



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Luis Cesar Fernandes de Oliveira

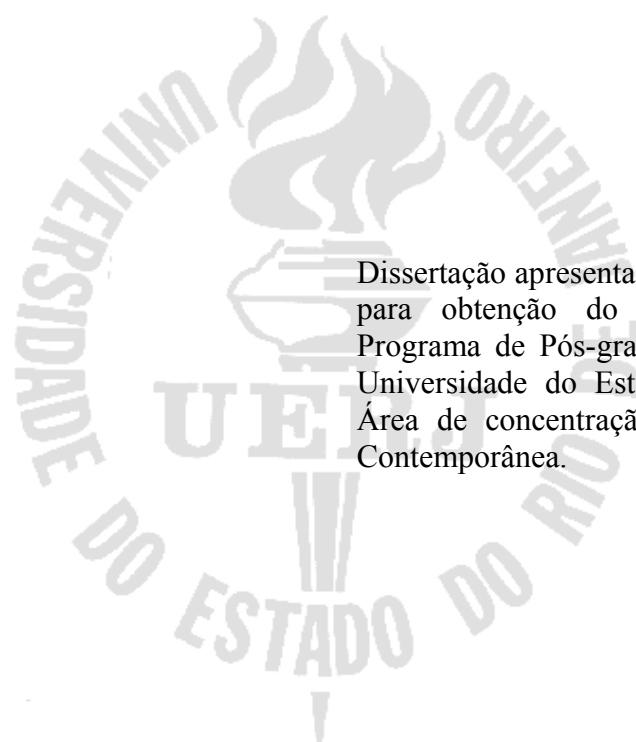
**A importância da solidão no *Zarathustra* de Nietzsche**

Rio de Janeiro

2013

Luis Cesar Fernandes de Oliveira

**A importância da solidão no *Zaratustra* de Nietzsche**



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

Orientadora: Prof. Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677i Oliveira, Luis Cesar Fernandes  
A importância da solidão no Zaratrusta de Nietzsche / Luis  
Cesar Fernandes Oliveira. – 2013.  
117 f.

Orientadora: Maria Helena Lisboa da Cunha.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

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

CDU 1(430)

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

---

Assinatura

---

Data

Luis Cesar Fernandes de Oliveira

**A importância da solidão no *Zarathustra* de Nietzsche**

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

Aprovada em: 26 de fevereiro de 2013.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Helena Lisboa da Cunha (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Rio de Janeiro

2013

## DEDICATÓRIA

Para **João Alves de Oliveira**, meu pai, singular companheiro.

## AGRADECIMENTOS

A Capes, pelo apoio financeiro para a realização desta Dissertação.

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

Aos membros da banca examinadora: Professora Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis, Professor Dr. Miguel Angel de Barrenechea, pelo cuidado estimulante ao fazerem as leituras críticas deste trabalho.

À minha mãe, Luzia (*in memoriam*) que me ensinou a ler.

Ao meu pai, João, homem singular que afirma a vida, que sempre foi meu companheiro em meus estudos, me levando para a escola cotidianamente, quando ainda era apenas um menino. E, por fim, foi uma “companhia singular” durante o desenvolvimento desta Dissertação.

Aos meus filhos, Gabriel e João Victor, por serem os meus “tutores” no silêncio sério e nas brincadeiras.

A Ticiania, minha companheira na solidão.

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

Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos — e para onde eu queira.

Uma luz raiou em mim: não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de um rebanho!

*Friedrich Nietzsche*

## RESUMO

OLIVEIRA, Luis Cesar Fernandes de. *A importância da solidão no Zaratustra de Nietzsche*. 2013. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Esta dissertação tem o objetivo de analisar a importância da solidão em *Assim falou Zaratustra*. Entretanto, para isso, abordamos a questão do método genealógico como crítica aos valores morais, em *A genealogia da moral*. Também estudamos o problema da moralidade e da consciência a partir da crítica genealógica de Nietzsche, com o intuito de analisar as relações entre solidão e imoralismo. Outrossim, analisamos como a solidão é o estilo do caráter, com o qual alguém se torna o que se é, representada por Zaratustra. A solidão é, portanto, o estilo de Zaratustra como aquele que afirma a transitoriedade e a contraditoriedade na luta de forças. Tal é o estilo daquele que assume a vida como vontade de potência, ou seja, vontade de assimilação, de expansão e apropriação do que é estranho. Entretanto, a vontade é entendida como movimento de expansão das forças. Ela não é apenas “um desejo”, mas é a propensão das forças em constante batalha. Tal movimento, que é a vontade, ora produz o niilismo, que nega a existência, ora demanda na afirmação da vida. Nesse caso, Zaratustra é a personagem que dá estilo ao seu caráter porque afirma a vida como vontade de potência, como um jogo entre composições de forças posicionais, perspectivas.

Palavras-chave: Solidão. Singularidade. Estilo. Filosofia.



## RÉSUMÉ

Cette thèse vise à analyser l'importance de la solitude dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Cependant, pour ce faire, nous abordons la question de la méthode généalogique comme une critique des valeurs morales dans la *Généalogie de la morale*. Nous étudions aussi le problème de la morale et de la conscience de la critique généalogique de Nietzsche, afin d'analyser la relation entre la solitude et l'immoralisme. De plus, nous analysons comment la solitude est le style du caractère avec lequel on devient ce qu'on est, représenté par Zarathoustra. La solitude est donc le style de Zarathoustra comme celui qui affirme le caractère éphémère et l'incohérence dans la lutte pour le pouvoir. Tel est le style de celui qui prend la vie comme volonté de puissance, ou la facilité d'assimilation, l'expansion et l'appropriation de ce qui est étrange. Cependant, comme on le comprendra mouvement d'expansion des forces. Elle n'est pas seulement un «désir», mais c'est la propension des forces dans la bataille constante. Une telle démarche, qui est la volonté, produit maintenant le nihilisme, qui nie l'existence, exigent maintenant l'affirmation de la vie. Dans ce cas, Zarathoustra est le personnage qui donne du style à son caractère, car il affirme la vie comme volonté de puissance, comme un jeu entre les forces de compositions de position.

Mots-clés: Solitude. Singularité. Style. Philosophie.

## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

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

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
1	<b>GENEALOGIA: IMORALISMO E SOLIDÃO</b> .....	17
1.1	<b>Genealogia como crítica do valor dos valores morais</b> .....	18
1.1.1	<u>Genealogia do esquecimento</u> .....	24
1.1.2	<u>Genealogia da memória</u> .....	29
1.2	<b>Moralidade da consciência e imoralismo da solidão</b> .....	34
2	<b>SOLIDÃO COMO “ESTILO DO CARÁTER” DE ZARATUSTRA</b> .....	48
2.1	<b>O caráter singular de Zaratustra: imoralista e solitário</b> .....	64
2.2	<b>Solidão e metamorfose: a singularidade como transição</b> .....	69
2.3	<b>Singularidade como criação de si mesmo</b> .....	75
3	<b>O “ESTILO” DO CARÁTER E O “ETERNO RETORNO”</b> .....	84
3.1	<b>O niilismo da vontade</b> .....	89
3.2	<b>Vontade e eterno retorno</b> .....	95
3.3	<b>Vontade e solidão</b> .....	101
4	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	106
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	111

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta Dissertação é analisar a importância da solidão em *Assim falou Zaratustra*, escrito entre os anos de 1883 e 1885 por Friedrich Nietzsche. Contudo, por se tratar de uma análise sobre uma obra que apresenta, de modo poético, diversas questões abordadas em outros textos do mesmo autor, precisamos recorrer a outras fontes suas para que possamos fazer uma abordagem mais apurada questão central. Outrossim, o tema da solidão não está presente exclusivamente no *Zaratustra*, mas também é sempre referendado em relação à crítica do *valor* dos valores morais. Desse modo, também analisaremos obras anteriores e posteriores ao *Zaratustra*, que abarcam a crítica de Nietzsche sobre a moral, tais como a *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, *A genealogia da moral*, de 1887, *A gaia ciência*, de 1882, e *Ecce homo*, de 1888.

O tema da solidão está presente na maioria das obras de Nietzsche. No entanto, optamos por analisar as obras que relacionam a crítica à moral com a perspectiva de uma filosofia sobre a singularidade, principalmente a partir da *Segunda consideração intempestiva*. Essa obra lança uma severa crítica à perspectiva historicista do século XIX, na qual a história e o tempo são concebidos de forma retilínea, numa contradição intransigente entre o passado e o futuro. O objetivo de Nietzsche nesse texto é dar uma nova interpretação acerca das vantagens e desvantagens da história para a vida, prezando pela singularidade como um modo de posicionamento diante do tempo. Assim, podemos compreender que o seu projeto genealógico de uma filosofia sobre a singularidade é *ênfatizado* a partir de então, porque aborda o posicionamento do homem singular diante da perspectiva historicista do século XIX. Isso não quer dizer que suas obras anteriores não sejam críticas em relação à moral e não se remetam à questão da singularidade, mas sua interpretação das perspectivas históricas se desenvolve com maior intensidade quando avalia os tipos históricos<sup>1</sup> que encontra na tradição ocidental. Entretanto, nesta Dissertação, não nos deteremos em seguir a cronologia das publicações, mas buscaremos entender as relações entre as referências à singularidade que estão associadas à crítica aos valores morais. A partir disso, relacionaremos a noção de

---

<sup>1</sup> Na *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, Nietzsche afirma que existem três tipos distintos de história: a monumental, a antiquária e a crítica. Cada uma delas se refere ao modo como o homem se relaciona com o passado, como podemos notar: “Se o homem que quer criar algo grandioso precisa efetivamente do passado, então ele se apodera dele por intermédio da história monumental; em contrapartida, quem quer fincar pé no familiar e na veneração do antigo cuida do passado como o historiador antiquário; e somente aquele que tem o peito oprimido por uma necessidade atual e que quer a qualquer preço se livrar do peso em suas costas carece de uma história crítica, isto é, de uma história que julga e condena”. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 25).

singularidade com a perspectiva da solidão, que está presente sobretudo em suas obras da maturidade.

Ocuparemos primeiramente com a questão da genealogia, concebida por Nietzsche como crítica do *valor* dos valores morais na *Genealogia da moral*, de 1887. Optamos por iniciar esta Dissertação pela análise do método genealógico, presente numa obra posterior ao *Zarathustra*, porque nela está contido, de forma mais “sistemática”, o projeto de transvaloração dos valores morais, ou seja, uma crítica também madura, mas de modo diferente das outras obras escritas em aforismos. A *Genealogia da moral* contém a análise do método genealógico, o qual precisamos compreender de antemão para abordarmos o tema da solidão como imoralismo em *Assim falou Zarathustra*.

O autor esclarece nessa crítica que, ao buscarmos o entendimento das questões morais, não podemos partir em busca de uma “origem” (*Ursprung*) dos valores, porque essa noção está relacionada ao idealismo historicista do século XIX, que menospreza os detalhes e nos oferece somente uma visão unilateral do problema. Os meandros e as nuances, assim como os deslocamentos e as sobreposições de sentidos dos valores morais do decorrer histórico, são abordados pelos historicistas como acidentes irrelevantes. Essa postura historicista está embasada na perspectiva de que existe um passado indelével que pode ser resgatado e servir de base para que o homem seja capaz de tecer o futuro. A perspectiva historicista também é moralista por esse motivo, ou seja, porque tem por fundamento o ideal de que uma origem pode ser resgatada do passado. E origem aqui significa apenas uma ideia de perfeição, de condição intacta, que tende a se estender na direção do futuro através de uma história unilateral e retilínea. Diante disso, Nietzsche apresenta um método que não persegue a redescoberta do passado, mas que pretende a reinvenção do passado a partir da interpretação de que não existe uma origem ideal. O passado a ser revisitado, a partir do método genealógico, é sempre suscetível de crítica e de uma nova interpretação. Assim, a genealogia é uma interpretação que cria o passado porque o reinventa a cada nova interpretação. A genealogia é imoralista porque não busca fundamentos, mas interpreta sempre como um novo posicionamento. Ela não se limita em seguir uma linha reta, mas se insere nas diversas cavidades que as interpretações tradicionais deixam vagas. Por isso, optamos por abordar primeiramente as questões referentes ao método, para que possamos analisar as obras de Nietzsche sem a preocupação excessiva de seguir uma linha cronológica retilínea, que parte das obras mais antigas para as mais recentes. Preferimos transitar pelos textos após esse esclarecimento, pois, como mencionamos anteriormente, o tema da solidão está presente em todas as obras de modos diversos. Ora, se o *Zarathustra* é a obra principal a ser analisada nesta

Dissertação, e se trata de uma obra de excelência poética, precisamos analisar os aforismos e as considerações sistematizadas a partir do método crítico que é a genealogia. O ponto de partida para a análise do *Zaratustra*, que aqui propomos, está paradoxalmente numa obra posterior a ele: na *Genealogia da moral*.

Essa análise da genealogia como crítica à moral procede como um suporte para se entender como Nietzsche se apresente de modo imoralista e como depositou nas palavras de Zaratustra a sua oposição aos valores morais. Ademais, a própria noção de imoralismo é importante por conter um teor crítico e por exprimir a posição que ocupou a solidão no percurso do autor e da personagem. Dessa forma, com a genealogia, Nietzsche se posiciona como um imoralista e anuncia, na figura de Zaratustra, o estilo daquele que se permite andar pelo proibido, daquele que não eleva o cumprimento do dever moral em detrimento da criação autêntica (singular) de si mesmo. Porque os tipos que Zaratustra encontra pelo caminho são cumpridores do dever moral e não buscam criar a si mesmos de modo singular, ora são rebanho ora são imitações de uma singularidade. Desse modo, temos, na referida obra, a disparidade entre uma personagem que busca a criação de si mesmo singularmente e aqueles que, mesmo com algumas variações de atitudes, seguem preceitos morais de maneira conservadora. Assim, podemos compreender que a trajetória da personagem é caracterizada com a postura imoralista e, por isso, por uma perspectiva solitária. Com isso, se podemos encontrar a crítica “sistematizada” à moral na *Genealogia da moral*, podemos destacar que, já em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche caracteriza sua personagem principal com a atitude imoralista e solitária diante dos valores estabelecidos pela moralidade dos costumes.

Ao tratarmos da questão do método genealógico como crítica aos valores morais, abordaremos questões gregárias, que nos servirão de suporte para entender a distinção entre o estilo solitário de Zaratustra e os modos de vida que privilegiam o cumprimento do dever. Dentre tais questões auxiliares, temos a importância do esquecimento, presente na *Segunda consideração intempestiva*, anterior ao *Zaratustra*, e o problema do surgimento da memória, que podemos encontrar também na *Genealogia da moral*. Igualmente, abordaremos o problema da imaturidade da consciência<sup>2</sup>, apresentada enfaticamente em várias obras, tais como em *A gaia ciência*, de modo aforístico, e na *Genealogia da moral*.

Quanto à importância do esquecimento, analisaremos como Nietzsche o exalta e como entende que ele é uma “força inibidora ativa”, uma “força plástica”, que possibilita ao homem

---

<sup>2</sup>Como abordaremos no primeiro capítulo desta dissertação, analisando o aforismo 11 de *A gaia ciência*, observaremos que Nietzsche interpreta a consciência como o último desenvolvimento do organismo humano. Portanto, não tem maturidade suficiente para ser a governante da totalidade das forças corporais. (NIETZSCHE, GC, 2011, p. 62-63).

uma leveza e uma alegria diante da dureza na qual se encontra com suas lembranças e sua responsabilidade consigo mesmo. Abordaremos como o autor coloca o homem e o animal frente à frente para analisar a importância dos valores humanos. O animal quer lembrar de si mesmo, mas está imerso no esquecimento e não consegue sequer saber-se senhor de si, responsável por seus atos. O homem, ao inverso, observa o animal, quer se libertar de suas responsabilidades como ele, mas se gaba por poder responder por suas atitudes e poder dizer algo sobre si mesmo. Entretanto, esse problema entre lembrar de si mesmo e ser capaz também de esquecer se desenvolve como uma crítica aos homens de sentido histórico, que sequer compreendem que o esquecimento é inevitável e possibilita novidades diante do dever moral a ser cumprido. Desse modo, o esquecimento está associado à “leveza” que possibilita a criação de novos valores, que viabiliza se desvencilhar da moral.

Tradicionalmente, acredita-se que esquecemos por uma falha da memória, como se ela fosse uma base essencial no homem, que ocasionalmente sofre a interferência do esquecimento. Mas observaremos que Nietzsche esclarece, na “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, como foi possível à natureza desenvolver no homem uma faculdade oposta ao esquecimento. Ou seja, analisaremos como a memória foi erigida no bicho-homem, animal que precisou ser adestrado para que pudesse lembrar. Abordaremos esta questão como um problema secundário nesta Dissertação, mas que é relevante para que possamos compreender as relações entre a vontade e o passado, conceitos que analisaremos no terceiro capítulo.

Analisaremos como a memória se tornou tão importante para o homem, ao ponto do esquecimento ser relegado ao segundo plano em sua vida e ser considerado como um lapso da atividade de lembrar. Igualmente, estudaremos como o seu surgimento está estreitamente relacionado com a constituição de valores morais para a conservação da espécie humana. O homem precisou se tornar responsável para poder sobreviver aos perigos iminentes nas sociedades primitivas. Com a memória, foi possível que o homem deixasse de ser um animal esquecido e pudesse prever acidentes e perigos. Através dela que foi capaz de prometer e cumprir as regras sociais impostas por indivíduos mais robustos do próprio grupo humano primitivo. As regras sociais foram erigidas juntamente com a atividade que possibilitou lembrar que era preciso segui-las e praticá-las. Antes de qualquer legislação, as regras sociais surgiram como práticas, como exercícios de lembranças do que se deve fazer diante de perigos de extinção do grupo. Seja por conta de perigos externos, como cataclismos ou animais ferozes, ou por motivos internos ao grupo, como desavenças e lutas entre os membros da comunidade.

Em sequência ao problema das relações entre a memória e o esquecimento, analisaremos também a crítica de Nietzsche ao modo como a consciência foi elevada ao *status* de âmago do homem. Aquele que se tornou capaz de lembrar, prometer e cumprir com seus deveres sociais também teve o auxílio de outra atividade: a consciência. O surgimento da consciência é concomitante ao nascimento da linguagem. Ambas surgiram no homem para que se comunicassem uns com os outros. Na iminência de ameaças, os homens precisaram lembrar, prometer e cumprir as regras, mas precisaram sobretudo comunicá-las uns aos outros. Daí se desenvolveu a consciência e a linguagem, como veremos posteriormente.

Porque surgiu tardiamente, a consciência é considerada por Nietzsche como uma atividade ainda imatura para o governo da totalidade orgânica corporal. Por isso, torna-se relevante que observemos as relações entre a consciência e a responsabilidade, tendo em vista que a moralidade dos costumes exorta constantemente o indivíduo ao sacrifício, em função da conservação da coletividade. O homem é tradicionalmente responsável por suas ações porque acreditou-se que da consciência eram geradas todas as deliberações e todas as atitudes humanas. No entanto, veremos como Nietzsche esclarece que a consciência foi o último e derradeiro desenvolvimento do organismo humano, sendo portanto aquilo que há de mais imaturo para governar a totalidade corporal. Como atividade que serve apenas para a comunicação entre os homens, ela é uma atividade gregária e não possui nada de individual.

Para que possamos entender esse posicionamento de Nietzsche quanto à consciência, analisaremos, no *Zarathustra*, como ela é entendida como “pequena razão” e como a totalidade corporal é concebida como “grande razão”. A partir disso, será possível compreender de que modo a consciência está atrelada ao conceito de “rebanho” e como foi elevada “equivocadamente” sobre a totalidade orgânica corporal como unidade central de deliberações. Ou seja, veremos como se acreditou que a consciência é a regente determinante da totalidade orgânica humana. Essa problemática destaca-se para o tema desta Dissertação porque a solidão sempre foi entendida tradicionalmente como um risco à conservação da espécie. Desse modo, a solidão foi aproximada ao imoralismo, ou seja, a um modo de vida que colocava em risco o bem estar coletivo. Um indivíduo solitário sempre foi interpretado como uma ameaça à moralidade dos costumes e ao bem estar do grupo.

A solidão será abordada em contraposição ao “rebanho”, porque Nietzsche compreende que o solitário se posiciona do lado de fora da moral. Daquele mesmo modo em que a genealogia proporciona um posicionamento do lado de fora da moral, a solidão alavanca um deslocamento imoralista, uma posição de crítica aos valores morais. Por isso,



analisaremos o conceito de solidão no percurso da personagem principal de *Assim falou Zaratustra*, abordando os seus vários encontros com os diversos personagens dessa obra.

A personagem de Nietzsche é apresentada como imoralista, como alguém que se distingue de tipos morais bem definidos, tais como o “eremita”, o “povo da praça do mercado”, o “funâmbulo”, o “anão” e o próprio Zaratustra, representado na figura de um pastor engasgado com uma serpente (que significa o niilismo, a negação da vida pela própria personagem principal). Assim, estudaremos como Zaratustra se distingue de alguns e se revela em outros, com a perspectiva de que é uma personagem em movimento, contraditório e sempre assumindo posicionamentos variados. O seu percurso é um caminho de quem está em busca de criar a si mesmo. Isso implica naquilo que veremos como “estilização do caráter”, na qual perceberemos “Como alguém se torna o que é”, formulação do subtítulo da obra *Ecce homo*, de 1888.

Notaremos como o tema da solidão ocupa lugar privilegiado no *Zaratustra* e como está associado ao imoralismo da genealogia. Também examinaremos como a solidão não é um “estado”, não é uma “consciência de si”, mas é um movimento que desloca, que transmuta, que transvalora os valores, podendo ser considerada como um “estilo” daquele que cria a si mesmo. Para isso, abordaremos as três metamorfoses, a saber: como o camelo se torna leão e este se torna criança. Essas metamorfoses servirão de exemplo metafórico para a hipótese de que a solidão não é um “estado”, nem é a base para as transformações de “estados” subjetivos. Ela está na transição, no deslocamento, na transvaloração de todos os valores, porque cada um só vive as experiências de si mesmo, como veremos mais adiante. A solidão se confunde com a singularidade porque é sempre posicional e é uma condição distinta do rebanho. Ela é um afastamento crítico para que se possa enxergar com maior amplitude e com um olhar mais apurado as inversões de valores efetuadas pela moralidade dos costumes<sup>3</sup>.

Ainda sobre o mesmo tema central no *Zaratustra*, analisaremos como a solidão e a singularidade são o mesmo “fruto” gerado no jogo de forças corporal. Nesse jogo, como perceberemos mais adiante, posicionais composições de forças querem se sobrepor umas às outras. Ora uma composição de forças gregárias se impõe e temos o que se entende na filosofia de Nietzsche como “rebanho”, ora outra composição de forças logo quer se sobrepor e dar o estilo singular ao caráter transitório. Quando essa última composição se sobrepõe temporariamente, temos uma tendência a afirmar a luta transitória entre as forças, o que

---

<sup>3</sup>Esse conceito é desenvolvido por Nietzsche tanto na *Genealogia da moral* (Cf. NIETZSCHE, 2009), quanto em *Aurora*, (NIETZSCHE, 2004a., A, p. 17).

podemos compreender como singularidade. Tal singularidade é um posicionamento solitário de Zaratustra, com o qual cria a si mesmo como obra de arte, com novos valores. Desse modo, temos a solidão como estilo singular de Zaratustra, que não se mantém o mesmo por muito tempo. O jogo de forças é sempre posicional, não dando margem para que se confunda nem a figura do “rebanho” nem a perspectiva solitária como “estados” definitivos. Assim, ser solitário, singular, é afirmar a transitoriedade e não se aborrecer com o constrangimento da estilização do caráter, como notaremos no desenvolvimento do segundo capítulo. Entretanto, a estilização do caráter está associada ao conceito de *amor fati*, ou amor à fatalidade da vida, abarcando não só os prazeres e alegrias, mas também todos os sofrimentos e todas as dores. Esses são fatores que fazem parte da totalidade da vida e são afirmados somente por um solitário, por alguém que afirma a transitoriedade e a fatalidade da vida.

No último capítulo desta Dissertação, abordaremos como é possível pensar a solidão como “estilo” do caráter a partir do pensamento abismal do “eterno retorno”. Conceito esse que foi apresentado enfaticamente por Nietzsche tanto em *A gaia ciência* quanto no *Zaratustra*. Para isso, analisaremos a questão da singularidade como criação de si mesmo, como afirmação da transitoriedade e da contraditoriedade da vida. Mais adiante, estudaremos o problema do niilismo, a partir da noção de vontade que nega a si mesma. Examinaremos como Zaratustra cai no niilismo, uma perspectiva de que a vida é “nada”, procedente de um movimento em que a vontade nega a si mesma por sua impotência diante do passado. A vontade nega a si mesma porque não pode mudar o passado, assim a vida passa a ser entendida como uma lástima. Igualmente, abordaremos quais as relações entre a vontade e a solidão. Analisaremos como a vontade nega a sua própria negatividade através da compreensão do jogo de forças corporal. Ela se cansa de sua negatividade e, na solidão da personagem, supera o niilismo e afirma a fatalidade da vida.

## 1 GENEALOGIA: IMORALISMO E SOLIDÃO

Para analisar o tema da solidão em *Assim falou Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, precisamos abordar a concepção de genealogia como método crítico da moral e, subsequente, relacioná-la com a atitude imoralista tanto do autor quanto de sua personagem principal na obra em questão. Outrossim, abordaremos secundariamente em que sentido a genealogia implica na questão do surgimento da memória<sup>4</sup> e na importância do esquecimento em relação ao tema central desta dissertação. A análise do método possibilitará o entendimento dos vínculos entre a atividade imoralista de Nietzsche e a perspectiva da solidão, presentes no percurso de Zaratustra. Para isso, priorizaremos, neste capítulo, algumas obras da maturidade do autor, principalmente a publicada em 1887, com o título *A genealogia da moral*.

Na referida obra, encontramos a definição de genealogia, a qual é concebida como método crítico do *valor* dos valores morais. Desse modo, ela não é uma busca pela origem dos valores morais, mas um procedimento que demanda trilhar as sinuosidades e os movimentos que fizeram surgir o *valor* dos valores morais. O intento da genealogia “[...] é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral — da moral que realmente houve, que realmente se viveu [...]”. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 12). A partir disso, serviremo-nos de algumas questões específicas que justificam a importância da solidão na filosofia de Nietzsche, tais como aquelas referentes ao esquecimento como “força plástica inibidora” na *Segunda Consideração Intempestiva*, de 1870, e às concernentes ao surgimento da memória como atividade gregária de conservação da espécie, analisadas na *Genealogia da moral*, de 1887. Tais questões não são centrais nesta abordagem filosófica, mas podem ser úteis se formuladas do seguinte modo: se o esquecimento é algo prejudicial, como pretendem os “homens de sentido histórico” referendados na obra de 1874, ou se é uma força que possibilita alguma vantagem; como o homem, entendido na obra de 1887 como “encarnação do esquecimento”, pode criar uma atividade que lhe possibilitasse lembrar das obrigações quanto à conservação da espécie humana, tornando-se responsável por si, individualmente, e perante

---

<sup>4</sup> O tema do surgimento da memória e do esquecimento abordamos em Dissertação que apresentamos no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Unirio, em junho de 2012, intitulada “Lembrar e esquecer na solidão: relações entre memória e esquecimento na perspectiva da solidão em Nietzsche”. Na ocasião, o foco central da Dissertação foi o tema da memória social a partir do pensamento de Nietzsche. Agora, nesta Dissertação atual, nosso enfoque é filosófico, tendo em vista o tema da solidão como estilo do caráter a partir da perspectiva da criação de si mesmo no percurso de Zaratustra. Entretanto, perpassaremos a problemática acerca da memória e do esquecimento de modo secundário, visto que são conceitos relevantes na crítica genealógica que Nietzsche lança contra a moralidade dos costumes e também por estar presente no *Zaratustra*.

aos demais membros da sociedade; qual o valor da solidão e como se articula com a crítica aos valores estabelecidos moralmente. Abordaremos, assim, como a solidão possibilita “leveza” diante das exigências da moral.

As demandas supracitadas exigem que sejam analisadas as peculiaridades do método genealógico de Nietzsche, de tal modo que seja o ponto de partida para a abordagem que envolve os contrastes ou as articulações referentes ao tema da solidão em *Assim falou Zaratustra*. Dessa maneira, prossigamos com a análise particularizada do procedimento crítico em questão.

### 1.1 Genealogia como crítica do *valor* dos valores morais

O objetivo de *A genealogia da moral* não é desenvolver hipóteses sobre uma espécie *deprincipium* dos valores morais, ou esclarecer qual seria sua pretensa base, mas lançar um olhar crítico sobre o *valor* atribuído aos valores morais e buscar entender as condições transitórias, e, por isso, provisórias e posicionais que viabilizaram tais predicados. Com o procedimento genealógico, Nietzsche não intenciona estabelecer critérios universais e definitivos para o entendimento do *valor*, mas entender quais as condições que viabilizaram o seu surgimento e quais as variações que sofreram no decorrer dos tempos. Notemos como expõe o seu interesse pela genealogia:

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

Com o método genealógico, Nietzsche rejeita a busca por uma origem dos valores morais. A genealogia é uma crítica que se lança sobre o *valor*, questiona como os valores morais se tornaram importantes para a humanidade, mas também é uma avaliação sobre a própria noção de “origem” (*Ürsprung*) desses mesmos valores. Buscar uma origem, donde poderia ter surgido a moral, seria o mesmo que reconhecer que um passado indelével pode ser resgatado, sem considerar as circunstâncias adversas e as ocasiões, de certo modo imprecisas, que modificaram o *valor* dos valores morais. Observemos como o autor esclarece o assunto em *A genealogia da moral*:

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

A partir disso, entendemos que a genealogia é um método que busca corresponder à “nova exigência” supracitada, à requisição de um novo modo de interpretar o surgimento e desenvolvimento da moral. Ela questiona as condições de surgimento, de desenvolvimento e de transformação do *valor* dos valores morais. Com isso, procura evitar os “mal-entendidos” que poderiam surgir quando se parte do princípio de que existe uma “origem” no passado, que pode ser resgatada e que venha a pautar definitivamente todo o processo de formação dos valores. Desse modo, a busca pelo *valor* dos valores morais não é uma empreitada que persegue a perfeição intacta de um objeto recôndito no passado. Por isso, a genealogia é um método que possibilita uma postura não só de análise, mas de reinvenção do passado. Ela não intenciona resgatar o que se foi, mas pretende ir mais longe, ou seja, criticar a concepção de que a história é retilínea e progressiva.

Como crítica dos valores, que considera as sinuosidades que os desenvolveram, a genealogia trabalha com o que é documentado. Por isso, Nietzsche ilustra o método com a cor *cinza*, para ressaltar que ele representa o que é efetivamente constatável, como podemos observar em sua menção aos métodos utilizados por Rée<sup>5</sup>:

Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: *o cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! — O Dr. Rée não sabia de sua existência [...]. (NIETZSCHE, GM, 2009, p. 12-13).

Ao atribuir a cor *cinza* à genealogia, o autor pretende diferenciá-lade um método pautado na idealidade, como aquele que os homens de “sentido histórico” de sua época utilizavam. Quanto a esta referência sobre a cor *cinza*, também Foucault comenta que a genealogia é “[...] meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos

<sup>5</sup> Paul Ludwig Carl Heinrich Rée (1849-1901) foi contemporâneo de Nietzsche, com o qual manteve várias correspondências acerca de assuntos diversos de filosofia e arte. Rée lançou em 1877 um livro intitulado *Origens dos sentimentos morais*, com o qual Nietzsche dialoga em *A genealogia da moral* (Cf. MARTON, *Nietzsche*, 1999, p. 34).

embaralhados, riscados, várias vezes reescritos”. (FOUCAULT, 1979, p. 15). Deste modo, “pergaminhos embaralhados” são indicadores de que não há algo fixo no passado que possa ser resgatado, mas que as “fontes” são móveis, inconstantes e ainda esvaem ressignificações, transformações do passado. A genealogia, nesse sentido, reinventa o passado porque sempre cria novas possibilidades de enxergar o que foi descartado, visualiza as circunstâncias que ora favoreceram a preponderância de um fator qualquer, ora viabilizaram a nulidade de outros detalhes. Ela não se prende aos detalhes como se fossem absolutos, não transforma-os em provas definitivas, mas afirma a transitoriedade que lhes é própria. A única afirmativa possível a partir do método genealógico é de que as situações aconteceram de modo transitório, pois ora um detalhe é impetuosamente importante, ora outro se sobressai a partir de outro ponto de vista, de modo que fazer genealogia é sempre refazê-la. É preciso que sempre sejam revistos os posicionamentos quanto ao que concerne ao passado, porque sempre surge algo novo como uma prioridade de análise. Assim, o genealogista é incansavelmente um “inventor” do passado, um “novo intérprete”, com “novos valores”, pois sempre precisa entender outros pontos de vista para pronunciar algo sobre o que já se foi. Isto porque o procedimento genealógico sempre exige uma tensão entre o *valor* oficialmente estipulado e as possibilidades que emergiram de modo marginal, açoitando o oficial, fazendo recuar os valores que pretensamente são fixados pela moral. Observemos, ainda na mesma linha, o que Foucault ressalta acerca do assunto:

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *basfond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir. (FOUCAULT, 1979, p. 19-20).

A partir da interpretação supracitada, na qual Foucault comenta o procedimento de análise nietzschiano, observamos que Nietzsche rompe com a tradição filosófica de sua época, projetando-se com uma crítica genealógica que questiona também o conceito de origem, ou mesmo a tendência geral em se acreditar que as coisas, em seu início, estavam num estado perfeito, indelével. Com a genealogia, o passado não se encontra intacto e não pode ser resgatado para explicar a realidade do presente e do futuro. O passado é sempre reinventado

porque é sempre produto de uma avaliação, ou seja, é fruto do valor que o homem lhe atribuiu. Por esse motivo, Nietzsche lança mão da genealogia para fazer a crítica do *valor* dos valores morais, ou seja, despir o *valor* de sua autoridade e pôr à prova as sinuosidades e “os pergaminhos embaralhados” que foram escondidos. Porque os valores morais só adquirem *status* de regra quando são descartadas as suas contradições, em função de uma história oficial. Contrária a isso, a genealogia não se repousa em “hipóteses *azuis*”, ou seja, em conceitos de “verdadeiro” e “falso”, que não condizem com a factualidade transitória, complexa, e, por isso, instável. Ao contrário das “hipóteses *azuis*”, ela é uma crítica do passado, pois concebe com seus movimentos inconstantes, algo de obscuro que não pode ser despido pela simples descoberta de um tipo de base fixa.

Diversamente de tal posicionamento sobre a busca de uma origem, Nietzsche considera que uma análise genealógica acerca do *valor* precisa considerar que a história é tecida não só com a memória, mas também com o esquecimento<sup>6</sup>. Concebe que a empreitada genealógica não é uma luta contra o esquecimento, como ressalta Foucault:

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

Observamos com isso que o método genealógico atinge diretamente duas atividades humanas: esquecer e lembrar. Ao interpretar a genealogia nietzscheana, Foucault analisa a relação do presente e do retorno ao passado. Esse retorno, criticado pelo intérprete, sustenta-se idealmente através da memória como instrumento de revisitação do passado. Na aula de 24 de março de 1982, Foucault apresenta um importante esclarecimento quanto ao valor da memória para o ocidente como herança da tradição platônica<sup>7</sup>. Ao tratar do conhecimento de

<sup>6</sup> Na *Segunda consideração intempestiva* e na *Genealogia da moral*, Friedrich Nietzsche aborda os conceitos de esquecimento e de memória, respectivamente, introduzindo questões preponderantes acerca do trato com o passado e com a moral. Mais adiante, serão analisadas aquelas questões gregárias, contudo importantes, para esta abordagem filosófica acerca da solidão, a saber: o valor do esquecimento na primeira obra supracitada e o surgimento da memória como atividade gregária na outra obra.

<sup>7</sup> No *Mênon*, de Platão, filósofo e matemático do período Clássico da Grécia Antiga (348/347 a.C.), podemos observar a importância atribuída à memória através da concepção de *reminiscência*. (PLATÃO, *Mênon*, 2001). Segundo sua perspectiva filosófica, a alma, imperecível, antes de transmigrar e habitar o corpo, que é finito e perecível, contempla o Mundo das Formas, que contém as Ideias Inteligíveis. Os diálogos do *Mênon*, além de tratarem do conceito de virtude, ou se a virtude é algo que se ensina?, introduz uma questão fundamental na filosofia platônica: a possibilidade da aquisição do conhecimento. A obra aborda esta aporia sobre o conhecimento e sua solução, tomando a crença pitagórica na imortalidade da alma, sobre a qual se apoia a teoria da *reminiscência*. Mesmo que no texto não seja apresentada explicitamente a teoria das Ideias transcendentais ou a definição do Mundo das Formas, podemos perceber a importância da *reminiscência* como valorização da memória como atividade que possibilita à alma lembrar aquilo que contemplou no Mundo das Formas antes de transmigrar e habitar o corpo. A alma relembra das Ideias inatas, ou seja, daquelas Ideias imutáveis e perfeitas, tais como o Bem, o Belo e o Verdadeiro. Ou seja, o conhecimento é possível porque a alma relembra as Formas (ou Ideias) que contemplou no Mundo Inteligível. Como este Mundo é imutável, ao contrário do mundo que os corpos habitam, finito e mutável, o conhecimento verdadeiro só é possível porque a alma se eleva com a *reminiscência*, quando relembra as Ideias

si, destaca sua importância como instrumento para o conhecimento da verdade. Ela se tornou indispensável para o conhecimento da verdade à medida que conhecer é relembrar: “O conhecimento da verdade se estabelece na forma da memória. Conhece-se para reconhecer aquilo que se havia conhecido”. (FOUCAULT, 2010, p. 409). Portanto, nessa ótica tradicional, assenta-se uma busca pela origem que se baseia numa memória que é guardiã de algo completo e indelével, que pode ser revisitado e pode determinar as condições temporais de nossas experiências. E, de modo diferente, o esquecimento, nessa hipótese ideal, dispersa a possibilidade de revisão do passado e coloca em “xeque-mate” a relação entre origem e finalidade, sustentada pelas doutrinas metafísicas tradicionais. Por isso, analisemos agora como os conceitos de esquecimento e memória estão relacionados ao método genealógico, e quais as implicações decorrentes dessa relação que concernem ao conceito de solidão, como tema central que esta dissertação objetiva analisar.

Ao fazer uma genealogia do *valor* dos valores morais, Nietzsche efetua uma crítica dos valores do esquecimento e da memória, que estão diretamente relacionados com as experiências temporais de passado, presente e futuro. O método nietzschiano não busca no passado uma origem dos valores através de uma memória precisa e exata. Também não concebe o esquecimento como algo nocivo. O procedimento crítico de Nietzsche valoriza tanto a memória quanto o esquecimento, porque ambos fazem parte da existência, como veremos a partir da *Segunda consideração intempestiva*, a qual contém a análise a respeito das relações do homem com o tempo, ou seja, com o “sentido histórico” e o “sentido a-histórico”.

---

que contemplou. Deste modo, podemos destacar que na *Mênon* temos a mais importante fonte de estudos acerca do valor que Platão atribui à memória. Seguindo a mesma perspectiva platônica, Agostinho de Hipona, filósofo e teólogo que viveu entre os anos de 354 e 430 d. C., dedica o “Livro X” de sua obra *Confissões* à exaltação da memória como atividade que possibilita o conhecimento da Verdade e de Deus. (AGOSTINHO, 2011, p. 215-262). A concepção agostiniana de memória se aproxima do conceito de *reminiscência* platônico, visto que a conceitua como “santuário infinitamente amplo” e “potência própria do espírito pertencente à sua natureza”, com a qual é possível o pensamento e o conhecimento do Bem, do Belo e do Verdadeiro, que é Deus. A filosofia de Agostinho é fundamentada na importância da memória como atividade possibilitadora do conhecimento das Ideias inatas e das coisas sensíveis, assim como da proximidade com a perfeição que é Deus, como podemos observar: “Tudo isto realizo no imenso palácio da memória, Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os seus pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que já esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, se recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar e até os entimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem. Deste conjunto de ideias tiro analogias de coisas por mim experimentadas ou em que acreditei apoiado em experiências anteriores. Teço umas e outras com as passadas. Medito as ações futuras, os acontecimentos, as esperanças. Reflito em tudo, como se me estivesse presente. ‘Farei isto e aqui’— digo do meu interior, nesse seio imenso do espírito, repleto de imagens de tantas e tão grandes coisas. Tiro esta ou aquela conclusão: ‘Oh! Se sucede tal e tal acontecimento! Afaste Deus esta ou aquela calamidade!’. Eis o que exclamo dentro de mim”. (AGOSTINHO, 2011, 223-224). Assim, Agostinho concebe e exalta a memória como atividade sumamente importante para o conhecimento das coisas sensíveis e das Ideias inatas, bem como prioritária no que diz respeito à ação moral.



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

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

Caso a genealogia buscasse uma origem, ambicionaria uma memória de uma perfeição originária, que serviria de impulso para uma perfeição do futuro. No entanto, Nietzsche rejeita essa perspectiva porque está baseada numa ligação entre passado e futuro, obsecrando sempre que o esquecimento seja relegado e que a memória seja a atividade primordial e essencial. Segundo Barrenechea, tal concepção interpreta o presente como mera imperfeição, que não porta nenhuma positividade. Ela restringe o homem a uma memória que exclui a possibilidade de articulação com o esquecimento. Por isso, a genealogia de Nietzsche não exalta a memória que orienta o presente a partir do passado, mas articula as atividades de lembrar e de esquecer. A genealogia é um método que critica o *valor* tanto do esquecimento quanto da memória e ao mesmo tempo lhes atribui um novo sentido porque os *transvalora*.

Em sua análise quanto ao *valor* dos valores morais, o autor perpassa as questões pertinentes aos conceitos de esquecimento e de memória por se tratarem de atividades que tiveram seu *valor* adaptados às necessidades gregárias de conservação da espécie<sup>8</sup>. O esquecimento foi associado à precariedade humana, sendo relacionado constantemente ao perigo de extinção do grupo. Diversamente, a memória surgiu como uma atividade de conservação, de manutenção dos vínculos entre os homens. Ela esteve ligada ao que Nietzsche entende como “rebanho”<sup>9</sup>, como modo próprio dos homens de encarar os perigos oriundos da exterioridade, catástrofes, fenômenos naturais e animais ferozes, e os provenientes do interior do próprio grupo, nos atritos de interesses diversos entre os membros do “bando”.

<sup>8</sup> Daí procede a exigência de termos que analisar secundariamente tais questões referentes ao esquecimento e à memória.

<sup>9</sup> O conceito de “rebanho” é demasiado importante no pensamento de Nietzsche, principalmente porque está relacionado com a conservação da espécie. O “rebanho” é uma formação de grupo humana proveniente do sentimento de fraqueza, que espera a proteção de alguém superior, um pastor, mais forte, que possa proteger e conservar o grupo. Esta noção é utilizada por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* para diferenciar, principalmente, a personagem principal, solitária, daqueles que encontra em seu percurso. Entretanto, como veremos mais adiante, ser do “rebanho” não significa necessariamente coabitar o mesmo espaço que os demais pertencentes a ele. Como nos casos que abordaremos posteriormente, principalmente no que se refere ao “velho santo”, que Zaratustra encontra, logo no “Prólogo”, e ao anão, com o qual a personagem principal vivencia um problema crucial em seu percurso diante do portal do “eterno retorno”.

Consideremos, pois, que é preciso analisar a *Segunda consideração intempestiva* e a *Genealogia da moral* para entendermos a crítica genealógica aplicada ao esquecimento e à memória e também para avaliarmos os seus vínculos com o imoralismo e o tema da solidão no *Zaratustra*.

### 1.1.1 Genealogia do esquecimento

A obra de 1874 comporta uma crítica ao valor do esquecimento, quando este relaciona-se diretamente com o “sentido histórico” que Nietzsche analisa. Por isso, consideramos que o procedimento genealógico foi aplicado por Nietzsche antes da obra de 1887, a *Genealogia da moral*, a qual o seu objeto exigiu que seu autor esclarecesse no que consiste a genealogia.

Ao referir-se ao esquecimento, o autor é incisivo ao afirmar o seu valor como força com a qual o homem é capaz de se livrar do peso do passado, do compromisso moral de sempre se lembrar do dever a ser cumprido. Todavia, para isso, critica severamente o valor pejorativo que foi atribuído ao esquecimento, como falta de força para fazer o passado se tornar sempre presente, como impotência para o convívio social. Desse modo, a *Segunda consideração intempestiva* apresenta antecipadamente uma crítica ao *valor* dos valores morais, pois analisa como os homens de sentido histórico relegaram o esquecimento e exaltaram a memória, atrelada à necessidade de lembrar para cumprir o dever perante a sociedade.

Analisemos a problemática acerca do esquecimento a partir do convite de Nietzsche para que o leitor imagine o homem que observa um rebanho pastando. Em sentido estrito, o rebanho significa um conjunto de animais que saltita e está ligado de modo fugaz ao seu prazer e desprazer. Nesse trecho da obra a seguir, o autor não está se referindo ao “rebanho” como conjunto de homens que apenas seguem os ditames morais. Observemos como está explícito tal convite:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgota duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade — pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor;

e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7).

O homem entende um certo privilégio do animal por não ser atormentado por questões acerca de sua existência, de seu passado, do que poderia ter acontecido, do que poderia ter feito de um modo e acabou realizando de outro. O animal não tem o que dizer do passado porque não desenvolveu uma atividade contrária ao esquecimento. Ele está no fluxo contínuo que não lhe permite lembrar do mesmo modo que o homem, sempre remetido ao cumprimento do dever moral. Por isso, nem melancolia nem fastio quanto ao que deseja e o que deve fazer. Nesse primeiro momento, o homem inveja o animal. Todavia, o homem se percebe distante dele porque se admira por ter desenvolvido uma capacidade de saber-se diferente, por elaborar questões acerca de seu passado, de seu meio social. Notemos como Nietzsche esclarece o assunto:

Todavia, o homem também se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto. É um milagre: o instante em um átimo está aí, em um átimo já passou, antes um nada, depois um nada, retorna entretanto ainda como um fantasma e perturba a tranquilidade de um instante posterior. Incessantemente uma folha se destaca da roldana do tempo, cai e é carregada pelo vento — e, de repente, é trazida de volta para o colo do homem. Então, o homem diz: “eu me lembro”, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo o instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre. Assim, o animal vive *a-historicamente*: ele passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra. Ele não sabe disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero. *O homem, ao contrário, contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou: este peso o oprime ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro que ele pode por vezes aparentemente negar e que, no convívio com seus iguais, nega com prazer: para lhes despertar inveja.* (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 7-8, primeiro grifo do autor, último grifo nosso).

A comparação entre o homem e o animal tem o intuito de iniciar uma crítica ao *valor* do esquecimento e da memória, para servir como ponto de partida para a análise do “sentido histórico” e do “a-histórico”. Ela comporta a afirmativa de que o homem, ao mesmo tempo em que inveja o animal por estar imerso no fluxo contínuo da natureza e sempre esquecer, se vangloria de ser provido de uma atividade que lhe possibilita se lembrar do seu passado, ou seja, que lhe possibilita lembrar de si mesmo. Porque lembrar do seu próprio passado é refazer sua própria trajetória, tornar presente a si mesmo o que experimentou. O homem se gaba diante do animal pela própria capacidade de revisitar suas experiências passadas, mas também se enaltece diante dos seus iguais quando pode negar o fardo invisível das lembranças que lhe fatigam. No trecho supracitado, observamos um detalhe importante para nossa análise: tanto a memória quanto o esquecimento são atividades importantes para o

homem. Se com o peso do fardo invisível da memória o homem tende para o lado e logo se vangloria de poder esquecer, temos uma roda que gira e traz sempre os mesmos resultados provisórios. Ora, diante do esquecimento do animal, o homem se eleva por lembrar-se de si mesmo, de suas experiências passadas. Ora com o peso das lembranças, ele tende para o lado e esquece aliviado. Portanto, essas atividades se alternam enquanto o homem for capaz de lembrar e de esquecer. Desse modo, podemos observar que Nietzsche também faz uma análise genealógica acerca das referidas atividades na obra de 1874 como uma crítica do *valor*.

O que o autor pretende na referida obra não é desprezar a memória, massalientar que é possível sua articulação com o esquecimento, para que possa ser entendida como um instrumento que serve à afirmação da vida e não somente um fardo a ser carregado pelo homem. Aliás, Nietzsche sustenta que o “peso” das lembranças tende o homem para o lado e logo o esquecimento aflora. Contrário à tradição historicista de sua época, que imagina afirmar a vida concebendo que as ações humanas estão envolvidas inexoravelmente e exclusivamente com a capacidade de lembrar, o autor entende que o excesso de sentido histórico não condiz com a própria dinâmica da vida. O sentido histórico é tão importante para Nietzsche quanto o a-histórico, nem mais nem menos.

A vida tem uma dinâmica própria que exige lembrar e esquecer. Os movimentos vitais borbulham de tal modo que transformam a existência humana sem pedir licença. Nesse sentido, Nietzsche é incisivo ao afirmar que o peso do fardo do passado tende o homem para o lado e lhe força a esquecer por um instante. No entanto, logo retorna a lembrança com um ímpeto que ocasionará novamente em esquecimento. Desse modo, é vantajoso ao homem tanto lembrar quanto esquecer. Para entender melhor tal perspectiva, observemos que a memória está associada ao sentido histórico e o esquecimento ao sentido a-histórico na *Segunda consideração ímpestiva*. Segundo a interpretação de Nietzsche, mesmo que o homem se sinta senhor de sua história, o próprio excesso de sentido histórico lhe vergalha a abandoná-lo pela força de envergadura que alterna a memória com o esquecimento.

Ao relacionar esquecimento e memória na obra de 1874, o filósofo se posiciona contrariamente aos historicistas do século XIX, que concebem a história em forma retilínea. Nessa concepção historicista, a memória possui o encargo de revisitar o passado para que não se repitam os erros, conseqüentemente, e se progrida na direção de um futuro perfeito. Ao presente não resta nenhuma atenção, pois o objetivo da história é progressivamente superar as contradições na direção do futuro. A própria contradição entre passado e futuro é uma força que move o desdobramento da história. O passado é o sinal

visível na memória de que o futuro será gerado necessariamente, numa progressão inesgotável. A história é conduzida por um fio de relações necessárias entre causa e efeito, num encademaneto inevitável no tempo, que anseia sempre pelo futuro. Por esse motivo, Nietzsche rejeita tal perspectiva historicista, concebendo que se nega a vida quando se defende que existem relações necessárias que movem a história, negando com isso o jogo vital necessário e sem finalidade. Afirmar a história, em sua perspectiva, é afirmar que o vir-a-ser não tem uma finalidade definida. A vida mesma não tem um objetivo. É o homem que precisa de um objetivo e de definições para tentar entender o porvir sem finalidade. Por isso mesmo é que a memória possui um *status* maior que o esquecimento no historicismo. A memória é uma tentativa de cristalização, de captura do fluxo, ao passo que o esquecimento faz parte de sua dinâmica, que não se captura. Lembrar é suspender temporariamente e aparentemente o devir, e esquecer é suspender necessariamente a memória. Dessa forma, o esquecimento está ligado a todo agir humano, de modo que se torna possível aliviar o peso da luta contra o fluxo torrencial das transformações:

A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminância e de ruminância sempre repetida. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 9-10).

Se o esquecimento está ligado a todo agir humano, a memória, que não quer ceder e não aceita que ela mesma tende o homem para o lado, é um entrave para si mesma como parte da totalidade da vida. Porque a memória também está no fluxo torrencial das transformações. Ela pode ser um entrave quando é concebida como um instrumento de revisitação do que já aconteceu, para determinar o presente em função do futuro. Desse modo, o esquecimento “frustra” a perspectiva historicista como uma força plástica que inova:

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

A defesa de Nietzsche quanto ao esquecimento não é uma simples rejeição da memória e do passado, mas uma denúncia do excesso de zelo por eles.. O palatável mesmo é que a memória seja entendida como uma atividade a ser necessariamente moderada pelo esquecimento; que ela não seja pretendida como determinante nas ações humanas, mas que seja uma atividade que tende sempre a ceder lugar ao esquecimento, e vice-versa.

É importante notar também que o autor, na citação acima, não se refere apenas a um homem, mas aponta também para as instâncias coletivas, como um “povo” ou uma “cultura”. O sentido a-histórico é necessário, pois não é opcional esquecer. Em termos abrangentes, Nietzsche critica o sentido histórico pelo exagero quanto aos usos da memória e a depreciação do esquecimento. Ele esclarece o quanto é necessário tanto esquecer quanto lembrar, visto que o homem é um animal que aprendeu a se reconhecer revisitando suas experiências em seu passado. Continuemos observando o que escreve a esse respeito:

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

A obra de 1874 é parte de uma reavaliação de duas atividades importantes na existência humana: o esquecimento e a memória. Por isso, elas precisam ser compreendidas em sua relação intrínseca. Esquecer é tão vantajoso ao homem quanto lembrar, sendo que a primeira atividade exige necessariamente da outra que ceda lugar de tempos em tempos. Além disso, a própria memória cede lugar ao esquecimento quando, em certo ponto, se torna um fardo invisível que tende o homem para o lado, na direção inevitável do seu contrário:

É verdade: somente pelo fato de o homem limitar esse elemento a-histórico pensando, refletindo, comparando, separando e concluindo; somente pelo fato de surgir no interior dessa névoa que nos circunda um feixe de luz muito claro, relampejante, ou seja, somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem deixa novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico, nunca teria começado e jamais teria ousado começar. (NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 12).

A memória relaciona-se com o esquecimento necessariamente, de modo que o sentido histórico se inclina ao sentido a-histórico, pois o homem jamais teria o ímpeto de pensar o excesso histórico caso não fosse acometido pelo próprio peso da memória e pela torrente do esquecimento. Mesmo que Nietzsche defenda esta relação íntima entre o histórico e o a-histórico, os homens que prezam pela memória e desmerecem o esquecimento não enxergam que exista uma relação necessária entre eles:

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

Ainda que os homens de sentido histórico, ou os que prezam excessivamente pelos usos da memória e renegam a importância do esquecimento, estejam certos de que afirmam a vida em sua totalidade, serão surpreendentemente acometidos pela força plástica do esquecimento. Por isso, cabe observar que tanto o sentido histórico quanto o sentido a-histórico passam pelo homem como um *valor*. Se são necessários no homem, não passariam sem que a capacidade de valorar humana lhes considerasse vantajoso ou não. Concluímos essa parte, portanto, lembrando que Nietzsche aborda na *Segunda consideração intempestiva*, um assunto que abarca o *valor* dos valores morais. Ou seja, o autor analisa como a história pode ser uma vantagem ou uma desvantagem para a vida a partir da crítica genealógica ao *valor* do esquecimento e da memória.

Após essa análise acerca da importância do esquecimento, é preciso que abordemos qual a relação entre a genealogia e a memória, especificamente na obra *Genealogia da moral*, na qual Nietzsche destaca como foi possível o surgimento de uma atividade contrária ao esquecimento no homem e quais as suas relações com a consciência.

### 1.1.2 Genealogia da memória e da consciência

Antes de abordarmos as relações entre a genealogia e a memória, observemos o aforismo 40 de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche esclarece como o homem se impôs a si mesmo leis severas e se tomou por algo mais elevado que um animal qualquer:

*O superanimal.*— A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas. Por isso ele tem ódio aos estágios que ficaram mais próximos da animalidade: de onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como sendo um não-humano, uma coisa. (NIETZSCHE, 2005, HDH, p. 47).

Essa transformação do bicho-homem em algo mais elevado, em alguém que pode responder por suas ações, evoca uma análise sobre o problema do surgimento da memória e, subsequente, da consciência. Isso porque tais atividades proporcionaram aos homens, como veremos, a regularidade necessária para o convívio uns com os outros.

Essa análise faz parte da “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, de 1887. Mas, se observarmos em *Ecce homo*, de 1888, podemos verificar que Nietzsche se refere

aquela obra como uma “psicologia da consciência”. Seu intuito é fazer uma crítica da consciência, defendendo que ela “não é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’— é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode descarregar para fora”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 97). No entanto, para essa abordagem, analisa primeiramente como foi possível à natureza “criar um animal que pode *fazer promessas*”. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43, *grifo do autor*). Ele questiona sobre o surgimento da memória como uma atividade gregária que possibilita ao homem prometer.

Especificamente na “Segunda dissertação” da *Genealogia da moral*, Nietzsche se ocupa com o conceito de esquecimento, como que retomando a *Segunda consideração intempestiva*. Novamente inicia uma análise crítica partindo do *valor* do esquecimento para a vida. Notemos como inicia o questionamento e logo retorna com a problemática anteriormente analisada:

Criar um animal que pode *fazer promessa*— não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do *esquecimento*. Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43).

Notoriamente a memória está relacionada ao esquecimento como um problema concernente à crítica da moral. Se Nietzsche se dispõe a analisar o *valor* dos valores morais de modo genealógico, é porque pretende dar um novo sentido para aquelas atividades importantes ao trato com o tempo. Ele se ocupa em abordar tais atividades porque a vida possui uma dinâmica que não se restringe às atividades gregárias, como a memória e a consciência<sup>10</sup>. Tais atividades gregárias são compreendidas tradicionalmente como “faculdades” que mantêm o homem lúcido e atento aos deveres morais. Por isso, Nietzsche concebe que o homem só não sucumbe com o excesso de lucidez e de compromissos morais porque o esquecimento é inevitavelmente uma força inibidora ativa, que proporciona “leveza” e desprendimento:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar

<sup>10</sup> Sobre a consciência trataremos mais adiante, neste mesmo capítulo, quando dedicaremos um ponto específico para estudar suas relações com o tema central desta dissertação, por ser uma atividade gregária, ou seja, contrária à solidão, que precisa ser submetida por forças singulares. Como Nietzsche se refere constantemente à consciência como um problema, que precisa ser estudado por uma psicologia própria, preferimos mencioná-la como um ponto a ser analisado.



(pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) — eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: como o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43).

Observamos que o autor é rigoroso ao afirmar a importância do esquecimento para o homem, pois tal força plástica inibidora possibilita a criação do novo, ou seja, de novos valores. Com o esquecimento é possível não ser escravizado permanentemente pelo fardo do passado. Ele permite o esvaziamento da consciência para que seja possível conceber a novidade. Todavia, a natureza fez surgir no animal esquecido, que é o homem, uma faculdade oposta ao esquecimento: a memória. Notemos a análise acerca do assunto:

Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira escarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43-44, *grifos do autor*).

A memória se desenvolveu no homem para que se tornasse regular, constante, e pudesse prometer e cumprir o dever moral. A atividade de lembrar surgiu com a função de regular as ações humanas e formar a sociedade. De acordo com a interpretação de Nietzsche, foi preciso que, num período remoto da história da humanidade, o homem se tornasse capaz de cumprir os regulamentos sociais estabelecidos para a conservação da espécie. Mas como foi possível a regularidade no bicho-homem, animal esquecido? Observemos como o autor esclarece tal questão:

“Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos “sérios”. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (NIETZSCHE, 2009, GM, p. 46, *grifo do autor*).

Acerca do surgimento da memória, o autor sustenta a hipótese de que na “pré-história” da humanidade foi necessário que alguns homens mais robustos utilizassem de suas forças para impor aos demais membros do grupo as regras a serem seguidas. Os motivos que os levaram a tal imposição podem ter sido as ameaças de fenômenos naturais, cataclismos ou qualquer outro tipo de perigo à existência do grupo humano. Outrossim, também as ameaças internas, como possíveis desavenças entre os membros do grupo, precisaram ser reprimidas através da imposição do cumprimento de regras sociais. Para que essas regras pudessem ser sustentadas e cumpridas, precisou-se que o homem se tornasse regular, ou seja, que pudesse lembrar do dever a ser cumprido. Então, aqueles membros mais robustos utilizaram da tortura, da dor, sobre os corpos dos demais como método de forjadura de uma memória. Longo foi o processo para se forjar a memória no bicho-homem, ao ponto de se tornar uma atividade comum entre os humanos. Em todos os âmbitos nos quais um homem precisa estar em grupo, a memória é exaltada como condição necessária à ordem e ao cumprimento moral do dever para consigo próprio e para com os outros. A “camisa de força social” é o vestuário para qualquer homem que se pretenda a uma vida gregária, que precise prometer. Examinemos como Nietzsche destaca essa capacidade de prometer:

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

A ordem social foi possível através da memória, e tal capacidade de lembrar viabilizou um trabalho do homem sobre si mesmo, como uma promessa de cumprimento do dever moral. Esta tarefa do homem sobre si mesmo é denominada por Nietzsche como “moralidade dos costumes”. Todo o trabalho em tecer as redes de códigos e regras para o convívio social, para evitar os acidentes e os perigos oriundos dos fenômenos naturais, dos ataques de animais ferozes e dos atritos entre os próprios membros do grupo humano, é denominado “moralidade dos costumes”.

A crítica de Nietzsche acerca do surgimento da memória compõe a crítica genealógica do *valor* dos valores morais como uma parte demasiado significativa. A genealogia é lançada notadamente sobre a “moralidade dos costumes”, ou seja, sobre o serviço prestado com a memória para transformar as regras sociais em costume. O autor concebe que os ideais que servem para conservar a espécie através dos costumes é a moralidade. Tais ideais só são perpetuados por meio da capacidade de afastar o esquecimento com a exaltação da memória.

Portanto, lembrar é não esquecer, assim como conviver socialmente é não deixar de cumprir o dever moral. Porque o dever só pode se perpetuar com a lembrança, com o repositório ideal de um indivíduo ou de uma sociedade, ou seja, com a memória.

A forjadura da memória, além da novidade de tornar o homem regular, capaz de prometer, também inculcou uma rigidez nociva à vida. Se o esquecimento é necessário, como vimos no ponto anterior desta Dissertação, e ao homem não é possível viver sem esquecer, a luta constante pela preservação da espécie se tornou uma batalha em favor da memória. Entretanto, lutar contra o esquecimento é o mesmo que travar uma batalha inesgotável contra o próprio fluxo da vida. Por isso, o homem precisa reconhecer que o esquecimento é uma força plástica inibidora, uma força moderadora. Se fossem possíveis apenas as experiências da memória, Nietzsche afirma, como citamos acima, que ele se tornaria um *dispéptico*, ou seja, incapaz de digerir o seu passado.<sup>11</sup> Sem o esquecimento, se o homem não chegasse a perecer, existiria enfadado com o passado em seu excesso de memória. Assim, ela é articulada necessariamente ao esquecimento porque a própria rigidez do lembrar exige o esquecimento, e este, por sua vez, emerge necessariamente de tempos em tempos, possibilitando ao homem “respirar”, ter alívio em relação ao cumprimento do dever.

Associado a esse tema da articulação entre a memória e o esquecimento, temos o peso da *responsabilidade* do indivíduo perante a espécie a ser conservada. A *responsabilidade* surge como um resultado do adestramento social, ao qual a humanidade se submeteu. O seu aparecimento está atrelado ao surgimento da memória e ao caráter necessário do esquecimento, pois foi somente se tornando regular que o homem se tornou responsável por si e pela espécie.

A responsabilidade teve seu surgimento contemporâneo ao da memória e da consciência, pois foi preciso prometer e cumprir o dever moral. A moralidade dos costumes cunhou, ao mesmo tempo, uma consciência associada à memória para que a lucidez se sobrepusesse aparentemente à escuridão do fluxo perpétuo do vir-a-ser, à sombra do esquecimento. Por isso, faz-se preciso que analisemos agora as relações entre a consciência e a moralidade dos costumes, com o intuito de abordar como a solidão pode ser uma perspectiva imoralista, ou seja, crítica da moral e de todas as suas atividades gregárias complementares.

---

<sup>11</sup> Cf. NIETZSCHE, 2009, GM, p. 43.

## 1.2 Moralidade da consciência e imoralismo da solidão

No desenvolvimento da moralidade dos costumes, para que o homem pudesse prometer e cumprir o dever moral, o processo longínquo que ampliou a capacidade do homem em lembrar esteve relacionado com o surgimento da atividade da consciência. Tornar-se conciente significou ser capaz de prever o futuro através da lembrança do passado. Um elo pretensamente inquebrantável entre o lembrar e o prever produziu o que socialmente se aceita como homem lúcido, senhor de suas ações, cumpridor de seus deveres como parte de um todo social. Todo esse processo de formação do homem que se reconhece a si mesmo, no presente, dotado de um passado e da envergadura de gerir um futuro, partiu do surgimento da memória até atingir o *status* da *responsabilidade*. Deste modo, existe um estreito laço entre memória, consciência e responsabilidade. Analisemos, portanto, de que ponto Nietzsche parte para esclarecer a importância desse vínculo pretensamente inquebrantável:

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

Para se tornar responsável, o homem desenvolveu sobre si mesmo todo um trabalho de adestramento e de conformação de seu próprio comportamento. Foi criada a responsabilidade sobre si mesmo e diante dos demais, erigida através do castigo, da opressão, da dor, para que não se cometesse erros que oportunizassem qualquer tipo de perigo contra a vida em sociedade. A própria sociedade é um produto desse processo de tortura, pois antes só existiam grupos humanos desordenados, desprotegidos, desregrados, irregulares. O grupo humano era composto por homens sem moral, porque ainda não existiam a responsabilidade e os elementos necessários para a manutenção da ordem social, como a memória e a consciência. No entanto, com o passar do tempo, o homem se fez responsável e pôde cuidar de si como integrante de um grupo organizado, como parte de um todo social. Todavia, tal responsabilidade é acompanhada de uma tendente noção de saber-se responsável. Este “saber-se” é entendido como consciência, como uma atividade que dota o homem de um entendimento de si e dos outros. Sabendo-se que não seria possível tal entendimento de si caso não houvesse a relação sempre recorrente entre a memória de suas próprias ações em vista das atitudes futuras.

A relação entre a consciência e a moralidade dos costumes tem como elo de ligação o costume mantido pela memória. Mas, em *Aurora*, de 1881, Nietzsche interpreta como o poder do costume pode estar enfraquecido em vistas de uma volatilização da moral, dificultando até mesmo uma gênese do assunto. Se a moralidade dos costumes está atrelada à obediência das regras, acaba perdendo sua intensidade à medida que as exigências sociais também se afrouxam. Observemos como o autor comenta a mobilidade a que amoral está submetida no decorrer da história:

*Conceito de moralidade do costume.* — Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou. Por isso vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral; se apesar disso as alcançamos, elas nos ficam presas à garganta e não querem sair: porque soam grosseiras! Ou porque parecem caluniar a moralidade! Assim, por exemplo, este *axioma*: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade. (NIETZSCHE, 2004a., A, p. 17, *grifos do autor*).

À medida que as sociedades se transformam, também os seus costumes se alteram, de modo que a moralidade dos costumes assume nova roupagem. Observando a citação acima, percebemos que a moralidade do século XIX, no qual Nietzsche escreveu *Aurora*, encontrava-se bem distante daquela com a qual a memória e a consciência foram erguidas no homem. A moralidade foi refinada ao ponto da tortura e da dor não serem bem vistas em diversas circunstâncias, pois um homem consciente e responsável dispensa tais brutalidades para que o dever seja cumprido. Quanto mais consciência, menos castigos, salvo em casos onde a consciência e a responsabilidade com a conservação da espécie não existem, a brutalidade encontra-se incompatível com o homem consciente, que cumpre o dever moral. No entanto, Nietzsche prossegue com sua análise acerca das ações e das exigências morais da consciência, entrevendo uma alternativa de liberação do dever moral ou de uma possível consciência que não seja exclusivamente para o seu cumprimento:

O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário”, “inusitado”, “inaudito”, “imprevisível”. Sempre conforme o padrão desses estados originais: se uma ação é realizada *não* porque a tradição ordena, mas por outros motivos ( utilidade individual, por exemplo), mesmo por aqueles que então fundaram a tradição, ela é considerada imoral e assim tida mesmo por seu ator: pois não foi realizada em obediência à tradição. O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. — O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal — há *superstição* nesse medo. — Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os

preceitos *sem pensar em si* como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de *criar costumes*— algo terrível, mortalmente perigoso. (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 17-18, *grifos do autor*).

Notamos que a moralidade dos costumes esteve atrelada ao interesse gregário, pois a obediência à tradição e aos costumes exortava que o homem não pensasse em si, salvo para se sentir capaz de cumprir com as suas obrigações sociais. Porque precisamente as relações com os outros eram determinadas com as medidas da responsabilidade e da consciência. Os aspectos da vida gregária, em sociedade, são úteis apenas ao homem individual na medida em que a ordem é mantida, em que a espécie é conservada. No texto supracitado, observamos nitidamente que o interesse individual é relegado às exigências do plano coletivo, “pois o mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume” (NIETZSCHE, 2004a, A, p. 18, *grifo do autor*), e o costume, nesse caso, diz respeito à espécie. Contudo, Nietzsche insiste em destacar que existe uma postura de alguém superior, que precisou ordenar, que necessitou também dar as diretrizes

Ao estudarmos o entrelaçamento da responsabilidade com a moralidade dos costumes, encontramos o conceito de *auto-superação*. Observamos que essa *auto-superação* é exigida do indivíduo a fim de que a moral seja exaltada e perpetrada também na posteridade, mantendo os vínculos entre o passado e futuro. Sobre isso, notemos a seguinte observação:

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

A moralidade dos costumes exorta constantemente o indivíduo ao sacrifício em função de seu propósito de conservação da espécie, por meio da obediência e da ordem. A obediência à moral e a abstinência da vantagem para si é vista pelos moralistas como algo nocivo. Por isso, a *auto-superação* é elevada ao grau de *exceção* por eles, mas sempre com o intuito da obediência à tradição, aos bons costumes, que apenas correspondem, segundo Nietzsche, às necessidades gregárias. Desse modo, não é nenhuma exceção a correspondência à moralidade dos costumes, muito menos é algum privilégio ou excepcionalidade essa sua atividade consciente de ser responsável. Porque vista do ângulo dos moralistas, a consciência que se assume responsável recolhe sobre si o benefício da segurança que a ordem social proporciona, excluindo os perigos externos ou os atritos entre os outros membros da sociedade.

O conceito de responsabilidade rebocou a concepção de “livre-arbítrio”<sup>12</sup>, com a finalidade de manter o domínio social, como podemos observar nas palavras de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*:

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

Estritamente na medida em que o instinto de “querer julgar” emergia, a responsabilidade e o livre-arbítrio foram outorgados ao homem. Como motivação para achar um culpado, forjou-se uma espécie de “homem-livre”, senhor de seu passado através da memória e feitor de seu futuro através da consciência de seus atos. Diante disso, Nietzsche é um severo crítico desse “ser livre”, que foi inventado para poder responder por suas ação e ser punido. Assim, segundo o autor, foi planejada uma “psicologia da vontade” para responsabilizar o homem e exigir sua obediência ao domínio social por meio da consciência. Vejamos, portanto, como os conceitos de responsabilidade e de consciência estão vinculados:

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

Como podemos verificar, as ações foram vinculadas a um tipo de “querer”, que consequentemente foi atrelado à consciência. Desse modo, todo “querer” provém da consciência, na qual está a origem de todas as ações humanas, segundo a “falsificação” em questões psicológicas que Nietzsche critica. Segundo esta interpretação moralista, toda ação humana dimana da consciência. Mas, para o autor, essa perspectiva é questionável porque desconsidera que a consciência é uma atividade meramente gregária e não possui nada de individual. Perante tal motivação, precisamos analisar agora o conceito de consciência em

<sup>12</sup> Observemos o que esclarece Barrenechea em seu livro *Nietzsche e a liberdade* acerca do tema do “livre-arbítrio”, concebido como a liberdade que ao homem foi inculcada para que se tornasse responsável por suas atitudes: “Numa abordagem inicial, a liberdade apresenta-se como uma noção inserida nos discursos prescritivos. Trata-se de uma qualidade atribuída ao homem, no sentido de enquadrá-lo num sistema normativo, fazendo com que possa ser julgado e submetido a prêmios e castigos. O sacerdote, o metafísico e o moralista usam este conceito para impô-lo ao ‘rebanho’, para exigir-lhe submissão às suas ordens, para fortalecer seu direito de ser juiz e carrasco dos fiéis. Será mister, para esta estratégia diretiva, que os homens acreditem na liberdade, para serem responsabilizados, julgados e castigados, pois um indivíduo completamente determinado pelas forças naturais não poderia ser imputado pelo resultado das suas ações”. (BARRENECHEA, 2008a, p. 19-20).

Nietzsche, principalmente a partir de *A gaia ciência*, de 1882, a partir do aforismo 11, no qual observamos o seguinte:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado de consciência vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino”, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não 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 ela já teria desaparecido! (NIETZSCHE, GC, 2001, p. 62).

Podemos destacar como a consciência é inapropriada, segundo o texto, para o governo da totalidade da vida. Primeiramente porque é o que há de mais inacabado, depois porque não dá conta da totalidade torrencial do “vir-a-ser” ao qual o homem está imerso, como é de sua pretensão. Por isso, além de concebê-la como imatura para conter aquele *status* de “origem” de toda ação, Nietzsche também entende que o seu próprio desenvolvimento e amadurecimento foi retardado por conta dessa pretensão que lhe foi atribuída. Como avistamos na referida obra de 1882, quantos equívocos foram desencadeados a partir dela, ao ponto do homem não sucumbir graças a outros poderosos instintos de sobrevivência. Portanto, o homem não conservou a espécie exclusivamente pela consciência, mas diversas atividades gregárias contribuíram em conjunto para que a espécie humana não perecesse. Esta perspectiva se difere da tradicionalmente aceita de que a consciência é o centro do ser humano, aquilo que nele permanece. Segundo Nietzsche, ela é tiranizada por outros instintos e principalmente pelo próprio orgulho que se tem dela. Por um lado, outros instintos se sobrepõem a ela, mas seu emperramento se deve mais ao orgulho que o homem tem de ser consciente, como está explícito também em *A gaia ciência*:

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

Segundo o comentário de Barrenechea, a consciência é severamente criticada por Nietzsche, que tenta polemizar e resgatar os aspectos animais, os instintos do homem, e considera a consciência como uma doença, uma imperfeição, ou mesmo uma “ficção inutilizável”.<sup>13</sup> Contudo, o mesmo comentarista salienta que o próprio Nietzsche reinterpreta a

<sup>13</sup>Cf. BARRENECHEA, 2009, p. 95.



consciência como uma atividade que depende do todo corporal.<sup>14</sup> Porque o autor rejeita a tradição idealista que afirma a existência de um substrato subjetivo que permanece imutável. Esse substrato é compreendido tradicionalmente como “alma”, “espírito”, “consciência”. Estes nomes são empregados por Nietzsche para definir a atividade da consciência como um “órgão insuficiente” e “passível de erros”. Por este motivo, Barrenechea também afirma que:

A consciência, longe de ser o atributo cuja existência demonstraria a pretensa superioridade do homem sobre todos os outros animais, é o órgão mais deficiente, o mais passível de erros, devido a ser a função corporal que se desenvolveu no homem de forma tardia. Ela é a menos controlada pelos instintos — forças longínquas, antiquíssimas e, por isso, certeiras —, a menos vigiada por estes mecanismos protetores, assim, é a que se equivoca com mais frequência. Os equívocos da consciência podem ocasionar graves prejuízos para a vida humana, produzindo o declínio orgânico e até poderia levar o homem a sucumbir[...]. (BARRENECHEA, 2009, p. 95).

A crítica de Nietzsche não intenta que o homem exclua a consciência, mas que reavalie a importância exagerada que lhe atribuiu para que ela possa amadurecer e servir aos propósitos de afirmação da vida. No fundo, o homem ainda não sabe do potencial da consciência porque limitou seu crescimento ao outorgar-lhe um papel inapropriado de regente da totalidade do organismo humano. Por isso, ao analisar a imaturidade da consciência, o autor esclarece que ela foi elevada com uma função que ainda não estava preparada para exercer.

Elevar a consciência como âmagô governante da totalidade do organismo humano não foi o único equívoco, mas entender que ela é indispensável se desdobrou noutra deslize. Segundo Nietzsche, o homem incorporou o que sabe de si como consciência, ou seja, como erro, com uma interpretação imatura de si mesmo porque se soube consciente antes de instintivo, se entendeu lúcido antes de se perceber como um turbilhão de instintos em luta:

A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível - uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros! (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 63).

A consciência está associada a erros, ainda no aforismo 11 de *A gaia ciência*, porém, no aforismo 354 da mesma obra, ao abordar a questão sobre “o gênio da espécie”, o autor reflete que pode avaliá-la a partir da hipótese de como podemos viver sem ela, ou seja, se podemos viver sem nos tornarmos conscientes:

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos

<sup>14</sup> Cf. BARRENECHEA, 2009, p. 92

pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência”(como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*? (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 247-248).

A crítica de Nietzsche à consciência se destaca principalmente com relação ao seu papel. No entanto, podemos encontrar ainda no mesmo aforismo 354 sua análise genealógica acerca do seu surgimento. Segundo a hipótese do autor, a consciência surgiu como uma mera atividade de conservação da espécie. Todavia, como não tinha maturidade suficiente para se sobrepor aos demais instintos e ordenar todo o processo de conservação, seu crescimento foi obstruído e não pôde se expandir. Ela se desenvolveu apenas por necessidade de comunicação entre os homens, como podemos observar:

[...]a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligações entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um solitário e predatório não necessita dela. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 248-249).

Com um grau de utilidade restrito à comunicação entre os integrantes ameaçados do grupo humano, em tempos longínquos, a consciência não passa de uma atividade gregária, ao ponto de um “solitário e predatório”, segundo o autor, não necessitar dela. Isto porque as ações e pensamentos humanos só chegam até ela devido aquele trabalho imenso do homem sobre si mesmo para erguer defesas contra os perigos que surgiam numa pré-história, como podemos verificar ainda no mesmo aforismo:

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência — ao menos parte deles —, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível — e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber”o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 249).

Foi preciso que o homem se soubesse responsável por si e pelos demais membros do grupo social, e saber-se é tomar consciência de si, de suas impressões sensíveis, de seu passado e de seu futuro. Porém, Nietzsche entende que é um “erro” conceber a consciência como a atividade capaz de lhe conferir tal atributo, porque o que chega até ela é apenas a menor parte, porque o pensamento consciente acontece apenas em palavras. A consciência comporta apenas os meios para a comunicação entre os homens, de modo que é apenas uma parte da totalidade corporal, que continuamente pensa, como se pode perceber:

[...] o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em sua, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si — ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 249).

Segundo o que elucida o autor, tudo o que é vivo pensa constantemente, mas somente uma ínfima parte chega à consciência no homem. O pensamento é entendido como uma atividade que não depende principalmente da consciência, mas que apenas aparece nela porque o homem precisou comunicar suas impressões sensíveis aos seus iguais, de acordo com a necessidade gregária de conservação da espécie. Desse modo, a consciência surgiu como uma atividade secundária, e, por isso, está apenas relacionada com a conservação da espécie e não exclusivamente determinou suas condições. Ao lado da memória, a consciência surgiu como suporte às necessidades do homem e não comodeterminante dos fatores da conservação. Pois os indivíduos precisaram não só lembrar das regras a serem cumpridas, mas necessitaram comunicá-las, comprometer-se uns com os outros no cumprimento do dever moral.

A partir do que foi analisado até aqui, observamos que Nietzsche aplicou o método genealógico também sobre a consciência, visto que ela é apenas uma atividade gregária e não é indispensável a um tipo solitário. Isto porque ela não é considerada pelo autor como unidade centralizadora e determinante das ações humanas. O que chega à consciência como “querer” parte de outros ambientes obscuros, os quais trataremos mais adiante quanto ao que é entendido como “vontade”. Por enquanto, nos limitaremos ao conceito de consciência e suas relações com o tema central desta Dissertação, a saber: a solidão no *Zaratustra*.

Como foi preciso até agora analisar o método genealógico e como se aplicou sobre as diversas atividades gregárias, como a memória e a consciência, faz-se necessário abordar quais as suas relações com a solidão no *Zaratustra*. Sobre esse assunto, podemos encontrar, na referida obra, importantes circunspeções nas palavras de sua personagem principal, *Zaratustra*, tais como:

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?  
Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”.  
O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

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

Conforme o que podemos notar nas palavras da personagem, o corpo é considerado como uma “grande razão” e a consciência como uma “pequena razão”. Ou seja, o corpo é uma totalidade que abarca uma multiplicidade de forças em constante luta, como esclarece Barrenechea em sua obra *Nietzsche e o corpo*, de 2009.<sup>15</sup> E a consciência é uma parte ínfima que não comporta a totalidade corporal em suas expressões, ou em sua função de comunicação entre os homens. Deste modo, existem movimentos, ou como o próprio Nietzsche concebe em *A gaia ciência*, já citada anteriormente, existem pensamentos “subterrâneos” no homem que não aparecem em sua consciência como uma totalidade.

O processo de apreensão do conjunto de impressões sensíveis ocorre no homem através da consciência apenas em sua menor parte, em sua menor proporção e intensidade. Se analisarmos o aforismo 334 de *A gaia ciência*, observaremos que o pensamento consciente é a qualidade menos robusta do pensamento humano. Antes que seja comunicado algo pela consciência, ocorre uma batalha nos impulsos humanos, transparecendo na consciência apenas uma parte do jogo. Mas Nietzsche salienta que por muito tempo o pensamento consciente foi absolutizado, como podemos notar:

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*: — a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí sua origem (é a exaustão do campo de batalha). Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si [...]. O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 221).

Aquilo que a consciência pode comunicar é apenas um resíduo de todo o processo de luta entre os impulsos que acontece nos “porões” de batalhas internas do homem. E a crítica da genealogia de Nietzsche recai justamente sobre a pretensão de fazer com que a consciência, mera atividade gregária, assumira um posicionamento de domínio e centralidade no pensamento humano. Para o autor, não há superioridade dela sobre a totalidade dos processos orgânicos. Ao contrário do que a tradição filosófica concebe, ela não comporta uma utilidade individual, mas exerce uma função gregária de conservação da espécie, mesmo que de modo secundário, dependendo dos demais impulsos para tal.

---

<sup>15</sup> Cf. BARRENECHEA, 2009, p. 16.

Podemos destacar, a partir dessa análise das atividades gregárias de conservação da espécie, um ponto relevante para abordarmos suas relações com o tema da solidão. Portanto, se a consciência consiste numa atividade gregária, temos uma primeira adversidade dela com o conceito de solidão na filosofia de Nietzsche. Ora, como anteriormente citado, o autor enfatiza que um “solitário e predatório” até mesmo dispensaria a consciência. Observemos como Nietzsche esclarece que ela não tem nada de individual, mas apenas reafirma a perspectiva gregária que satisfaz os requisitos da moralidade dos costumes:

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

Se a consciência, portanto, faz parte da condição gregária, comunitária do homem, e serve apenas de modo útil aos requisitos da moralidade, observamos que começa a se tornar nítida a sua distância de uma perspectiva da solidão. Este conceito de solidão pode começar a ser entendido a partir do seu contrário, de sua oposição, o que concorda com o método crítico utilizado por Nietzsche para buscar o entendimento de qualquer conceito. Partimos da elucidação do método crítico da moral para entendermos quais as relações entre a genealogia, as atividades gregárias e a perspectiva da solidão. Pois se a genealogia é uma crítica à moral, precisaria estar associada a uma perspectiva que fosse contrária a tudo o que é gregário, ou que pelo menos negasse a centralidade e a elevação da memória e da consciência. A solidão, neste sentido, é um posicionamento estratégico que o genealogista assume para avaliar as atividades gregárias. E isto lhe custa caro, como podemos observar no seguinte aforismo 117, também extraído de *A gaia ciência*:

*Remorso de rebanho.* —Nos tempos mais longos e mais remotos da humanidade, o remorso era inteiramente diverso do que é hoje. Hoje em dia alguém se sente responsável tão só por aquilo que quer e faz, e tem orgulho de si mesmo: todos os nossos mestres do direito partem desse amor-próprio e prazer consigo de cada indivíduo, como se desde sempre se originasse daí a fonte do direito. Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado com o indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como coerção e perda, sentia-se o egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda a miséria e todo o medo. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 142-143).

Como podemos compreender desse texto, a solidão esteve associada à miséria, ou a tudo o que não fazia parte dos requisitos coletivos de convivência. Isto pelo motivo de que qualquer afastamento do sentido gregário que a consciência evocava confundia-se com o contrário da conservação, ou seja, com a extinção, com a deploração e a miséria. Essa perspectiva gregária se firmou de tal modo numa determinada época que o indivíduo passou a sentir-se mal apenas por ter desejado algo que não tendesse ao interesse coletivo e, portanto, moral. Todo ato singular, que se afastasse dos interesses do “rebanho”, que fosse livre de qualquer finalidade coletiva, era censurado:

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

Nesse trecho, o autor contrasta uma existência individual da perspectiva do rebanho. Nesse contraste, podemos fazer a seguinte relação: se por um lado temos o rebanho atrelado às atividades gregárias, e de outro temos a existência singular relacionada à solidão, precisamos analisar se tais perspectivas se excluem definitivamente ou se é possível uma articulação entre consciência e solidão.

Na filosofia de Nietzsche, o tema da solidão é sempre recorrente, apesar de não ter desenvolvido uma obra específica sobre ele. Podemos destacar em *Ecce homo*, de 1888, obra de sua maturidade, uma contundente declaração a respeito:

Posso arriscar-me a indicar um último traço de minha natureza que me cria não pouca dificuldade no trato com os homens? Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente —*farejo*— a proximidade ou — que digo? — a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho nesta sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me aposso de cada segredo [...]. Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. — Mas tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zarathustra é um ditirambo à solidão, ou , se fui compeendido, à *pureza*... Felizmente não à *pura tolice*. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33).

Compreendemos a solidão, a partir disso, como uma condição singular de recuperação do fôlego para lidar com as questões pertinentes aos usos das atividades gregárias. Ter necessidade de “respiração”, de “ar livre”, “leve”, “alegre”, indica que o autor está se referindo ao trato com questões pesadas, tais como as que concernem ao peso do passado referente ao uso da atividade gregária da memória, ou às necessidades de comunicação entre os homens através da consciência. A solidão é referendada nessa citação como uma contrapartida às necessidades do rebanho. Por isso, podemos entender que está relacionada com uma concepção de vida pautada pela perspectiva da singularidade, ou seja, por uma

condição de vida que tenda a afirmar uma existência singular, que não tenha a propensão necessária ao cumprimento do dever moral.

Observamos também que a solidão está muito próxima do esquecimento apresentado tanto na *Segunda consideração intempestiva* quanto na *Genealogia da moral*, obras nas quais ele aparece como condição de leveza, de respiração de ar livre. Portanto, se Nietzsche é claro o bastante quando afirma que o esquecimento é uma força plástica que possibilita fechar temporariamente as portas da consciência, assim como a define como uma atividade gregária, que nada tem a ver com os atos individuais, podemos dizer que existe uma estreita relação entre esquecimento e solidão.

Não é estranho que o tema da solidão seja tão recorrente em toda a obra de Nietzsche, pois se sua crítica é contra a moral. Para travar uma luta desse porte é preciso assumir um posicionamento solitário, singular, isento do cumprimento do dever. A perspectiva necessária para se fazer a crítica do *valor* dos valores morais, ou seja, para fazer a genealogia, é a solidão. Composto o rebanho, não seria possível a alguém enxergar a moral com um olhar crítico, mas apenas ser mais um número, mais um que cumpre o dever. Do mesmo modo que Nietzsche concebe que é preciso o esquecimento para ter alívio quanto à moral, ressalta que é necessária a solidão para se tornar leve. Assim, genealogia e solidão se encontram como método crítico da moral e como perspectiva imoralista.

Notamos ainda em *Ecce homo* que Nietzsche, além de ressaltar sua “necessidade de solidão”, salienta qual a exigência para aquele que pretende ler seus escritos:

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

Mesmo concebendo a solidão como condição para respirar um ar livre, Nietzsche não deixa de frisar que para assumir tal posicionamento é preciso uma disposição para lançar-se a um desafio, para experimentar uma situação também “monstruosa”. Esta é uma prerrogativa para aqueles que pretendem se lançar à crítica dos valores morais, rejeitando a comodidade da aceitação dos seus iguais, renunciando ao calor produzido pela proximidade entre as ovelhas do rebanho. Para isso é preciso uma coragem descomunal, ao ponto do autor se referir à respiração de um ar forte, que necessita de pulmões preparados para tal.

Se torna evidente no texto que a solidão é um distanciamento da moral, para se poder enxergar tudo o que está abaixo, toda a idealidade e tudo o que foi moralizado. Diante disso, quando Nietzsche afirma a solidão como um afastamento da moral, podemos entender que está se referindo a uma atitude imoralista, ou seja, crítica com relação ao *valor* dos valores morais. Mas isso não significa que esteja desprezando os homens e sua companhia, mas constantemente aludindo ao perigo de viver pautado pelas limitações da consciência, por sua pouca abrangência quanto à totalidade do jogo/luta de forças dos instintos vitais.

Ainda em *A gaia ciência*, podemos destacar duas questões importantes para esta dissertação a partir do aforismo 380: a primeira é como o andarilho solitário abandona a cidade para enxergar melhor a totalidade dos problemas morais, e a segunda é como alguém que pretende entender a existência precisa superar o seu tempo, tornar-se um extemporâneo através do posicionamento solitário. Pois enquanto o homem está imerso na comunidade, cumprindo o dever moral, enxerga apenas o que lhe é idêntico, sem mesmo avaliar as regras que segue. O homem de rebanho vê apenas o que os seus olhos podem ver do ponto de vista que lhe é permitido enxergar. Mas o solitário tem uma visão com um alcance mais amplo e mais preciso. Principalmente porque está longe, seu olhar enxerga o que de perto não é possível distinguir. Quanto a esse assunto, no aforismo 380 de *A gaia ciência*, o autor ressalta a importância da solidão, ao analisar o caso da Europa de seu tempo, nos seguintes termos:

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

Lembremos com isso que o tema da solidão está relacionado estreitamente com a crítica da moral no pensamento de Nietzsche. Desse modo, o autor sobrevém com sua crítica do *valor* dos valores morais quando explicita a solidão como modo posicional de vida que viabiliza uma ampla visão sobre os problemas relacionados ao cumprimento do dever. Porque se posicionar fora da moral, na solidão, é se isentar dos preconceitos que a consciência produz com sua interpretação limitada da luta entre as forças corpóreas. Outrossim, posicionar-se *fora* da moral também exige uma perspectiva *fora* da compreensão retilínea do tempo. Visto que o solitário enxerga de longe as atividades gregárias de conservação da espécie, pode colocar-se



fora do seu tempo e alheio à perspectiva tradicionalmente forjada acerca da contradição entre passado e futuro. O solitário aprende a alcançar o futuro sem a propensão da consciência em projetar nele o passado, previsto como regra, como dever a ser cumprido. Sobre essa questão, a continuidade do aforismo 380 pode nos oferecer melhores esclarecimentos:

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

Ao pretender avaliar seu tempo, o homem precisa, segundo a crítica nietzschiana, ultrapassá-lo, afastar-se de tal modo que não seja atingido pelo sentimento de que tem que cumprir o dever. Ele precisa se tornar um imoralista porque necessita da leveza do esquecimento contra o peso da memória; também precisa se tornar imoralista porque necessita do ar livre propiciado pela solidão. Nesse sentido, o genealogista é solitário porque se afasta da moralidade, se posiciona com leveza diante do passado e se lança ao futuro sem as ressalvas do dever a ser cumprido. Sem a obrigatoriedade do dever moral, pode experimentar o que Nietzsche sugere: “Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade”. ( NIETZSCHE, 2003, IICI, p. 9). Tal afirmativa contém a perspectiva de uma vida leve, ou seja, de uma vida solitária.

Após a abordagem introdutória acerca do método genealógico como crítica ao *valor* dos valores morais e suas relações com o tema da solidão, percorreremos agora a trajetória de Zaratustra para analisarmos como a solidão pode ser relacionada com as atividades gregárias de conservação da espécie, e se elas são assimiladas pelas forças singulares. Entendemos que para isso seja indispensável que vejamos não só as situações nas quais a personagem se encontra no isolamento, mas como pôde lidar com o rebanho a partir de sua perspectiva solitária.

## 2 SOLIDÃO COMO “ESTILO DO CARÁTER” DE ZARATUSTRA

Neste capítulo, analisaremos o conceito de solidão em Nietzsche, percorrendo a trajetória de Zaratustra. A noção de trajetória é demasiado importante para este estudo porque diz respeito aos movimentos, aos encontros e aos desencontros, às paridades e às disparidades da personagem com aqueles com quem se depara. Os caminhos de Zaratustra se revelam imprevisíveis devido às adversidades que lhe proporcionam experiências sempre novas. Ora a personagem parte para o isolamento, ora parte em direção ao meio social, mas sempre na expectativa de uma experiência que lhe impulsione a novos desafios. Continuamente está em movimento, se deslocando de um ponto a outro, mesmo que retorne aos lugares antes conhecidos, Zaratustra é uma figura inquieta, que nunca experimenta os mesmos espaços e as mesmas situações do mesmo modo. Ele tem aversão à tradição e ao costume que se transformaram em moral, por isso está sempre em transição, aprendendo e ensinando a transmutar os valores estabelecidos. Ora aprende e ensina com a solidão, ora necessita aprender a retornar a ela. Com isso, precisamos, portanto, entender qual o sentido que possui a solidão para uma personagem que admite apenas a transitoriedade e a transmutação, que aprendeu a deixar sua terra natal, desobrigando-se de cumprir o dever moral.

Considerando que o tema da solidão é recursivo no pensamento de Nietzsche, notamos que seu próprio modo de vida exige que a relacionemos com a questão do imoralismo. Sua crítica genealógica é uma declaração imoralista, do mesmo modo que é um atestado de que seu pensamento é um distintivo, um modo de se tornar solitário em cada posicionamento contra a moral estabelecida. Observemos, em *Ecce homo*, como desenha sua tarefa de lidar com os homens, sempre associado o imoralismo e a solidão:

Prevedo que dentro em pouco devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada, parece-me indispensável dizer *quem sou*. [...] Não sou, por exemplo, nenhum bicho-papão, nenhum monstro moral – sou até mesmo uma natureza oposta à espécie de homem que até agora se venerou como virtuosa. Cá entre nós, parece-me que justamente isso forma parte de meu orgulho. Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo. Mas leia-se este escrito. Talvez eu o tenha conseguido, talvez não tenha ele outro sentido senão expressar essa oposição de maneira feliz e afável. A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é o meu ofício. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 17-18).

Notoriamente o autor se posiciona contrário ao moralismo que elevou os ideais ao cume, sobrepondo-os até mesmo ao valor da vida. Os ídolos a que se refere são tais ideais, com os quais a realidade foi despojada de seu valor. Observamos que Nietzsche se refere à

realidade como o mundo que continua em fluxo, em perpétua transformação. Como já foi discernido neste trabalho anteriormente, o homem conota sentidos às coisas que estão no fluxo do vir-a-ser. O problema acusado pelo autor não é a capacidade humana de dar sentido às coisas, mas o uso dela para elevar ideais, ou ídolos, ao *status* de imperecíveis, de “mundo verdadeiro”, e rebaixando a realidade como um “mundo aparente”. Podemos notar tal crítica quando continua, em *Ecce homo*, a mostrar os motivos pelos quais é um imoralista:

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” — leia-se: o mundo forjado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos — a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 18).

Segundo o texto, Nietzsche denuncia a dicotomia forjada entre um “mundo verdadeiro” e outro “aparente”, referindo-se àquela teoria platônica, mencionada em nota anterior<sup>16</sup>, que distingue o “mundo inteligível” do “mundo sensível”. Tal distinção acaba por desprezar, segundo Nietzsche, a realidade que está continuamente em fluxo de mudanças, para considerar como superior aquele mundo inventado, estruturado pela capacidade de atribuir valores às coisas, para se sobrepor ao que está em transformação. De acordo com o autor, não há distinção entre mundos, há apenas o fluxo contínuo da realidade física que chega à consciência como resíduo de interpretação do jogo de forças. Aquilo que a filosofia socrático-platônica compreende como “mundo inteligível” é apenas o que aparece como resto de interpretação das lutas de forças, ou seja, o que aflora como ínfima parte na consciência do homem. Aí se encontra o “equivoco”, segundo Nietzsche, de todo idealismo, que pode também ser considerado como idolatria, ou então, como distinção entre mundos e exaltação dos ideais sobre o valor do fluxo torrencial da vida. É contra essa postura idealista, que comporta um moralismo por tomar as atividades gregárias da memória e da consciência, por exemplo, como absolutas, que o autor lança o seu imoralismo.

Ainda em *Ecce homo*, continuemos a observar os motivos pelos quais Nietzsche se considera imoralista e, por isso, distinto de todo aquele que cumpre o dever moral:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha força para destruir — em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer *Sim* do fazer *Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 110).

---

<sup>16</sup> Cf. nota 7.

Mas o que significa ainda a palavra imoralista? Incisivamente, tal palavra implica em negar a moral que se estabeleceu a partir da elevação das atividades gregárias como potencialmente capazes de regulamentar a totalidade da vida. Desse modo, o imoralismo de Nietzsche nega que elas, principalmente a consciência, possam dar conta do fluxo das forças. Notemos como explica o seu imoralismo a partir da negação da vigência dos valores morais estabelecidos:

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

Seu imoralismo é um distintivo, um ponto de diferenciação, de exceção, porque também explica que “Mais ainda em outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda a humanidade”. (NIETZSCHE, 1995, EH, p. 114). Dessa maneira, podemos perceber, cada vez mais, a aproximação entre o imoralismo com a solidão. Tanto o imoralismo quanto a solidão exigem e demandam “leveza”, “ar livre”. Assim, o imoralismo do solitário está relacionado com a força ativa inibidora do esquecimento, contrária às atividades gregárias de conservação da espécie. Todavia, o imoralismo solitário de Nietzsche não nega que o homem tenha desenvolvido atividades gregárias, nem mesmo nega que tenham importância para a vida. O que a genealogia nietzschiana critica é a superioridade de tais atividades diante daquelas forças que necessariamente se impõem e fazem chegar à consciência, mesmo que de forma ínfima, a interpretação do fluxo contínuo das transformações. Ora, se o resíduo da valoração é tomado como absoluto, a realidade tem seus valores invertidos: o mínimo é elevado e o todo, a “grande razão”, é diminuído, restringido à imaturidade da “pequena razão”.

Essa inversão entre “pequena razão” e “grande razão” é combatida através da postura imoralista e do posicionamento solitário que Nietzsche privilegia. A maneira própria do autor em lidar com os perigos da moral é se afastando dela, inibindo a soberba da consciência que cobiça sempre que prevaleça sua “pequena” parte da interpretação da realidade. Por isso, crítico dessa inversão de valores, Nietzsche assume o distintivo de imoralista como um pensador solitário. Pelo afastamento da moral, ele é diferente daqueles que vivem para obedecer, para cumprir o dever moral, e por isso é capaz da crítica genealógica.

Todavia, a genealogia, nesse sentido, faz-se possível à medida que a solidão se torna um modo de vida, um posicionamento contra a moral. Nietzsche distingue nitidamente a solidão e a moral, da mesma maneira que se diferencia da espécie de homem virtuoso

anteriormente citada. Sobre esse assunto, observemos como o autor expõe sua experiência com o “proibido”, ou seja, com a moralidade:

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

O solitário trilha os caminhos do proibido porque está sempre pronto a criticar os valores estabelecidos moralmente. O modo solitário de vida libera das exigências gregárias de cumprir o dever. Assim, se a consciência é uma atividade que exige do indivíduo que negue os seus instintos em função da conservação da espécie, a solidão o livra dessa obrigatoriedade para que seja capaz de criar novas possibilidades, de criar o seu próprio caminho.

O modo solitário de vida é uma perspectiva na qual o homem pode se opor singularmente à moralidade dos costumes. Se a moral lhe exige o cumprimento do dever em detrimento de si mesmo, a solidão lhe possibilita criar a si mesmo a partir de sua totalidade instintiva, considerando que um comportamento “livre” não seja aquele que corresponda à regra social. Para melhor entender esse assunto, precisamos notar como a moral domina o comportamento humano. Observemos o que Giacoia Junior esclarece a esse respeito:

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

Como a moralidade dos costumes (ou “eticidade dos costumes”, segundo a tradução do texto supracitado) condiciona o homem para que obedeça à autoridade da tradição, a solidão lhe dota com a capacidade para as “andanças pelo proibido”. Assim, a solidão é um imoralismo porque abre possibilidades para o “proibido”, para a desobediência que desbrava novos “terrenos” e cria novos valores.

A criação de novos valores, portanto, tem seu ponto de partida na desobediência, no imoralismo da solidão, porque, ainda segundo Giacoia Junior, o homem que se entende livre não pode estar atrelado à moralidade:

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

Segundo a tradição, o homem desobediente e imprevisível esteve associado à “maldade”, ao que não presta para o convívio social. Não presta porque é solitário, independente da moral, das regras, do dever. Essa associação entre “imoral” e solitário pode ser encontrada no *Zaratustra*, especificamente quando a personagem desce da sua solidão e encontra um “velho santo”, que logo lhe adverte quanto ao que pensam os homens da cidade sobre os que vivem isolados, os que se negam à convivência e ao cumprimento do dever:

Riu o santo de Zaratustra e falou assim: "Trata, então, de que aceitem os teus tesouros! Eles desconfiam dos solitários e não acreditam que os procuremos para presenteá-los. Por demais desacompanhados, para eles, ecoam nossos passos nas ruas. E, quando, à noite, em suas camas, ouvem alguém caminhar muito antes que o sol desponte, perguntam a si mesmos: "Aonde irá esse ladrão?" Não vás para junto dos homens, e fica na floresta! Vai ter, antes, com os animais! Por que não queres ser como eu – um urso entre os ursos, um pássaro entre os pássaros?" "E o que faz o santo na floresta?", indagou Zaratustra. O santo respondeu: "Faço canções e as canto; e, quando faço canções, rio, choro e falo de mim para mim, louvo o Deus que é o meu Deus. Mas tu, que nos trazes de presente? Ao ouvir essas palavras, despediu-se Zaratustra do santo, dizendo: "Que teria eu para dar-vos? Mas deixai-me ir embora depressa, antes que vos tire alguma coisa!" E assim se separaram, o velho e o homem, rindo como dois meninos. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 35).

A partir desse episódio de Zaratustra com o ancião, é possível reafirmar a estreita relação entre o imoralismo e a solidão. Aqueles que vivem às margens, os isolados, não estão mais em consonância com a moralidade vigente no meio social, por isso desconfiam deles. Contudo, no episódio em questão, temos uma disparidade entre uma personagem que experimenta a solidão como imoralismo e um tipo de “santo” que se isolou porque deseja que a moral mesma não venha a mudar em nada. Então, encontramos no *Zaratustra*, além da distinção entre o homem moral e o solitário, uma diferença crucial entre um modo isolado de preservar a moral e um estilo solitário de imoralismo. Podemos compreender esse problema como uma questão de estilo, ou seja, de como alguém se concebe a si mesmo diante das situações da vida. Também podemos refletir acerca dessa questão a partir de uma formulação do aforismo 290 de *A gaia ciência*, que esclarece como é possível dar um estilo ao caráter:

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

como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha um só gosto! (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 195-196).

Segundo Nietzsche, o caráter é fruto de um jogo ou luta de forças corporais, onde uma ou várias delas se sobrepõem a outras, alternando posicionalmente. Tal jogo se realiza de modo incansável, sem trégua, gerando sempre novos posicionamentos. Não há, em hipótese alguma, o predomínio estável de forças, mas, ao contrário, a própria tensão entre elas logo exige que outra ou outro grupo assuma o lugar de sobreposição. Dentre todas as composições de forças que compõem o corpo, podemos ressaltar aquelas gregárias, as quais tendem apenas à conservação da espécie, e as singulares, as quais sempre almejam pela expansão, ainda que percam o posicionamento por isso.<sup>17</sup> As gregárias “querem” sempre se manter em predomínio, ao passo que as singulares não se ocupam em manter o predomínio apenas, tendem, acima de tudo, a se desenvolver como modo de criar novas possibilidades, mesmo que acarrete em sua posicional queda. Sendo assim, o caráter se desenvolve quando “um só gosto” dá o destino da luta. Mas tal destino não é necessariamente a conservação, e sim a propensão em afirmar a transitoriedade da luta. O gosto que dá o sentido ao caráter está relacionado com a tendência das forças singulares em expandir. Porque expandir significa assimilar outras forças para poder lutar novamente. As forças singulares não se fixam em sobreposição e muito menos em submissão, porque sua tendência é “querer” expandir, o que significa “querer” sempre uma nova luta, um novo posicionamento diante do mundo.

“Dar estilo ao seu caráter” significa que uma ou um conjunto de forças singulares se sobrepõem às forças gregárias de conservação da espécie. Como no caso de Zaratustra, que abandonou sua terra natal, e o lago de sua terra natal, para viver uma década na solidão de uma caverna na montanha. Porém, quando retorna da solidão, que um só gosto também o impulsionou a fazê-lo, encontra o “velho santo”, o qual é o exemplo do jogo de forças em que na maioria das vezes é definido pela tendência de conservação das atividades basais da moralidade dos costumes.

Estilizar o caráter é a tarefa com a qual o homem ousa criar a si mesmo como obra de arte. Segundo Nietzsche, são as “naturezas fortes” que se satisfazem com essa estilização. O estilo é dado ao caráter de modo que os caracteres fracos sejam assimilados no movimento de expansão, na tendência em querer a transitoriedade dos caracteres ou forças singulares. Observemos como isso se explica ainda no aforismo 290 de *A gaia ciência*:

---

<sup>17</sup> Tal distinção não define que existam apenas essas forças aqui destacadas. Essas são as que nos interessam para a problemática aqui desenvolvida.

Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei; a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda a natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal; mesmo quando têm palácios a construir e jardins a desenhar, resistem a dar livre curso à natureza. — Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*: — eles se tornam escravos quando servem, eles odeiam servir. Tais espíritos — podem ser espíritos de primeira ordem — visam sempre configurar ou interpretar a si mesmos e ao seu ambiente como natureza *livre* — selvagem, arbitrária, fantástica, desordenada, surpreendente: e fazem bem ao fazê-lo, pois somente assim fazem bem a si próprios! Pois uma coisa é necessária: que o homem *atinja* a sua satisfação consigo — seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 196).

Segundo o autor, os caracteres fortes, ou forças singulares, não sentem constrangimento quando “um só gosto” impõe o estilo do caráter. Ao mesmo tempo em que deles tende o gosto único, também são submetidos por ele, que estiliza a totalidade das forças corporais. É importante notar, a partir disso, que tais forças também estão a serviço na estilização. O que as difere daquelas forças gregárias é a tendência. As primeiras tendem a afirmar tal processo e não são obrigadas ao estilo do caráter porque o afirmam, mas as gregárias somente servem porque são submetidas, sobrepujadas pelo movimento a que as outras tendem. Os caracteres fracos somente são coagidos por “um só gosto”, e se constroem com isso, porque não são senhores de si. Ao contrário, os caracteres forte são forças singulares que afirmam tal estilização porque tendem a isso.

Quando os caracteres fortes imperam, temos uma singularidade que afirma a vida, pois as forças que tendem à mera conservação da espécie foram submetidas. Quando “um só gosto” domina, a singularidade prevalece posicionalmente. Naquele em que prevalece “um só gosto” encontramos um distintivo de toda a humanidade, donde procede que a estilização do caráter está relacionada com o imoralismo e com a solidão. Se o estilo do caráter é dado por “um só gosto”, quando os caracteres que tendem à afirmação do “livre curso da natureza” se impõem e servem a tal propósito, submetendo as forças gregárias de conservação, podemos compreender que tal processo se realiza no homem como criação de si mesmo. Então, “dar estilo ao seu caráter” é criar a si mesmo artisticamente. Criar a si mesmo, portanto, como obra de arte, como novidade, porque não se está aprisionado pela tendência das forças de conservação, mas como caráter que tem sob si mesmo todas as forças agindo de modo uníssono.

A tendência em negar a estilização do caráter por “um só gosto” parte daqueles que se sentem superiores, sem sê-lo, dos obedientes que cumprem o dever moral. Eles caluniam as forças singulares tentando elevar as gregárias. Quanto a esse assunto, podemos entendê-los



como o tipo de “caluniadores da natureza” destacados no aforismo 294 de *A gaia ciência*, em contraposição aqueles que amam o “curso livre da natureza” e se deliciam nele:

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

Nesse posicionamento crítico de Nietzsche diante dos “caluniadores da natureza”, valorizando os impulsos humanos, principalmente os nobres e singulares, podemos entender que a moral é dispensável à estilização do caráter. Nesse sentido, como a singularidade está associada à genealogia e ao imoralismo, ela tanto parte da solidão quanto conduz a ela. A solidão possui imensa importância na estilização do caráter porque ela mesma é um fruto maduro da sobreposição dos caracteres fortes que assimilam até mesmo os fracos. A solidão, então, é ao mesmo tempo criação que “um só gosto” impõe, satisfação por todas as forças, gregárias e singulares, estarem submetidas a ele. A solidão é a ausência de constrangimento quando “um só gosto” dá o estilo ao caráter, ou de forma afirmativa: ela se confunde com o próprio movimento de estilização do caráter. Podemos compreender, a partir disso, que a solidão é o estilo do caráter dado por “um só gosto”.

Não podemos confundir a solidão com um estado de isolamento no qual o homem se conforma em preservar os valores morais através das atividades gregárias. Pois tais atividades gregárias de conservação da espécie, quando movidas por interesses gregários, se põem em combate incisivo contra a singularidade do solitário. Elas não suportam aceitar o constrangimento ao qual são submetidas na estilização do caráter, por isso são dominadas e submetidas ao serviço quando se impõe um gosto único. Nós lembramos, por exemplo, quando lembramos exclusivamente, para não esquecer que somos fracos, que precisamos estar sempre em forma de rebanho, aquecendo uns aos outros e mantendo os vínculos sociais para não sucumbir. Do mesmo modo, além de lembrar, precisamos nos comunicar uns com os outros para formar um ajuntamento seguro contra ameaças externas e internas ao grupo humano. Esse é o propósito da moralidade dos costumes, que é severamente constrangido quando “um só gosto” estiliza o caráter e faz com que um homem se afirme como singularidade e crie a si mesmo como obra de arte. Pois a estilização é uma criação artística, que reclama e impõe a todas as forças, inclusive às gregárias, a direção de um gosto único. É assim que um homem se torna um “grande” artista, não pela fama ou pela riqueza que

acumula, mas pelo gosto único que lhe arremessa como criador de si mesmo. Não é acumulando forças de conservação, mas assimilando-as ao serviço da expansão. É muito mais “gastando” forças, desperdiçando, doando, do que as preservando, como na postura de Zaratustra que, após viver dez anos na solidão de sua caverna, quer dar um presente aos homens, quer anunciar-lhes o “além-do-homem”.<sup>18</sup>

Continuando com o exemplo de Zaratustra<sup>19</sup> para analisar a questão, podemos perceber que o seu estilo do caráter é a solidão, e se desejamos compreender dessa forma, que o estilo não se confunde com um “estado” de existência, mas se faz como um movimento posicional de criação de si mesmo, temos que nos remeter ao aforismo 295 de *A gaia ciência*. Nesse texto, Nietzsche analisa como o satisfaz a noção de “hábitos breves”, também como característica de um modo de vida solitário que sempre almeja o novo:

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

Outrossim, o autor rejeita os “hábitos duradouros”, pois representam a sobreposição de forças gregárias, que fixam valores a partir da obediência à moralidade dos costumes:

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

Se quisermos analisar as relações entre a preferência de Nietzsche por “hábitos breves” e seu ódio por “hábitos duradouros”, precisamos retornar à questão dos usos da memória e da consciência. Aquele processo que coube à natureza forjar no homem uma

<sup>18</sup>Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 36.

<sup>19</sup> É importante considerar que Nietzsche deposita em Zaratustra suas perspectivas, seu aprendizado, seus desejos, suas próprias experiências com as questões morais. O autor não é um ficcionista que inventa personagens sem nenhum vínculo com a própria vida. Ele escreve com a própria vida, com as próprias experiências.

memória para que se tornasse regular possui fortes laços com a sustentação dos hábitos duradouros. Do mesmo modo, a pretensão em fazer da consciência algo de imutável está estreitamente vinculada a tal propensão das forças gregárias em negar a transitoriedade do fluxo vital a que o homem está imerso. Os hábitos que duram são vestígios do impedimento da estilização do caráter, da vitória das composições de forças gregárias sobre as singulares. Eles são típicos do “rebanho”, que sempre quer permanecer o mesmo, negando a transitoriedade.

O rebanho aspira pelos hábitos duradouros, porque nele memória e hábito (ou costume) realizam os objetivos da moral: preservar a espécie. Essa perspectiva, aos olhos de Nietzsche, não afirma a vida porque não estiliza o caráter, não suporta o constrangimento da estilização de um gosto único. Uma ovelha do rebanho que viesse a se desgarrar e experimentasse a solidão criadora, a singularidade que submete as forças gregárias e estiliza o caráter, que cria novos valores, inicialmente se debateria até que suas forças singulares se sobrepusessem posicionalmente às outras. Todavia, de nenhum modo isso quer dizer que a estilização se trata de um processo no qual se pretende um fim, um estado permanente de enternecimento. Ao contrário, a estilização é um modo posicional de vida que sempre cria novos valores. O processo em nada se associa àquela perspectiva linear da história defendida pelos “homens de sentido histórico” apresentados no primeiro capítulo desta Dissertação. O processo de “dar estilo ao seu caráter” está estreitamente vinculado ao procedimento genealógico, que busca compreender os movimentos, as nuances, as desigualdades, os acidentes, enfim todas as transformações como “brevidades”. O estilo só admite a memória e a consciência como laconismos, como modos hipotéticos de dizer algo sobre o fluxo contínuo ao qual tudo o que existe está submetido. Como vimos, as forças singulares não se incomodam com o constrangimento do gosto único da estilização, isto porque também não se amofinam com o fluxo do vir-a-ser. É por isso que Nietzsche diz pela boca de Zarathustra sobre seu estilo inquieto, andarilho, no capítulo “O viandante” de *Assim falou Zarathustra*:

Enquanto, pois, assim subia o monte, recordou Zarathustra, no caminho, suas muitas peregrinações solitárias desde a juventude e os numerosos montes e lombas e cumes aos quais ascendera.

Eu sou um viandante e um escalador de montanhas, disse ao seu coração; não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado.

E seja lá o que me for reservado como destino ou experiência — sempre o será a um viandante e escalador de montanhas: afinal, só se vive a experiência de si mesmo.

Passou o tempo em que ainda me acontecia deparar-me com acasos; e o que *poderia* caber-me em sorte, agora, que já não seja meu?

Está somente voltando para trás, está somente voltando para mim — o meu próprio eu e o que dele, de há muito, se achava em terras estranhas, disperso em meio a todas as coisas e acasos.

E também isto eu sei: encontro-me, agora, diante do meu último cume e daquele que por mais tempo me foi poupado. Ai de mim, que devo galgar o meu caminho mais árduo! Ai de mim, que iniciei a minha mais solitária peregrinação. (NIETZSCHE, 2011, Z, p.187).

Esse capítulo possui uma perspectiva extremamente pertinente ao tema que analisamos, sobre a solidão, como modo de criação de si mesmo a partir da transitoriedade do tempo etc. Ele é o primeiro da terceira parte da obra, que se inicia logo após Zaratustra ter se separado de seus discípulos em “A hora mais silenciosa”, último capítulo da segunda parte. O tema do abandono dos discípulos é de extrema relevância para nossa análise sobre a solidão como estilo do caráter, mas o retomaremos na ocasião oportuna. Agora nos deteremos na abordagem sobre a questão da mobilidade, do aspecto “andarelo” de Zaratustra. Vejamos que ao subir solitariamente o monte, a personagem recorda suas peregrinações também solitárias desde a sua juventude. Aqui recordar não é uma mera alusão ou um mero palavreado, mas tem um sentido que intenta dizer que Zaratustra está sempre em transição. Mas com isso surge uma questão: se ele está recordando suas peregrinações solitárias, não seria a solidão um “estado” imutável de ânimo, com o qual ele sempre está lidando com situações transitórias, ou seja, não seria a solidão o estilo perene que lhe possibilita ser sempre o mesmo? Uma resposta pode ser dada a partir daquela crítica de Nietzsche ao que se pretenda com a moralidade dos costumes: tornar o homem regular para que seja responsável e obediente aos valores estabelecidos.

Essa maneira de responder à questão proposta, dentre tantas outras que poderiam ser relevantes no pensamento nietzschiano, preza pela seguinte distinção: a solidão é o estilo de vida transitório que se distingue severamente daquele modelo de obediência da moralidade dos costumes. Partimos desse ponto de vista porque Nietzsche é um crítico rigoroso da moral. Por isso, a solidão é um estilo que lhe possibilita transitar pelos espaços diversos, seja na caverna ou na praça do mercado. Como imoralista, tanto o autor quanto a personagem têm necessidade de solidão, ao modo que foi esclarecido em *Ecce homo*<sup>20</sup>, do mesmo modo que precisa incansavelmente estar em transição, ao modo de Zaratustra.

Sobre esse assunto da transição, podemos também observar como se faz pertinente sua abordagem logo no “Prólogo” do *Zaratustra*, quando a personagem desce a montanha e anuncia o “além-do-homem” ao povo, que está à espera de um funâmbulo. O anúncio está impregnado da perspectiva que aqueles homens não querem saber, pois estão a espera de alguma coisa que lhes distraia de modo fugaz, que lhes dê um momento de descanso em relação ao cumprimento do dever. Eles não esperam alguém que lhes anuncie que são transitórios, almejam apenas uma alegria fugaz na figura de um funâmbulo. Mas Zaratustra, para lhes anunciar o “além-do-homem”, precisou dizer-lhes do seguinte modo:

---

<sup>20</sup> CF. NIETZSCHE, 1995, EH, p. 33.

Mas Zaratustra olhou, admirado, para o povo. Depois, falou assim:

"O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo.

É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.

O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser *transição* e um *ocaso*.

Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado.

Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 38).

A concepção de homem como “transitório” que observamos no *Zaratustra* concorda com o aforismo 41, de *Humano, demasiado humano*, que trata da transitoriedade do caráter. Se compararmos os textos, veremos que abordam o mesmo assunto: a vantagem humana de estar continuamente em transição. Por isso, analisemos também o acenado aforismo:

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

Se o homem é transição, se não há nada nele que seja eterno e imutável, a pretensão da moralidade dos costumes em impor-lhe uma regularidade não tarda em falhar. Como vimos, o esquecimento logo se sobrepõe, aflora necessariamente como uma força plástica que possibilita a mudança. Por isso, todo o esforço moral em fazer com que o homem tenha um caráter permanente, imutável, não passa de uma “ilusão”. Não há qualquer unidade durável que o condicione à obediência moral permanentemente. É justamente porque o homem é uma transição, assim como não há um caráter imutável, que a moralidade dos costumes exige também os usos rígidos da consciência. Neste sentido, a moral recai numa contradição quando o que está em jogo é o caráter, porque se exige constantemente a regularidade do caráter através da consciência para que se possa sustentar o sentimento moral do costume.

Ainda no que diz respeito à transitoriedade observada no *Zaratustra*, observamos que ela tem implicação principalmente sobre o conceito de contradição. Desse modo, para Nietzsche, não é um problema que a moral seja contraditória, pois o próprio homem é contraditório. O que mais incomoda o autor é que, diante de tantos acasos com os quais o homem se depara, a moral insiste em exigir um estado de ânimo regular e imutável para que se cumpra o dever. Acerca desse assunto, ele esclarece no aforismo 297 de *A gaia ciência* a sua crítica à moralidade, presente na figura do habitual, tradicional e consagrado. Destaca a contradição como um elevado grau de cultura, que podemos entender como um dos meios de

estilizar o caráter. Apresentando um modo diferente de se viver, declara sua insatisfação com a moral e a regularidade a que o rebanho está sujeito:

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

Desse modo, é bastante concernente à filosofia de Nietzsche conceber que a capacidade de contradizer-se pertence à mesma perspectiva de “dar estilo ao seu caráter”, porque a estilização exige a contradição entre as forças que compõem a totalidade corporal. No entanto, a estilização ocorre nessa luta por *necessidade*, pois independe que a consciência determine imperiosamente algo. É o jogo de forças que determina o que aparecerá como interpretação ínfima na consciência. Mas nessa luta, a consciência também é parte integrante, porque está associada às demais atividades e forças. Seria um engano afirmar que não se decide nada de modo consciente, pois a própria atividade consciente faz parte da totalidade corporal. O que não cabe afirmar é que a consciência controla todas as forças perpetuamente, que ela é imutável e pode se sobrepor exclusivamente como uma déspota por tempo indeterminado sobre as demais forças em batalha. Ora, se a luta possui os movimentos da contradição entre as forças, é porque necessariamente se afirma com a transitoriedade com que elas se sobrepõem umas às outras. Ora algumas imperam, ora outras assumem a posição de controle.

Tradicionalmente se admite que as ações advêm da consciência, que elas são provenientes do “livre-arbítrio”. Sobre o assunto, precisamos retomar dois pontos elucidados anteriormente no primeiro capítulo desta Dissertação. O primeiro ponto diz respeito ao esclarecimento que Nietzsche faz em *Crepúsculo dos ídolos* acerca dos motivos pelos quais o homem foi considerado livre. A consciência surgiu pela necessidade de comunicação. O homem precisou saber-se “conhecedor de si mesmo” para comunicá-lo. Mas comunicar o quê? Dizer que é responsável por suas ações porque é consciente de si mesmo. Esta foi a “ilusão” que a moralidade dos costumes impetrou na humanidade. No entanto, Nietzsche se opõe incisivamente ao *valor* atribuído à consciência. Daí procede o segundo ponto que precisamos rever: a consciência não possui maturidade o suficiente para imperar e reger as forças em luta na totalidade corporal. Por isso, de acordo com aquele aforismo que citamos no primeiro capítulo, a saber, o aforismo 354 de *A gaia ciência*, podemos entender que nossas ações não brotam da consciência. Nela aparecem apenas os ligeiros lampejos da luta de forças

da totalidade corporal. Ou seja, sua função, por assim dizer, é apenas de comunicação, de exposição do que acontece no jogo de forças corporal. Isso não quer dizer que ela não faça parte dessa luta, pois, ao contrário, participa como uma atividade secundária de comunicação entre os homens. Observemos o esclarecimento do autor a respeito das relações entre o agir humano e os demais processos de seu interior e de seu entorno:

Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos. Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós). (NIETZSCHE, 2005, HDHI, p. 76).

De acordo com a citação, não é a consciência que determina a ação, mas o motivo mais forte decide por nós, ou seja, uma força ou um conjunto de forças se impõe e assim aparece nela o que foi decidido. Não é a consciência que determina o que acontecerá no jogo de forças, mas ela mesma está inserida nessa luta como uma atividade secundária, que dependerá de outras forças até que se torne madura para assumir um posicionamento de controle. Sobre isso, Nietzsche não calcula exatamente quando a consciência pode assumir o controle posicional no jogo de forças, mas indica como é possível que ela seja assimilada por forças singulares na estilização do caráter. Sobre esse assunto, continuaremos em outro momento posterior. Por enquanto, é preciso que prossigamos com a análise acerca das ações humanas, que estão estreitamente ligadas ao aspecto transitório do caráter.

Quanto às nossas ações, ainda temos outras considerações do autor para analisar, visto que não é a consciência que as produz. Portanto, observamos que quando uma ou um conjunto de forças se sobrepõe singularmente não há constrangimento, porque “um só gosto” estilizou o caráter. Do contrário, se uma ou mais forças gregárias (gregárias) imperar, temos o homem que quer se vingar de si mesmo, porque tais forças não suportam a necessidade e a transitoriedade do caráter. O que importa, no fundo, não é se uma ação é boa ou má, pois tal julgamento é feito moralmente. O que importa realmente é se as ações produzidas pelo jogo de forças afirmam ou negam o próprio jogo, ou seja, se as forças que se sobrepuseram negam ou afirmam o ciclo transitório e posicional que é a vida. Observemos como Nietzsche reflete sobre a validade das ações:

Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; entre as boas e as más ações não

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

Notemos que o autor considera importante o desejo de auto-fruição. Mas precisamos ter clareza de que tal desejo brota da luta entre as forças, do embate de interesses em se sobrepor, ora de modo singular, ora de modo gregário. Vejamos a continuação da análise:

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

A partir disso, atinamos para a crítica à moral novamente. Se estamos tratando de hierarquia de bens, ou de valores, estamos com o olhar sobre o terreno da moral. Segundo Giacoia Junior, Nietzsche compreende que as ações humanas só podem ser julgadas do ponto de vista utilitário, ou seja, da perspectiva da moralidade dos costumes, se são úteis para o convívio entre os homens ou não. (GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 153-154). Por esse motivo, incutiu-se na humanidade a crença de que suas ações são produzidas pela consciência. Esta “ilusão” foi o modo que o próprio homem encontrou de se responsabilizar pela conservação da espécie: concebendo a consciência como a atividade por excelência.

O pano de fundo para se manter a “ilusão” de que existe um caráter imutável no homem é a consciência. Confunde-se ela com uma unidade centralizadora com a qual o homem pode responder por suas ações. Mais ainda, ela é vista como uma atividade singular, como um centro maduro de produzir decisões e determinar como as forças podem ser empregadas para uma finalidade. É a partir disso que se julga, se condena ou se absolve um homem, como podemos observar, ainda segundo o comentário de Giacoia Junior:

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

Pelo que podemos perceber, as ações humanas são julgadas apenas moralmente, através de conveniências e da utilidade social. Só se julga uma ação pela memória que se tem



dela, assim como só se pune o corpo, por exemplo, pelas convenientes lembranças que se têm das ações. E como se acredita que tais ações são produzidas pela consciência, pune-se a totalidade corporal como se fosse sempre conduzida por ela, um ânimo imutável que precisa constantemente cumprir o dever. Podemos notar que, quando alguém é punido, antecede-se um julgamento que analisa como houve a corrupção dos propósitos da consciência, a saber, estar sempre em complacência com a ordem social. Ao contrário, quando alguém é absolvido, antecede-se um julgamento que alcançou a conclusão de que se foi coerente com os propósitos da consciência. Diversamente aos dois casos, um louco não é condenado porque não possui consciência de suas ações. É curioso notar que um homem impossibilitado de sua consciência não é responsabilizado por suas ações ou mesmo não contribui para a ordem social, pois é incapaz de saber-se senhor de si, segundo a perspectiva moralista.

Ao contrário dessa perspectiva moralista que exalta a consciência, Nietzsche entende que o julgamento moral é incidência da preponderância de forças gregárias que, insatisfeitas com a transitoriedade e a mobilidade do caráter, interpretam que podem se manter inexoravelmente em sobreposição imutável diante dos múltiplos instintos que compõem a totalidade corporal. Tradicionalmente se entende que a consciência está acima do fluxo de transformações das forças corporais.

Contrariando essa perspectiva moralista acerca da consciência e das ações, Nietzsche apresenta com o *Zarathustra* um posicionamento diferente. O fato de conceber uma personagem que possui um percurso nada comum, nada complacente aos anseios dos homens com quem lida, o autor nos oferece uma personagem que possui hábitos breves. Por isso, o autor caracteriza Zarathustra como um viandante, como um andarilho que ora sobe à montanha para experimentar a solidão, ora desce ao meio dos homens para lhes anunciar seus novos valores. Porque Zarathustra nunca oferece valores já estabelecidos. Mesmo que traga um mote já visto, o faz com tal singularidade nunca antes percebida. Por essa razão, precisamos agora percorrer a trajetória da personagem para entendermos melhor como o seu caráter transitório possui alguma relação com o processo de criação de si mesmo.

## 2.1 O caráter singular de Zaratustra: imoralista e solitário

A solidão ocupa posição privilegiada, como “peça-chave” em *Assim falou Zaratustra*, obra desenvolvida entre 1883 e 1885. Segundo Marton, “a personagem converte a solidão em peça-chave de sua jornada; por vezes, ao despedir-se de seus discípulos e ao deixar a cidade que amava tanto, volta a ela em seu percurso”. (MARTON, 2010, p. 76).

No decorrer da trajetória de Zaratustra, observamos diversas críticas de Nietzsche sobre a moralidade dos costumes. Quando a personagem abandona o meio social e parte em busca da experiência da solidão na montanha, ou ao anunciar o “além-do-homem” como perspectiva de transvalorização de todos os valores, a personagem lida constantemente com questões morais. Seja na caverna ou enquanto afirma sua singularidade diante do rebanho, está sempre contrapondo sua solidão e o modo de vida do rebanho.

Entretanto, opondo o estilo solitário de Zaratustra ao modo utilitário de vida do rebanho, Nietzsche faz questão de escrever sua obra como poesia. Ele trata da oposição entre singularidade e rebanho com um estilo poético, segundo o que comenta Machado:

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

A importância do *Zaratustra* está na abrangência e no modo peculiar com que trata de questões presentes em outras obras do mesmo autor. Trata de questões anteriores como se fosse a coroação de todo um processo de amadurecimento. O livro resgata questões já analisadas anteriormente, tais como a importância do esquecimento, o sentido histórico e o a-histórico da *Segunda consideração intempestiva*, de 1874. Também introduz assuntos que foram aprofundados posteriormente, como mostra de que é um andarilho, está sempre se deslocando, se transformando. Ele também aborda questões que serão tratadas posteriormente, tais como a crítica à hipervalorização da consciência, assim como sua oposição aos ditames da moral na *Genealogia da moral*, de 1887.

As experiências de Zaratustra denunciam o moralismo como uma propensão a fazer com que o homem seja sempre obediente e submisso, que esteja sempre em rebanho. Por isso, Nietzsche faz de Zaratustra um solitário, um imoralista, que busca sem cessar a criação de si mesmo. Mas enquanto busca criar a si mesmo, encontra-se constantemente em transição. Ora sobe a montanha em busca de revitalização, de recuperação do fôlego, ora desce com chamas nas mãos para atear fogo nos ídolos que estão elevados sobre as cabeças dos homens.

De uma forma ou de outra, percebemos que se posiciona diante das diversas situações com a suspeita imoralista de um solitário, de alguém que se livrou dos valores estabelecidos. Pois os seus valores são sempre novos, do mesmo modo que seus hábitos são breves. Mas para lidar com a moral, compreendemos que a personagem busca sempre a experiência da solidão: um “radical isolamento para se resguardar de um desprezo aos homens [...]”, segundo a concepção exposta em *A gaia ciência*.<sup>21</sup>

O tema da solidão associado ao imoralismo atravessa todo o *Zaratustra*. E assim começa o seu percurso solitário: “Aos trinta anos de idade, deixou Zaratustra sua terra natal e o lago de sua terra natal e foi para a montanha. Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da sua *solidão*, sem deles se cansar”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 33, *grifo nosso*). Ressaltamos que esse deslocamento do ambiente de convívio social, como sugere o texto, se isentando do convívio momentâneo com os homens, apresenta certo privilégio da solidão sobre a vida social cotidiana à medida que a personagem não se cansa de seu refúgio. Procede então inferir que a solidão é uma alternativa à regulamentação pertinente à moralidade dos costumes. Assim, o abandono da terra natal provavelmente tem um sentido bastante relevante quanto ao movimento de busca de algo novo, que ainda não podia ser experimentado no meio restrito pela moral. Tudo indica que, no jogo de forças corporal, uma ou várias forças singulares tenham se sobressaído, despachando Zaratustra ao cume da montanha, para experimentar algo diverso à camisa de força social, que possivelmente tenha lhe inculcado regras gregárias de convivência. Com isso, podemos considerar que a solidão não teve início apenas na chegada à caverna, no cume distante da montanha, mas as forças singulares o conduziram, desde o abandono de sua terra natal, como um movimento posicional de transformação do seu “querer”. Pois a solidão não é um “estado” de isolamento absoluto no qual se mantêm as mesmas forças. Ela surge no movimento da luta entre as forças, quando as forças singulares controlam as gregárias e estilizam o caráter. Vale dizer que Zaratustra já se

---

<sup>21</sup> Cf. NIETZSCHE, 2001, GC, p. 10.

encontrava solitário mesmo antes de abandonar sua terra natal, porque seus intintos mais singulares deterinavam sua partida.

A personagem não se cansou da solidão enquanto estava na caverna. Sinal de que os caracteres singulares estavam em luta para uma nova perspectiva. Finalmente, após uma década, se inquietou com sua sabedoria solitária, como a abelha que muito juntou. Ele precisou anunciar aos homens o que aprendeu na solidão. Observemos, então, que se Zaratustra precisou anunciar algo, foi porque suas forças singulares submeteram as atividades gregárias e deram o rumo que precisava. O anseio proveniente do tempo em que se encontrou solitário lhe fez transbordar. Esse é o significado que o anúncio dele tem: dar um presente por excesso, e não apenas proferir palavras porque lhe falta segurança. Naquele caso do homem de rebanho, que comunica através da atividade consciente porque precisa dos vínculos com os seus iguais como medida de segurança, não foram as forças singulares que se sobrepuseram, mas somente uma necessidade de sobreviverque se impôs. Ao avesso, a personagem de Nietzsche teve suas atividades gregárias, submetidas pelo gosto único que estiliza o caráter. Não foi nenhuma regra moral ou o sentimento do costume internalizado que lhe motivou, mas um gosto que precisava criar o novo, que necessitava comunicar algo porque se não dissesse, acabaria sendo submetido pelas mesmas forças gregárias, que foram sobrepujadas. Pela própria dinâmica do jogo, as forças gregárias que foram submetidas pelas singulares para que Zaratustra pudesse comunicar algo aos homens, logo “desejariam” se sobrepor. Suponhamos que a personagem não obedecesse aos seus instintos singulares e se fechasse, sem comunicar nada. Acabaria como aquele “velho santo” que pretende sempre conservar a moral que nem mesmo os homens experimentam mais. Estaria preso à memória de regras que não são mais respeitadas, seria um antiquado sem nenhuma validade para a moral vigente. Seu descontentamento exigiria um isolamento sem expansão, sem assimilação de forças, isento daquele instinto criador. Mas, segundo Machado, a solidão de Zaratustra não é um isolamento qualquer, como podemos verificar:

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

Zaratustra se recolheu na solidão, aprendendo a criticar os valores morais e a criar novos valores. Logo desejou dar aos homens um presente: o anúncio de que o homem pode superar a moral, criando a si mesmo, ultrapassando os valores estabelecidos. No entanto, ele vivenciará momentos difíceis por causa desse anúncio. O “Prólogo” contém o dilema ao qual a personagem experimentará em todo o seu percurso: necessita da solidão, do afastamento da camisa de força social, e ao mesmo tempo deseja ensinar aos homens o que aprende de modo solitário. De qualquer maneira, a solidão é o seu deslocamento estratégico de transformação como crítica do *valor* dos valores morais. Assim, ela é também genealógica, porque exige uma distância necessária para se enxergar a moralidade dos costumes de longe e poder dar outro sentido e outro papel para aquelas atividades gregárias, fazê-las servir ao propósito da afirmação da vida na terra. Entretanto, tornar-se solitário não constitui um “estado”, repito, mas se faz como um posicionamento diante das várias situações que se experimenta.

O deslocamento de Zaratustra para a solidão está longe de ser um percurso que possui uma finalidade, que tende a um fim último e derradeiro. Deslocar-se é um movimento tático e necessário para destronar as forças que rejeitam o constrangimento da estilização do caráter. É uma posição que as forças singulares assumem em controle das forças gregárias. O fluxo do jogo a que estão submetidas possibilita a constante mudança de posição. Podemos dizer que a solidão transforma as atividades gregárias que servem à moralidade dos costumes. A propósito desse assunto, retornemos ao encontro da personagem com aquele “velho santo” isolado que cobiça a imutabilidade do caráter.

Nesse encontro, avistamos duas tendências que são criticadas por Nietzsche: a servidão aos valores ultraterrenos e a hipervalorização da consciência com a “morte de Deus”. De um lado, temos uma crítica à “ilusão metafísica” do mundo extraterreno, para que se dê valor à terra, às coisas sensíveis. De outro, percebemos que tal “ilusão” apenas se modifica quando o homem substitui Deus pela consciência. Segundo Machado, a “morte de Deus” significa um rompimento com os valores absolutos, extraterrenos, indicando um desejo do homem em se tornar superior:

A expressão "morte de Deus" é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da igreja pela autoridade do homem considerado como *consciência ou razão*; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre.

Se Deus não mais existe para o homem moderno, este não pode mais ser pecador, delinqüente ou infiel com relação a ele; mas bem pode sê-lo com relação à terra. (MACHADO, 2001, p. 48).

De um ponto de vista, o encontro das personagens de Nietzsche revela um homem afogado no passado, que sequer sabe que “Deus morreu”. Do outro lado, temos os homens dos quais ele se afastou, os homens da cidade, os homens que presenciaram a morte de Deus. A disparidade entre ambos é imensa porque suas perspectivas quanto à consciência não são mais as mesmas. Aquele eremita possui uma consciência submissa aos valores extraterrenos, já os homens da cidade se gabam de serem suficientemente conscientes de sua capacidade de ação, de modo que não precisam mais de Deus para lhes ditar as regras. Todavia, existe um fundo comum entre eles: aquela noção de que a consciência produz as ações. O que muda é o uso de tal atividade. O homem moderno, de acordo com o texto de Machado, adicionou mais autoridade à consciência, elevando-a à sua potência máxima, colocando-a na posição tirânica que Deus ocupava.

Se o homem que acreditava em Deus tinha a perspectiva de que tudo dependia da obediência moral, o homem moderno parte do princípio de que toda obediência deve estar a serviço da consciência. Porquanto ele a compreende como uma atividade que continuamente progride, inexoravelmente avança no rumo de mais perfeição. No entanto, após dialogar com o eremita que estava preso ao passado, Zaratustra retoma a descida da montanha. Chegando à cidade mais próxima, encontra o povo reunido na praça do mercado. Essas pessoas esperam por um funambulo, como já mencionamos, e confundem-no com o “além-do-homem” que Zaratustra lhes anuncia. Entendemos melhor o que é o “além-do-homem” se percebemos que o seu anúncio parte do conceito de homem como “transição”. Somente é possível um “além-do-homem” porque o que há de vantajoso é que o próprio homem é uma transição. O importante nesse discurso não é a finalidade, mas o processo, a transformação, a inquietude que a noção de ultrapassagem, de superação de si mesmo como superação dos valores morais. Por isso a solidão é pertinente e relevante nesse processo, que em nada se confunde com o progresso pretendido na modernidade, com a morte de Deus. Ela é a condição de metamorfose, de transição do moralismo à crítica do *valor* dos valores morais.

A solidão confere singularidade ao percurso de Zaratustra, pois sem ela teria uma experiência meramente amarga do isolamento daquele “eremita”, como um inócuo que não cria a si mesmo, que constantemente se abstém da criação de novos valores. Essa é a diferença crucial entre um moralista e um solitário imoralista: um conserva e enaltece a consciência porque as forças que lhe impelem são gregárias, secundariamente tendem a se sobrepor; ao contrário, num solitário imoralista são as forças singulares que dominam, que assimilam todas as outras para dar estilo ao caráter. Se o moralista, que representa o rebanho, obedece aos seus instintos gregários de conservação, o solitário obedece a si próprio porque

cria a si mesmo. Ele cria a si mesmo, estilizando o seu caráter com hábitos breves, pois ama a transitoriedade, ama estar a caminho. Sobre esse assunto, analisemos detalhadamente em “Os discursos de Zaratustra” uma importante esplanção de como podemos entender a transitoriedade do caráter.

## 2.2 Solidão e metamorfose: a singularidade como transição

Ao analisarmos os discursos de Zaratustra, especificamente aquele intitulado “Das três metamorfoses”, percebemos o seu aspecto paradoxal e enigmático, mas também observamos a sua perspectiva esclarecedora que corrobora aquele aforismo 290 de *A gaia ciência*, que trata da estilização do caráter. Pois dar estilo ao caráter é uma arte que abarca todas as forças, singulares e gregárias, na qual o gosto único (singular) domina.

No percurso das três metamorfoses, temos uma imagem da transição da luta entre as forças. Vejamos como se desenvolve: “Três metamorfoses, nomeio-vos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 51).

O camelo é uma figura que representa uma força que almeja por carregar fardos mais pesados. Denominado como “espírito de suportaçãõ”, encontra-se solitário em sua árdua tarefa. Ele experimenta uma solidão que quer expandir suas forças. Contrariamente ao que se pode interpretar como submissão e servidão, essa figura apresenta traços de expansão de suas forças, pois ele quer “mandar embora os consoladores e ligar-se de amizade aos surdos, que não ouvem nunca o que queremos [...]”.<sup>22</sup> Se os homens de rebanho se comunicam entre si com o intuito da conservação, de uma proteção contra os perigos internos e externos, o camelo não quer depender de ninguém, muito menos almeja pela compreensão e pelo apoio dos homens de rebanho. Observemos o que Ferraz diz a esse respeito:

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

<sup>22</sup> Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 51.

Enquanto as forças lutam entre si para ver quem domina, no camelo são as forças que não querem a conservação que se destacam. Ele não quer fardos mais pesados para manter-se camelo, pois como vemos está no mais ermo deserto para uma nova metamorfose. Caso desejasse o consolo de uma força extraterrena, como aquele “eremita” almejava, para conservar seus valores, não estaria em buscar de testar suas forças. O “eremita” não busca o isolamento para testar suas forças, mas para afastar a possibilidade de mudança. Quer conservar sua crença e seus valores, deseja fazer a vontade de Deus. Ao passo que a figura do camelo representa uma força que quer expandir, quer testar sua capacidade de suportaçã, o que não significa que o camelo seja uma meta. Ao contrário, ele é um caminho, uma metamorfose, e por isso encontra-se na solidão do deserto. Aparentemente, o fio que separa o camelo do homem submisso à moral é capilar. Mas, nas profundezas, onde suas forças lutam entre si, a distinção entre ambos se torna bastante visível. Podemos dizer que são as forças que determinam as direções opostas entre o moralista e o imoralista, entre o isolado e o solitário. O intrigante nisso tudo é que não se pode calcular e dizer exatamente os momentos da transição. O que se pode fazer é interpretar que o jogo de forças não se mostra inteiramente à consciência, pois, como vimos anteriormente, nela apenas aparece a menor parte da totalidade da luta.

Partindo dessa trajetória, precisamos retomar aquelas questões referentes à consciência para que compreendamos como é possível articulá-las com a solidão no processo de estilização do caráter. Por isso, podemos perceber que o peso que o camelo deseja não é o fardo pesado do dever. Ao contrário, não há imperativo da consciência, porque não há um “querer” preservar. Entretanto, vale notar que esse texto envolve uma cilada, como destaca Ferraz, porque a atitude de se ajoelhar aproxima o camelo da genuflexão cristã, da submissão à moral. Vejamos o comentário:

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

O camelo manifesta as forças que buscam a superação de si mesmo, como expansão de forças. Ele se afirma como negação do inventário dos velhos ídolos da moral. Como uma figura que se afirma em transição, suas forças singulares submetem as gregárias, num movimento de criação de si mesmo, para ultrapassar, para ir além de si mesmo. Isso não significa que as forças gregárias não sejam importantes. Elas possuem relevância, mas como



forças gregárias submetidas pela composição de forças que afirma a transitoriedade, utilizando-se de suas funções e articulando-as com a solidão.

Outro fator importante nesse processo é a experiência da dor presente na figura do camelo. Como ele quer superar a si mesmo suportando mais peso, testando suas forças, lida com a dor que tal exercício de provas implica. Porque toda expansão tem implícito o sofrimento, oriundo da luta, da tensão entre as forças. Mas quando se afirma a transitoriedade do jogo, segundo Ferraz, “O sofrimento é retirado de suas inflexões passivas, reativas, adentrando o reino da festa, das saturnais da força em plena efetuação”. (FERRAZ, 2011, p. 366).

Assim sendo, o camelo transmuta na solidão, pois nela um gosto único transforma o sofrimento numa motivação e numa alegria de estar em movimento. A solidão transforma a dor num prazer de estar transmutando, criando a si mesmo. Porque o jogo não tem uma finalidade, não se busca um fim, um xeque-mate, pois a luta se faz possível sempre que ocorre um posicionamento. Não há um processo no qual se deixa de sofrer e se experimenta uma plenitude celestial. Dor e prazer fazem parte da vida e precisam ser afirmados na totalidade da luta entre as forças. Ora as forças provocam dor, ora emanam prazer. Mas os sentimentos também podem se confundir uns com os outros, porque o jogo de forças é dinâmico, porque elas querem continuamente se sobrepor umas às outras. Para ilustrar essa perspectiva, ressaltemos o que Rocha afirma:

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

Se analisarmos o caso do camelo, por mais que ele aparente ser “niilista”, não carrega tal posicionamento como um fim em si. Não se trata de uma ontologia do camelo, mas de uma perspectiva, de uma possibilidade que logo se afasta de si mesmo, que logo tende à transmutar em leão. Na solidão, essa metamorfose não é uma mudança de estado, mas uma expansão das forças de estilização do caráter. As figuras das três metamorfoses não são estados em que os indivíduos podem se encontrar, mas são posições subjetivas nas quais as forças não cansam de batalhar pela melhor posição.

Solitariamente no deserto, o camelo não se opõe ao leão como uma força que deseja se manter, mas tende a ele como uma força que almeja pela transição. Pois transmutação tem aquele mesmo sentido dos “hábitos breves”. Ora somos tomados pelo desânimo da falta de

sentido da existência, ora a falta de sentido é abarcada pela força que expande e temos a criação de novos valores. De qualquer maneira, o que importa, no fundo, é que estamos sempre em transmutação.

As três metamorfoses não correspondem à ideia de progresso da modernidade. Não se parte do camelo para alcançar estágios progressivos e mais perfeitos. O espírito<sup>23</sup> está em transformação por necessidade da expansão das forças, e na solidão do deserto se metamorfosea em leão:

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

Nessa transmutação do camelo em leão, notemos que a solidão tem crucial importância, pois necessariamente as forças singulares se sobrepõem nesse momento e acatam o constrangimento de “um só gosto” na estilização do caráter. Aquelas forças que almejavam por mais peso, por testar sua força, expandiram-se e transformaram o seu “querer”. Houve uma mudança de rumo, uma transformação no próprio governo das forças. Sobre isso, outro fator importante a destacar é que as forças também não continuam sendo as mesmas, elas se transformam, mudam de direção. Elas se associam a outras, assimilam outras e são assimiladas o tempo todo. As forças não são “ontológicas”, não são substratos que permanecem os mesmos, imutáveis, e jogam entre si mudando simplesmente de posições. O jogo é mais amplo e mais complexo. O posicionamento da luta é sempre flexível, mas não deixa de ser tenso. Por isso, a transmutação acontece no deserto, no ambiente aparentemente árido da solidão, mas que é extremamente frutífero. Por isso que a solidão é oposta à moral, que o solitário é imoralista. O mais importante é que a solidão, mais do que exigir o deslocamento, afirma a transitoriedade. Esta é a diferença crucial entre um moralista e um solitário: respectivamente, um nega a transitoriedade necessária e o outro afirma, corrobora, “quer” o deslocamento.

Outro elemento indispensável precisa ser esclarecido: as “Três metamorfoses” são metáforas acerca da transitoriedade a qual estamos submetidos. A ordem ou a sequência na qual é apresentada por Nietzsche não precisa ser interpretada como uma fórmula rígida pela

<sup>23</sup> O conceito nietzschiano de “espírito” é distinto daquele judaico-cristão, pois não é algo incorpóreo e imutável, como se podemos notar no próprio percurso das metamorfoses. Ao contrário, Nietzsche compreende que ele é algo em constante transformação e faz parte da totalidade do jogo corporal de forças.

qual o espírito se adequa. A luta de forças é posicional, e com isso podemos compreender que as figuras das metamorfoses podem conviver entre si. Entretanto, isso não exclui a característica do conflito. Efetivamente as forças batalham como tendências, elas lutam em composições. Nenhuma força assume o domínio em absoluto. Pois essa tendência em tomar a parte como o todo, em fazer de uma atividade qualquer algo de absoluto, converge da moralidade dos costumes. Lembremos o caso da consciência, a qual Nietzsche considera como o que há de mais imaturo no organismo, mas que foi tomada como o âmago imutável da condição do homem. Assim, as metáforas das transmutações do espírito não deixam espaço para que alguma atividade ou força seja considerada imutável, pois o que realmente importa é a transitoriedade e a contradição na luta de forças corporal.

Nessa metamorfose do leão, podemos observar outra figura de destaque: o dragão. Notemos que ele representa a tradição simbolizada nas escamas que resplandecem o “Tu deves”. Nessa referência ao dragão, notamos que o leão ruge contra a moralidade dos costumes. Ele quer se livrar do peso do passado e dizer um sagrado “Não”. Essa postura pode ser relacionada com a crítica do *valor* dos valores morais a que a genealogia se empenha. Desse modo, essa metamorfose comporta uma metáfora sobre como a composição de forças se desenvolve posicionalmente contra a moral. A perspectiva que vigora no leão é o confronto incisivo para se afirmar na direção do senhorio de si mesmo. Contudo, não podemos esquecer de que o leão ruge contra a moral com o fundo frutífero da solidão, com o ímpeto de se posicionar como um imoralista. Porque renegar o “Tu deves” é o mesmo que se posicionar contra os valores preestabelecidos através da regularização social. Entretanto, é curioso notar que o texto não apresenta uma oposição do leão contra o camelo. Ele não luta contra aquela tendência do camelo em afirmar que pode cada vez suportar mais. Sua batalha é contra o dragão, contra a tradição moral. Vejamos como Ferraz analisa tal enfrentamento:

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

O leão possui a tendência de uma composição de forças que não quer mais obedecer à moral. Podemos entender que essa figura representa o aspecto da negação na filosofia de Nietzsche. A crítica do *valor* dos valores morais é também uma negação. Ao mesmo tempo em que é uma afirmação da transitoriedade dos valores, é também uma negação daquela

tendência moralista em fixá-los acima dos homens e torná-los absolutos. Todavia, a negação do leão se expande em outra metamorfose. O leão é a metáfora da superação da moral, daquela grandeza do homem em ser ponte, de estar sempre a caminho. E nesse deslocamento no qual se livra da moral, ele se torna criança. E novamente temos a solidão como uma condição necessária ao processo. Observemos o que significa a figura da criança:

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

Notemos que a criança se assemelha ao leão porque é “uma roda que gora por si mesma”, pois ele também quer ser senhor de si. Porém, a inocência e a liberdade da criança não comporta mais lutar contra o dragão. Ela representa a leveza de um novo começo diante da moralidade dos costumes, pois o leão já travou essa batalha e transmutou. Porque houve a metamorfose do leão, a criança representa a despreocupação. Ela afirma espontaneamente o seu senhorio sobre si mesma, sem precisar lutar contra a moral. Mas ela também “parece” com o camelo porque diz “sim”, é capaz de afirmar a vida. No entanto, a criança responde às situações da vida com um “dizer sim” (*Ja-sagen*) no jogo da criação de novos valores. O seu “sim” é sagrado porque não está testando suas forças, ela afirma a vida de um modo livre dessa tendência em querer suportar fardos mais pesados. Ou seja, a criança não suporta mais pesos, porque a vida se torna leve. Ela cria novos valores quando não existem mais aqueles antigos, quando não há mais dragão a se contrapor.

Entretanto, essa figura da criança poderia ser contraposta às duas apresentadas anteriormente, mas em momento nenhum o autor destaca uma oposição excludente. Ele compreende que o espírito abarca essas figuras como perspectivas, como disposições posicionais no percurso da vida. No entanto, não estamos compreendendo que as três figuras são idênticas. Com isso, estamos observando que Nietzsche quer destacar como a transição é necessária. Hipoteticamente, as figuras poderiam se complementar, poderiam compor um amplexo, do mesmo modo que as forças estão sempre em composição para estilizar o caráter. Assim como as composições gregárias podem estar associadas às composições de forças singulares, as figuras podem se encontrar no espírito. Por isso, outro fator relevante nas metamorfoses é que as três figuras estão opostas rigorosamente ao dragão, como podemos observar no comentário de Ferraz:

Todos os três diferem do dragão, ele sim fechado em suas escamas de sentidos previamente dados. Zaratustra, desde o primeiro livro, apresenta assim sua pedagogia, oferecendo uma experiência de extravio para fora e além de significações congeladas e seguras, convocando tanto a suspeita com relação a todo tipo de fábula moralizante quanto a abertura às vertigens do sentido. Mais do que mera decifração, o texto parece conchamar uma nova e revigorada relação com os sentidos, e isso justamente em um tipo de discurso nada inocente, geralmente mobilizado por um impulso dogmatizante. (FERRAZ, 2011, p. 371-372).

A diferença mais importante nessas metamorfoses é em relação ao dragão. Todas as três se distinguem dele porque estão posicionalmente como críticas à moral. Mas explicitamente a criança é a liberação mais intensa em relação à camisa de força social. Se ao camelo pertence a singularidade do composto de forças que expande e quer se afirmar com a suportação, se com o leão encontramos também a composição de forças que expande e quer se senhor de si, na criança temos a singularidade que cria novos valores em afirmação ao próprio jogo livre das forças.

Visto que as metamorfoses se distinguem da moralidade dos costumes na imagem do dragão, percebemos que a transição é marcada por movimentos singulares de crescimento, de assimilação de forças, como tendência à criação de novos valores. Dessa forma, precisamos analisar detalhadamente como está relacionada a noção de singularidade com o conceito de criação de novos valores.

### 2.3 Singularidade como criação de si mesmo

Diante do exposto até aqui, observamos que a filosofia de Nietzsche se desenvolve como uma crítica à moral, que por várias vezes tem a solidão como pano de fundo, como condição para se dizer “não” à moralidade e ecoar um “sim” à vida como criação de novos valores.

Se desejamos abordar o tema da criação de novos valores, precisamos compreender como ela parte da crítica. Como o embate de Nietzsche como genealogista é contra a moral, precisamos analisar o *Assim falou Zaratustra* com essa perspectiva crítica. Se observarmos o capítulo “Das cátedras da virtude” notamos como Zaratustra se posiciona diante de um tipo de sábio que lhe foi apresentado. Como crítico incisivo da moral, é a personagem principal que vai ao encontro daquele que dizem ser sábio.

Ao encontrá-lo, Zaratustra escuta as palavras daquele homem moralista, dentre as quais podemos destacar as seguintes:

Assim transcorre o dia para o homem virtuoso. Quando porém, chega à noite, eu bem me guardo de invocar o sono! Não quer ser invocado, o sono, que é senhor das virtudes! Mas penso no que fiz e pensei durante o dia. Ruminando, eu me pergunto, paciente como uma vaca: quais foram, afinal, as dez vitórias sobre mim mesmo? E quais foram as dez reconciliações e as dez verdades e as dez risadas com que se regalou o meu coração?  
Assim meditando e embalado por quarenta pensamentos, assalta-me, repentinamente, o sono, o não invocado, o senhor das virtudes. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 55).

O homem virtuoso preza pelo bom sono no sentido de que precisa ser consciente de suas ações. Essa é a perspectiva moral a qual Nietzsche tanto critica: achar que pela consciência é possível dar conta da totalidade da vida. Essa é a tendência moralista em querer responder a todas as questões concernentes ao percurso da vida. O homem virtuoso, segundo essa tradição, é aquele que possui a consciência dos seus atos e é responsável por eles. Por isso, precisa estar alerta durante o dia todo para que chegue a noite e não se perceba ainda insatisfeito consigo mesmo. Sabendo-se que o virtuoso é aquele capaz de cumprir com o dever moral. Mai ainda, o homem de virtude se sabe ao mesmo tempo obediente e senhor de suas ações. Ele busca incessantemente vencer-se a si mesmo para atingir a tranquilidade necessária para se ter um bom sono. É por isso que tradicionalmente se deseja o sono dos “justos”, ou seja, dos virtuosos. Um sono tranquilo de ter cumprido a sua missão, o seu destino moral.

No entanto, após escutar o sábio, Zarathustra critica ironicamente os seus preceitos virtuosos: “Um louco parece-me este sábio com os seus quarenta pensamentos; mas acho que, realmente, entende de sono”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 55). A conclusão principal que podemos entender desse encontro de um imoralista e esse “mestre da virtude” é que Nietzsche opõe novamente a perspectiva solitária e autônoma de sua personagem contra a moral. Esse encontro entre Zarathustra e o sábio possui uma entonação bem diferente daqueles que teve anteriormente. Quando se deparou com o “velho santo”, não dialogou com um tipo de virtuoso que desejava arrebanhar os homens, ao contrário, queria mesmo era se afastar cada vez mais dos homens porque seu isolamento era estéril, não criava novos valores para poder oferecê-los como presentes. De outro modo, quando chegou à praça do mercado e ali encontrou uma grande quantidade de povo, não avistou ninguém que pudesse aceitar o seu presente. O povo esperava por alguém que lhes desse um conforto, uma distração, e não alguém que lhes anunciasse o incômodo da transitoriedade. Aquelas pessoas da praça representam a tendência do rebanho que não quer senão a segurança e o aconchego de uma multidão. O povo almejava por um pastor que lhe conduzisse aos verdes prados. Agora, porém, Zarathustra se interessa em escutar a sabedoria desse homem que se acha mais elevado

que os demais. Ele escuta aquele que se entende como um pastor, uma figura moral que ensina os preceitos morais sem utilizar a força. Ao contrário, ele mostra o caminho da ausência de dor, de como é possível ter a tranquilidade de uma consciência que cumpre os seus deveres. A mesma consciência que se sabe responsável por suas ações e pode descansar em paz quando chega a noite, quando termina sua jornada moral.

Esses três tipos, a saber: o eremita, o homem do rebanho e o pastor são tipos de homens virtuosos, mas que se diferenciam de acordo com os posicionamentos que assumem uns diante dos outros em relação ao cumprimento do dever. Para Nietzsche, eles obstinadamente negam a vida porque desprezam o corpo. Como vimos anteriormente, o corpo é uma totalidade entendida como “grande razão”, o qual esses moralistas tendem a desprezar. Especificamente em “Dos desprezadores do corpo”, como podemos lembrar, esse conceito de “grande razão” abarca a totalidade do jogo de forças corporal. Desse modo, a crítica aos desprezadores virtuosos se deve a sua falta de entendimento que a afirmação da vida exige necessariamente a interpretação de que a “pequena razão” é apenas uma parte do corpo, que muda também inevitavelmente. Assim, o homem virtuoso nega a vida, desprezando o corpo, porque rejeita a sua única realidade: a totalidade corporal. Pois não existe uma alma que perdura e possui um valor maior que as outras partes corporais, como pretendem os moralistas. Vejamos o que comenta Barrenechea a esse respeito:

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

A partir disso, observamos que a posição moralista que despreza o corpo é nociva à vida, segundo a compreensão de Nietzsche, porque nega também a possibilidade de criação de novos valores. Não há criação se as ações são provenientes da consciência, posto que a atividade consciente apenas comunica a parte ínfima da batalha travada entre as forças. Não há criação se tudo o que o homem pode produzir provém de sua atividade menos madura.

Em “Das moscas da feira” podemos perceber uma disparidade entre o singular e o rebanho. Entendemos que a singularidade está relacionada com a solidão porque tem o fundo comum da autonomia crítica e criadora que o gosto único confere ao caráter. A solidão comporta o mesmo sentido que a singularidade, sendo consideradas sinônimas. Por esse motivo, o percurso de Zarathustra é marcado pelo solidão como qualidade singular, ou seja, característica autônoma de criticar os valores estabelecidos e criar a si mesmo com os seus novos valores. Relembrando, essa é uma trajetória na qual “um só gosto” dá o estilo do

caráter. Desse modo, podemos notar, no referido capítulo, como a personagem principal relaciona o modo solitário de vida com a criação de novos valores:

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

O povo, segundo o texto, está mais atento aos que apresentam os valores estabelecidos, como o rebanho está sempre escutando e seguindo o pastor. Por isso Zaratustra aconselha a fuga para a solidão. O mundo está repleto de homens de rebanho e de pastores, que fazem um zunido como o das moscas da feira. Essa imagem representa todas as oscilações que a moral possui entre os homens. Em algum lugar, um ideal é mais cultuado que outro, noutro canto, esse mesmo ideal tem sua força diminuída. Entretanto, em todos os lugares onde imperam os valores morais, o corpo é desprezado, ou mais, a vida mesma é desvalida.

Zaratustra recomenda a solidão como modo de vida porque entende que os moralistas não ousam se aproximar daqueles que são uma ameaça. Eles não suportam os solitários porque a solidão é uma ofensa, um despudor em relação aos seus ideais. Seja o rebanho ou o pastor, sentem desprezo e querem reprimir o solitário, porque sabem que ele não preza pelas tábuas de valores. A solidão produz nos moralistas uma certa repulsa porque representa uma possibilidade de embolia dos valores estabelecidos. Os virtuosos almejam mesmo é por aqueles que ostentam os ideais contra a possibilidade de criação de novos valores da solidão. Desse modo, rebanho e pastor são antagônicos aos solitários criadores de si mesmo.

Também em “Do caminho do criador”, Zaratustra articula os conceitos de solidão, singularidade e criação. Percebamos que, para isso, destaca mais uma vez a disparidade entre o rebanho e o solitário:

Queres, meu irmão, refugiar-te na solidão? Queres procurar o caminho de ti mesmo? Detém-te mais um pouco e escuta-me:  
 "Quem procura, facilmente se perde a si mesmo. Todo isolamento é culpa", assim fala o rebanho. E, durante muito tempo, pertenceste ao rebanho.  
 A voz do rebanho ainda ecoará também em ti. E, quando disseres: "Não tenho mais a *mesma* consciência que vós", as tuas palavras serão lamento e mágoa.  
 Mas vê: essa mesma mágoa ainda foi gerada por aquela consciência; derradeiro vislumbre dessa consciência ainda arde na tua angústia.  
 Queres, porém, seguir o caminho da angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 89).



Para criar a si mesmo, é preciso trilhar solitariamente o seu próprio caminho, e isso significa buscar autonomia. Mas ser autônomo não significa necessariamente ser consciente. Por que a consciência não possui autonomia no jogo de forças corporal. Assim como vimos anteriormente, ela é uma atividade gregária a qual não condiz com a singularidade, a não ser que seja submetida por uma composição de forças singulares. A voz que ecoa dentro daquele que busca criar a si mesmo é a consciência. Ela ecoa como uma força secundária que sugiu para fazer “barulho”, para a comunicação entre os homens. Por esse motivo é que temos a impressão de que nossas decisões são produzidas pela consciência. Parece conter uma nitidez tamanha ao ponto de nos confundir acerca de suas funções. Desse modo, aquele que cria a si como uma singularidade, na solidão, se diferencia do rebanho porque não é enganado pelo alarido que a consciência ecoa.

O rebanho é marcado pelo ultimato de que é preciso sempre ser consciente e ser responsável pelos seus atos. Dele se exige o exercício da consciência, porque a sua segurança se encontra na atitude lúcida, na obediência aos princípios morais. E o que significa isso para o solitário, o que significa ser consciente? Segundo Nietzsche, a consciência é um motivo de angústia que o solitário ainda carrega consigo. Observamos com isso que a solidão não exclui a consciência, porque o caminho de si mesmo é um percurso que contém a angústia da consciência de si. Entretanto, precisamos diferenciar a “consciência de si” da “criação de si mesmo”. Ter consciência de si, como elucidamos em ponto anterior, é reconhecer-se através das lembranças de suas experiências, que possui um sentido meramente gregário. Diversamente, criar a si mesmo é percorrer um caminho novo de singularidade, de autonomia. Criar a si mesmo é, portanto, tornar-se solitário, libertando-se das amarras da camisa de força social.

O problema da solidão se apresenta entrelaçado à questão do domínio das forças singulares. Como podemos perceber, a pergunta que cabe nesse caso é a seguinte: “Livre de quê? Que importa isso a Zarathustra! Mas claramente deve teu olho informar-me: livre *para* quê?” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 89). O que importa nessas questões é novamente a transição, estar a caminho. É possível responder a esses questionamentos do seguinte modo: livre do julgamento moral, para criar a si mesmo de modo que a própria criação seja a lei; e livre para se afirmar como alguém que está sempre em transição. Entretanto, tudo isso ocorre como fruto da tensão do jogo corporal de forças. Jogo esse que só frutifica uma singularidade porque experimenta o constrangimento de um gosto único, o gosto da solidão.

O percurso da criação de si mesmo como uma singularidade possui uma angústia, que o solitário carrega consigo. Essa angústia aparece porque a consciência tem aquela função de mensageira em tempos de guerra. Como dissemos, ela produz um alarido que ainda incomoda aos ouvidos do solitário. Mas, como diz Zaratustra, ele precisa seguir o caminho da angústia, que é o caminho de si mesmo. Observemos como é terrível esse caminho de solidão:

Terrível é estar a sós com o juiz e vingador da própria lei. Assim uma estrela é arremessada no espaço vazio e no gélido respiro da solidão.  
 Hoje, ainda sofres dos muitos, tu, que é um; hoje, ainda tens toda a tua coragem e as tuas esperanças.  
 Mas, algum dia, sentirás o cansaço da solidão, algum dia, sentirás a tua altivez dobrar-se e a tua coragem ranger os dentes.  
 Algum dia, gritarás: “Estou só!”  
 Algum dia, não mais verás o que em ti é elevado, mas verás perto demais o que é baixo; a tua própria excelssitude te fará tremer como se fosse um fantasma. Algum dia, fritarás: “Tudo é falso!”  
 Há sentimentos que querem matar o solitário; se não o conseguem, eles mesmos, então, devem morrer! Mas és tu capaz disto: ser um assassino? (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 90).

Novamente podemos compreender que a solidão é posicional. Ela não produz aquela segurança que a consciência pretende. O solitário não tem a situação confortável do rebanho de apenas seguir o seu pastor. Não há caminho pronto, nem há uma finalidade perfeita a qual o solitário deva caminhar em sua direção. O que há é o desconhecido, porque ele parte num percurso inédito, numa trajetória que não possui um fim a ser atingido. O caminho da criação de si mesmo é inédito e não é um fim conhecido que se pode atingir. Esse é o desafio do solitário que não tem mais as metas a serem apenas cumpridas. O seu caminho é ele mesmo. Pos isso, como no subtítulo de *Ecce homo*, o percurso solitário é o caminho que responde à questão “Como alguém se torna o que é”. Mas para isso é preciso considerar as exclamações de Zaratustra:

Solitário, percorres o caminho no rumo de ti mesmo! E teu caminho passa por ti mesmo e pelos teus sete demônios!  
 Herege, serás para ti mesmo, e feiticeiro e vidente e doido e céptico e ímpio e celerado.  
 Arder nas tuas próprias chamas, deverás querer; como pretenderias renovar-se, se antes não te tornasses cinza!  
 Solitário, percorres o caminho de quem cria: um deus, querer criar para ti, tirando-o dos teus sete demônios!  
 Solitário, percorres o caminho de quem ama: amas-te a ti mesmo e, por isso, te desprezas, como sabem desprezar somente os que amam.  
 Criar, quer o que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar, justamente, aquilo que amava!  
 Vai para a tua solidão com o teu amor, meu irmão, e com a tua atividade criadora; e somente mais tarde a justiça te seguirá capengando.  
 Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, meu irmão. Amo aquele que quer criar para além de si e, destarte, perece. —  
 Assim falou Zaratustra. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 91).

O caminho da criação de si mesmo exclui aquele princípio moral de que precisamos mudar a nós mesmos e fazer algo em função do próximo por meio da consciência, do direitos

que temos e que os outros têm. Porque essas questões são do âmbito da moral e possuem um valor secundário no trajeto da criação de si mesmo. Entretanto, Nietzsche não está defendendo um ostracismo árido, porque a criação tende a excluir essa possibilidade. Ao contrário, Nietzsche entende que as transformações em nós mesmos são frutíferas também nos outros. Não como modelos a serem seguidos, mas como exemplos de cores brilhantes que podem ser avistados de longe, como podemos ressaltar com o aforismo 321 de *A gaia ciência*:

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

Tipicamente, a obediência à moralidade dos costumes é contrária à criação de si mesmo caso não seja a consciência o âmago do processo. Justamente porque sempre se sobrepôs a conservação da espécie sobre a criação de si. Esse aforismo supracitado surge como uma alternativa para um homem no trato com as questões alheias, sobretudo porque o bem coletivo é enaltecido moralmente acima de qualquer característica singular. O egoísmo foi combatido severamente pela moralidade dos costumes, ao ponto de ser distorcido e transformado e visto como um perigo para a vida de um homem.<sup>24</sup> Foi associado à infelicidade, aos tormentos, de modo que as desgraças de alguém fossem exclusivamente consequências suas. Isso é importante para esta Dissertação porque o egoísmo foi vinculado à solidão. O egoísmo passou a ser fruto do comportamento de um solitário, à medida que a moralidade dos costumes fixou a consciência no homem. Porque o homem consciente sabe da importância que o convívio social e o cumprimento do dever moral tem para sua sobrevivência. Mas isso está muito distante do sentido daquele caminho da criação de si mesmo.

Podemos entender que criar a si mesmo implica na formulação nietschiana do “*amor fati*”, concepção presente em *Ecce homo* para esclarecer que é preciso amar a totalidade da vida quando a criamos. Observemos a seguinte formulação:

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

<sup>24</sup> Cf. NIETZSCHE, 2001, GC, p. 217-218.

Até mesmo aqueles “sete demônios” e a angústia são amados, desejados na criação solitária de si mesmo. A exigência desse amor pela fatalidade da vida é uma das mais importantes características que diferencia o solitário criador de si mesmo de um homem de rebanho. Uma singularidade ama a criação de si mesma, sem depender de valores extramundanos, de Deus, por exemplo, ou da “ilusão” de que a sua consciência produz suas ações. Contudo, com o *amor fati*, todas as forças corporais são assimiladas, assim como a própria luta, porque uma composição de forças singulares se impõe e afirma a vida. Então, esse amor à fatalidade é uma tendência de um gosto único que estiliza o caráter solitário.

No entanto, a singularidade frutificada no *amor fati* é posicional, pois “se tornar o que se é” significa se colocar a caminho, em transição, pronto para uma nova perspectiva. Essa noção de perspectiva é abordada por Rocha do seguinte modo:

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

A partir disso, sentir-se singular ou homem do rebanho é uma questão posicional. Entretanto, como vimos, só se pode viver a experiência de si mesmo. Mesmo que as perspectivas sejam posicionais, ora como singular ora como rebanho, não podemos viver a experiência do outro, somente de nós mesmos. Isso contribui para o entendimento que temos de nossa singularidade, mas ainda não é o mais importante. Observemos o seguinte trecho do aforismo 374 de *A gaia ciência*:

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

O fato de termos apenas as nossas perspectivas é uma vantagem a favor da singularidade, assim como o caso de nossas perspectivas serem posicionais e não possuírem nenhuma validade absoluta. Essa noção de perspectiva, de posicionamento, serve para nos afastar cada vez mais daquela “ilusão” de que existe em nós um âmago supra-sensível que permanece sobre nossas forças corpóreas. Sobre o assunto, Nietzsche afirma:

Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. (NIETZSCHE, 2001, GC, p. 278).

Desse modo, diante das infinitas interpretações, podemos compreender que maiores são as possibilidades da criação de si mesmo quando se afirma a singularidade. Ao contrário, quanto menos se reconhece que o mundo encerra infinitas interpretações possíveis, ou quanto mais se pretende que a consciência encerre o conhecimento da totalidade do jogo de forças corporal, menos se tem a possibilidade de posicionalmente se afirmar a vida. Embora todo caminho tenha necessariamente uma característica singular, porque ninguém vive as experiências a não ser de si mesmo, nem toda perspectiva concebe que é possível tal singularidade. Quanto a esse assunto, notemos o que afirma Rocha:

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

A ausência de finalidade para a vida pode ser um constrangimento e um impulso para se negar a vida. Entretanto, as transformações às quais o homem está imerso impossibilitam a imutabilidade do caráter. E se “todo caminho é singular”, como salienta Rocha, nem todo homem interpreta a falta de sentido da realidade como um fator positivo. Por exemplo, aquele que faz parte do rebanho não entende a realidade sem um objetivo, sem uma teleologia, porque o caminho que pretende para si mesmo já está traçado. Ele tem um pastor que lhe diz que as suas ações são fruto de sua consciência e que deve tender a uma perfeição que já está pronta. Inversamente, o solitário tende a afirmar que seu caminho é singular, que seu trajeto é sempre novo porque seus valores são criados por ele mesmo.

### 3 O “ESTILO” DO CARÁTER E O “ETERNO RETORNO”

Analisaremos, neste capítulo, como é possível pensar a solidão como “estilo” do caráter a partir do conceito de eterno retorno. Para esta análise, retomaremos a formulação de Nietzsche, presente em *Ecce homo* como o seu subtítulo “Como alguém se torna o que é”. Abordaremos como a vontade supera sua impotência diante do passado, que é concebido como um obstáculo intransponível, que não se pode mudar. Estudaremos também a questão de como a personagem Zaratustra assumiu posições contrárias em suas experiências, ora niilista ora singular.

O processo de “Como alguém se torna o que é” se efetua na luta entre as várias composições de forças, as quais alguém está submetido. Entretanto, “tornar-se o que se é” não significa o alvo a ser atingido através da luta de forças corporal. Como não é o objetivo do jogo, concebe-se que “tornar-se o que se é” significa assimilar afirmativamente a estilização do caráter pelo gosto único que se impõe na luta entre as forças. Porque o jogo acontece a partir da transitoriedade e da tendência das forças em “querer” sempre lutar e se sobrepor às outras.

A singularidade acontece na luta corporal, na harmonia temporária e pontual de uma composição de forças singulares, que submetem outras forças singulares. Todavia, como vimos, o que determina provisoriamente a singularidade é a interpretação de “um só gosto” sobre todas as forças. Daí, “tornar-se o que se é” significa interpretar o que se é, ou seja, afirmar que se é fruto da luta entre composições de forças singulares e gregárias. E como não se pode viver a experiência senão de si mesmo, como exposto por Zaratustra<sup>25</sup>, a interpretação é efetivamente sobre as lutas de suas próprias forças. Por isso, aquele que se torna alguém que trilha um caminho de solidão, percorre um trajeto que ele próprio cria com suas forças em batalha. A criação de si mesmo é a interpretação afirmativa de que o jogo de forças corporal compõe o estilo do caráter. E essa interpretação abarca todos os sentimentos de prazer e desprazer, tristeza e alegria, sofrimento e satisfação etc.

“Tornar-se o que se é”, então, significa tornar-se singular, e portanto solitário. Porque criar a si mesmo é uma tarefa que se faz na solidão, que se desenvolve posicionamente no percurso de diferenciação daquele rebanho obediente. É um processo de desenvolvimento das forças próprias, mas sempre posicional e nunca definitivo. Isso porque as forças próprias estão sempre se perdendo, estão transitoriamente se posicionando a favor da

---

<sup>25</sup> Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 187.

imanência. Assim, as composições que se sobrepõem temporariamente como singularidade abrem espaço para alguém se tornar o que se é. Se os pontos de vista são transitórios, se o próprio caráter é necessariamente breve, porque tudo está submetido à transitoriedade da imanência, não se pode afirmar que se é definitivamente singular ou que se é determinantemente rebanho. Isso é posicional como o jogo de forças. No entanto, a diferença crucial da singularidade diante do rebanho é a sua interpretação. Aquele que é do rebanho não se interpreta negativamente como apenas um número na multidão. Ele se compreende singular e afirma categoricamente isso. O “engano” de sua interpretação parte daquela imaturidade da consciência, porque sua afirmativa não passa de uma interpretação “equivocada” que suas atividades gregárias promovem porque estão sobrepostas às suas forças singulares. De outro modo, aquele que interpreta afirmativamente a transitoriedade do caráter, que compreende que a consciência é imatura e gregária, se torna capaz de criar a si mesmo. Ele cria a si mesmo interpretando afirmativamente a sua vida.

Tradicionalmente, como vimos, acredita-se que as ações são provenientes da consciência, de “fatores interiores”, como Nietzsche destaca em *Crepúsculo dos ídolos*:

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

Segundo a crença que foi imputada no homem pela moralidade dos costumes, ele se acredita capaz de produzir suas ações partindo exclusivamente da atividade consciente. Essa crença é sustentada desse modo porque a responsabilidade lhe foi atribuída para que respondesse por suas atitudes. Portanto, segundo a moralidade, existe um “querer” consciente que produz as ações. Todavia, Nietzsche se opõe a tal crença no “querer” exclusivamente consciente, como podemos observar:

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

Existe uma suposição de que um “querer” está relacionado ao conceito de responsabilidade. Mas foi através de concepções vazias que o homem pôde vincular um “querer” e suas ações, porque “[...] o querente acredita, com elevado grau de certeza, que

vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa [...]”. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 23). Foram inventados seres pessoais que pudessem responder por suas ações com a atividade menos própria para isso, a consciência. Como podemos observar no aforismo 127 da *Gaia ciência*, a invenção desses “seres pessoais” culminou na crença de num vínculo necessário entre “querer” e ação:

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

Começou-se a acreditar num desenvolvimento necessário que partiria do “querer” à ação. Passou-se a acreditar que os “seres pessoais” possuem um “querer”, mas tudo isso não passa da imaginação produzida posicionalmente pela imposição das forças gregárias. Esse desenvolvimento é sempre recorrente pelo jargão de que “querer é poder”, oriundo de uma interpretação da consciência quanto à sua pretensa capacidade de produzir ações. No entanto, a consciência apenas comunica com aquele jargão (“querer é poder”) a menor parte da interpretação das suas forças gregárias, que tendem incessantemente em dominar as singulares.

Se o homem se tornou responsável por suas ações, foi apenas sobre “bases imaginárias” urdidas pela moralidade dos costumes. O que ocorre realmente nele é uma luta entre vários intintos contrários, com esclarece Barrenechea:

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

Como as ações provêm do jogo de forças corporal, não há “querer” pessoal oriundo da consciência. A direção da luta entre as forças é dada pela contradição. O que se acredita ser um “querer pessoal” é apenas o resultado dos movimentos contraditórios de uma pluralidade: [...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações [...]”. (NIETZSCHE, 2005a, ABM, p. 22-23). Desse modo, podemos entender que “tornar-se o que se é” não é meramente um “querer pessoal”, mas parte da tendência à expansão e à assimilação de forças. Podemos observar no aforismo 349 de *A gaia ciência* que a afirmação da vida não passa exclusivamente pela autoconservação:



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

Como notamos, a vida tende à expansão e pode até mesmo sacrificar a autoconservação. Dessa maneira, podemos entender que a estilização do caráter necessariamente é uma expansão das forças, porque almeja pela luta. E como em toda batalha, exige-se que se tenha disposição para o sacrifício. A partir disso, compreendemos que o gosto único que estiliza o caráter, que constrange todas as forças, se manifesta como uma propensão da vida em querer se afirmar. Tal inclinação necessária tende a submeter as funções gregárias do organismo ao seu serviço. No entanto, as forças gregárias convergem para sua negação, porque elas não se contentam com o constrangimento que o estilo do caráter lhes impõe. As forças gregárias pretendem manter sua posição de domínio através daquilo que analisamos como moralidade dos costumes. Esse tal desenvolvimento do humano sobre si mesmo, por imposição das forças gregárias, necessariamente também cede à vida. Porque a vida é necessariamente expansão, assimilação de forças, como podemos ressaltar:

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

É importante compreender que a vida é vontade de potência, de expansão e apropriação do que é estranho. Essa tendência foi assimilada tradicionalmente como mesquinha e nociva. Os homens precisaram interpretar de outro modo porque precisavam sobreviver, não suportavam a hipótese de sucumbir porque a vida está num fluxo, porque também se esvai. Todo o processo de inversão desses valores da vida se deu por meio da moralidade dos costumes. O próprio sentimento do costume é uma negação da vida, pois ele almeja que ela não tenda mais necessariamente dessa forma terrível. É por isso que Nietzsche esclarece que as palavras que utiliza para explicar o que é a vida foram difamadas. Os seus valores foram distorcidos pelo medo que o homem tem de se tornar o que se é. Ora, se a vida

é expansão de forças, e ocasiona a assimilação do que é mais fraco, o homem precisou se proteger dessa tendência.

Ainda sobre o que é a vida, ressaltamos que ela abarca todas as possibilidades de crescimento, conclamando todas as forças em seu favor. Contudo, esse processo de assimilação é combatido incalçavelmente pelo homem com a moral, na qual as suas forças gregárias intentam reter a expansão para evitar os perigos de sua extinção. Segundo Machado, essa conceituação de Nietzsche é uma teoria genealógica da vida, como podemos destacar:

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

A vida não tem o objetivo da autoconservação. Por isso, aquela tendência moral do homem em querer conservar a espécie nega a vida em sua potência criadora de si mesma. No fundo, não é o homem que escolhe viver, mas a vida que escolhe o homem. Com isso, salientamos que tomar como prioridade o desejo “pessoal” em querer conservar a existência é uma afronta ao fluxo da vida. Assim, “tornar-se o que se é” significa interpretar que a vida está criando a si mesma nele. Isso é criar a si mesmo como singularidade. Se o rebanho não interpreta desse modo, é porque as forças gregárias que dominam estão negando a criação da vida por ela mesma. Mas, se uma composição de forças domina e impõe às forças gregárias a interpretação de que a vida é um fluxo que expande, temos alguém que cria a si mesmo singularmente.

Tomaremos agora o percurso de Zarathustra para analisar como a vontade nega a si mesma, ou seja, como ocorre a negação da vida a partir da obstrução do passado e, posteriormente, como é possível que ela se livre disso e afirme a vida através da experiência solitária da personagem.

### 3.1 O niilismo da vontade

Antes de Zaratustra dispensar seus discípulos, ao término da primeira parte da obra, lhes fala sobre a virtude que precisa servir ao sentido da terra. A personagem entende que seus discípulos não são criadores de si mesmos, porque são muito dependentes de seus ensinamentos:

Agora, prossigo sozinho, meus discípulos! E vós, também, agora, ide embora sozinhos! Assim o quero.  
Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! E, ainda melhor, envergonhai-vos dele! Talvez vos enganasse. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 105).

Ao mandar embora aqueles que lhe seguiam, Zaratustra foi movido por um ponto de vista das forças singulares que lhe impôs a solidão. Esse posicionamento revela que a singularidade não comporta seguidores, discípulos. Ao contrário, as forças singulares tendem a submeter e assimilar as gregárias. Com isso, podemos compreender que Zaratustra estava ensinando como não ser rebanho. Nele mesmo não foram as suas forças gregárias que imperaram e exigiram que mantivesse um grupo de seguidores, como se ele fosse um pastor e os discípulos fossem as ovelhas de um rebanho. Para não correr o risco da acomodação de seus discípulos numa atitude imitativa, Zaratustra os dispensa. Ele compreendeu que era preciso ensinar-lhes mais uma coisa: precisavam trilhar o caminho da solidão como o percurso de si mesmos: “Ainda não vos haveis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 105). Desse modo termina a primeira parte da obra, com um convite para que os discípulos busquem a criação de si mesmos na solidão.

Logo no início da segunda parte da obra, Zaratustra está solitário como aquele que lançou uma semente. Todavia, sonhou com a figura do diabo num espelho que um menino lhe trouxe. Logo interpretou que seus ensinamentos estavam correndo perigo novamente e partiu em busca de seus amigos.

Observamos que, após Zaratustra ter dispensado os discípulos, logo é acometido por outro posicionamento de suas forças. Intuiu que seus ensinamentos estavam em perigo e logo partiu em busca daqueles que havia dispensado. Isso representa a mobilidade a que a solidão dispõe a personagem. Caso estivesse com seus discípulos, como num rebanho, sem ter dispensado sua companhia, não estaria incomodado com nada. Porque a postura do rebanho diante das situações de perigo é mais ainda se ajuntar, em conformidade com a obediência ao

pastor. Uma ovelha desgarrada precisa retornar ao meio do rebanho porque senão deixa de fazer parte dele, por sucumbir. Não faz sentido um animal desse sem rebanho, porque uma ovelha desgarrada é uma “besta” morta.

A imagem de Zaratustra como um viajante solitário representa que está criando a si mesmo incansavelmente. Entretanto, como seus ensinamentos estão em risco, precisa mudar o seu posicionamento, partindo em busca dos seus amigos. Ele parte em luta contra a moralidade, que pretende deturpar os seus ensinamentos. Com isso, podemos analisar no capítulo “Da canalha” como a personagem rejeita que seus ensinamentos sejam confundidos pela moralidade:

A vida é uma nascente de prazer, mas, onde bebe também a canalha, todas as fontes estão envenenadas.  
 Enleva-me tudo o que é puro; mas não suporto ver os focinhos e os dentes arreganhados e a sede dos impuros.  
 Lançaram o olhar lá embaixo, para o poço; agora, brilha seu repugnante sorriso subindo do poço para mim. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 126).

Encontramos nesse trecho uma crítica de Zaratustra aos “deturpadores” de seus ensinamentos. Esses que tendem a “deturpar” o sentido do ensinamento acerca do “além-do-homem” são moralistas astutos. Eles representam a ambiciosa tendência das forças gregárias em emperrar a expansão da vida.

Perante aqueles que distorcem a tendência da vontade, denominada como “canalha”, a personagem se sente indignada. No entanto, logo aceita que a vontade precisa de inimigos para que ocorra a expansão das forças. Pois as contradições são muito importantes no jogo corporal de forças, no fluxo da vida como vontade de potência. Zaratustra se revolta, mas logo entende que o rebanho confundiu o sentido de transitoriedade que a vontade demanda: “E voltei as costas aos dominadores, quando vi o que, agora, chamam dominar: regatear e traficar pelo poder — com a canalha”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 127). A canalha é uma figura moral, que se empenha em dominar as forças singulares para a autoconservação. Ela chega até a disfarçar esse propósito, mas o fundo tendencioso de seu “querer” é conservador, que nega a transitoriedade do caráter. A canalha nega a transitoriedade da vontade de potência, ou seja, da vida como expansão de forças. Sendo assim, ela nega a vida porque quer conservá-la. E isso é muito grave, porque querer preservar a vida é uma tendência que pretende impedi-la de crescer. Mas lembremos que o crescimento vital não possui nenhuma finalidade perfeita a ser atingida. A vida é expansão, e por isso é crescimento incansável, que pode ocasionar na extinção de alguma espécie, caso seja essa a direção aleatória que tome.

O objetivo dos moralistas é fazer com que a vida deixe de ser crescimento e passe a ser conservação. Em “Das tarântulas”, encontramos um exemplo típico dessa pretensão oriunda de uma “vontade de igualdade”. Podemos observar a figura de uma tarântula — que podemos associar a “seres anônimos”, nada singulares, como o rebanho — que pretende se vingar contra toda singularidade. Quer isso porque uma singularidade representa a afirmação do crescimento da vida: “[...] ‘Vingança, queremos exercer, e lançar injúrias contra todos os que não são iguais a nós’ — assim julgam os corações das tarântulas”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 129). Nesse sentido, a vingança é “um delírio tirânico da impotência”, porque o espírito de rebanho quer que todos sejam iguais, contrariando o jogo de forças da vontade de potência, que tende à diversidade, à contradição, à expansão, ao crescimento. Se a vida é expansão de forças, como acontece essa negação por parte da vontade? Para responder a essa questão, precisamos analisar o capítulo intitulado “Da redenção”, no qual encontramos como a vontade se volta contra ela mesma e produz no homem a tendência moral que privilegia a conservação da espécie e nega a expansão.

Nesse capítulo, Zaratustra avista uma grande orelha que está sustentada por um fino caule. Olhando mais de perto, percebe que aquele caule é um homem, que hiperdesenvolveu apenas uma parte do corpo. Ele é um aleijado às avessas, ou seja, ao invés de não ter desenvolvido, acabou por hiperdesenvolver apenas um membro. Não bastasse notar que era um aleijado às avessas, a personagem compreende que o povo considera aquela orelha como um “grande homem”. Zaratustra logo desconfia porque sabe que o povo confunde a parte com o todo. Por isso, diz aos seus amigos que está andando entre os homens como entre fragmentos. Com essa observação, ele mostra que não há entre os homens ninguém que esteja criando a si mesmo como uma singularidade. Ao contrário, estão confundindo o hiperdesenvolvimento de uma parte com a criação de si mesmo. Pior ainda, estão deturpando o sentido da singularidade. O povo confunde o hiperdesenvolvimento dos fragmentos com a criação singular. Segundo Nietzsche, se uma função corporal pretende assumir a posição de domínio e não se interpreta em submissão à transitoriedade das forças vitais, a vontade tende a se obstruir e a dilatá-la. Essa dilatação, porque se obstruiu a vontade, pode ser entendida como aquele hiperdesenvolvimento de uma parte em detrimento da totalidade. Se lembrarmos do esclarecimento anteriormente feito acerca da imaturidade da consciência e da sua confusão como âmago, como unidade centralizadora e produtora das ações, podemos relacionar e comparar os casos. Ou seja, se a consciência, como atividade gregária e imatura, foi considerada a mais importante e determinante das ações do homem, temos então a figura do

aleijado às avessas. A partir disso, podemos associar a grande orelha à consciência do homem moderno, porque o fragmento tem a inclinação, por sua própria fraqueza, em se disfarçar de forte para se conservar. Então, podemos dizer que a consciência se disfarçou de unidade singular para tentar se manter. Isso é um “equivoco”, pois se manter não é uma demonstração de força, é amostra de uma impotência da vontade.

Logo após se lamentar sobre como não encontrou nenhuma singularidade no passado e no presente, Zarathustra mostra que esses homens atuais são fragmentos de um futuro que descortina, no qual o passado e o próprio futuro serão “redimidos”. Tal afirmativa provém da observação de que o passado se impõe de modo granítico, emperrando a vontade que não pode mudá-lo. Todo “Assim foi” se torna uma provocação e um empecilho para a vontade que quer expandir. Vejamos como isso é exposto no *Zarathustra*:

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

Não poder retroceder no tempo e mudar o passado é uma terrível obstrução para a vontade, porque o passado aparentemente não pode ser retocado, reconstruído, transformado. Portanto, se a vida é vontade de potência como assimilação e crescimento, e o passado faz parte da vida, a vontade se volta contra si mesma porque não quer tê-lo emperrando o seu fluxo. Essa questão parece ser bem contraditória no pensamento de Nietzsche. Mas isso se deve à concepção tradicional de que o passado não pode ser aceito senão como um tempo donde brotou o presente e o futuro.

Se a vontade não pode querer para trás, “E já que no próprio querer há sofrimento, por isso que não poder querer para trás — assim o próprio querer e a vida inteira deviam — ser um castigo!” (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 173). Se a vida é vontade de potência, é crescimento, e a vontade não pode querer para trás, exclusivamente sob esse prisma temos um problema acerca de como alguém pode ser tornar o que é. Como criar a si mesmo se algo não pode ser criado, está pronto no passado indelével? Se alguém trilha o percurso da criação de si mesmo, da criação singular da vida, como pode a própria vida apresentar um impasse tão cruel quanto esse em relação ao passado? Como pode alguém ser criador de si mesmo se o seu passado é intocável, não se pode, ao menos, mudar-lhe uma única parte? Antes de buscar as respostas para tais questões, observemos também o que comenta Barrenechea acerca desse problema:

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

A impotência da vontade diante do passado gera uma dor que faz da vida uma constipação, um defluxo. E dessa mesma impotência decorre um desejo de sempre estar diante do passado. De algum modo, a vontade atíça as lembranças para se vingar de sua debilidade. A partir disso, ocorre aquela pretensão de fazer com que o passado seja modelo para o futuro, um modelo das coisas que se pode evitar e das coisas que se pode repetir. A vontade, assim, se torna apenas imitativa e continua negando a si mesma. Como podemos notar nas palavras de zaratustra, ainda não é possível redimir o passado:

“Pode haver redenção, se há um direito eterno? Ah, impossível de rolar-se é a pedra ‘Foi assim’: eternos devem, também, ser todos os castigos!” — Assim pregou a loucura. Nenhum ato pode ser destruído: como poderia ser desfeito pelo castigo! É isto o que há de eterno no castigo da existência: que a existência deve de novo e sempre tornar-se ato e culpa! (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 173).

Enquanto a vontade continua rancorosa diante daquilo que não pode modificar, diante daquilo que não pode submeter e criar livremente, a vida permanece como um “vale de lágrimas”. É por esse motivo que não se quer mais a vida na terra, a vida temporal. Porque a vida temporal tem os lamentos do passado, da vontade que não pode mudar o que se passou. Esse posicionamento niilista pode ser compreendido melhor a partir das palavras do apóstolo Paulo, quando afirma o seguinte:

De fato, sei que tudo isso há de servir para a minha salvação, através das orações de vocês e do Espírito de Jesus Cristo, que me socorre. O que desejo e espero é não fracassar, mas, agora como sempre, *manifestar com toda a coragem a glória de Cristo em meu corpo*, tanto na vida, como na morte. Pois para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro. Mas se eu ainda continuar vivendo, poderei fazer algum trabalho útil. Por isso é que não sei bem o que escolher. Fico na indecisão: *meu desejo é partir dessa vida e estar com Cristo, e isso é muito melhor*. No entanto, por causa de vocês, é mais necessário que eu continue a viver. Convencido disso, sei que vou ficar com vocês. Sim, vou ficar com todos vocês, para ajudá-los a progredir e a ter alegria na fé. Assim, quando eu voltar pra junto de vocês, o orgulho de vocês em Jesus Cristo irá aumentar por causa de mim. —FILIPENSES, 1, 19-26. (BIBLIA SAGRADA, 1990, p. 1440).

Essa declaração do apóstolo comporta a interpretação de dois fatores importantes para esta análise: o primeiro é notório quando prefere a morte. Nele a vontade se manifesta como

uma vingança contra si mesma, contra sua impotência diante do tempo. Por isso o apóstolo deseja a morte do corpo, com todas as suas forças, para que sua alma encontre conforto na eternidade. Ele é um típico cristão transmudano, que Nietzsche critica severamente em sua obra *O Anti-Cristo*, de 1888, onde esclarece que no cristianismo:

[...] o corpo é desprezado, a higiene é repudiada como sensualidade; a Igreja se opõe até à limpeza (a primeira medida cristã após a expulsão dos mouros foi o fechamento dos banhos públicos, dos quais apenas Córdoba possuía 270). É cristão um determinado senso de crueldade, contra si mesmo e os outros; ódio aos que pensam diferentemente; a vontade de perseguir. Ideias sombrias e excitantes acham-se em primeiro plano; os estados mais cobiçados, designados com os mais altos nomes, são epileptóides; a dieta é escolhida de modo a favorecer manifestações mórbidas e superestimar os nervos. Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos “nobres” — e, ao mesmo tempo, uma oculta, secreta concorrência (— deixam-lhes o “corpo”, querem *apenas* a “alma” ...). Cristão é o ódio ao *espírito*, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinagem* do espírito; cristão é o ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma... (NIETZSCHE, 2007, AC, p. 26).

Como podemos perceber, o cristão é um tipo em que a vontade quer se vingar de si mesma. Utilizamos esse exemplo típico porque é o mais criticado por Nietzsche, com a mais intensa severidade, porque no cristianismo está explícita a exaltação das figuras do rebanho e do pastor, dos tipos morais aos quais Zaratustra se opõe. E é justamente num tipo de homem moral que a vontade quer se vingar de si mesma, criando para si uma vida no “além”, extraterrena, eterna, celeste. Podemos perceber que a história desses homens morais possui um passado de dor e de castigo intensos. Os ideais ultraterrenos são provenientes daqueles sofrimentos da vontade que não foram superados como afirmação da vida. A vontade que quis se vingar de si mesma acabou forjando outra vida, além de si mesma, para justificar o seu constangimento. Inventou uma vida eterna porque queria se vingar de sua impotência quanto ao tempo passado. Essa invenção é compreendida por Nietzsche como uma atitude niilista. O niilismo, por sua vez, é uma vontade de nada, porque a vida eterna é nada, não existe. Ainda acerca do conceito de vontade de potência, podemos encontrar em *O Anti-Cristo* a seguinte explicação sobre o niilismo:

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é a que todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade — que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados. (NIETZSCHE, 2007, AC, p. 12).

Continuando a análise sobre as experiências de Zaratustra, observamos que ele desenvolve suas reflexões, questionando de que modo a vontade poderia se livrar de sua impotência e aprender a “querer para trás”. No entanto, intui que somente ela pode ser sua própria redentora. Mas quem poderia ensiná-la a desejar tudo o que “já foi”? Ao invés de responder, enuncia que haveria algo mais elevado que toda reconciliação com o passado. E



nesse momento, Zaratustra é acometido pelo silêncio, pois estava amadrontado. Essa é possivelmente a parte mais importante de toda a obra. Segundo Barrenechea, parece que Zaratustra está para enfrentar um problema extraordinário, está prestes a se deparar com um saber terrível:

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

O momento é crucial porque exige de Zaratustra o trato com um problema assustador, com uma questão que ao mesmo tempo silencia e almeja por uma resposta. Desse ponto em diante, até a terceira parte da obra, a personagem percorre o seu trajeto com esse incômodo, como se estivesse gestando um novo pensamento, uma novidade terrivelmente medonha. Trata-se de algo que está sendo engendrado em Zaratustra. Mas ele tem medo de parir o que está gestando, porque sente os rumores do que irá nascer. Seu incômodo se assemelha com aqueles que as gestantes sentem: está gerindo algo que está aprendendo a amar, mas tem receio da dor com a qual terá de sofrer quando parir o seu mais novo pensamento. Pois a gestação é um encontro entre o desejo e a rejeição, a proximidade e a distância, o gosto e o desgosto, a dor e a satisfação, o sofrimento e a alegria. Mas é esse encontro que está possibilitando à personagem “tornar-se o que se é”. Possivelmente, esse pensamento será o que lhe possibilitará compreender como a vontade vence a sua impotência ante o passado. Portanto, abordemos agora como Zaratustra dá à luz o pensamento abismal do eterno retorno.

### 3.2 Vontade e eterno retorno

Conforme a terceira parte da obra em questão se desenvolve, Zaratustra relembra de suas andanças como um viandante solitário, num percurso no qual experimenta a criação singular de si mesmo. Ele próprio se põe a caminho em busca de si mesmo, oportunamente afirmando que “só se vive a experiência de si mesmo”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 187). Mas ele ainda está incomodado com o que está gestando em seu silêncio. Entretanto, em “Da visão e do enigma”, apresenta duas imagens que retomam a relação da vontade com o passado. Uma

se refere a um anão que carrega consigo para os altos montes, a outra é a de um pastor que se encontra sufocado pela mordedura de uma serpente entalada na garganta.

A primeira imagem, remonta aquela problemática da vontade que não pode mudar o passado, como um desafio a ser superado. Então Zaratustra percebe que o anão representa um fardo pesado, que lhe puxa para baixo. Essa figura é emblemática na trajetória da personagem porque é uma imitação sua. Mas de repente, um pensamento lhe desafia a tombar fora esse peso e alçar uma nova perspectiva. Zaratustra não quer mais ser puxado para baixo, suas forças singulares estão lhe presenteando com o nascimento do seu pensamento abismal.

Uma composição de forças singulares impulsiona a personagem a intimar o anão da seguinte forma: “— ‘Alto lá, anão!’, falei. ‘Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois; — tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse*— não podereis suportá-lo!’”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 193). Como o anão imitava Zaratustra em tudo, seu grito de afastamento esclareceu que esse imitador de singularidades não poderia suportar o seu pensamento abismal porque as forças que lhe impulsionavam a meramente imitar não eram singulares. Zaratustra já sabia que o pensamento terrível que estava gestando não advinha de uma composição gregária de forças, mas do domínio de forças singulares, do constrangimento de um gosto único. Aquele anão apenas imitava, não era solitário o suficiente para ser constrangido numa estilização do caráter. Podemos dizer que esse anão representa também o niilismo, porque ele não age com autonomia, criando seu próprio caminho de singularidade. Ele nega a vontade de potência quando não expande, quando não cresce. E Zaratustra sabia que somente como uma composição de forças descomunal era possível suportar o seu pensamento terrível.

Seguindo a cena, o anão logo pula das costas do seu modelo, curioso para escutar o que Zaratustra iria dizer. Os dois têm a visão de um portal, onde se encontram o passado e o futuro. Esse é o portal do “instante”, no qual se pode perceber que tanto o passado quanto o futuro são infinitos. Então Zaratustra indaga o anão, perguntando se aqueles caminhos se contradizem eternamente. E a resposta daquele imitador é imediata, dizendo que o tempo é um círculo, assim como toda verdade é torta. Todavia, Zaratustra se zanga com ele e lhe adverte severamente para não simplificar demais as coisas.

A imagem do portal representa o eterno retorno, concepção já explicitada por Nietzsche no aforismo 341 de *A gaia ciência*, como podemos observar:

*O maior dos pesos*— E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse? ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em

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

O eterno retorno é o pensamento abismal anunciado nesse texto como uma hipótese acerca de nosso posicionamento diante da situação terrível de todas as coisas retornam inesgotavelmente. Uma das questões indaga como agiríamos diante disso e como e se interpretaríamos a vida que sempre retorna como um castigo. Essa questão é bastante pertinente com aquela problemática da vontade que não pode mudar o passado e por isso quer se vingar de sua impotência. Portanto, o problema está posto e podemos prosseguir analisando como ele é tratado na experiência de Zaratustra.

A personagem estava gestando em silêncio, com receio das implicações que o eterno retorno demandaria. Nesse pensamento, o tempo é circular, não havendo contradição entre o passado e o futuro, o que nega completamente a noção histórica tradicional de um tempo retilíneo. Vejamos como ele é anunciado nas palavras de Zaratustra:

"[...] Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?  
E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já — ter existido?  
E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* — também a si mesmo?  
Por aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer — também esta longa rua que leva *para frente*!  
E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas — não devemos, todos, já ter estado aqui?  
— e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua — não devemos retornar eternamente?"  
Assim falei e cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e do que eles ocultavam. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 194).

A partir dessa perspectiva do eterno retorno, Nietzsche apresenta o argumento de que se o passado e o futuro são infinitos e as forças do mundo são finitas, tudo já existiu e retorna a existir do mesmo modo eternamente. Essa é uma visão cosmológica do pensamento abismal do eterno retorno. Entretanto, podemos compreender o mesmo pensamento como uma hipótese lançada para verificar como agiríamos se tudo retornasse eternamente. Essa última perspectiva tem um caráter mais existencial. Contudo, o que importa nas duas compreensões do eterno retorno para esta Dissertação é o seu estreito vínculo com a questão da vontade que quer se vingar. Essa problemática da impotência da vontade pode tomar um novo rumo a

partir do pensamento abismal de Zaratustra. Contudo, não deixa de ser terrível admitir que tudo retornará eternamente. A dificuldade de digerir essa perspectiva por parte de um homem da moralidade moderna seria enorme. No entanto, o que precisamos entender agora é como a relação da vontade com o passado pode tomar outra direção.

O eterno retorno é uma provocação feita à vontade de modo mais incisivo, porque com ele o passado não é apenas um assoreamento. Com o eterno retorno, o passado e o futuro não são contraditórios, mas se encontram eternamente, e com isso todas as situações, todas as coisas, todas as lutas retornam eternamente as mesmas. Assim, outra questão se impõe à vontade: como é possível a criação do novo, a criação de si mesmo como uma novidade se tudo retorna? Nada diferente nem para frente nem para trás no decorrer do tempo, que gira perpetuamente em círculos. Corre-se o perigo de não acreditar mais na vontade como expansão, como assimilação, pois com o eterno retorno tudo está submetido à repetição eternamente, sem possibilidade de qualquer alternativa.

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

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

Pior que antes, quando apenas o passado era um empecilho para a vontade, agora não há contradição dele com o futuro. Desse modo, parece que a vontade se encontra totalmente desprovida de potência, nem para trás nem para frente, pois tudo é o mesmo eternamente. Essa visão do eterno retorno pode fazer Zaratustra despencar no niilismo de uma vez por todas, ou seja, ele pode deixar de acreditar que algum sentido pode ser atribuído à vida. Disso pode proceder um nada de vontade. Se for assim, a própria vida não merece ser vivida, porque seria um castigo repeti-la sem poder alterar nada.

No entanto, diante do crucial problema, Zaratustra tem outra visão. Ele avista um pastor sufocado pela mordedura de uma serpente na garganta. Sufocado, o pastor representa o próprio Zaratustra, que se encontra num entrave com relação ao eterno retorno. Não poder mudar nada no passado nem no futuro, não mover a pedra do “já foi” e não ter mais a

perspectiva de que o futuro pode ser uma novidade é um entrave para a vontade. Essa é a imagem do engasgo do pastor.

Outra vez, o niilismo aparece na figura do pastor que está sufocado pela serpente. O pastor é o próprio Zaratustra que está com a garganta obstruída e não tem coragem de pronunciar o seu pensamento abismal. A serpente é o niilismo que lhe obstrui a vontade, nem para trás nem para frente. Assim, a personagem experimenta o sufoco da impotência da vontade. Com isso, está cada vez mais difícil criar a si mesmo como uma singularidade. Os meios para a criação parecem não existir mais.

O problema começa a ser solucionado quando Zaratustra tenta arrancar a serpente puxando, mas não consegue. Então ele ordena ao pastor que morda e cuspa fora o niilismo, como podemos ver:

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

Podemos observar nessa passagem alguns pontos importantes: o primeiro é o fato do próprio pastor morder a serpente e lhe cuspir fora; o segundo é aquilo que gritou dentro de Zaratustra para que o pastor mordesse e cuspisse. O primeiro ponto, ou seja, o fato do próprio pastor morder e cuspir, nos remete à noção de autonomia que pode ser resgatada com o conceito de singularidade. Livrar-se do niilismo por conta própria, com todas as suas forças convergindo para cuspir fora o que lhe oprime é uma atitude singular e, portanto, solitária. A atitude do pastor em se libertar da serpente significa como Zaratustra se livrou do niilismo com autonomia. Ou seja, imerso na impotência da vontade, uma reviravolta aconteceu no jogo de forças que lhe impulsionou combater solitariamente o niilismo e tombar-lhe fora. A vontade deixou de negar a si mesma e passou a afirmar o passado e o futuro. Não foi um ato de Zaratustra que, por uma deliberação pessoal determinada pela consciência, libertou a vontade do niilismo, mas foi a própria vontade que se libertou de sua negação, por um aborrecimento e pela resistência perante a negação de si mesma. Essa negatividade chegou ao ponto máximo, com o eterno retorno, que a vontade não mais lhe suportava. Ela precisava cuspir fora toda a negatividade, precisava negar a negação de si mesma para poder dizer “sim”. Aquele mesmo sim da criança, que afirma a totalidade do jogo de forças.

Quanto ao segundo ponto a destacar, notamos que de dentro de Zaratustra brotou o grito que ordenou ao pastor (ou a própria personagem principal) que se livrasse da serpente do niilismo. Foram várias vozes que gritaram de dentro dele, que representam as várias forças em

uníssono. Tanto as forças gregárias quanto as singulares gritaram para que o niilismo fosse arrancado e a vontade pudesse novamente gozar livremente de sua potência. Lembremos que na luta das forças, várias composições se formam posicionalmente para determinar o caráter. Quando as forças gregárias estavam se sobrepondo sem nenhuma orientação sobre as forças singulares, Zaratustra temia o seu pensamento abismal que chegava. Podemos entender que toda a gestação do eterno retorno se deu na batalha entre as forças. Quando o pensamento veio à tona em sua maior intensidade, ocasionou num terrível desafio: negá-lo ou afirmá-lo. Todas as vozes de dentro da personagem gritam em uníssono porque foi “um só gosto” que deu estilo ao seu caráter. O “único grito”, no qual todas as vozes gritam em Zaratustra, significa o “gosto único” que estiliza o caráter, que ordenou a criação de si mesmo diante do niilismo. Com isso, notemos como a vontade, por aborrecer-se com sua própria impotência, nega a negatividade e afirma o eterno retorno:

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

Essa atitude do pastor, que é a própria atitude de Zaratustra, mostra como a vontade pode se desobstruir, ultrapassando a perspectiva pessimista com relação ao tempo circular. Porque, no fundo, o eterno retorno não é um pensamento pessimista. Ele incendeia a linha temporal traçada pela tradição e abre a possibilidade para a afirmação integral do jogo corporal de forças. Do mesmo modo que as forças singulares aceitam o constrangimento do gosto único na estilização do caráter, sem restrições, porque foram elas mesmas que criaram tal gosto, a vontade afirma a vida no eterno retorno porque a vida mesma é vontade de potência. Desse modo, se a vontade negasse o eterno retorno seria o mesmo que negar a si própria.

Diante do eterno retorno, “tornar-se o que se é”, aplicando a formulação de *Ecce homo* em Zaratustra, se faz com uma vontade que deseja o passado porque cria o futuro, e deseja o futuro porque afirma que o passado pode repetir eternamente como sua criação. Quando o passado e o futuro são afirmados em círculo pelo homem, significa que “um só gosto” se impôs aos impulsos niilistas. Em Zaratustra, a vontade deixou sua lamúria e se redimiou com o passado, ao mesmo tempo em que afirmou a si mesma e lançou mão do futuro como aquela que cria seu caminho de singularidade e de solidão.

### 3.3 Vontade e solidão

Diante do eterno retorno, a vontade se cansa de sua negatividade e move todas as forças de Zaratustra para, com todas as suas vozes interiores, afirmar a vida. Mesmo que passado e futuro se encontrem e não se contradigam, mesmo que todas as coisas repitam eternamente, a vontade o impulsiona a dizer “sim”. Essa é a afirmação da vontade por si mesma, com a qual Zaratustra é o solitário criador de novos valores. A afirmação da vida como vontade de potência, diante do eterno retorno, é o seu mais novo valor.

No entanto, precisamos ressaltar que Nietzsche não traz o dualismo dos idealistas para o plano da imanência, defendendo que existem de modo excludente o fraco e o forte, o rebanho e o solitário, o gregário e o singular. Esses são modos posicionais com os quais podemos exprimir os possíveis frutos do jogo de forças da vontade de potência.

Na situação crucial em que Zaratustra se encontra sufocado com o niilismo, representado na figura do pastor engasgado com a serpente, podemos notar como o jogo de forças é mais complexo do que se pode traduzir nas palavras “fraco e forte”, “rebanho e solitário”, “gregário e singular”. Com o sufoco do niilismo, todas as forças foram submetidas por um gosto único gritando em uníssono: “Morde! Morde! Decepa-lhe a cabeça! Morde!”. Assim, tudo nele tendeu a transformar aquela situação derradeira, todas as suas forças convergiram para a estilização do caráter, para lhe impor um caráter singular. E nessa convergência de forças, foi solitário, sem ninguém mais, que venceu posicionalmente o niilismo. Podemos dizer que a vontade reuniu todas as suas forças para dar um sentido à vida, quando não havia possibilidade aparente de fazê-lo. Essa é a atitude criadora da vontade em Zaratustra. Esse é o momento mais importante no qual ele cria a si mesmo como uma obra de arte inédita, nunca antes visitada pelos olhos de um homem. Nele se encontram o passado e o futuro sem contradição, sem lástima, sem se lamentar por ter que repetir eternamente todas as coisas. Esse é o posicionamento solitário por excelência, que não lamenta e nem despreza mais, porque até as suas forças mais gregárias afirmaram o eterno retorno.

No jogo de afirmação da vida, são as contradições que se submetem num composto de forças e estilizam o caráter do homem. No entanto, as contradições não deixam de existir, caso contrário, não teria acontecido que a vontade afirmasse o eterno retorno em Zaratustra. Nesse sentido, “poder contradizer-se” foi a sorte a qual Zaratustra estava submetido e que lhe possibilitou afirmar a vida, eternamente criando a si mesma. Numa solidão extrema, ele pôde morder e cuspir fora o niilismo que lhe sufocava.

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

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

Como podemos perceber, a solidão é uma condição indispensável com a qual a personagem lida com a experiência mais terrível, com o seu pensamento abismal do eterno retorno. Aliás, com essa perspectiva, foi possível a Zaratustra se defrontar com as situações mais adversas de seu percurso, prezando pelo mais valioso asseio. Todavia, a solidão também é “monstruosa”, porque é uma condição árdua que não possui o conforto e o calor da multidão. Com isso traduzimos aquela comodidade do rebanho que não cria singularmente, mas que apenas segue os valores estabelecidos. Por esse motivo, Nietzsche preferiu expor o pensamento do eterno retorno através de uma personagem solitária. Porque um pensamento tão terrível não poderia ser anunciado por mero balido, um som insignificante de uma ovelha, de um número no rebanho. O eterno retorno precisava ser exclamado com a voz de um artista solitário, por alguém que cria a si mesmo com o estilo singular da vontade que se liberta do niilismo. Mesmo tendo escrito sobre o eterno retorno em *A gaia ciência*, Nietzsche precisou anunciá-lo novamente no *Zaratustra* através de uma imagem, para que somente as singularidades pudessem suportá-lo. Sobre isso, é curioso notar que o anão também sabe do eterno retorno, mas não se incomoda com isso. Ele trata do pensamento mais terrível, mais medonho, com a simplicidade de uma ovelha, que apenas segue um caminho determinado por outro. Afinal, o anão é uma imitação de Zaratustra, jamais poderia sentir o terrível desolamento com sua mera imitação.

Perante o pensamento abismal do eterno retorno, somente as singularidades podem afirmá-lo. O ponto de partida é um incômodo que comporta uma negatividade, mas desse mesmo incômodo brota a composição de forças que frutificará na afirmação da vida em sua totalidade. E em todo esse drama, a solidão teve fundamental importância, porque significou a autonomia de Zaratustra em experimentar o percurso de conceber, silenciar, parir e afirmar o eterno retorno. Também no caso com o anão, antes de avistarem o portal do “instante”, Zaratustra é incisivo com o seu imitador: “Ou tu ou eu”, mostrando que um solitário não suporta imitações. Com essa postura da personagem, Nietzsche mostra como a solidão exige autonomia e condiz com a vontade de potência, que além de ser assimilação é também destruição de vínculos perniciosos.



Desde o primeiro anúncio, a solidão foi a condição na qual Zaratustra gestou o pensamento abismal. Tudo teve início com o abandono de sua terra natal e a subida para a montanha. Toda a trajetória é perpassada pelo tema da solidão. Entretanto, precisamos destacar que, num dado momento, a própria solidão lhe aponta o dedo, como fazem as mães quando exortam os filhos, e lhe diz a sua diferença em relação ao abandono. Vejamos como isso se processa:

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

Com essa passagem, notamos uma distinção importante quanto ao estilo do caráter. A personagem inicia um diálogo com a solidão, tecendo as diferenças entre assumir uma postura singular diante das várias situações e simplesmente ser acometido pelo abandono, pela rejeição, e cai na renúncia de si mesmo. Com isso, podemos perceber que nem sempre Zaratustra é um solitário, o que corrobora a interpretação de que o jogo de forças é posicional. Continuemos com o diálogo para podermos analisar melhor:

Ó Zaratustra, eu sei de tudo: e que, no meio de muitos, estavas mais *abandonado*, mais só, do que algum dia estiveste comigo!  
Uma coisa é o abandono, outra, a solidão — *Isto* aprendeste, agora! E que, no meio dos homens, sempre hás de ser um selvagem e um estranho: — selvagem e estranho ainda quando eles te amem: porque, antes de tudo, eles querem ser *poupados*!  
Mas, aqui, estás na tua casa e no teu lar; aqui, podes dizer tudo livremente e desabafar as tuas razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos ocultos e obstinados.  
Aqui, todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, lisonjeando-te: pois querem cavalgar nas tuas costas. Em cada imagem, cavalgas, aqui, para todas as verdades.  
Sinceramente, e de cabeça erguida, podes, aqui, falar a todas as coisas; e, na verdade, soa como um louvor, a seus ouvidos, que alguém, com todas as coisas — fale sem rodeios[...]. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 220-221).

Como podemos observar, a singularidade necessariamente está vinculada à leveza que a solidão proporciona. Na condição de solitário, Zaratustra pode tomar atitudes singulares, mas não foi assim o tempo todo. Ele também se sentiu como um número no rebanho, também sentiu o desolamento de ser abandonado, de seus ensinamentos serem rejeitados. Outrossim, também foi acometido pelo sentimento de abandono, quando percebeu que seu projeto de ensinar aos homens o “além-do-homem” foi “frustrado”. Portanto, a solidão não é uma simples escolha pessoal de se afastar e se se tornar conscientemente singular. Ela implica num jogo da vontade de potência, que é a própria vida. Ou seja, é a vida como vontade de potência que escolhe o homem. Isso parece também causar um incômodo no que se refere às nossas escolhas, mas se analisarmos a partir da perspectiva de Nietzsche, podemos perceber que seria

niilista uma vida em que a consciência determinasse os rumos. O incômodo com relação a essa perspectiva de que é a vida que escolhe o homem provém daquela crença de que a consciência é o âmago e o centro, donde todas as ações humanas são produzidas. Como podemos lembrar, ela é ainda uma atividade imatura e serve apenas para a comunicação entre os homens. Com ela, podemos transmitir, no modo da linguagem, as interpretações oriundas do jogo de forças corporal. Se uma composição posicional de forças emitir uma interpretação diante de uma determinada situação, é papel da consciência comunicá-la aos outros.

Essa impressão que nós temos, de que somos nós mesmos, porque nossa consciência assim determina não passa de uma imagem do jogo de forças que se impõe e traz às claras a sua interpretação. Então, podemos afirmar que somos nós mesmos, na perspectiva de Nietzsche, porque veio à consciência o fruto do jogo posicional entre as forças. Portanto, Zaratustra se entendeu solitário quando uma composição de forças interpretou sua diferença em relação ao rebanho. Todavia, mesmo contendo muitas características próprias do rebanho nessa estilização do seu caráter, o que se impôs de modo mais intenso foram as suas singularidades. Por exemplo, quando se viu engasgado com o niilismo, todos os seus ensinamentos correram perigo, porque não tinha uma resposta ao problema abismal com o qual estava lidando. Naquela situação de niilismo, de engasgo, todas as suas características de rebanho estavam se sobrepondo a todos os seus aspectos singulares. Essa foi uma batalha árdua, porque o seu niilismo foi vencido provisoriamente a partir de sua impotência, de sua extrema incapacidade em dar uma resposta ao problema. Isso é, possivelmente, o mais notável e o mais importante na filosofia de Nietzsche: “o niilismo não se cura”<sup>26</sup>, ele se transforma numa possibilidade de afirmar a vida quando nada parece estar a favor. Nesse momento, vale lembrar que Rocha afirma que o pessimismo não é um equívoco do pensamento, como já analisamos no segundo capítulo, mas uma “fraqueza da *vontade*”.<sup>27</sup>

Com isso, compreendemos que a solidão é conferida pela vontade que age em Zaratustra através de todas as suas forças, mas que é sempre posicional, porque a própria vontade de potência que dá o estilo do caráter. Com essa perspectiva, a consciência não é excluída do jogo de forças, mas é submetida pela vontade de potência. Como destacamos logo acima, a vida é instinto de crescimento, de acumulação de forças, e por isso abrange também a consciência. É por isso que corriqueiramente entendemos que é a consciência que produz nossas atitudes. Todavia, é a vontade de potência que nos permite dizer através da consciência que escolhemos tal coisa ou tal situação. Portanto, é a própria vida como vontade de

---

<sup>26</sup> Cf. ROCHA, 2011, p.71.

<sup>27</sup> Cf. ROCHA, 2011, p.71.

acumulação de forças que confere o estilo do caráter em Zaratustra, ora rebanho, ora abandonado, ora niilista, ora solitário criador de novos valores.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos compreender que a genealogia e o “estilo solitário” se encontram em *Zaratustra*. A crítica ao *valor* dos valores morais pode ser observada nas diversas circunstâncias da trajetória da personagem. Notamos isso em sua necessidade de se deslocar para a solidão, como afirma em “O viandante”: “[...] não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 188). Aqui temos os dois fatores que corroboram a primeira afirmativa: *Zaratustra* é um crítico do modo de vida moralista do rebanho, acomodado na segurança das planícies. Por isso, retorna sempre à solidão dos cumes. Sua propensão ao movimento também é fruto desse mesmo estilo solitário, inquieto e, portanto, crítico. Ele é um “[...] viandante e escalador de montanhas [...]”.<sup>28</sup> Nesse sentido, imoralismo e solidão estão diretamente imbricados. Essas características não se excluem, assim como não são “estados” subjetivos, nos quais a personagem permanece por muito tempo. Ser imoralista e solitário não é uma característica imutável, mas necessariamente posicional e transitória, como pudemos observar no desenvolvimento dos capítulos desta Dissertação.

Tratando-se do *Zaratustra*, a genealogia está presente na própria noção de “percurso” da personagem, porque não existe uma origem da qual se pode rememorar os rumos de um trajeto pré-definido. As experiências de *Zaratustra* também não contam com nenhuma progressão necessária e retilínea dos movimentos históricos. Por exemplo, o seu pensamento abismal do eterno retorno não provém de uma reminiscência, muito menos de um processo que se efetiva numa história progressivamente encadeada. Desse modo, o seu percurso não é nem remontagem ideal nem progressivo movimento em direção a uma finalidade. Toda a trajetória conta com o rigor da crítica do *valor* dos valores morais, e por isso demanda sempre a possibilidade da criação de novos valores. A sua trajetória é uma criação que exige uma compreensão nova do tempo e da história, ao ponto de podermos observar que a solidão e crítica genealógica são intrínsecas. Podemos entender essa relação da seguinte forma: o *Zaratustra* é uma obra concebida para além do seu tempo, como uma crítica à moral e ao historicismo tão exaltado do século XIX. Desse modo, seu autor é um solitário em seu próprio tempo, porque se posiciona como um crítico do moralismo que imperava em sua época. Por

---

<sup>28</sup> Cf. NIETZSCHE, 2011, Z, p. 188.

esse motivo, o *Zaratustra* é “Um livro para todos e para ninguém”<sup>29</sup>. De certa maneira, é para todos porque lança uma crítica aos valores morais, comum aos seus contemporâneos. Podemos observar que a personagem sempre vai ao encontro dos moralistas na expectativa de que seu anúncio seja compreendido. De outro modo, é uma obra para ninguém porque contém o singular percurso de um solitário. Como nada permanece o mesmo em *Zaratustra*, por seu “estilo do caráter” transitório e posicional, ninguém do rebanho está disposto a se despir da comodidade e da segurança da vida coletiva nas planícies. Ninguém está disposto a encarar a subida árdua e perigosa para a montanha, porque esse trajeto é solitário e até mesmo medonho. Entretanto, todos estão convidados ao desafio de criar um caminho de singularidade, porque também todos estão imersos na luta de forças, no fluxo contínuo da vontade que impulsiona à transformação, à assimilação, ao crescimento.

Também podemos encontrar um paradoxo ao qual *Zaratustra* e o rebanho estão imersos pelo jogo corporal das forças. Por um lado, *Zaratustra* é um solitário, mas quer sempre encontrar com os moralistas para lhes anunciar a possibilidade de criação de novos valores. De outro modo, o rebanho tem medo de abandonar a segurança das planícies, mas está submetido também ao fluxo da luta de forças corporal. Não há grandes dificuldades em compreendermos que o solitário *Zaratustra* almeja por companheiros. O problema está em conceber que os homens do rebanho estão acomodados na segurança das planícies, sob a proteção de um pastor, mas também estão imersos no fluxo contínuo das transformações e contêm aquelas forças que “querem” também a singularidade. A resposta a esse caso pode ser dada a partir da própria noção do jogo de forças. Se as composições de forças travam sempre lutas novas para obter a sobreposição de seu “querer”, pois a vontade de potência é esse movimento de assimilação, de crescimento e expansão, precisamos lembrar que as forças que tendem à autoconservação nos homens de rebanho são combatidas por composições de forças que almejam a singularidade da solidão. Assim, temos sempre novos embates, que caracterizam o rebanho como uma posição temporária. Nem o solitário nem o rebanho são duradouros ou definitivos. Por isso, não podemos afirmar que *Zaratustra* não desejou também o consolo do rebanho. Tanto prova que se decepcionou diversas vezes, sentindo-se

---

<sup>29</sup>Heidegger interpreta o subtítulo de *Zaratustra* como uma propensão a se pensar que seus leitores precisam estar dispostos a se transformar, mesmo que esteja escrito para que todos possam ler. No entanto, é uma obra que não pode ser simplesmente lida, precisa ser experimentada como transformação de si mesmo, como podemos observar: “À obra intitulada *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche deu ainda um subtítulo: ‘Um livro para todos e para ninguém’. O que o livro diz está dirigido para qualquer um, para todos. Todavia, tal como agora justamente se apresentam e se não estiverem antes prontos para se transformar no decorrer da leitura, nenhum deles tem o direito de ler verdadeiramente o livro; ou seja, o livro não se destina a nenhum daqueles dentre nós, que se mantêm junto dele tal como casualmente se apresentam agora: um livro para todos e para ninguém, ou seja, um livro que jamais pode ser simplesmente ‘lido’”. (HEIDEGGER, 2007, p. 223).

abandonado por aqueles que ouviam o seu anúncio. Ele depositou expectativas, desejou arduamente que seu anúncio fosse compreendido e afirmado. Quando “quis” descer ao meio dos homens, também desejou novamente ser homem: “[...] ‘Vê! Esta taça quer esvaziar-se e Zaratustra quer voltar a ser homem’. Assim começou o ocaso de Zaratustra”. (NIETZSCHE, 2011, Z, p. 34). Por isso, apresentou aos homens com o anúncio do “além-do-homem”, esperou que entendessem, ao menos, que o homem é uma transição. No entanto, decepcionou-se, sendo abandonado, e suas forças o impulsionaram novamente à estilização do caráter solitário. Porque é sempre diante de uma adversidade que a solidão tende a se afirmar como um modo crítico da situação. Isso não quer dizer que em todas as situações de desconforto ela surja como uma solução. Ao contrário, aconteceu de Zaratustra ser questionado pela solidão, que lhe apontou o dedo e se distinguiu do abandono, ocasionando também um desconforto de uma batalha.

Contudo, observamos que todo o percurso de Zaratustra contém duras batalhas, apresentando a vida mesma como luta de forças, como vontade de potência. Mesmo quando tudo parece estar tranquilo e acomodado, como no momento em que está com seus discípulos, novas composições de forças logo impõem novos desafios. Ele despede os discípulos para que não se acomodem com sua companhia, mesmo que logo depois precise sair em busca dos mesmos. Assim, podemos compreender a solidão como o “estilo do caráter” associado aos “hábitos breves”, à transitoriedade e à contradição. Tudo isso porque a vontade de potência não tem uma finalidade, não possui um objetivo a ser alcançado. Ora ela demanda a singularidade da solidão, ora ela aspira novamente por um encontro. Ela é um fluxo de composições de forças em batalha, que tende a expandir, crescer. Por isso, podemos entender que não há uma posição definitiva e intransigente das forças. Isso significa que ela não tem um alvo, que não intenta atingir uma perfeição ideal. A luta pode ocasionar momentaneamente a autoconservação, através de uma composição de forças gregárias, ou pode ocasionar a criação de novos valores, por meio da sobreposição de um amplexo de forças singulares. Portanto, um estilo é uma posição, uma perspectiva tomada num momento, que logo se esvai no fluxo imanente das forças corporais. Essa *posição momentânea* é o que podemos entender como “caráter” na filosofia de Nietzsche, pois implica no eterno retorno da luta entre as composições de forças. Nada permanece imutável, porque tudo sempre retorna como embate no jogo.

No entanto, o que destacamos no segundo capítulo desta Dissertação se refere ao estilo que um só gosto impôs. Para melhor entendermos isso, precisamos retomar o exemplo crucial do eterno retorno. Podemos dizer que o pensamento do eterno retorno é a própria batalha

árdua e incansável entre as forças corporais como vontade de potência. Ao mesmo tempo em que é gestado nun processo incômodo e contraditório, ele mesmo gera essa situação gestacional como vontade de potência. Com isso, compreendemos que a vontade de potência possui o eterno retorno como condição de expansão de si mesma. Esses conceitos podem ser entendidos com o mesmo sentido porque são um único movimento: eternamente retornar expandindo, crescendo, assimilando. Ao concebê-lo, Zaratustra não atinge um objetivo, pois se trata de uma criação de um novo valor. Entretanto, um valor que se faz novo à medida que retorna como jogo entre as forças, eternamente expandindo-se como embate, como sobreposição e como submissão. O eterno retorno não é um ideia perfeita a qual a personagem atinge através de exercícios de ascese. Isso porque o seu percurso é marcado pela criação de novos valores, que não existem idealmente num mundo “celeste”, “azul”. O caminho do criador é circular como o eterno retorno, porque o seu estilo é genealógico, crítico, solitário, precisando sempre retornar para criar novos valores. Por exemplo, a trajetória é singular à medida que nela ocorre uma incisão no passado com o “bisturi” do *amor fati*. Expliquemos: se o moralista compreende que o passado se mantém intacto, precisando de uma base indelével a ser resgatada como modelo para o futuro, o genealogista solitário faz um “talho” no tempo para extrair a possibilidade de criar novos valores para a existência. Esse procedimento é feito com um *amor à fatalidade da vida* que o rebanho rejeita, pois se agarra às “certezas azuis”. Ao contrário, o genealogista quer sempre mais *amar fatidicamente*, porque ama a vida com seu tom “cinza”, com todas as suas dores, todos os sofrimentos, assim como também ama os prazeres e as alegrias. Esse amor é, portanto, um sentimento de um solitário, de alguém que está sempre partindo em busca de novas possibilidades de criação de si mesmo. Desse modo, o estilo do caráter foi dado como uma afirmação da vontade de potência, como uma afirmação do constrangimento da estilização. Assim, “dar estilo” se distingue de simplesmente imitar ou negar o estilo. Isso significa que a vontade estilizou o caráter como uma afirmação de si mesma, diferente daquele momento em que ela negou a si mesma por sua potência quanto ao passado intransponível.

A partir disso, se observarmos o trajeto de Zaratustra, criar a si mesmo significa “tornar-se o que se é”, ou então, afirmar a submissão ao gosto único da vontade que estiliza o caráter. Isso também significa “dar estilo ao seu caráter”, porque esse “tornar-se” é o movimento de afirmação da fatalidade, do jogo de forças da vontade de potência, da vida. As expressões “dar estilo” e “tornar-se” têm o mesmo sentido e as mesmas exigências na transitoriedade necessária do fluxo da vontade de potência. Assim, “tornar-se o que se é” significa criar a si mesmo como um solitário que dá estilo ao seu caráter. Isso porque a

solidão é uma qualidade da própria vontade que cria a si mesma. Lembremos que, mesmo naquele caso do niilismo diante do passado, quando a vontade quer se vingar de si mesma por causa de sua impotência, a solidão está sempre presente como um mote ao fundo. Em sua derradeira solidão, a vontade acaba negando a sua própria negatividade. Essa é uma questão importante para entendermos que mesmo o homem de rebanho é acometido pela solidão quando a vontade nega a sua própria negatividade. Entretanto, esse movimento não é uma equação que resulta inexoravelmente na afirmação da vida, pois o jogo de forças não persegue um ideal de perfeição, não busca de um fim. Mas a vida se realiza necessariamente enquanto vontade de potência porque o niilismo não é superado definitivamente, assim como uma postura afirmativa da vida não permanece inabalável.

O que importa nesse caso, para esta Dissertação, é que a solidão permeia tanto o momento de negatividade da vontade quanto o momento de afirmação. De um modo ou de outro, mesmo que as forças gregárias estejam imperando, a solidão ainda é uma possibilidade de torção, que ocasiona flexibilidade e mudança de posicionamento, de um novo estilo e um novo caráter. Essa é uma perspectiva relevante por se tratar de um jogo entre forças que querem sempre se sobrepor umas às outras. Um homem de rebanho também possui o desejo pela solidão, ainda que sinta medo diante de tal condição perigosa. Existem nele aquelas forças que tentam uma composição singular para que possam se sobrepor às forças gregárias. O niilismo do homem de rebanho pode ser também uma possibilidade de superação de si mesmo. Ainda que sua propensão gregária esteja momentaneamente imperando no jogo, ele é uma “corda estendida no abismo”, é uma possibilidade de “além-do-homem”. Nesse percurso necessário, o homem é sempre transitório, e por isso também possui aquelas forças que “querem” fazê-lo singular, ou seja, um solitário criador de si mesmo. Enfim, podemos compreender que a solidão é importante em *Assim falou Zaratustra* porque está relacionada, no percurso de Zaratustra, ao gosto único com o qual a vontade estiliza o caráter e se afirma como criação de si mesma.



## REFERÊNCIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: espírito artístico*. Londrina: CEFIL, 2003.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

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

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

LE GOFF, Jacques. “Memória”. In: \_\_\_\_\_. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990. p. 423-483.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Introdução e organização de Roberto Machado; Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

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

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

\_\_\_\_\_. *Extravagâncias*. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. 3.ed. São Paulo: Discurso Editorial ; Barcarolla, 2009.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: Gallimard, 1971b.

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

NORA, P. “Entre memória e história; a problemática dos lugares”. *Projeto História: revista do programa de estudos pós-graduados em história e do Dep. de História, São Paulo*, v. 10, p. 7-28, 1993.

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

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

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

\_\_\_\_\_. Nossas Virtudes. Indicações para uma moral do futuro. *Cadernos Nietzsche*, v. 12, p. 53-69, 2002.

PEIXOTO, Maria Ignês. Memória social: uma construção nietzschiana. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de, et al. (Org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 142-149.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VIESENTEINER, J. L. “*O problema da intencionalidade na fórmula ‘como alguém se torna o que se é’ de Nietzsche*” Disponível em:

<[www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/05.pdf](http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/05.pdf)> Acesso em: 2012.

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