobre o corpo, a memória e o esquecimento. Focalizaremos as perspectivas dualistas que dividem o homem em corpo e alma e que sustentam uma origem metafísica da memória.

Platão é o primeiro filósofo (após as configurações míticas e místicas das seitas órficas e pitagóricas)¹⁴ a afirmar, orgânica e sistematicamente, o dualismo corpo-alma, articulando-o à concepção também pioneira de uma memória vinculada à alma individual.

No *Fédon*, Platão descreve os diálogos traçados por Sócrates com seus discípulos — Críton, Fédon, Símiás e Cebes — no dia de sua execução. Platão também era seu discípulo, porém, nessa oportunidade, estava ausente por se encontrar convalescente. O *Fédon* representa e expõe algumas das principais postulações ontológicas — conceituações acerca do Ser - presentes nas idéias de Platão.

Os diálogos desenvolvidos no *Fédon* ocorrem horas antes da morte de Sócrates, que fora condenado e aguardava sua execução, efetivada através da ingestão de cicuta, após o pôr do sol daquele dia. Durante o intervalo entre a sentença e a execução de sua pena,

¹³ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural. 2004, p. 127.

¹⁴ Como dissemos, o dualismo metafísico provém de teorias cunhadas pelas seitas órficas e pitagóricas, que assinalavam que o homem está provido de um corpo, que confina a sua alma, devido a um erro, a uma *queda originária*; é preciso “lavar” essa culpa, através de diversos rituais iniciáticos, mas fundamentalmente da *recordação* das vidas anteriores: “Para Pitágoras, o conhecimento em si era místico porque era adquirido por meio da rememoração da psique de suas experiências anteriores e de seus encontros com o mundo dos deuses e da música cósmica. Pitágoras amava todos os ritos iniciatórios porque, através, deles, a psique era levada a lembrar-se, um pouco mais, do mundo invisível”. GORMAN, Peter. *Pitágoras*. Uma vida. São Paulo: Cultrix, 1979, p. 73.



Sócrates e seus discípulos promoveram longos e esclarecedores diálogos, os quais apresentavam fundamentalmente as próprias interpretações de mundo de Platão. O narrador era Fédon, outro discípulo de Sócrates. Também foram relevantes, nessa oportunidade, as interpretações pitagóricas presentes nas argumentações de Símiias e Cebes.¹⁵

Ao escrever uma obra sobre a morte de Sócrates, Platão expõe suas idéias acerca da morte, da imortalidade da alma e de outros ensinamentos de seu mestre, apresentando também sua concepção sobre o corpo e sobre a memória, que aprofundaremos neste capítulo. O texto é intitulado *Fédon*, onde o narrador homônimo aborda as peripécias do dia da morte de Sócrates num círculo supostamente pitagórico, composto por Execrates e seus companheiros.¹⁶ Fédon relata que o comportamento de Sócrates, naquela oportunidade, era tranqüilo, demonstrava uma felicidade plena, exibindo uma postura elegante e nobre, sem inspirar piedade. Porém, havia no olhar dos discípulos ora prazer, ora dor. “A consciência de que aquele homem estava para morrer causava em mim uma extraordinária mistura de pesar e satisfação, e o mesmo ocorria com todos que ali se encontravam”.¹⁷

¹⁵ Cornford assinala a influência pitagórica no *Ménon* e em outros diálogos da segunda fase criativa de Platão, assim como a presença da doutrina da separação corpo-alma e a teoria das idéias, que não seriam propriamente de Sócrates, mesmo que este seja o protagonista dos diálogos platônicos nesse período: a influência pitagórica pode ser detectada em toda parte dos diálogos do período médio, agrupados em torno de *A República — Ménon, Fédon, O banquete e Fedro*. “(...) Agora se anuncia uma teoria que (acredito eu) vai além de Sócrates e é distintamente platônica. As formas absolutas recebem uma realidade substancial, separada das coisas que a incorporaram em nosso mundo; e, ao mesmo tempo, a alma, ou espírito, que conhece as formas recebe uma existência em separado, independente do corpo habitado durante um certo tempo”. CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 56-7.

¹⁶ Os órficos e pitagóricos sustentaram, como já apontamos, o dualismo corpo-alma, principalmente a escola pitagórica afirmou essa dicotomia, basicamente de forma mística, porém não há textos conhecidos que mostrem claramente uma formulação explícita do dualismo da escola itálica. Encontramos os *Versos de ouro* de Lysis entre os poucos escritos conhecidos dos pitagóricos. Nele há uma indicação da dicotomia corpo-alma e uma alusão à transmigração das almas: “Mas abstém-te dos alimentos interditos nas purificações e prossegue na obra de libertação da alma, fazendo escolha judiciosa e refletida em todas as coisas, de maneira que estabeleças o triunfo do que há de melhor em ti — o Espírito. Então, quando abandonares o corpo mortal, elevar-te-ás no éter e, deixando de ser mortal, revestirás tu mesmo a forma de um deus imortal”. Cf. CARTON, Paul. *Vida perfeita. Comentários aos Versos de Ouro dos pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret, 1995, p. 29.

¹⁷ PLATÃO. *Fédon*, p. 118.



A reflexão sobre a morte tem início no momento em que Sócrates refere-se a ela como algo não permitido por representar um ato violento cometido contra si, já que a vida pertence aos deuses e apenas a eles cabe conceder a morte aos homens; caso contrário, haverá punição para quem cometer tal violência. Cebes, então, intervém e se dirige a Sócrates questionando o fato de que, se a morte naquelas circunstâncias, era algo não permitido, por que o filósofo deveria facilmente consentir em morrer, conforme demonstrava seu comportamento? Se somos propriedade dos deuses, por que não nos sentimos contrariados ao sair da tutela divina e ficarmos a mercê de nós mesmos? “De onde concludo, Sócrates, exatamente o contrário do que dizias e creio que os sábios se atormentariam ao morrer, ao passo que os loucos ficariam contentes”.¹⁸ Símiias, consoante com as palavras de Cebes, questiona como um homem plenamente sábio poderia agradar-se se, ao morrer, deixa de estar sob a tutela de seus deuses, os guias valorosos?

Sócrates vai, então, realizar o elogio da morte, alegando ser esta uma maneira de estar mais próximo dos deuses e dos homens bons: “[...] morrerei tendo a esperança de que existe alguma coisa depois desta vida e de que, de acordo com a antiga tradição, os bons serão mais bem tratados que os maus”.¹⁹

Desenrola-se, a partir daí, a argumentação de Sócrates em favor da morte, defendendo-a como sendo uma espécie de libertação para a aquisição do conhecimento essencial. Desse modo, Platão apresenta suas próprias idéias se colocando como porta voz de seu mestre, que desenvolve, entre outras, as suas considerações sobre o corpo e sobre a memória.

¹⁸ Ibid., p. 123.

¹⁹ Ibid., p. 123-124.



Platão interpreta o homem de forma dicotômica, fragmentada, constituído por duas partes, o corpo e a alma. O corpo, a parte inferior, material é para Platão um instrumento de prazer, um entrave para a aquisição do conhecimento. O corpo através dos sentidos, como os olhos, os ouvidos e outros mais incertos, engana, desvia e atrapalha a alma em seu virtuoso caminho em busca da verdade, perturbando-a com suas exigências instintivas.

A alma, a parte exaltada por Platão, só pode atingir a verdade — o objeto de desejo do filósofo — quando se isola e se separa do corpo, o aspecto perturbador e desconcertante do homem. Ele afirma que através do corpo não é possível apreender as realidades essenciais e sim através do raciocínio e do pensamento puro, sem recorrer aos sentidos do corpo.

[...] — Assim, de todas essas coisas que acabamos de falar — disse Sócrates —, é evidente que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo [...] Mas o que diremos das aquisições da inteligência? O corpo é ou não é um obstáculo, quando se associa com esta análise? [...] Quando, então — prosseguiu Sócrates —, a alma encontra a verdade? Vimos que enquanto a procura com o corpo é enganada por ele, que a induz ao erro. [...] E não raciocina melhor quando não é perturbada pela vista, nem pela audição, nem pela dor, nem pela volúpia e, encerrada em si mesma, deixa que o corpo lide com elas sozinho e sem ter relação alguma com ela, dentro do possível, e se dedica ao que é, para conhecê-la? [...].²⁰

Nessa concepção, o corpo confunde a alma impossibilitando seu acesso à verdade, pois, além de ser um instrumento do prazer, ocupado com paixões, frivolidades, riquezas, traz outras perturbações como a dor e as doenças. Ele é intruso na atividade de reflexão, desconcerta, “nos torna incapaz de distinguir a verdade”.

[...] Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo e tendo relação com ele apenas o estritamente necessário, sem deixar que nos atinja com sua corrupção natural, e conservando-nos puros de todas as suas imundícies até que o deus venha nos liberar. Dessa forma, livres da loucura do corpo, conversaremos, como é correto, com homens

²⁰ PLATÃO. *Fédon*, p. 123.



que usufruirão a mesma liberdade e conheceremos por nós mesmos a essência das coisas, e talvez a verdade não seja mais do que isso[...].²¹

Desta maneira, o diálogo prossegue deixando clara a postura dicotômica platônica a respeito do corpo. Tal postura influencia uma compreensão dualista do homem, que sustenta que o corpo é a parte desqualificada e inferior dessa dualidade. A manutenção desse pensamento, que se manifesta em muitas expressões corriqueiras compartilhadas por nós ao longo dos séculos, cristaliza uma profunda depreciação do fenômeno corporal. Entre as expressões mais freqüentes podemos citar: “estou presente de corpo e de alma”, “será que meu problema é físico ou psicológico?”, “sua mente ficou cansada!”, “meu corpo quer ir, mas minha razão me pede para ficar”, “ele está confuso entre a razão e a emoção!”. Essas expressões demonstram que o corpo está identificado com posturas dicotômicas como corpo e alma, razão e emoção (corpo), corpo e mente, corpo e espírito, parte objetiva e parte subjetiva, sujeito e objeto, como se o corpo se tratasse de uma estrutura material determinada por uma entidade ou substrato interno superior designado a dominá-lo.

As implicações morais dessa compreensão acerca do corpo podem se espalhar por diversos “territórios” e permitir as mais diferentes institucionalizações de atitudes que se aproveitam dessa concepção, dessa memória do corpo para que ele seja tratado de forma utilitária, instrumentalizada e serviçal.²²

²¹ PLATÃO. *Fédon*, p. 128.

²² Barrenechea assinala que a alteridade corporal, sustentada por Platão, inviabiliza a vida, propõe uma rejeição do mundo, institui uma ética da tristeza e da culpa: “(...) esta doutrina idealista do corpo-inimigo tem como correlato uma *ética da tristeza e da culpa*. Se o corpo é um inimigo e o mundo um âmbito penal, *haverá motivos para a alegria, para o prazer, para a celebração da existência?* Seguramente, não. Amar, desejar, sentir, viver, tudo o que é corpóreo e terrestre será fatalmente motivo de tristeza, culpa, insatisfação. No *Fédon*, Sócrates afirma que o essencial da vida é, justamente, não vivê-la ou viver, apenas, para a morte, para preparar-se para morrer”. BARRENECHEA, Miguel Angel. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. LINS, Daniel et al. (Org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará: fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto 2002, p. 179-180.



É importante destacar que, para Platão, a memória está relacionada à idéia de imortalidade da alma. Antes das almas unirem-se aos corpos, elas habitam na *Cidade das almas*, onde têm acesso às idéias puras, à essência das coisas, à verdade do mundo. Platão afirma a natureza metafísica da memória quando no *Fédon* apresenta, na fala de Sócrates, a defesa da imortalidade da alma utilizando como argumento a teoria da reminiscência.²³

Segundo Platão, a alma teria tido acesso à essência de todas as coisas antes de encarnar, portanto, o que aprendemos e o que podemos saber é a *recordação* do que contemplamos nesta pré-existência terrestre, na condição de almas puras. Dessa maneira, aprender é apenas recordar o que a alma teve acesso em outro lugar antes de unir-se a um corpo e ganhar forma humana.

A alma, então, como ser imortal, e que nasceu muitas vezes, e viu todas as coisas que existem, neste mundo ou no mundo abaixo, tem conhecimento de tudo; e não é mistério que ela seja capaz de chamar de lembrança tudo o que conheceu sobre a virtude, e sobre tudo [...] a alma aprendeu todas as coisas, não há dificuldade na sua obtenção ou como o homem diz aprendido, já que é simples lembrança de todo o resto, se o homem for resistente e não fraquejar; porque todo questionamento e todo aprendizado nada mais são que lembrança.²⁴

Platão alude à percepção de semelhança e dessemelhança entre os objetos, seres ou eventos a fim de argumentar a favor da afirmação de que aprender seja recordar, deixando clara sua posição quanto à memória metafísica.

²³ Droz destaca que no *Fédon* a teoria da reminiscência se articula com a demonstração da imortalidade da alma: “No *Fédon* (72c-73b), a reminiscência faz parte integrante de uma delicada argumentação dialética e serve de prova secundária para a imortalidade da alma. Se a ciência é reminiscência, explica Cebes, desse fato decorre, necessariamente, que a alma preexiste ao corpo”. DROZ, Geneviève. op. cit., p. 64.

²⁴ PLATO. *Meno*. Chicago: Britannica, 1952, 81 a, p. 180. “The soul, then, as being immortal, and having been born again many times, and having seen all things that exist, whether in this world or in the world below, has knowledge of them all; and it is no wonder that she should be able to call to remembrance all that she ever knew about virtue, and about everything [...] the soul has learned all things, there is no difficult in her eliciting or as men say learning, out of a single recollection all the rest, if a man is strenuous and does not faint; for all enquiry and all learning is but recollection”. Droz comenta esta passagem frisando que: “A lição está, portanto, bem clara: ‘Não há ensino, somente reminiscências’”, isto é, conhecer é *reconhecer*, *relembrar* o já visto é outras vidas; para isso temos que afastarmos, ao máximo, do corpo. Cf. DROZ, Geneviève. op. cit., p. 66.



Em *Fédon*, Sócrates expõe aos discípulos a tese de que para que haja uma recordação é preciso que se perceba igualdade ou diferença entre os fatos, mas que isso só é possível porque sabemos anteriormente o que é igual em si, sabemos sobre o verdadeiro e, por isso, podemos comparar a partir da recordação do que é essencial. “Logo, é absolutamente necessário que tenhamos visto essas igualdades anteriormente, ou que, ao vir pela primeira vez duas coisas iguais, tenhamos pensado que tendem todas a serem iguais como a própria igualdade e que não podem chegar a sê-lo?”²⁵.

Através dos atos de ver, tocar, ouvir, obtemos sensações que se assemelham àquelas de outrora que nos possibilitaram apreender o real quando nos encontrávamos na forma de alma pura, mas esses atos, na nossa vida terrena, pertencem ao corpo, ou seja, à parte inferior, confusa e falha. Logo, as sensações não outorgam um conhecimento confiável. O igual, o belo e toda a realidade em si só foram apreendidos, segundo Platão, antes do nascimento, pois apenas após nascermos dispomos dos sentidos corporais, através dos quais somos, continuamente, enganados.

[...] antes que tenhamos começado a ver, a ouvir e a fazer uso de nossos sentidos, é necessário que tenhamos tido consciência dessa igualdade inteligível, para compará-la como fazemos com as coisas sensíveis, iguais e para ver que todas tendem a ser semelhantes a essa igualdade e que são inferiores a ela.²⁶

A reminiscência, deste modo, seria o fenômeno de “recordar”, durante a vida corpórea, o que teríamos contemplado antes do nascimento. Teria a alma “esquecido” toda a verdade e essência das coisas ao unir-se ao corpo. Perdemos, pois, o puro pensamento, a pura verdade e a realidade essencial, ao nascermos.

²⁵ PLATÃO. *Fédon*, p. 138.

²⁶ *Ibid.*, p. 139.



Fedro é a obra platônica que trata do amor e do belo, e que também oferece uma interessante reflexão sobre a alma antes da primeira existência terrestre, antes da primeira encarnação. Nesse diálogo, Sócrates afirma a imortalidade da alma, considerando-a a própria força principal e energia motriz dos corpos. Segundo ele:

[...] Toda alma é imortal, pois aquilo que move a si mesmo é imortal. [...] Sendo o princípio coisa que não se formou, deve ser também, evidentemente, coisa que não pode ser destruída. [...] Cada corpo movido de fora é inanimado, o corpo movido de dentro é animado, pois que o movimento é da natureza da alma.[...].²⁷

No mito da parelha alada, que encontramos nesse diálogo, Platão explica o caráter da alma e a compara com uma “força natural e ativa, constituída de um carro puxado por uma parelha alada e conduzida por um cocheiro”.²⁸ Ele afirma que o trabalho de nos conduzir é muito penoso, pois, essa parelha possui um cavalo belo, bom e de boa raça e um outro de raça ruim. Uma alma conduzida por cavalo de má raça sobe à abobada celeste para um banquete com muita dificuldade, o cavalo inclina-se e tenta puxar o carro para a terra, isso dá muito trabalho à alma. Ela se esforça para seguir o caminho dos deuses, mas sua condução é perturbada e irregular, por isso consegue contemplar algumas realidades e outras não. Na tentativa de seguir o caminho correto, as almas se empurram, se atropelam, se derrubam, se ferem e, apesar dos seus esforços não conseguem elevar-se para contemplar o Ser e caem enchendo-se de alimento impuro, vícios e esquecimento.²⁹

Platão esclarece também, nesse mito, que existe a alma perfeita, alada e que paira pelo cosmos, mas pode acontecer, por erro ou por má condução, dela perder suas asas e ter de pousar unindo-se a uma forma sólida como o corpo, animando-o e possibilitando-lhe

²⁷ PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 81-82.

²⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁹ Cf. *Fedro*. p. 82. Droz assinala que a alusão, no *Fedro*, à reminiscência “aparece como um complemento necessário ao mito da parelha alada e da visão pré-empírica da alma. Se a alma viu, desencarnada, e esqueceu ao encarnar-se, impõe-se que tenha, aqui embaixo, a faculdade de lembrar-se”. DROZ, Genieviève, *Op. cit.*, p. 67.



movimento. Dessa união resulta o esquecimento, a amnésia da alma. Afirma, também, que a alma que contemplou mais verdades em sua condução gerará a vida de um filósofo mais completo.

Ainda no *Fedro*, explica que a inteligência humana está relacionada a um exercício de elevação, passando da multiplicidade dos sentidos para a unidade da razão, da Idéia. A razão deve aceder à reminiscência das Verdades Eternas, contempladas apenas com a alma, antes da encarnação. Portanto, para que a alma anime um corpo humano, ela necessariamente deve ter passado por um processo evolutivo e contemplado o “Ser verdadeiro”. A partir disso, Platão valoriza e exalta mais uma vez a vida de filósofo, já que este se empenha no exercício do aprendizado e do saber, tentando recordar cada vez mais as verdades esquecidas. O esquecimento resulta da união da alma ao *sepulcro corporal* que perturba o *caminho sagrado* em busca da realidade, da essência verdadeira das coisas.

[...] Por isso, convém que somente a alma do filósofo tenha asas: nele a memória, pela sua aptidão, permanece sempre fixada nessas Verdades, o que o torna semelhante a um deus. É apenas pelo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito [...].³⁰

Essa concepção dualista do ser tem como corolário a vinculação do corpo ao esquecimento e da alma à memória. Para Platão, a memória transporta as almas ao lugar das idéias puras. Assim, a memória está vinculada à pré-existência metafísica do homem, do mundo inteligível.

Em *A República*, Sócrates, em seu diálogo com Glauco, a fim de esclarecer a questão da justiça, apresenta o intrigante relato de Er, o Panfilio. Nele encontramos as considerações mais ilustrativas sobre o processo de esquecimento pelo qual passa a alma,

³⁰ PLATÃO. *Fedro*, p. 86.



antes de unir-se ao corpo, ou seja, antes de encarnar. Aos efeitos de esclarecer a teoria platônica sobre memória e esquecimento, sintetizamos, a seguir, esse mito.

Er era um soldado e havia morrido em combate, mas após doze dias ressuscitou e pôde contar o que vira no além, no momento em que estava na condição de alma pura e desencarnada. Conta que, quando se separou do corpo, caminhou ao lado de muitas almas e que chegaram a um lugar onde elas eram julgadas. As almas justas subiam ao céu, as injustas dirigiam-se para baixo da Terra. Os deuses disseram a Er que ele seria o mensageiro do além junto aos homens e que deveria prestar muita atenção em tudo que veria ali, para relatar posteriormente esse trânsito no mundo inteligível.

As almas prepararam-se para subir ao céu; lá chegando depararam-se com a Necessidade e seu fuso, que gira em torno de seus joelhos e contém em cada círculo uma sereia emitindo uma nota sonora. As três filhas da Necessidade, as Parcas ou as Moiras — Láquesis, Cloto e Átropos — também estavam presentes, sentadas em seus tronos localizados nos círculos, que guardavam a mesma distância cada um. As Parcas faziam o fuso girar e traziam lotes de modelos de vida a serem lançadas e escolhidas pelas almas. As almas foram orientadas a efetuarem suas escolhas com cautela e reflexão, já que o número de vidas era muito maior do que o de almas e, segundo o alerta de Láquesis: “A responsabilidade é de quem escolhe. Deus não é responsável”.³¹ A Er não era permitido a escolha, uma vez que ele ressuscitaria. Havia vidas de animais, humanas e de todas as condutas e virtudes possíveis — tiranas, ilustres, pobres, belas, fortes, obscuras etc. —, mas o rumo do caráter poderia ser alterado no decorrer da vida, não estava determinado, não estava fixado. Daí, a responsabilidade, no momento de escolha, da vida e de como a

³¹ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova cultural, 2004, p. 349.



conduzir. Porém, também, era importante evitar se deslumbrar pelas vidas ricas ou rejeitar, por completo, as miseráveis. Trata-se de escolher um modelo intermediário:

E é preciso esta opinião com absoluta inflexibilidade [...] para que também lá não se deixe deslumbrar pelas riquezas e pelos miseráveis objetos dessa natureza; não se exponha, lançando-se tiranias ou condições afins, causando, assim, males sem número e sem remédio e sofrendo, por conseguinte, outros ainda maiores; para saber, pelo contrário, escolher sempre uma condição intermediária e evitar os excessos nos dois sentidos, nesta vida, tanto quanto possível, e em toda a vida futura, porque é isso que se liga a maior felicidade humana.³²

Após terem feito suas escolhas de vida, as almas encaminham-se para a planície de calor sufocante do Letes e bebem a água do Rio Ameles, responsável pelo esquecimento de tudo que fora visto no além; as almas caem então na Terra, unem-se aos corpos e esquecem o que viram anteriormente. Obviamente, Er fora impedido de beber dessa água para que cumprisse, a contento, sua missão de mensageiro do além para os habitantes da Terra. Depois, ocorre um trovão e um tremor de terra e as almas partem dali. Er ressuscitou em sua mesma vida resgatando tal história. O diálogo finaliza reafirmando os conteúdos morais de justiça, prudência, equilíbrio e virtude presentes em *A República* e, especificamente, nesse mito. Esses atributos dependem da alma, não do corpo.

Ao anoitecer, acamparam nas margens do rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conter. Cada alma é obrigada a beber uma certa quantidade dessa água, mas as que não usarem de prudência bebem mais do que deviam. Ao beberem, perdem a memória de tudo. Então, quando todas adormeceram e a noite chegou à metade, um trovão se fez ouvir, acompanhado de um tremor de terra, e as almas, cada uma por uma via diferente, lançadas de repente nos espaços superiores para o lugar do seu nascimento, faiscaram como estrelas.³³

Após a análise de alguns diálogos platônicos, podemos constatar as principais considerações de sua filosofia acerca do homem entendido como uma dicotomia corpo-alma, assim como sua interpretação da memória metafísica. Platão, ao desenvolver esses

³² PLATÃO. *A República*, p. 350.

³³ *Ibid.*, p. 352.



conceitos, sustenta sua interpretação dualista e transcendente do homem e da memória. O homem, nessa compreensão, está dividido em duas partes: a material, sensível, aparente, inanimada — o corpo; e a parte imaterial, inteligível, essencial, animada — a alma.

Subjaz a essa postura, depreciadora do corpo, uma intenção moralista. Foi atribuída ao corpo uma série de avaliações que o vincula ao erro, à corrupção, ao engano, ou seja, o consideram como o responsável pela alma “descer” ao mundo inferior da aparência e ilusão, esquecendo-se da verdade do mundo supra-sensível. O corpo, nessa ótica, interpelado por suas demandas instintivas, é considerado culpado pelo esquecimento do ser, pela perda do conhecimento essencial, pelos erros, falhas e pela perda do real sentido da existência que é a tentativa de aceder às idéias.

O corpo, na teoria platônica, está vinculado ao esquecimento, enquanto a alma é vinculada à memória metafísica. A memória, na interpretação platônica, revê o que fora contemplado pela alma, no mundo das idéias, no além-mundo, onde ela habitava antes de cair na Terra e encarnar. Nesse entendimento, a memória está relacionada à verdade, ao conhecimento puro e revelador da essência real das coisas. A realidade só pode ser revelada ao recordar o que alma já conheceu, mas esqueceu ao unir-se ao corpo. Esse exercício de recordar é, portanto, a atividade primordial do filósofo, entendido como o homem que prioriza o saber, o conhecimento e, por isso, desvaloriza os prazeres e *superficialidades* do mundo sensível e aparente do corpo. Platão valoriza, portanto, a prática da ascese e elogia a morte, caminhos pelos quais é possível separar-se do corpo, estreitar a comunhão com a alma e, conseqüentemente, retornar novamente ao mundo real, ao reino das Idéias. Esses objetivos são primordiais na ótica idealista platônica e, por sua vez, serão possíveis



somente através do controle rigoroso do corpo (responsável pelo esquecimento) e do restabelecimento do domínio da alma (responsável pela memória das idéias).³⁴

1.2. O corpo na tradição cristã

Tendo em vista os objetivos de nosso estudo acerca do corpo, não poderíamos deixar de analisar a pressão milenar exercida pela moral cristã contra os instintos, contra as forças corporais. Essa doutrina religiosa, assim como a filosofia socrático-platônica, encontra-se entre os alvos das críticas mais radicais de Nietzsche, críticas que estão presentes em toda a obra do filósofo, mas que se intensificam a partir de seu livro *Aurora* e na terceira fase de sua reflexão, particularmente em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral* (Primeira e Segunda Dissertações). Em 1888, Nietzsche escreveu *O Anticristo*, onde concentra suas críticas à religião dos fracos, segundo sua forma de denominar o cristianismo.

A crítica de Nietzsche não se dirige a Jesus Cristo, mas à moral cristã que, conforme sua ótica, não passa de uma deturpação efetuada pelo apóstolo Paulo de Tarso acerca das idéias daquele mensageiro da “boa nova”: “[...] a partir da morte na cruz, a história do cristianismo é justamente o progressivo relato do mal-entendido cada vez mais grosseiro de um simbolismo primitivo”.³⁵ Jesus não pregava culpa, nem castigos, não condenava a vida ou o corpo, nem defendia a separação entre o homem e Deus.³⁶ Porém, após sua morte, Paulo implementou as idéias de pecado, de culpa e de outro mundo vinculadas à figura de

³⁴ Chauí destaca que, na ótica platônica do Mito de Er, são as almas virtuosas, dos filósofos que optam por beber menos água do rio do esquecimento, aquelas que poderão lembrar, conhecer mais: “As almas dos que escolhem a sabedoria quase não bebem das águas e por isso, na vida terrena, poderão lembrar-se das idéias que contemplaram e alcançar, nesta vida, o conhecimento verdadeiro. Desejarão a verdade, serão atraídas por ela, sentirão amor pelo conhecimento, porque, vagamente, lembram-se de que já a viram e já a tiveram. Não se esquecem dela e por isso, para ela, ela é *a-létheia*, não esquecida”. CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 265.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, § 37.

³⁶ Cf. NIETZSCHE. *AC*, § 41.



Jesus. O apóstolo estabeleceu, desta forma, uma ordem moral que deturpava e cerceava as forças naturais e próprias do homem.

À “boa nova” seguiu-se imediatamente a pior de todas: a de Paulo. Paulo personifica o tipo oposto do “mensageiro da boa nova”. [...] A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido de justiça do Evangelho, tudo deixou de existir quando esse falsário obcecado pelo ódio compreendeu o que lhe poderia ser útil. [...] O que ele queria era o poder, e através dele os sacerdotes retornaram ao poder; Paulo só precisava das idéias, das doutrinas, dos símbolos para tyrannizar as massas, transformá-las em rebanho.³⁷

No cristianismo, o corpo representa o *habitat* universal de Deus. A crucificação significou um suplício, um martírio corporal, sofrido por Jesus, a fim de que os pecados dos homens fossem perdoados. A cruz, por sua vez, traz a memória dessa agonia, desse sofrimento e dessa aflição que o filho de Deus passou para que os homens fossem redimidos. Nesse sentido, o corpo é interpretado, de acordo com a tradição cristã, como a lembrança de nosso débito com Deus; o corpo representa o “lugar” do sofrimento, onde padeceremos a dor como condição para a salvação, para o perdão, para a absolvição que nos conduzirá ao outro mundo, ao paraíso.

O corpo aparece no cristianismo como “território” de Deus, como mediação para a difusão do poder da moral cristã, conforme afirma Clara de Góes:

Até a modernidade, o corpo foi o território de Deus. Habitado às etéreas regiões do espírito, das canções e das mitologias, e, provavelmente cansado delas, o Deus cristão se fez universal e habitou, em carne e osso, entre os homens. Diferente, e em ruptura com o judaísmo, o advento do Cristo põe, no centro da cena, o corpo: o corpo do Cristo crucificado, o corpo da Igreja, o corpo transubstanciado da comunhão; o corpo como articulação simbólica e *pathos* da fé.³⁸

³⁷ NIETZSCHE. *AC*, § 42.

³⁸ GOÉS, Clara de. O corpo da psicanálise no território de deus e da história. In: *Olhares do corpo*. Org. Neyde Theml, Regina Maria da Cunha Bustamante e Fábio de Souza Lessa. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003, p. 41-47.



No prólogo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”,³⁹ o que significa que o cristianismo se inspirou em muitos conceitos da filosofia clássica. Essa religião apoiou-se no pensamento grego e com isso ganhou ares filosóficos e crédito ao incorporar idéias oriundas das escolas filosóficas.

A concepção cristã de mundo dividido, de separação entre a Terra e o além-mundo, o desprezo ao corpo e a crença de que a vida na Terra é somente sofrimento para que as culpas sejam expiadas tem origem nas idéias metafísicas de Sócrates e Platão.

Platão, mais inocente nessas coisas, e despido da astúcia plebéia, quis com toda a sua energia — a maior energia que um filósofo já empregara! —, provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha [...].⁴⁰

Conforme desenvolveremos nos capítulos ulteriores, o corpo, na concepção nietzschiana, exprime os instintos fundamentais da natureza, ele é a natureza em plena manifestação. Nesse sentido, qualquer pensamento ou doutrina que negue, desqualifique ou desconsidere a relação intrínseca entre os instintos, a natureza, a força, a saúde e a vida, é considerada uma postura antinatural e decadente.

Considero a própria vida um instinto para o crescimento, para a duração, para o acúmulo de forças, para o poder: onde falta vontade de poder, existe o declínio. Minha afirmação é que falta essa vontade em todos os valores mais elevados da humanidade, que os valores da decadência, valores niilistas, imperam sob os nomes santos.⁴¹

Nietzsche se coloca fortemente contrário à imposição de qualquer moral antinatural, exatamente por ela levar à decadência. Ele critica a postura que visa difundir o distanciamento e negação da realidade, a não aderência à vida, o desprezo da natureza, da

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Prólogo.

⁴⁰ *Ibid.*, § 191.

⁴¹ NIETZSCHE, *AC*, § 6.



Terra, do corpo, das forças instintivas, próprias do homem. Em decorrência de todo esse desprezo, tal postura defende a existência de um outro mundo, de um mundo perfeito e eterno, alcançado após a morte. A morte, na interpretação metafísica dualista, significa a libertação do corpo, ou ainda, o fim de todo o sofrimento vivido na Terra, aos efeitos de pagar culpas ancestrais.

A vida decadente decorre de crenças, discursos e memórias que deturpam a vida, considerando-a como cárcere para a expiação das culpas cometidas antes do nascimento. Na moral cristã, o homem se percebe fadado à infelicidade e, por isso, nega a vida por estar cego e não ver a alegria e as belezas da existência. Ao recusar a vida, o homem se ilude com o além-mundo, com o paraíso, com a salvação, com a eternidade.

A atitude de negação da vida deve ser entendida como impotência, fraqueza, decadência decorrente de um estado fisiológico doentio. Esse estado reflete o medo de encarar a realidade intempestiva e beligerante da natureza.

O cristianismo, inspirado na filosofia platônica, está ancorado em valores que desprezam totalmente o corpo, os instintos, a natureza e a vida. O poder do cristianismo, a vitória da *casta sacerdotal*, a disseminação universal da moral escrava, deve-se ao discurso cristão pautado na inversão dos *valores aristocráticos* e na defesa da fraqueza e da impotência do homem como virtudes, como característica de “bom”.

Aqui se faz relevante esclarecermos a origem dos juízos de valor “bom” e “mau” para compreendermos a profundidade da crítica de Nietzsche ao cristianismo. Na *Genealogia da moral*, Primeira Dissertação, o autor analisa a origem desses valores. Segundo ele, o valor “bom” não decorre de sua utilidade, de seu efeito agradável para quem recebe vantagem daquele ato julgado “bom”. Para Nietzsche, o juízo “bom” é um valor



criado pelos nobres, pelos poderosos e prestigiosos, a fim de designar seu próprio caráter e seus próprios atos.

[...] o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu.⁴²

Contudo, julgar um ato como “bom”, a partir de uma avaliação moral, faz parte da *atitude sacerdotal*. O sacerdote tenta impor o seu juízo de “bom” com o intuito de demonstrar poder, gerar a dependência dos seus fiéis e impor sentimento de débito àquele que é beneficiário do ato “compassivo” e benévolo. Não se trata de “altruísmo”, mas de um ato interessado, que visa à vantagem pessoal. Essa avaliação de certas atitudes como boas, “não egoístas”, tem a utilidade como justificativa, ou seja, o sacerdote apenas as efetua por prever quais serão suas vantagens.

[...] já em princípio a palavra “bom” *não* é ligada necessariamente a ações “não egoístas” [...] É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana — é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e *as palavras*).⁴³

Aludimos ao modo como Nietzsche pensa o valor de “bom” a fim de apontarmos a inversão que os sacerdotes fizeram acerca dos conceitos ou significados dos juízos de “bom” e de “mau” e que, depois, foram universalizados pelo cristianismo.

Conforme assinalamos acima, inicialmente “bons” eram os atos dos nobres, dos fortes, dos guerreiros, dos vitoriosos, dos corajosos; contudo, um outro tipo de caráter, o tipo sacerdotal ou escravo (débil, covarde, calculista, vingativo) modificou o valor invertendo-o em seu favor. O tipo sacerdotal é fraco, impotente para os embates, para as

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Primeira Dissertação, § 2.

⁴³ Ibid.



guerras, não obtém conquistas por meio das próprias forças, por intermédio das lutas, mas através de astúcias, estratégias, artimanhas, mentiras, enganações, planos de vingança e cobranças. Por serem fracos e por terem ciúmes da virilidade aristocrática, o tipo sacerdotal, pela sua impossibilidade para os embates, prega uma inversão do valor “bom” do nobre, do forte e afirma que “bom” é o fraco, o impotente, sem ambição, humilde, doente, e que “ruins” são os poderosos, os dominadores, os nobres, os vitoriosos.

Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavalheiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto [...]. Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, justamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valoração nobre-sacerdotal — já o vimos — tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* — por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa.⁴⁴

Nesse contexto, a doutrina cristã direcionou todo seu discurso aos mais impotentes, fracos e covardes, que sempre foram seus principais seguidores. Os fracos criaram a moral da humildade e da compaixão, exaltaram como valor a miséria, a pobreza, o sofrimento, a necessidade, a doença. Tudo que se vincula à força, à luta, ao embate, à vontade, ao devir, à transformação, ao movimento, como o corpo, a vida, a natureza, são desprezados, desconsiderados e desqualificados pela valoração sacerdotal, pela moral defendida pelo cristianismo.

O cristianismo tem necessidade da doença, da mesma forma mais ou menos como os gregos tinham necessidade de excesso de saúde; criar doentes é a meta obscura de todo sistema de procedimento de cura da Igreja. [...] Nós outros, que temos coragem suficiente para a saúde e também para o desprezo, só podemos sentir desprezo por uma religião que ensina a má compreensão do corpo!⁴⁵

⁴⁴ NETZSCHE. *GM*, II, § 7.

⁴⁵ NIETZSCHE. *AC*, § 51.



Ora, se os sacerdotes são fracos nada mais útil para eles do que identificar “bom” com tudo que se refere à impotência e inferioridade. Desse modo, a covardia imperaria, a dependência seria valorizada, a piedade aliviaria os impotentes. A defesa desse tipo humano estaria justificada pela piedade e compaixão em relação a tudo que é baixo e ruim.

Não se deve enfeitar ou adornar o cristianismo: ele declarou uma guerra mortal contra esse tipo mais elevado de pessoa, banuiu todos os instintos fundamentais desse tipo, destilou desses o mal, homem mal, o homem forte representando o tipo condenável, o “homem réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo aquilo que é fraco, baixo, deficiente; construiu um ideal a partir da oposição ao instinto de sobrevivência de uma vida forte; perverteu a razão até mesmo de naturezas intelectualmente mais fortes definindo os valores mais altos da intelectualidade como pecaminosos, enganosos, como tentações.⁴⁶

A força do cristianismo aumentou quando a sua interpretação de “bom”, vinculada a tudo que se refere à fraqueza, passou a ser compartilhada cada vez por mais adeptos. A memória funcionou como um alicerce fundamental para sustentar a crença, inventada pelos sacerdotes, de que o homem é um indigno, que seu corpo é pecaminoso e centro de frivolidades e de que a vida é um lugar de sofrimento para que esses pecados sejam expiados. Tornar o homem fraco, culpado por ter nascido do pecado é uma das armadilhas do cristianismo. A base de todo o poder sacerdotal é a crença, que os homens aceitam, de serem pecadores. Por isso, só o filho do Deus, para o cristianismo, nasceu de uma concepção imaculada, do ventre da virgem, ele foi o único “puro” desde o nascimento. Vejamos como o poder sacerdotal está ancorado na idéia de pecado.

A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à lei, recebe então o nome de “pecado”; os meios para a “reconciliação com Deus” são, convenientemente, meios que garantem uma submissão ao sacerdote ainda mais completa: só o sacerdote “redime”. Do ponto de vista psicológico, os pecados tornam-se “indispensáveis” em toda a sociedade organizada clericalmente. Na verdade, eles são os verdadeiros manipuladores do poder, o sacerdote vive dos pecados, tem necessidade de “que se peque”. Princípio supremo: “Deus perdoa aquele que faz penitência”, ou em outras palavras, aquele que se subjugava ao sacerdote.⁴⁷

⁴⁶ NIETZSCHE. *AC*, § 51.

⁴⁷ *Ibid.*, § 26.



A falta de força para a vida e para acolher suas transformações, suas lutas, perdas, mortes, deturpa tais acontecimentos naturais, justificando a recusa cristã da vida que, assim, deve ser negada em prol de um outro mundo, de um paraíso onde nenhum sofrimento, dor, doença ou morte existiria. Neste sentido, o cristianismo cria uma vã expectativa de eternidade e de harmonia que distorce a trama polêmica da natureza. Ele prega uma moral antinatural, relegando ao esquecimento os instintos, os impulsos de domínio, a força natural de luta que visa a intensificação e o submeter outros corpos.

Essa é a característica da estratégia sacerdotal que, notadamente no cristianismo, tentou dominar e submeter todos os fiéis. A força do cristianismo vence ao propagar a fraqueza, sua estratégia é minar o poder dos guerreiros, dos corajosos, dos fortes para que os impotentes não tenham de se expor e disputar com eles na luta corpo a corpo, olho no olho. Por sua fraqueza e covardia apenas restou ao sacerdote vencer e dominar através de ciladas e armadilhas. A moral cristã é o ápice, a vitória da valoração sacerdotal, o triunfo da vingança, a conquista do poder mediante a astúcia, o engano e a “mentira divina”.

A grande astúcia dos pregadores da moral cristã é inculcar na memória dos homens sua inferioridade e culpa; seus sentimentos, vontades, pensamentos, atos, devem acatar as leis de Deus, caso contrário seus pecados, já contraídos ao nascer, tendem a aumentar cada vez mais. Ciente de sua fraqueza, desprezando suas forças naturais, condenando seu corpo, negando seu prazer, o homem torna-se paulatinamente mais impotente, doente, apavorado, temeroso da vida. Ao conceber a existência como algo ruim, desprezível ele se transforma em um prisioneiro de suas crenças e, conseqüentemente, cativo de uma força exterior, transcendente, de um Deus supostamente salvador.



As missas, os sermões, as datas de comemoração religiosas, as escrituras sagradas, o batismo, o catecismo são hábitos que transmitem, de geração em geração, a coerção da moral cristã. Funcionam como exercício, repetições incessantes a fim de que os preceitos da doutrina cristã não sejam esquecidos, que se tornem idéias fixas, coercitivas. A memória permanente dos preceitos cristãos impõe um sentimento de união entre os fiéis fortificando, assim, a crença no poder transcendente, em uma certa proteção e respaldo divino.

Inculcar na memória do povo que a vida, os instintos, a natureza são tentações demoníacas e que devem ser rejeitados até no pensamento transforma o homem em um medroso, que se sente continuamente perseguido. Qualquer pensamento, desejo ou ato considerado pecaminoso o faz se sentir culpado; o Deus do castigo está à espreita esperando por um mínimo deslize, desobediência, para punir o infrator de suas leis.

A memória, nesse sentido, tem um papel fundamental na moral cristã. A memória sustentou toda a tradição de negação da vida que se conservou durante milênios. Apoiados na faculdade de reter o passado, os sacerdotes mantiveram seu poder e o *status quo* através do imperativo moral de lembrar das regras, das leis e das condutas impostas por eles. O cristianismo é a moral dos fracos, por isso se sustenta na conservação dos valores que não servem mais à vida. Por ser regido por impotentes, por aqueles que só podem dominar através da astúcia, uma vez que a covardia lhes impossibilita criar novas realidades, gerar valores, tal doutrina limita-se a tirar a força dos outros: “O cristianismo quer reinar sobre as feras; seus meios são torná-las doentes, o enfraquecimento é a receita cristã para amansar, para a ‘civilização’”.⁴⁸ Os sacerdotes cristãos se valem da inversão de valores, da negação da força, do domínio de fiéis e inimigos, tornando-os doentes. Eles não são capazes de

⁴⁸ NIETZSCHE. *AC*, § 22.



transvalorar os valores, criar novas possibilidades vitais, por isso, garantem seu poder através da negação da existência, da condenação do corpo. Na apologia da fraqueza e da doença, os sacerdotes se apresentam como a “cura”, que não é mais do que outra de suas artimanhas e enganações, uma vez que a decadência e a infelicidade do homem visa apenas garantir seu poder. Assim, a “salvação” cristã significa, na verdade, a manutenção do estado doentio do homem, a ruína de suas forças naturais, a degeneração de seus instintos vitais.

1.3. O corpo na metafísica cartesiana

O dualismo corpo-alma, na sua formulação platônica, representa um dos mais importantes expoentes dessa concepção desde a Antigüidade. Não obstante, essa dicotomia permeia todo o pensamento ocidental, sob diversas modalidades, chegando até a modernidade pela influência da concepção do filósofo e cientista francês René Descartes. Ele também elabora uma posição dualista ao compreender o corpo e a alma como naturezas distintas, divergentes. A partir dessa distinção, Descartes exalta a alma, pois, segundo ele, somente ela permitiria o conhecimento da verdade. Nesse sentido, ele reedita a separação radical, dividindo o homem em *res cogitans*, coisa pensante ou alma, e *res extensa*, ou corpo, que não faz parte da sua genuína natureza.

O filósofo em questão, numa época de mudanças e crises epistemológicas, se via impelido, a encontrar um método científico mais rigoroso e consistente do que os que o antecederam. Deste modo, Descartes desenvolvia suas idéias visando construir um método que conduzisse à verdade sem incorrer em erros e enganos. Para tanto, julgou que os sentidos corporais não são confiáveis para se alcançar um conhecimento verdadeiro. A



partir dessa reflexão, vemos que se reeditava o conceito de inferioridade e desprezo do corpo.

Até o momento presente, tudo o que considerei mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez.⁴⁹

Seu método consistia em duvidar de tudo até chegar a uma conclusão indubitável. Esse método o levou a afirmar que a única coisa em que não se podia duvidar era o processo de pensamento. Apenas por essa atividade poderia chegar à certeza de que ele existia. Essa afirmação imortalizou-se na frase: *penso, logo existo*.

Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava.⁵⁰

Mais adiante reflete sobre qual é a *natureza* do pensar: o que era ele enquanto pensante, de que tipo de *substância* seria o pensar:

[...] compreendi, então, que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material. De maneira que esse eu, ou seja, a alma, por causa da qual sou o que sou, é completamente distinta do corpo e, também, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, mesmo que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.⁵¹

A concepção cartesiana do corpo influenciou fortemente a revolução científica, uma vez que destituiu a sacralidade que envolvia a idéia de corpo até a Idade Média. Descartes posiciona, na modernidade, o corpo como objeto possível de ser estudado, já que não passava de algo exterior e inanimado, apenas um mecanismo (*res extensa*) distinto da

⁴⁹ DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural. Os Pensadores. 1999, p. 250.

⁵⁰ DESCARTES. *Discurso do método*, p. 62.

⁵¹ Ibid.



natureza pensante (*res cogitans*). Para este filósofo e cientista, uma vez ocorrida a morte do corpo, apenas restava a matéria sem a presença do espírito, que não passava de uma máquina que parara de funcionar.

Para evitarmos, então, esse equívoco, devemos considerar que a morte nunca ocorre por culpa da alma, mas apenas porque algumas das principais partes do corpo se deterioram; e julguemos que o corpo de um homem vivo difere daquele de um morto como um relógio, ou outro autômato (ou seja, outra máquina que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi construído, com tudo o que se exige para a sua ação, distingue-se do mesmo relógio, ou de outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento pára de atuar.⁵²

Descartes definiu o corpo como uma máquina autônoma que tem o princípio dos movimentos em si mesmo: o coração era o que gerava o calor responsável pela ação dos órgãos e pelos movimentos dos membros.⁵³

Mediante tais afirmações, Descartes fez uma distinção entre existência e aspecto físico. A existência apenas estaria vinculada ao pensamento. Ele considerava o corpo como uma imperfeição; apenas o pensamento era perfeito, caso o homem não fosse perturbado por nenhuma paixão. A faculdade do pensar não tinha nenhuma dependência do corpo, já que o pensamento provinha de uma origem transcendente. Sobre a origem das idéias, Descartes afirma:

De maneira que restava somente que tivesse sido colocada em mim por uma natureza que fosse de fato perfeita do que a minha [...] para dizê-lo numa única palavra, que fosse Deus. [...] por já haver reconhecido em mim com bastante clareza que a natureza inteligente é distinta da corporal [...].⁵⁴

Sustentando essa lógica psicofísica, Descartes tornou-se um dos filósofos mais importantes da modernidade e, exceto pela concepção mecanicista do corpo, não apresenta

⁵² DESCARTES. *As paixões da alma*. Art. 6, p. 107.

⁵³ Cf. DESCARTES. *As paixões da alma*. Art. 16.

⁵⁴ DESCARTES. *Discurso do método*, p. 63-64.



grandes novidades na sua teoria dualista, reeditando, de alguma forma, a interpretação platônica do homem dividido em corpo e alma.

Vimos no desenvolvimento deste capítulo um panorama das três principais teorias — platonismo, cristianismo e cartesianismo — que compreendem o mundo, o homem e o corpo e suas manifestações a partir da dualidade metafísica. Platão é o expoente na afirmação da dicotomia corpo-alma, bem como da vinculação da memória à alma, a outro mundo e, conseqüentemente, do esquecimento do corpo e da Terra, considerando, por sua vez, estes últimos como desprezíveis e inferiores. O cristianismo representa uma continuidade mais abrangente e de divulgação universal das idéias defendidas pela filosofia socrático-platônica. O desprezo ao corpo, a exaltação da alma e de outro mundo e a crença na precariedade do homem, passa a ser o cerne, a espinha dorsal, da moral cristã, que garante sua hegemonia ao atizar e manipular a decadência da força instintiva do homem. Na modernidade, com a postulação de Descartes do dualismo psicofísico, a compreensão do corpo entendido como a parte inferior de uma dicotomia foi reeditada sob uma versão mecanicista. É amparada nestas três formas dualistas de compreender o homem que a memória do corpo como tormento, como suporte de suplícios e condenações para acerto de contas e como objeto utilitário encontrou sustentação, desde os períodos clássicos até a atualidade, em que se continua conservando e entoando discursos despotencializadores, nos quais se verifica a decadência das forças instintivas.



CAPÍTULO II

2. A Questão do Corpo e da Memória nas Primeiras Fases da Obra Nietzscheana

“[...]freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral não teria, sido apenas uma interpretação do corpo e uma má compreensão do corpo”.⁵⁵

Abordaremos agora a compreensão do corpo, da memória e do esquecimento na perspectiva nietzschiana. Estas questões se encontram interligadas ao longo de toda a sua obra. Desde os seus primeiros textos, Nietzsche começou a empreender sua crítica à *metafísica racional*⁵⁶ como uma questão fundamental. Ainda que seu pensamento, inicialmente, se orientasse por uma antinomia essência-aparência, sua perspectiva metafísica estava do lado da arte e não da razão como meio de conhecer a essência. É essa defesa da arte que caracteriza a sua “metafísica de artista”.⁵⁷ Amparado numa *perspectiva artística*, o interesse de Nietzsche não é propriamente construir um conceito ou teoria sistemática sobre o conhecimento, mas realizar, de forma radical, uma crítica ao racionalismo socrático-platônico, que se caracteriza pela defesa da consciência e da razão lógica como únicos meios através dos quais obtém-se conhecimento.⁵⁸ Porém, ao colocar os conceitos de razão e de verdade sob suspeita, não se propõe a aperfeiçoá-los em seu próprio âmbito, mas sugerir uma *contra-doutrina*.⁵⁹ Assim sendo, quando ele estabelece essa

⁵⁵ Nietzsche, Friedrich. *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras. Prólogo, § 2.

⁵⁶ Metafísica racional tem como expoente Sócrates e diz respeito ao projeto da filosofia clássica interpretar o mundo como dividido em essência e aparência e, respectivamente, verdade e mentira, de modo que, apenas por meio da razão lógica, pode-se ter acesso à essência, ou seja, ao conteúdo verdadeiro do mundo.

⁵⁷ A primeira fase da obra nietzschiana possui forte influência de Wagner e Schopenhauer e é denominada “metafísica de artista” pelo valor outorgado à arte acima da moral e da ciência. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. “Tentativa de autocrítica”.

⁵⁸ Ver Capítulo I da presente dissertação e as críticas ao socratismo em *O nascimento da tragédia* § 10 ao § 15.

⁵⁹ Cf. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Introdução.



crítica, não procura construir outros conceitos mais “rigorosos”, tampouco visa sustentar um outro sistema de verdades, mas almeja o questionamento da razão como processo privilegiado para conhecer e conquistar a verdade, bem como o questionamento do próprio conceito de verdade como ideal a ser alcançado.

Nesse sentido, uma perspectiva filosófica inspirada na arte seria a sua proposta de contra-doutrina. Para Nietzsche, somente a arte pode exprimir o *devenir*.⁶⁰ Arte e vida são os parâmetros fundamentais para o conhecimento do fluxo vital e, conforme o postulado fundamental de sua metafísica de artista, é necessário “[...] *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*”.⁶¹

Vemos que, para a “metafísica de artista”, o corpo, ou seja, *os instintos estéticos da natureza* são mais importantes, no processo de conhecimento, do que a razão lógica.

Quanto a esse ponto, afirma Machado:

[...] Colocar-se na escola dos gregos é aprender a lição de uma civilização trágica para quem a experiência artística é superior ao conhecimento racional, para quem a arte tem mais valor do que a verdade. Se Sócrates e Platão significam o início de um grande processo de decadência que chega até nossos dias é porque os instintos estéticos foram desclassificados pela razão, a sabedoria instintiva reprimida pelo saber racional.⁶²

Nesse momento de sua obra, Nietzsche entendia o mundo como uma *representação* da realidade.⁶³ A realidade seria a essência natural, mas só seria possível conhecê-la a partir de suas aparências, pois seu fundo permaneceria oculto. Para ele, as aparências eram a materialização de uma linguagem estética através da qual toda a natureza, todo o fundo

⁶⁰ A palavra *devenir* (*Fieri* em latim) expressa mutabilidade, impermanência, passagem de um estado para outro. LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁶¹ NIETZSCHE, *NT*, “Tentativa de autocrítica”, § 2.

⁶² MACHADO, *Op. cit.*, p. 8.

⁶³ Nietzsche estava sob forte influência schopenhaueriana, inspirando-se, muitas vezes, no livro *O mundo como vontade e representação*. Schopenhauer estabelece a dualidade entre essência e aparência, vontade e representação, isto é, a essência da realidade é denominada Uno-originário ou vontade de viver, que se manifesta através de *representações*, de aparências fenomênicas.



essencial se manifestava. De acordo com essa linha de pensamento, o autor concluiu que se o mundo era uma representação e essa aparência escondia sua essência, somente através dos *instintos estéticos artísticos* ele poderia ser conhecido e compreendido.

Para prosseguirmos a análise do corpo e da memória na perspectiva de Nietzsche, faz-se imprescindível esclarecermos que sua filosofia se constrói, fundamentalmente, sobre o exame dos instintos.

Os instintos referem-se aos impulsos mais profundos e fundamentais da natureza. É através deles que a vida se expressa em um processo contínuo de criação de formas. Tal expressão vital visa a conservação de seu domínio, expansão e afirmação enquanto força natural. Às formas aparentemente isoladas e homogêneas estão subjacentes um misto de instintos anárquicos em conflito. Dessa heterogeneidade e anarquia resultam as formas, as unidades que, na realidade, dizem respeito a aparências através das quais a natureza se expressa. De acordo com Assoun, “O ‘mesmo’ resulta ser uma aparência que encobre uma mescla complexa de instintos mantidos por força juntos”.⁶⁴

As formas, as unidades, os corpos, constituem apenas uma aparência. A aparência compreende, por sua vez, a linguagem utilizada pela natureza a fim de que suas forças vitais se manifestem. Pelo fato de a natureza possuir a linguagem da aparência, através da qual os instintos promovem sua afirmação, Nietzsche propõe uma interpretação filológica⁶⁵ da natureza, uma vez que, o que se investiga e sobre o que se reflete e se constrói um

⁶⁴ ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 79. “Lo ‘mismo’ resulta ser una apariencia que encubre una mezcla compleja de instintos mantenidos por fuerza juntos”.

⁶⁵ Como se sabe, filologia refere-se ao estudo da linguagem, porém, para Nietzsche, essa abordagem ganha sentido mais amplo. Uma vez que a aparência é compreendida por ele como uma linguagem instintiva da natureza à procura de expressão de suas forças vitais, ele se lança a uma interpretação filológica desse objeto, ou seja, estuda a “linguagem como instinto”. Cf. ASSOUN. op. cit., p. 81. Essa postura interpretativa marca um diferencial devido à profundidade de seu objeto, pois, refere-se ao espaço do “subterrâneo” do corpo, dos instintos. “Nietzsche habla en este sentido de ‘la hostilidad de instintos fundamentales mantenidos juntos (*zusammengefasst*) con el nombre de filologia, y sin embargo no fusionados””. Ibid., p. 79.



conhecimento é aparência. A aparência representa os instintos na forma de uma linguagem estética.

A fim de apresentar suas reflexões que colocam em primeiro plano as forças instintivas para a interpretação da realidade, Nietzsche introduz dois termos: *Instinkt* e *Trieb*. *Instinkt* estaria se referindo ao que há de mais profundo e, que por sua vez, move a natureza em todas as suas expressões. O termo *Trieb* estaria relacionado a uma espécie de pressão que ao se aliar a uma força, irrompe do inconsciente dos povos e promove construções coletivas.⁶⁶ “O *Instinkt* é essa forma tranqüila e contínua que atua com a perenidade da vida; o *Trieb* é a irrupção dinâmica. Ambos são os suportes e os motores (*Träger und Hebel*) das aparências”.⁶⁷

Ao interpretar o mundo como aparência, Nietzsche destaca o aspecto fundamental do *Kunsttrieb*, espécie de impulso artístico através do qual os instintos se configuram em aparências, compreendidas como linguagem. “O *Kunsttrieb*, protótipo do instinto, se capta a partir desse momento como atividade informante, [...] quando o instinto se capta como linguagem, tomando corpo literalmente na realidade”.⁶⁸

Seguindo essa perspectiva vinculada à interpretação da aparência como a linguagem pela qual a vida se expressa, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche defende a existência de dois instintos estéticos da natureza: o *apolíneo* e o *dionisíaco*. Esses dois instintos são fundamentais e, portanto, responsáveis por tudo o que há no mundo. Se a arte exprime o devir da vida, se a vida se afirma na aparência e, portanto, de forma artística, os instintos

⁶⁶ Cf. ASSOUN, *Op. cit.*, p. 80. É importante sublinhar que Nietzsche alude a forças inconscientes, contudo está longe de sustentar a existência de uma estrutura inconsciente, do sujeito, como na teoria de Freud.

⁶⁷ Ibid. “El *Instinkt* es esa forma tranqüila y continua que actúa con la perennidad de la vida; el *trieb* es la irrupción dinámica. Ambos son los suportes y los motores (*Träger und Hebel*) de las apariencias”.

⁶⁸ Ibid., p. 81. “El *Kunsttrieb*, prototipo del instinto, se capta a partir de ese momento como actividade informante, [...] cuando o instinto se capta como language, tomando cuerpo literalmente en la realidad”.



estéticos são primordiais, pois, somente por intermédio deles a vida leva a cabo sua contínua atividade criativa. Nesse sentido, o corpo, os instintos, na ótica nietzschiana, são a base para se compreender o âmago de sua estratégia filosófica, bem como para aceder a sua interpretação da memória. Esses instintos são expressões estéticas da natureza em busca de expansão. “Apolo e Dionísio simbolizam, portanto, dois destinos diferentes dessa mesma fonte, que não é senão a própria Natureza”,⁶⁹ isto é, a natureza se exprime através de instintos artísticos.

Para essa filosofia, a vida é fomentada pelas aparências, pelas formas. Deste modo, são os instintos criadores, artísticos por excelência, que afirmam a vida. No que diz respeito à argumentação desta dissertação, tentaremos estabelecer relações entre o corpo e a memória. O corpo e a memória, ao mesmo tempo em que são promotores das aparências, também se constituem por elas, pois, também compreendem representações. Nesse sentido, eles dizem respeito a processos que estão na base de todo o viver, uma vez que, a representação artística do real, da essência, da natureza, é a estratégia, é o artifício que a vida criou para se afirmar por meio da *ilusão* estética.

Para a melhor compreensão dessa singular interpretação do mundo, é importante, antes de tudo, se ter claro que exatamente por defender que os instintos explicam a gênese de qualquer fenômeno, o corpo é o fio condutor para quaisquer reflexões filosóficas. Conforme veremos no desenvolvimento do presente capítulo, a memória é concebida no interior da reflexão filosófica nietzschiana como um processo corporal a serviço das demandas vitais de expansão das forças naturais.

2.1. Corpo e memória na concepção da “metafísica de artista”

⁶⁹ ASSOUN, *Op. cit.*, p. 82.



Nietzsche compreendia os gregos antigos — devido à intensa criação artística por eles realizada — como um povo de grande intimidade com os instintos estéticos naturais. As artes gregas, a mitologia, a criação das divindades, objetivavam atribuir sentido à vida de modo que os helenos desejassem viver intensamente, tivessem prazer e alegria, mesmo se defrontando com as dores mais profundas da vida. A esse respeito, comenta Machado: “[...] para que o grego, povo mais do que qualquer outro exposto ao sofrimento, pudesse viver foi necessário mascarar os terrores e atrocidades da existência com os deuses olímpicos, deuses da alegria e da beleza, resplandecentes filhos do sonho[...]”.⁷⁰

Em *O nascimento da tragédia*, no elogio que Nietzsche faz à Grécia antiga, como civilização saudável e forte o bastante para fazer da arte uma terapêutica contra o desânimo e capaz de tornar a vida mais bela e mais digna de ser vivida, já se evidencia a relevância que ele atribui ao corpo, entendido como multiplicidade de forças que impulsiona o homem para criações artísticas que doam sentido a sua existência.

Nietzsche considerava o grego arcaico um “[...] povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*[...]”⁷¹ que, ao seu ver, era um povo que se encontrava em um estado delicado em relação à sua vontade de viver, pois, devido a sua sensibilidade ao sofrimento da existência, poderia ser levado ao pessimismo, a questionar o valor da vida até chegar a negá-la. Nietzsche explicita isso aludindo à sabedoria popular pessimista transmitida pelo sátiro Sileno.

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferida para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre riso amarelo, nestas palavras: — Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do

⁷⁰ MACHADO, *Op. cit.*, p. 18.

⁷¹ NIETZSCHE. *NT*. § 3.



tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.⁷²

Contudo, mesmo ao experienciar os horrores da existência, mesmo estando frente a frente com o pessimismo, os gregos não rejeitaram a vida. Pelo contrário, ao darem vazão aos impulsos estéticos naturais e ao se apoiarem nas criações artísticas decorrentes deles, sustentaram o desejo de vida. Pelos seus poderes criativos *inverteram* a afirmação de Sileno e, deste modo, puderam tornar a vida novamente digna de ser vivida.

A inversão da afirmação de Sileno foi possível através das divinizações e criações artísticas dos gregos. Eles exaltaram a vida através da arte e, assim, superaram o desânimo e o pessimismo da sabedoria de Sileno. A visão afirmativa helênica se sintetiza nesta frase: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”.⁷³ Ora, nessa inversão, o que inicialmente incitava à morte, é transformado em incentivo à vida. Sileno disse que o melhor é morrer ou nem ter nascido, mas o grego resiste e sua vontade de afirmar a vida soa mais forte dizendo que o pior é um dia morrer.

Nietzsche percebeu o grande valor da civilização grega antiga em face dessa atitude afirmativa em relação à vida. Sob uma perspectiva fisiológica, o autor associa tal atitude à saúde, ao entusiasmo e à força. Essas características saudáveis fizeram com que os sofrimentos dos gregos fossem suplantados e transformados em um *antídoto* capaz de suavizá-los e até de curá-los. Surgiu, desta maneira, a balsâmica arte apolínea.

[...] Assim, o primeiro importante resultado da análise nietzschiana, ao mostrar como os gregos ultrapassaram, encobriram ou afastaram um saber que ameaçava destruí-los, graças a uma concepção apolínea da vida, é o elogio da aparência. A apologia da arte já significa, como sempre significará para Nietzsche, uma

⁷² Ibid.

⁷³ NIETZSCHE, *Op. cit.*, § 3.



apologia da aparência como necessária não apenas à manutenção, mas a intensificação da vida[...].⁷⁴

Como assinalamos anteriormente, em *O nascimento da Tragédia*, Nietzsche parte da análise dos instintos estéticos naturais, o apolíneo e o dionisíaco, para explicar a origem de todas as coisas. Nesse primeiro momento, adota a “metafísica de artista” para pensar o mundo e este é interpretado como resultado de dois impulsos representados pelos deuses da arte grega: *Apolo* e *Dionísio*. Consideramos importante esclarecermos as características de cada um deles.

Apolo é um deus de origem helênica, ele se manifesta principalmente através da arte plástica, figurativa. As suas características principais são harmonia, medida, bela aparência, sonho, equilíbrio, ordem e a sua relação com a *memória*. A bela aparência, manifestação do instinto estético apolíneo, vincula-se diretamente aos processos criativos e, portanto, vitais, já que a vida se afirma na aparência. A memória, por sua vez, exerce ação fundamental nesses processos, pois, promove a condição para que a natureza seja percebida sob formas. A memória, na alternância de lembrar e esquecer, possibilita a recordação das medidas e linhas que traçam as configurações aparentes e, por isso, ilusórias sobre as quais nossa percepção se apóia. Além de todas essas qualidades que possibilitam a bela aparência, também está vinculado à potência apolínea o *principium individuationis*⁷⁵. Significa um princípio de individuação capaz de proporcionar a ilusão que leva a enxergar as aparências diferenciadas no seio do todo indiferenciado da natureza. Isso quer dizer que, através de formas individualizadas, a natureza enquanto fundo, *essência*, pode aparecer, ser representada na consciência, tornar-se memória, lembrança de uma aparência isolada. A

⁷⁴ MACHADO, *Op. cit.*, p. 20

⁷⁵ Esse termo foi forjado por Schopenhauer.



natureza possibilita as diferenciações, as manifestações dos impulsos e, conseqüentemente, a interação entre essas forças criadoras; interação esta responsável por gerar mais forças e mais vida.

Agora esclareceremos alguns aspectos acerca da origem de Dionísio. Ele não é um deus genuinamente grego e sim estrangeiro. Trata-se de uma divindade de uma mitologia ou religião oriental, asiática. Para os gregos, ele é pré-apolíneo, titânico, bárbaro. Neste sentido, o Dionísio puro, não-apolíneo, possui as características de desmesura, não-configuração, embriaguez extrema até a perda da consciência, *esquecimento* total de si e da condição de indivíduo, inconsciência, dor, êxtase, crueldade, ruptura do *principium individuationis*, aniquilamento da aparência para o surgimento da essência da natureza e re-ligação do homem ao *Uno-primordial*. Ele também se vincula à memória, porém, à memória da natureza pura, destruidora, disforme, dominada quase que totalmente pelo esquecimento, onde nenhuma forma e aparência bela se estabelecem. O Uno-primordial é outra expressão de cunho schopenhaueriano e refere-se à essência, ao fundamento do real, ao fundo da natureza. Na filosofia nietzschiana, o Uno-primordial de Schopenhauer encontra um correlato no conceito de natureza dionisíaca, de modo que a essência dionisíaca se contrapõe à aparência da realidade proporcionada pelo véu de Maia⁷⁶ apolíneo. Conforme assinala Machado:

A experiência dionisíaca, em vez de individuação, assinala justamente uma ruptura com o *principium individuationis* e uma total reconciliação do homem com a natureza e os outros homens, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade; em vez de autoconsciência significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o total esquecimento de si [...].⁷⁷

⁷⁶ Maia é uma expressão em sânscrito e significa “ilusão”. Cf. *O nascimento da tragédia*, nota 22.

⁷⁷ MACHADO, *Op. cit.*, p. 21.



Apesar de o povo grego ter entrado em contato com essas manifestações dionisiacas, onde se dava a “horível mistura de volúpia e crueldade”,⁷⁸ permanecia protegido pela censura decorrente do culto ao deus Apolo. A memória apolínea afastava qualquer lembrança dionisiaca e, enquanto a lembrança apolínea imperava na percepção e consciência gregas, Dionísio era esquecido e negado.⁷⁹ Na sua forma pura e pré-apolínea, o instinto dionisiaco é aniquilador da vida, daí a oposição entre este e o instinto estético apolíneo ser ferrenha e inconciliável. A força original dionisiaca é completamente incompatível com os objetivos configuradores e belos do deus délfico e, por isso, esse resistiu incansavelmente à penetração desse culto na Grécia. Uma de suas estratégias de resistência era ativar a memória que, ao exigir o esquecimento de Dionísio, impôs a lembrança das aparências estritamente apolíneas.

Contudo, pouco a pouco, apesar de toda a resistência de Apolo, Dionísio consegue, através de seu ímpeto destruidor, desmesurado e insano, vencer a cultura estritamente apolínea e brotar também na Grécia. Não foi possível ignorar e impedir que o impulso dionisiaco se manifestasse, irrompesse do íntimo da natureza da existência helênica. Vemos como o dionisiaco eclode, na interpretação nietzschiana, do mais profundo das forças vitais dos gregos.

Sob a magia do dionisiaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma

⁷⁸ NIETZSCHE. *NT*, § 2.

⁷⁹ A ocorrência de festas que cultuavam Dionísio era comum em muitas regiões do mundo antigo, porém por todos os lugares em que eram celebradas, remetiam a desenfreadas beberagens e orgias, arruinavam a vida familiar e quaisquer convenções civilizadas.



comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares.⁸⁰

Embora o fundo essencial e verdadeiro, vinculado ao instinto dionisíaco, exprima a constatação da dor essencial, ele não pode ser ignorado nem esquecido. Machado esclarece que:

[...] Pretendendo substituir o mundo da verdade, ou a verdade do mundo, pelas belas formas, a arte apolínea deixa de lado algo essencial; virando as costas para a realidade, dissimulando a verdade, ela desconsidera o outro instinto estético da natureza que não pode ser esquecido — o dionisíaco [...].⁸¹

Ao perceber que se tornava impossível resistir ao impulso dionisíaco, Apolo enfrenta seu opositor e o desarma, ou seja, tira as armas destruidoras das mãos de Dionísio. É somente após o embate entre os dois opositores, somente após o poder de Dionísio ter sido equilibrado pela ação apolínea, que o impulso natural por ele representado deixa de ser puro, bárbaro, titânico ou pré-apolíneo, para ser incorporado ao culto grego, transformando-se, por intermédio da ação mensurada apolínea, em *instinto artístico dionisíaco* e guardando, nesse sentido, significativas diferenças com o *instinto dionisíaco bárbaro*⁸².

[...] imaginemos o que podia significar esse demoníaco cantar do povo em face dos artistas salmódiantes de Apolo, [...]. O *desmedido* revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda a parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado. Mas é igualmente certo que lá onde o primeiro assalto foi suportado, o prestígio e a majestade do deus délfico se externaram de maneira mais rígida e ameaçadora do que nunca. Só consigo pois explicar o Estado *dórico* como um contínuo acampamento de guerra da força apolínea: só em uma incessante resistência contra o carácter titânico-barbaresco do dionisíaco podia perdurar uma arte tão desafiadoramente austera, circundada de baluartes, uma educação tão belicosa e áspera, um Estado de natureza tão cruel e brutal.⁸³

⁸⁰ NIETZSCHE. *NT*, § 1.

⁸¹ MACHADO, *Op. cit.*, p. 20.

⁸² A distinção entre instinto artístico dionisíaco e instinto dionisíaco bárbaro foi apresentado por Roberto Machado.

⁸³ NIETZSCHE. *NT*, § 4.



O embate entre Apolo e Dionísio teve como corolário a reconciliação entre as duas potências naturais adversárias. Foi o acontecimento, segundo Nietzsche, de maior importância para a arte grega. Marca a origem da arte apolíneo-dionisíaca ou *tragédia Ática*.⁸⁴ Essa reconciliação, esse emparelhamento, dos impulsos apolíneo e dionisíaco demonstra a relevância, em igual medida, de ambas as forças. Por serem impulsos imediatos da natureza, tanto um quanto o outro não podem ser negligenciados e relegados ao esquecimento por muito tempo. Na realidade, o impulso dionisíaco sempre esteve presente. Na ótica de Nietzsche, atuava tanto no grego como em qualquer ser⁸⁵, mas, mediante a ação apolínea, permaneceu em estado latente até a reconciliação entre as duas forças. Ambos os instintos estão sempre presentes no corpo, uma vez que são instintos constitutivos do próprio corpo; no entanto, o dionisíaco encontrava-se esquecido, encoberto pelo anteparo e ilusão proporcionados pela resistência apolínea à emersão do instinto adversário.

É relevante frisar que Nietzsche não valoriza o instinto dionisíaco bárbaro, desmedido, mas, o artístico, ou seja, o impulso artístico dionisíaco, aquele que fora amenizado pela medida e pelo limite apolíneos e, por isso, longe de proporcionar a destruição da vida produz sua expansão. Para o autor, há um imenso abismo separando o impulso dionisíaco grego do impulso dionisíaco bárbaro.

⁸⁴ “[...] Ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produção sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum ‘arte’ lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia Ática”. NIETZSCHE, *NT*, §1.

⁸⁵ Cf. BARRENECHEA, Miguel. O aristocrata nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie. In: *Nietzsche e Deleuze — Bárbaros, civilizados*. Org. Daniel Lins e Peter Pál Pelbart. São Paulo: Annablume, 2004. p. 144.



Para Nietzsche, a reconciliação dessas duas forças antagônicas representou uma espécie de antídoto que anulou o efeito venenoso do dionisíaco puro. O emparelhamento das duas forças resultou em cura, em terapêutica para o desânimo causado pela contínua pressão destruidora do instinto dionisíaco original ou não-artístico. Conforme afirma Machado: “[...] Se o puro dionisíaco é um veneno, é porque é impossível de ser vivido; é porque acarreta necessariamente o aniquilamento da vida [...]”.⁸⁶

A partir da reconciliação desses impulsos fundamentais, Nietzsche esclarece que surge uma nova possibilidade artística: a arte trágica ou dionisíaca. Essa expressão artística não se limita a restringir e impor o esquecimento total do dionisíaco — como era o objetivo da arte estritamente apolínea — mas, integrá-lo e transformá-lo também em aparência, em memória apolínea, suavizando o horror presente em seu estado natural. Essa transformação embeleza a força destruidora e bruta, referente ao Dionísio puro e oriental. “[...] A ilusão apolínea, característica da arte, liberta da opressão e do peso excessivo do dionisíaco, permitindo se descarregar em um domínio apolíneo.”⁸⁷

É importante esclarecer que, como resultado da reconciliação desses dois instintos estéticos, o dionisíaco não perdeu totalmente suas características, apenas passou a respeitar as fronteiras e os limites impostos por Apolo como condição para um tenso pacto de paz, para estabelecer uma temporária harmonia entre eles; condição pela qual o impulso dionisíaco pôde alcançar um patamar artístico; deixando de ser apenas aniquilamento da vida, destruição da beleza e do *sonho*, para transformar-se em impulso que se conciliou com as configurações apolíneas. “Se o dionisíaco puro é aniquilador da vida, se só a arte torna possível uma experiência dionisíaca, não pode haver dionisíaco sem apolíneo”.⁸⁸

⁸⁶ MACHADO, *Op. cit.*, p. 24.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.



Ao Dionísio grego e ao impulso artístico dionisíaco continuaram vinculadas características referentes à embriaguez, à memória da condição primeira do homem, à lembrança de sua união com a essência da natureza e com o Uno primordial, bem como com a ruptura do *principium individuationis*, com o esquecimento da condição de indivíduo e de cidadão. Porém, a partir da reconciliação entre o apolíneo e o dionisíaco, a partir do pacto de paz entre ambos os impulsos, Apolo não exige a negação e esquecimento total do dionisíaco, mas impõe limites e medidas controladoras aos seus aspectos destruidores, fazendo com que todas essas características medonhas fossem significativamente atenuadas através da lembrança apolínea, transmutada em sua nova e suavizada aparência ou expressão.

Em decorrência desse acontecimento fundamental da cultura grega, é importante ressaltar que, no entender de Nietzsche, sem a intervenção de uma força que impusesse certa ordem aparente ao modo desmesurado como a essência dionisíaca da natureza se manifestava, seria impossível a criação de formas e, conseqüentemente, a vida não se afirmaria, pois, tudo seria tão efêmero que a existência tornar-se-ia completamente evanescente, fugidia.

A ação estética apolínea é condição *sine qua non* para que a força fundamental da natureza, para que o impulso primordial da vida, se configure. Através das formas, as potências da natureza se pronunciam mediante uma harmonia temporária, caso contrário, só haveria destruição. As aparências, os corpos sob as formas individualizadas, representam a maneira pela qual a natureza seduz a vida para a continuidade.

O que é *belo*? — uma sensação de prazer que nos oculta em um fenômeno as verdadeiras intenções da vontade [...] Objetivamente: o *belo* é um sorriso da natureza, uma superabundância de força e de sentimento de prazer da existência



[...] O alvo da natureza neste belo sorriso de seus fenômenos é seduzir outras individualidades em favor da existência.⁸⁹

Em contrapartida, se o instinto estético dionisíaco fosse insistentemente negado e imperasse apenas a ordem, a consciência e o controle, a própria natureza entraria em declínio, uma vez que a força bárbara e cruel dionisíaca compreende a condição para a vida. A existência somente se afirma e se expande por meio do contínuo processo de transformação. Esse processo, por sua vez, decorre da destruição para que seja possível a criação de novas formas.

Após analisarmos os dois instintos estéticos da natureza, já é possível avançar na questão: Qual a relação, nesse momento da obra nietzschiana, desses impulsos estéticos com o corpo e com a memória?

Primeiramente, Nietzsche deixa claro que os dois instintos em questão irrompem da própria natureza, independentemente da criação intelectual ou artística humana. Diante dessa afirmação, o próprio corpo, antes de tudo, deve ser entendido como criação artística da natureza; ele é o próprio jogo de forças que caracteriza a natureza. O corpo é apenas uma aparência, uma forma apolínea que conjuga também impulsos dionisíacos. Corpo enquanto linha, circunscrição isolada que ora pode ser inserido, ora pode se opor à natureza, definitivamente não existe. Corpo é uma palavra que tenta, de forma precária, representar através de uma aparência e de uma forma, as forças que agem em toda a natureza e que, como todas as forças instintivas, estão a serviço da necessidade de expansão da vida. Desta forma, o corpo é o resultado, na concepção defendida em *O nascimento da tragédia*, dos dois instintos estéticos vitais. Esses impulsos são, por sua vez, o próprio corpo, que não é

⁸⁹ NIETZSCHE apud MACHADO, *Op. cit.*, p. 19.



mais do que o jogo dos instintos vitais, ou melhor, dos instintos que configuram a dinâmica da vida. Conforme aponta Assoun:

O que caracteriza esta mescla artificial é que seus componentes estão aglomerados e são por sua vez inconciliáveis. Temos a imagem de um corpo cujos componentes formam uma unidade que não é fusão. Isso explica o estado de guerra que se vêem forçados a declarar-se os instintos elementares obrigados a coexistir.⁹⁰

Podemos entender melhor o corpo como configuração dos instintos estéticos a partir do instinto fundamental denominado por Nietzsche de *Kunstrieb*.⁹¹ Assoun analisa esse instinto artístico como uma “atividade informante, como se vê em sua versão apolínea”.⁹² O corpo, nesse sentido, pode ser entendido como uma forma e irrupção, como expressão da natureza. É o corpo, conforme a visão inicial de Nietzsche, uma espécie de in(formação) da natureza. O corpo seria uma materialização, a intenção primordial da natureza, ou seja, a intenção de afirmar a vida. Nesse ponto, o Nietzsche, da época de *O nascimento da tragédia*, segue Schopenhauer.

O corpo é uma forma pela qual se expressam os impulsos naturais inconscientes: *Triebe*. “O instinto se define como ‘força inconsciente formadora de formas’ que se traduz na criação artística. Melhor ainda: as formas visíveis são os ‘órgãos’ de que se valem do instinto [...] O instinto como poder (*Macht*) se manifesta materialmente”.⁹³

⁹⁰ ASSOUN, *Op. cit.*, p. 79. “Lo que caracteriza esta mezcla artificial es que sus componentes están aglomerados y son a la vez inconciliables. Se tiene la imagen de un cuerpo cuyos componentes forman una unidad que no es fusión. Lo cual explica el estado de guerra que se ven forzados a declararse los instintos elementales obligados a coexistir”.

⁹¹ Assoun explica que Nietzsche compõe novas denominações — “reproducción escisiparitário” explicando os acontecimentos vinculando-os aos instintos através da formação de pares entre as palavras com a terminação *trieb*. Por exemplo, “*kunstrieb*” — instinto artístico, “*Naturtrieb*” — instinto da natureza, “*Kulturtrieb*” — instinto de cultura, “*dionysische*” *Triebe* — instinto dionisíaco. *Ibid.*, p. 82.

⁹² *Ibid.*, p. 81.

⁹³ ASSOUN, *Op. cit.*, p. 81. “El instinto se define como ‘fuerza inconsciente formadora de formas’ que se trasluce en la creación artística. Mejor aún: las formas visibles son los ‘órganos’ de que se vale el instinto [...] El instinto como poder (*Macht*) se manifiesta materialmente”.



Nesse contexto, o corpo jamais pode ser entendido como algo separado da natureza, pois, ele é a própria natureza se afirmando, se anunciando. O corpo considerado como fenômeno — conforme a “metafísica de artista” — é resultado do instinto estético dionisíaco que, através dos poderes individualizadores do instinto apolíneo, diferenciou-se do fundo natural. É essa diferenciação, e não separação, que nos permite representá-lo em nossa consciência. Nossa consciência, por estar vinculada ao instinto apolíneo necessita, para a compreensão, que os fatos sejam codificados em formas ordenadas, em aparência estética lógica, como por exemplo, em unidades separadas ou corpos. Contudo, não há separações na natureza essencial, no Uno-primordial, não há corpos isolados, apenas um todo disforme e cambiante, porém só temos capacidade de perceber formas isoladas tal como se nos apresentam.

Como já foi dito, para a reflexão filosófica de Nietzsche, o corpo tem valor inestimável. Por um lado, manifesta as necessidades e instintos da própria natureza e, por outro lado, evidenciando que não há contraposição entre natureza e cultura, é através dos processos orgânicos que o próprio corpo cria e organiza o mundo da cultura. Por este fato, em toda a obra nietzschiana, conforme assinalamos anteriormente, o corpo orienta a interpretação de quaisquer problematizações filosóficas. Neste sentido, se diferencia de toda a tradição ocidental que considera a consciência, a razão, o espírito e outras faculdades “interiores” como responsáveis por todas as criações da cultura. Como aponta Foucault, a cultura, conforme Nietzsche, se processa na “exterioridade”.⁹⁴

⁹⁴ “A partir do século XIX, com Freud, Marx e Nietzsche, os símbolos escalonaram-se num espaço diferenciado, partindo de uma dimensão do que poderíamos qualificar de profundidade, sempre que não a considerássemos como interioridade, antes pelo contrário, exterioridade”. Cf. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Landy, 2005, p. 52.



Quando em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche propõe uma aproximação daqueles dois instintos estéticos na constituição da civilização helênica, ele os relaciona a duas manifestações fisiológicas, portanto, corporais.⁹⁵ Pensando-os como universos artísticos separados, os compara ao *sonho* e à *embriaguez*. Nesse sentido, estes dois instintos vinculam-se a outras duas funções: à lembrança e ao esquecimento. Além da lembrança e do esquecimento representarem, assim como o sonho e a embriaguez, manifestações fisiológicas, estão igualmente implicados na dinâmica dos poderes estéticos naturais apolíneo e dionisíaco, ou seja, são promotores das criações vitais.

Analisando, primeiramente, o instinto estético natural apolíneo, este pode ser identificado, no aspecto corporal, ao sonho. O sonho é resultado de uma função orgânica. Em sua duração, uma série de imagens aparece e, sejam elas agradáveis ou não, cumprem o papel de fazer com que a pessoa que sonha experiencie sentimentos de toda ordem apenas na aparência, sem estar, de modo efetivo envolvida na realização concreta desses conteúdos oníricos.

O sonho, articulado com o esquecimento, na estratégia demonstrativa de *O nascimento da tragédia*, desempenha importante papel para o funcionamento saudável do corpo, proporcionando condições apropriadas para o sono e o descanso. Ora, para que seja possível sonharmos, para alcançarmos esse estado reparador, é necessário que, antes possamos dormir. Para que durmamos é necessário, por sua vez, esquecermos inteiramente as interferências do cotidiano, sair da realidade da vigília. Portanto, para sonharmos é preciso lançar mão do esquecimento para que o estado de vigília ceda lugar ao estado onírico reparador. E ao atingirmos o estado onírico, o próprio sonho se torna condição para

⁹⁵ Cf. NIETZSCHE. *NT*, § 1.



que o esquecimento da realidade, para que o estado de vigília continue suspenso e, desse modo, o sono seja mantido até que a necessidade de descanso do corpo seja satisfeita. Desta forma, o sonho tem a função de criar uma ilusão, uma fantasia para que nos entreguemos ao descanso. O sonho nos nina para dormirmos assim como a arte nos anima para vivermos.

[...] o “resplandescente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia. A verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível, seguida da profunda consciência da natureza reparadora e sanadora do sono e sonho, é simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida.⁹⁶

Pelo fato de o sonho não ser a realidade, o homem pode entrar em contato com experiências que apenas são possíveis por meio da aparência, das figuras e das representações oníricas. É, portanto, por essa mesma via interpretativa, pela “lógica” do sonho e da bela aparência que, a partir de uma manifestação corporal, Nietzsche recorre à criação artística grega como alternativa ao pessimismo e ao desânimo diante da vida. Apolo, com seus poderes configuradores, possibilitou que o povo grego, ao obedecer a esse instinto artístico, criasse sua arte e, conseqüentemente, atribuísse um sentido positivo à vida, transformando-a, assim, em uma bela aparência de sonho que permitiu o esquecimento dos seus horrores naturais. Segundo Nietzsche, essas aparências oníricas se manifestam, principalmente, nas belas imagens da plástica e da poesia. “A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda a arte plástica, mas também [...] de uma importante metade da poesia”.⁹⁷

Outro aspecto relevante vinculado ao instinto estético apolíneo é a memória da *consciência cidadã individual*. Se por um lado, lançando mão da bela aparência, a

⁹⁶ NIETZSCHE. *NT*, § 1.

⁹⁷ *Ibid.*



supremacia do impulso apolíneo incitava o homem ao esquecimento de sua condição essencial, por outro lado, oportunizou a memória; memória que se apoiou na lembrança da consciência de si e da consciência da condição cidadã individual. Esse impulso, portanto, promove as aparências individualizadas na natureza como forma de expressão e de afirmação. Conforme assinala Machado, “O mundo apolíneo da beleza é o mundo da individuação (do indivíduo, do Estado, do patriotismo), da consciência de si”.⁹⁸

Por intermédio do *principium individuationis*, o instinto estético apolíneo funda a ordem social, a aparência civilizada do Estado, da *pólis*. A organização, a aparente harmonia, apenas é possível pelo estabelecimento de limites. Esses limites são possíveis apenas através das configurações individuais, das separações propiciadas pelas criações das formas individualizadas. Os indivíduos, por sua vez, só existem, só aparecem, pela imposição dessas fronteiras e limites que decorrem de regras e de leis que os regulam e os fixam. Deste modo, o impulso apolíneo também se vale da faculdade da memória para que ocorra o aprendizado e a lembrança das leis, pois, sem elas, seria impossível a demarcação das fronteiras individuais, bem como, a aparência harmoniosa da civilização. Essas condições são estabelecidas somente por meio da aparência, uma vez que, na realidade, tanto as fronteiras e os limites quanto a civilização são inexistentes na essência da natureza, que é dionisíaca, caótica, desregrada.

A ordem civilizada é uma criação do instinto artístico apolíneo, é uma ação do *principium individuationis* vinculado à memória.

[...] Apolo quer conduzir os seres singulares à tranquilidade precisamente traçando linhas fronteiriças entre eles e lembrando sempre de novo, com suas exigências de autoconhecimento e comedimento, que tais linhas são as leis mais sagradas do mundo.⁹⁹

⁹⁸ MACHADO, *Op. cit.*, p. 20.

⁹⁹ NIETZSCHE. *NT*, § 9.



Vemos que Apolo exige a participação simultânea da lembrança e do esquecimento, isto é, se o instinto artístico apolíneo, através do *principium individuationis*, além de ser capaz de suprir a necessidade estética do homem criando aparências e produzindo o *esquecimento* do fundo essencial da natureza, exige também a *lembrança* das fronteiras e das regras da individuação, dos princípios do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia” — inscrições do Templo de Apolo, em Delfos — que sustentam a aparência da civilização e da cultura como estratégias de resistência ao domínio das forças caóticas daquele fundo essencial.

Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece *uma* lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”.¹⁰⁰

Ainda, nesse sentido, Nietzsche afirma: “[...] Apolo formador de Estado é, outrossim, o gênio do *principium individuationis*, e que nem o Estado, nem o senso da pátria podem viver sem a afirmação da personalidade individual”.¹⁰¹

É importante sublinhar que, de forma análoga, o instinto artístico dionisíaco também está relacionado com a memória, ou seja, com o processo de lembrança e com o esquecimento. No entanto, do mesmo modo que Nietzsche identifica o estado apolíneo com o sonho, o estado artístico dionisíaco é análogo à sensação de embriaguez.

[...] examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, *sem a mediação do artista humano*, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, como o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o

¹⁰⁰ Ibid., § 3.

¹⁰¹ Ibid., § 21.



indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade.¹⁰²

Como foi dito, o estado de embriaguez proporcionado pelo instinto artístico dionisíaco também se vincula com o esquecimento e com a lembrança. O instinto artístico dionisíaco, diferentemente do instinto apolíneo, está relacionado ao êxtase, à união inconsciente do homem com a natureza. Enquanto Apolo propicia a individuação e a consciência, Dionísio incita o homem a retornar ao Uno-primordial. É importante ressaltar que estamos, neste momento, analisando o impulso dionisíaco artístico, nesse sentido, seus elementos destruidores estão atenuados pela força apolínea, portanto, na condição artística seu poder aparece apolinizado, suavizado e, desse modo, não mais representa a destruição completa do *principium individuationis*, do indivíduo, não proporciona mais um total auto-esquecimento, logo, nesse momento, a lembrança de certas aparências e limites são relevantes para a expressão do dionisíaco artístico.

Contudo, mesmo sob medida apolínea, a força artística dionisíaca refere-se à memória de uma genuína realidade. Ela refere-se à “verdade natural” — a evidência da indiferenciação do fundo da realidade — e está relacionada com a ruptura da individuação ou da consciência de si, porém, em respeito aos limites apolíneos, a força artística dionisíaca apenas pode se expressar sob a linguagem das formas belas e equilibradas. Sendo assim, esse impulso provoca ainda embriaguez, êxtase, esquecimento do indivíduo e das regras civilizadas, lembrança da essência da natureza. Contudo, essas manifestações agora obedecem às medidas e limites apolíneos. O apolíneo impõe a regra: “Nada em demasia”. Nesse sentido, é possível afirmar que na arte há *lucidez na embriaguez*, o esquecimento não é total, mas uma suspensão temporária da lembrança das regras

¹⁰² NIETZSCHE. *NT*, § 2.



civilizadas, há uma recordação intuitiva da unidade mística com a natureza, mas, não mais a destruição completa do indivíduo nem um conseqüente contato direto com o horror dionisiaco que lhe causou tantas dores. Conforme aponta Machado, “Se a arte é capaz de fazer participar da experiência dionisiaca sem que seja destruído por ela, é porque possibilita como que uma experiência de embriaguez sem perda da lucidez”.¹⁰³

A arte trágica ou a arte apolíneo-dionisiaca, que nasce para salvar o grego antigo de uma nova ameaça do pessimismo frente à vida, difere da arte estritamente apolínea que visava apenas encobrir a realidade com a aparência bela. A nova estratégia estética não é dominar o instinto dionisiaco através de sua repressão e negação, mas, através de sua estetização e embelezamento, possibilitar o equilíbrio da força dionisiaca natural responsável pela destruição desmesurada, permitindo, através desse embelezamento, uma resistência, um apoderamento de sua potência para as criações das aparências, através das quais a vida se expande.

[...] A característica da nova estratégia artística é integrar, e não mais reprimir, o elemento dionisiaco transformando o próprio sentimento de desgosto causado pelo horror e pelo absurdo da existência em representação capaz de tornar a vida possível. [...] É evidente, portanto, a distinção assinalada por Nietzsche entre as duas manifestações dionisiacas. Está claro também que o dionisiaco artístico não se opõe ao apolíneo, mas supera esta oposição justamente por ser artístico e implicar necessariamente aparência. E, finalmente, também o dionisiaco celebrado por ele não é o do culto orgiástico mas o do artista trágico.[...] ¹⁰⁴

A partir da arte trágica que possibilitou o emparelhamento de ambos os instintos naturais, e como conseqüência ofereceu ao grego novamente condições de desejar e celebrar a vida, malgrado sua essência dolorosa, afirma-se a importância salutar da existência de estados que promovam a ilusão artística através da qual a vida pode ser experienciada. O apolíneo e o dionisiaco, bem como seus respectivos correlatos estados

¹⁰³ MACHADO, *Op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.



fisiológicos, o sonho e a embriaguez, articulados com os processos de lembrança e esquecimento configuram as aparências, as produções culturais, e, por sua vez, permitem o estabelecimento da memória.

2.1.1. O socratismo e o domínio da racionalidade: o declínio dos instintos estéticos

No entanto, Nietzsche lamenta que essa estética trágica vital, alheia a qualquer dicotomia, e sim reconciliada com a totalidade instintiva e criativa da vida, tenha sido aniquilada em favor de uma estética socrática, promotora das oposições mais devastadoras para a saúde do homem, conforme desenvolvido no capítulo I da presente dissertação.

A metafísica racional produziu uma nova estética, um novo olhar sobre a arte. Através do “socratismo estético”,¹⁰⁵ a arte passa a ser valorizada somente quando critérios conscientes, lógicos, racionais, são empregados na sua produção, ou seja, somente pode ser belo o que é racional, o que pode ser compreendido de forma lógica e consciente. Sendo a arte trágica uma criação vinculada ao mito e ao mistério, distante e contrária a tais critérios de razão, passa, desse modo, a ser classificada como irracional, inconsciente, ininteligível; conseqüentemente, sem nenhum valor de acordo com os paradigmas e critérios artísticos balizadores do período clássico grego.

Uma idéia fundamental de Sócrates é a negação dos sentidos, dos instintos e de tudo aquilo que depende do corpo; ora, a arte trágica se caracterizava exatamente por sua criação estar vinculada a dois instintos estéticos naturais e, por isso, ao corpo. Nesse sentido, nada mais desvalorizado, desqualificado e ultrajante, para o saber racional, do que uma atividade artística que surgiu da vontade inconsciente.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. NIETZSCHE. *NT*, § 12.

¹⁰⁶ A tragédia de Eurípides é permeada pelos valores do “socratismo estético” ou anti-dionisiaco. Eurípides com sua Nova Comédia ou, segundo Nietzsche, com uma forma degenerada da arte trágica, inaugura uma linguagem artística dotada de regras inteligíveis, seguindo, assim, os critérios artísticos do racionalismo. O



Sócrates adota uma nítida postura anti-dionisiaca. Através da exigência da inteligibilidade artística impõe o esquecimento do instinto fundamental da vida. Ele combate a tragédia ao negar os instintos estéticos inconscientes. O extirpar a incerteza dionisiaca representa a certeza de que a tragédia seria abolida, pois ela depende da tensa reconciliação dos dois impulsos artísticos da natureza.

A estética racional socrática exige a produção de uma arte sem o elemento dionisiaco, onde reina apenas o que pode ser entendido segundo os critérios da razão, da lógica, pode ser belo¹⁰⁷. A tendência do homem de seguir os seus instintos é questionada categoricamente por Sócrates. Acatar os instintos é um ato que deve ser corrigido, obedecendo apenas aos parâmetros lógicos que regem a consciência.

Para o filósofo ateniense, o corpo, o instintivo, está vinculado a um aspecto “interior” e equivocado do homem. Por esse motivo o corporal não é digno da filosofia, exige correção, ou seja, o esquecimento de tudo que se refere ao inconsciente.

[...] Eurípides se encarregou, como também Platão o fizera, de mostrar a contraparte do poeta “irracional”; o seu princípio estético, “tudo deve ser consciente para ser belo”, é, como já disse, o lema paralelo ao princípio socrático: “Tudo deve ser consciente para ser bom”. Em consequência disso, Eurípides deve valer para nós como o poeta do socratismo estético. [...] Se com isso a velha tragédia foi abaixo, o princípio assassino está no socratismo estético: na medida, porém, em que a luta era dirigida contra o dionisiaco na arte mais antiga, reconhecemos em Sócrates o adversário de Dionísio [...].¹⁰⁸

poeta socrático traiu a tragédia antiga ao utilizar uma linguagem sem mistérios, compreensível em um primeiro contato do público. Com a Comédia Nova, o público estava habilitado a julgar o drama. O sentimento do público não era singular, puramente eliciado pelos afetos particulares, mas, homogeneizado pela intenção lógica da linguagem desse tipo de drama que apresentava uma visão não-dionisiaca “[...] Excisar da tragédia aquele elemento dionisiaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não-dionisiacas — tal é a tendência de Eurípides que agora se nos revela em luz meridiana. [...]”. NIETZSCHE, *NT*, § 12.

¹⁰⁷ Eurípides, ao seguir esta estética, tem como resultado o “inartístico”, o formal. É como se sua arte trouxesse em anexo o seu significado, seu conceito e o que se deve sentir ao vê-la. A tragédia de Ésquilo era diferente, os elementos para o entendimento atingiam o espectador de forma acidental e surpreendente. Ele não tinha, como Eurípides, a intenção de predeterminar a forma e o modo como a arte seria entendida. A produção de Eurípides tinha o aval do racionalismo socrático porque era uma produção consciente. Ésquilo, no entanto, era um criador inconsciente e por isso incorreto, conforme a ótica socrático-euripidiana. Idem.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, *NT*. § 12.



Para Sócrates, a arte grega não era útil, pois não falava a verdade e, por isso, não era entendida. Só o que tem origem na consciência, na razão, aquilo que é lógico pode ser verdadeiro. A poesia trágica transmitia aspectos instintivos, corporais, misteriosos, fugindo à racionalidade e incitando ao erro.¹⁰⁹

A partir do vigor da “civilização socrática”,¹¹⁰ o cerceamento dos instintos é contínuo, não apenas nas artes, mas em todos os campos da cultura. Dionísio foi barrado na era da razão socrática. Sócrates visava à repressão e ao esquecimento total da força instintiva natural, para tanto, ele concebia o mundo dentro de uma lógica dicotômica. Ele instaura oposições como verdade/mentira, ideal/sensível, consciência/inconsciência, corpo/razão, corpo/alma, natural/humano, civilização/barbárie, Terra/além-mundo. Na sua ótica, os homens devem orientar suas ações sempre considerando um dos dois caminhos apontados por ele. Cada um desses pares conceituais determina o “bem” e o “mal”. A compreensão dualista deturpa o sentido múltiplo do real, ela desconhece o fluxo vital, uma vez que a vida se afirma em sua totalidade na tragédia, ou seja, no conflito e na reconciliação temporária de forças antagônicas.

Do mesmo modo que o êxtase e a forma, a lembrança e o esquecimento se reconciliam a fim de que a vida ganhe sentidos sempre novos e afirmativos por meio da arte, da aparência, é também em uma tensão de forças que a vida se expande continuamente em decorrência da criação de formas sempre novas e instáveis. Da reconciliação momentânea entre o apolíneo e o dionisíaco, a vida se afirma na dinâmica que articula a

¹⁰⁹ Exigência que levou Platão a queimar seus poemas de característica trágica.

¹¹⁰ Período em que todo o pensamento filosófico é marcado pela supremacia da razão e que, de acordo com Nietzsche, teve início com Sócrates, na Grécia clássica, e continuou na modernidade. Cf. NIETZSCHE, *NT*, § 10 ao 15.



beleza com o sofrimento, a verdade com a ilusão, a memória com o esquecimento. Configura-se, dessa forma, a arte trágica como suprema expressão da vida, a arte que representa o tenso equilíbrio que existe entre as forças fundamentais da existência.¹¹¹ Reconhecer que essa duplicidade de forças apolíneo-dionisiacas, próprias da natureza, próprias do corpo são responsáveis pela configuração do mundo, pela expansão da vida e, portanto, pela afirmação do homem e de sua cultura, implica superar a oposição sobre a qual se apóiam os conceitos de civilização e barbárie, de humanidade e natureza, de verdade e mentira, de memória e esquecimento. Esses opostos se integram nas lutas dos instintos fundamentais para ativar e impulsionar uma vida plena.

2.2. Corpo e memória na modernidade e o controle das forças vitais

Até o momento analisamos como aqueles dois instintos estéticos da natureza, aquelas duas forças corporais, deram origem às formações artístico-culturais da Grécia e impulsionaram a edificação dessa magnífica civilização. É importante também esclarecer que o corpo como jogo de forças vitais configuradoras e, entre estas, a memória, entendida como processo fisiológico, estão na base de todas as relações que tecem a aparência organizada da cultura.

Neste sentido, todas as relações sócio-político-culturais reconhecidamente civilizadas, que compreendem atividades como a arte, a ciência, o trabalho, a educação, o direito e a política, bem como as instituições que as regimentam, como o Estado e a Igreja, contêm em seus alicerces a duplicidade daqueles instintos estéticos corporais, as potências

¹¹¹ O teatro grego, por meio da linguagem artística, expressa situações que representam conflitos humanos, com isso, coloca o espectador, mesmo que de forma indireta, frente à dor, ao sofrimento e à realidade. Consegue, desse modo, a partir da aparência, unir a verdade à ilusão, a lembrança da dor ao esquecimento, pois efetiva-se apenas através de uma encenação e não se trata de uma situação real concreta.



apolíneo-dionisiacas. Esses impulsos criadores agem violentamente em prol de um objetivo único: dominar outras forças a fim de que se mantenham em expansão.¹¹²

É importante afirmar que aquela monumental cultura grega, com sua propriedade intelectual artística, ética e política, não teria sido edificada e conquistado o ápice se não tivesse se afirmado de maneira violenta e bárbara ao apropriar-se de outras forças, de outros corpos. Conforme aponta Nietzsche em outro escrito de sua primeira fase, “O estado grego”, que constitui o livro *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1870-72):

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade.¹¹³

Nietzsche alegava que, tanto na Grécia antiga quanto na Modernidade, é a partir da dominação de outras forças, de outros corpos tomados como instrumentos, que se possibilita e se sustenta uma configuração social, seja através da atividade escrava ou através da atividade assalariada. A fim de exemplificar essa constatação, Nietzsche analisa a formação da cultura grega. Para que aquela magnífica civilização, admirada por seu

¹¹² A não oposição entre civilização e barbárie foi desenvolvida anteriormente. Nietzsche abordou os dois impulsos imediatos da natureza: o dionisiaco e o apolíneo. O dionisiaco representando a essência da natureza e suas características de violência, desmesura e barbárie. O apolíneo representando, por sua vez, disposições à paz, ao equilíbrio e limite às ações bárbaras e destruidoras. Neste sentido, esse filósofo defendia que a natureza, em sua essência, é sempre violenta; impelida ao cumprimento de seu objetivo, o de expandir a vida: ela desconhece limites, domina forças opostas e se desvencilha de obstáculos. O que impera na natureza é a tendência de afirmar a vida e, ao seguir somente nessa direção, sua ação é sempre opressora. A cultura deve ser entendida como expressão da força de domínio da natureza, decorrente das forças corporais. Isso significa que cultura, em vez de oposição com a natureza, é um processo que tem origem na própria natureza a fim de que esta possa se configurar e se manifestar por meio da bela aparência e da ordem. Portanto, a cultura é a natureza sob forma apolínea. Como a natureza é essencialmente caótica e cruel ela necessita dos limites e medidas apolíneos para seguir seu processo afirmativo. Desse modo, devemos frisar que, tanto cultura quanto civilização, não são contrárias à barbárie, crueldade e violência, mas resultam inclusive dessas tendências, dessas forças, desses impulsos. Cf. BARRENECHEA, O aristocrata nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie. In: *Nietzsche e Deleuze — Bárbaros, civilizados*. Org. Daniel Lins e Peter Pál Pelbart. São Paulo: Annablume, 2004.

¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996. p. 47.



fausto artístico, fosse edificada, a escravidão foi imprescindível: houve a necessidade de que alguns corpos dominassem muitos outros corpos e, com isso, a barbárie, e a crueldade, foram empregadas. Muito sangue foi derramado. Para que o grego antigo desse vazão ao impulso artístico que brotava da natureza e se manifestava nos corpos, era necessário que ele mesmo se sujeitasse ao esforço do trabalho artístico e, ao mesmo tempo, submetesse muitos homens à escravidão. Caso contrário, o próprio artista grego não se encontraria liberado dos afazeres “menos elevados” e não teria condições de criar a arte ilustre da cultura grega. Daí Nietzsche concluir: “[...] a escravidão pertence à essência de uma cultura. [...] A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico”.¹¹⁴

Ele comenta não apenas a formação do Estado grego, bem como a constituição de outras instituições sociais, como o direito, que surgiram de um modo terrível: “O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue, é a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”.¹¹⁵

Neste sentido, Barrenechea assinala: “[...] a violência, a crueldade, as tendências bárbaras e escravizantes são interpretadas como a mola mestra da civilização. Contudo, não há oposição entre civilização e barbárie. Toda a civilização está ancorada em impulsos cruéis e implacáveis[...]”¹¹⁶.

¹¹⁴ NIETZSCHE. *CPCL*, p. 48.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁶ BARRENECHEA, *O aristocrata nietzschiano*. p. 149.



Assim, como a gênese e o desenvolvimento de qualquer cultura, e de quaisquer relações sociais sobre as quais uma cultura se sustenta, se explicam a partir de um fundo cruel, da violência instintiva da natureza. Na modernidade, a dinâmica social não é diferente, porém os fundamentos bárbaros, inerentes também a essa ordem, recebem continuamente a influência de interpretações morais que visam ocultar e mascarar o fundo impiedoso, mantendo-o no esquecimento, a fim de que a configuração social não seja transformada pelas forças polêmicas.

Faz-se oportuno lembrar que a modernidade é considerada, por Nietzsche, uma época basicamente caracterizada por princípios inspirados no racionalismo socrático-platônico e nos preceitos do cristianismo. Ele considerava esse período como uma época orientada por princípios decadentes, oriundos da fraqueza e doença dos instintos fundamentais. A modernidade tentou instaurar uma ordem que *ocultasse*, a qualquer custo, a textura caótica e violenta da natureza, ainda que se erguesse por meio dela.

Entre os princípios norteadores da ordem social moderna, cunhados a partir da herança cristã, Nietzsche destaca os de “dignidade do homem” e “dignidade do trabalho”.¹¹⁷ Segundo ele, tanto os preceitos religiosos de piedade para com os miseráveis e de compaixão pelos pobres e “inferiores”, quanto o lema da Revolução Francesa “liberdade, igualdade e fraternidade”, têm como principal objetivo igualar, aplainar as diferenças e abafar as adversidades que deflagram polêmicas. Trata-se de uma tendência igualitária e niveladora que institui uma ordem social sem hierarquias, enfrentamentos ou conflitos.

Essa tendência igualitária visa nivelar as desigualdades a todo custo a fim de que a ordem social estabelecida não seja questionada e transformada. Ora, ao tentar impor na

¹¹⁷ NIETZSCHE. *CPCL*, p. 43.



memória uma representação de que todos são iguais, que a maioria dos homens são fracos e desprezíveis e que, por conta disso, é preciso ter piedade e compaixão, apenas se consegue que as forças desses homens sejam minadas, dominadas e, por sua vez, esquecidas. Ao fomentar o esquecimento das forças belicosas que impulsionam os corpos à luta é possível cercear, com mais facilidade, as potências divergentes que ameaçam os interesses dominantes e, conseqüentemente, abafar os conflitos que poderiam transformar as estruturas políticas.

Os conceitos compassivos e igualitários ocultam o caráter cruel das relações sociais, permitindo que esse caráter violento seja disfarçado e negado. Ao ser encoberto o aspecto de confronto e de crueldade das relações sociais, elas passam a ser entendidas como resultado de processos pacíficos, geridas por uma ordem moral ou divina, mistificando assim, sua origem.¹¹⁸ Questionando essas interpretações, Nietzsche mostra que a civilização provém de um fundo terrível, violento:

Cada instante devora o precedente, cada nascimento é a morte de incontáveis seres, gerar, viver e morrer são uma unidade. Por isso, podemos comparar até mesmo a cultura magnífica com um vencedor manchado de sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos como escravos, amarrados a seu carro: e eles, a quem um poder benfeitor deixou cegos, continuam gritando, quase esmagados pelas rodas do carro: “Dignidade do trabalho!”, “Dignidade do homem!” [...].¹¹⁹

Percebe-se, nesse sentido, a ocorrência de um ocultamento, de uma máscara formadora de uma ilusão sobre um fundo cruel. Diferentemente da cultura grega arcaica, os modernos investem na produção de uma ilusão que se fundamenta em conceitos abstratos, racionais e não artísticos. Eles se apóiam na consciência e não nos instintos, contrariando a natureza polêmica e contraditória da dinâmica vital. É importante ressaltar que o grego antigo não tinha como objetivo ocultar a crueldade das relações sociais, tanto que

¹¹⁸ Cf. FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 52.

¹¹⁹ NIETZSCHE. *CPCL*, p. 49.



expressava com sinceridade que o trabalho representava um “ultraje e uma inevitabilidade” de sua cultura.¹²⁰ O encobrimento do fundo violento representa uma estratégia moderna para que os alicerces da sociedade, permeados de conflitos, confrontos e embates corporais, permaneçam inalteráveis. Ao manter esquecidas as origens assustadoras da sociedade se possibilita que sua estrutura de poder e de dominação não seja ameaçada pela dinâmica natural de confrontos e disputas inerentes a todos os seres; dinâmica esta, por sua vez, responsável por impulsionar e produzir sempre novas formas de organização. De acordo com Barrenechea:

Na natureza, a violência impera, a tendência a submeter e a escravizar, a dominar o alheio, o estrangeiro, impulsiona todos os seres. Tudo almeja digerir, eliminar aquilo que se lhe opõe. Não há limites para esta dinâmica sanguinária e cruel da vida; por sua vez, a harmonia, a paz, o equilíbrio são apenas o resultado de negociações temporárias entre forças.¹²¹

Deste modo, assim como o corpo — entendido enquanto jogo de forças naturais ou impulsos em busca de expansão e de domínio — é responsável direto pelas configurações culturais, uma vez que elas representam estratégias para a defesa e a expansão da vida, os processos de lembrar e o esquecer, sempre agindo de maneira articulada, também estão entre os processos corporais responsáveis pela edificação da cultura e das relações sociais.

Logo, qualquer interpretação que vise acalmar, disfarçar, impedir e desqualificar os confrontos corporais pelos quais a natureza se expande e se afirma, representa uma distorção da dinâmica fundamental do fenômeno vital.

Na modernidade, fomentou-se o *esquecimento do fundo cruel no qual se ergue a civilização, ao mesmo tempo ativou-se a memória* ao ancorá-la nos conceitos cristãos de compaixão e igualdade entre os homens. Assim, os impulsos que atuam produzindo lutas e

¹²⁰ NIETZSCHE. *CPCL*, p. 47.

¹²¹ BARRENECHEA, *O aristocrata nietzschiano*. p. 144.



determinações hierárquicas pontuais entre indivíduos puderam ser oprimidos, e as relações de dominação já estabelecidas estagnaram-se em uma configuração rígida. A anulação dos confrontos faz com que o dinamismo, inerente às relações de poder, seja paralisado e que apenas um tipo de interesse e de organização social domine de forma absoluta.

A relevância e a exaltação do confronto é aprofundada também em “A disputa de Homero”, outro texto de *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Nesse prefácio, Nietzsche novamente analisa o caráter cruel e bárbaro inerente a todas as ações humanas. Lembra que quando falamos em “humanidade”, estamos pretensamente nos referindo a algo distinto de “natureza”. “Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades ‘naturais’ e as propriamente chamadas ‘humanas’ cresceram conjuntamente”.¹²² No homem, tanto suas condições mais estimadas na modernidade quanto as consideradas mais terríveis, julgadas inclusive “desumanas”, surgem de tendências fundamentais da natureza, porém o que ocorre é o esquecimento ou a negação deliberada do processo pelo qual se originam, se desenvolvem e se afirmam.

O texto acima mencionado continua as reflexões apresentadas em “O estado grego”, onde Nietzsche assegura que crueldade, violência e barbárie não se opõem às ações humanas, mas as fundamentam, as oportunizam, já que estas, tendo origem na natureza, seguem necessariamente as mesmas disposições, ou seja, de domínio, de apropriação e de eliminação de tudo o que contraria seus objetivos. A esses impulsos, naturalmente violentos e cruéis, não cabe nenhum tipo de julgamento de valor baseado em concepções dicotômicas; eles não são “maus” nem “bons”, resultam apenas da vida seguindo seu objetivo: procurar a intensidade e a dominação.

¹²² NIETZSCHE. *CPCL*, p. 73.



Conforme fora apontado anteriormente, os embates são próprios da textura vital, possibilitam superações, novas conquistas, criações. Retirar a luta do cenário da vida é estagnar o espaço de expansão da própria vida. Onde não há possibilidade de luta entre forças corporais surge necessariamente a fraqueza dos corpos, ou seja, o enfraquecimento e a repressão dos instintos.

A vida fica estagnada e se degenera se não é impelida por um movimento contínuo que lhe é próprio. Esse processo imanente é promovido por várias funções corporais que também se confrontam a fim de que as condições vitais se mantenham saudáveis.

A memória, articulada com o esquecimento, é uma das condições fundamentais para a criação e, nesse sentido, as configurações sociais também fazem parte das criações que afirmam a vida. Porém, caso essa articulação esteja favorecendo mais a retenção de lembranças de conceitos que reprimem os confrontos e promovem o esquecimento das funções vitais, dos instintos, os processos criativos se enrijecem e, seguramente, a vida entra em decadência. Quando o que é considerado civilizado, quando as regras sociais de ordem se impõem aos instintos que, por sua vez, possibilitaram toda a cultura, eles passam a ser protelados e negados, a própria vida adoece e declina.

2.2.1. Usos e abusos da memória na *Segunda consideração intempestiva*

Agora, continuaremos aprofundando questões fundamentais desta dissertação que focaliza a articulação entre corpo, memória e esquecimento, analisando a *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, datada de 1874. Nela, Nietzsche afirma que a história em excesso é nociva para a vida, ao passo que o sentido *a-histórico* representa algo positivo e age impelindo o homem para a construção do futuro. Deste modo, o autor apresenta sua tese de que a história excessiva é uma espécie de



envenenamento do corpo, da vida e, dependendo do nível de envolvimento do homem em relação ao sentido histórico, estará agenciando seu próprio declínio. “Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la. Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e se degrada [...]”.¹²³

Aqui, mais uma vez, o corpo é valorizado por possibilitar a criação de avaliações que atribuem sentido à vida. Porém, na modernidade, essa capacidade está a serviço da satisfação da necessidade humana de produção de verdade científica como uma nova e perigosa forma de ilusão. Assim, como os gregos antigos necessitaram da arte para que pudessem desejar intensamente a vida, apesar de sua violência, de suas incertezas e dores, os modernos tiveram na ciência a esperança de uma vida melhor, porém guardando uma fundamental diferença com os gregos: a ilusão científica da modernidade se apoiava na esperança de conquistar, por meio do saber, uma verdade que controlasse a vida, o corpo e, portanto, os instintos.

A história passa, no período moderno, a ser pensada como ciência e a memória, enquanto função corporal, torna-se um instrumento que serve de apoio para abarcar toda a produção de saber histórico a fim de que a necessidade de descobrir a verdade seja satisfeita. Deste modo, a memória foi estimulada exageradamente em prol do conhecimento da verdade. Daí Nietzsche afirmar:

Esta consideração também é intempestiva porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa — sua formação histórica como prejuízo, rompimento e deficiência da época — porque até mesmo acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos deveríamos reconhecer que padecemos dela. [...] uma virtude hipertrofiada — tal como me parece ser o sentido histórico de nosso tempo [...].¹²⁴

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 5.

¹²⁴ NIETZSCHE, *SCI*, p. 6.



O passado torna-se um produto científico que promete uma vida menos instável e caótica. A história científica é produzida e, ao mesmo tempo, absorvida, incessantemente pelo corpo, saturando a memória. O esquecimento ativo é suspenso para que o conhecimento do passado seja retido, para que a vida possa ser disciplinada, avaliada, conhecida e controlada através de métodos científicos.

No entanto, um passado que paralisa a atividade, que impele o homem para o futuro, é um passado a serviço da degeneração da potência corporal e não de sua vivificação. O corpo, os instintos são os soberanos na condução da vida, não a ciência histórica. Conservar o passado e transformá-lo em ciência a fim de que seja possível controlar a intemperividade inerente à vida, se torna uma armadilha contra a própria existência que, ao ser conduzida por uma razão que contraria sua natureza imprevisível e a-histórica, impõe o controle das incertezas vitais.

Sim, triunfa-se pelo fato de que agora “a ciência começa a dominar a vida”: é possível que se alcance isso. Todavia, uma vida dominada desta maneira não é certamente muito valiosa porque é muito menos *vida* e assegura muito menos vida para o futuro do que a vida outrora dominada não pelo saber, mas pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias.¹²⁵

A dependência da ciência histórica passa a estagnar os processos vitais, a memória relega os instintos e os desqualifica em detrimento de uma verdade, de uma narrativa histórica determinante da vida. “A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e que por isto, jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura [...]”.¹²⁶ O caráter científico cunha um sentido histórico exagerado, o excesso de conhecimento do passado causa uma saturação da memória e um sufocamento dos instintos que afirmam a vida. Já os impulsos que impelem à luta, à

¹²⁵ NIETZSCHE. *SCI*, p. 61.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 17.



coragem espontânea para a ação, vinculam-se ao sentido a-histórico, ao esquecimento, e este sofre forte repressão quando se faz necessário que o passado seja retido permanentemente na memória, a fim de que ele conduza a vida e limite sua natureza dinâmica e imprevisível.

A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas a obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida.¹²⁷

O sentido histórico excessivo, o exagero de memória, representa grave perigo para a saúde do corpo. Porém, para que o corpo não adoeça, se degrade ou sucumba, é preciso que ele próprio estabeleça um nível de envolvimento salutar com a história, com a memória; é necessário que estabeleça um limite regulador do que pode ser lembrado e do que deve ser esquecido. Apenas assim os processos vitais, os instintos, os impulsos que buscam nutrir o corpo de forma saudável, permanecem a serviço da vida, de forma que o entusiasmo por viver sempre se afirme.

Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche denomina “força plástica” a capacidade de o corpo determinar o limite que controla a quantidade e o período que a informação deve permanecer na memória. Essa plasticidade é uma força natural que cresce por si mesma e de maneira singular. É através dela que cada homem transforma e incorpora, de uma forma peculiar, o que lhe é alheio e o que deve ficar relegado ao passado; através dela o corpo restaura sua saúde impedindo que acontecimentos, acidentes e perdas ocupem a memória e constituam motivos de melindra e acovardamento em relação

¹²⁷ NIETZSCHE. *SCI*, p. 9.



à vida, paralisando-a. Então, ao defender o equilíbrio entre o que se memoriza e o que se esquece, Nietzsche afirma: “Para determinar este grau e, através dele, então, o limite, no interior do qual o que passou precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar cozeiro do presente, seria preciso saber exatamente qual é o tamanho da *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura [...]”.¹²⁸

A força plástica, a capacidade de incorporar o passado de modo que ele não se torne prejudicial para a vida, é uma capacidade natural, instintiva, corporal. Quanto mais o homem se encontra articulado com sua natureza orgânica, com os instintos que o impulsionam para a existência afirmativa e saudável, mais força plástica esse homem disporá para transformar o que já passou a serviço da vida.¹²⁹ A força plástica depende diretamente dos processos corporais de lembrança e de esquecimento. Estes, por sua vez, devem promover a afirmação trágica da vida, como se dá através da ilusão artística promovida pela reconciliação e ação dos instintos estéticos.

A força corporal, que determina o grau e o limite do que deve ser retido na memória e do quanto deve ser esquecido para que a vida não se estagne, pode ser comparada ao funcionamento digestivo,¹³⁰ que regula, involuntariamente, a dieta nutricional do corpo, e ao funcionamento do sono que regula a necessidade de descanso. No caso do processo digestivo, o corpo é impulsionado à busca e à eliminação do alimento quando necessário. No caso do descanso, há uma força que também regula o período em que o corpo deve dormir e relaxar. Assim, como a ingestão e a eliminação do alimento, bem como o sono e o descanso são fundamentais para a saúde do homem, regular o quanto de conhecimento o

¹²⁸ NIETZSCHE. *SCI*, p 10.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p 10.

¹³⁰ A questão da “digestão” das idéias será aprofundada, como veremos, por Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, Segunda Dissertação.



corpo precisa reter na memória e o quanto de conhecimento o corpo precisa esquecer representam, na mesma medida, condições fundamentais para a plenitude da vida. Do mesmo modo, como é fundamental se alimentar, digerir e dormir com qualidade para que o corpo permaneça saudável, também é essencial memorizar de forma apropriada e sem excesso, bem como esquecer ativamente. Neste sentido, Nietzsche conclui: “[...] há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe”.¹³¹ Em seguida complementa:

[...] que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.*¹³²

Contudo, a fim de que o corpo saiba o *quantum* de memória que lhe é saudável e possa respeitá-lo, é importante que ele não tenha se deixado *invadir* indiscriminadamente pela história excessiva ou por qualquer força que contrarie a expansão de uma vida saudável. Uma vez congestionado por hábitos, conhecimentos, experiências e cultura alheios ao homem e que, por isso, não se encontram a serviço da vida, o corpo absorve mais e mais material desnecessário e daninho, assim padece de uma “indigestão”. Ao consumir “sem fome” e reter em sua memória informações que o levem a agir de forma contrária aos seus impulsos vitais, aos poucos, o corpo enfraquece e seus instintos fundamentais, aqueles que o impulsionam para o futuro e para a vida, se degeneram. Assim, o corpo torna-se incapaz de colocar um limite salutar aos excessos que a necessidade de saber e de verdade impõe ao organismo.

¹³¹ NIETZSCHE. *SCI*, p.10

¹³² *Ibid.*, p. 11.



Esta é a ligação natural que uma época, uma cultura, um povo dever ter com a história — evocada pela fome, regulada pelo grau de suas necessidades, mantida sob limites pela força plástica que lhe é própria — se o conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a serviço do futuro e do presente, não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso [...].¹³³

O homem não poderá sentir-se feliz, ambicionar, agir e viver de forma alegre e saudável se sua memória se encontra tomada pela história. Uma memória densa e carregada de passado padece de uma doença que paralisa o corpo, impede as atividades vitais e silencia os instintos.

Na modernidade, conforme mostra Nietzsche, não são mais os impulsos vitais que ditam o que e por quanto tempo algo deve ser lembrado, mas é o impulso para o conhecimento, a ciência e a necessidade de verdade que determina o valor da vida. Se, nesta época, continua a se reforçar que a verdade é uma forte necessidade, o que terá, então, mais valor é o que já se sabe, o que já passou, bem como o que deve ser descoberto pela razão, e não a vida em sua espontaneidade e imprevisibilidade. Se na vida não há verdades fixas e sim mudança e incoerência, quando a verdade passa a ser o parâmetro avaliativo, a vida perde valor, é negada e perece.

Agora, a vida não rege mais sozinha e nem o conhecimento domestica o passado: todos os marcos foram derrubados e tudo o que foi um dia se abate sobre os homens.[...] Um espetáculo tão inabarcável não foi visto por nenhuma geração, tal como agora a ciência do vir a ser universal, a história, mostra: mas, sem dúvida, o mostra com a audácia perigosa do lema: *fiat veritas pereat vita* [“Que se faça a verdade e que pereça a vida!”].¹³⁴

Evidencia-se, desde os primeiros textos de Nietzsche, a valorização dos instintos, do corpo e seus ritmos naturais como os únicos capazes de se orientarem-se em direção a uma vida potente e vigorosa. A tentativa de atribuir sentido à vida, contrariando e negando sua

¹³³ Ibid., p. 32.

¹³⁴ NIETZSCHE. *SCI*, p. 32.



natureza trágica, caótica e desprovida de certezas e de segurança, promove a degeneração das forças vitais, uma vez que esta tentativa pressupõe o esquecimento de tudo que em nós se caracteriza pela imprecisão, pela indeterminação, pela inapreensão, pelo movimento.

Nietzsche afirmava que toda a produção de conhecimento, seja ela religiosa ou científica, que se coloque como superior aos instintos no intuito de controlá-los e corrigi-los, estaria a serviço da negação, do esquecimento do corpo, da natureza. A produção de conhecimento que atende à necessidade de se descobrir a verdade, a fim de que um mundo perfeito seja alcançado, acaba por afastar-se do que realmente é essencial, profundo e que compreende a base de todas as construções culturais, ou seja, os impulsos instintivos inconscientes. Em nome da procura do caminho da verdade, da perfeição, da correção e do controle das incertezas da vida, a filosofia, até o momento, fez apologia da razão, do pensamento lógico, da consciência, considerando-os instâncias superiores, em detrimento dos instintos. A tradição filosófica valorizou uma memória apoiada na lembrança que exalta tudo o que é considerado superior, correto, lógico, coerente, verdadeiro, preciso. Por outro lado, esqueceu o corpo, ou seja, tudo o que é considerado mutável, baixo, errado, incoerente, desrazão, mentira, movimento.

Conforme já assinalamos anteriormente, Foucault valorizou e reconheceu esse aspecto da interpretação nietzschiana, interpretação que se dispôs a refletir sobre a vida no âmbito da própria vida, ou seja, na imanência, no corpo, nos instintos, nos impulsos que fundamentam todas as expressões civilizadas, embora, na maioria das filosofias, estas estejam vinculadas a um suposto âmbito de profundidade ideal e inventada, contrapondo-se, por sua vez, à natureza, à vida.

Há em Nietzsche uma crítica de profundidade ideal, da profundidade de consciência, que denuncia como um invento de filósofos; esta profundidade seria



a procura pura e inferior da profundidade. Nietzsche denuncia manifestamente que esta profundidade implica resignação, hipocrisia, máscara [...]. É necessário portanto, que o intérprete desça, que se converta, como disse Nietzsche, no “bom escavador dos baixos fundos”.¹³⁵

2.2.2. *Aurora e Gaia ciência*: o “médico filósofo” e a memória do aspecto “subterrâneo” do homem

Os filósofos metafísicos, os que simplificam o mundo através da utilização de categorias dicotômicas, sejam eles racionalistas ou cristãos, construíram o saber sobre os alicerces da moralidade tendo como apoio a consciência — colocada em contraposição aos instintos. Porém, o essencial na vida é imoral, ilógico e indirigível, ou seja, são os instintos, o corpo. Diante dessa tradição metafísica e religiosa, Nietzsche se lança a minar toda a confiança na moral sobre a qual a filosofia até então fora edificada.

Neste livro se acha um “ser subterrâneo” a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa. [...] Que talvez queira a sua própria demorada treva, seu elemento incompreensível, oculto, enigmático, porque sabe o que também terá: sua própria manhã, sua redenção, sua *aurora*?[...]¹³⁶

O “filósofo toupeira”, aquele que busca nas profundezas baixas os elementos fundamentais para seu conhecimento do mundo, é representado pela imagem de Trofônio,¹³⁷ presente no prólogo de *Aurora*, livro da segunda fase da obra nietzschiana. Ele é o próprio Nietzsche, o filósofo que se empenhava em desenvolver uma perspectiva filosófica que escava e mina toda a confiança na verdade e na consciência como parâmetros morais capazes de avaliar quais os impulsos que devem prevalecer e quais os que devem ser desconsiderados no homem. Tais parâmetros, no entanto, são incapazes de mensurar o que realmente é necessário para uma vida plena, pois, promovem a guerra contra os

¹³⁵ FOUCAULT, *Op. cit.*, p.53.

¹³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Prólogo. § 1.

¹³⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Prólogo, § 1.



instintos, contra o corporal que, justamente, são fundamentais para a saúde do homem. No subterrâneo, Nietzsche detecta as fundamentais forças vitais, não no “além mundo”, no “céu”, por isso o filósofo que pretende afirmar a força, a vida, deve orientar-se pelos instintos e guiar-se como uma toupeira, cega pelo obscuro, pelo inapreensível em categorias, pelo a-moral, ou seja, pelo corpo, pela natureza, pela profundidade dos instintos. Eis uma nova forma de interpretar as questões do homem e do mundo: auscultar os fatores subliminares e esquecidos, as profundezas instintivas da vida.

[...] desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como fora o mais seguro fundamento — e sempre de novo, embora todo o edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa confiança na moral [...].¹³⁸

O “medico filósofo”, figura apresentada no prólogo de *A gaia ciência*, está articulado com a imagem do filósofo toupeira. Este seria um pensador capaz de perceber que por de trás ou subjacente a uma concepção vinculada à apologia de verdade, justificativa de tantas filosofias, religiões e até da ciência, estão os impulsos fundamentais, profundos e elementares. É o corpo conduzindo seu novo instinto do conhecimento em direção aos seus objetivos. Em todos os fenômenos vitais o corpo visa afirmar e expandir ao máximo todas as suas forças.

É nesse sentido que Nietzsche alude às figuras de Trofônio, do filósofo toupeira e do médico filósofo que estariam representando os genuínos filósofos. Esses pensadores são os únicos aptos a filosofar com profundidade instintiva, com todo o corpo, sem inventar outros mundos, dicotomias, separações. O filósofo toupeira investigaria, escavaria as profundezas e solaparia toda a crença idealista que despotencializa os instintos. O médico filósofo saberia interpretar os pensamentos segundo o estado corporal que os originaram.

¹³⁸ NIETZSCHE. *A*, Prólogo, § 2.



De acordo com a afirmação plena da vida ou com a negação da mesma, esse *fisiologista* identificaria se o pensamento é decorrente de sintomas de saúde ou de doença. O médico filósofo entende os pensamentos como sintomas de estados corporais, detectando quando uma filosofia é sadia ou uma manifestação de doença.

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade —, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...¹³⁹

Nietzsche levanta a suspeita de que o corpo, nas filosofias niilistas,¹⁴⁰ encontra-se doente e preocupado em encontrar paz, alívio e proteção. Frente às ameaças naturais de sofrimento e de dor, as interpretou como acontecimentos isolados, independentes e separados da saúde, da alegria, da felicidade, sendo necessário que o consolo fosse somente encontrado em “outro mundo”. Assim, os instintos criaram a crença em um outro mundo idealizado, que seria, por sua vez, completamente oposto à vida terrestre. Esta foi interpretada, a partir de uma concepção dicotômica, constituindo-se apenas por mazelas, perdas, fraquezas e doenças.

Toda a filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda a metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta — e freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral não teria, sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má compreensão* do corpo.¹⁴¹

¹³⁹ NIETZSCHE. *GC*, Prólogo. § 2.

¹⁴⁰ Denominação de todas as filosofias que desprezam e rejeitam os processos naturais polêmicos como configuradores da vida e valorizam aspectos transcendentais visando o distanciamento ou controle das intempetividades inerentes à natureza.

¹⁴¹ NIETZSCHE. *GC*, Prólogo. § 2.



Nietzsche entendia que a interpretação do mundo deveria direcionar-se para a leitura das aparências, da linguagem artística dos instintos mais fundamentais e subterrâneos, aqueles que impulsionam à expressão de todas as coisas que existem, mas que, lamentavelmente foram negados e esquecidos pelo discurso moral metafísico e pela religião. Neste sentido, Eric Blondel caracteriza o próprio Nietzsche como “o filólogo, leitor com olhar de toupeira”.¹⁴² O investigador das profundezas, aquele que sabia ler lentamente e que também sabia que é na própria expressão dos instintos, no corpo, onde se encontra a origem das questões filosóficas. Ele era o filósofo que investigava a linguagem das aparências, decodificando os instintos, o corpo. Analisava cautelosamente o discurso que nega a importância destes na configuração de tudo o que existe, discursos metafísicos que, inclusive, os encobre enquanto criadores da própria linguagem e, portanto, de toda a cultura. O filósofo toupeira indaga sobre o papel falsificador do discurso moral que relega ao esquecimento, se utilizando de “mentiras sagradas”,¹⁴³ o que é fundamental para a afirmação da vida: os instintos. Nietzsche era o filósofo do “subterrâneo” porque refletia sobre o que estava embaixo, nos alicerces corporais e não sobre as invenções que se colocam acima, no ideal e, que, por sua vez, mascaram o elementar e vital.

Foucault também afirma a importância de investigar o discurso a partir de uma perspectiva mais profunda e, principalmente, com a atenção direcionada para o essencial, para o profundo, para o que está por baixo, no devir corporal:

[...] já como tais entre os gregos, não desapareceram, e continuam, sendo, todavia, contemporâneas nossas, já que temos vindo a pensar, precisamente a partir do século XIX, que gestos mudos, as enfermidades e todo o tumulto que nos rodeia pode, igualmente, falar-nos, e, com mais atenção que nunca, estamos

¹⁴² BLONDEL, Eric. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: Scarlett Marton (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 111.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 112.



dispostos a escutar toda a possível linguagem, tratando de surpreender sob as palavras um discurso que seria mais essencial.¹⁴⁴

Sócrates é o primeiro a elevar a consciência lógica a uma instância superior em relação aos instintos, vinculando-a a um mundo perfeito e livre dos sofrimentos causados pelo corpo. Para ele, apenas com os instintos controlados, dominados, seria possível restringir as forças corporais para conquistar a verdade e o mundo das idéias, o inteligível, onde se encontraria a suposta perfeição e total felicidade. Para que a consciência se sobrepusesse aos instintos, a memória deveria estar sempre alerta. Os instintos sofreram, paulatinamente, a ação do esquecimento; a memória, por sua vez, cumpriu o papel de registrar a consciência como a guia suprema e soberana na condução da vida. Essa condução visava a “verdade”, o previsível, o confortável — categorias decorrentes de uma visão dualista de mundo, que relegam o corpo, a vida e a natureza a um patamar inferior. Já o espírito, a alma, a razão estariam relacionadas ao “Além”, considerado majestoso, superior, perfeito e, portanto, digno e desejável.

O *orgulho* do homem, que se opõe à teoria da sua descendência de animais e situa um grande hiato entre natureza e homem — esse orgulho tem seu fundamento num *preconceito* quanto ao que é espírito: e tal preconceito é relativamente *jovem*. Na longa pré-história da humanidade pressupunha-se o espírito em toda a parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem.[...] não se sentia vergonha em descender de animais ou árvores (as linhas *nobres* viam-se honradas por essas fábulas) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza e não o que nos separa dela.¹⁴⁵

Em *A gaia ciência*, Nietzsche explica que a consciência refere-se a mais nova e mais inacabada função orgânica e que, por isso, ainda representa a mais fraca criação do

¹⁴⁴ FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁵ NIETZSCHE. *A*, § 31.



nosso corpo. Os instintos, o inconsciente, os impulsos considerados como insensatos, irracionais e até maus, são os que estão a serviço da vida e da espécie desde sempre; esses sim são os mais antigos, mais fortes, profundos e essenciais.

Se até hoje a humanidade resiste e se expande é porque os instintos, de certo modo, malgrado toda a consciência, razão e ordem que os contrariam e os fazem adormecer, continuam suas lutas cegas e incansáveis em favor da vida, muito embora, sejam concebidos como maléficos e, por isso, sofram insistentemente a ação do controle, da repressão.

Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito tempo ela já teria desaparecido!¹⁴⁶

No entanto, é importante destacar que a consciência não se originou para dominar e forjar o esquecimento dos outros instintos; ela adotou essa função devido à distorção de sua ação, em decorrência do pensamento socrático-platônico. Inicialmente, a consciência surge no seio das atividades corporais para favorecer sua expansão. Nesse sentido, ela é uma de suas forças que impulsionam as atividades de conservação e expansão da vida.

Contudo, Nietzsche esclarece em um aforismo de *Aurora* que, com o passar dos tempos, as reais origens da consciência são esquecidas e vinculam-se a supostas explicações e causas últimas. Do mesmo modo, a relevância dos instintos também foi esquecida, assim como o fato de a consciência ter surgido a serviço desses impulsos:

Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão torna-se improvável. Quase toda história exata de uma gênese não soa paradoxal e ultrajante para o nosso sentimento? O bom historiador não *contradiz* continuamente, no fundo?¹⁴⁷

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 11.

¹⁴⁷ NIETZSCHE. *A*, § 1.



A lógica, por exemplo, sobre a qual o conhecimento racional se apóia, encontra-se dentre as habilidades desenvolvidas em um período longínquo e primitivo e, desse modo, auxiliou a espécie em sua sobrevivência. Nesse sentido, ela deve ser entendida como uma criação corporal; sua origem pode ser explicada pela luta dos instintos em sua busca por força, por poder, por vida. A consciência não se origina e não obedece a uma natureza propriamente lógica, mas aos próprios instintos, ao ilógico que a antecede. Conforme explica Nietzsche:

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante freqüência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual — uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual — foi o que criou todo fundamento para a lógica. [...] por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”.¹⁴⁸

Nietzsche afirma que uma função tão imatura como a consciência deve ser vista com certa cautela, pois ainda não está bem desenvolvida. Assim sendo, ela pode constituir um risco para a espécie, para o organismo, para a sociedade e, conseqüentemente, produzir efeitos degenerativos. Contudo, essa função, mesmo ainda fraca e confusa, foi superestimada e considerada como a “unidade do organismo”,¹⁴⁹ razão superior do corpo e, por isso, julgada como capaz de orientar os homens para realizar as escolhas mais corretas.

A consciência que, equivocadamente, é tida como “âmago do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial!”¹⁵⁰ não passa de uma função orgânica incipiente, carente de aprimoramentos, maturação, experiências, perfeição. Ao concebê-la

¹⁴⁸ NIETZSCHE. *GC*, § 111.

¹⁴⁹ *Ibid.*, § 11.

¹⁵⁰ *Ibid.*



como se ela fosse uma função primordial, o homem se entrega ao domínio de uma atividade fraca e incipiente, com fortes possibilidades de desviar-se do objetivo maior: a afirmação e expansão das forças vitais.

Neste sentido, a consciência, sendo ela considerada pelo autor como responsável por incorporar a informação até que ela se torne um saber instintivo, pode muito bem, por seu grau de desenvolvimento ainda insatisfatório, ter servido — e continuar a servir — à incorporação, à memorização de saberes contrários à vida saudável, plena, alegre e presente.

Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la — e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar para o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível — uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!¹⁵¹

Não é o objetivo de Nietzsche desprezar a consciência em detrimento da inconsciência, mas ao menos reposicioná-la no conjunto corporal. Assim reposicionada ela deve ser analisada como uma função nova, em fase inicial de desenvolvimento, longe de ser primordial, superior e mais valorosa do que qualquer outra função orgânica. Todas as outras atividades de nosso corpo, como a digestão, o sono e as trocas celulares, são mais antigas, aprimoradas, precisas e, portanto, menos restritivas que a consciência. Esse caráter restritivo da consciência pode ser observado, uma vez que ela está há muito tempo a serviço do instinto gregário, das necessidades sociais que visam à paz e à segurança. No entanto, conforme já assinalamos, a paz, a aniquilação de conflitos e de embates não condizem com a dinâmica afirmativa da vida, com sua feição caótica, imprevisível, incerta, trágica.

¹⁵¹ NIETZSCHE. *GC*. § 111.



Observamos, porém, que por mais útil à sobrevivência que a consciência, juntamente com a memória, possa ter sido e ainda seja, tanto ela como todas as outras formas de pensar o mundo são muito limitadas. Vimos que o saber consciente, o saber racional que superestimamos como o mais correto, perfeito, verdadeiro e, que por isso, deve nos orientar, possui um funcionamento dependente da criação de categorias dicotômicas. Esse funcionamento obedece, por sua vez, a um modelo que permite a compreensão de um fenômeno somente se ele se encaixa nesta lógica dual. Lógica esta apenas capaz de fazer distinções excludentes, operando com categorias fixas como igual/diferente, ordem/desordem, racional/irracional, Eu/Outro, vida/morte, dor/alegria, doença/saúde, corpo/alma, moral/imoral.

Para nos orientarmos pelo conhecimento, pela consciência, precisamos traçar limites, horizontes, para o que percebemos. Precisamos também excluir alguns aspectos não relevantes em determinado momento. Para pensarmos, nos comunicarmos e compreendermos algo precisamos esquecer certas coisas, lembrarmos de outras; apenas assim focamos, percebemos lógica e racionalmente.

É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo [...] a esse medir chamamos perceber — e tudo, tudo em si é erro! Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os juízos e “conhecimentos” — não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia.¹⁵²

Essa forma de interpretar por meio da consciência, da razão lógica, não passa de mais um modo de tentar apreender o inapreensível e de entender o ininteligível. O mundo não é passível de ser conhecido de forma “absoluta” e “verdadeira”, seja pela consciência

¹⁵² NIETZSCHE. *A*. § 117.



ou pela inconsciência, seja pela ciência ou pela arte, seja pela matemática ou pela filosofia. Todas as formas de conhecimento são tentativas de atribuição de sentido à existência com intuito de dotá-la de valores que preencham necessidades humanas. Trata-se de uma geração de sentidos belos que tragam vantagens e finalidades para que se possa viver. Por outro lado, a memória está constituída por um conjunto de representações, de aparências, apreendidas na tentativa de atribuir tais valores no intuito de se obter determinações para um mundo indeterminável e inapreensível. Isso também significa que diversas formas de conhecer o mundo não podem ser desqualificadas enquanto “erro”. Se não há nada para ser conhecido, se não há nada que permaneça, se tudo é fluido, também não há erros, muito menos acertos, uma vez que não há verdade, permanência, fixidez.

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. [...] Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais!¹⁵³

Nesse sentido, afirma Rocha:

[...] o mundo, segundo Nietzsche, é uma diversidade caótica em constante fluxo, um processo destituído de finalidade, uma multiplicidade de forças sem qualquer unidade, um puro devir que jamais atingirá um estado de ser. [...] o mundo não conhece nenhuma medida suscetível de ser apreendida pelo intelecto humano, nenhuma estabilidade capaz de se constituir em objeto para a razão. Desse ponto de vista, a impossibilidade de conhecer não resulta dos limites da razão, mas da natureza mesma do que existe: não existe nada que possa ser conhecido.¹⁵⁴

Para inferirmos, para concluirmos afirmações sobre algo, precisamos estancar o que na realidade é movimento. Como não temos, conforme mostra Nietzsche, a capacidade de compreender o mundo em sua natureza caótica, processual, como não conseguimos captar o

¹⁵³ NIETZSCHE. GC, § 109.

¹⁵⁴ ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 18.



continuum de sua natureza, isolamos certos pontos, memorizamos e lembramos outros e esquecemos tantos outros a fim de construir uma “explicação”. Deste modo, ficamos satisfeitos com nossa “compreensão do mundo”.

Contudo, na construção do conhecimento, apenas interpretamos com nosso aparelho perceptivo e conceitual: recortamos imagens isoladas que ganham o sentido que nos interessa. Essas imagens são nossa projeção antropomórfica sobre o mundo.

Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis — como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais — na verdade temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes [...]. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infundável de processos que nos escapam.¹⁵⁵

A fim de esclarecer como é possível que os instintos — que representam o que há de mais fundamental para a expansão da vida — sejam relegados ao esquecimento, Nietzsche aponta para seis métodos de autodomínio e moderação. Esses métodos atuam por meio da consciência e da memória, visando combater a intensidade dos impulsos vitais e enfraquecê-los totalmente. Segundo o autor, o processo para se atingir o autodomínio funciona da seguinte forma: primeiramente, evitar ocasiões em que ocorra sua satisfação, até que se consiga enfraquecer o impulso; em seguida, estabelecer uma rígida regularidade para a satisfação do impulso; em terceiro lugar, entregar-se desenfreadamente à satisfação de um impulso até sentir nojo dele e, conseqüentemente, ter controle sobre ele; em quarto lugar, relacionar a satisfação de um impulso com a memória de algo repulsivo, associando, então, a algo desprazeroso (por exemplo, pensar na vingança de Deus, no Diabo ou no inferno para inculcar culpa); em quinto lugar, ocupar-se de trabalho duro e cansativo a fim

¹⁵⁵ NIETZSCHE. *GC*, § 112.



de deslocar a energia que incita a satisfação do impulso; finalmente, à maneira do asceta, enfraquecer, oprimir e cercear toda a organização fisiológica, privando-a de todo o tipo de alimento, até que todas as forças percam o vigor. “Portanto: evitar as ocasiões, implantar regularidade no impulso, produzir saciedade e nojo dele, estabelecer associação com um pensamento doloroso, o deslocamento geral — estes são os seis métodos [...]”.¹⁵⁶

Promover o esquecimento dos instintos fundamentais e fazer da consciência a única mediadora para as experiências refere-se a uma inversão de proporções devastadoras para a saúde do homem. Isso ocorre a partir do momento em que uma função secundária como a consciência começa a medir e conduzir a vida, quando deveria apenas obedecer ao corpo, às suas demandas instintivas, essenciais do processo vital.

Vemos que a tradição filosófica clássica construiu uma memória do corpo amparada na percepção das fraquezas como as características fundamentais do homem. Os gregos, civilização forte, saudável, corajosa, se apoiaram na criação da aparência bela para desejar e afirmar a vida na sua tragicidade, ou seja, na sua totalidade, que inclui, também, os sofrimentos. A metafísica racional, por sua vez, impôs uma memória que fomenta uma certa concepção pejorativa da natureza, da vida, do corpo, provocando o esquecimento de todo o prazer e satisfação inerentes aos processos naturais. Uma vez amparadas em uma lógica de opostos, as filosofias oriundas do pensamento racionalista socrático acreditam em uma essência, em uma verdade fixa que precisa ser desvendada a qualquer custo, a fim de que o ideal de perfeição seja atingido.

Valorizando a bela aparência, Nietzsche foi implacável com a intenção filosófica dos socráticos e, no prólogo de *A gaia ciência*, declara mais uma vez sua admiração em

¹⁵⁶ NIETZSCHE. *A*, § 109.



relação à atitude valente e saudável de viver sem querer desvendar, descobrir e desnudar a vida em busca de seu lado oculto e inescrutável: “[...] é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas”.¹⁵⁷ Se a vida necessita da arte, da aparência para que seja afirmada integralmente, como é notadamente defendido em *O nascimento da tragédia*, procurar uma verdade que deva ser encontrada, custe o que custar, implica em negar a vida enquanto pura aparência estética. Tal atitude provoca um desencantamento e desinteresse pela vida. Contudo, o essencial na vida é afirmar as imagens, as miragens estéticas que atijam a alegria de viver. Muito mais importante que os meandros “profundos” da consciência é a ilusão artística.

Neste capítulo vimos que, desde o início da obra de Nietzsche, o corpo e a memória e o esquecimento, contrariando a metafísica, a religião e a moral tradicional, são interpretados enquanto manifestações da natureza — dos instintos estéticos naturais — em busca de domínio. Nas primeiras fases da reflexão nietzschiana, a memória é considerada um processo corporal a serviço das forças vitais. Nesse sentido, a memória é entendida em articulação com as faculdades de lembrança e de esquecimento que obedecem aos objetivos de afirmação da vida. Nietzsche afirmou que o corpo é o responsável pela geração de todo o pensamento filosófico, e que, mesmo as filosofias metafísicas e idealistas, que condenam o corpo, os instintos, a vida, são justamente produtos corporais, muito embora, sejam oriundas de estados fisiológicos doentios.

¹⁵⁷ NIETZSCHE. *GC*, Prólogo, § 4.



Ficou evidenciado que, a memória vincula-se ao corpo, à linguagem da aparência, aos instintos e não a “outro mundo”, à recordação do “Além”. Portanto, lembrar e esquecer referem-se ao que há de mais fundamental, decorrem de processos corporais e imanentes. Lembrar não diz respeito a um suposto mundo das idéias; e esquecer, por sua vez, não é punição para uma alma corrupta; lembrar e esquecer são processos corporais atuando para a conservação e expansão da vida e, por isso, estão a serviço da configuração da aparência, da memória e da cultura.

CAPÍTULO III

3. O Corpo e o Desdobramento da Memória na Reconstrução da Obra Nietzscheana

“A: Estava eu doente? Estou agora são? Quem foi o meu médico? Como pude esquecer tudo! B: Agora sim creio que está são: Pois sadio é quem esquece”.¹⁵⁸

Neste capítulo, vamos abordar a questão do corpo, da memória e do esquecimento na fase final da obra de Nietzsche. Observamos que, nessa etapa, ele emprega o método genealógico para esclarecer o surgimento de diversas instituições humanas, bem como o desenvolvimento do psiquismo. Nossa análise focalizará a irrupção da memória como produto de violências sociais. Também enfocaremos a ação do esquecimento. A partir do funcionamento e a alternância entre lembrança e esquecimento, Nietzsche detecta tipos humanos onde predomina exageradamente a memória, sem permitir o “descanso” oferecido pelo esquecimento. Os exageradamente memoriosos seriam *tipos reativos*, a sua *memória reativa* ou *ressentida*; já os que têm uma ampla capacidade de esquecimento e voltam-se para o novo seriam os *tipos ativos*. Apoiando-se nessa perspectiva de uma memória plástica, onde, na realidade, se esquece mais do que se lembra, é possível cogitar o conceito de “memória criativa”, voltada não apenas para o passado, mas para o futuro, para o porvir. O conceito de memória criativa será discutido no final deste capítulo e diz respeito a uma possibilidade diferente de abordar a memória social, articulada não com o culto do que já passou, mas com a produção do vindouro.

3.1. O projeto genealógico da memória social

¹⁵⁸ NIETZSCHE. *GC*, “Brincadeira, astúcia e vingança”, p. 19.

Conforme assinalamos, no decorrer da presente dissertação, é próprio do fenômeno vital a tendência criativa. Estudamos a importância da arte, da ilusão artística que embeleza a vida e a torna mais desejável para o homem; aludimos à criação de preceitos religiosos, à necessidade de verdade e de conhecimento. Mostramos que estes últimos procedimentos não passam de estratégias criadas pelas forças corporais na busca por domínio, expansão e afirmação da vida através da atribuição de sentidos e aparências mais acolhedoras. No entanto, também pudemos perceber que a tendência de as forças naturais se expandirem e conquistarem domínio pode, muitas vezes, surgir de forças reativas, muito embora, o objetivo dessas valorações continue sendo a afirmação, a defesa de um sentido existencial que visa a atribuição de beleza e dignidade à vida.

Deleuze realiza uma importante interpretação sobre a distinção nietzschiana entre forças ativas e reativas, entre vontade negativa de potência e vontade afirmativa de potência: “[...] ativo e reativo designam qualidades originais da força, mas afirmativo e negativo designam as qualidades primordiais da vontade de potência. Afirmar e negar, apreciar e depreciar exprimem a vontade de potência, assim como agir e reagir exprimem a força”.¹⁵⁹

Já Scarlett Marton restringe o valor da distinção entre *forças ativas e reativas*, para ela: “[...] é apenas muito raramente que Nietzsche utiliza os termos ‘ativo’ e ‘reativo’”.¹⁶⁰ Para além dessas duas interpretações diferentes, vale destacar que as noções de *ativo* e *reativo* são fundamentais para entender a argumentação nietzschiana sobre as forças, peculiarmente em *Genealogia da moral*, bem como o projeto proposto nesse livro, que compreende uma crítica radical dos valores morais metafísicos como nunca antes alguém

¹⁵⁹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio: Editora Rio, 1976, p. 32.

¹⁶⁰ MARTON, Scarlett. *Nietzsche*. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 65-6.

ousou realizar: “Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais”.¹⁶¹ Para compensar essa lacuna filosófica, Nietzsche vai desenvolver um método original para analisar o surgimento de todos os conceitos morais, das múltiplas instituições características — direito, justiça, dever, culpa etc. — da cultura ocidental: a *genealogia*. Durante muito tempo, a moral e a cultura foram pensadas de forma *idealista*, a partir de crenças metafísicas e religiosas — hipóteses *azuis*, isto é “celestiais” — desconhecendo o complexo jogo de forças imanentes que produzem os valores e a moral; tornou-se necessário repensar a geração desses construtos histórico-sociais a partir de hipóteses *cinzas*, isto é, minuciosas, documentais, nada “celestiais”.

Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas [alude especificamente a Spencer e outros teóricos ingleses] que se perdem *no azul*. [...] uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isso é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!¹⁶²

Sendo assim, na perspectiva de Nietzsche, a memória, todas as produções e valores humanos que constituem a cultura, a sociedade, são resultantes das ações das forças corporais, dos instintos na busca de domínio. Essas questões somente podem ser compreendidas, em sua profundidade, sob uma interpretação genealógica dos valores, ou seja, a partir do esclarecimento de suas origens fisiológicas, uma vez que somente o corpo dá origem aos valores. Exatamente por essa procedência fisiológica, corporal, dos juízos de valor, o projeto de interpretação nietzschiano privilegia uma perspectiva extramoral ou imoral acerca das produções humanas, considerando a moral como sintoma, uma expressão corporal elementar. Conforme aponta Machado: “Quer dizer, ela é um sintoma que, para

¹⁶¹ NIETZSCHE. *GC*, § 345.

¹⁶² NIETZSCHE. *GM*, Prólogo, § 7.

poder ser compreendido, remete a um nível mais elementar que muitas vezes Nietzsche chamou de fisiológico: nível de vida e suas forças; nível da vontade de potência”.¹⁶³

A *Genealogia da moral* é um livro fundamental para os objetivos desta dissertação, uma vez que nele Nietzsche analisa a criação de valores morais como consequência da necessidade gregária e esta como resultante da vontade de potência inerente à natureza. Vontade de potência é um dos conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, e pode ser entendido como processo de auto-expressão das forças, de contínuo dinamismo dos impulsos vitais. Assim, essa vontade é responsável pela vida, é ela que determina a dinâmica da vida. É o “grande impulso” vital, ao qual todos os instintos obedecem. Esse conceito aparece pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra*, quando Nietzsche alude à “auto-superação”.¹⁶⁴

A necessidade de criar vínculos sociais de modo que os homens se agreguem e formem grupos está diretamente ligada à tendência instintiva de criar aparências mais atraentes para a vida. Entendida a partir dessa perspectiva fisiológica, a formação social é uma produção da vontade de potência, pois, a produção dos vínculos que possibilitam a coesão coletiva visa criar segurança, proteção e paz. Condições que, a partir de um determinado momento, tornaram-se imprescindíveis para que a coesão social fosse mantida e que a vida continuasse desejável aos homens, apesar de suas vicissitudes.

Os textos da terceira fase da obra de Nietzsche são fundamentais por alavancarem sua concepção de mundo; representam o que alguns comentadores chamam de fase de “reconstrução da obra” e, portanto, se referem à consolidação e aprimoramento de toda a reflexão filosófica nietzschiana. Além disso, é na *Genealogia da Moral*, Segunda

¹⁶³ MACHADO. *Op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, “Do superar a si mesmo”.

Dissertação, que Nietzsche analisa as condições sociais em que se gerou a memória. Esse texto tem relevância crucial para nosso estudo, uma vez que nele o autor sustenta a hipótese de que a memória não é um atributo ou capacidade isolada de um indivíduo, mas uma construção social. Assim ele afirma, pela primeira vez, que toda memória é *memória social*.

Nesse contexto, a memória passa a ser entendida enquanto processo corporal fundamental para que a sociedade, a cultura, bem como todas as relações que as sustentam, possam ser estabelecidas, pois, como apontamos no início deste capítulo, é da natureza do homem a espontaneidade, o descomprometimento, a despreocupação, o esquecimento e, portanto, a ausência de regras coercitivas.

3.2. Do homem esquecido ao homem memorioso

Na perspectiva nietzschiana, o *bicho homem* ou o homem não humanizado é aquele em que as vontades espontâneas do corpo ainda o conduzem, aquele que tem em seus instintos o guia de suas ações e que, por sua vez, alia-se ao momento, ao instante, pois o que o gere é a vontade e a necessidade corporal situada no presente, ou seja, aquela que em um determinado momento ocupa uma hierarquia mais elevada em decorrência de tornar-se vitoriosa na luta travada entre as diversas forças que o constituem.

Nesse homem leve, espontâneo, que tem como princípio de vida a satisfação de suas vontades, acatando a fluência do movimento natural de inclinações ditadas pelo corpo, a ação do esquecimento é intensa. Ele não é cativo de uma conduta moral que siga os ditames referentes ao fenômeno *memória social*, o qual analisaremos a seguir. A conduta do homem espontâneo está a serviço do presente e da afirmação irrestrita da vida. Suas ações limitam-se ao instante. Se pudermos supor que houvesse alguma função que acumulasse experiências, essa função possuiria uma mínima capacidade de armazenamento. Ela apenas

guardaria a informação imprescindível que o *bicho homem* necessitava para sua sobrevivência em um exato momento; logo após, não sendo mais necessária, a informação seria simplesmente descartada, rapidamente esquecida.

Na hipótese de Nietzsche, a partir da necessidade de estabelecer vínculos com o grupo e de adaptar-se à sociedade, o homem constrói normas reguladoras de conduta, produz todo um edifício moral, um memorial de regras, de costumes, de crenças e verdades a fim de que as ações corporais que, por excelência, são espontâneas, possam se tornar previsíveis, obedientes e confiáveis, fazendo dos homens membros com “espírito gregário”.

A consciência e o intelecto se desenvolvem e tornam-se capazes de criar estratégias de dominação cada vez mais sofisticadas em um nível simbólico. Deste modo, fica cada vez mais restrita a disposição para os confrontos que implicam mudanças, transformações e reconfigurações das forças.

Esclareceremos, agora, a produção da memória como uma tentativa de marcar no corpo a lembrança da rigurosidade com que as convenções sociais exigem determinados comportamentos, de modo que seja minimizada ao máximo, a possibilidade de ocorrerem ações não convencionais. A memória social pretende marcar as regras, as leis coletivas a fim de enquadrar os homens para acatar as necessidades sociais. A sociedade adotara táticas violentas para controlar indivíduos nômades, uma vez que o corpo é expressão de forças não dirigíveis, espontâneas e, portanto, não age (pre)ocupado, pois é instantâneo, habita apenas o presente e, por isso, vinculado ao esquecimento mais que à memória. A sociedade não tolerará o esquecimento das normas.

3.2.1. Memória social: produto de violências corporais

Nesse período da obra, Nietzsche vai desenvolver um conceito de memória compreendida como uma função capaz de organizar e regular os instintos e suas ações. Ela impõe lembranças e enuncia condutas que compreendem fixidez e estabilidade refratárias a um corpo espontâneo e anárquico. Para controlar o aspecto imprevisível dos corpos que pode colocar em risco a ordem coletiva, o homem inventa normas e regras que bloqueiam seus instintos. Com as leis marcadas na memória de forma implacável, todo aspecto considerado pela consciência como irracional e natural é desprezado e esquecido.

Nietzsche afirma que a construção da memória decorre de um processo violento, uma vez que o homem inicialmente age movido exclusivamente por forças espontâneas e impulsivas, forças essas vinculadas ao esquecimento. Segundo ele, esquecer é uma força positiva que possibilita uma espécie de descanso, de relaxamento, de paz da consciência. O esquecer libera o que fora experimentado e vivenciado, permitindo que ecloda a novidade e que possam surgir, por sua vez, novas criações, novas afirmações. Portanto, para Nietzsche a memória não existe sem esquecimento e vice-versa; ambos funcionam, naturalmente e de maneira saudável. Esquecer é um processo espontâneo e salutar do corpo, fundamental para que sua potência seja vivida de forma plena.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem 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, [...] com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento.¹⁶⁵

O homem espontâneo, esquecido e intempestivo teria de romper com essa maneira ativa de viver para que fosse possível o estabelecimento das relações sociais. O convívio social produziu pressões para que o homem se tornasse previsível, responsável, confiável.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, *GM*, II, § 1.

Houve, assim, a necessidade de controlar a lembrança e o esquecimento. Foi preciso forçar o homem a responder por si, a comprometer-se com seus atos futuros, controlar seus afetos, imbuir promessas. A coletividade precisava prever e dirigir os atos de todos os seus membros que, para isso, foram forçados a memorizar consignas coletivas.

Como uma das conseqüências das pressões do convívio social, o homem teve de inibir sua capacidade espontânea de esquecer e, para tanto, desenvolveu intensamente a memória. Esta surge a partir da necessidade de criar um homem habitual, constante, confiável e previsível, além de qualquer contingência.

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”. Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer [...].¹⁶⁶

O homem tornou-se, então, responsável, confiável, previsível, obrigado a prometer para que a sociedade pudesse controlar sua vida, sua espontaneidade. Ele passou a prometer contrariado, negligenciando seus impulsos naturais elementares, por isso, precisou sempre ser forçado a prometer, a lembrar, uma vez que o que se promete através de pressões entrará em constante embate com as forças corporais que necessitam rejeitar o que é indigesto, imposto, alheio e desprazeroso.

A suspensão do esquecimento provoca “um ativo não-mais-querer-livrar-se”,¹⁶⁷ um prolongamento da vontade que já passou, que já deveria ter sido vencida por outra, se esta pudesse ter sido esquecida. Tal prolongamento da vontade do passado inibe as experiências

¹⁶⁶ NIETZSCHE. *GM*, I, § 1.

¹⁶⁷ NIETZSCHE. *GM*, § 1.

e os acontecimentos novos que poderiam surgir caso estivesse livre do velho e mumificado querer.

Para Nietzsche, o fato de o homem ficar preso a uma vontade passada está relacionado com a necessidade da apreensão do futuro, com o desenvolvimento de um pensamento teleológico,¹⁶⁸ ou melhor, com o desenvolvimento da capacidade de se antecipar ao futuro, de calcular as conseqüências dos próprios atos e dos atos dos outros, de se adiantar no tempo, esquecendo o presente, de se (pre)parar para o futuro a fim de tentar retê-lo, contê-lo e torná-lo preciso e (pre)visível: “para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder, enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*”¹⁶⁹.

Na tentativa de tornar o futuro previsível, o homem também teve de se tornar constante, preciso e (pre)ocupado com o que está por vir. Não pôde mais se limitar ao presente, tornando-se previsível ao grupo graças à obrigação que se comprometeu a cumprir. Criou laços de confiança e de responsabilidade a partir de sua necessidade de segurança, de estabilidade e de domínio das circunstâncias que o ameaçavam. Por medo do intempestivo, do caráter caótico da vida, o homem tornou-se prisioneiro e escravo de seu novo instinto — o de proteção, o gregário. Para prever o futuro e dominar as incertezas, o homem abriu mão de viver o presente e de habitar o instante, mantendo-se preocupado com o vindouro e desenvolvendo cada vez mais uma memória reativa e conservadora.

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. [...] com a ajuda da

¹⁶⁸ Teleológico: “Que diz respeito ou que constitui uma relação de finalidade. LALANDE, op. cit., p. 1112.

¹⁶⁹ NIETZSCHE. *GM*, § 1.

moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável.¹⁷⁰

O corpo pressionado a lembrar da promessa, a barrar o fluxo do novo, a romper com o movimento espontâneo das forças, a continuar querendo o que não quer mais, tornou-se manso. A questão é de que forma poderia conseguir estancar tal força, tal movimento, tal potência do corpo em se renovar, em se recriar, em esquecer? Poderia ser sem violência? Certamente que não, pois o corpo é expressão do movimento, da transformação, do devir; nele é gerada toda a sorte de forças que naturalmente não obedecem às coerções sociais. O corpo de maneira instintiva, natural, pode dizer sim ou não quando quiser, suas forças são indirigíveis, seu caráter é ativo, *nobre* ou *aristocrático*. Mas, o corpo imprevisível, aliado ao instante, que doa a medida de seu ato, que tem vontade própria, é um corpo muito refratário para que normas, diretrizes e utilidade fossem impostas às suas forças, visando sua servidão aos interesses do grupo.

Para tornar um corpo comprometido com o que é contrário à sua vontade, ou melhor, agir contra si, em prol da vontade do outro, é necessário controlá-lo por intermédio da dor e da violência. A memória do homem é momentânea, desse modo, uma ordem que contrarie a vontade instintiva elementar só se fixa com o auxílio de lembranças dolorosas: apenas através da violência é possível que marcas indelévels sejam inscritas no corpo, de modo que um homem torne-se obediente e manso frente ao que não lhe causa prazer. Foi preciso, então, gravar o corpo com força, construir uma memória estagnada e serviçal com sangue. Muita violência foi e é dispensada para que o corpo do homem responda docilmente às exigências sociais, para que tenha marcado no corpo a lembrança de seus compromissos. Para tornar um corpo memorioso, muito sangue foi derramado, muita

¹⁷⁰ NIETZSCHE. *GM*, II, § 2.

tortura sofrida e humilhação sentida. Para gerar um corpo dócil, os instintos foram controlados cruelmente, a liberdade foi violentamente cerceada. Deste modo, para Nietzsche, a memória tem um caráter imanente — não é uma “dádiva” divina ou transcendente — ela surge a partir da violência, contestando a explicação platônica¹⁷¹ de que a memória seria oriunda de um outro mundo perfeito e por isso vinculada à verdade. Contradiz também as teorias que concebem a memória como um aspecto gregário de caráter pacífico.¹⁷²

[...] “como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” [...] “Grava-se a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória”. [...] Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica.¹⁷³

O homem impedido de esquecer das experiências passadas (condição para que ele esteja pronto para viver o presente, para *habitar* o instante) aprende a bloquear seus desejos, suas forças expansivas, suas forças de vida, suas tendências naturais. Bloquear as forças naturais do corpo — aquelas que se manifestam de acordo com as vontades momentâneas — é incutir nele um movimento contrário às suas forças ativas. Reverter as *forças ativas*, as que agem em prol da própria vida, e impedir seu fluxo para servir a um

¹⁷¹ Cf. teoria da reminiscência platônica que tematizamos no capítulo I da presente dissertação.

¹⁷² No estudo da Memória Social, o sociólogo Maurice Halbwachs é considerado o pai da Memória Coletiva. Apesar de reconhecermos sua relevância para a superação da oposição memória individual-memória coletiva, incipiente já nas obras de seus mestres, Bergson e Durkheim, entendemos que o desenvolvimento de sua obra (*A Memória Coletiva*, de 1950), obedece a um caráter descritivo da memória enquanto um elemento gregário de um grupo, ou seja, valoriza sua importância para a manutenção da coesão dos membros de uma coletividade. Em seu estudo, Halbwachs não focaliza a questão das pressões sociais e da violência como responsáveis pelo surgimento da memória social. Essa análise crítica nietzschiana pode ser considerada como pioneira, uma vez que se encontra em *Genealogia da moral*. Seu enfoque original deve também ser considerada no estudo da memória social.

¹⁷³ NIETZSCHE. *GM*, II, § 3.

exagero de memória, faz com que elas se tornem *reativas*. Elas não se acalmam ou param de existir; elas se voltam contra o próprio corpo, tornando o homem *ressentido*, fazendo-o *sentir novamente* o que já não lhe deveria pertencer ou lhe importar. Quando o corpo se ressentido entra em um embate, em uma luta contra suas próprias forças impedidas de expansão; desse modo, com as forças bloqueadas e sem poder fluir naturalmente, o corpo guarda o que não queria mais guardar. Ao guardar o que deveria ser liberado e “limpo”, o corpo se envenena, se torna pesado, amargurado, rancoroso e vingativo, pois deverá agora calcular e planejar de que forma irá se livrar daquilo que não pôde se esquecer.

Por causa dessas violências sociais, dessas pressões, o corpo aprende a dominar seus afetos, desenvolve um grau de “humanização” em que é necessário avaliar os outros, cobrá-los, distingui-los, julgá-los e fazê-los pagar por infrações às leis da comunidade. Nessa relação de cobranças, oriunda de um *modelo comercial*, os afetos não podem ser exprimidos espontaneamente. Objeto de avaliação econômica, os afetos que são naturalmente ativos tomam uma direção reativa, ou seja, diante de um prejuízo, de uma injúria, de uma agressão, o sentimento é “guardado”, memorizado, preso para que, de forma calculada, seja planejada a melhor forma de *exprimi-lo*, transformando um afeto ativo em reativo, que nutre vingança, que alimenta rancor, ressentimento.

As relações sociais que refletem o modelo comercial são analisadas por Nietzsche, quando aborda a moral de “culpa”. Segundo o autor, a origem da “culpa” está vinculada ao conceito material de “dívida”. Ele destaca que, em alemão, dívida econômica, *Schuld*, significa também *culpa*, assim como a ausência de dívida, *Unschuld*, por sua vez, denota *inocência*.

A dívida teria surgido a partir do momento em que o próprio homem estabelece alianças, organiza-se socialmente. A organização em comunidade outorga ao homem vantagens como proteção, paz, inclusão social, mas também exige comprometimento e gratidão pelos benefícios concedidos pela comunidade. A quebra do contrato assumido com o grupo torna o devedor um criminoso, um infrator, um culpado, podendo, dessa forma, ser castigado, expulso, desprotegido e marginalizado dos benefícios coletivos.

A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. [...] o criminoso é sobretudo um “infrator”, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum dos quais participava.¹⁷⁴

Nessa relação contratual de credor e devedor, há realmente a necessidade da construção de uma memória que estabeleça confiabilidade, que ofereça rigor à promessa, que reforce a memória da obrigação que o devedor tem com o credor, podendo este se apropriar daquilo que aquele ainda possui para que haja a restituição ou compensação da dívida. Nessa relação, o credor tem direito de humilhar o devedor, torturá-lo, até o extremo de cortar partes de seu corpo a fim de compensar a dívida.

As questões da *culpa moral* e do *débito econômico* estariam relacionadas, na medida em que a obrigação pessoal, segundo Nietzsche, teria origem na relação entre credor e devedor. Essa relação dominou o pensamento do homem antigo, condicionando assim o seu olhar perspectivo de avaliação, estabelecendo os critérios para assumir contratos, exercer direitos e deveres, medidas e compromissos.

É preciso *construir* uma memória naquele que promete [...] 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

¹⁷⁴ NIETZSCHE. *GM*, II, § 9.

qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...].¹⁷⁵

O poder que o credor tinha sobre o devedor lhe permitia ser recompensado através de crueldades, torturas, lesões corporais, isolamento, expulsão da comunidade etc. Tais crueldades traziam ao credor satisfação. Ao causar o sofrimento, ele se sentia poderoso novamente, gratificado e recompensado pela quebra da promessa por parte do devedor.

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa.¹⁷⁶

Uma vez o corpo amansado, seus instintos são bloqueados em favor de uma memória que o torna totalmente dependente das relações sociais, de uma vida calculada, responsável, controlada, carente de espontaneidade. Criar no corpo o sentimento de “falta”, o sentimento de culpa, o torna acuado, com medo e, por isso, ele se oferece a qualquer preço. Ao se esquecer de seus instintos ativos aprende que é impotente para desbravar seus próprios caminhos, tornando-se, assim, dependente do poder alheio.

O sentimento de culpa, de débito, gera uma memória reativa, alimenta o sofrimento do homem consigo mesmo, e esse sofrimento passa a marcar sua existência, uma vez que sua vida está atrelada ao dever e sua memória está ligada ao castigo. O indivíduo domesticado está preso a crenças e idéias fixas, desligou-se da vida ativa e, por isso, paralisou seu devir instintivo. Com suas forças primordiais enfraquecidas, ele teme arriscar, teme desejar; fica acuado, com medo de agir, ficar desprotegido e perder sua segurança. Por medo dos riscos, da humilhação, o homem troca sua liberdade pela prisão às regras sociais. Regras que dominam agora sua memória. O homem moldou-se de acordo com as

¹⁷⁵ NIETZSCHE, *GM*, II, § 5.

¹⁷⁶ *Ibid.*

exigências e pressões da comunidade em troca de “paz”, tornou-se manso, bloqueando suas forças espontâneas por temor, pela sua dependência do espírito gregário.

O corpo que se compromete, apenas promete por que teme o intempestivo, o acidente, o imprevisto, o tempo, a morte. Ele prefere não amar por medo de sofrer, não se arriscar por medo de perder, aguça a memória com medo de esquecer e, com isso, estagna-se em sua própria ânsia por estabilidade e vontade de previsão. Ele não consegue ver ou viver o instante por sempre necessitar pre(ver) as horas vindouras. Quer sempre estar pre(parado). Sofre por não querer sofrer. Fica refletindo sobre o limite da finitude e luta incessantemente para postergar sua chegada. Acelera a velocidade do tempo e luta em vão para resgatá-lo ou retê-lo na memória. Ele ressentido e repete a vida já vivida com medo do novo, com medo das mudanças que sempre foram inimigas do seu controle, do seu domínio.

Nietzsche considera que a conduta oriunda do ressentimento ou da memória reativa é característica do tipo de comportamento sacerdotal, próprio da moral escrava,¹⁷⁷ decorrente do instinto gregário. Para ele, a moral sacerdotal ou a valoração sacerdotal advém de sua impotência para a ação, de sua fraqueza e covardia corporal diante dos desafios da vida. Por serem fracos e invejosos da atividade e felicidade dos nobres ou aristocratas, lhes resta apenas reagir, cultivar ressentimento, veneno e doença decorrentes do ódio por seu inimigo soberbo.

A memória do aristocrata, contrariamente à sacerdotal, está vinculada à saúde, a uma força corporal ativa, impele à aventura, à dança, à liberdade, ao prazer de viver e à

¹⁷⁷ Conforme abordamos no primeiro capítulo da presente dissertação, Nietzsche realiza uma importante distinção tipológica entre fortes e fracos, aristocratas e sacerdotes. Os primeiros afirmam a vida, têm sentimentos *ativos*, já os segundos são ressentidos, *reativos*, rejeitam a vida. *Genealogia da moral*, Primeira Dissertação, § 10.

leveza para viver. O nobre-aristocrata é franco, pois não tem medo, não calcula, não necessita, para atingir seus fins, de subterfúgios e estratégias, encara os desafios, impõe sua força e vontade, por isso, conquista o que quer. É feliz porque é forte e ativo, por que tem coragem para lutar, para dizer sim para si, para o amor, para a vida sem medo de sofrer. Sua valentia o impele para a vida e o impede de se envenenar e de enfraquecer sua vida por causa da vingança, como faria o seguidor dos valores sacerdotais ou da moral escrava.

O sacerdote age se contrapondo aos instintos naturais, desvaloriza a ação e nega a atividade e a substitui através da pseudovirtude que chama de *humildade*.¹⁷⁸ Faz isso por que gostaria de ser ativo, mas tem medo de perder, de arriscar e se machucar, então reage através de vinganças, de planos obscuros. Seu olhar é oblíquo, não é sincero, vive infeliz.

Sua tristeza decorre de sua covardia e, por ser covarde, só pode desejar o que não precisa de luta e de força, ou seja, a morte. Porém, mente para si, pois não é a morte que na verdade deseja, é a vida, mas não tem coragem para vivê-la em sua plenitude trágica. Para o sacerdote, para o asceta, para um corpo fraco e doente é mais fácil negar a vida em busca de paz. Esse é o ressentimento sacerdotal, a impotência para a vida, para o prazer, para a existência. Para compensar a sua fraqueza cria valores decorrentes de reações, inversões e negações. *O não à vida e ao corpo é seu ato criador*, postula uma vida *além-da-vida*, uma espectral vida *post-mortem*:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por vingança imaginária obtém reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesmo, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este* não é um ato criador. [...] Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, [...] o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama refúgios, os

¹⁷⁸ “O verme se enconcha quando é chutado. Essa é a sua astúcia. Ele diminui com isso a probabilidade de ser novamente chutado. Na língua da moral: *humildade*”. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos: Como filosofar com a martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 14.

subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.¹⁷⁹

Ressentir é sentir um mesmo afeto de forma repetida. A memória obsessiva para cumprir as promessas também faz nascer o ressentimento, que é memória de sentimento estragado, pois não “escorre” para dar lugar ao novo sentimento, impede a criação, a produção de novas formas, de novas experiências. A dependência do *passado* é visível no corpo do homem ressentido, sua amargura o impede de celebrar a vida, pois ele não deixa o sentimento novo surgir, uma vez que não permite que o sentimento velho escoe. A natureza é ativa, agressiva, expansiva, é só lembrar de um parto natural, a vida nova não poupa atividade, violência, a direção dessa força é nascer, é eclodir, é vontade de potência.¹⁸⁰

Tematizamos, no início deste capítulo, a descrição que Nietzsche realiza, em *Genealogia da Moral*, sobre o surgimento da memória no *bicho homem*. Vimos que, inicialmente, ele é um animal que esquece, que não retém as experiências do passado, que age espontaneamente. O homem, antes das pressões sociais, vivia no esquecimento, na imprevisibilidade, atrelado apenas ao momento presente. A memória surgiu, então, como uma exceção na natureza, oriunda de violentas pressões sociais. Foi necessário controlar a expansão dos instintos desse bicho anárquico. Nasceu a memória social, dominando a

¹⁷⁹ NIETZSCHE. *GM*, I, § 10.

¹⁸⁰ Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, destaca a concepção grega, diferente da concepção judaico cristã que macula o nascimento — “com dores parirás” —, que no mistério das dionisiacas, celebra todas as dores do parto, que possibilitam a continuidade vital, a criação: “Para os gregos, o símbolo *sexual* era por isto mesmo o símbolo mais louvável em si (...) Tudo o que há de singular no ato da geração, da gravidez, do nascimento provocava os sentimentos mais elevados e festivos. Na doutrina dos mistérios, o *sofrimento* é dito sagrado: as ‘dores das parturientas’ sacralizam o sofrimento em geral — todo vir-a-ser e todo crescimento, tudo o que se responsabiliza pelo futuro *condiciona* o sofrimento”. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos* (ou como filosofar com o martelo). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, “O que eu devo aos antigos”, § 4. Neste sentido, ver o comentário de Barrenechea: “(...) na exaltação da dor e da morte é comemorada a inesgotabilidade da própria existência, até no sacrifício de todas as criaturas. O dizer ‘sim’ até mesmo ao aniquilamento é admitir que não há máculas na existência: a dor não é uma falha, uma imperfeição (...) mas uma outra face — não a negação — da vida”. BARRENECHEA, Miguel Angel. O espaço trágico: o lugar das intensidades e das diferenças. In: GONDAR et al. (Org.) *Memória e espaço*, p. 30.

espontaneidade da vida, inoculando-se no “interior” dos corpos, controlando a lembrança dos homens. A memória, a partir de então, faz parte da vida do homem. Mas, o excesso de memória envenena a vida. Qual seria a solução para essa situação “doentia”?

Nietzsche afirma que é preciso que o corpo reaprenda a digerir, a esquecer e aceitar as vivências do passado. Armazenar doenças, sentimentos reativos, vinganças, não é uma condição saudável. O corpo quer viver o movimento potencializador e transformador, ele quer brincar, dançar, experimentar o conflito e os embates das suas forças, expandir limites, esquecer, inventar outros rumos, fluir com alegria.

Nietzsche, ao tematizar a memória social, não postula o esquecimento total. Contudo, é preciso que a memória seja suspensa, às vezes, de forma momentânea. É necessário que, de tempos em tempos, fechemos as janelas da consciência, que abandonemos o estado de alerta, de previsão. O esquecimento faz parte de uma salutar *digestão psíquica*. Ao esquecer, torna-se possível a alegria, a jovialidade, a afirmação do tempo presente. Nesse sentido, essas e outras questões serão agora abordadas para esclarecer a possibilidade, na ótica nietzschiana, de uma *memória criativa*.

3.3. Esquecimento: faculdade plástica corporal como cerne da memória criativa

Conforme já analisamos, o homem, um ser esquecido por excelência, tornou-se memorioso, fadado a se ocupar com o passado a fim de prever o futuro ameaçador, treinado a imprimir na memória seus afetos, seus laços de grupo e, no entanto, por causa disso, também ficou condenado a sofrer pelas perdas e rompimentos desses laços. É o duplo vínculo em que se encontra o homem ao desenvolver essa “coisa boa”,¹⁸¹ ou seja, a

¹⁸¹ A expressão “coisas boas” refere-se a um adjetivo irônico que Nietzsche utiliza na segunda dissertação de *Genealogia da Moral* quando se dirige às faculdades de reflexão que se desenvolveram no homem por meio da violência. “Ah, a razão, a seriedade, o domínio dos afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no

capacidade de refletir, de ressentir, de se lembrar do que passou. Regozijar-se dos feitos, porém sofrer pelos fracassos.

Diante desse panorama, cabe a pergunta: haveria a possibilidade de interpretarmos a memória não apenas como conservação do passado, mas como uma fomentadora da expansão da vida através da atividade criativa?

Com o objetivo de responder essa questão iremos, agora, tematizar a possibilidade de focalizarmos, na obra de Nietzsche, uma memória vinculada a um caráter criativo, por sua vez entendida, de modo completamente diverso do conceito de memória que freqüentemente habita nossa concepção: a de uma faculdade responsável pela conservação dos fatos, transformando-os em lembranças fixas e imóveis.

Pudemos observar, nos diferentes textos aqui analisados, que Nietzsche, ao alertar sobre o aspecto nocivo da memória, sempre apontou para a necessidade de contermos uma excessiva atividade de lembrar, já que esta atenta contra a harmonia orgânica. Nesse sentido, ele destaca a importância da atitude criativa para a saúde do homem e da sociedade. Ele valoriza a capacidade criativa para fomentar a vida e, de forma implícita ou explícita alude ao esquecimento como uma função corporal essencial, como uma energia plástica responsável por impelir o homem à criação.

Lembramos o texto de Gondar, *Lembrar e esquecer*: desejo de memória, onde a autora destaca como, para Nietzsche, a memória precisa do esquecimento para tornar-se criadora:

Nietzsche valorizará mais radicalmente esta dimensão criadora do esquecimento. Sem ele, a memória se reduz a uma doença que paralisa a atividade, incentivando o ressentimento. [...] A memória só poderia favorecer a ação e a

fundo de todas as “coisas boas”!...”. Nietzsche. *GM*, II, § 3.

criação ao combinar-se com o esquecimento. Sem ele [...] a memória se torna uma função, “uma chaga purulenta”.¹⁸²

As considerações da autora nos auxiliam a esclarecer a importância da memória, enquanto uma articulação saudável entre a lembrança e o esquecimento capaz de impulsionar o homem à criação de novas perspectivas. Fica claro, na interpretação apontada, que memória e esquecimento não são processos contrários, mas complementares. Para esclarecer ainda mais esse ponto, traremos para o foco da questão alguns conceitos cunhados, principalmente, na terceira fase da obra de Nietzsche. Tais conceitos apresentam direta relação com o processo da memória e do esquecimento, bem como com a atitude criativa, ambos sempre compreendidos em uma inextricável associação.

É importante se ter em mente que os conceitos articulados aqui com a memória criativa estão expostos de maneira separada e dispostos em uma ordem que respeita a sucessão em que aparecem na obra de Nietzsche. No entanto, eles devem ser entendidos de maneira interligada e interdependente.

Em uma passagem de *Assim falou Zaratustra*, livro em que encontramos a expressão mais afirmativa da filosofia de Nietzsche e que, nesse sentido, refere-se ao ápice de sua argumentação em favor da criação, o autor faz uma indicação relevante para prosseguirmos no nosso objetivo de tematizar a possibilidade da memória criativa. No seu discurso denominado “Da redenção”, Zaratustra afirma que o passado, ou seja, o implacável passar do tempo — apenas sentido pelo fato de o homem ter desenvolvido a memória — representa o maior obstáculo para a vontade criadora. O perceber-se impotente contra o que passou é fonte de ódio e de rancor no homem.

¹⁸² GONDAR, Jô. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: *Memória e espaço*. GONDAR, Jô et al. (Org.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 41.

“Foi assim”: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que já está feito — é ela um mau espectador de todo o passado. [...] Que o tempo não retroceda, é o que a enraivesse; “Aquilo que foi” — é o nome da pedra que ela não pode rolar.¹⁸³

A impotência sobre o passar do tempo, mais que isso, o sentimento de mal estar em detrimento da impotência em alterar o que passou, é a origem do espírito de vingança, do ressentimento contra o tempo. Por não conseguir esquecer-se do que passou o homem deseja veementemente se ressarcir das perdas, dos danos ocorridos. Como ele não pode mudar o que passou, nem esquecer, surge o desejo de se vingar; por sofrer com a lembrança de sua dor, por ressentir-se, o homem paralisa sua vida a fim de encontrar algum culpado e puni-lo por seu infortúnio. Somente a vingança é capaz de consolar esse homem, somente a vingança libera um ressentimento e sossega o sentimento de leso que atormenta a memória.

Espírito de vingança, foi esta até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens: e que onde havia sofrimento deveria sempre haver castigo. “Castigo”, precisamente, chama a própria vingança a si mesmo; com uma palavra mendaz, atribui-se hipocritamente, ante seus próprios olhos, uma consciência limpa.¹⁸⁴

Essa atitude ressentida, de alguma forma, a encontramos nas idéias de Platão e na doutrina judaico-cristã. Especificamente, nessa religião, a vingança de Deus já é descontada nos homens desde o nascer. Nessa doutrina, os acontecimentos do passado — começando pelo “pecado original” — servem de justificativa para o sofrimento da vida. Viver na terra é uma penitência, é um castigo pelos erros cometidos. A religião exige que todos se redimam de seus “erros” e de seus pecados. A lembrança dos erros de conduta e, conseqüentemente, o ato de confessar a fim de absolvê-los, é um ritual imprescindível para os seguidores dessa moral. Incapazes de esquecer necessitam receber uma penitência a fim de liberar sua consciência!

¹⁸³ NIETZSCHE. *AFZ*, “Da redenção”, p.172.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p 173.

Para a moral escrava, na ótica nietzschiana, todo o pecado deve ser redimido, todo o erro deve ser corrigido, logo, todo o ato entendido como um prejuízo contra si faz com que o homem deseje também fazer seu acerto de contas. É uma questão de honra “não deixar barato”, foi desse modo que ele aprendeu nos ensinamentos da religião. Assim manda a metafísica e a religião. Porém, é também assim que o homem se torna prisioneiro do passado, que ele alimenta uma memória ressentida, não criativa, exatamente por estar ligada ao passado.

Para Nietzsche, enquanto o homem sentir rancor do passado e tiver vontade de mudar o que passou, enquanto se castigar arrependendo-se e culpando-se pelos acontecimentos, ele continuará prisioneiro do que já se foi. Apenas a vontade livre de querer mudar o passado pode afirmar-se enquanto criadora.

Vontade — é esse o nome do libertador e trazedor da alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se acha em cativeiro. O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador? “Foi assim”.¹⁸⁵

Nietzsche esclarece que *redenção* não diz respeito a um ato de arrependimento, remorso ou desejo de mudar o passado, mas, pelo contrário, leva a assumir tudo o que passou como sendo o desejado. “Redimir os passados e transformar todo o ‘foi assim’ num ‘assim eu o quis!’ — somente a isto eu chamaria redenção!”.¹⁸⁶

Querer até o que passou, conforme aconteceu é a atitude de aceitação integral da vida, é uma possibilidade de afirmação frente à inviabilidade de alterar o que passou. Conforme aponta Barrenechea: “Para que seja possível a mais alta esperança, para libertar a

¹⁸⁵ Ibid, p 172.

¹⁸⁶ Ibid.

vida, é preciso suprimir o ressentimento contra o que foi”.¹⁸⁷ Segundo Nietzsche, ao se libertar do que passou, aceitando-o a ponto de desejar que tudo se repetisse, o homem, enfim, estaria livre para criar um futuro completamente novo, receptivo para acolher novos valores e novos sentidos, por sua vez desvencilhados de qualquer ressentimento em relação ao que passou. “[...] ‘A vontade é criadora’ [...] Todo o ‘foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso — até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu o quis! Assim eu hei de querê-lo!’”¹⁸⁸

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche alude à capacidade que têm os nobres, os fortes, de esquecerem suas adversidades. Somente os fracos ruminam incessantemente seus prejuízos e se ocupam em se vingar a qualquer preço, esquecendo-se de viver o presente, maldizendo a vida e envenenando-se ao se alimentar de rancor. De forma diferente, os fortes não se deixam envenenar pelo passado, eles o “digerem” imediatamente:

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive — eis o indicio de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento [...].¹⁸⁹

Mais adiante, Nietzsche dá o exemplo do conde de Mirabeau, político e escritor francês nascido em 1749. “[...] (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria [...] simplesmente porque esquecia). Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam [...].¹⁹⁰

¹⁸⁷ BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 99.

¹⁸⁸ NIETZSCHE. *AFZ*, “Da redenção”, p. 173.

¹⁸⁹ NIETZSCHE. *GM*, I, § 10.

¹⁹⁰ *Ibid.*

Um homem com disposição plena para viver é como o próprio Nietzsche se descreveu em *Ecce Homo*. Ele, como Mirabeau, também é um bom exemplo daquele que esquece de forma leve e criativa. Ele foi um homem que não rejeitou a vida por seus infortúnios, que não se deixou contaminar pelas idéias decadentes de “além-mundo”, de desprezo aos instintos e de condenação do corpo por suas “fragilidades”.

E como se reconhece, no fundo, *a vida que vingou*? Um homem que vingou faz bem a nossos sentidos [...] Inventa meios de cura para injúrias, utiliza casos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente *sua* soma; ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. [...] Descrê de “infortúnio” e de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* — é forte o bastante para que tudo tenha de resultar o melhor para ele. — Pois bem, eu sou o oposto de *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*.¹⁹¹

É valorizando a força ativa do esquecimento, enquanto reguladora da capacidade plástica do corpo de processar as dores decorrentes das experiências que consideramos desagradáveis, que Nietzsche apresenta a possibilidade de assumirmos uma postura afirmativa em relação à vida. Postura esta que, exatamente por se desvencilhar dos grilhões do passado, das crenças, das tradições e das normas decadentes, abre a possibilidade de conquistar uma liberdade salutar para criar continuamente novos valores a cada instante.

É na defesa de uma atitude aberta ao novo que, ainda no Livro IV de *A gaia ciência*, percebemos que a memória criativa, para Nietzsche, está vinculada a “hábitos breves”. Os hábitos breves aludem à disposição para aceitar o processo incessante de destruição e de construção de novas formas, ou seja, acolher o *continuum* da vida. Nietzsche valoriza atitudes que implicam admitir e aceitar, naturalmente, a fluidez e os movimentos das coisas sem ressentimento ou reação negativa. Adotando esses hábitos aprendemos a acolher tanto o adeus quanto a chegada da coisa boa e até mesmo da coisa ruim, da alegria e da tristeza,

¹⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. “Por que sou tão sábio”, § 2.

da saúde plena que também compreende a dor, porém, sem ficarmos rancorosos com tais movimentos e transformações. Para Nietzsche, a aceitação dos fatos constitui uma condição fundamental para que se viva com mais leveza, entusiasmo, “gaia ciência”. Ou seja, o autor acredita que, em vez de negarmos a natureza trágica dos processos vitais e perdermos a alegria de viver condenando o movimento das forças, tentando impor controle ao que é inefável por excelência, seríamos mais felizes se seguíssemos o fluxo natural da vida aceitando as destruições, as mortes, as dores, as transformações e as criações de novas formas próprias do devir da vida.

E um dia seu tempo acabou: a coisa boa separa-se de mim, não como algo que me repugna — mas pacificamente e de mim saciada, tal como eu dela, e como se devêssemos gratidão mútua, estabelecendo-nos a mão em despedida. E algo novo já espera na porta, e igualmente a minha crença — a indestrutível e sábia! — de que esse algo novo será o certo, o certo e derradeiro. Assim é com alimentos, pessoas, idéias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida.¹⁹²

A postura descrita pelos “hábitos breves” está relacionada com a memória criativa, uma vez que esta não admite ressentimentos e não nega a natureza intempestiva dos processos vitais. Ela está vinculada à atitude de aceitação da vida de forma integral, ao amor irrestrito ao caráter trágico da vida: amor à dor e ao prazer, à tristeza e à alegria. À essa aceitação total, plena e trágica da vida, Nietzsche denomina, em *A gaia ciência*, “*amor fati*”,¹⁹³ amor ao fado ou amor ao destino. *Amor fati* não significa a aceitação de um destino pré-determinado, de um fado, de um peso que obedeça a uma ordem, seja ela transcendente ou imanente, conforme se costuma pensar no senso comum; *amor fati* refere-se à aceitação da vida, dos fatos como eles se deram e se darão, tendo apenas como única certeza que a forma como aconteceram não poderia ter sido melhor e que todos os acontecimentos foram necessários e, portanto, belos e desejáveis. Neste sentido, Nietzsche afirmou: “Quero cada

¹⁹² NIETZSCHE. *GC*, § 295.

¹⁹³ *Ibid.*, § 276.

vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: — assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor!”¹⁹⁴ Em *Ecce Homo*, confirma sua postura de aceitação plena da vida enquanto uma necessidade.

A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: não se deve procurar outra diversa, quer no futuro ou no passado, nem mesmo para toda a eternidade, não basta “suportar” o que é necessário, e muito menos desprezá-lo — todo o idealismo é uma mentira diante da necessidade; deve-se amá-lo...¹⁹⁵

Como podemos perceber, a possibilidade de uma memória entendida como criativa está aliada a uma atitude nobre, forte, saudável. Tão entusiasmadamente saudável a ponto de aceitar a vida de forma incondicional, sem medo de suas intempestividades, sem querer conter sua impermanência, sua instabilidade. Nietzsche alude, ainda em *A gaia ciência*, à *grande saúde*. A grande saúde refere-se a um estado de disposição plena para a vida; condição *sine qua non* para a destruição de valores estagnados e, conseqüentemente, para que se criem novos sentidos e avaliações afirmativas para a vida. No *pathos* da grande saúde também se revela uma memória criativa. Para ser autor de atos que destroem os valores que se opõem à vida e que, por sua vez, implicam na criação de novas formas, na independência das normas de conduta gregária, faz-se necessário essa saúde de plena disposição à vida, faz-se necessário estar forte e ativo, já que, ser um genuíno criador, dono de um estilo original e independente compreende desligar-se das leis alheias que, se por um lado mantém o homem prisioneiro, por outro também lhe oferece proteção.

A memória criativa vincula-se, então, a essa saúde singular e ousada, que também está em um processo constante de criação possibilitando, assim, a expansão das forças do homem e que, por sua vez, lhe conferem um olhar confiante para o futuro. Esse olhar

¹⁹⁴ NIETZSCHE. *GC*, § 276.

¹⁹⁵ NIETZSCHE. *EH*, “Por que sou tão inteligente”, § 10.

confiante para o futuro, decorrente da grande saúde não se refere a um olhar aliado a uma memória que idealiza como o amanhã deveria ser e que, por isso, se decepciona caso esse amanhã não satisfaça as expectativas atreladas a um desejo ideal. Refere-se à confiança em um futuro previamente acolhido, desejado e admitido independentemente de qualquer consciência, antes de saber e sem poder nada prever. “[...] Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegozo de coisas prometidas”.¹⁹⁶ Assim também requer a memória criativa: um futuro desvinculado da necessidade de previsão, mas fiel ao sentimento e ao desejo pelo amanhã, “[...] do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas”.¹⁹⁷ A grande saúde, defendida por Nietzsche, pressupõe uma saúde que constantemente deve ser recriada e também abandonada e esquecida. Não há, portanto, um modelo de saúde igual para todos. A saúde é um estado singular do corpo de cada um: após uma dor, uma derrota, uma perda, a saúde retorna como um renovado desejo pela vida, porém como outra saúde que só é novamente adquirida quando é acolhida em sua nova forma e singularidade, incomparável, pois, com qualquer saúde ou estado corporal prévio. No entanto, nem por isso menos desejosa, ativa, potente e alegre. Consideramos também que a grande saúde relaciona-se com a memória criativa, uma vez que oferece disposição para criar novas metas, novas formas e novos valores para um futuro com sede de infinitas e imprevistas configurações. Neste sentido, a grande saúde apenas é possível a partir de uma memória que esquece e deixa ir o que passou e cria continuamente novos valores exatamente por habitar no instante presente, desocupando-se assim do que passou.

¹⁹⁶ NIETZSCHE. *GC*, § 287.

¹⁹⁷ NIETZSCHE. *GC*, Prólogo, § 13.

[...] nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como se sente um descobridor do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* — uma tal que não apenas se tem, mas que constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...¹⁹⁸

Logo, para que seja possível uma memória criativa, para que a memória seja uma promotora da vida, temos que, ao mesmo tempo, viver intensamente sem nos opormos à vida, sem desejarmos nos vingar dela, sem entendê-la como se, em seus movimentos, alheios a qualquer sentido humano, houvesse uma tentativa de trapaça ou provocação contra nós.

Para que a memória criativa possa continuamente recriar valores que estimulem o homem *para o futuro*, temos de nutri-la com vida, prazer, sentimentos, impulsos vitais. A criação é da natureza do impulso, portanto, apenas acontece quando se vive em completa integração com a vida, em uma relação saudável com ela, ou seja, em relação de entusiasmo pleno com o viver. A memória criativa apenas torna-se possível se formos capazes de nos potencializar, de desenvolver uma força no olhar para encarar um futuro que exige coragem e postura de guerreiro. Futuro que exige ousadia para esquecer, perder, deixar ir. Atitudes de ousadia, porém completamente possíveis quando nos percebemos capazes de criar continuamente, exatamente por estarmos reconciliados com os instintos vitais, criadores por excelência. Só há receio em perder quando a impotência nos coloca a incapacidade de nos concebermos criadores.

3.3.1.O corpo: manancial dos impulsos criativos

¹⁹⁸ NIETZSCHE. *GC*, § 382.

Conforme desenvolvemos no segundo capítulo, na análise de *O nascimento da tragédia*, o ato criador apenas é possível quando seu autor encontra-se sintonizado com seus instintos fundamentais, é o que Nietzsche chama de *fidelidade à terra*. A criação pressupõe uma profunda conciliação com as forças naturais, com a terra, com o corpo. Para viabilizar a memória criativa, a vontade corporal, os instintos mais elementares, essenciais aos processos criativos, deve ser atendida; o homem deve estar sensível às suas manifestações mais profundas. Como comenta Barrenechea:

O criador não produz a partir do nada [...] ele age em sintonia com as forças que o convocam de dentro, seguindo impulsos que ecoam no seu corpo, profundamente enraizados na terra. A criação nasce na escuta de instintos viscerais, de impulsos fisiológicos que permeiam a presença do mundo no que há de mais íntimo [...] para criar é preciso ser “fecundado” pelas forças do mundo.¹⁹⁹

Vale lembrar o quão impotentes para transformar e criar valores são os seguidores das doutrinas metafísicas, pois, negam a terra, o corpo enquanto natureza e origem de todas as forças. Ao se desprezar os instintos, ocorre a impossibilidade de criação, pois esse processo é de natureza inconsciente e, portanto, propriamente instintiva. Quando o homem segue a moral que condena o corpo, os instintos, ele tem como consequência o enfraquecimento de suas forças. O rancor pela vida e o desejo do além-mundo faz com que as forças criativas sejam despotencializadas.

Pelo afastamento dos instintos vitais o corpo se desespera por não ser capaz de construir novos sentidos e novas avaliações, em decorrência dos movimentos próprios da vida. Com o intuito de incentivar o homem a estar mais atento às suas mais profundas “entranhas”, ao manancial de toda a força criadora e potencializadora, é que Nietzsche, no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, alertou para que não desprezassem a terra, a vida, os

¹⁹⁹ BARRENECHEA. *Nietzsche e a liberdade*. p. 90-91.

instintos, o corpo, em detrimento das alucinações metafísicas do além-mundo. A terra representa o próprio corpo, a natureza como fonte de toda vontade de afirmar e expandir a vida através da criação de novas e positivas avaliações. “Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fieis à terra* e não acreditais nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores, são eles, que o saibam ou não”.²⁰⁰

O desejo de morrer e de “ir” para um outro mundo, de “passar” para um outro lado, característico dos fracos, não deixa de ser um desejo do corpo. Refere-se também a uma criação, porém diz respeito ao fantasiar de um corpo desesperado e perturbado por sua fraqueza e estado doentio que o impossibilita para a criação de sentidos belos, tonificantes da vida, de forma que ela seja vista como integralmente desejável. Em desespero, o corpo quer fugir para um lugar que não existe senão como fruto de um perturbado fiasco criativo, uma alucinação que mesmo ao negar a vida ainda teme a morte. “E esse honesto ser, o eu — esse fala do corpo e quer, ainda, o corpo, mesmo quando faz poesia e sonha e esvoaça com as asas partidas.”²⁰¹

Os “trasmundanos” são os que querem ir para um outro mundo, para o “além mundo”, pois seus corpos enfraquecidos cansaram-se da vida e ressentiram-se dela, condenado-a. “Um cansaço que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo, um pobre, ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e trasmundos.”²⁰²

Com isso, Nietzsche deseja frisar que quaisquer criações, idéias, memórias, recordações, conhecimentos, pensamentos, são genuinamente corporais e que não há

²⁰⁰ NIETZSCHE. *AFZ*, Prólogo, § 3.

²⁰¹ NIETZSCHE. *AFZ*, “Dos trasmundanos”, p. 57.

²⁰² *Ibid.*

nenhum “outro lugar” de onde possam se originar, como afirmam as teorias metafísicas. Todas essas crenças, muitas vezes entendidas como fruto de uma entidade superior, da alma ou de um “Eu” abstrato que, por sua vez, controlaria o corpo, são pelo contrário, produtos de uma dinâmica doentia das forças corporais. “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido — e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo”.²⁰³

Zaratustra afirmou em “Dos desprezadores do corpo” que “O corpo é uma grande razão”. Isso significa dizer que o corpo não é dominado pela razão, muito menos que ela seja uma instância autônoma, uma parte superior em relação ao corpo. O corpo é um todo, é “uma multiplicidade com um único sentido”.²⁰⁴ Por ser uma unidade múltipla, todo o corpo é uma razão. É todo o corpo que faz pensar, é todo o corpo que experimenta os sentidos, é todo o corpo que cria o conhecimento, e todo o corpo é que age quando a razão tem de criar um pensamento.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma paz, um rebanho e um pastor.
Instrumento de seu corpo é, também, a tua pequena razão, brinquedo da tua grande razão. “Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar — é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.²⁰⁵

O espírito, o eu, a alma, são instrumentos e brinquedos criados pelo corpo para servir à sua vontade. Enquanto o homem se ilude envaidecendo-se de que seus pensamentos e sua razão lhe guiam, na verdade é seu corpo, é o “ser próprio”, é seu todo, é esse múltiplo de forças que domina e que governa os pensamentos e a “razão pequena”: a consciência.

O “ser próprio” (*Selbst*) alude ao que é “próprio” do homem, a sua essência é o

²⁰³ NIETZSCHE. *AFZ*, “Dos desprezadores do corpo”, p. 60.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

corpo. Vemos aqui afirmada a *ipseidade* corporal, totalmente diversa da postura dualista que considera o corpo inessencial, algo aleatório no homem.

O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. “Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?”, diz de si para si. “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos.

O ser próprio diz ao eu: “Agora, sente dor!” E, então, o eu sofre e reflete em como poderá não sofrer mais — e para isto, justamente *deve* pensar.

O ser próprio diz ao eu: “Agora, sente prazer!” E, então, o eu regozija e reflete em como poderá ainda regozijar-se muitas vezes — e para isso, justamente *deve* pensar.²⁰⁶

Por necessidade, o corpo cria a razão como faculdade de pensamento, de avaliação, de classificação, de comparação e de reflexão. A função do pensamento tem o mesmo valor que qualquer outra função corporal. Todas suas funções lhe servem. E é o corpo, o “ser próprio” quem “decide”, quem orienta, quem dita qual a função que tem a prioridade de o servir em decorrência de seu estado, condição, necessidade ou vontade. “O corpo criador criou o espírito como mão da sua vontade”.²⁰⁷

Devemos acolher as forças instintivas a fim de fomentar a potência, a saúde, a disposição necessária para transformar todo o passado em uma memória que seja capaz de impelir o homem a atitudes afirmativas. Atitudes estas que somente são possíveis com a ação criativa do esquecimento que, ao descarregar o homem dos pesos dos acontecimentos do passado, libera suas forças criativas para seguirem seu fluxo natural em direção da expansão e superação da vida.

Para a memória criativa que afirma a vida na sua integridade, portanto em sua dimensão trágica, faz-se necessário estar entregue à natureza, à vida, a fim de estar apto a criar continuamente beleza. O sentido da terra não promete conforto, harmonia ou paz,

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid.

esses são valores estritamente humanos, e o devir da natureza, da vida, é alheio a quaisquer valores, ela é desprovida de valores: “Somente há valor graças à avaliação; e, sem avaliação, seria vazia a noz da existência”.²⁰⁸ Portanto, é preciso estar aberto, pleno para sentir o vibrar das forças naturais, é preciso afirmar o corpo e a Terra; não é possível viver em anestesia. Entregar-se dessa forma à vida é a condição e a oportunidade para criar valores que celebram a textura da própria vida e não valores como os da metafísica, que se opõem ao que há de mais primordial e, que por isso, se tornam daninhos, doentios. Em suma, a vida apenas pode ter valor quando avaliamos e, só é possível avaliar e doar valor àquilo que se conquista. Neste sentido, só pode gerar valores um homem que possua a coragem e a saúde para compreender, amar incondicionalmente e, então, conquistar a vida.

3.3.2. Memória criativa e as três metamorfoses

Encontramos outros discursos em *Assim falou Zaratustra* que se relacionam diretamente com o esquecimento e que, conforme nossa interpretação, podem esclarecer a memória criativa. “Das três metamorfoses” é uma das passagens mais importantes para nossa questão. Nesse discurso, Zaratustra lembra a tripla transformação pelo qual passa o espírito. O espírito pode tornar-se camelo, o espírito de camelo torna-se de leão e o leão transforma-se em criança. A análise dessas metamorfoses nos permite compreender a que caráter de força corporal — ativa ou reativa — a memória pode estar vinculada ao exaltar certos valores e atitudes que outorgam um determinado sentido para a vida.

O espírito de camelo sempre está em busca de pesos, sua força e seu impulso de suportaçãõ desejam ficar bem carregados e, desse modo, sentirem-se satisfeitos: “O que há de pesado?”, pergunta o espírito de suportaçãõ; e ajoelha como um camelo e quer ficar bem

²⁰⁸ NIETZSCHE. *AFZ*, “De mil e um fitos”, p. 86.

carregado”.²⁰⁹ Assim, o espírito se humilha e despreza outras necessidades pela devoção ao respeito e às virtudes da suportação. O espírito de suportação não sabe avaliar o que ele deve carregar e o que ele deve deixar para tr s, portanto, não sabe o que   necessário lembrar e o que   necessário esquecer; ele aceita todo o peso e, sem *selecionar*, se fere e se magoa, tomando sobre si todos os fardos dos costumes, todas as culpas erguidas pela tradição e, assim, se sente confortado. Com a figura do camelo, Nietzsche representa esse espírito de suportação. Trata-se de um tipo sacerdotal, um tipo escravo, que perdeu sua capacidade de criar novos valores e, que por isso, necessita acatar todas as virtudes que negam a vida. Deste modo, ele será capaz de exercer poder apenas por meio de falsas bondades, fingindo não ter ambição com a máscara da humildade. Esse tipo de postura, conforme comenta Deleuze,   completamente oposto a uma atitude criativa, portanto, podemos afirmar que o ato de carregar todos os fardos do passado, ceder ao excesso de memória, de valores reativos que bloqueiam a ação salutar do esquecimento, contraria qualquer possibilidade de uma memória criativa que fomente a vida.

Estes fardos, estes pesos são precisamente os valores superiores. Tal   o espírito de peso que reúne no mesmo deserto o carregador e o carregado, a vida reativa e a depreciada, o pensamento negativo e depreciador. Então, apenas temos uma ilusão de crítica e um fantasma de criação. Porque nada   mais oposto ao criador do que o carregador. Criar   aligeirar,   descarregar a vida, inventar novas possibilidades de vida.²¹⁰

O leão, por sua vez, representa um primeiro passo para que o homem do ressentimento se desvencilhe do peso dos valores alheios, das opressões das regras sociais, das culpas do passado que sua memória de camelo carrega, para que, enfim, tente se reconciliar com suas forç s ativas. O leão refere-se a uma primeira etapa do processo que

²⁰⁹ NIETZSCHE. AFZ. “Das três metamorfoses”, p. 51.

²¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. 70, 1985, p. 19.

leva a exercer a capacidade criativa. Esse primeiro passo refere-se ao momento de destruição dos valores metafísicos — valores opostos à natureza vital — impostos pela moral escrava. Contudo, como se trata de uma etapa em que a força do leão se limita à reação, pois, trata-se de um dizer “não” ao passado, ainda não evidencia uma atitude completamente criadora, mas sim negadora, de oposição.

Barrenechea interpreta a figura do leão como um movimento em direção à liberdade, à criação, porém esclarece que esta atitude se afirma pela negação da tradição e, portanto, ainda está ligada ao passado, não sendo, completamente livre para criar novos valores.

O leão aniquila o “tu deves”, derrota o dragão normativo e restitui a sua vontade, aniquilando os valores do pretérito, impondo o seu querer (a sua consigna é: “eu quero”). Porém, esta instância “leonina” é apresentada, por Nietzsche, como uma etapa preliminar para atingir a plena liberdade. Por isso, a denominamos “liberdade negativa”, pois a liberdade é, essencialmente, criação e instauração de novas avaliações. O leão está completamente envolvido na destruição dos ideais, mas ainda não está apto para criar.²¹¹

A segunda metamorfose refere-se ao desejo de se libertar do espírito de camelo. Aponta para um processo que anuncia a necessidade de lutar contra o passado, contra as regras e contra a tradição que aprisiona o homem e lhe pesa os ombros, para então, não carregar humildemente os fardos de ressentimento como fizera o espírito de suportaçã, o camelo (o sacerdote ou o escravo da tradição metafísica religiosa). O leão representa a condição desse espírito e, como tal, luta por impor sua vontade, destrói mandamentos, diz não a quem lhe diz o que deve fazer. Resiste e rompe com o domínio dos valores pretéritos e obsoletos. Golpeia a memória dos valores que oprimem e desprezam as forças corporais ativas, para que a partir de um libertador “não” se desvencilhe de valores alheios. “Meus irmãos, para que é preciso o leão, no espírito? Do que já não dá conta suficiente o animal de

²¹¹ BARRENECHEA. *Nietzsche e a liberdade*. p. 87.

carga, suportador e respeitador? [...] criar para si a liberdade de novas criações — isso a pujança do leão pode fazer.”²¹²

É preciso a coragem do leão para que o espírito conquiste a liberdade para criar. Criar seus próprios valores pressupõe independência, arbítrio, esquecimento. Coragem para se desligar de uma dominação ou de uma opressão que, apesar de proteger, oferece a condição de servente medíocre, ou seja, daquele que não tem coragem para se arriscar; por isso se contenta com as sobras e as migalhas do dominador; esse é o viver sob os valores da moral escrava, defensora incansável da doença e fraqueza humanas.

O espírito do leão dá um importante passo ao resistir aos valores que outrora pesavam sobre ele, mas ainda falta uma última transformação do espírito — o espírito de leão tem de se tornar criança. Apenas o espírito de criança consegue criar novos valores porque pode esquecer-se das antigas tábuas de valores. A criança representa o iniciar, um novo começo e, por isso, é uma figura fundamental para se compreender a memória criativa na perspectiva nietzschiana. A metáfora da criança representa a inocência; ela não aprendeu a temer, a desconfiar ou a calcular seus passos a fim de se conservar e de dominar por meio de estratégias como fazem os que condenam a vida e os que querem dela se vingar. Através da postura representada pela figura da criança, podemos lembrar da força corporal do tipo nobre ou aristocrata. Ela é puro esquecimento, esquecimento que impulsiona o espírito a ousar, a se arriscar, pois não está preso às experiências paralisantes do passado, nem age por interesses mesquinhos. O espírito de criança tem a candura, a simplicidade da sinceridade capaz de abrir caminhos que ultrapassem qualquer regra ou moral aprisionadora e, desse modo, impele para a gestação de uma memória criativa que, já que pode gerar

²¹² NIETZSCHE. *AFZ*. “Das três metamorfoses”, p. 52.

continuamente novos valores; está a serviço da vida.

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”.
Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo.²¹³

Com a figura que representa a criança, Nietzsche oferece, de maneira metafórica, o fundamento para sua argumentação em defesa da necessidade premente do esquecimento do peso das tradições morais, que maculam a existência com a crença da culpa e do pecado. A criança supera o rancor e o ressentimento contra a vida, é totalmente alheia ao espírito de vingança. *A criança representa a força ativa do esquecimento.* Sua ingenuidade e inocência vinculam-se à ética nobre, forte e saudável; completamente disposta e aberta para a vida. Ela é criativa por excelência, pois está livre e leve, sem culpas e sem rancores, sem ressentimentos e sem a necessidade da vingança.

A criança vive integralmente o presente porque sua memória não é cativa do passado; ela é livre para dizer “sim”; as vicissitudes da vida não a impedem de agir. No jogo da criança não há máculas: se cair, ela levanta e volta a brincar, não pára seu movimento para refletir de quem é a culpa pela queda e, assim, formular estratégias de vingança para que seu prejuízo seja reparado.

Ao comentarmos a imagem da criança que brinca, podemos afirmar a importância capital do esquecimento; esquecer outorga a leveza e a inocência que permitem a criação. A memória reativa do passado, a memória ressentida que ataca a vida, os instintos, a natureza torna-se o maior obstáculo para a memória criativa. Criar pressupõe liberdade e não há

²¹³ Ibid.

nada que possa aprisionar mais o homem do que as memórias carregadas de pesos e culpas, de valores que rejeitam a vida.

Na exaltação da criação, Nietzsche lembra também do riso e da dança. O autor também valoriza a leveza, o esquecimento das cargas que possibilita dançar: em vez de burros de cargas, pesados com fardos do passado, devemos estar leves e despreocupados, como as borboletas e as bolhas de sabão e, por que não, leve como uma criança: “[...] parece-me que as borboletas e as bolhas de sabão e o que mais do gênero há entre os homens, são as que melhor conhecem a felicidade”.²¹⁴

Zaratustra disse que, “acreditaria somente num Deus que soubesse dançar”, pois, zomba e desacredita de um Deus pesado, sério. Trata-se de um deus patético que não sabe dançar e que é pesado, pois carrega a memória dos valores que negam a vida. Rir e dançar são para os leves, esses são capazes de, nos momentos mais difíceis, flutuar, driblar e, num improviso, incorporar um abalo — desconcertante para o inflexível — e transformá-lo em movimento a seu favor. “E mesmo se na terra há também brejos e espessa angústia, quem tem pé leve passa também por cima da lama dançando como gelo limpo”.²¹⁵

O riso é outro indicativo de leveza, de desligamento de fardos e de memórias rancorosas, o riso também é típico da criança, que se permite rir de qualquer coisa. Ela não fica refletindo se é adequado ou não rir daquilo, se será criticada caso não tiver graça. Podemos encontrar, em “Da visão e do enigma”, o sentido maiúsculo com que Nietzsche outorga um valor extraordinário ao riso. O riso, nessa passagem, evidencia uma transformação decorrente de uma alegria intensa após o rompimento com todas as idéias

²¹⁴ NIETZSCHE. *AFZ*, “Do ler e do escrever”, p. 67.

²¹⁵ NIETZSCHE. *AFZ*, “Do homem superior”, § 17, p. 344.

obscuras e nihilistas das doutrinas metafísicas, após a libertação de todos os pesos do passado que sufocam o homem, pesos estes representados, por sua vez, pela figura da serpente.

O pastor, porém, mordeu, como o grito lhe aconselhava; mordeu com rija dentada! Cuspiu bem longe a cabeça da cobra — e levantou-se de um pulo. Não mais pastor, não mais homem — um ser transformado, translumbrado, que *ria!* Nunca até aqui, na terra, riu alguém como *ele* ria!²¹⁶

Percebemos através da metáfora da criança, da valorização da dança e do riso o valor que tem, para Nietzsche, o esquecimento, a inocência, a leveza. Esses estados aludem a uma intensa disposição para a vida. O estar leve, livre para a vida, sem entraves e normas que afastem o homem de suas mais profundas forças, leva à criação e à alegria. É em favor dessas posturas saudáveis em relação à vida, da capacidade de estar leve pela ação do esquecimento, pela ação que libera o homem de um passado reativo e o impele à criação do futuro, que Nietzsche valorizou a capacidade dos gregos de serem “superficiais por profundidade”. Profundos pela intensidade com que desejavam a vida e superficiais por não terem a ânsia de saber tudo, de controlar tudo. Pelo contrário, eles encontraram nas criações artísticas uma forma de esquecimento, de conforto saudável para viver a realidade. Os gregos arcaicos são exemplo de um povo que não desistiu da vida pela constatação de sua frágil condição humana.²¹⁷ Frente à medonha comprovação da efemeridade da vida humana, os gregos construíram as representações dos deuses do Olimpo, deuses com características semelhantes aos homens, porém, imortais. Os gregos ultrapassaram suas tristezas e não se deixaram abater, imortalizando-se através da arte que, celebrando os

²¹⁶ NIETZSCHE. *AFZ*. “Da visão e do enigma”, p. 194. Aqui Nietzsche apresenta também a idéia capital de sua filosofia: o eterno retorno. Mas, dado que essa relevante noção nos afasta de nossa reflexão sobre o corpo, a memória e o esquecimento, só comentaremos o *pathos* da alegria, vivido por Zarathustra quando tem a *visão* do eterno retorno.

²¹⁷ Cf. capítulo II da presente dissertação onde é tematizado o momento terrível experienciado pelo grego ao ter conhecimento da constatação do sátiro Sileno.

deuses olímpicos, ao mesmo tempo os tornava belos e semelhantes às divindades. Refletidos na figura dos deuses imortais, os gregos puderam esquecer-se de suas inseguranças e assim se entregaram confiantes à vida, esquecendo o pessimismo.

[...] Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver!* Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais — *por profundidade!*²¹⁸

Como vimos, noções como *amor fati*, grande saúde, capacidade criativa representada pelo espírito da criança, são fundamentais para a concepção da memória criativa. Esse conceito vincula-se intimamente à necessidade de se desvencilhar da memória da moral escrava carregada de valores que distanciam o homem de suas forças terrenas e essenciais. Neste sentido, a memória criativa pressupõe uma tal disposição para a vida e, acima de tudo, uma atitude corajosa e até temerária apenas possível quando o homem se deixa acometer por uma grande saúde, quando aceita a vida na sua tragicidade (*amor fati*) e quando é capaz de viver as metamorfoses do espírito.

A aceitação incondicional da vida abre a possibilidade para a memória criativa, uma vez que liberta o homem do peso de não ter controle sobre o passar do tempo nem sobre os acontecimentos. Com a força ativa do esquecimento, condição *sine qua non* que libera a energia plástica corporal, o homem tem a chance de continuamente criar novos valores, acolhendo e produzindo novas avaliações.

Na perspectiva de vida, compreendida como multiplicidade e mudança permanente, a memória criativa adquire seu aspecto mais essencial. Conforme afirmamos anteriormente, somos nós humanos que criamos e atribuímos sentidos e valores a todas as coisas. Desse

²¹⁸ NIETZSCHE. *GC*, Prólogo, § 4.

modo, vimos que nada tem valor em si mesmo. A vida, o mundo, o corpo, apenas ganham sentido, valor, medida, conceitos e nomes quando são percebidos e esquadrihados por nossa atitude avaliadora. Sendo assim, se faz imprescindível conceber a vida como carente de sentido prévio, mas que, o adquirirá na medida em que vivermos e experienciarmos os acontecimentos. Não há criação definitiva: o homem deve avaliar permanentemente, a sua tarefa artística é incessante.

Por sua vez, a destruição que tanto nos causa dor e sofrimento é imprescindível para que o fluxo vital não se estagne e para que a vida continue sendo afirmada na sua novidade e imprevisibilidade. Criação e destruição são duas fases do processo vital. A necessidade e a possibilidade de criar depende da destruição e da provisoriedade das formas. Se tudo fosse eterno, não haveria necessidade criativa. Nesse sentido, Roberto Machado comenta que “[...] só pode haver criação se os valores são temporais; só pode haver criação no tempo”.²¹⁹

Negar a destruição, a força ativa de abandonar o já dado, o esquecimento, é negar também o fluxo vital, a dinâmica renovadora das forças vitais, é cercear a possibilidade de novas oportunidades para criarmos novos sentidos e novos valores.

Como vimos, memória criativa, ao contrário de conservar uma tradição metafísica e estagnar o devir corporal submetendo-o a valores que desprezam a vida, deve estar aberta para acolher continuamente novas, joviais, alegres e entusiasmadas perspectivas da vida. É uma memória que não é entendida em oposição ao esquecimento, mas que, em decorrência de uma articulação salutar entre a lembrança e o esquecimento, é capaz de compor um par para a dança que celebra a vida em sua totalidade trágica, ou seja, sem pretensão de uma

²¹⁹ MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 104.

vida perfeita, como idealizam os metafísicos. Memória esta que, reconciliada com o esquecimento, está sempre leve e que não se opõe à vida, mas que continuamente, a cada momento, cria valores que fomentam a vida.

Aceitar a vida incondicionalmente, como sugere o pensamento de Nietzsche, é um grande desafio, porém é também condição para uma memória criativa capaz de impelir o homem para o futuro desejável. Se, num primeiro momento, os obstáculos à superação desse repto parecem insuperáveis, é porque exige uma postura nobre, poderosa, forte, corajosa e saudável, e ainda temos que nos liberar de muitos pesos, de muitas crenças despotencializadoras às quais nos encontramos prisioneiros. São os medos, os fantasmas que produzimos por não esquecermos das experiências passadas, pelo apego ao que entendemos ser nossas propriedades vitalícias. Contudo, amar a vida em sua totalidade é um desafio que deveríamos aceitar ou, pelo menos, experimentar. A memória criativa, fiel às forças corporais, “digere” e “elimina” experiências na justa medida em que torna a vida possível.

4. CONCLUSÃO

Entre as fortes impressões deixadas pelo estudo do tema *O corpo e a produção da memória social na perspectiva nietzschiana* podemos destacar, em primeiro lugar, a relevância em posicionar o corpo como um fio condutor. Quando se deu início a tal estudo, um dos primeiros desafios era compreender o que realmente isso queria dizer. Mas, como se fosse realmente um fio, tendo o corpo como tema principal, é como se, ao nos lançarmos nas sendas dessa filosofia, se fizesse imprescindível seguir com coragem esse condutor e ir descobrindo que não há nada, nenhuma questão ou nenhuma produção, que não esteja vinculada inextricavelmente às potências criadoras da natureza e, portanto, não há nenhuma criação, idéia ou representação que não seja produto do corpo.

A perspectiva nietzschiana propõe compreender o corpo através de um olhar imanente e dinâmico. Nessa ótica, o corpo não pode ser entendido de forma isolada, independente do mundo ou como um *objeto* em meio a outros objetos, mas como constituinte do mundo, como doador de sentido à realidade. Para Nietzsche, o mundo é resultado de uma pluralidade de forças que perfazem os eventos, através dos seus permanentes conflitos e embates. O corpo é resultado desses embates, portanto, ele faz parte do mundo e não pode ser entendido separado dele.

A interpretação de Nietzsche reposiciona o corpo como integrante e criador do mundo. Essa proposta implica em considerá-lo como multiplicidade de forças, que perfazem o contínuo devir da vida. No discurso nietzschiano, o corpo é entendido como relação de forças que estão sempre em guerra, sempre em conflito. O dinamismo corporal se traduz em contínua re colocação de forças. Isso faz com que o corpo seja caracterizado pela espontaneidade, pela

imprevisibilidade, e que tenha ações pontuais, instantâneas. A luta corporal leva à criação permanente: os instintos se defrontam em configurações sempre novas.

O corpo, entendido como dinamismo múltiplice de forças criadoras é refratário às concepções objetivadoras e coisificantes. Ele ultrapassa qualquer conceito que lhe seja atribuído, que o considere como produto de substâncias “interiores”, como índole, essência, sujeito, inconsciente, consciente, ou como condicionado por fatores “exteriores”, como o meio ambiente, o social, a política. Deleuze afirma que o corpo não é um *meio* ou *campo* de forças, noções espacializantes; o corpo é simplesmente forças em *relação de tensão*:

O que é corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campo de forças ou batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de forças. Nada mais do que quantidades de forças em “relação de tensão”, umas com outras.²²⁰

O corpo não é um invólucro ou um meio com a finalidade de separar o que lhe é “externo” do que lhe é “interno”; ele é caracterizado pelas próprias forças em conflito e com isso não há nada que o determine, nenhum substrato que estabeleça a permanência do Eu essencial; ele é movimento e se recria continuamente, intrincado e inseparável de todas as coisas. Neste sentido, o corpo é relação de forças e instintos.

[...] O homem, enquanto corpo, não é um substrato espiritual nem material. O corpo e o mundo, longe de serem substâncias, essências, identidades são formas do desenrolar da vontade de potência. A vontade de potência — para além de qualquer configuração ou cristalização entitativa — é um devir, um jogo de forças, uma multiplicidade de impulsos em confronto, estabelecendo diversas relações de poder momentâneas; relações e configurações que se sucedem umas às outras sem fixar-se jamais.[...].²²¹

Ao se ter em mente que o corpo seria o nosso condutor para sua própria investigação, nosso olhar de pesquisador se deparou com mais um dos inúmeros desafios que teríamos pela

²²⁰ DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 32.

²²¹ BARRENECHEA, Miguel Angel. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 184.

frente, o desafio de lidar com toda uma tradição racional idealista — originária da filosofia socrático-platônica — intensamente enraizada na nossa interpretação do mundo. Começamos a perceber que o corpo não é genuinamente um objeto, um “conteúdo de pensamento”, mas muito pelo contrário, ele é o “protagonista” responsável por todos os pensamentos, ações e criações que constituem nossa visão de mundo.

No primeiro capítulo, nos propusemos a analisar as posturas dualistas que interpretam o corpo como uma parte inferior do homem, cuja essência não corporal seria a alma. Tais tradições metafísicas e religiosas determinam uma visão dicotômica do homem, desprezando o corpo e a vida terrestre.

Ancorada nessas doutrinas dualistas, surgiu uma concepção de memória metafísica que entende a tarefa de lembrar como forma de libertar a alma do corpo e das amarras do mundo sensível. Focalizamos a ótica de Nietzsche sobre o corpo e memória, nas primeiras fases do seu pensamento. É a partir dessa perspectiva corporal que passamos a compreender a produção da memória, da lembrança e do esquecimento na filosofia nietzschiana. Lembrar e esquecer são forças fisiológicas a serviço da afirmação da existência. Vimos, em *O nascimento da tragédia*, o papel dos processos corporais na tarefa de impulsionar o homem ao desejo à vida, através das criações artísticas. Ao mesmo tempo em que os gregos exprimiam suas forças naturais essenciais, também esqueciam o violento fundo dionisíaco da natureza, graças ao véu do esquecimento apolíneo em forma de beleza e arte. Mas adiante, abordamos como o corpo conduz os processos de memória no estabelecimento das relações sociais, tendo em vista a conservação das estruturas vigentes. Na disputa pelo poder, é imposto o esquecimento ou o encobrimento da textura violenta da vida; em contrapartida, são usados discursos que visam marcar na memória social valores como a igualdade entre os homens, que atijam a compaixão,

a passividade e a fraqueza humanas. Contudo, Nietzsche também adverte que quando o primordial objetivo que é a expansão da vida cede — na modernidade com a exaltação da ciência — ao objetivo de controle das forças naturais, visando à conservação da espécie humana, o homem, a vida, a sociedade sofrem os efeitos nocivos de uma existência estagnada. Estagnação esta, que ocorre devido ao bloqueio do esquecimento das experiências passadas, provocando um excedente de informações nocivo à memória.

Posteriormente, na análise de *Aurora* e de *A gaia ciência*, vimos que Nietzsche aprofunda a sua original concepção de corpo, entendido como jogo de forças em luta. Nessas duas obras o corpo é analisado com maior profundidade. Nietzsche mostra nelas que todas as filosofias que até hoje desprezaram o corpo, baseadas em ideais metafísicos, não passam de sintomas, de doenças corporais. O estado doentio do corpo impulsionou a criação de valores depreciativos da vida, do corpo, da natureza. Só um corpo sofredor, fraco e impotente e indisposto para as adversidades naturais atenta contra a própria natureza e inventa o “além-mundo”. Nesse sentido, Nietzsche aludiu às figuras do filósofo toupeira, Trofônio, que investiga nas profundezas corporais, instintivas, as verdadeiras fontes do conhecimento filosófico e do médico filósofo que estaria apto para diagnosticar os estados corporais aos quais uma idéia estaria vinculada. Dependendo do caráter do pensamento, ou seja, se ele afirma ou despreza a vida, o médico filósofo diagnosticará se essa reflexão decorreria de um estado salutar ou doentio do corpo.

No terceiro capítulo da dissertação, analisamos a terceira fase da obra de Nietzsche. Somente nessa etapa de consolidação de sua filosofia, o autor afirma que toda a memória é social e fruto de violências que visavam a domesticação do homem. Nesse momento de sua obra, Nietzsche lançou mão de seu método genealógico, a fim elucidar como se originou a

faculdade de memorizar, de reter o passado no homem, uma vez que este é esquecido por excelência. Nietzsche postula que a gênese da memória se deu em decorrência da necessidade que teve o homem em se organizar socialmente. Em uma vida coletiva, o homem deve imbuir promessas, deve se comprometer com os membros do grupo para que se consolide um sentimento geral de previsibilidade e, conseqüentemente, de confiança nos integrantes dessa comunidade.

Nietzsche, após esclarecer a gênese da memória social, não rejeita a memória nem propõe o esquecimento total, porém ele valoriza a função salutar do esquecimento enquanto uma faculdade vital do corpo: “[...] fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; [...] para que novamente haja lugar para o novo [...] — eis a utilidade do esquecimento [...]”.²²²

Finalmente, o fio condutor que adotamos agora retorna ao ponto em que partimos e foi nesse último capítulo que tematizamos o que seria uma memória que integra os processos de lembrar e esquecer, ou seja, a possibilidade de uma memória criativa. Essa memória *sui generis* não se opõe ao que passou, mas que, com a força ativa e reguladora do esquecimento, impulsiona o corpo a processar os acontecimentos do passado, eliminando o que não é necessário para o organismo. Aceitar os acontecimentos do passado, sejam eles agradáveis ou desagradáveis, bem como lançar mão continuamente da potencialidade criativa dos instintos estéticos naturais, é próprio da memória criativa. Memória que, diferentemente de conservar o passado impedindo o devir vital, segue o ciclo da expansão das forças naturais, propiciando a eliminação e o esquecimento das formas obsoletas, possibilitando a criação de novas avaliações para as situações vindouras.

²²² NIETZSCHE, *GM*, II, § 1.

A memória criativa tem estreito elo com o esquecimento. Sua configuração leve e fluida depende de um dinamismo decorrente desse estreito elo. Uma atividade mnemônica salutar está de acordo com a fluidez natural e espontânea da existência e se articula com a força plástica corporal. Uma vez que a vida é puro devir, movimento, criação e expansão das forças instintivas, a memória integrada com essa fluidez e devir, que caracterizam a natureza da vida, só pode aliar-se ao presente, ao instante e, conseqüentemente, ao esquecimento que digere e também excreta. Desta maneira, a memória criativa possibilita a conciliação da memória com a criação, afirmando a vida em sua plenitude trágica.



5. BIBLIOGRAFIA

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- _____. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Orgs. Daniel Lins e Sylvio Gadelha. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.
- _____. O espaço trágico: lugar das intensidades e das diferenças. In: GONDAR, Jô et al. (Org.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- _____. O aristocrata nietzscheano: para além da dicotomia civilização/barbárie. In: *Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, civilizados*. Organização de Daniel Lins e Peter Pál Pelbart. São Paulo: Annablume, 2004.
- BLONDEL, Eric. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: Scarlett Marton (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARTON, Paul. *Vida Perfeita*. Comentários aos Versos de Ouro dos Pitagóricos. São Paulo: Martin Claret, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CRAGNOLINI, Mônica B. Do corpo-escrita. Nietzsche, seu “eu” e seus escritos. In: *Assim falou Nietzsche III*. Organização: Charles Feitosa, Marco Antonio Casanova, Miguel Angel de Barrenechea e Rosa Maria Dias. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- _____. *Nietzsche*. São Paulo: Edições 70, 1985.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *As paixões da alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Landy, 2005.



GOÉS, Clara. O corpo da psicanálise no território de deus e da história. In: *Olhares do corpo*. Neyde Thelml, Regina Maria da Cunha Bustamante e Fábio de Souza Lessa (Org.). Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

GONDAR, Jô. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: *Memória e espaço*. GONDAR, Jô et al. (Org.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. Memória, poder e resistência. In: GONDAR, Jô e BARRENECHEA, Miguel Angel (Org.). *Memória e espaço*. Trilhas do contemporâneo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2002.

GORMAN, Peter. *Pitágoras*. Uma vida. São Paulo: Cultrix, 1979.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HAMILTON, Edith. *Mitologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

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

MARTON, Scarlett. *Nietzsche*. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Cinco prefácios para livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

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

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.



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

_____. *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PIMENTA NETO, Olímpio José; BARRENECHEA, Miguel Angel (Orgs.) *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os Pensadores).

_____. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (Os Pensadores).

PLATO. Meno. In: *The dialogues of Plato*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)