

UMA RELAÇÃO ENTRE A REDENÇÃO NO ZARATUSTRA DE NIETZSCHE COM A CONVERSÃO E A SALVAÇÃO EM FOUCAULT

Leonardo Souza dos Santos *

RESUMO

No curso *A hermenêutica do sujeito* (curso proferido em 1981-1982), Michel Foucault apresenta o cuidado que os filósofos romanos da Antiguidade Clássica ensinavam aos seus alunos a ter consigo mesmos e com os outros. Por outro lado, Friedrich Nietzsche escreve que se inspira nos romanos para os ensinamentos proferidos por Zarathustra aos seus alunos. Essa pesquisa apresenta conexões entre o cuidado de conversão a si mesmo e de salvação de si mesmo na cultura romana e o ensinamento de Zarathustra sobre a redenção, articulando o conceito proposto na filosofia de Friedrich Nietzsche e o conceito ensinado por Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE

Friedrich Nietzsche. Michel Foucault. Cuidado de si Redenção. Salvação.

ABSTRACT

In the course *The Hermeneutics of the Subject* (course given in 1981-1982), Michel Foucault presents the care Roman philosophers of Classical Antiquity taught their students to have with themselves and with others. Friedrich Nietzsche writes that he takes inspiration from the Romans for the teachings given by Zarathustra to his students. This research presents connections between the care of converting to oneself and saving oneself in Roman culture and Zarathustra's teaching on redemption, articulating the concept proposed in Friedrich Nietzsche's philosophy and the concept taught by Michel Foucault.

KEYWORDS

Friedrich Nietzsche. Michel Foucault. Care of the self. Redemptiom. Salvation.



INTRODUÇÃO

Na obra *O crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo* (1889), Friedrich Nietzsche (1844-1900) escreve no primeiro aforismo do capítulo “O que devo aos antigos” sobre a inspiração para o profeta Zarathustra, personagem central da obra *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém* (1883). No aforismo, Nietzsche associa a personagem Zarathustra à força do estilo romano. O elogio que Nietzsche elabora é, como se observa a seguir, primariamente linguístico.

Em mim se reconhecerá uma ambição muito séria de estilo romano, de *aeres perennius* [ar perene], até em meu Zarathustra. Em algumas línguas, o que ali é alcançado não se pode nem ser desejado. Aquele mosaico de palavras, em que cada palavra, como som, como lugar, como conceito, irradia sua força para a direita, para a esquerda e sobre o conjunto, aquele mínimo em extensão e número de signos – tudo isso é romano e, se acreditarem em mim, *nobre* por excelência (Nietzsche, 2017, p. 85; *Crepúsculo dos Ídolos* X §1).

* Graduação em Música (habilitação em piano) pela Faculdade Santa Marcelina (FASM) em 2016 com monografia sobre a relação entre música e Espinosa. Bacharelado e mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) em 2019. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano em 2020. Email para contato: lleonardodossantos@gmail.com.

No entanto, o elogio de Nietzsche aos romanos não deve ser compreendido enquanto abstração da linguagem. O elogio ao estilo *nobre par excellence* [nobre por excelência] remete, não apenas a uma sonoridade linguística, mas a uma maneira de se portar corporalmente; o corpo e a linguagem estão intimamente associados sob a energia dos signos mencionada por Nietzsche. Ora, que exercício o estilo romano propõe? Que força irradia através das palavras de Zaratustra? Como interpretar os ensinamentos de Zaratustra, que segundo Foucault é “porta-voz” de Nietzsche (Foucault, 2005, p. 230)?

Entre os filósofos apresentados por Michel Foucault (1926-1984) no curso *A hermenêutica do sujeito* (1982), encontra-se Friedrich Nietzsche entre filósofos do século XIX que se preocuparam em resgatar a união entre espiritualidade e verdade presentes na Antiguidade Clássica e na Idade Média, cindidas no momento cartesiano. Esse curso de Foucault investiga as relações entre os discursos e as práticas no exercício de uma subjetividade, apresentando Nietzsche como um dos filósofos que, mesmo após uma ruptura na história da filosofia, se preocuparam em unir o discurso de conhecimento (como conteúdo que dá acesso à verdade) às exigências da transformação do sujeito por si mesmo (espiritualidade) (cf. Foucault, 2010, p. 27).

Na primeira hora da “Aula do dia 3 de fevereiro de 1982” do curso de Foucault, o conceito de salvação é apresentado como exercício dos helenos e romanos (dos séculos III d.C.) para viver a vida de maneira segura e autônoma. Para entender a salvação nesse contexto, Foucault investiga os usos da palavra salvação, ou seja, os usos dos helenos e romanos que culminam em exercícios para a salvação de si mesmo (cf. Foucault, 2010, p. 189). Esse mesmo exercício é tratado por Nietzsche no capítulo “Da redenção”, na segunda parte da obra *Assim falou Zaratustra*. O capítulo apresenta um diálogo entre o profeta Zaratustra e o povo, tratando de uma maneira distinta dos ensinamentos helenos e romanos apresentados no curso de Foucault a respeito do exercício de redenção – como se no discurso de Zaratustra, o cenário se assemelhasse ao helênico ou romano apresentados no curso de Foucault, porém com suas próprias características.

A partir da relação entre a força no exercício helênico, romano e zaratustrano, tratar-se-á de investigar a relação entre os exercícios de conversão a si e de salvação de si com o exercício de redenção, entendendo-os como atitudes que o sujeito tem consigo e com os demais para se direcionar a essa condição. Através desses exercícios, essa pesquisa buscará evidenciar uma ressonância de Nietzsche nas pesquisas de Foucault, assim como uma possível ressonância de Assim falou Zaratustra no curso *A hermenêutica do sujeito*. A conduta ensinada na cultura helena e romana – a coerência no conjunto de conhecimentos e de práticas apresentadas por Foucault precedente a apresentação da singularidade no ensinamento de cada filósofo – e a conduta ensinada pela personagem Zaratustra permitem avaliar as relações que uma e outra permitem consigo e com os demais. Os momentos de exposição desses conceitos serão objetos de análise e de comparação para extrair as semelhanças e as diferenças que imbuem esses projetos filosóficos.

O CUIDADO DE SI ROMANO NA HERMENÊUTICA DO SUJEITO

No curso intitulado *A hermenêutica do sujeito* (1982), durante as duas primeiras horas da “Aula do dia 6 de janeiro de 1982”, Michel Foucault descreve as relações entre subjetividade e verdade que, por sua vez, estabeleciam maneiras que os indivíduos cuidavam de si e dos demais – ou seja, as crenças estabeleciam práticas de subjetivação para si mesmos e para os outros. O cuidado consigo (em grego *epimeléia heautou* e em latim *cura sui*) é uma noção que permeia a história da filosofia predominantemente durante a Antiguidade Clássica e a Idade Média (“de Sócrates à Gregório de Nissa”). O cuidado consigo é um exercício prático de uma subjetividade estabelecida pelo que é concebido como verdade pelo sujeito. O cuidado de si é apresentado como um modo de existência, uma forma de estar no mundo, uma perspectiva de sujeito simultânea às práticas exercidas para assumir a direção de si e dos outros, para purificar a si e aos demais, para a transformação de si e dos outros e também para tornar efetiva tanto a conversão do conteúdo presente no pensamento quanto a conversão do olhar do outro sobre si. O sujeito exercita ser si mesmo.

O si mesmo cuidado por um corpo condiciona a aptidão para o cuidado dos demais sujeitos. O cuidado dos demais pode ser uma finalidade da própria transformação que o sujeito exerce consigo

mesmo (como foi pensado na Antiguidade grega) ou um efeito decorrente de ter esse si mesmo como finalidade do cuidado (como foi pensado na Antiguidade helena e romana). Dessa maneira, o indivíduo se ocupa de si mesmo para ou se ocupar da maneira como os demais se ocupam de si, ou para se ocupar com a própria existência em relação sincrônica às demais porque essa é a finalidade de uma arte de viver. Para Foucault, o cuidado consigo e com o outro não é o cuidado com o sujeito como substância, mas o cuidado com o sujeito como processo (cf. Agamben, 2017, p. 53). Assim, a relação que se tem com o sujeito é a relação com a relação que o sujeito tem com o mundo.

Na “Aula do dia 3 de fevereiro de 1982” e na “Aula do dia 10 de fevereiro de 1982” são apresentados dois conceitos complementares entre si no auge Antiguidade helena e romana – que partilha uma cultura de si, importante para compreendermos o ensinamento do mestre Zaratustra. Nos séculos III d.C., diversas maneiras de lidar consigo mesmo em discurso e prática que permearam a cultura helena e romana, dispendo um vasto campo de saber que insistiram em valores universais hierarquicamente estabelecidos, condutas regradas para os indivíduos conduzirem a si mesmos, exigindo-os esforços e sacrifícios, mesmo que o acesso a essa cultura seja exclusivo às pessoas que podem partilhá-la.

Como, de todo modo, não gostaria de empregar a palavra cultura em um sentido demasiadamente vago, diria que se pode falar de cultura, parece-me, sob certas condições. Primeiramente, quando dispomos de um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação, de hierarquia. Pode-se falar de cultura quando atendida uma segunda condição, a saber, que esses valores sejam dados como sendo ao mesmo tempo universais, mas não acessíveis a qualquer um. Terceira condição para que se possa falar de cultura: a fim de que os indivíduos atinjam esses valores são necessárias certas condutas, precisas e regradas. Mais que isso, são necessários esforços e sacrifícios. Afinal, é necessário mesmo poder consagrar a vida inteira a esses valores para ter acesso a eles. Por fim, a quarta condição para que se possa falar de cultura, é que o acesso a esses valores seja condicionado por procedimentos e técnicas mais ou menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos, ensinados, e estejam também associados a todo um conjunto de noções, conceitos, teorias, etc., enfim, a todo um campo de saber. Pois bem, parece-me que, se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que essa organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim, que essa organização do campo de valores e o acesso a esses valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nessa medida, poderemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si (Foucault, 2010, p. 162).

Os dois conceitos complementares acerca do cuidado – partilhados nominalmente tanto pela cultura helena e romana quanto posteriormente pela cultura cristã (século III-V d.C.) – são o cuidado na conversão do sujeito e o cuidado com a salvação do sujeito, que passam por um exame atento para distinguir esses conceitos para na cultura helena e romana e na cultura cristã. A conversão para os helenos e romanos é uma mudança de direção em relação àquilo que o sujeito se ocupa, uma atenção que o sujeito direciona sobre um ‘si mesmo’, tornando-se uma meta de si próprio (cf. Foucault, 2010, p. 192). Na descrição do conceito de conversão é apresentado um problema que não pode ser completamente respondido: se o retorno do sujeito é algo pressuposto, por isso se direciona a ele como uma volta a si, ou de outra maneira, se o sujeito é um alvo a ser alcançado que se posiciona no caminho do próprio sujeito. No entanto, essa busca do sujeito por si como um retorno ou como uma meta fica sem uma resposta definitiva.

O movimento de conversão apresenta diversos vocabulários para o exercício de encaminhamento, como por exemplo, o armistício que o sujeito dispõe (e.g., a proteção, a defesa) de si ou dos outros, a atitude moral em relação a si mesmo e aos demais (e.g., respeitar, honrar), a relação de estado para consigo ou para com os demais (e.g., ser senhor, possuir), ou ainda, uma relação erótica (e.g., experimentar prazer) consigo ou com os outros. Em contraproposta, a conversão helena e romana não deve ser entendida como a conversão cristã, que exercita a cisão ou transubjetivação do sujeito; a conversão cristã implica em uma mutação súbita e radical, que serve de passagem de um modo de ser à outro, renunciando ao anterior (ruptura). Assim, os ensinamentos cristãos exerceriam mudanças incisivas em relação à temporalidade de um comportamento.

O retorno do sujeito a si mesmo na cultura helena e romana recorre a uma oposição essencial entre o que depende e o que não depende das ações do próprio sujeito, liberando-o daquilo que não é dominado para alcançar aquilo que é dominado. O exercício que selecionassem apenas aquilo que decorreria das próprias ações levariam o sujeito a se adequar a si mesmo, alcançar a si mesmo, acompanhar a própria temporalidade. Essa maneira de conversão consiste em romper com a exterioridade, mudá-la de lugar, ou mais especificamente, retirar-se dela, fugir daquilo que decorre de maneira independente da própria subjetividade. A finalidade do olhar convertido a si próprio por meio desse retiro é de expulsar os julgamentos errôneos contidos mentalmente e, em especial, evitar o arrependimento. Para que isso ocorra, é necessário que o sujeito selecione as ações que dependem exclusivamente de si mesmo; para evitar o combate contra si mesmo o sujeito precisa evitar o que lhe põe em risco, recusar o que é impertinente ou causa inconstância. No entanto, a conversão do sujeito sobre si mesmo tem um sentido positivo, ao invés de negativo, pela isenção do erro e do arrependimento e pela efetividade desse si mesmo que o corpo propõe.

A salvação é por sua vez o resultado de uma conversão do sujeito por si mesmo, cujo sentido é, não negativo, mas afirmativo. A salvação implica em cercar ao redor de si mesmo os elementos necessários para assegurar a própria felicidade, a tranquilidade, a serenidade, a purificação e outras condições temperamentais de coesão com a totalidade. A salvação helena e romana consiste em uma atenção, em um estado de alerta, de resistência e de domínio sobre si, permitindo distanciar as infrações exteriores e aproximar os acatamentos exteriores. Salvar a si mesmo implica tanto no escape da dominação, de uma coerção que ameaça o sujeito, em uma recuperação da liberdade, quanto em manter a si mesmo no estado seguro com os demais; a salvação é, assim, um benefício da qual se é o próprio operador (cf. Foucault, 2010, p. 166). A salvação helena e romana, assim como a conversão, não deve ser confundida com a cristã (disseminada nos séculos IIIIV d.C.). A salvação cristã consiste na passagem entre uma temporalidade negativa para outra positiva a partir de um acontecimento (e.g., morte para a vida, maldade para a bondade, pecado para purificação, assim por diante). A finalidade da salvação helena ou romana se instaura em dois momentos da própria vida do sujeito, portanto, é uma atividade que se exerce durante toda a vida, uma meta que se mantém por trazer ao sujeito a ausência de perturbação em relação a um problema. O domínio de si, a ausência de perturbação (ataraxia) e a autossuficiência para obter prazer consigo (autarquia) direcionam os cuidados essa subjetividade. O benefício do exercício constante de salvação do sujeito por si mesmo em relação aos problemas é a constituição de uma boa relação consigo, satisfatória, constante.

O vocabulário de salvação é usado em uma situação de risco (e.g., livrar, salvar, guardar, assegurar, proteger) ou uma situação moral (e.g., conservar a honra, proteger uma lembrança). A proteção que o sujeito exerce sobre si mesmo, o respeito que ele tem por si próprio, a condição que ele tem na relação consigo mesmo, os prazeres que ele disporá sobre si guiarão esse sujeito ao seu livramento, a estar guardado, seguro, protegido, honrado, lembrado.

Tem-se então que a conversão é um direcionamento sobre uma subjetividade, uma avaliação do que depende e do que não depende das próprias ações – atribuindo valor ao que depende de si mesmo. A conversão exige uma ruptura com a exterioridade infringente para expulsar os julgamentos errôneos e as ações que decorrem em arrependimento, estabelecendo a si mesmo (em seu ser presente ou futuro) como a meta de salvação. O redirecionamento de si é uma atividade que procura assegurar a própria coesão com o entorno, uma boa relação consigo mesmo e decorrentemente com os outros, o prazer com as próprias obras e a tranquilidade conquistada.

A conversão à si em direção à salvação é mediada através da *amizade*. A amizade romana é formada em grupos que cada sujeito expressa serviços e obrigações com os outros como para si mesmo. Essas práticas de amizade cuidam da relação com o outro sujeito como se cuida de uma obrigação moral. O sujeito com um cuidado disposto a ser exercido diferencia a sua posição no interior das redes de amizade. Essa rede de amizade se consolida ao redor de um personagem tornado centro pela dedicação dos demais, na qual alguns estavam mais próximos e outros mais distantes. A moral cultivada era dedicada ao amigo em seus serviços, suas obrigações, suas prestações. Para mudar, para se aproximar do centro dessa rede de relações, condições implícitas e explícitas eram aceitas com

gestos e frases e rituais que indicavam o progresso do sujeito no interior dessas relações. As amizades eram construídas hierarquicamente, com um direcionamento progressivo de si sobre o outro e do outro sobre si mesmo, que estrutura a verticalidade, a elevação ou a afinação da amizade (Foucault, 2010, p. 103). O ensino do mestre ao aluno através da amizade modifica o tratamento dos sujeitos para consigo mesmos através dos exemplos que o mestre proporciona. Mais que formar o aluno, com o exemplo o mestre o corrige. O aprendiz é proposto não mais a um conhecimento desconhecido como era a relação com a mestria grega, mas a um novo modelo de comportamento (Foucault, 2010, p. 116). Ora, o que discursa o mestre Zaratustra acerca da conversão à salvação? Como a amizade aparece na relação de Zaratustra com seus discípulos?

A REDENÇÃO EM ASSIM FALOU ZARATUSTRAS

Nietzsche descreve o diálogo entre aleijados, mendigos e Zaratustra em uma grande ponte. A grande ponte representa simbolicamente um instante em que o profeta alcançava a visão de seu momento como passagem para condições mais elevadas, um percurso de transformação, uma grande meta, uma coesão entre si mesmo e a totalidade, entre o instante e o futuro, até que a ponte viesse a declinar. Os interlocutores de Zaratustra são pessoas que encontram dificuldades (e.g., mendigos e aleijados) para a condução de si mesmos. Os homens dialogavam com Zaratustra na ponte, mas ao que indica, parece que não percebiam atravessar por um momento elevado, de grandes passagens, de profundos caminhos, o que fica evidente por seu pedido a seguir. Podemos criticar a interpretação de que a relação entre Zaratustra e as personagens com deficiências físicas seja propícia para a comparação das aptidões para prosseguir na existência como inerente às próprias condições como sujeitos. A seguir, segue o início do diálogo em que Zaratustra conversa com um corcunda.

Olha, Zaratustra! Também o povo aprende contigo e ganha fé na tua doutrina: mas para que ele creia em ti completamente, uma coisa ainda é necessária – tens de convencer também a nós, aleijados! Tens aqui uma boa coleção deles e, na verdade, uma senhora oportunidade! Podes curar os cegos e fazer andar os paralíticos; e daquele que tem coisa demais nas costas, poderias também tirar um pouco – acho que esta seria a maneira certa de fazer os aleijados acreditarem em Zaratustra! (Nietzsche, 2011, p. 131).

Na própria filosofia de Nietzsche, sua ontologia das forças oferece uma solução ao problema ético da interpretação de que no corpo do deficiente físico carece a dignidade de um sujeito. Em primeiro lugar, a filosofia de Nietzsche não é uma filosofia da falta, mas como veremos mais adiante, é uma filosofia da explicação do mundo pelo excesso. Como veremos mais a diante, o problema que Nietzsche atribui ao corpo com sua inversão é, não a ausência de um sentido, mas o excesso dos sentidos. Em segundo lugar, a condição de um deficiente físico seguindo a ontologia das forças de Nietzsche é interpretável a partir da pluralidade de forças dominando umas às outras e superando as resistências oferecidas, ou seja, a forma de um corpo deficiente encontra diferentes relações entre as próprias forças e as do mundo conforme a situação espaço-temporal em que se coloca – como qualquer corpo que procura superar as violências inerentes à vida no mundo. Em terceiro e último lugar, o que insiste no texto de Nietzsche a metáfora entre uma deficiência física e uma condição de dificuldade para se desenvolver na existência. O cego é aquele que não consegue constatar algo a partir das condições dadas no espaço, o paralítico é aquele que não consegue executar mudanças na relação com os objetos durante as vivências, o corcunda veremos mais a diante.

O corcunda pede a Zaratustra que olhe, mas que olhe para onde? O corcunda pede que Zaratustra perceba, não a si mesmo sobre a ponte, mas às pessoas com demandas – desviando-o de sua meta em direção a si mesmo. Esses homens que percorrem seus caminhos têm alguns sentidos inaptos à percepção: aquele que não pode ver, aquele que não pode andar, aquele que tem o corpo curvado, em suma, aqueles com os quais é necessário a conjugação de forças para a superação de obstáculos no mundo. Os homens pedem a Zaratustra que dedique seu cuidado a eles, que os transforme, que os cure e em troca, eles oferecem a crença em sua doutrina, ou seja, oferecem tornar Zaratustra e seu discurso verdadeiros, apreendê-los, imobilizá-los na mutabilidade do mundo, conservá-los em um desvanecimento constante do tempo.

[Assim respondeu Zaratustra]. Quando se tira ao corcunda sua corcova, tira-se-lhe também seu espírito – é o que ensina o povo. E quando se dá ao cego a visão, ele vê demasiadas coisas ruins sobre a terra:

de modo que amaldiçoa aquele que o curou. Mas quem faz o parálitico andar, prejudica-o mais que tudo: pois, mal consegue andar, todos os seus vícios o arrastam consigo – é o que ensina o povo sobre os aleijados. E por que não deveria Zaratustra também aprender com o povo se o povo aprende com Zaratustra? (Nietzsche, 2011, p. 131).

Ao que responde Zaratustra que uma percepção fraca (mesmo decorrente de uma cura), ou mais propriamente uma percepção enfraquecedora, se torna mais prejudicial ao que a possui que àquele que não a possui; uma percepção não treinada pode prejudicar o percurso em direção a si mesmo. Ora, é preciso entender o discurso com atenção: não é contra a cura de uma percepção que esse discurso se compõe, não é contra a atividade recíproca que compõe o cuidado entre o mestre e seus discípulos (“Zaratustra aprende com o povo e o povo aprende com Zaratustra”), mas contra o cuidado sem atividade, contra a cura e a transformação que desviariam tanto o Zaratustra quanto o povo de sua própria grande passagem. Nietzsche escreve o texto com a metáfora entre aquele que recebe a visão amaldiçoa por não conseguir lidar com aquilo que vê de prejudicial e aquele que constata ideias prejudiciais à própria vida nas experiências, não configurou a força necessária para saber olhar, da mesma forma, aquele que passa a andar carrega os vícios para outro espaço. Uma percepção restaurada, uma cura de si, impõe aptidão para manejar a si mesmo em seu percurso, sabedoria para confrontar adversidades com postura, para selecionar e interpretar as imagens com prudência, leveza para não carregar os vícios na movimentação.

Curioso, porém, é que Zaratustra – anteriormente – separa uma consequência própria não ao cego e ao parálitico, mas ao corcunda. Ao retirar do corcunda sua corcova tira-se-lhe também o seu espírito. Ao retirar a corcunda, se retira também seu *pneuma*, seu respiro, a aplicação que o corcunda exerce sobre si mesmo. A corcunda é o cuidado que o corpo exerce sobre si, aquele que se aplica demasiadamente sobre si mesmo para cumprir suas funções. A aplicação do corcunda sobre si mesmo demonstra a estima que esse espírito tem em demonstrar sua força para carregar o peso excedente, a resistência em relação ao excesso. Essa explicação que Nietzsche aplica à deficiência física procura aplicar à todas as vidas a condição de viver superando dificuldades. A deficiência física é invertida e tratada como a condição existencial de todas as vidas. Na filosofia de Nietzsche, o problema das forças é, não apenas sua condição para superar as dificuldades nas experiências (quantidade), mas se as forças estão em atividade criando ou apenas reagindo ao que aparece no mundo (qualidade) (cf. Deleuze, 2018, p. 71). Assim, a relevância da condição das pessoas com deficiência física é, como nas outras vidas, a aptidão para a criação.

Ao Zaratustra relatar para o povo suas próprias percepções, descreve metaforicamente aqueles que perderam a capacidade de exercer a cura sobre si mesmo em acordo com a totalidade. Algumas maneiras são descritas: aquele que para curar a si não completou seu campo de visão, aquele que não escuta com profundidade o que soa, o que perdeu a capacidade de locomover a si mesmo com firmeza, o poder de falar (ou ordenar em palavras) o que lhe instiga, de farejar o que se esconde sobre o espaço e até o que perdeu a capacidade de concentrar esses sentidos na consciência.

Desde que estou entre os homens, isto me parece o mínimo do que vejo: “A este falta um olho, àquele uma orelha e a terceiro uma perna, e há outros que perderam a língua, o nariz ou a cabeça”. Vi e vejo coisas piores, e várias tão abomináveis que não desejo falar de todas, mas tampouco silenciar sobre algumas: homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais – homens que não são mais que um grande olho, ou uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais de grande – aleijados às avessas, eu os chamo. E, quando saí de minha solidão e por essa ponte passei a primeira vez, não acreditei em meus olhos e olhei, tornei a olhar e disse enfim: “Isso é uma orelha! Uma orelha do tamanho de um homem!” Olhei com mais atenção ainda: e, realmente, debaixo da orelha movia-se algo que era pequeno, mirrado e franzinho de dar pena. Verdadeiramente, a enorme orelha estava sobre um pequenino e estreito caule – mas o caule era um homem! Quem olhasse com uma lente poderia até reconhecer um ínfimo rosto invejoso e também uma inchada alminha que oscilava no caule. E o povo me disse que a grande orelha era não só um homem, mas um grande homem, um gênio. Mas eu jamais acreditei no povo quando ele falava de grandes homens – e conservei minha crença de que era um aleijado às avessas, que tinha muito pouco de tudo e demasiado de uma coisa só (Nietzsche, 2011, p. 132).

A perda de aptidão sobre alguns sentidos é reconhecida como prejudicial, mas a preocupação não é sobre os que perderam um sentido, mas sobre os que perderam todos os outros para desenvolver apenas um ao extremo. Esse que consegue se ocupar de si mesmo e dos demais com apenas um dos sentidos demasiadamente desenvolvido é aquele que enxerga demais, aquele que fala demais, aquele que digere demais, aquele que ouve demais, aquele que excede a cura ou se ocupa com o excesso. Da mesma maneira, aquele que vê demasiadamente, aquele que fala demasiadamente, aquele que digere demasiadamente, aquele que escuta demasiadamente é aquele que aplica sobre si um cuidado em relação ao mundo que o torna novamente doente. Pela aptidão demasiada que permite ao aleijado às avessas se aplicar exaustivamente sobre aquilo que o povo não consegue identificar, é considerado gênio, mesmo que as suas percepções não contribuam para a própria saúde e para a saúde do povo. Nietzsche associa o ouvido ao amor (cf. Nietzsche, 2012, p. 196; *Gaia ciência* §334), ou seja, aquele que escuta demasiadamente por excesso de amor acaba por invejar.

O que Zaratustra pretende é diagnosticar as más aplicações sobre si mesmo, a conversão falha do sujeito sobre si. Assim, conseqüentemente se dirige não mais aos aleijados e mendigos dispostos a acreditar em sua doutrina, mas aos seus alunos, aos que o acompanhavam dispostos a aprender com os exemplos do mestre sobre como cuidar ou curar a si mesmos. Os alunos tem uma relação de amizade com Zaratustra, por isso, o cuidado que o mestre dedica a eles tem uma atenção especial – ele seleciona os seus amigos e discípulos para os ensinamentos mais refinados.

Aos seus alunos Zaratustra discursa se reconhecendo como um aleijado sobre essa ponte entre outros, mas em quê Zaratustra se aplica sem medida? Veremos mais adiante. Da mesma forma, Zaratustra disserta que as percepções saudáveis dos corpos, as maneiras como os corpos cuidam de si e dos demais por meio desses sentidos, demonstram também um pedaço de futuro, permitem uma profecia. Sem essas percepções saudáveis o corpo não poderia viver, manter sua saúde, decifrar enigmas, criar poesias e, principalmente, ser redentor do acaso. A redenção é entendida como criação com aquilo que os sentidos captam como futuro. Mas o que é entendido por redenção nesse caso?

O agora e o outrora sobre a terra – ah, meus amigos! – eis o mais insuportável pra mim; e eu não saberia viver, se não fosse também um vidente daquilo que tem de vir. Um vidente, um querente, um criador, um futuro ele próprio e uma ponte para o futuro – e, ah, também como que um aleijado nessa ponte: tudo isso é Zaratustra. Eu caminho entre os homens como entre pedaços de um futuro: aquele futuro que enxergo. E este é todo o meu engenho e esforço, eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso. E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso? (Nietzsche, 2011, p. 132).

A redenção para Zaratustra é, não simplesmente o resultado de uma conversão fugidia, do rompimento com o exterior (como Foucault percebe na cultura romana) mas sim, o resultado do alcance da vontade. A conversão do sujeito por si mesmo através dos seus sentidos – através do que é dito, do que é ouvido, do que é visto, do que é digerido, do espaço por onde se locomove – alcança a redenção quando a vontade é transformada para o futuro previsto. O direcionamento dos sentidos alcança a ataraxia (ausência de perturbações) e a autarcia (prazer consigo mesmo), dois elementos expressivos de acercar o seu redor de vontade. A redenção demonstra a capacidade do sujeito para percorrer com vontade o momento presente em direção a si mesmo, de ter a si mesmo como meta e, principalmente, a capacidade de transmutação do passado em vontade. O exercício indicado pela personagem de Nietzsche é, através daquilo que se vê, que se fala, que se ouve, que se digere e para onde se locomove impor a seguinte sentença: “assim eu quis, assim eu quero, assim eu quererei!”, mesmo que decorrente do incontrollável (cf. Nietzsche, 2011, p. 161). Essa é a única redenção para o profeta, afirmar aquilo que não decorre do si mesmo presente para conseguir configurar as forças. O momento passado, as decisões do próprio sujeito em outro momento ou as decisões de outro sujeito em outro momento encarceram a vontade: é o outro momento que exige do sujeito conversão em direção a si mesmo, ou de outra maneira, que ele se salve. Os sentidos, ao capturar um pedaço de futuro, exigem a afirmação da vontade.

Redimir o que passou e transmutar todo “Foi” em “Assim eu quis” – apenas isto seria para mim a redenção! Vontade – eis o nome libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira. Querer liberta: mas como se chama o que

acorrenta até mesmo o libertador? “Foi”: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou. A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade. [Mas o] querer liberta: o que excogita o próprio querer para livrar-se de sua aflição e zombar de seu cárcere? Ah, todo o prisioneiro se torna um bobo! De maneira tola também redime a si mesma a vontade prisioneira. Que o tempo não ande para trás, isto a enraivece; “Aquilo que foi” – eis o nome da pedra que ela não pode mover (Nietzsche, 2011, p. 133).

A vontade prisioneira do “Foi” (do “aquilo passou” ou “foi assim outra vez”) sente a destrutiva solidão, enraivece, embobee, assiste como o passado espectadora, começa a se redimir de maneira tola, insiste em quebrar a vontade do tempo, empurra o tempo para trás, castiga, se vinga, causa dor em si e nos demais. A vontade prisioneira do “foi” é o inverso da redenção para Nietzsche, ou seja, é colocar-se em perigo. A vontade torna-se sofrimento, espírito de vingança, aversão ao tempo, negação, descrença, aparência de consciência boa, delírio.

E assim [a vontade] move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento. Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás. Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi”. Em verdade, uma grande loucura habita em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito! O *espírito da vingança*: meus amigos, até agora foi a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia sempre haver castigo. Pois “castigo” é como a vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa, ela finge ter boa consciência. E, porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira deviam – ser castigo! (Nietzsche, 2011, p. 133-134).

Zaratustra descreve o delírio e, inversamente, a redenção do espírito. O delírio acusa o tempo, desacredita de tudo o que passou pela própria passagem e impõe a passagem de tudo o que se apresenta, disfarçando com a obediência às próprias leis do tempo. O delírio põe o tempo a brigar com a vontade, recorre ao castigo, interpreta a própria existência como castigo e, por fim, exige da vontade a não mais querer.

Eu vos levei para bem longe dessas cantigas fabulosas, quando vos ensinei que “a vontade é criadora!” Todo “Foi” é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: “Mas assim eu quis!”. Até que a vontade criadora fala: “Mas assim eu quero! Assim eu quereei! Mas ela já falou assim? E quando aconteceu isso? A vontade já foi desatrelada de sua própria tolice? A vontade já se tornou seu próprio redentor e mensageiro da alegria? Desaprendeu o espírito da vingança e todo o ranger de dentes? E quem lhe ensinou a reconciliação com o tempo, e o que é mais alto que toda reconciliação? Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder: mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou também a querer para trás?” (Nietzsche, 2011, p. 134).

Contra o delírio, Nietzsche propõe na boca do profeta Zaratustra a vontade que cria, que torna o passado parte de si mesma, que constrói em acordo com o passado novos presentes, novos futuros, novos cuidados. A vontade criadora é a redentora do corpo, é distribuidora de alegria, se cerca de felicidade e se concilia com a totalidade da existência. A vontade criadora é querer o tempo, criar naquilo que o tempo gesta, ou seja, querer a própria vontade. A vontade criadora desaprende a vingança nomeada castigo, desaprende a controlar o passado, desaprende a controlar o que é decorrente dos outros. A vontade criadora quer seu próprio destino – pronta para transbordar ao futuro mais vontade. A vontade criadora afirma as percepções, constrói fortalezas com o que o corpo percebe. A vontade é um exercício! Com aquilo que é visto, com aquilo que é ouvido, com aquilo que é dito, para onde se vai ou com a postura que se fica, Zaratustra exercita constantemente afirmar com a vontade para alcançar a si mesmo de maneira segura, sem negar, sem recuar, sem dissolver-se pelo tempo e pelo delírio após o castigo. Ao impor vontade àquilo que é negado se torna evidente a verdadeira redenção do espírito.

Zaratustra – que não se dirigia aos descuidados, mas os deixava ouvir os ensinamentos aos seus discípulos – deixou perceber a maneira como cuidava de si mesmo e dos seus discípulos incentivando e espalhando vontade. No entanto, ao tocar o excesso de cuidado e prestes a virar um aleijado às avessas, Zaratustra... se aconselha e ri de si mesmo. Ele se compreende e ri da própria desmesura através da fala mantendo-se bem intencionado. O mestre brinca consigo mesmo, fala para si o que

é preciso para se compreender, caça dos próprios erros sem deixar de interrompê-los e termina a conversão a si mesmo através dos amigos discípulos.

Nesse ponto de seu discurso, porém, aconteceu que Zaratustra parou de repente e pareceu alguém aterrorizado ao extremo. Com ar amedrontado olhou para seus discípulos; seu olhar penetrou como uma flecha seus pensamentos e reticências. Mas após um instante riu novamente e disse aliviado: “é difícil conviver com os homens, pois é muito difícil calar. Sobretudo para um tagarela.” Assim falou Zaratustra. Mas o corcunda havia escutado a conversa e quando ouviu Zaratustra a rir, olhou para cima [e se interrogou]: “Com alunos podemos falar pelos cotovelos, mas por que Zaratustra fala com seus alunos de modo diferente que fala consigo mesmo?” (Nietzsche, 2011, p. 134).

Com esse gesto é perceptível ainda um cuidado com a palavra: ao beirar o exagero Nietzsche coloca em Zaratustra o silêncio criativo quando os demais não estão mais dispostos a ouvir. O tempo desse discurso propõe palavras cuidadas, que compreendem a fragilidade dos ouvintes, respeitando o limite do que pode se converter em força ativa. O discurso franco permanece sem desrespeitar, no entanto, a criatividade com a vontade do ouvinte.

O estilo romano discursivo, atribuído ao Zaratustra por Nietzsche, se torna mais evidente ao interpretar a partir da hermenêutica foucaultiana. Esse exercício de sujeito pelo corpo daquele que se propõe a cuidar de si mesmo e dos demais que se disciplina a exemplificar e ensinar a vontade que cria em acordo com o tempo. O gesto de direção à si mesmo, a força imposta para alcançar uma meta, a resistência em não ceder às imposturas, o objetivo de construir os próprios encontros de maneira a deixar a vida fluir com liberdade, entre outros discursos que apresentam semelhante caráter, são influências da cultura romana em Zaratustra para lidar a própria vida. Com caminhar escola, o mestre ensina a afirmação da vontade através do que é percebido pelo corpo aquilo que torna a passagem sobre a grande ponte profundamente bela.

CONCLUSÕES FINAIS

Ora, recapitulemos a conversação e a salvação helena ou romana e comparemos à redenção proposta por Zaratustra. A conversão para os helenos e romanos é uma mudança de direção em relação àquilo que o sujeito se ocupa, uma atenção que o sujeito direciona sobre um ‘si mesmo’, tornando-se uma meta de si próprio. O sujeito que está em perigo estabelece uma novo caminho, relaciona-se consigo mesmo de uma nova maneira ou recupera uma maneira segura de relacionar-se a si. A conversão exige uma ruptura com a exterioridade infringente para expulsar os julgamentos errôneos e as ações que decorrem em arrependimento, estabelecendo a si mesmo (em seu ser presente ou futuro) como a meta de salvação. A salvação helena e romana consiste em uma atenção, em um estado de alerta, de resistência e de domínio sobre si, permitindo distanciar as infrações exteriores e aproximar os acatamentos exteriores. Salvar a si mesmo implica tanto no escape da dominação, de uma coerção que ameaça o sujeito, em uma recuperação da liberdade, quanto em manter a si mesmo no estado seguro com os demais; a salvação é, assim, um benefício da qual se é o próprio operador.

A redenção é entendida como criação com aquilo que os sentidos captam como pedaço de futuro. O corpo percebe através dos seus sentidos – através do que é dito, do que é ouvido, do que é visto, do que é digerido, do espaço por onde se locomove – e alcança a redenção quando a vontade é transformada para o futuro previsto. O exercício indicado pela personagem de Nietzsche é, através daquilo que se vê, que se fala, que se ouve, que se digere e para onde se locomove impor a seguinte sentença: “assim eu quis, assim eu quero, assim eu quereirei!”, mesmo que decorra do incontrolável. A redenção é querer aquilo que se percebe, mesmo que decorra do acaso. Essa é a única redenção para o profeta, afirmar aquilo que não decorre do si mesmo presente para conseguir configurar as forças. O momento passado e as decisões do próprio sujeito em outro momento ou de outrem encarceram a vontade, é o que exige do sujeito conversão em direção a si mesmo, ou de outra maneira, que ele se salve. Os sentidos, ao capturar um pedaço de futuro, exigem a afirmação da vontade.

Podemos observar que a redenção apresentada por Nietzsche contém personagens deficientes físicos para representar a aptidão para a existência, o que não é encontrado na conversão à redenção presente na cultura romana e ensinada por Foucault. As personagens deficientes físicos não são por si um problema ético, mas o são enquanto interpretadas com precariedades existenciais por causa

da própria condição física. Enquanto Foucault constata os movimentos de existência no cuidado consigo sem a imagem de uma personagem – que não os filósofos inseridos no contexto histórico apresentadas no curso –, os exemplos evitam de preconceitos e interpretações equivocadas.

Podemos observar que a conversão e a salvação apresentadas por Michel Foucault não tem a vontade como exercício. O sujeito exercita direcionar-se, encontrar-se, o que pode significar encontrar uma nova vontade, mas não significa, como no ensinamento do personagem de Friedrich Nietzsche, aplicar a vontade ao que se percebe nas experiências. No entanto, essa conversão do sujeito a si mesmo em estado de salvação pode significar a ausência da vontade: o sujeito que se direciona e encontra a tranquilidade não necessariamente deseja o que lhe acontece (equivalendo excepcionalmente desejo e vontade). Inversamente, a redenção em Friedrich Nietzsche não tem a ruptura com a coerção exterior (característica da conversão). Essa redenção – querer aquilo que ocorre – pode implicarem um exercício constante de aplicação da vontade ao acaso, sem que o sujeito encontre a si mesmo. A redenção ensinada por Zaratustra é próxima tanto da conversão helena e romana, pois a redenção exige um constante direcionamento à si mesmo, ou nos termos de Nietzsche, um constante querer aquilo que foi como foi, quanto da conversão cristã, pois a conversão cristã rompe o modo existência anterior e posterior à conversão, ou adequando à filosofia de Nietzsche, depois que se cria a partir de querer o passado como foi, nascem motivos para querer o presente e o futuro após o acontecimento. Da mesma maneira, a redenção ensinada por Zaratustra é próxima tanto da salvação helena e romana, porque estas descrevem a recuperação da liberdade e o escape de uma dominação, quanto da salvação cristã que assume um novo tempo na vida do sujeito, a partir do momento que se deseja aquilo que foi como foi e as necessidades decorrentes do acontecimento. Como a cultura romana é determinante para o ensinamento de Zaratustra e, inversamente, Michel Foucault pode – como queremos – ter se inspirado na obra de Friedrich Nietzsche para escrever sobre o cuidado de si podemos aprender esse exercício não como um direcionamento à condição de segurança sem vontade ou como uma volição sem direcionamento, mas como encontrar uma nova vontade nas coisas que acontecem e para a qual nos direcionamos.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução por: Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução por: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução por: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução por: Elisa Monteiro. 2a Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2017.
- VEYNE, Paul. **Foucault**: o pensamento, a pessoa. Tradução por: Luís Lima. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

