

Da invenção da memória às memórias inventadas

From the invention of memory to the invented memories

Aline Ribeiro Nascimento

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO:

O presente ensaio pretende ser um convite para pensarmos em novas possibilidades de construção de narrativas acerca da memória. Os protagonistas desse convite serão Fernando Pessoa e Friedrich Nietzsche. Eles nos conduzirão num passeio no universo das sensações e da potência de variação que podem ser extraídas delas, em suas obras e fora delas, pois têm a capacidade ímpar de nos atingir e desviar nosso olhar do modo tradicional de pensarmos a relação entre história e memória. A flecha que sai de seus escritos se chama diferença. Veremos que esses autores podem trazer valiosas contribuições para pesquisas relacionadas aos modos de construção e de escrita da História, estando, talvez, mais próximos de alguns trabalhos desenvolvidos na história oral.

Palavras-chave: memória-história; Nietzsche; Fernando Pessoa.

ABSTRACT:

The essay intends to be an invitation to look at new possibilities to construct narratives about memory. The protagonists of this call will be Fernando Pessoa and Friedrich Nietzsche. They will lead us on a tour in the universe of the sensations and the power of variation that can be extracted from them, in their works and outside them, because they have the unique ability to hit us and divert our gaze at the traditional mode of thinking about the relationship between history and memory. The arrow that comes out of his writings is called difference. We will see that these authors can bring valuable contributions to research related to modes of construction and writing of history, and perhaps closer to some work in oral history.

Key-words: memory- history; Nietzsche; Fernando Pessoa.

A única realidade para mim são as minhas sensações. Eu sou uma sensação minha. Portanto nem da minha própria existência estou certo. Posso está-lo apenas daquelas sensações a que eu chamo minhas. A verdade? É uma coisa exterior? Não posso ter a certeza dela, porque não é uma sensação minha, e eu só

destas tenho a certeza (...) De "real" temos apenas as nossas sensações, mas "real" (que é uma sensação nossa) não significa nada, nem mesmo "significa" qualquer coisa, nem "sensação" tem um sentido, nem "tem um sentido" é coisa que tenha sentido algum. Tudo é o mesmo mistério. Reparo, porém, em que nem tudo pode significar coisa alguma, ou "mistério" é palavra que tenha significação. (Fernando Pessoa)

Memória: depósito ou diferença?

Quando pensamos no tema "memória" podemos, inicialmente, defini-la como a capacidade de reter fatos, experiências do passado, portanto, conter lembranças e repassá-las. Esta definição estaria próxima daquela que a pensa em termos biológicos, como memória da espécie e memória representada pelo sistema de defesa imunológico, conforme encontramos na *Enciclopédia Einaudi*, no artigo do Pomian (1984). A primeira caracterizar-se-ia pela transmissão de genes a partir de uma estrutura que reteria estas informações e posteriormente se desdobraria na perpetuação das espécies idênticas. Portanto, memória seria aquilo que mantém a forma original a ser reproduzida¹. Memória, aqui, seria a capacidade de recordar as informações genéticas para conservar a espécie. Já a memória representada pelo sistema de defesa imunológico seria aquela na qual o organismo, através de uma "recordação", desenvolveria uma capacidade de se proteger de um ataque que colocasse em risco sua integridade. Em outras palavras, ao registrar um ataque sofrido anteriormente, o organismo desenvolveria um mecanismo de defesa para evitar ataques futuros e, assim, impedir o risco. Memória, aqui, seria a capacidade do corpo de recordar para preservar a vida.

Porém, mesmo nesse âmbito biológico, já se poderia observar a existência de um espaço de luta em torno da diferenciação da vida e da afirmação do futuro. Explicando melhor: embora, em termos genéticos, se afirme que a memória teria por função perpetuar espécies idênticas, quando nos aproximamos dessa perpetuação não nos é possível encontrar a réplica de um ser, idêntica a do seu antecessor. E isto porque esse ser novo, ao longo dos séculos, para se adaptar ao mundo, precisará sofrer modulações corpóreas: para que sua prole tenha garantia de futuro, expanda a sua espécie, ele se verá diante da necessidade de criar novos arranjos em seu corpo para se adaptar a um mundo sempre em mudança. Assim, a espécie que vinga é aquela que tem maior variabilidade para incorporar

a diferença e produzir corpos modelados a partir dela. A informação genética poderia ser a mesma, mas sua perpetuação dependeria da diferença que se opera no corpo.

Já no caso do sistema imunológico, a memória defensiva, embora carregue uma reatividade – afinal, defesa é reatividade –, essa reatividade está a serviço da atividade e do futuro. Nesse caso, portanto, é sempre positiva porque o que visa é o ultrapassamento de um estado de possível desintegração orgânica, de possível paralisia, para a expansão das próprias forças do organismo levando-o a um estado de diferença. Até porque será sempre um corpo estranho e novo que se dirigirá contra o organismo – os vírus, bem como as bactérias, sofrem mutações no ambiente - o que implicará a criação, também nova, de estratégias de defesa. Aquilo de que o organismo se lembra é de reagir ao que pode decompô-lo, para, assim, afirmar a potência orgânica. Portanto, ele não lembra do mesmo, mas, sim, do tipo de estratégia de força que precisa usar para não permanecer o mesmo, pois a repetição do mesmo iria fragilizá-lo.

O que se vê operando, então, já na espécie ou no organismo, é uma memória que se serve, sim, daquilo que aprende do passado, mas para se desvencilhar dele e afirmar o futuro, encontrando, no presente, o desafio que precisa ultrapassar para atingir esse futuro. Só consegue trilhar esse caminho, portanto, se afirmar a diferença e o processo que permite a diferença. As forças que são colocadas em ação por essa memória não estariam desatreladas das mutações do mundo. São forças ativas.

No homem, em termos psicológicos, comumente se define a memória como “instância psíquica” que retém fatos da história passada do sujeito e teria a possibilidade de exteriorizar-se através da linguagem, no espaço da fala. Essa definição daria ao homem um estatuto diferente dos demais seres: só ele teria mundo, porque só ele poderia dar sentido ao mundo através da linguagem, dos signos de comunicação que o tornariam semelhante ao outro, posto que inteligível ao outro. Mas, já nesta definição, temos alguns problemas. A memória estaria encerrada no sujeito? Só o homem teria linguagem? Memória seria sinônimo da consciência de si? E a linguagem seria o mundo do sujeito, que desvelaria essa consciência? Ou seja, nessa definição psicológica, a memória seria individual, ligada a uma tomada de consciência dos processos interiores de um passado, também individual, apartada, portanto, do social e dos seus valores, posto que comporia, nela mesma, nada além do que a “verdade” do sujeito? E a linguagem seria a fiel exteriorização deste

“interno” que retrataria esse mundo de traços mnêmicos que aproximaria um homem de outro pelo espaço comum, o mundo comum da fala?

Antes de responder a essas problematizações, convém dar uma direção a nossa análise a respeito da memória. Nenhuma definição objetiva da memória dará conta daquilo que é específico da ideia de memória enquanto *experiência da temporalidade e da diferença*. Não se trata, nesse caso, meramente de um armazenamento de informação, mas da própria abertura do espaço-tempo enquanto experiência de diferenciação da vida e dos corpos.

Esta experiência é um mundo compartilhado; não se encerra no sujeito, tampouco deriva apenas de seus processos internos. Aquilo que ele comunica, a maneira como percebe o mundo, a linguagem que utiliza para comunicar sua experiência inevitavelmente serão produzidos pelo contexto que o atravessa e pela temporalidade de sua “alma”, entendendo por “alma” “pluralidade do sujeito” ou ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’, tal como definido por Nietzsche (1992:19). Em outras palavras, o que está em jogo são as forças do mundo se conectando com as forças do corpo, num processo de abertura, de encontro permanente, de modo que modulações vão ocorrendo a todo instante nesse encontro. Sendo assim, não existiria uma memória, mas muitas memórias narradas pela variabilidade de estados que compõem uma pessoa e o que a circunda. A narrativa da memória traria, portanto, a marca do tempo histórico, suas mutações e a marca dos tempos da experiência; tal narrativa é social e, ao mesmo tempo, singular. E a fala tradutora dessa experiência se veria atravessada por tais processos. É uma fala movente.

O mundo da memória e a memória do mundo na escrita-corpo de Pessoa e Nietzsche

Na nota de abertura do presente artigo, Pessoa aparece nos dizendo: “A única realidade para mim são as minhas sensações. Eu sou uma sensação minha. Portanto nem da minha própria existência estou certo” (2006:521). A aposta do artigo, nesse sentido, caminha em direção a Pessoa e a Nietzsche. Tanto para o literato quanto para o filósofo, somos experimentos de nós mesmos. Para Pessoa, cada sensação que nos chega nos faz ser outros, nos ficciona a ponto de o literato construir heterônimos para ilustrar esse processo de outramento² que nos diferencia e nos singulariza. Essas sensações, embora sejam nossas, não nos pertenceriam, no sentido de não partirem nem se encerrarem na consciência, no eu

que supostamente ditaria sempre a mesma forma do que somos e, assim, nos tornaria passíveis de sermos analisados num domínio de ciência – domínio este que não afirma a tensão que nos constitui, mas nos adapta a formas constituídas de antemão, na ilusão de afirmar a igualdade de experiências e, assim, provar a existência de uma estrutura psicológica, um modelo universal. Não, somos diferentes tanto para nós mesmos quanto em relação aos demais, e isso porque nossas sensações nascem nos encontros do corpo com o mundo, o que, em linguagem nietzschiana, poderia ser pensado como a ética da potência³, isto é, como a afirmação do jogo agonístico que não traz um resultado prévio, uma vez que emerge da luta das forças. Se o governo da luta for um afeto ativo, as forças ativas triunfarão sobre as reativas, compondo um corpo capaz de mudança. Esse corpo seria, então, daqueles que podem afirmar a vida, por encontrar, em si mesmos, a afirmação da potência de variação. Com isso, se lançam, sem medo, na nobreza da metamorfose da força e, com ela, constroem sua ética. Essa ética se caracterizaria, portanto, pelo ultrapassamento de um “si” que seria um “mesmo”, visando, assim, a diferença. Dessa forma, ela seria tecida pela afirmação desse jogo, não se congelando no tempo nem congelando o tempo num “si”. O tempo cronológico dos “fatos” e da “verdade” não faz morada nesse corpo porque a experiência da vontade do corpo se dá na afirmação de um espaço de luta permanente em torno de uma saúde conquistada pela *afinação* dessa luta com os processos de singularização. Assim, essa vontade do corpo não é um querer psicológico governado pela consciência ou por um eu que emergiria dela, mas algo que emerge, de forma “inconsciente”, nesse espaço de luta, de relações de força, por mais que se afirme de forma consciente.

Nessa relação, algumas forças agem e outras reagem. As forças que agem são as de conquista, de expansão; e as que reagem, as de adaptação e regulação, como interpreta Deleuze (1976). A essência ou qualidade da força emergirá, pois, da maneira como essa relação se estabelece. Ou seja, se vontade, para Nietzsche, é relação de forças e se uma força se relaciona com outra, o destino da força será determinado pela qualidade expressa na força: ação ou reação, conquista ou adaptação. No jogo das forças, o combate entre essas qualidades de força sempre estará presente, de modo que

em todo querer há, em primeiro lugar, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem

movimentarmos ‘braços e as pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’. Portanto, assim como o sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato de vontade há um pensamento que comanda; - e não creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando (NIETZSCHE, 1992:24).

Essa pluralidade de sensações estará presente no modo pelo qual Nietzsche cria conceitos, bem como no modo como os expressa na escrita. Tanto que, ao longo de sua obra, ele se serve de diversas imagens pensadas como *grupo de sensações* ou *bloco de sensações*, dizendo: “palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinadas, para sensações recorrentes e associadas, para grupo de sensações” (NIETZSCHE, 1992:182). Por isso, continua ele, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, enfim, é preciso ter experiência em comum com o outro” (NIETZSCHE, 1992:182). Seu desejo, portanto, era que tivéssemos essa experiência comum; mas, para que efetivássemos esse compartilhar de experiências, precisaríamos estar dispostos a nos reinventar e a compartilhar diferenças, pois a maneira como, costumeiramente, construímos e experienciamos nossos signos linguísticos acaba por nos afastar uns dos outros, em função de não afirmarmos a diferença em nós e, conseqüentemente, não abrigarmos a diferença do outro. Isso porque não nos permitimos mergulhar na profusão de estados ou estações da alma que nos constitui e nos diferencia e, assim, acabamos reduzindo o exercício da comunicação a um estado de vulgarização da experiência, a vulgarização do universalizável, por falta de experimentação, por receio de fazermos de nós mesmos experimentos do por vir.

Em outras palavras, Nietzsche fazia de si mesmo o palco de onde emergiam suas questões e, assim, criava blocos de sensações que apareciam como pensamento-imagem para seus conceitos. Tal procedimento não implicava individualismo, mas um exercício diário de atenção àquilo que pode obstaculizar a conquista da saúde, que pode paralisar as forças ativas que agem em nós e que geram a possibilidade da criação de novos modos de existência. Assim, para que haja saúde é necessário construir, permanentemente, a si mesmo, afirmando um si que não é o mesmo: enfrentar desafios e amar os desafios. Tanto que Nietzsche diz: “Deveria minha vivência – a história de uma enfermidade e uma cura,

pois terminou numa cura – ser apenas a minha vivência pessoal? E apenas o que é meu “humano, demasiado humano”? Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia” (NIETZSCHE, 2008:13).

Por isso ele esperava que seus experimentos pudessem ser acolhidos como uma experiência comum àqueles que, tal com ele, fossem capazes de fazer com que o corpo não fosse governado por um eu, mas que faz “eus” a partir do jogo de impulsos e afetos, definido como grande razão⁴ - um corpo que se singulariza e, assim, escapa de qualquer modelo previamente dado. Esse processo é chamado por Nietzsche de exercício da grande saúde, um experimento que se efetua a partir do que ele nomeia como *pathos de distância*: “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma” (NIETZSCHE, 1992: 169), processo que permite que não nos confundamos com os outros. Ou seja, esse distanciamento de si se efetua quando somos capazes de dobrar nossas próprias forças e encontrar novas perspectivas para os afetos: mergulhar no afeto, mas comandá-lo dentro dele mesmo e estar atento ao que nos circunda. Esse exercício de olhar para si como que fora de si nos possibilita também distinguir o que é bom ou ruim para nós, isto é, aquilo que aumenta e aquilo que pode diminuir nossa potência, definindo assim o que nos singulariza – procedimento que, conforme vimos no início do presente artigo, também age em nosso organismo, é sabedoria de nosso corpo. Possibilita também que nos afastemos de um *pathos* reativo (NIETZSCHE, 1998: 64), isto é, da impossibilidade de criar valor a partir de si mesmo, do não conseguir se separar das coisas, ressentindo-se diante do que chega e agindo de acordo com essa reação negativa. O resultado desse *pathos* reativo é determinar valores para todos, delimitar o que é bom ou mau para todos, e não o que é bom ou ruim para si mesmo. É ser perpetuador da moral, e não criador de uma ética. Não é possível criar ética a partir da impotência!

Assim, Nietzsche nos faz pensar de outra forma. Ou melhor, nos força a pensar de outra forma, pois seus conceitos-imagens nos atingem como uma flecha. Seus experimentos com o pensar não são fruto do exercício de uma vontade que quer pensar, de um sujeito pensante ou de um método para alcançar o pensamento, mas de um encontro violento que produz algo que faz com que o pensamento emergja enquanto diferença ou criação do até então impensável. Apareça a criação como ato de pensar no próprio pensamento e

apareçam as experimentações no lugar que antes ocupava a verdade. Por isso, dirá Nietzsche:

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

Essa formulação encontra ressonância em Pessoa, que, sob diversos heterônimos, faz distintas experimentações com o pensar, constituindo-se como uma multidão que pensa o pensar, mas que, nessa empreitada, percebe que todos os seus pensamentos são sensações, como dirá um dos heterônimos, Alberto Caeiro:

*Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.
(PESSOA, s/d: 146)*

Por isso, podemos dizer que tanto para Nietzsche quanto para Pessoa, escrever é habitar estilos variados, por experimentarem estilos variados num estado de ser que devém para afirmar a potência da vida, transmutando, portanto, a verdade. Em Nietzsche, a escrita traz a marca da descontinuidade: fragmentos, aforismos, poesia. Escapa ao tradicional modo de pensar cronológico, linear, causal. Até aquilo que poderia ser pensado como “suas memórias”, ou a “memória de suas obras”, presente no *Ecce Homo*, é uma (bio)grafia, entendida como grafia da vida, porque nela o valor que *se faz falar* não provém de uma vida em particular, mas aponta para a inseparabilidade entre forças da vida e pensamento, que transbordam e se afirmam na escrita. Em Pessoa, os heterônimos, cada um deles com uma história, uma memória e uma escrita distinta, produzem uma nova imagem para o pensamento: a que deixa a vida falar, com todas as suas tonalidades traduzidas, em escrita,

pelas curvas, erros, luzes, alegrias e dores que a habitam – as linhas da vida que saltam, ao papel, afirmando modos de existência possíveis, comum também a Nietzsche através da profusão de imagens e personagens conceituais criados por ele.

Então, o que é gerado nessa nova imagem proposta pelos dois é, fundamentalmente, *a afirmação do tornar-se*, como o plano ativo da vida. Escrita, portanto, governada por uma outra temporalidade, que se alimenta de intensidades e não de verdades, de algo pré-estabelecido. Uma escrita na qual quem fala é um “isso” que se faz palavra e não um eu. Ou, como diz Foucault (2006:88): “ali onde isso fala, o homem não existe mais”. Uma escrita na qual *não reina identidade e semelhança, mas a andança do mundo, no pensamento dos dois autores*, isto é, uma escrita labiríntica, vertiginosa, produtora de desconforto, porque nos tira do lugar confortável ocupado pela verdade. Uma escrita de violência, uma escrita de crueldade porque marcada pelo amor à vida naquilo que ela é: uma multiplicidade de forças, um mar de forças, sem início ou fim, que apenas se transformam, num jogo incessante que estabelecem entre si – imagem criada por Nietzsche para ilustrar seu conceito de vontade de potência, que será usada mais adiante.

Uma escrita, portanto, marcada pela intermitência e pela transgressão. Os fragmentos, aforismos e a poesia, em Nietzsche, são intermitências transformadas em palavras. Sendo assim, rompem, transgridem o discurso lógico-formal, não visando unidade, mas desassossego e, ao mesmo tempo, fazendo com que a imagem que temos do pensamento seja colocada em questão: instaura-se a possibilidade de um pensamento sem sujeito, exercício desassosseigante que Pessoa também faz através de seus heterônimos, a ponto de não sabermos onde está a pessoa de Pessoa.

Ambos produzem um modo de pensar que dá passagem e, ao mesmo tempo, voz à intermitência, pensamento que, transposto para a escrita, nos tira do solo cartesiano – já que desarruma a nossa pretensão, apreendida desde então, de que o sujeito encontraria fundamento em si mesmo (unidade do sujeito fundada na unidade da consciência) –, colocando-nos diante de uma outra perspectiva: a da *experimentação*. Porque agora o lugar privilegiado dado à consciência como sede do pensamento é desmantelado. Nietzsche cutuca Descartes, dizendo: quando digo “eu penso” identifico o sujeito com a unidade da consciência pensante, porém “o pensamento vem quando ele quer e não quando ‘eu’ quero” (1992: 23). Ou seja, sua origem é oculta e sua construção advém de uma luta constante de

impulsos que trabalham na composição e decomposição daquilo que nos chega como pensamento, como interpretação do processo, mas que sempre é governado por um afeto.

Em Pessoa, a composição afetiva é tão vasta, que cada governo afetivo de si fez surgirem vários outros de si que ganharam vida e história, sem, no entanto, enlouquecê-lo. Ao contrário, ele tinha tanto domínio de si que se diagnosticou, talvez de forma irônica, da seguinte maneira, numa carta dirigida a seu amigo Adolfo Casais Monteiro, em 13 de janeiro de 1935:

A origem dos meus heterônimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou mais profundamente, um histero-neurastênico. Tendo para essa segunda hipótese, porque há em mim fenômenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registro de meus sintomas. Seja como for, a origem mental dos meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação (PESSOA, Obras em prosa, p.95 apud ALBERTI, 2004:153).

Dirá ainda, na mesma carta, que esses fenômenos de despersonalização e de simulação, felizmente para ele e para os outros, “mentalizaram-se” nele, isto é, não se manifestaram na sua vida prática, exterior e de contato com os outros. E acrescentará: “fazem explosão para dentro e vivo-os eu a sós comigo” (PESSOA, Obras em Prosa, p. 95 apud ALBERTI, 2004: 156).

Nietzsche, embora vivesse enfermo – acometido por terríveis dores de cabeça, vômitos, vertigens, pressão nos olhos, quase cegueira – dirá, no *Ecce Homo*, na seção intitulada “Por que sou tão sábio”, que seu estado de saúde permitiu que desenvolvesse um sentido fino para os sinais de ascensão e declínio das forças do corpo: “nisto sou o mestre par *excellence* – conheço ambos, sou ambos” (1995: 23). Mas esse sentido fino não se reduzia à enfermidade do corpo, à fraqueza fisiológica que, por vezes, o lançava em estados absurdos de dor, a ponto de, muitas vezes, ter de recorrer ao amigo Peter Gast para ajudá-lo a redigir seus escritos. Escreve Nietzsche a seu médico, Otto Eiser, em janeiro de 1880:

Minha existência é uma carga terrível: eu há muito a teria rejeitado se não fizesse os mais instrutivos ensaios e experiências no terreno ético-espiritual exatamente nesse estado de sofrimento e quase total renúncia – essa alegria de sede de conhecimento me leva às alturas nas quais venço todos os martírios e toda desesperança. No geral estou mais feliz do que jamais antes em minha vida (NIETZSCHE, B 6, 3 apud SAFRANSKY, 2001:163).

Essa força, alimentada pela alegria, modulava a fatalidade em metamorfose de si mesmo. Daí Nietzsche adquirir o hábito alegre de “manter os impulsos como fundamento

de todo conhecer; mas saber onde se tornam adversários do conhecer: em suma, aguardar para ver em que medida o saber e a verdade podem ser incorporados”. (NIETZSCHE, Fragmento póstumo, agosto de 1881, 9[495], *apud* SAFRANSKI, 2001: 189). A sua fragilidade corporal se transmutava em força e formulação acerca dos valores que adoecem, como afirma, com muita propriedade:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de decadência – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma transvaloração dos valores (NIETZSCHE, 1995:24).

A história dos valores: a indissociabilidade entre história e memória

Nietzsche não reduzia sua história a uma vivência pessoal, pois entendia que seus livros apareciam como filhos da saúde, sendo descritos como “histórias da enfermidade e da cura da enfermidade” (NIETZSCHE, 1995, 2000, 2001, 2003, 2008). Ou seja, o que Nietzsche estava dizendo era que buscava e sentia, na sua escrita-vida, a possibilidade de ultrapassar as enfermidades provenientes não de seu organismo, mas das ideias modernas. Estas, tecidas em seu tempo histórico, adoeciam aqueles que delas se abasteciam, posto que fabricava modos de existência decadentes - a tal ponto do próprio Nietzsche saber-se decadente, posto que filho da modernidade, mas também o seu contrário, lutando a favor de um novo tempo e podendo, assim, escolher “os remédios certos contra os estados ruins” (NIETZSCHE, 1995 :25). Dessa maneira, o que diferencia um decadente que se sabe decadente daquele que faz da decadência a sua vida, é que “o *decadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam” (1995: p.25), não encontrando, em si mesmo, em sua totalidade, os meios para adquirir saúde, para aumentar a força vital e a visão a ela correlata que lhe permitiria saber escolher o caminho no qual a vida se afirma em sua potência de variação e assim, desloca e amplia perspectivas. Quanto mais atento ao presente, mais livre Nietzsche ficava dos sintomas que o adoeciam, mais clara ficava a sua visão, que foi aprendida (e não dada), pelo seu corpo, numa luta precisa e preciosa contra o seu tempo e a favor de um novo tempo.

Dessa maneira, Nietzsche busca uma nova forma de fazer história, não como espaço da verdade dos fatos ou do sujeito, mas como afirmação da vida em variação, capaz de ser formulada por aqueles que têm clareza acerca daquilo que constitui a “alma moderna”,

pautada nas formas assumidas pela verdade ao longo da história. Longe de conduzir o espírito do homem para o progresso, essa alma moderna lançou-o no declínio, tal como discutirá em obras como a *Segunda Consideração Intempestiva*, cujo subtítulo é “da utilidade e desvantagem da história para a vida”. Nietzsche, no *Ecce Homo*, a descreve como o livro no qual o “sentido histórico”, entendido como orgulho do século, “foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio” (1995:67). Daí que, num fragmento póstumo, do mesmo período da *Segunda Consideração Intempestiva*, dirá que seu modo de relatar a história “é, de fato, contar *experiências de vida* relativas a ocasiões, períodos e pessoas do passado. Não faço conexões; o singular abre-se para mim, mas não outras coisas. Nossos historiadores literários são enfadonhos porque se obrigam a falar de tudo e a julgar tudo, mesmo naquilo em que não *viveram nada*” (NIETZSCHE, 2005, p.77/Fragmento póstumo, verão de 1878, 30[60]).

Fazendo uma análise panorâmica da *Segunda Consideração Intempestiva*, podemos dizer que a suspeita de Nietzsche recai sobre o uso abusivo, feito pelos historiadores, da abordagem do passado para explicar o presente e o futuro, gerando, assim, o que ele chama de doença histórica e/ou febre histórica, bem como eruditos que ele denomina “horda dos homens historicamente neutros” (NIETZSCHE, 2003:46). Isso porque tais eruditos preconizam o saber histórico como chave de acesso à verdade, a qual, na suposição de ser alcançada, doaria ao homem um enorme poder sobre a própria vida: transformada em ciência, a história teria como objeto próprio o passado de onde tudo parte e a partir do qual tudo se explica, produzindo um “mundo da uniformidade exterior imposta” (2003: 43). Ou seja, para Nietzsche, a abordagem histórica do passado, feita por essa horda, inventa pontos de equilíbrio e continuidade num espaço de pura dispersão que, agora, serviria de modelo para se pensar o próprio homem. Porém, em sua perspectiva, essa abordagem acabaria inibindo, pelo excesso de lógica e de retorno ao passado para explicar o presente - como se este fosse seu desdobramento linear -, as forças vitais do homem, de modo que a instrução não se torna vida, mas representação congelada do “processo do mundo”.

Um dos motivos dessa doença é que a história, elevada a ciência, encontra em seu desenvolvimento uma teleologia, uma direção pré-determinada, vinculada que está à crença num ideal, cujo espírito domina à época e faz com que o presente se alimente dos feitos já realizados, dos grandes eventos já acontecidos, tomando-os como base para o futuro. O

ensino da história é concebido, desta forma, como o conhecimento de um passado que se pretende modelar, ou seja, como exemplo a ser repetido no futuro. Segundo Nietzsche, o conhecimento histórico ensinado com fins de exaltar a grandeza de feitos passados minimiza, perigosamente, a importância de encontrar a diferença no tempo presente. Nietzsche entende o presente, aqui, como tempo de ação; e não como resultado de um progresso, de um acabamento da história que funciona como medida de valor para os demais tempos, como tempo do saber que tem como fim a si mesmo, que se volta sobre si mesmo, desenraizando o homem do instante presente, fazendo-o passivo e enfraquecido para uma atuação criadora junto à vida.

Por isso emerge, já nessas primeiras análises de Nietzsche, uma desconfiança quanto aos ideais de sua época. Nietzsche interpreta a formação histórica como prejuízo, deficiência, como doença que nos mantém doentes; afinal, nossa doença ancora-se na crença de que chegamos a um momento histórico no qual qualquer dúvida pode ser respondida, como se pudéssemos criar antídotos para nossas dores, sentido para nossa existência a partir do encontro com a verdade que provém, agora, dos fatos históricos. Assim, Nietzsche parte da constatação de que um homem ou uma cultura perfeitamente conscientes da “historicidade” das suas próprias ações não teria qualquer estímulo ou capacidade para produzir uma nova história. Isso porque, na cultura do século XIX, “histórico” é aquilo que resulta do que veio primeiro e é destinado a dar lugar ao que vem a seguir, sendo, então, o puro e simples ponto sobre uma linha, que só ganha identidade na sua relação com outros pontos, como salienta Vattimo (1990:28).

Nietzsche nos possibilita pensar que para se construir uma “nova ciência da história” é necessário que ela se constitua a partir de uma “nova saúde, uma saúde de amanhã e depois de amanhã” (NIETZSCHE, 2008, Prólogo 6: 13). Assim, a vivência da doença surge, para Nietzsche, como um presente, como um desafio, um experimento que o enraíza num instante criador capaz de possibilitar a ultrapassagem de si mesmo, de um si adoecido por essa “verdade” a respeito de si fabricada pela e na história, portanto, implica ultrapassar as medidas de valor de seu tempo, para que novas narrativas sejam possíveis. Afinal, as medidas de valor de seu tempo foram percebidas por ele como aquilo que o adoecia, pois o que se colocou em jogo, na vivência afirmativa da sua doença; pelo longo caminho que se fez necessário trilhar “até a enorme e transbordante certeza e saúde”

(NIETZSCHE, 2000, Prólogo 4 :10), foi o aprendizado de transformar a doença em “meio e anzol para o conhecimento” (p. 10). Para tanto, aprendeu também que a “madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração” (p.10) nos permite ter

acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde”, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura (NIETZSCHE, 2000, Prólogo 4 :.11).

Ou seja, o que Nietzsche nos alerta é que para experimentarmos uma “nova ciência da história” pautada na liberdade e no cuidado com ela, exige-se, de nós, um grande esforço para suportarmos a carga pesada da privação de referências que até então nos guia. É somente a partir do contato estreito com a nossa solidão que se tornaria possível aprender a necessidade vital de construirmos uma referência nova, para si, por si, uma ética que, por sua vez, nos permitiria sermos artistas de nós mesmos, inventores e narradores de processos. Daí Nietzsche dizer que o contrário do decadente é aquele que sabe que a condição de sua cura é tomar-se a si mesmo em mãos e curar-se a si mesmo, e que a condição para isso é “*ser, no fundo, sadio*” (1995: 25). E ser sadio é experimentar, em si mesmo, as mudanças de perspectiva, é aninhar as modulações do espírito que fortalecem a vida porque a estampam em todo o seu esplendor. É perceber que não há certezas absolutas, somente interpretações e que aquilo que chamamos sofrimento também está atrelado à interpretação de um estado.

Aqui podemos evocar Canguilhem, pois ele certamente se inspira em Nietzsche, ao dizer: “o homem sadio mede sua saúde pela capacidade de superar crises orgânicas e assim instaurar uma nova ordem” (2009: 79). Ou seja, o organismo não quer conservar o que já sabe, mas se expandir, aprender o novo, criar novas normas. Por isso há superabundância de meios de que o organismo dispõe para se ultrapassar, tal como observamos no início do presente artigo. Canguilhem diz ainda: “abusar da saúde faz parte da saúde. Normal é o que é compatível com a vida e saúde é criar valores, isto é, é “poder instaurar normas vitais” (2009: 79). Dessa maneira, estamos diante de um conceito de norma e normalidade distinto daquele difundido pelos “especialistas da alma humana”, posto que estes definem a normalidade a partir da adaptação e da conservação do meio, isto é, das mesmas normas. Apostam, portanto, no que é anti-vital. A normalidade, assim defendida, é doença no

sentido negativo do termo, pois está ligada à regularidade, a uma vida parada, congelada, que não se expandiu e, portanto, é incapaz de instaurar novas normas, incapaz de vitalidade. Sendo assim, essa normalidade almejada não pode nos conduzir à experiência do outramento. Essa normalidade seria patológica no sentido de ausência de desafios, gestaria uma vida sem força que, assim, não pode pedir ultrapassagem.

Mas, se pensarmos o normal como Canguilhem e a doença como Nietzsche, poderíamos dizer que a última pode ser signo de saúde, isto é, que ela não se opõe ao que é normal do ponto de vista das forças vitais. A doença é o desafio, um convite do corpo para que uma resistência seja vencida; ela nos desafia a criar novas normas. Certamente ela se oporá a normalidade dos “especialistas”, mas também será capaz de ultrapassar a sua definição. Aliás, a sua definição é justamente uma das resistências que precisam ser vencidas para que a atividade da vida assuma a regência do corpo. Desse modo, doença e normalidade só podem ser pensadas a partir de uma outra perspectiva justamente por aqueles que são, para si mesmos e para o mundo, médicos de si próprios, como Nietzsche e Pessoa. E, da ressonância de ambos, podemos ver brotar um outro tipo de conhecimento, cuja proposta, embora parta de Nietzsche, poderia ser pensada como pertencendo também a Pessoa, isto é, a de colocar, no lugar de uma “teoria do conhecimento”, uma “doutrina perspectivista dos afetos”, pautada no empreendimento da conquista de saúde. O que também nos lembra Deleuze, quando diz:

Não se escreve com as próprias neuroses. A neurose, a psicose, não são passagens de vida, mas estados em que se cai quando o processo é interrompido, impedido, colmatado (...) Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor tenha forçosamente uma saúde de ferro (...) mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto ou ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe, contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis (...) A saúde como literatura, como escrita, consiste em inventar um povo que falta. Pertence à função fabuladora inventar um povo. Não se escreve com as próprias lembranças, a menos que delas se faça a origem ou a destinação coletivas de um povo por vir ainda enterrado em suas traições e renegações (...) Precisamente, não é um povo chamado a dominar o mundo. É um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário (...) A literatura como a enunciação coletiva de um povo menor, ou de todos os povos menores, que só encontram expressão no escritor e através dele (DELEUZE, 1997: 13-14)

Esse povo menor, nesse ensaio deleuziano, encontra expressão nos escritos de Nietzsche e de Pessoa. Ambos constroem um *ethos*, palavra grega que equivale a morada e,

também, a exercícios de cuidado. Em seus escritos, Nietzsche e Pessoa mostram que cada *ethos* é singular e plural ao mesmo tempo, isto é, deriva de uma polifonia cujo afeto orquestrador das vozes determina a sua tonalidade. Uma morada vasta é aquela que se permite ser orquestrada por afetos variados, que não é fechada em si mesma, mas aberta às forças do mundo. É nessa abertura, nesse encontro com as forças, que ela se singulariza. Portanto, implica um exercício ético de cuidado com esse *ethos*. O caos, como aponta Pelbart (1989:181), mais do que turbilhão de forças, é um conjunto de intensidades. Portanto, nessa experiência de cuidado, é necessária atenção para não ser destruído pela intensidade das forças, mas se tornar passagem para elas, algo possível de acontecer quando a transformamos em arte, em arte feita a partir de nós mesmos. Essa arte nos protege da dissolução total, ao mesmo tempo que nos mantém abertos para os encontros intensivos, posto que damos forma ao que emerge deles. Mas *dar forma* não inviabiliza que eles continuem a provocar a novidade em nós. Esse encontro intensivo vira vivência, experiência e lembrança da metamorfose da força, porque esse eterno retorno das sensações potentes só é capaz de nos diferenciar se lhes damos um contorno artístico, uma forma artística. Junto a ele, encontramos um *estilo*.

Quanto maior a variabilidade de estilos, mais potência passou por nós, ou melhor, mais encontros teceram nossos afetos. Daí a variabilidade de estilos tanto em Nietzsche quanto em Pessoa. Assim, esse cuidado depende de uma estética, criação de nós mesmos como obras de arte. E uma nova política se faz aqui, uma aposta na ética das forças, porque se trata de uma luta contra as forças que, em nós mesmos, podem obstruir as nascentes do devir, do diferir, da criação, para afirmar a vontade ativa das forças, que nos expande.

Memória e esquecimento na política das forças ou como não se tornar um híbrido de papagaio com asno

Para Nietzsche, poderíamos dizer que essa política se faz através do esquecimento ativo e de uma memória da vontade que deve ser regida por tal esquecimento. Um bom exemplo para os modernos, comenta Nietzsche, é o conde de Mirabeau, “que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque esquecia” (1998: 31). Isso porque, para Nietzsche, o esquecimento ativo é nossa faculdade natural, pois é o que nos liga ao presente em estado puro, o que possibilita que

entremos em contato com novas sensações derivadas dos encontros, selecionando aquelas que devem fazer morada em nós – como as que despertam uma memória da vontade ligada ao futuro e, ao mesmo tempo, nos permitem defender-nos do que nos impede de expandir.

Dirá ele:

(...) esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’) do que todo multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviços a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente)- eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica. Da paz, da etiqueta: como o que logo se vê não poderia haver (...) presente sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue “dar conta”...Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos- nos casos em que se deve prometer: 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 (NIETZSCHE, 1998: 47-48).

Em outro momento de minhas pesquisas⁵ descrevi, minuciosamente, a discussão travada por Nietzsche em torno da invenção da memória e sua relação com os condicionamentos sociais; mas, nesse momento, pretendo apenas acentuar a relação entre esquecimento e memória da vontade que, nos tipos artísticos, se apresenta como empreendimento de saúde. Observemos que Nietzsche deixa claro que a atividade do esquecimento é suspensa somente nos casos em que *se deve prometer*. E também que aqueles que têm o aparelho inibidor [o esquecimento] danificado não conseguem dar conta de nada. Se, nos casos em que se deve prometer, a inibição provocada pelo esquecimento deve ser suspensa, algo deve ser memorizado, algo deve chegar à consciência. Mas não é tudo que deve chegar a ela, pois se tudo nos chegasse de uma vez só, não poderíamos fazer, disso que nos chega, experiência, vivência. No máximo acumularíamos informações, mas só saberíamos repetir, por memorização, essas informações. Seria mero exercício de erudição, sem vivificação. Seríamos meros “papagaios”.

Ora, ser papagaio poderia ser uma “promessa de vida”, mas de um tipo de vida que não sabe viver, porque não experimenta nada, pois só sabe repetir o mesmo que ouve e, assim, também carregar o que é ouvido. Um papagaio diferente, pois tem orelhas e elas são longas a fim de absorver tudo, de não deixar escapar nada. Um híbrido de papagaio com asno, em suma.

Esse hibridismo seria característico de tipos que dispõem de uma imensa memória, porém tão somente para carregar nela os depósitos da cultura: a enorme biblioteca do passado. Não percebem que, assim, carregam também valores que conservam como sendo necessários à sua vida. Certamente agem da mesma maneira em relação à sua vida “íntima”: acumulando os registros do passado para encontrar sentido para si no presente – afinal, eles não esquecem nada. Daí se assemelharem ao asno, o que tem orelhas grandes. Lembremos da conversa do asno com Zaratustra, no primeiro capítulo da última parte do livro, intitulado: “O despertar”. Zaratustra diz que o asno só sabia dizer sim, expresso em seu bramido próprio como “I-A”. Mas esse “I-A” era uma repetição, uma ladainha, um clichê, que diz “sim” àquilo que se carrega, aos valores que precisam ser conservados como sendo a única expressão de uma vida, acreditando, no entanto, que dessa forma se estivesse afirmando a vida (1994: 311-313). Como sugere Deleuze: “Ele acredita que afirmar seja carregar; ele avalia o valor de suas afirmações pelo peso daquilo que carrega” (2006: 150). Este não é artista, é apenas um carregador.

Assim, devemos estar atentos ao que escolhemos como promessa de vida, pois ela determina a memória da vontade. Se, nos tipos artísticos, há a suspensão temporária do esquecimento, ou seja, a possibilidade, momentânea, de reter impressões, a qualidade dessas impressões, ou melhor, o modo de incorporá-las à vida do organismo, à vida do corpo, poderá garantir a expansão de suas forças, a criação de mais vida; mas também, dependendo da forma como interpreta isso que recebe, poderá criar menos vida. Por isso, para Nietzsche, os tipos artísticos só sabem fazer de si mesmos uma promessa afirmativa da vida quando *as forças ativas* são essa promessa. Até porque, para Nietzsche, há dois tipos de arte e de artistas, bem como há dois tipos de ficção: uma negativa e outra afirmativa.

Há artistas, dirá Nietzsche, “que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude” (2001:272), isto é, inventam uma arte voltada para um tipo de conhecimento que os protege de entrar em contato com a visão trágica da existência, tendo

necessidade vital de encontrar salvadores para criar confiança na vida (2001:172). Esse tipo de arte, por exemplo, poderia ser pensada a partir de Platão. Sim, Platão. Ele foi um ficcionista de mão cheia. Um grande escritor que criou diálogos de muita beleza, sedutores, persuasivos, encantadores. Conseguiu fazer emergir uma ficção que produziu efeitos de realidade tão impressionantes que se tornou modelo de pensamento no ocidente. Essa “vontade de ficção” seria, pois, a força que anima a sua memória da vontade. Em seus livros, Sócrates, o grande protagonista, será apresentado como aquele que promete uma vida fora da vida, a partir do conceito de *Ideia* e seus correlatos.

Há, aqui, uma vontade de futuro, mas como vontade de eternidade, e uma aposta na memória como sede de conhecimento que deve levar à consciência apenas as imagens boas, as cópias das Ideias que, no entanto, estão fora do mundo. Estamos, pois, diante de um investimento numa ficção, numa forma de arte, portanto, numa mentira que, no lugar de expandir as forças do leitor, serve de consolo para que se tenha um sentido “luminoso” para a vida, *fora dela*. Esquece de nos contar *que aquilo de onde parte a construção da verdade não se encontra no além, mas num modo de existência e numa interpretação que parte desse modo de existência, parte do tipo artístico Platão*. Assim, em nome da verdade inventada por Platão e não pelas alturas, surge o conceito de *Ideia* e sua necessidade de transformar os filósofos, a partir dele, em “modeladores do ideal de ser”, em donos da verdade. Para tanto, cria uma ficção negativa, distinta da própria tradição a que pertence, na qual não havia distinção entre *cosmos* e *physis*, entre homem e mundo, e onde a transformação, o caráter trágico da existência, não era negado, mas constitutivo do ser do devir. Porém, com Platão, há a aceitação e não a afirmação da vida, pois aceitar a vida implica em tolerá-la e mais que isso, tolerá-la implica em negá-la, já que só a aceita porque afirma a existência de uma outra vida melhor, posto que perfeita e ordenada, distinta da vida governada pelo devir – daí a sua invenção do mundo dividido em duas partes - o mundo verdadeiro, das alturas, e o outro, aparente e falso, a terra. Trata-se, portanto, de uma ficção negativa, porque nega a vida querendo corrigi-la, uma ficção prenhe de ressentimentos e medo por tudo que escapa. Inventor, portanto, de um tipo de arte pessimista, nascida de um tipo pessimista, isto é, aquele que vê a vida como doença e quer tratá-la, corrigi-la. O jogo trágico do devir nos corpos é substituído pelo jogo do ser em torno da *Ideia* que está ligada ao além, ao outro mundo. A verdade, agora, é alcançada “além ou depois da *physis*”, fazendo, portanto, da

metafísica o modelo da nova filosofia, a meta do pensamento e de uma nova organização social – entendendo por "meta-físico" as formas, que só se dão através de um esforço racional do pensamento.

Pensar, nessa perspectiva, é adequar o pensamento a uma realidade que reproduza, *por semelhança*, as relações existentes no mundo chamado verdadeiro, onde reinam o inteligível e o imutável. Portanto, pensar é adequar o pensamento à invenção de um outro mundo; é re-apresentar esse mundo ao pensamento – tendo em vista que o mundo, tal como o conhecemos pelos sentidos, difere desse modelo ideal –, mas não se dizer inventor, e sim conhecedor, intérprete da verdade que não é dada a todos conhecer, embora desde sempre esteja inscrita na alma de todos. Isto é, é necessário todo um aprendizado para alcançá-la e esse aprendizado quem dá é o filósofo metafísico. E aqui nos servimos da arte irônica presente em um dos fragmentos póstumos de Nietzsche, quando, zombeteiramente, “roga”: “o que a nós importa o caminho deles *para o alto*, a sua corda que conduz *para fora*? para a felicidade e para a virtude? que conduz a eles, temo eu... Eles querem *nos* salvar com a corda *deles*? – E nós, encarecidamente, rogamos que eles é que se enforcem nela!...”(2002, Fragmento Póstumo, 23[3] :138).

Tal como Nietzsche, Pessoa, sob o heterônimo Alberto Caeiro, era sábio o suficiente para também dizer: “Há metafísica bastante em não pensar em nada. O que penso eu do mundo? Sei lá o que penso do mundo! Se eu adoecesse pensaria nisso.” (PESSOA, s/d: 139). E desconfiava da verdade por detrás das coisas, da ciência da verdade, da filosofia da verdade, tal como fala, pela escrita de outro heterônimo, Bernardo Soares:

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

Nietzsche e Pessoa, ao contrário de Platão, são a expressão de um outro tipo de artista, sofrem “por uma *abundância de vida*, (...) querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida” (2001: 272). São criadores de uma arte trágica, isto é, uma arte que se faz na vida e se afirma na vida. Por isso, para Nietzsche, o valor artístico vai estar atrelado à pergunta: foi a fome ou a abundância que se fez aí criadora? A causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruição, de mudança, de novo, de futuro, de vir a ser? (2001: 273). Faz-nos rir de nosso nós mesmos, da forma como pensamos. Nietzsche, em específico, nos faz também rir de como fomos levados a pensar. Já Pessoa nos desassossega com sua profusão de heterônimos que não o enlouquecem e que, no entanto, nos fazem ver que nós também construímos heterônimos ao longo de nossa existência, pois cada encontro com um outro corpo gera, em nós, outros de nós, e, na maioria das vezes, não nos damos conta dessa profusão de “eus” que nos compõe.

Eles também são inventores, criam ficções, mas não transformam invenção em verdade, porque se afirmam enquanto experimentadores. Melhor que isso, afirmam a mentira como vida. Por isso, suas ficções são afirmativas, porque são regidas por forças que, agindo na formação da memória da vontade, não se tornam cativas do negativo. Forças que lançam o leitor no futuro, porque trazem uma promessa de futuro, na terra, mas que são tecidas no agora. Prometem a vida no horizonte ético, não no horizonte judicativo, moral. Neles, efetivamente, o esquecimento ativo os protege de experimentar, de vivenciar tudo o que neles é acolhido, porque a intensidade daquilo que vivenciam não penetra na consciência, não se transforma em peso. Afinal, são tipos nos quais as forças ativas dirigem as reativas, onde o esquecimento, como mantenedor desse jogo ativo das forças, é aquilo que possibilita a assimilação psíquica do vasto mundo que compõe os seus corpos e que é afirmado em seu modo de escrever. Dessa maneira, conseguem usar estilos variados, porque são capazes de dar passagem para o novo em seu corpo, podendo, assim, “selecionar as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar” (NIETZSCHE, 1998: 47).

Como em todo e qualquer ser vivo, não podemos dizer que neles não há lembranças, mas elas não se subjugam às marcas. Elas não permanecem na consciência porque serão

rechaçadas pelo esquecimento ativo, ficando insensíveis, permitindo que esses tipos de artista ajam de acordo com as suas próprias forças, sejam sensíveis a elas e transformem possíveis marcas em experiência de ultrapassamento. Eles rememoram aquilo que lhes possibilita ter futuro. A rememoração está a serviço da ação e as marcas que porventura apareçam, funcionam como uma resistência a ser vencida, ou como um convite da vida por mais vida, um desassossego que implica na criação de outros de nós, jamais como um fato que nos congela no tempo.

São, pois, homens soberanos da modernidade, tendo em vista que, para Nietzsche, o homem soberano pode prometer porque é livre (1998); ou, como ainda dirá Nietzsche, referindo-se aos gregos, “com a ‘liberdade da vontade’ cai também a ‘responsabilidade’” (2005: 82). Porém não precisamos retornar à Grécia para encontrar esses frutos maduros! E, se o tipo nobre é descrito por Nietzsche como aquele que promete a vida na vida, porque o “poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante” (1998:50), não poderíamos dizer que é justamente essa qualidade de instinto dominante que governa os escritos desses ficcionistas da afirmação? Neles, “o domínio sobre si, [tal com o no nobre grego antes de Platão], produz também, como que, por derivação, um domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? (1998:49). Eles assustam os medrosos! Assustam aqueles que não sabem produzir uma afinação melódica entre afirmação e vontade, os que precisam da verdade para aceitar a existência! Neles, o devir ativo impera porque ele só existe por, e numa, *vontade que afirma*.

A memória da potência como memória do futuro

Nossos protagonistas da arte afirmativa conseguem filtrar a intensidade pelo esquecimento ativo e memorizar a potência. O que isso significa? Significa que não se intoxicam, que digerem as experiências respeitando a temporalidade delas e que só acolhem aquilo que seus corpos podem suportar. Estabelecem regras para si que são facultativas e as encontram porque são capazes de “aumentar a distância no interior da própria alma” (NIETZSCHE, 1992), isto é, conseguem olhar para tudo como que fora de si mesmos e quando conseguem rir de si mesmos, conseguem rir do que lhes aconteceu. Essa medida de valor do riso “santo” lhes permite suportar o encontro de forças, do mundo, em seus corpos,

sem cair na esparrela da necessidade de controle daquilo que escapa. Como dirá Zaratustra, no discurso intitulado “Do ler e Escrever” : “Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade” (1994:58). Dessa maneira, sentem o jogo da vida como um convite de resistência a ser vencida no horizonte das próprias forças. E podem criar novas memórias para os eventos, libertando-a a vontade de um possível aprisionamento na lembrança em torno do mesmo.

Além disso, nesse exercício de auto-superação de si e das formas oferecidas a esse si pelo mundo circundante, são capazes de inventar várias memórias, como as de Pessoa e seus heterônimos, construindo, tal como a proposta filosófica de Nietzsche, caminhos para o pensamento ligados a uma escolha de um determinado *tipo de vida*. Este se faz junto a essa escolha, de modo que não participa dessa escolha encontrar uma verdade, mas escolher um *ethos, uma morada*. E a escolha desse *ethos* se faz de acordo com o que “um espírito suporta”. Assim se sustenta o conflito que é o de “escolher a escolha” e, com isso, se afirma um modo de existência, um modo de ser e estar no mundo. Afirma-se a vida em seu apresentar-se. Empregam-se todas as forças com o objetivo de criar, a partir de si mesmo, um estilo de vida, um domínio de si sobre si ou um conhecimento de si por si que não obedece a valores transcendentais ou a qualquer normativa que venha de fora, correspondendo tão somente à agonística das forças. Como dissemos, homens nobres não se encontram somente na Grécia!

Ambos, gregos ou não, têm grande saúde, entendendo por esse termo, tal como Nietzsche o descreve, como aquilo que não significa opor-se à doença, mas fazer da doença *o signo da força*, fazer dela “um energético estimulante ao viver, ao mais viver” e, assim, escolher “os remédios certos contra os estados ruins” – o que possibilitou a Nietzsche ser, ao mesmo tempo, “um *décadent* e o seu contrário”, como já assinalamos. Ou seja, mesmo atravessado pelas forças que compunham o seu presente, ele buscava interrogá-las para abrir-se ao futuro, porque o mundo está em constante devir, nada se encontra dado, tudo é produzido, inventado. Daí Nietzsche afirmar que essa nova definição de saúde seria a daqueles

(...) cuja alma almeje haver vivido o inteiro compasso dos valores e desejos até então havidos, e haver velejado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, das aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um beato, um divino eremita de outrora: para isso necessita de uma grande saúde – uma tal que não

apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... (NIETZSCHE, 1995:84).

Ora, ser todos esses personagens é justamente o que Pessoa faz através de seus heterônimos e Nietzsche através do Zaratustra. E essa experiência lhes confere liberdade. Essa é a experiência da liberdade. Segundo Nietzsche, ela estaria ligada à grande saúde, que não implica uma regra de saúde, um modelo de saúde que deveria ser seguido, obedientemente, por todos, mas uma técnica descoberta por nós mesmos a partir de experimentos que realizamos conosco. Logo, a grande saúde tampouco se refere a um estado que se possuiria de uma vez por todas, pois implica o exercício de deslocamentos de perspectiva que nos possibilita adquirir e readquirir saúde, convocando-nos a uma espécie de “auto-superação” constante. Há aqui uma relação de si para consigo que não tem, contudo, um “eu” no centro, mas sim forças que, quando ativas, nos expandem para além de nós mesmos. Para tanto, “possuir” uma grande saúde estará relacionado à construção de modos de existência afirmativos, isto é, à possibilidade de criarmos a nós mesmos como obras de arte, definição que se aproxima da descrição de grandeza de Pessoa, quando diz, sob o heterônimo de Ricardo Reis:

*PARA SER GRANDE, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
no mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.
(PESSOA, s/d: 189)*

Quando entramos em contato com uma imagem das primeiras definições de vontade, que servem de guia para, mais tarde, Nietzsche formular o conceito de vontade de potência, central em sua obra, percebemos que ela pode nos lançar num experimento semelhante à metafísica das sensações de Fernando Pessoa. Nietzsche diz, em 1882:

Com que avidez essa onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias! E como se quisesse chegar antes de alguém; como se ali se ocultasse algo que tem valor, muito valor. – E agora ela recua, um tanto mais devagar, ainda branca de agitação – estará desiludida? Terá encontrado o que buscava? (...) Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. Assim vivem as ondas – assim vivemos nós, seres que tem vontade – e mais não digo! (NIETZSCHE, 2001:209).

Essa analogia entre onda e vontade, como uma imagem-conceito, aparecerá novamente num fragmento póstumo de 1885, tornando ainda mais claro o que estamos propondo:

E sabeis também o que “o mundo” é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, mas apenas se transforma (...) como força por toda parte, como jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e “múltiplo”, que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantescos de retorno (...) como um devir que não conhece saciedade, nem fastio, nem cansaço. Esse meu mundo dionisíaco de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo (...) esse meu além do bem e do mal; sem objetivo, se não houver um objetivo na felicidade do círculo; sem vontade, se um anel não tiver boa vontade em relação a si mesmo. Quereis um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? (...) Este mundo é vontade de potência e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de potência e nada além disso! (NIETZSCHE, 2005: 212).

Se entrarmos em contato com a imagem, de uma forma geral, poderemos dizer: se há força por toda parte, ondas de força, as formas que elas desenham na história da vida, na terra, entre as quais existem o homem e a história que ele cria para si mesmo, não são permanentes e, além disso, emergem das lutas. As ondas, quando quebram na areia, a acariciam e apagam qualquer vestígio que lá se encontrasse, como as formas momentaneamente desenhadas como história do homem, da terra, num processo que não tem início nem fim. A imagem das ondas nos permite entrar em contato com a potência artística do devir, com o que Nietzsche chama de “mundo dionisíaco que cria eternamente a si mesmo e destrói eternamente a si mesmo”, ou com “o que não conhece saciedade, nem fastio, nem cansaço”. Esse devir ativo, artístico, é mundo e sensações (afetos, impulsos) que percorrem o homem, pois acentua a atividade constante das forças, a plenitude da vida que também está presente no homem, *não na forma como o conhecemos pelas ciências humanas*, mas num modo de existência a ser inventado, que experimenta processos, que não congela o corpo num modelo porque vive em transformação, porque a deseja e, assim, a produz, posto que alimentado pelo devir ativo das forças. Esse “além da forma homem” pode afirmar que “o mundo é a vontade de potência e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de potência – e nada além disso!”, porque não é mais um homem que não sente, homem anestesiado, domesticado, escravo dos ideais, adaptado a um modelo

universal, mas lançado às forças, livre e intenso, porém exercendo, sobre si mesmo, um domínio entendido como uma atitude de atenção às forças que o percorrem.

Esse homem que se inventa a partir das forças experimenta processos que o diferenciam de si mesmo e dos demais. Por isso, para Nietzsche, todos os processos que conhecemos devem ser compreendidos como movimentos que encontram, no corpo, a expressão dessa vontade inconsciente, dessa vontade que, no fundo, é a vida nos avaliando, nos convidando a ser tal como o mar de forças que ela é. Nessa avaliação, nossa “força” e nossa “fraqueza” estarão ligadas ao modo pelo qual afirmamos esse mar, esse “monstro de força, sem começo nem fim (...) forças que não se consomem, apenas se transformam (...) jogo de forças e ondas de forças, sendo ao mesmo tempo Um e Muitos”(2005: p.212). Logo, esse mundo não pode ser representado, ele equivoca qualquer modelo porque sua lógica não está inscrita no universo do pensável, do designável, mas no do experienciável, no qual a destruição e a criação permanente de si e do mundo são indissociáveis e necessárias – afinal, aquilo que orchestra o pensamento e a criação são os impulsos em luta constante, e não a primazia de um único impulso sobre os demais, como a razão que instrumentaria a representação, ou os fatos que dirigiriam, supostamente, a história. Portanto, aquilo que nos convoca a experimentar é a visão trágica, isto é, a visão da plurivocidade (multiplicidade de sentidos) e a inocência do devir.

Se, ao longo desse ensaio, seguimos um modelo de vida apresentado por nossos protagonistas, modelar-se ao que eles nos apresentam não é adaptar-se à maneira como o mundo vem sendo descrito e legitimado. Não é buscar a conservação de si mesmo. Não é aceitação do já dado. Modelar-se é criar mundo a partir das forças vitais, é expandir-se, ultrapassar-se. Esta força significa esquecer-se de si, esquecer uma pretensa identidade do “eu” para deixar-se levar pelo fluxo vital que gera uma multiplicidade de “eus” que estão sempre em vias de ser. Como se a atividade das forças, possibilitada pelo esquecimento, pelas ondas que acariciam a areia e apagam suas formas, estivesse sempre à espreita para nos lançar em direção à criação de um novo mundo, de uma nova história. Como uma onda que quebra e dá passagem para uma outra. Qual ondas que se quebram no mar, se lançam na areia, apagando os desenhos deixados nela, e retornam ao mar – repetem, portanto, a força de produção da diferença, possibilitam a criação de novos traçados da vontade de potência. Cumpre também pensar a memória a partir da diferença que ela produz nos

corpos, e não como repetição das mesmas narrativas tomadas como sendo a sua história, como se delas não fosse possível se desvencilhar. É saber-se, assim, criador de narrativas a partir das nossas sensações e das imagens brotadas nelas, tal como descreve Pessoa na introdução do presente artigo, quando diz: “Faço paisagens com o que sinto. Faço férias das sensações” (2006: 19) ou Nietzsche, ao criar uma analogia entre onda e vontade, como uma imagem-conceito, bem como nas diversas imagens que cria para ilustrar ainda outros.

Tudo isso se assemelha à metafísica das sensações de Fernando Pessoa, descrita na obra *O Livro do Desassossego*, como nomeia José Gil (s/d). Nessa metafísica não se promete um mundo fora da *physis*. Não se busca um mundo perfeito. Afirma-se este mundo, afirmam-se as sensações e o afeto de comando que emerge do “complexo de sentir e pensar” (NIETZSCHE, 1992). Esse afeto que emerge é aquilo que colore o sentido de uma experiência e determina a forma de narrá-la. Mudando o afeto, sua tonalidade, muda-se a narrativa, entra-se em contato com tempos diversos da “alma”. Assim, tanto em Nietzsche quanto em Pessoa, a experiência da temporalidade jamais se dá num espaço de repetição do mesmo, porque o universo das sensações nos permite sabermos-nos outro. E, quando afirmamos esse “saber”, estamos afirmando a potência que constitui a vida e a variabilidade de narrativas para ela. Nas palavras de Pessoa, sob o heterônimo de Bernardo Soares:

Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir – é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida. Apagar tudo do quadro de um dia para o outro, ser novo com cada nova madrugada, numa revirgindade perpétua da emoção - isto, e só isto, vale a pena ser ou ter, para ser ou ter o que imperfeitamente somos (...) Amanhã o que for será outra coisa, e o que eu vir será visto por olhos recompostos, cheios de uma nova visão (PESSOA, 2006:124).

Por isso, entende-se que Pessoa também diga: “Em prosa é difícil de se outrar!”(2006:521), ou então: “Por mais alto que subamos e mais baixo que desçamos, nunca saímos das nossas sensações. Nunca desembarcamos de nós. Nunca chegamos a outrem, senão outrando-nos pela imaginação sensível de nós mesmos” (2006: 156).

Essa imaginação sensível de nós mesmos é o que, a partir desses autores, seria importante procurarmos em nossas pesquisas acerca da memória ou da historicidade da memória, aquilo que acentua a necessidade de abandonarmos a busca da “verdade do

sujeito” ou da “história dos fatos” para nos lançarmos na diferença, nos processos de singularização, nos processos que lançam a memória no futuro, no por vir.

A narrativa da memória ou como escutar com orelhas pequenas: breves apontamentos acerca da História Oral

Se, no início deste artigo, dissemos que a narrativa da memória traria a marca do tempo histórico, de suas mutações, e a marca dos tempos da experiência, sendo social e, ao mesmo tempo, singular, nos colocamos, desde o início, diante da relação de indissociabilidade entre memória e história, mas num plano movente. Dessa maneira, a partir de tudo que discutimos acerca dos processos criativos propostos por nossos protagonistas no seu modo de narrar a “história das sensações”, poderíamos inferir que se a sensação é algo que não se encerra no sujeito que sente, mas emerge do encontro entre corpo e mundo, podemos pensar numa memória social criadora, que é movente e “bagunça” a possibilidade de construir “fatos” históricos, ou representações.

Assim, convém avisar que esse artigo não tem serventia alguma para aqueles narradores da história que, através de uma caça à “verdade” da memória, acreditam poder chegar à “verdade” da história, apostando na existência de fatos capazes de revelar e comprovar uma hipótese de pesquisa. Tais narradores alegam, para tanto, que a temporalidade da história é cronológica, tal como a dos corpos. A memória seria, para os pesquisadores que apostam nessa leitura da memória-verdade-factual, uma faculdade conservativa e racional dos valores da sociedade. Traria ela uma linearidade e uma continuidade que, como uma linha, poderia ser trilhada sem sombra de erro, sem desvios. Seria uma linha de referência positiva, no sentido comteano. Mas, em termos nietzschianos, seria uma memória de repetição do mesmo, que chamamos, zombeteiramente, de “memória híbrido de papagaio com asno”.

Esse tipo de pesquisador e de pesquisa naturaliza os valores instituídos, não podendo levar em conta os processos através dos quais as convenções de significações se constituem. Afinal, eles é que acabam criando essas convenções, pois ajudam a sedimentar os pensamentos e valores que se tornaram dominantes em nossa cultura, não percebendo que vontade de domínio não é o mesmo que vontade de potência, que a primeira está a

serviço de uma vontade de julgar o mundo, ao invés de afirmá-lo; de uma vontade fraca, uma vontade de verdade caracterizada como

um ato de fixar, de fazer com que o verdadeiro seja duradouro, de desviar o olhar do caráter falso do mundo, uma reinterpretação dele como ente. Sendo assim, a verdade não é algo que estaria aí e que poderia ser encontrada e descoberta, mas algo que deve ser criado e que nomeia um processo, mais ainda, uma vontade de dominação, que em si não tem fim: infundir a verdade como um processus in infinitum, como uma determinação ativa, não como uma conscientização de algo, que em si seria fixa e determinada. Trata-se de uma palavra para a vontade de potência (NIETZSCHE, 2005: 242-243/Fragmento póstumo, verão de 1887, 9[91](65)).

A vontade de verdade, aqui, está ligada a uma vontade de dominação e, como essa vontade de dominação é um *processus in infinitum*, está também ligada à atividade da força, à relação das forças; logo, é uma dimensão da vontade de potência, mas que não encerra todos os seus sentidos. Melhor dizendo, que empobrece o seu sentido *dadivoso*, criador. Porque não há nenhum adjetivo que diga se a ação é boa ou ruim: apenas se pode afirmar que age, que produz mundo, que cria movimento porque está em movimento. Porém essa ação está a serviço da manutenção de certos valores. Como diz Nietzsche, “o homem projeta seu impulso de verdade, seu ‘objetivo’, num certo sentido fora de si, como o mundo que é, como mundo metafísico” (2008: 243), atendendo a uma necessidade de fixar, de fazer com que o verdadeiro seja duradouro. O impulso de criar é o que faz com que a vontade de verdade esteja ligada à vontade de potência, mas o desejo de fixar é o que falsifica a vontade de potência em vontade de domínio, de poder. E é essa imagem, é esse exercício, que vigora na cultura, que estampa as pesquisas dos “narradores da história”, tanto que a própria invenção deles é tomada como verdade e, quando assume essa forma, torna explícita a maneira como lidam com a pesquisa: ao fixar regras universais, adquirem poder sobre todos. Mas essa é a perspectiva dos fracos, que, infelizmente, vigora em nossa cultura.

Assim, o problema é que esses pesquisadores não se vêem criando, tal como Platão, outrora, também não se via. Eles acreditam na verdade. Tampouco entendem que o que criam parte de uma impotência diante da vida em ebulição. Como alerta Deleuze:

Se a vontade de potência significasse querer a potência, ela, evidentemente, dependeria dos valores estabelecidos, honrarias, dinheiro, poder social, pois esses valores determinam a atribuição e a reconhecimento da potência como objeto de desejo e de vontade. E a vontade que quisesse uma tal potência somente a obteria lançando-se numa luta ou num combate. Ademais, perguntemos: quem quer a potência dessa maneira? quem deseja dominar? Precisamente aqueles que Nietzsche chama de escravos, de fracos. Querer a

potência é a imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência. Nietzsche sempre viu na luta, no combate, um meio de seleção, mas que funcionava a contrapelo, e que redundava em benefício dos escravos e dos rebanhos. Entre as mais bombásticas palavras de Nietzsche encontramos: “tem-se sempre que defender os fortes contra os fracos”. Sem dúvida, no desejo de dominar, na imagem que os impotentes constroem para si da vontade de potência, reencontra-se ainda uma vontade de potência: porém, no mais baixo grau. A vontade de potência, em seu mais elevado grau, sob sua forma intensa ou intensiva, não consiste em cobiçar e nem mesmo em tomar, mas em dar e em criar (DELEUZE, 2006:158).

Não nos é possível separar memória de história, mas isso ocorre porque não podemos separar indivíduo de sociedade ou, como afirmam Deleuze e Guattari, não podemos negar a construção de subjetividades; logo, a memória social está posta no mesmo plano de produção econômica, na qual se articulam também um certo modo de produção do olhar, do dizer, do lembrar e do esquecer, desde a modernidade. Nesse plano, não seria possível separar memória individual de memória coletiva ou memória de história. Não seria também mais possível falar em memória psicológica, mas em memória social, na qual indivíduo e sociedade seriam faces da mesma moeda.

Mas aí o leitor poderia perguntar: onde fica, então, a experiência singular de uma vida? Essa experiência não está descolada da “moeda social”. Na realidade, a “moeda social” é como uma doença “positiva”, no sentido de funcionar como aquilo que precisamos ultrapassar para que novos valores sejam criados. Ao mesmo tempo é preciso encontrar, naquilo que existe, os germes da mudança, os germes do por vir. Portanto, o que está em jogo, aqui, não é criar a partir do que já existe de forma hegemônica. O que está em jogo, aqui, é o modo pelo qual habitamos o *socius*. E Nietzsche e Pessoa puderam nos demonstrar muito bem um certo modo de habitar o *socius* que reverberou, inclusive, no modo pelo qual os narramos.

Poderíamos dizer que eles nos educam na arte de escutar, de selecionar o que deve ser ouvido e o que deve ser esquecido. A escuta das “orelhas pequenas”, embora seja uma imagem criada por Nietzsche e recorrente em seus escritos, poderia pertencer aos dois protagonistas. Essa imagem é usada por Nietzsche para descrever o exercício constante de escutar o movimento das forças em direção àquilo que muda. Para ouvir a história há que obedecer a essa exigência, isto é, ter “um ouvido especial” e uma atitude específica diante do que se escuta. Como dirá Zarathustra, é necessário abandonar a crença de que é em torno dos inventores de barulho e seus “grandes acontecimentos” que devemos interpelar a

história; pois os “maiores acontecimentos” se dão ao redor dos inventores de novos valores nos instantes mais silenciosos nos quais o mundo gravita e gravita imperceptivelmente. Para tanto, se há de ter orelhas pequenas, aquelas que captam o intempestivo, que sabem escutar a história ao invés de reproduzir o que se ouve como algo simplesmente dado, absorvendo tudo pelos olhos e orelhas grandes e acumulando informações na memória a fim de dizer que se sabe de tudo um pouco, como se fosse possível viver tudo e criar a partir do acúmulo.⁶ Como se fosse possível criar conservando valores, fazendo do passado a força de nossas ações, como algo irreversível e imutável. Os “maiores acontecimentos” se dão quando conseguimos filtrar o visto e o dito, quanto deixamos o passado passar, pela sensibilidade de uma boa audição que capta os acordes dissonantes e aqueles que estão para além das notas. Além disso, essa audição sensível nos possibilita entrar em contato com o modo pelo qual as forças nos atingem, bem como com o direcionamento que damos a elas e, inclusive, com as condições necessárias para que nossa pesquisa siga um caminho prehe de futuro.

Assim, a fala tradutora da experiência se veria atravessada por tais processos. É uma fala movente e só é saudável quando encontra “os remédios certos contra os estados ruins”. Assim, uma aposta de pesquisa relacionada aos modos de construção e de escrita da História que parte do presente e abriga esse convite à saúde nietzschiano, de exercício das orelhas pequenas, poderia ser a da história oral, na sua versão “portelliana”, tal como proposta por Heliana Conde Rodrigues nos artigos em que discute os modos de construção e de escrita da História e em suas aulas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ.

Numa aula ocorrida em 26 de abril de 2012, ela comenta que a história oral proposta por Alessandro Portelli (e também por Luisa Passerini) “instaura novos parâmetros, imanentes às notas singulares das fontes orais”, sendo que Portelli, algo diferente de Passerini, “cria conceitos capazes de imanentizar história e subjetividade”. Essa frase nos serve de disparador para dizermos que a história oral, vista dessa perspectiva, seria um empreendimento comum à forma pela qual Nietzsche e Pessoa afirmam os inúmeros sentidos que são postos em ação no ato de contar ou de criar imagens para contar a si mesmos e, ao mesmo tempo, atingir a vida em seu âmbito social e existencial. Estamos

sempre remetidos a uma história, a um tempo, mas também a uma temporalidade que escapa desse tempo.

A escritura que se faz a partir de fontes orais, nessa perspectiva portelliana, necessita de um entrevistador que tem orelhas pequenas, que sabe escutar o regime sensível que percorre as tonalidades da fala, para, assim, conseguir “transcrever, na gravação”, o regime de signos que trazem diferença. Além disso, ele consegue captar a diferença existente nos relatos, a diferença na forma de contar uma história diferente da oficial, ajudando a compor uma outra memória, uma memória social movente. Por isso, é importante ter em mente que, quando se fala em produção de subjetividade ou de memória, por um viés crítico, o que se visa é problematizar a produção de um único olhar típico das ciências do homem e da sociedade. E, aqui, a história como a disciplina tradicional que vela pela verdade dos fatos não teria vez. A história oral possibilita que entremos em contato com essas, digamos, duas dimensões da memória: a social e a processual.

A social como aquela ligada à máquina de produção que faz ver de única maneira; e a outra que, pelos relatos e sensibilidade do entrevistador, na maneira de trabalhá-los, consegue mostrar os processos que escapam da lógica produtiva hegemônica, capazes de gerar uma outra memória social. Essa nova maneira de dizer a memória vai captar os agenciamentos que indivíduos ou grupos são capazes de fazer ao longo da vida, distintos dos agenciamentos contínuos que a história cria como sendo a lógica da vida e/ou dos modelos de representação social dados a eles.

Em outras palavras, poderá ficar claro, na apresentação de trabalhos em história oral, que ao mudarmos a maneira de escutar uma narrativa, nos agenciamos com os outros de uma nova forma, e esse outro, ouvido por nós, também se modifica. Mediante o relato, ele e nós, num mesmo movimento, entraremos em contato com as diversas dimensões que compõem seu mundo e que são ignoradas pela forma tradicional de ouvir e ver o outro; entraremos em contato com toda sorte de agenciamentos; entraremos em contato com a dimensão da experiência, e não da verdade a respeito dele, aquela das representações sociais; perceberemos que cada pessoa é fruto dos agenciamentos que compõem sua vida, não cabendo aqui nenhum registro de valor moral ou interpretações que diluam as falas em quadros de referência, mas sim a percepção da qualidade de força dos agenciamentos que alguém faz, ou seja, se ampliam ou não a experiência singular de uma vida. Assim, vai-se

tornando claro que quando entramos em contato com novas paisagens, novas pessoas, novos assuntos, novos encontros e novas perguntas, somos capazes de ouvir e pronunciar coisas novas; descobrimos, em nós mesmos, novidades, novos olhares para a vida e, dessa forma, essa memória hegemonicamente produzida para dizer o mesmo é desprogramada - tanto a pessoa que é entrevistada quanto o entrevistador e a pessoa que lê o relato também se desprogramam, todos passam a estar lançados em novos afetos. Dessa maneira mudam também as lembrança ou a maneira de narrar a lembrança. A meu ver, é esse o convite ético-político da História Oral: esse encontro com a diferença, com a produção da diferença. A memória deixa de ser vista como um registro documental confiável, no sentido de trazer à baila a verdade; deixa de ser pensada como aquilo que conserva o passado na limpidez, mas dá testemunho das forças que jogam no homem e revelam nada mais do que a vida, em ação.

E se nosso propósito é a saúde da memória, o bom uso dela, os momentos em que essa saúde está paralisada deveriam ser justamente aquilo que deveríamos evitar acentuar em nossas pesquisas. Pois essa via interpretativa não faz história, mas congela a história num modelo de memória paralisada. Precisamos, diferentemente, percorrer a dimensão processual e criativa da memória, ou seja, fazer com que a criação seja a força primeira que motivaria nossas análises. Isso aprendemos com os protagonistas deste ensaio.

Referências

- ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009
- CHÂTELET, François. *História da Filosofia I. A Filosofia Pagã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1981.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- _____. *Crítica e Clínica*. Coleção TRANS. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. *A Ilha Deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política*. 2ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GIL, José. *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio D'Água, s/d.

- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. S. Paulo: Annablume, 1997
- NASCIMENTO, Aline R. *Os desafios da memória em direção às forças de criação*. Tese de doutorado em Memória Social, Rio de Janeiro: UNIRIO, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª ed., S. Paulo: Companhia das Letras, 1992, trad. Paulo César de Souza.
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- _____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que se é*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Fragmentos finais*. Seleção de fragmentos póstumos. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. *Segunda Consideração Intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2003.
- _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Humano Demasiado humano: um livro para espíritos livres, Volume II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego: composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984.
- SAFRANSKY Rüdiger. *Nietzsche - Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. 1ª.ed., Lisboa: Editorial Presença, 1990.

Aline Ribeiro Nascimento
Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ/ Doutora
em Memória Social pela UNIRIO/ Mestre em Psicologia pela UFF
E-mail: alinenascimento_prof@yahoo.com.br

¹Embora haja a possibilidade de ocorrerem mutações genéticas que produziriam uma espécie nova, de maneira geral a ênfase daquilo que se replica, nessa concepção, recai na repetição do mesmo.

² O termo *outrar-se* é uma criação pessoana apresentada na obra *O Livro do Desassossego* (2006), sob o heterônimo de Bernardo Soares. Além de verbo, o autor também cria um substantivo descrito como outragem.

³ Ou como *logos* agonístico, isto é, como aquilo que é o regulador do cosmos inteiro que se “duplica” no homem. Ou seja, no homem, esse *logos* que nada mais é do que o jogo trágico do mundo aparece através do combate de si para consigo, como uma espécie de mimetismo da luta das forças da vida agindo no corpo do homem, tal qual a luta de forças do cosmos. Essa luta é justamente aquilo que o convoca, o tempo todo, a diferenciar-se, a estar em conflito e a afirmar o conflito. Cf. CHÂTELET, François. *História da Filosofia I. A Filosofia Pagã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1981.

⁴ Alusão à imagem do corpo como grande razão, tal como o Zaratustra de Nietzsche define: uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz” (NIETZSCHE, 1994: 51). Enquanto a pequena razão, o espírito, o eu, a consciência é apenas instrumento do corpo: “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”... ‘Eu’- dizes; e ufana-se desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (1994: 51).

⁵ Cf. NASCIMENTO, Aline R. *Os desafios da memória em direção às forças de criação*. Tese de doutorado em Memória Social, Rio de Janeiro: UNIRIO, 2011.

⁶ Alusão a três passagens do Zaratustra: “De grandes acontecimentos”, “Da redenção” e “O Despertar”. No primeiro, nos referimos ao momento em que Zaratustra dirá: “Liberdade é o vosso grito preferido; mas eu desaprendi a ter fé nos “grandes acontecimentos” desde que à sua volta haja demasiado barulho (...) Os maiores acontecimentos - não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira inaudível”(NIETZSCHE, 1994: 143). No segundo e terceiro, a temática é em torno das “orelhas”. Em “Da redenção”, Nietzsche apresenta Zaratustra caminhando por vários homens aleijados pedindo a Zaratustra para curá-los, mas ele dirá a eles que o mais enfermo dos homens não são eles, mas aqueles que não passam de um grande olho ou de uma grande boca. Conta que o pior encontro que teve foi com uma grande orelha que trazia como caule, bem pequeno, um homem, e que essa grande orelha era chamada, por todos, de gênio, o responsável pelos discursos do tipo “foi assim”. Na seção “O despertar”, há uma conversa do Zaratustra com o asno (orelhas longas), que já foi comentado no texto.