

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

GUILHERME FIGUEIRA BORGES

**O IMAGINÁRIO FILOSÓFICO EM NIETZSCHE: A Dialogicidade da Obra
“Assim Falava Zaratustra” e a “Bíblia”**

**Uberlândia
2010**

GUILHERME FIGUEIRA BORGES

**O IMAGINÁRIO FILOSÓFICO EM NIETZSCHE: A Dialogicidade da Obra
“Assim Falava Zaratustra” e a “Bíblia”**

Dissertação protocolada no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, Cursos de Mestrado e Doutorado em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Estudos em Linguística e Linguística Aplicada.

Linha de Pesquisa: Linguagem, Texto e Discurso

Orientador: Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos

**Uberlândia/MG
Maio de 2010**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- B732i Borges, Guilherme Figueira, 1983-
 O imaginário filosófico em Nietzsche [manuscrito] : a dialogicidade da obra “Assim falava Zaratustra” e a “Bíblia” / Guilherme Figueira Borges. - 2010.
 136 f.
- Orientador: João Bosco Cabral dos Santos.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Linguística.
 Inclui bibliografia.
1. Análise do discurso - Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Assim falava Zaratustra - Crítica e interpretação - Teses. I. Santos, João Bosco Cabral dos. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

CDU: 801

Guilherme Figueira Borges

O IMAGINÁRIO FILOSÓFICO EM NIETZSCHE: A Dialogicidade da Obra “Assim Falava Zaratustra” e a “Bíblia”

Dissertação protocolada no Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Cursos de Mestrado e Doutorado em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Estudos em Linguística e Linguística Aplicada.

Linha de Pesquisa: Linguagem, Texto e Discurso

Dissertação defendida e aprovada em 22 de abril de 2010,
pela banca examinadora composta pelos professores:


Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos


Prof. Dra. Grenissa Bonvino Stafuzza


Prof. Dr. Marco Antônio Villarta-Neder

À memória de minha avó materna, Maria
Elisa.

À minha mãe, Conceição, por todo amor e
dedicação incondicionais.

AGRADECIMENTOS

Não posso deixar de agradecer primeiramente ao Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos pela confiança e amizade, a mim, dedicada. Agradeço, também, pelos (in)ensos momentos de orientação não só acadêmicas, mas, sobretudo, as orientações para a vida.

À minha avó materna, Maria Elisa, por todo o amor e cuidados dedicados a mim os quais jamais esquecerei.

À minha mãe, Conceição, pela formação, pelo amparo e pelo incentivo nos momentos difíceis.

Ao meu pai e madrasta, Candido e Joana Dark, pelo exemplo e incentivo.

À minha irmã, Camila, pelo companheirismo e conselhos.

Ao Newarney, pelo companheirismo e presença marcante nos momentos de felicidade, de tristeza, de angústia e de comemoração.

A todos os meus amigos e amigas, em especial ao Thiago, ao Gustavo, à Jaciane, à Jaqueline, ao Paulo, ao João de Deus, à Maria Aparecida, à Janaina, à Cássia, à Maria Aparecida.

À Prof. Dra. Marisa Gama-kalil e ao Prof. Dr. Caio Prochno pelas indicações e sugestões dadas no exame de qualificação

Ao grupo de pesquisa LEP (Laboratório de Estudos Polifônicos) pelas singulares e, por vezes, (in)ensas discussões. Mais especificamente, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos, à Prof. Dra. Maria de Fátima Fonseca Guilherme de Castro e à minha amiga Carmem Lúcia da Silva.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Estudos Lingüísticos pela formação acadêmica propiciada.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

“Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. Abordarei, antes de falar deles, a questão de serem compreendidos ou *in*-compreendidos. Faço-o com a negligência mais apropriada: pois este não é ainda o tempo para essa questão. Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos. – Algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para interpretação do Zaratustra. Mas seria completa contradição, se já hoje eu esperasse ouvidos e *mão* para *minhas* verdades: que hoje não me ouçam, que hoje nada saibam receber de mim, é não só compreensível, parece-me até justo...”

(Nietzsche, 2008b, p. 50)

RESUMO

Para o estudo que ora apresentamos, partimos da premissa de que, segundo Nietzsche (2005a, 2005b), há na constituição do sujeito vontades de poder que gritam, fazendo-se ouvir e exigindo respostas. Desse modo, o estudo que propomos lançará o olhar, a partir da obra *Assim Falava Zaratustra*, de F. W. Nietzsche (1998, 2008a), para as relações dialógico-discursivas estabelecidas com a Bíblia (1995), procurando, assim, fazer emergir os atravessamentos polifônicos que constituem o imaginário filosófico nietzschiano. Para tanto, consideramos relevante dizer que nossas análises serão balizadas pelos princípios discursivos formulados por Foucault (1996) em “A Ordem do Discurso”, a saber: de inversão, de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade. Assim como a noção do princípio do *Epiméleia Heautoû* (*Cuidado de Si*), mais particularmente nos seguintes aspectos que lhe são constituintes: *a política, o mestre e o conhecimento de si*. A escolha pelos postulados de Foucault se justifica por dois motivos: 1º) Foucault volta-se para questões de fundação do sujeito e da subjetividade que se revelam numa microfísica das relações sociais; 2º) porque Foucault foi influenciado sobre maneira pelo pensamento nietzschiano, chegando a afirmar que a “única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar” (Foucault, 2006, p. 174). Os estudos de Nietzsche (2005b) procuraram mostrar que nada há de natural na fundação e emprego do dizer bíblico na e pela moral cristã. Assim, olhar para a construção de dizeres como “bem”, “bom”, “mal”, “virtude”, “sacerdote”, por exemplo, revelam “Vontade(s) de Poder” que justificam o seu emprego numa relação de dominação, uma vez que tais termos foram – e ainda são – utilizados para justificar e fazer valer a servidão dos sujeitos. Portanto, o dizer bíblico é utilizado para causar a resignação e confiança em um “além mundo”, confiança essa que torna a vida lugar de privações e de trabalho. Pelos dizeres bíblicos, defende-se a crença de que é “elevação” ter corpos dóceis. Ressaltamos, entretanto, que, segundo o imaginário nietzschiano, o fato de estamos inscritos em relações de poder não impede que haja a possibilidade de o sujeito instaurar movências e deslocamentos nas/pelas fissuras da história. Instaurando, assim, ordens outras do discurso que apresentarão outras redes/relações de poder. Revelar, portanto, as “vontades de poder” não impede que elas existam e, muito menos, que deixem de emergir, movimentar-se e deslocar-se, constituindo os sujeitos.

Palavras-chave: Nietzsche; Foucault; sujeito; polifonia; vontade de poder; análise do discurso.

RÉSUMÉ

Cette étude que nous vous présentons partira de la prémisse dont, selon Nietzsche (2005a, 2005b), il y a, dans la constitution du sujet, des envies de pouvoir qui crient en faisant entendre et en exigeant des réponses. De cette façon, l'étude que nous proposons lancera les yeux à l'œuvre *Ainsi Parlait Zarathoustra*, de F.W. Nietzsche (1998, 2008a) pour décrire les relations dialogique-discursifs établies avec la *Bible* (1995). Nous cherchons, donc, de faire émerger les passages polyphoniques qui constituent l'imaginaire philosophique nietzschéenne. Dans ce sens, nous considérons important de dire que les analyses seront balisées par des principes discursifs formulés par Foucault (1996) dans l'œuvre *L'Ordre du Discours*, à savoir: d'inversion, de discontinuité, de spécificité et d'extériorité. Ainsi que la notion d'Epiméleia Heautoû (Souci de Soi), plus particulièrement dans les aspects suivants que lui sont constitutifs : *la politique, le maître et la connaissance de soi*. Il faut dire que le choix par les postulats de Foucault se justifie par deux raisons : 1°) Foucault se tourne vers des questions de fondation du sujet et de la subjectivité qui se révèlent dans une microphysique des relations sociales; 2°) étant donné que Foucault a été influencé surtout par la pensée nietzschéenne, en affirmant que "l'unique marque de reconnaissance qui se peut donner à une pensée, comme celle de Nietzsche, est précisément l'utiliser, le déformer, le faire grincer, crier" (Foucault, 2006, p. 174). Les études de Nietzsche (2005b) ont cherché à montrer qu'il n'a rien de naturel dans la fondation et l'emploi par le dire biblique et par la morale chrétienne. Donc, regarder la construction de dire comme le "bien", le "bon", le "mal", la "vertu", le "prêtre", par exemple, révèlent "volontés de pouvoir" qui justifient son emploi dans une relation de domination, vu que tels termes ont été utilisés - et ils encore sont - pour justifier et faire valoir la servitude des sujets. Le dire biblique donc est utilisé pour causer la résignation et la confiance dans un "le monde au-delà", cette confiance que devient la vie une place de privations et de travail. Les dire bibliques, se défend à la croyance dont c'est "l'élévation" d'avoir des corps dociles. Nous rejaillissons néanmoins que, selon l'imaginaire nietzschéenne, le fait de nous venons d'être inscrits dans des relations de pouvoir n'empêche pas qu'ait la possibilité du sujet instaurer des mouvements et des disloquements dans/par les fissures de l'histoire. En instaurant ainsi d'autres ordres du discours qui présenteront d'autres filets/reliques de pouvoir. Révéler donc les "volontés de pouvoir" n'empêche pas qu'elles existent et beaucoup moins qu'elles cessent d'émerger, de circuler et de se déplacer dans la constitution des sujets.

Mots-clé: Nietzsche; Foucault; sujet; polyphonie; volonté de pouvoir; l'analyse du discours.

SUMÁRIO

Resumo.....	8
Résumé.....	9
INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 – POR UM LUGAR DE INTERSTÍCIO: FRONTEIRAS MOVEDIÇAS ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA	25
1.1 Apontamentos Iniciais.....	25
1.2 O Vislumbre das Condições de Produção: O Dizer e a Declaração Da Morte de Nietzsche.....	28
1.3 O Batimento da Discursividade Literária: O Limiar da Tragédia.....	33
1.4 A Constitutividade da Discursividade Filosófica.....	41
1.5 Por um Lugar de Interstício.....	46
CAPÍTULO 2 – POR UM DISPOSITIVO GENEALÓGICO	55
2.1 Considerações Gerais.....	55
2.2 Das (Im)Possibilidades de um Dispositivo de Análise.....	57
2.3 Por um Dispositivo Genealógico: intersecções entre o poder e o “cuidado de si”.....	59
2.3.1 Os Princípios de Descontinuidade, de Inversão, de Especificidade e de Exterioridade	64
2.3.2 O Cuidado De Si.....	69
2.3.3 O Dispositivo Genealógico: A Convergência dos Princípios da Descontinuidade, da Inversão, da Especificidade e da Exterioridade com o Cuidado de Si.....	75

CAPÍTULO 3 – A DIALOGICIDADE DA OBRA “ASSIM FALAVA ZARATUSTRA” E A “BÍBLIA”	79
3.1. Introdução.....	79
3.2. A Virtude e o Virtuoso, Deslocando Significações.....	80
3.3 A Solidão e o “Cuidado de Si” em Zaratustra, de Nietzsche	94
3.4 A Desconfiança no Sacerdote: uma humildade que aprisiona os corpos.....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	123
ANEXOS: <i>Corpus</i> da Pesquisa.....	127
Dos Virtuosos.....	128
Do Caminho do Criador.....	131
Dos Sacerdotes.....	134

INTRODUÇÃO

E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: de toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás. (A Bíblia Sagrada, 1995, p. 8)

Na verdade, os homens deram a si mesmos sua regra do bem e do mal. A verdade, não o tomaram emprestado nem o encontraram; ela não lhes veio como uma voz do céu. (NIETZSCHE, 2008a, p. 87)

Partimos da premissa de que, segundo Nietzsche (1998, 2005a, 2005b, 2005c, 2006, 2007, 2008a, 2008b), o sujeito se constitui por vontades de poder que gritam, fazendo-se ouvir e exigindo respostas. Nietzsche elabora uma crítica da noção de sujeito, que se baseia numa ideia do sujeito da gramática e da ideia de um sujeito cartesiano. Para Nietzsche o sujeito é uma ficção, é uma criação. Por esse sujeito ser constituído como ficção, a partir de um pré-conceito da gramática, vontades de poder atravessam esse sujeito. É uma crítica radical a qualquer subjetividade, proveniente da subjetividade moderna cartesiana que dota o sujeito de um senhorio sobre suas ações. Para Nietzsche, pelo contrário, o campo de manifestação do sujeito, o que grita é a vontade de poder. A vontade de poder, por isso, não está numa interioridade do sujeito, mas sim é aquilo que o constitui enquanto tal.

Nietzsche ressalta de maneira singular, em suas posições filosóficas anti-cristãs, que as relações de poder se encontram instituídas historicamente e emergem de forças constituintes do sujeito, estando, por isso, intrínseca às relações sociais. Os estudos de Nietzsche (1998, 2005a, 2005b, 2005c, 2006, 2007, 2008a, 2008b) procuraram mostrar que nada há de natural e divino na construção e emprego do dizer na moral cristã. O que há são manifestações, pelo dizer, de poder de sujeitos que lutam por mais poder. Assim, olhar para a instauração/legitimação de dizeres como *bem*, *bom* e *mal*, por exemplo, traz à tona a “Vontade de Poder” que justifica o seu emprego numa relação de dominação, dado que tais termos foram – e ainda são – utilizados para justificar e fazer valer a servidão. Portanto, o dizer, numa moral cristã, é utilizado para causar a resignação e confiança em um “além mundo”, confiança essa que torna a vida lugar de privações e de trabalho. Procura-se defender a crença de que é “elevação” ter e manter os corpos

dóceis, o que se configura como um paradoxo, pregado e tido como inquestionável na/da moral cristã.

A obra *Assim falava Zaratustra* narra a história de Zaratustra que medita, juntamente com sua serpente e sua águia, sobre sua filosofia, do alto de sua montanha em sua caverna. Desse modo, Zaratustra lança seus olhares sobre o mundo, sobre os pântanos em que se debate a humanidade sem rumo, dado que o Deus que os sujeitos, segundo Nietzsche, tomavam como ponto norteador os impele a dizer “não” à vida e ao corpo. Como conhecer a vida, se não se pode viver? Onde está a razão de se ter corpo, se não se pode viver os prazeres que ele proporciona? Para que querer um futuro, se não posso viver o agora? Zaratustra, ao longo da narrativa, se depara com vários sujeitos-personagem que, direcionando vozes, apresentam um papel relevante na instauração de seu imaginário. Tais sujeitos, desiludidos, buscam a solidão, a paz e o sentido da vida. Entre eles, por exemplo, podemos destacar um ilusionista, um mendigo por opção, um viajante, o mais feio dos homens, dois reis e o papa destronado.

Na pregação de Zaratustra de Nietzsche, o que o cristianismo estigmatizara como o orgulho, a riqueza, a vontade de comandar a si e aos outros, o exercer o poder, a sexualidade, por exemplo, são vontades que podem voltar a inspirar determinados corpos cuja vontade de poder está bastante afirmada. A resignação, a docilidade e o servilismo, por sua vez, deverão ser, com a superação do demasiado humano pelos sujeitos, sucedidos pela ação, pela inconformidade e pelo domínio. Assim, a lamúria do resignado poderá ceder lugar ao grito do forte.

* * *

Esta proposta de trabalho buscou se inscrever em uma pesquisa de âmbito maior coordenada pelo Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos, intitulada “A amplitude dos sentidos nas instituições – a memória como prática de leitura” e que se objetiva, dentre outras coisas, a explicitar indícios de polifonia que perpassam as inscrições discursivas acadêmico-literárias na universidade e que podem revelar traços de uma memória sócio-histórico-discursiva. Nesse caminho, procuramos constituir um *corpus* para análise composto pelo livro *Assim Falava Zaratustra*, de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1998, 2008a), procurando mostrar as relações de interdiscursividade estabelecidas com a

“Bíblia”¹, i. e., os atravessamentos polifônicos que constituem o imaginário filosófico desse autor. Tomaremos por base teórica os conceitos advindos da Análise do Discurso de origem Francesa (doravante AD), mais particularmente os conceitos postulados/trabalhados por Michel Foucault (1992, 1996, 1997, 2004, 2006a) acerca do princípio do “cuidado de si” e os princípios que foram apresentados, de forma sucinta, em “A ordem do Discurso” (FOUCAULT, 1996) e que terão singular lugar em nosso estudo, a saber: de inversão, de descontinuidade, de especificidade, exterioridade. Escolhemos esses princípios, por eles se imbricarem na fundação de uma discursividade. Nessa perspectiva, são esses princípios que possibilitam a instauração de saberes e poderes outros nas práticas sociais.

Torna-se relevante dizer, nesse momento, que serão feitas incursões bakhtinianas concernentes às noções de “Dialogismo” e de “Polifonia” para revelar instaurações estético-literárias de confluência de vozes no interior da obra em análise. Sabemos que o próprio Foucault apresenta construtos para se pensar a literatura. Contudo, nos sentimos intensamente interpelados pelos postulados de Bakhtin e não vemos problemas em fazê-lo dialogar com Foucault para se pensar as vozes evocadas e (re)significadas na instauração do imaginário nietzschiano.

Bakhtin (1992, p. 248) nos chama a atenção para o fato de que é o homem mobilizando a língua que encontramos no mundo. A esse fato, acrescentamos outro: o homem está fadado a lidar com a língua(gem) e a enunciar, significando e sendo significado. Desse modo, ressaltamos que é na e pela linguagem que nos constituímos homens e afirmamos, portanto, que o homem necessita da linguagem para se posicionar como sujeito de seu dizer e, por o homem se inscrever em posições-sujeito nas práticas discursivas, ele é interpelado pela ideologia, na qual o seu dizer está inserido. Chegamos, portanto, à conclusão de que não *há discurso sem que haja sujeitos enunciando e vice-versa*.

¹ Temos consciência de que a bíblia é composta por vários livros, contudo, pretendemos chegar na dialogicidade pela via do efeito decorrente da mesma e, para tanto, faz-se necessário que tomemos a bíblia como uma unidade. cremos na singularidade tanto do primeiro quanto do segundo testamento, mas, neste trabalho, elencaremos somente regularidade de ambos e que ecoam nos dizeres de Zaratustra de Nietzsche.

Expôr o imaginário de um sujeito é fazer emergir o interdiscurso² que atravessa seus dizeres, ou seja, mostrar a polifonia que o constitui. Cabe dizer, nesse momento, que nossa pretensão teórica é problematizar o conceito de polifonia numa perspectiva bakhtiniana. Para tanto, tomamos o conceito de polifonia como uma conjuntura de vozes, como uma extensão que se manifesta no interdiscurso e não como um fundamento lingüístico-enunciativo conforme os trabalhos de Authier-Revuz (1982), a exemplo da noção de heterogeneidade enunciativa.

O acontecimento enunciativo, segundo os postulados da AD, é responsável por causar um efeito de unidade no dizer, efeito esse que estabiliza os sentidos. Torna-se relevante dizer, ainda, que na e pela enunciação ocorre a emergência de vozes³ que se presentificam sem que tenhamos o controle do que é dito. Revelar essa dialogicidade que é constitutiva aos dizeres se mostra, às vezes, um trabalho perigoso porque pode revelar tanto a contradição dos dizeres que se mostravam inéditos⁴, quanto os sentidos rebeldes, cambiantes, movediços e em estado de devir que alguns autores supõem controlar. Controle esse que se configura como uma ilusão de completude, em que o autor instaura uma sensação, ou seja, um efeito de que os dizeres que ele emprega serão entendidos tal qual ele os imaginara⁵. Os escritores se ancoram num ilusório “domínio” sobre a língua e sobre o sentido daquilo que é enunciado. Acreditamos que essa ilusão de completude seja necessária para que ele se inscreva numa posição⁶ autor e exerça, a

² Para esta proposta de trabalho, tomemos o interdiscurso “como vozes discursivas outras que se manifestam em um dado discurso, participando da construção enunciativa do(s) sentido(s)” (BORGES, 2009, p. 2).

³ Consideramos “vozes” como formas discursivas que possuem materialidade, ecoando, por conseguinte, num devir sócio-histórico-ideológico.

⁴ Como se um dizer, enunciado, excerto, texto, discurso de um determinado autor pudessem propor algo “novo”, nunca visto. Não nos esqueçamos que o “novo” é uma construção socio-histórico-ideológica, e o que o autor acredita ser “inédito” está inscrito em uma conjuntura de dizeres, que determina as regras de formação/legitimação não de um “dizer inédito”, mas sim de um “dizer-outro”.

⁵ A exemplo do que preconizara Pêcheux (1995), ao enunciar sobre o esquecimento número dois:

Concordamos em chamar *esquecimento n° 2* ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, no sistema de enunciados, formas e seqüências que nela se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou seqüência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia formulá-lo na formação discursiva considerada.* (Grifos do autor) (PÊCHEUX, 1995, p. 173)

⁶ Para elucidar a noção de “posição sujeito” que adotamos, é relevante apresentarmos os seguintes dizeres de Foucault concernentes aos enunciados e ao sujeito que os profere:

[...] o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos. [...] A posição de sujeito enunciativo só pode ser ocupada pelo autor ou autores da formulação [...] (FOUCAULT, 2004, p. 107)

partir dessa inscrição, uma função (FOUCAULT, 1992) na organização das vozes que são trazidas a cena enunciativa, por exemplo, de um romance.

Se tomarmos como material de análise o texto literário, perceberemos que, no mundo ficcional, a presença do “outro” se mostra necessária para que os sujeitos-personagem constituam identidades, uma vez que a identidade de um sujeito-personagem se definirá pela relação de diferença que ele estabelece com outro(s) sujeito(s)-personagem no decorrer da narrativa. Distinção essa que se dá em um primeiro plano por meio dos diálogos que os sujeitos travam na ficção em suas relações sociais; e, em um segundo plano, quando tomamos as inscrições discursivas de um sujeito-personagem em particular e nelas podemos depreender uma dialogicidade de vozes várias que se entrecruzam interdiscursivamente. Esse jogo de vozes encontramos em *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a). Percebemos, também, que as personagens são posições-sujeito que podem refletir, na e pela enunciação, uma instância de autoria. Teoricamente essa premissa caminha na direção de uma posição de Bakhtin (1997, p. 4) ao afirmar que “Dostoievski não cria escravos mudos como Zeus, mas pessoas livres, capazes de se colocar lado a lado com seu criador, de discordar dele e até rebelar-se contra ele”. Levando isso em consideração, pretendemos olhar para os sentidos oriundos de polifonia que se manifestam enquanto interdiscurso.

* * *

O estudo que ora apresentamos se ancora nas bases do movimento de deslocamento e de insurreição, instaurados por Nietzsche. Movimento esse que evoca vozes bíblica, travando, assim, um diálogo entre o literário, o filosófico e o bíblico, que visa à instauração de uma moral outra, uma inversão e um avesso das formas de pensar e de agir de sua época.

Cabe ressaltar, nesse momento, que não compartilhamos da visão de Heidegger (2007), no que diz respeito a tomar Nietzsche como “o último metafísico”. Heidegger toma Nietzsche dentro de uma tradição filosófica, ao defender a tese de que Nietzsche nada fizera a não ser inverter os postulados da metafísica platônico-judaico-cristã, inversão essa cujo critério pode ser compreendido metaforicamente como um “virar de moeda”. Dizendo de outro modo, a noção de inversão heideggeriana pode ser pensada

como sendo da ordem de um espelhamento, digo espelhamento porque se tem a posição de que Nietzsche é imagem refletida e, por isso, invertida do pensamento platônico-cristão.

Também pensamos que Nietzsche estabelece uma inversão do pensamento platônico-cristão, mas, para nós, essa inversão é de uma outra ordem, haja vista que o fato de nos vincularmos ao pensamento foucaultiano implica em considerar a inversão, não como um reflexo invertido, mas sim como um princípio de subversão. Subversão que propicia a insurreição, a luta e o embate nas relações sócio-históricas-ideológicas. Olhar para o dizer de Nietzsche a partir da inversão implica em considerar a subversão como um princípio que instaura uma rede outra de saberes e de poderes na sociedade.

Em conformidade com as seguintes problematizações de Nietzsche:

Não se pode inverter todos os valores? E o bem é talvez o mal? E Deus nada mais uma invenção e uma astúcia do diabo? Talvez, em última análise, tudo esteja errado? E se nós nos enganamos, não somos por isso mesmo também enganadores? Não temos de ser igualmente enganadores? – Esses são os pensamentos que guiam os que se extraviam, sempre mais avante, sempre mais longe. (NIETZSCHE, 2006, p. 23)

Essas indagações que guiam o pensamento de Nietzsche, mais parecem afirmações que proclamam a emergência de uma moral outra, de uma outra ordem dos discursos, enfim, a instauração de uma nova *mater saeva cuidinum*⁷. Cabe ressaltar aqui que, apesar de Nietzsche se denominar “imoral”, acreditamos que ele é o fundador de uma moral outra, na medida em que instaura interpretações outras e, por isso, relações outras de poder. Nessa perspectiva, ao longo dessa dissertação, valer-nos-emos de afirmações como, por exemplo, “moral nietzschiana”. Com essa afirmação, o intuito não é negar a crítica que Nietzsche fez à religião, mas sim mostrar que ele não se encontra exterior às relações de poder. Queremos mostrar, sobretudo, a face humana nietzschiana, e que ele não está alheio a teoria que pensou, pelo contrário, ele também se constitui por vontades de poder que lutam por poder, por mais poder.

O instinto de Nietzsche era ávido por filosofar e criar uma outra maneira de olhar para a existência. Ele não se propôs a criar teorias que reluzissem como ouro e que tivessem que ficar guardadas como um segredo destinado somente aos homens ilustres. Cremos que Nietzsche foi, sobretudo, um filósofo de embate, de insurreição contra a

⁷ Expressão latina que significa “mãe cruel das paixões”.

dominação religiosa vigente em sua época. E o Zaratustra de Nietzsche foi o porta-voz, melhor dizendo, o sacerdote cujos dizeres apresentam as parábolas de uma moral que prega a “transvalorização⁸”, o amor a vida.

Este trabalho teve como germe fundador as leituras do livro *Assim Falava Zaratustra* de Friedrich Wilhelm Nietzsche, no qual percebemos existir instâncias sujeitidinais⁹ que promovem uma dialogicidade de vozes na constituição do imaginário filosófico nietzschiano, vozes essas que se configuram em uma alteridade enunciativa, constitutiva tanto da personagem principal *Zaratustra*, quanto da relação que ela estabelece com as outras personagens da narrativa. Essa alteridade se constitui a partir de um direcionamento feito a partir de uma visão do *outro* que o *eu*¹⁰ define, sendo assim, é a voz desse *outro* que define o imaginário do *eu*. Entretanto, se tomarmos uma personagem em particular, como Zaratustra, por exemplo, perceberemos que ele ocupa posições no universo do romance polifônico¹¹ e, assim procedendo, em suas inscrições discursivas, podemos depreender, também, a presença do *outro* que é uma marca polifônica do interdiscurso, uma anterioridade inescapável que afirma – ou contradiz – aquilo que sua(s) posição(ões)-sujeito enuncia(m).

Nesse ínterim, podemos dizer que temos como objetivo geral:

⁸ Destaquemos os seguintes dizeres de Nietzsche (1996, p. 423-424) que descrevem metaforicamente a “transvalorização”:

Por uma pequena perfídia do acaso, cada proposição aqui, com uma coerência que eu admirei, era uma verdade de ponta cabeça: no fundo, não se teria nada a fazer, a não ser “transvalorar” todos os “valores”, para, de uma maneira até mesmo notável, acertar na cabeça do prego – em vez de acertar minha cabeça com um prego... (NIETZSCHE 1996, p. 423-424)

⁹ Tomamos esse termo para indicar um continuum de movimentações do sujeito entre posições no acontecimento enunciativo / discursivo. Para uma visão mais apurada desse termo, conferir Santos (2004)

¹⁰ Remarquemos que o “eu”, para o estudo que desenvolvemos ao longo deste trabalho, não é tomado como uma pontualidade cognitiva, mas sim como uma instância de referencialidade de várias vozes. O “eu”, portanto, também é uma ficção instaurada por vontades de poder.

¹¹ Dada a estrutura narrativa da obra de Nietzsche, decidimos incluí-la naquilo que Bakhtin, ao lançar o olhar para a obra de Dostoiévski, denominou de romance polifônico, vejamos os dizeres do referido estudioso da linguagem:

Dostoiévski é o criador do *romance polifônico*. Criou um gênero romanesco essencialmente novo. Por isto sua obra não cabe em nenhum limite, não se subordina a nenhum dos esquemas histórico-literários que costumamos aplicar às manifestações do romance europeu. Suas obras marcam o surgimento de um herói cuja voz se estrutura do mesmo modo como se estrutura a voz do próprio autor no romance comum. A voz do herói sobre si mesmo e o mundo é tão plena como a palavra comum do autor; não está subordinada à imagem objetificada do herói como uma de suas características, mas tampouco serve de interprete da voz do autor. Ela possui independência excepcional na estrutura da obra, é como se soasse *ao lado* da palavra do outro, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes dos heróis. (grifos do autor) (BAKHTIN, 1997, p. 5)

- Constituir, pelo livro *Assim Falava Zaratustra*, de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1998, 2008a), as relações dialógico-discursivas estabelecidas com a “Bíblia”, fazendo, assim, emergir os atravessamentos polifônicos que constituem o imaginário filosófico desse autor. O olhar, para tanto, será balizado nos e pelos construtos oriundos da Análise do Discurso de Linha Francesa.

Do qual consideramos relevante recortar os seguintes objetivos específicos:

- Aplicar, nas análises, alguns conceitos foucaultianos (1996, 1997, 2006a, 2009) como, por exemplo, o do “cuidado de si” e os princípios de inversão, de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade. Assim como utilizar, também, alguns conceitos bakhtinianos (1997), dentre os quais merecem destaque o de dialogismo e de polifonia. Ressaltamos que esses princípios, que estão na base de fundação dos discursos, são (im)pulsionados por vozes em uma prática de subversão;
- Mostrar as relações dialógico-discursivas entre a enunciação literária de *Assim Falava Zaratustra* (NIETZSCHE, 1998, 2008a) e a “Bíblia”;
- Explicitar como essas vozes funcionam em suas inscrições discursivas e que efeitos produzem.

Acreditamos, portanto, que o campo da AD proporcionará uma relevante contribuição teórica a este estudo que busca fazer emergir as vozes bíblicas que constituem o imaginário filosófico nietzschiano. Dado que a AD, mais particularmente os trabalhos de Foucault (1996, 1995), busca lançar um olhar para os sujeitos, assim como a descrição do “como” o poder age e se encontra disseminado nas relações sociais.

Mostraremos, de certo modo, que Nietzsche dá singular relevância, em suas posições filosóficas à *vontade-de-poder*, intrínseca às relações sociais. Segundo Nietzsche, há um mascaramento feito pela religião cristã, por meio de uma dialética

religiosa paradoxal¹² (“bem aventurado os mansos e humildes porque deles serão o reino dos céus”), que se torna um ponto de fuga para os fracos e incapazes de lutar e vencer, uma vez que se dá preferência ao comodismo de busca de um além-mundo. Gostaria de frisar que não buscamos uma solução para esse paradoxo, queremos antes suportar a tensão causada por ele, trazer a tona os seus efeitos, vislumbrar os seus mecanismos de atuação e disseminação na sociedade.

* * *

Procuraremos, com o primeiro capítulo, pensar um lugar enunciativo para a obra *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), que se configura como um entremeio, uma fronteira, enfim, um interstício. Interstício que será tomado como uma fronteira entre a discursividade literária e a discursividade filosófica, interstício esse, revelador de lugares de lutas, de resistências, de insurreições contra uma dominação vigente dos valores tradicionais e morais.

Desse modo, já partiremos da hipótese de que a obra se instaura num lugar de interstício, ou seja, numa fronteira cujos limites são inconstantes, movediços e, sobretudo, efêmeros, dado que se constitui no devir. Por conseguinte, mostraremos que a obra se dá na fronteira de toque de uma discursividade literária e de uma discursividade filosófica.

Nietzsche (1998, 2008a) instaura um lugar singular para se pensar as práticas sociais, constituindo, pois, outras práticas de subjetivação. Lançar o olhar para esse lugar de interstício se torna relevante, na medida em que se poderá notar o que possibilitou a inscrição de Zaratustra de Nietzsche em posições-sujeito-outras para

¹² Baseado nessa questão, Cossuta (1995, p. 14) defende a instituição de uma Análise do Discurso Filosófica:

(...) Isso significa a impossibilidade de uma da filosofia e de uma Análise do Discurso Filosófica? Ao contrário, nós defendemos aqui o encorajamento e um modo de resolução dos paradoxos que nos permite simultaneamente desenvolver uma Análise do Discurso que escape tanto do relativismo, do positivismo, da inibição, quanto do dogmatismo, e de assumir um exercício de pensar e de viver que, desvinculados de seus fantasmas auto-destrutivos como o do risco totalitário, não se hesitaria dizer filosófico. (nossa tradução, do original em francês; cf. COSSUTA, 1995, p. 14).

Cela signifie-t-il l'impossibilité de la philosophie et d'une analyse du discours philosophique? Au contraire, nous voyons là un encouragement et un per une analyse du discours qui échapperait autant au relativisme qu'au positivisme, à l'inhibition qu'au dogmatisme, et d'assumer un exercice de pensée et de vie qui, débarrassé de ses fantasmes auto-destructeurs comme du risque totalitaire, n'hésiterait pas à se dire philosophique. (COSSUTA, 1995, p. 14).

enunciar e se tornar sujeito, exercendo a partir dessa inscrição uma função autoral, social, ideológica, cultural, histórica, estética.

Como foco, no primeiro capítulo, há a fronteira da discursividade literária e da discursividade filosófica, mas emergirá uma terceira fronteira, constituída pelo toque da discursividade religiosa. Contudo, não a aprofundaremos, dado que objetivamos explorar essa terceira fronteira com mais afinco no capítulo de análise.

No primeiro capítulo, então, teceremos um lugar discursivo para a obra nietzschiana e um esboço das condições de produção do dizer de Nietzsche, de modo a apresentar aspectos de singularidade da vida, mas também, e sem demora, declarando a sua morte. Teceremos, também, considerações sobre a discursividade literária, procurando lançar uma ponte entre a tragédia e os pressupostos bakhtinianos de dialogismo e polifonia, tomando os devidos cuidados para não cair no abismo de uma teoria literária canônica¹³. E, em um momento ulterior, haverá a descrição da discursividade filosófica, estabelecendo, para tanto, um diálogo entre Deleuze (1992), Foucault (1996) e Nietzsche (2008a).

Pelo caminho a ser trilhado até então, acreditamos poder apresentar os dois lugares, a saber, da discursividade literária e da discursividade filosófica. Desse modo, poderemos vislumbrar o interstício, a fronteira tênue no qual se encontra inscrita a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a). Para descrever essa fronteira, assim como a sua natureza, tomaremos como ponto de baliza os estudos de Homi K. Bhabha (1998) acerca da relação espaço / tempo na constituição da cultura.

* * *

No segundo capítulo, apresentaremos os estudos de Foucault (1996, 2008) acerca da Genealogia nietzschiana, centrando-nos, principalmente, naquilo que Foucault

¹³ Consideramos como teoria literária canônica os estudos desenvolvidos e pregados por teóricos da literatura filiados a movimentos de episteme mais estruturalista como seria o caso dos formalistas, dentre outros. À guisa de exemplo, destaquemos a seguinte análise:

À primeira vista, a nova linguagem que o filósofo inventa em *Assim Falava Zaratustra* parece uma mistura de “verdade” e “poesia”. E assim teriam razão os que defendem a idéia de que ele não passa de literato ou poeta. Desta perspectiva, seria possível abordar o livro como um “romance de aventuras”, uma vez que conta as peripécias de uma personagem central, ou como um “romance psicológico”, já que enfatiza a sua vida interior, ou até mesmo, a exemplo de *Werther* de Goethe e da *Educação Sentimental* de Flaubert, como um “romance de formação”. Mas, nele, Nietzsche agencia um conteúdo filosófico e uma forma literária, que se mostram indissociáveis. (grifos do autor) (MARTON, 1997, p. 8)

recortou como *exercício e mecânica de poder*. Considerar-se-á que a genealogia deve levar em consideração a descontinuidade histórica, as fissuras, as brechas, que possibilitam a gênese de posições-sujeito-outras. Nessa perspectiva, ver-se-á que a instauração do saber/poder não possui uma data fixa, uma essência imutável, pelo contrário, os objetos são construídos sócio-histórico-ideologicamente, a partir de elementos que lhes são estranhos, arbitrários.

Foucault (1996, 2008), em seus estudos, buscou pensar uma história na qual, por modos diferentes e singulares, os seres humanos tornaram-se sujeitos em práticas sociais. E esse *tornar-se sujeito* inscreve o indivíduo em uma rede de relações nas quais o poder/saber se legitima por meio de práticas sociais, linguageiras, ideológicas, dentre outras.

Nesse segundo capítulo, procuraremos apresentar as noções dos princípios da descontinuidade, da inversão, da especificidade e da exterioridade bem como o princípio do “Cuidado de Si”. Para que, em um momento ulterior, possamos apresentar, na conjunção desses princípios, aquilo que denominamos ***Dispositivo Genealógico***. Tal dispositivo foi pensado com o intuito de nos lançar rumo ao imaginário filosófico em Nietzsche, a partir do qual, procuraremos vislumbrar as vozes bíblicas que emergem na obra, sendo (re)significadas de forma singular. O dispositivo genealógico tem por objetivo principal fornecer subsídios para analisar a fundação de um saber / poder no romance polifônico nietzschiano.

* * *

No terceiro capítulo, apresentaremos as análises da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a). Iniciaremos, extraíndo do *corpus* trechos do capítulo “Dos Virtuosos” (NIETZSCHE, 1998, p. 106-110) para mostrarmos de que modo a noção de “virtude” e de “virtuoso” é (re)significada. Evidenciaremos, também, como as vozes bíblicas ecoam nos dizeres de Zaratustra. Para tal, apresentaremos alguns dizeres da Bíblia que asseveram a dialogia estabelecida entre as obras. Utilizaremos como ferramenta de análise os princípios de descontinuidade, de inversão, de especificidade e de exterioridade.

Na segunda análise, optamos por analisar o capítulo “Do Caminho do Criador” (NIETZSCHE, 2008a, p. 91-94), a partir do princípio do “cuidado de si”, tomando como base os postulados de Foucault (2006, 2009) sobre essa prática de subjetivação, ressaltando de forma constitutiva as posições da *política*, do *mestre* e do *conhecer-se a si*. Não poderemos deixar de apresentar, também, dizeres bíblicos para asseverar a relação dialógica que a obra estabelece com a Bíblia.

Encaminharemos esse capítulo, apresentando uma análise do capítulo “Dos Sacerdotes” (NIETZSCHE, 2008a, p. 127-129). Nessa análise, ressaltaremos a questão do deslocamento do efeito de finalidade, percebida nas outras análises e que acreditamos ser recorrentes ao longo de todo o romance nietzschiano. Afirmaremos o deslocamento de função e de inscrição do sacerdote em um lugar outro, mostrando a legitimação/gênese de Zaratustra como o sacerdote da moral nietzschiana.

Nas análises, mostraremos a emergência de vozes bíblicas no fio do dizer de Zaratustra. Vozes essas que são evocadas para serem (de)negadas, movidas, deslocadas para a fundação/legitimação do imaginário nietzschiano. A partir desse imaginário, apresentaremos a filosofia nietzschiana numa rede de relações com a bíblia, relações essas que (im)pulsionam e (in)tensificam Zaratustra como o pregador da teoria nietzschiana.

* * *

Nietzsche quer ver a cultura, instaurada pela moral cristã, superada por outra cultura, isto é, os moldes de um pensamento moralista e racional não devem mais limitar o campo de atuação dos sujeitos que devem requerer o direito e o dever de poderem pensar algo diferente. Nietzsche apresenta a sua proposta, mais radical, de outra filosofia – a filosofia trágica – e de uma outra cultura, não mais inspirada em Sócrates, na racionalidade e na necessidade de interpretação moral da existência. Mas em Dionísio, no trágico e na arte, em que os sujeitos podem ser considerados dançarinos na efemeridade dos acontecimentos enunciativos.

No âmago da filosofia nietzschiana está o sujeito, enquanto uma resultante de vontades, que deve pensar sobre a existência, sobre si e sobre os outros. Nietzsche propôs olhar para os sujeitos não estáticos, mas sim em uma dança cujos movimentos

devem ser reflexos de suas vontades, de sua alma. É preciso suportar a dança da vida, uma vez que o corpo é tido como o lugar onde e pelo qual os movimentos da alma entram (e retornam) na história. Com efeito, os sujeitos almejam por dançar, mas porque eles deveriam dançar? É possível prever ou descrever os movimentos dessa dança dos sujeitos nas práticas sociais? Ainda, como sentir a organização dos movimentos assim como a intensidade dos ritmos? Enfim... é preciso que comecemos a nossa tragédia!

CAPÍTULO 1

POR UM LUGAR DE INTERSTÍCIO: FRONTEIRAS MOVEDIÇAS ENTRE A FILOSOFIA E A LITERATURA¹⁴

1.1. APONTAMENTOS INICIAIS

Além de que sou poeta até aos mais longínquos limites de tal conceito. Poeta, ainda que me tenham tiranizado com tudo o que há de mais oposto à poesia. Ai, meu amigo; que vida tão louca e silenciosa a minha! Tão só! Tão ‘sem filhos’! NIETZSCHE¹⁵

Se houvesse uma máquina de rotular, o rótulo que ela poderia atribuir a Nietzsche seria o de filósofo, dado às movências que ele estabelece ao vislumbrar e instaurar saberes outros e outras redes de poder na sociedade. Contudo, essa utópica máquina rotulante está fadada à falha e ao emperramento no/do e pelo fio da história. Nietzsche declarou sua paixão pela literatura e pela forma poética, posso então lhe negar a alcunha de literato ou de poeta? Por outro lado, posso deixar de denominá-lo filósofo? Poder-se-ia pensar, então, em classificações como filósofo-poeta ou poeta-filósofo? É assustador sentirmos a incompletude das palavras. Reflitamos um pouco mais sobre essas questões.

O drama narrado em *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), é uma evidente parábola da bíblia, o texto assume uma estética poética e deixa “transbordar poesia” (CALOMENI, 2002). Vê-se, também, que Zaratustra é um porta-voz feroz da teoria nietzschiana, dado que, de modo literário, encontra-se notadamente no romance, noções como, por exemplo, a “vontade de poder”, o “eterno retorno” e o “niilismo”. Noções essas que foram amplamente discutidas em outros tratados filosóficos do mesmo autor como, por exemplo, *Além do bem e do mal* (2005a) *Genealogia da Moral* (2005b) e *O Anti-Cristo* (2007).

De acordo com Calomeni (2002), a obra *Assim Falava Zaratustra* inaugura, em 1883, a considerada terceira e última fase de Nietzsche, denominada “a filosofia do meio dia”. *Assim Falava Zaratustra*, ressaltamos, é tomada pelo próprio Nietzsche

¹⁴ Gostaríamos de agradecer ao Prof. Dr. Marco Antônio Villarta-Neder pelas singulares indicações que incidiram diretamente na feitura desse capítulo.

¹⁵ Cf. Carta a Erwin Rohde, de 22 de fevereiro de 1884.

como sendo “a obra mais profunda por ele escrita – obra que nem mesmo ele fora capaz de ultrapassar – , é a partir do *Zaratustra* que Nietzsche, apesar do tom exaltado e muitas vezes enigmático do livro, configura suas teses fundamentais (...)” (Grifos do autor) (CALOMENI, 2002, p. 73).

Conforme nos é apresentado por Calomeni (2002), Nietzsche estabelece uma maneira outra de se fazer filosofia, instaurando, assim, deveres outros para o filósofo. Nietzsche aproxima Zaratustra do que fora postulado antes em *Humano, Demasiado Humano* (2006) como “Espírito Livre”¹⁶. Zaratustra apresenta um espírito livre, questionador, desconfiado do que antes era tido como natural e como uma ordem de Deus. Por ser desconfiado, Zaratustra se lança à solidão, uma vez que são poucos os que suportam escolher a vida, as sensações do corpo, em detrimento da morte, de um “céu prometido” para os resignados, enfim, são poucos que suportam a tensão de querer e ir além do humano, do demasiado humano (NIETZSCHE, 2006).

Para este capítulo, traçamos como objetivos pensar um lugar enunciativo para a obra *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche, que se configura como um entremeio, uma fronteira, enfim, um interstício. Tomamos esse interstício como uma fronteira entre dois lugares não antagônicos, mas que convergem; não isolados, mas que se entrelaçam e se perpassam na história; não homogêneos, mas sim heterogêneos e multifacetados; não como facetas harmônicas da realidade, mas, pelo contrário, lugares de lutas, de resistências, de insurreições contra uma dominação vigente. Partimos da hipótese de que a obra se instaura num lugar de interstício, ou seja, numa fronteira cujos limites são inconstantes, movediços e, sobretudo, efêmeros ao ponto de poder se romper ao mais leve “sopro” (de dizeres, de discursos, de imagens, etc.) de um sujeito-analista. Por

¹⁶ No que diz respeito à “Espírito livre”, merece que recortemos os seguintes dizeres do próprio Nietzsche (2006, p. 26-27), apresentados na introdução de *Humano, Demasiado Humano*:

Admitindo que o *problema da hierarquia* é aquele de nós, espíritos livres, podemos dizer que é o *nosso* problema: agora, ao meio-dia da nossa vida, é que finalmente compreendemos que preparativos, rodeios, provas, experimentos, disfarces, eram necessários ao problema antes que *ousasse* surgir diante de nós e como tivemos primeiro que fazer de corpo e alma a experiência dos mais frequentes e mais contraditórios estados de crise e de ventura, como aventureiros, como circunavegadores deste mundo interior que se chama “homem”, como medidores de cada grau “mais alto” e “relativamente superior”, que também se chama “homem” – pressionando em todas as direções, quase sem medo, não desdenhando nada, não perdendo nada, saboreando tudo, purificando toas as coisas e, por assim dizer, peneirando tudo para tirar delas o acidental – até que finalmente nós, espíritos livres, tivéssemos o direito de dizer: “aqui está um problema *novo!* Aqui está uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e pelos quais subimos – degraus que nós mesmo *fomos* em algum momento! Aqui está um mais alto, um mais baixo, um abaixo de nós, uma gradação do comprimento imensa, uma hierarquia que vemos: aqui está o *nosso* problema!” (grifos do autor) (NIETZSCHE 2006, p. 26-27)

consequente, queremos mostrar que a obra se dá na fronteira de toque de uma discursividade literária e de uma discursividade filosófica.

Conforme já se pôde perceber, Nietzsche instaura um lugar singular para pensar as práticas sociais, e a prática de se inscrever na fronteira entre um discurso literário e um discurso filosófico implica na fundação de outras práticas de subjetivação. Pois, conforme veremos (no item 3 desse capítulo), há a instauração de posições-sujeito outras nas quais o Zaratustra de Nietzsche se inscreve para enunciar e se tornar sujeito, exercendo, a partir dessa inscrição, uma função social, ideológica, cultural, histórica, estética.

Torna-se relevante dizer que, apesar de termos como foco, neste capítulo, a fronteira da discursividade literária e da discursividade filosófica, emerge, no acontecimento enunciativo, uma terceira fronteira, constituída pelo toque da discursividade religiosa. Essa terceira fronteira¹⁷ será vislumbrada de forma mais pormenorizada no capítulo de análise (3). Contudo, ver-se-á, já nesse capítulo, que a tensa movimentação do interstício instaurado pela obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, toca de forma conflitiva a discursividade religiosa, gerando, por isso, efeitos singulares que não poderão deixar de ser abordados nesse capítulo.

Nosso estudo, tecendo um lugar discursivo para a obra nietzschiana, procurará trilhar a seguinte *démarche* teórica: elaboraremos um esboço das (1) condições de produção do dizer de Nietzsche, de modo a apresentar aspectos de singularidade da vida, mas também, e sem demora, declarando a sua morte; (2) teceremos considerações sobre a discursividade literária, procurando lançar uma ponte entre a tragédia e os pressupostos bakhtinianos de dialogismo e polifonia, tomando os devidos cuidados para não cair no abismo de uma teoria literatura canônica¹⁸; (3) em um momento ulterior, centrar-nos-emos na descrição da discursividade filosófica e estabeleceremos, para tanto, um diálogo entre Deleuze (1992), Foucault (1996) e Nietzsche (2008a). Após ter apresentado esses dois lugares, a saber, a discursividade literária e a discursividade

¹⁷ Um outro estudo relevante acerca da *fronteira* constituinte e constituída pela discursividade religiosa com a discursividade filosófica é o de Paul Ricoeur (1996, p. 19), para o qual a religião está nas fronteiras da filosofia kantiana:

Por causa de seu caráter histórico, “positivo”, a religião constitui para a filosofia um caráter específico, uma alteridade da qual ela só pode dar conta em sua própria margem, em seu confins e, se assim podemos nos expressar, sobre a borda interna da linha de separação entre o transcendental a-histórico e religioso histórico. (RICOEUR, 1996, p. 19)

¹⁸ Cf. nota 12, p. 21.

filosófica, poderemos (4) vislumbrar o interstício, a fronteira tênue no qual se encontra inscrita a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, e, para descrever essa fronteira, assim como a sua natureza enunciativa, tomaremos como ponto de ancoragem os estudos de Homi K. Bhabha (1998) acerca da relação espaço / tempo na constituição da cultura.

A princípio, gostaríamos de dizer que Zaratustra, enquanto instância que revela uma autoria nietzschiana, entra em solidão para pensar sua filosofia. E, ao passar por tal processo, percebemos que Zaratustra sofre no corpo as duras penas de pensar algo que não era permitido pensar até então. Ele afirmava que “Paga-se caro por ser imortal: morre-se várias vezes em vida” (NIETZSCHE, 2008b, p. 84). De acordo com Nietzsche, era preciso morrer para, como a Fênix, retornar-se mais forte, mais intenso, mais desejante de vida, isto é, como nos aconselha Zaratustra, “é mister que queiras consumir-te em tua própria chama. Como renascerias, se ainda não te reduziste em cinzas?” (NIETZSCHE, 2008a, p. 93). Era preciso se reduzir a cinzas para poder chegar ao super-homem.

Nietzsche, como a maioria dos escritores de vanguarda, ansiava por vida, fato que não impedia ele de se sentir póstumo.

1.2. O VISLUMBRE DAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO: O Dizer e a Declaração da Morte de Nietzsche

O século XIX foi marcado por uma revolução intelectual que primava pelo desenvolvimento intenso do pensamento científico. Tem-se, por exemplo, o surgimento da psicologia e do marxismo, aquela tendo como objetivo, grosso modo, descrever os mecanismos da mente humana, a fim de ajudar os sujeitos a serem mais equilibrados. O marxismo, por sua vez, nasce do desejo de luta, do embate por uma igualdade entre os homens. Não se pode negar que a revolução científica do século XIX tocou Nietzsche.

Pode-se dizer, em geral, que a partir desse século XIX se instaura a desvalorização da religião, uma vez que não se buscava/incentivava elaborar uma oração para, por exemplo, sanar uma dor de cabeça, mas sim, procurava-se um médico porque este adquirira a função de eliminar/curar as mazela do corpo. Configura-se,

assim, com a ciência, o declínio do poder de Deus. Daí Nietzsche poder declarar que “Deus morreu” (NIETZSCHE, 2008a, p. 18). Não que Nietzsche tenha matado Deus, pelo contrário, para ele, é o próprio sujeito em suas práticas sociais que realiza esse processo ao dar mais relevância ao saber científico. Nos dizeres de Nietzsche (2008b, p.33) “Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo apenas uma grosseira proibição para nós: não devem pensar!...”

Se, por um lado, Nietzsche era intensamente interpelado pelo seu momento histórico, por outro, ele elaborava estudos que remontavam ao denominado período pré-socrático e ao pensamento socrático-platônico. O período pré-socrático é notadamente marcado pela arte, pelo trágico, pela vida e pelo corpo como modo de filosofar. É relevante remarcar que, nesse período, dava-se uma relevante atenção à questão do tempo, mais particularmente, ao pensamento do devir. Desse modo, pode-se dizer que houve filósofos que aceitavam e pregavam o devir como primado constituinte da vida. Pregava-se que, felizmente, a única certeza da vida é que tudo muda. Não conseguiríamos nos banhar nas mesmas águas de um rio, porque esse não apresentaria mais as mesmas águas e nós, por conseguinte, não seríamos mais os mesmos. O Tempo é único e segue um movimento só de ida, ou seja, uma vez entrado no círculo do tempo (pelo nascimento e/ou por um acontecimento enunciativo), caminha-se inevitavelmente para a morte. Mas, numa perspectiva nietzschiana, o fato de haver uma caminhada para a morte não retira a beleza da vida.

Houve, por outro lado, também alguns filósofos para os quais o devir era uma punição terrível que só podia ser sentenciada por um Deus cruel e desumano, o Tempo. Esses filósofos negavam o quanto puderam o Tempo, tendo como base para tal negação o fato de que o mesmo Deus responsável por nos dar a vida seria aquele que nos mataria a cada ano, mês, semana, dia, hora e segundo. Nessa perspectiva, havia somente um lugar para onde o sujeito poderia se refugiar do tempo que seria o pensamento.

No geral, para os pensadores pré-socráticos, o tempo e vida são duas faces inseparáveis de uma moeda que estará sempre em circulação. Ou seja, apesar da morte tangenciar a vida, esta nunca terá fim, do mesmo modo que não se pôde demarcar um início para o tempo não se poderá jamais prever o seu fim. A questão do Tempo e do devir serão apresentados de forma mais pormenorizada no tópico 5 deste capítulo.

Um terceiro fator determinante do pensamento nietzschiano é a família. A família de Nietzsche foi luterana e o seu destino era ser pastor como seu pai. O contato de Nietzsche, em sua adolescência, com os estudos filológicos leva-o a perder a fé, na medida em que tais estudos vão contra o que aprendera em teologia. A partir desse vínculo, Nietzsche se aproxima dos estudos da linguagem, para instaurar uma outra interpretação para noções tidas como verdade pela doutrina judaico cristã. Ou seja, a partir desse momento, Nietzsche começa a perceber que as significações de valores como, por exemplo, de *bem*, *mal*, *bom* não são oriundas de uma vontade divina, mas sim, construções sócio-histórico-ideológicas de sujeitos que ainda eram humanos, demasiado humanos (NIETZSCHE, 2006). Essa desidentificação – que, poderemos ver nas/pelas análises do capítulo 3, são mais marcantes na constituição do sujeito Nietzsche – à religião levou Nietzsche a profetizar que se associaria o nome dele à “lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 102)

Com efeito, esses elementos, a saber: o momento histórico do século XIX, os estudos pré-socráticos e a desidentificação com a religião, presente na educação dada pela família, incidiram de forma tensiva na maneira de pensar de Nietzsche. A tensão era tanta que Nietzsche chegou a enunciar que “Não sou um homem, sou dinamite” (NIETZSCHE, 2008b, p. 102), estando pronto para explodir com os valores de uma moral cristã e de uma filosofia socrático-platônica.

Nietzsche mostrou, filosoficamente, que se poderia estabelecer um vínculo entre a ciência e a arte; que a razão pode servir às vontades do corpo; que a vida pode ser um olhar para o hoje. Conforme veremos, a filosofia pensada por Nietzsche foi bombástica para o seu momento histórico, uma vez que, na ordem discursiva na e pela qual enunciou, não se poderia contradizer a moral religiosa cristã e o pensamento socrático-platônico. Foi preciso que Nietzsche suportasse o peso de se pensar noções que estavam além do próprio tempo em que esteve vivo, e que só poderiam ser interpretadas, levando em consideração a sua dimensão, anos mais tarde. Como vimos, a obra de Nietzsche nasceu póstuma, e como se definir um lugar para tal obra? Quais são os dizeres que perpassam o acontecimento enunciativo de tal obra?

A dificuldade de definição do lugar da obra *Assim falava Zaratustra* é sentida por Nietzsche, conforme podemos perceber nos dizeres da carta que ele endereça à Erwin Rohde:

É uma espécie de abismo do futuro, algo de terrível dentro da sua felicidade. Todo ele é absolutamente meu. Não há exemplo, comparação ou precedente. Quem chegar a viver o meu livro, voltará ao mundo com diferente aspecto. Mas disto não deve falar-se. A ti, como *homo litteratus*, quero fazer uma confissão: creio ter levado, com o meu Zaratustra, o idioma alemão à sua perfeição máxima. Depois de Lutero e de Göethe, ficara ainda por dar um terceiro passo. Repara bem e diz-se alguma vez viste tão unidos no nosso idioma, a força, a flexibilidade e a musicalidade. Lê Göethe, depois de uma página do meu livro, e sentirás que aquele ondulatório que Göethe atava como um desenhador, não lhe era estranho, tampouco como escultor do idioma. Venço-o, na viril severidade das linhas, ainda que sem cair, como Lutero, na aridez e na secura. O meu estilo é uma doença, um jogo de simetrias de todas as espécies, e um saltar e zombar destas mesmas simetrias. Chega até à escolha das vogais. (*apud*, CALOMENI, 2002, p. 100)

Percebe-se que Nietzsche tem consciência da complexidade de sua obra e de sua escrita, dado que é uma tarefa árdua abarcar, na composição de uma obra, aspectos da língua, da literatura e, sobretudo, da filosofia. A obra *Assim Falava Zaratustra* apresenta, então, uma heterogeneidade temática que se legitima na regularidade e na dispersão. Regularidade, dado que se percebe o vínculo à forma literária da tragédia e à musicalidade herdada de Wagner. E na dispersão pela rede conceitual que Nietzsche mobiliza e coloca em ação na trama narrativa. Tanto isso é verdade que, ao lermos a obra, sentimos os efeitos de uma inversão dos dizeres bíblicos; os efeitos de um vínculo ao devir heraclitiano; uma (de) negação dos postulados socrático-platônicos, dentre outros autores e teorias que são mobilizados e (re)significados por Nietzsche. Esse Vínculo chega ao ponto de, na obra *Assim Falava Zaratustra*, não se poder mais distinguir as origens – onde está a musicalidade de Wagner? Quais são as vozes dos filósofos pré-socráticos que são evocados? –, o que se apresenta ao olhar do sujeito-leitor é literatura com cunho filosófico e/ou filosofia por um viés literário. O que se faz presente é um amálgama heterogêneo e multiforme, restando-nos somente perseguir os efeitos, na forma de vozes, de uma memória que é evocada. A relação constituinte, constituída e constitutiva da forma estrutural (tragédia e musicalidade) e dos conceitos mobilizados torna o dizer parabólico de Zaratustra de difícil compreensão e faz com que o sujeito-autor se sinta solitário.

Nietzsche teve uma vida de reclusão, de solidão para pensar sua filosofia; uma vida, sobretudo, de acontecimentos discursivos¹⁹, mas sem ouvidos, em seu momento histórico, que pudessem entender a extensão de seus dizeres. Fazendo menção a um adágio popular, dizemos que Nietzsche *remava contra a maré de seu tempo* e lutou, intensamente, em sua empreitada filosófica, contra a dominação da moral religiosa vigente de sua época. Nietzsche foi instaurador de uma moral outra que valorizasse a vida, o corpo e o poder (de saber e de fazer). E, apesar de ser mal compreendido, não deixou de enunciar e instaurar deslocamentos, inscrevendo-se em lugares outros e dando vida e, sobretudo, voz a Zaratustra, o pregador de sua moral.

Mostrar a vida de Nietzsche se torna relevante na medida em que, a partir dela, podemos vislumbrar um pouco das condições de produção de seu dizer. Contudo, enquanto analistas de discursos, devemos trabalhar, não com sua vida, mas sim, a guisa do que nos aconselha Barthes (1987, p. 53), declarando a sua morte, pois, assim, podemos trabalhar com a singularidade da materialidade histórica de seu dizer que ecoa na história.

Não trabalhamos, portanto, dado o lugar teórico em que nos inscrevemos, com o sujeito no mundo, com um sujeito empírico, enfim, com uma intencionalidade do autor. Pelo contrário, trabalhamos com sujeitos que são constituídos discursivamente, na movência entre posições e/ou, ainda, em suas práticas/relações de poder. Portanto, quando fizermos menção a “Nietzsche”, de agora em diante, gostaríamos que o compreendessem como uma função (FOUCAULT, 1992), função essa cuja característica primordial é uma estética de vozes que estão em constante (de)negação, formulação, reformulação, contradição e dispersão.

Torna-se relevante dizer, por conseguinte, que Zaratustra reflete uma instância de autoria, na medida em que tal personagem é a proclamadora das vozes. Nietzsche é uma função (autor) e Zaratustra o sujeito com o qual ele exerce seus objetivos. Não seria, portanto, estranho pensar que, nesse acontecimento enunciativo, Nietzsche é Deus e Zaratustra o avesso de Jesus Cristo. A fronteira com a religião começa a dar seus

¹⁹ Consideramos que o acontecimento discursivo se difere do acontecimento enunciativo na e pela natureza do evento enunciativo. O acontecimento enunciativo possui como característica estabelecer movências entre posições dentro de um mesmo espaço/lugar discursivo. Já o acontecimento discursivo caracterizar-se-á pelo deslocamento para um espaço/lugar outro a partir do qual outros acontecimentos enunciativos poderão acontecer.

primeiros sinais, contudo, precisamos retornar ao escopo deste capítulo que é a fronteira entre a discursividade literária e a discursividade filosófica.

E o vínculo com a literatura é revelado por Nietzsche em *Ecce Homo*, quando afirma que “a sentença fremente de paixão; a eloquência tornada música; raios arremessados adiante, a futuros ainda insuspeitos. A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” (NIETZSCHE, 2008b, p. 86). Conforme percebemos, Nietzsche faz questão de ressaltar que, em vida, foi poeta, artista, músico com e das palavras. O toque da e pela discursividade literária faz com que se assumam uma tomada de posição na enunciação, mas de que forma essa tomada de posição instaura uma estética singular?

1.3. O BATIMENTO DA DISCURSIVIDADE LITERÁRIA: O Limiar da Tragédia

Gostaríamos de iniciar este tópico evocando a voz de Regina Zilberman (1997):

- A superação da dicotomia entre arte e vida, em que a primeira se caracteriza pelo desinteresse e a segunda pelo pragmatismo; para Nietzsche, a arte é visceralmente interessada enquanto exposição do sentido radical da existência, em uma intensidade que a própria vida não alcança, a não ser quando revelada em sua perspectiva trágica. É o que o drama ateniense do século V a.C. realiza e que o filósofo espera rever, no momento em que escrevia o texto acreditando que sim e, depois, decepcionando-se;
- A proposta de uma outra escrita da história da literatura, feita não de continuidades, mas de rupturas, em que a evolução é substituída pela manifestação. Observe-se que a literatura grega é particularmente adequada para a contestação do modelo então vigente de história da literatura, pois ela abre com duas obras-primas, as epopéias de Homero, *Ilíada* e *Odisséia*, e se constitui de ápices, como o da tragédia e da comédia do século V a.C. (ZILBERMAN, 1997, p. 77-78)

Zilberman (1997) é enfática ao dizer que Nietzsche elimina a dicotomia “arte e vida”, declarando que, numa perspectiva nietzschiana, ambas se constituem mutuamente. Vê-se que pensar uma intimidade entre a arte e a vida estabelece um ganho estético para a filosofia de Nietzsche, na medida em que se instaura uma perspectiva outra que se norteia por um viés interpretativista. O termo “interpretativista” não é empregado no sentido de pura interpretação, é relevante ressaltar que a

interpretação, nessa perspectiva, será sempre balizada por noções, conceitos. A interpretação revela, pois, vontades de poder que lutam e anseiam pela dominação, pela imposição de uma ordem interpretativa.

Na obra *A origem da tragédia* (2005c), Nietzsche postula que a Arte Trágica nasce sobre influência de dois instintos/espíritos: o apolíneo e o dionisíaco. Sendo que esses dois instintos, “por meio de milagroso ato metafísico do ‘desejo’ helênico, surgem unidos, produzindo por fim, a obra de arte, tanto dionisíaca quanto apolínea, da Tragédia Ática” (NIETZSCHE, 2005c, p. 27). Apolo é o Deus do sonho e da razão “ele é o ‘brilhante’, a divindade da luz domina, outrossim, o belo brilho do mundo-fantasma interior” (NIETZSCHE, 2005c, p. 29). O contraste de Apolo é Dionísio, Deus da embriaguez, da música e da reconciliação com o corpo. Por Dionísio a vida é “cantada em hinos, ou por ocasião do rápido chegar da primavera, que atravessa toda a natureza cheia de alegria” (NIETZSCHE, 2005c, p. 30). Para Nietzsche, por a tragédia ser marcada pelos impulsos dionisíacos e apolíneos, “o progresso da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, de modo parecido com a dependência da geração da dualidade dos sexos, em lutas e com reconciliações somente periódicas” (NIETZSCHE, 2005c, p. 27). Relembremos que *A origem da Tragédia* fora escrita por Nietzsche em sua juventude, na ainda “filosofia da manhã”, já a obra *Assim Falava Zaratustra*, por sua vez, fora escrita bem posterior, numa fase denominada já “filosofia do meio-dia”, na qual Nietzsche canta o ressurgir das cinzas da Tragédia.

Contudo, não concordamos com Zilberman (1997), quando, ao se referir à arte, utiliza o termo “desinteresse”. Achamos mais adequado, para uma definição do período pré-socrático, o termo “contemplação” com vistas a uma intuitiva conceituação da natureza, na medida em que compartilhamos da hipótese de que os filósofos daquela época ficavam a admirar, a meditar os (des) enlaces do devir – que, para alguns, era uma maravilha dos Deuses, como Heráclito, e, para outros, um destino herdado de um Deus terrível, como para Parmênides – na natureza e na vida. Então, o que é a vida? O que é o tempo? Há uma substância mínima? O que é o corpo? O que é o sol? Essas eram problematizações típicas dos pensadores pré-socráticos, que se propunham a pensar um conceito daquilo que os cercavam. Nos dizeres do próprio Nietzsche, os filósofos gostam “de contemplar, e o fazem atentamente; pois é por estas imagens que ele interpreta a vida, e através destes acontecimentos, se exercita para viver” (NIETZSCHE,

2005c, p. 28). Se, por esse lado, discordamos de Zilberman, por outro, reconhecemos que ela tece considerações caras ao estudo que por ora empreendemos e carece que nos detenhamos, ainda que brevemente, na questão de Nietzsche considerar a história da literatura ser feita de rupturas.

Torna-se relevante dizer que, numa perspectiva nietzschiana, literatura é arte, linguagem, fonte de manifestação do apolíneo e do dionisíaco. Por ser atravessada, também, pelo espírito apolíneo, a literatura se revela, às vezes, contínua e homogênea, uma temperança de formas bem delineadas e delimitáveis no tempo e no espaço. Contudo, a Tragédia é marcada, sobretudo, pelo espírito dionisíaco, sendo um reino de forma musical, ou seja, a Tragédia será marcada pela heterogeneidade, por formas heteróclitas, multiformes e instáveis no tempo e no espaço. A literatura, ou mais particularmente a Tragédia, será fonte de rupturas, uma forma de se estabelecer uma cultura outra. Desse modo, podemos dizer que Nietzsche, ao analisar a Tragédia, percebe a sua relevância social.

O termo “Tragédia” entrou em senso comum para se referir a algo triste, terror, acontecimentos fatais, desgraça, catástrofe, enfim, acontecimentos que inspiram a piedade e o perdão. Em contrapartida, a Tragédia à qual Nietzsche lançou o seu olhar era um espetáculo de arte cujo objetivo primeiro era sempre provocar uma explosão das emoções e sentidos dos espectadores. A Tragédia, peça teatral cujo foco central é a queda, o destino infeliz, de um sujeito-herói que sempre é um sujeito de importante posição social na trama narrativa; e a queda desse sujeito-herói acontece de forma digna, merecendo, pois exaltação. É relevante destacar que, no período helênico, eram escolhidos escravos para interpretar os sujeitos-heróis, uma vez que eles sofriam na pele os estigmas dessa queda, desse destino infeliz, até a sua morte real. Havia a crença de que os sujeitos, ao verem os outros sofrerem, libertam as próprias emoções que foram reprimidas nas práticas cotidianas como, por exemplo, o desejo de matar e de punir. Vemos que a tragédia é uma celebração do outro, tanto do outro enquanto sujeito-personagem, como do outro enquanto um dizer já-dito – pelos sujeitos em geral, nas práticas linguageiras – e que volta na voz do sujeito-personagem no ato de encenação, dizeres que marcam uma celebração a Apolo e a Dionísio.

Merece que destaquemos, nesse momento, os dizeres de Machado (2001), concernentes à tragédia e a Zaratustra como um sujeito-herói épico:

Em um fragmento póstumo de 1887, Nietzsche diz que o espírito heróico é aquele que diz sim a si mesmo na crueldade trágica, por ser bastante forte para experimentar o sofrimento como um prazer, com alegria. Idéia semelhante ao modo como *O nascimento da tragédia* definia o mito trágico: um acontecimento épico que glorifica o herói combatente, lutador, pela presença do sofrimento existente no seu destino e em seus triunfos mais dolorosos. [...] *O nascimento da tragédia*, para o qual a finalidade da tragédia, ao exibir os sofrimentos do herói, é produzir alegria, Nietzsche, ao mesmo tempo [é] filósofo do sofrimento e da alegria [...] (Machado, 2001, p. 29)

A tragédia, portanto, apresenta uma função social, marcado pela relação que o sujeito estabelece com o outro. A intersubjetividade se torna prática de referência para o cuidar de si, haja vista que pelo sofrimento do sujeito-herói, os sujeitos-espectadores são exortados a conhecer a si e, sobretudo, cuidar de si. Desse modo, a Tragédia como acontecimento intersubjetivo leva Nietzsche a pensar a questão social na qual, “por ocasião do evangelho da consonância mundial, cada qual se sente com o seu próximo, não somente unido, reconciliado, fundido uno, como se o véu de maia tivesse sido partido e somente ainda revolteasse ante o misterioso Uno-primitivo.” (NIETZSCHE, 2005c, p. 31). A partir desse ponto, já nos sentimos confortáveis em estender uma ponte entre Nietzsche, levando-se em consideração a Tragédia, e Bakhtin (1997), valendo-nos das noções de polifonia e dialogismo.

Consideramos relevante dizer nesse momento, que não tomaremos Bakhtin (1997) e suas noções na gênese de sua concepção, mas de uma forma que possibilitem elas rangerem teoricamente quando confrontadas e interpeladas por uma polifonia e um dialogismo que desponta em Nietzsche. Em nossa pesquisa, utilizamos Bakhtin (1997) elaborando uma (re)significação de suas noções que são tomadas sob um enfoque discursivo.

Temos ciência de que o próprio Nietzsche forneceu, a seu modo, mecanismos para se pensar a literatura em seus trabalhos. Contudo, consideramos extremamente profícuo, a partir desse momento, tecer considerações diretamente acerca do “outro”, na medida em que acreditamos que a discursividade literária se constitui por uma dada organização estética do “outro”, hipótese essa que se apresenta como um primeiro atrativo por Bakhtin (1997). Pode-se, todavia, apresentar outros dois atrativos, já estabelecendo, para tanto, uma análise das noções de Bakhtin: por haver, na perspectiva bakhtiniana, (1) vozes que retornam no dizer de um sujeito, vozes essas que se

manifestam de forma equipolentes e plenivalentes e que instauram um imaginário para o sujeito-autor; (2) por Bakhtin mostrar o dialogismo como instância reveladora de movimentações e deslocamentos entre posições numa sociedade.

Partiremos da premissa de que a discursividade literária nietzschiana é constituinte e constituída de dialogismos que estão na base da polifonia. Ou seja, uma cena enunciativa evoca vozes de uma alteridade própria a um sujeito, vozes essas que travam um diálogo em prol de sentidos. Faz-se relevante destacar que essas vozes podem não estar no domínio do sujeito, dado que este, pelo contrário, na maioria das vezes, não percebe a sua emergência e, muito menos, os efeitos que essas vozes incitam no outro sujeito. Essas vozes, segundo Bakhtin (1997, 2004), são instauradas por uma cultura vivenciada pelos sujeitos nas práticas sociais. De nossa parte, e por nos inscrevermos na AD francesa, defendemos a hipótese de que essas vozes são da ordem de uma memória discursiva, havendo, na e pela enunciação, vozes de um já-dito, enunciado em outro lugar, e que se faz ouvir nos dizeres do sujeito.

Portanto, na obra *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche, pode-se dizer que há dialogismo em 3 níveis: 1) da/na e pela relação que Zaratustra estabelece com os sujeitos-outros na obra os quais podemos destacar, por exemplo, a águia, a serpente, o ilusionista, os sacerdotes, há, desse modo, uma intersubjetividade singular com o intuito de instaurar/legitimar outras relações entre saberes e poderes; 2) ao recortarmos os dizeres de um sujeito-personagem, percebemos a manifestação de várias vozes que dialogam, podendo ser, por exemplo, vozes de filósofos pré-socráticos, vozes de pensamentos socrático-platônico, vozes bíblicas, que causam efeitos discursivos na produção de sentidos e podem repercutir, por exemplo, no primeiro nível por meio de um efeito tensivo entre os sujeitos-personagem; 3) nos efeitos causados no sujeito-leitor, uma vez que ele é interpelado pelos dizeres de Zaratustra a uma dada tomada de posição. Consideramos imprescindível destacar que esses três níveis, não possuem margens fixas, pelo contrário, eles se põem, se justapõem, se contrapõem e se compõem no acontecimento enunciativo – grosso modo, chamado de leitura – se configurando, pois, como um amálgama.

Já a polifonia, segundo Bakhtin (1997), se dá por meio da presença de “vozes plenivalentes” e “consciências equipolentes”. Em *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, há polifonia se manifestando na presença de várias vozes que são dotadas de

pleno valor que chegam a questionar o próprio sujeito-autor. Vemos também uma equipolência de consciências platônico-cristãs para que Zaratustra possa se contrapor a elas. O saber outro que Zaratustra prega só é possível e legítimo por, primeiramente, colocar-se no mesmo pólo do saber platônico-cristão, desse modo, o divino não é tomado como superior. Se o saber divino não é superior, ele pode ser ultrapassado ou, dizendo à maneira de Nietzsche, transvalorado.

A polifonia, portanto, desponta num dialogismo que pode ser considerado como várias vozes que se cruzam em um dado dizer, vozes essas que se revelam como um “outro” constitutivo, constituído e constituinte aos/dos dizeres, uma vez que “através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros” (Bakhtin, 2004, p. 113). Daí podermos afirmar que é a linguagem que lança uma ponte entre Zaratustra e os outros sujeitos na obra, por conseguinte, é pela palavra que Zaratustra se diz e é dito pelos outros sujeitos. Desse modo, pelas relações dialógicas, os dizeres do “outro” e do “eu” se imbricam para a constituição imaginária do sujeito-autor.

Nesse prisma, o retorno da Tragédia pregado pela obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, significa uma encenação a partir da qual os sujeitos-espectadores vivem a embriaguez e a dança de Dionísio. A tragédia se configura como uma ponte cujo efeito, para quem a percorrer, pode ser o de liberação dos valores morais que tanto afligem e tolhem o sujeito, a saber, a crença em um *céu prometido*. Para tanto, a *queda do sujeito* que é uma das características principais da Tragédia tem o seu lugar instaurado na obra, ou seja, a queda do sujeito ecoa como destino para Zaratustra, uma vez que ele tem “tal como tu (o sol), que declinar, como lhe chamam os homens, para junto dos quais eu quero voltar” (NIETZSCHE, 1998, p. 9). Conforme vemos, já no prólogo há o prenúncio da sua queda, dizendo que “esta taça²⁰ quer de novo ficar vazia e Zaratustra quer tornar-se humano outra vez. (...) Assim começou o declínio de Zaratustra” (NIETZSCHE, 1998, p. 10). Por isso, podemos dizer que Zaratustra, em sua tragédia, passa por posições de queda para exortar a si e aos outros a perscrutarem e darem ouvidos a uma filosofia que prega uma moral outra cujo princípio norteador é o amor à vida e ao corpo. É relevante dizer nesse momento que, como nos chamou a atenção Machado (2001), Zaratustra suportou os martírios de sua queda para poder “ressurgir

²⁰ A taça nesse fragmento simboliza a acumulação de saberes.

das cinzas” e, sobretudo, para mostrar aos sujeitos que é possível, ao homem, se superar.

É relevante ressaltar que a presença do “outro” se mostra necessária para que as personagens se distingam e instaurem suas identidades²¹. Tomamos identidade não como a capacidade cognitiva do sujeito de dizer “eu sou...²²”, mas sim, tanto pela imagem que o “outro sujeito” – que pode ser tanto uma personagem no universo ficcional como uma pessoa ocupando posições nas práticas sociais – elabora do “sujeito-eu”, quanto pelos dizeres do “outro” que se fazem ouvir no dizer do “eu”. Em nossos estudos da obra *Assim Falava Zaratustra*, temos optado por lançar o olhar para o dizer de Zaratustra, procurando revelar as vozes que são evocadas pelas posições-sujeito em que a personagem se inscreve para enunciar. Não podemos negar que nossas análises poderão ser tangenciadas, em alguns momentos, pelo plano macro do acontecimento enunciativo, no qual há a figura do “sujeito-outro” nos diálogos que os sujeitos-personagens travam entre si, na ficção, em suas relações sociais. Contudo, elegemos como baliza um olhar micro, a partir do qual, ao tomarmos as inscrições discursivas de uma personagem em particular, podemos depreender uma dialogicidade de vozes várias, que se entrecruzam interdiscursivamente em um jogo complexo.

Perceberemos que esse jogo de vozes pode refletir, na e pela enunciação, uma instância de autoria. Essa percepção autoriza-nos a afirmar que uma personagem pode adquirir *status* de autoria, na medida em que pode ser dotada de um princípio estético (constituição de diálogos) de vozes no romance. Não negamos que Zaratustra goza de uma dada autonomia relativa, mas lançar o olhar para os seus dizeres mostra-se extremamente relevante, uma vez que, a partir deles, podemos (re) montar um imaginário filosófico para Nietzsche.

Resta-nos, ainda, apresentar uma última característica do dialogismo que é a incompletude. Não podemos deixar de enfatizar que essa percepção do dialogismo

²¹ Partilhamos da noção de identidade apresentada por Hall (2006, p. 13):

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (HALL, 2006, p. 13)

²² Cf. nota 9, p. 18.

enquanto incompletude é uma percepção outra da noção de dialogismo bakhtiniana, uma vez que pensamos o dialogismo, revelando a incompletude dos processos intersubjetivos. Acreditamos que é relevante pensar uma relação do dialogismo, numa perspectiva bakhtiniana, com percepções teóricas filiadas à AD francesa. Desse modo, em se tratando do dialogismo, o que predomina é a incompletude, fato que faz as personagens transitarem entre posições no universo romanesco. Sobre essa característica do dialogismo, Bezerra (2005, p. 194) tece o seguinte comentário:

(...) o dialogismo, procedimento que constrói a imagem do homem num processo de comunicação interativa, no qual eu me vejo e me reconheço através do outro, na imagem que o outro faz de mim. Aí o autor visa a conhecer o homem em sua verdadeira essência como um outro “eu” único, infinito e inacabável; não se propõe conhecer a si mesmo, conhecer seu próprio eu, propõe-se conhecer o outro, o “eu” estranho. Dostoiévski considera que não pode compreender, conhecer e afirmar seu próprio “eu” (o “eu para mim”) sem o outro; sem o outro “eu” e sem o reconhecimento e a afirmação do meu “eu” pelo outro (o “eu para o outro”). Por sua natureza, o “eu” não pode ser solitário, um “eu” sozinho, pois só pode ter vida real em um universo povoado por uma multiplicidade de sujeitos interdependente e isônomos. Eu me projeto no outro que também se projeta em mim, nossa comunicação dialógica requer que meu reflexo se projete nele e o dele em mim, que afirmemos um para o outro a existência de duas multiplicidades de “eu”, de duas multiplicidades de infinitos que convivem e dialogam em pé de igualdade.

A linguagem é vista como algo social, de interação intersubjetiva, haja vista que é por meio do diálogo que se instaura a identidade de um sujeito-personagem. Nessa perspectiva, são sujeitos-personagens enunciando que encontramos na obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche. É pela palavra que Zaratustra prega a moral *Trágica*, estabelecendo, assim, uma dada organização do que é dito, do que é silenciado, do que é apagado e do que é (de) negado. Conforme já podemos ver pelo caminho percorrido até então, não é por um fruto do acaso ou do destino que, nos dizeres de Zaratustra, uma voz cristã e socrático-platônica é (re)significada, enquanto que vozes pré-socráticas, mas propriamente as de Heráclito, são asseveradas.

Com efeito, é o Zaratustra de Nietzsche enunciando que encontramos na obra, dizendo e sendo dito por outricidades numa singularidade acontecimental. Portanto, a identidade do *eu* não se constitui somente pela imagem que ele constrói de si, mas também – e atrevemo-nos enfaticamente a dizer sobretudo – pela exterioridade que lhe

direciona vozes. Por isso, Brait (2003, p. 17) postula que “o eu constitui-se verbalmente sobre a base do nós”.

Considerar, então, que a obra *Assim Falava Zaratustra* é tocada por uma discursividade literária implica em considerar o acontecimento narrativo, impregnado por dizeres-outros. Zaratustra, com efeito, não é origem de seus dizeres, posto que eles são perpassados por vozes de uma anterioridade histórica. Há que se notar que a polifonia descentra o sujeito, pois ele não é mais tomado como início e fim dos dizeres, mas sim como meio pelo qual vozes de inscrições discursivas se revelam e retornam na descontinuidade histórica.

1.4. A CONSTITUTIVIDADE DA DISCURSIVIDADE FILOSÓFICA

Não se pode sair da filosofia... quando já a adentramos.
Mas por que deveríamos adentrá-la ?²³
(COSSUTA, 1995, p. 14)

Após tecermos considerações sobre a discursividade literária a partir da Tragédia grega, tratando-a como uma celebração do outro, merece, agora, que detenhamos o olhar sobre a discursividade filosófica, procurando vislumbrar as suas singularidades e descontinuidades. Sabemos que estamos prestes a adentrar um campo minado, pronto a explodir ao mínimo passo. Contudo, já demos nossos primeiros passos e não “se pode sair da filosofia... quando já a adentramos.” (COSSUTA, 1995, p. 14). Resta-nos, desse modo, com esse tópico, delinear o por quê deveríamos nos inscrever no campo da filosofia.

Adentrado o campo, precisamos demarcar a sua constituição e pensar: o que é a filosofia? Qual é a função da filosofia? Quais os seus mecanismos? Quais são os seus riscos e a sua ética? Essas questões devem ser tocadas de forma precisa para que não percamos o foco que propomos com esse capítulo, a saber, olhar para o interstício da discursividade literária e da discursividade filosófica.

Destaquemos *a priori* os dizeres de Cossuta (1995, p. 14), para o qual “do ponto de vista filosófico, não se poderia fundar nenhum conhecimento acerca da filosofia que

²³ Tradução do original em francês: “On ne peut donc sortir de la philosophie... quand on y est déjà entré. Mais pourquoi devrait-on entrer?” (Cossuta, 1995, p. 14).

não seja filosófico”²⁴. Nesse dizer, torna-se fortuito recortar três incisivas, quais sejam: (1) o “ponto de vista filosófico”, ressaltando a questão de haver pontos a partir do qual se pode analisar um dado objeto, pontos esses que estão em contínua movência, que são sócio-histórico-ideológicos; (2) a “fundação de conhecimento”, os conhecimentos não pré-existem e muito menos são dados por uma ordem divina, pelo contrário, eles são fundados, são criados, são eleitos, e não nos esqueçamos das marcas que os sujeitos deixam nos conhecimentos que fundam; (3) “a filosofia em si” será norteadada por interpretações de lugares que serão heterogêneos, mutáveis e descontínuos, ou seja, sempre passíveis de se tornar outro. Ressaltemos que, a partir dessa posição, torna-se arriscado pensar em uma metafilosofia, uma vez que não seria possível sair da filosofia para lhe lançar um olhar teórico.

Com efeito, a seu modo, a maioria dos filósofos procurou estabelecer uma definição à filosofia, como Platão, por exemplo, que, grosso modo, a tomava como uma contemplação de ideias. Ideias essas que seriam um refúgio daquilo que é do corpo e da realidade, posto que eles são da ordem do efêmero na sua relação com o tempo. De nossa parte, optamos por negar que a contemplação, a reflexão ou a comunicação sejam condições *sine qua non* à filosofia (DELEUZE & GATTARI, 1992). Esta não seria somente uma contemplação, porque, se assim o fosse, ela visaria somente admirar os objetos e os filósofos não se sentiriam tensivamente interpelados por eles. Defendemos uma hipótese contrária na qual a filosofia é um lugar de posições de embate, de deslocamento, de (re)significação. A filosofia não seria, também, uma reflexão, dado que esta é uma condição para a fundação do conhecimento, daí poder dizer que um matemático reflete acerca de uma realidade (como a que é verificada e dada como verdade inquestionável a partir de uma equação, por exemplo) e, apesar desse fato, ele não recebe a alcunha de filósofo. Do mesmo modo, acreditamos que a filosofia não se ancora na comunicação, na medida em que se torna extremamente reducionista pensar, na filosofia, a divisão locutor, interlocutor e mensagem. O processo é bem mais complexo envolvendo uma rede de saberes e de poderes nas práticas sociais.

Portanto, assim como Deleuze & Gattari em *O que é a filosofia*, somos categóricos em dizer que “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE & GATTARI, 1992, p. 10), uma vez que defendemos a hipótese

²⁴ Tradução do original em francês: “du point de vue du philosophe, on ne saurait fonder aucun savoir sur la philosophie qui ne soit philosophique” (COSSUTA, 1995, p. 14).

de que cabe ao filósofo (re)significar a realidade e, a partir dela, formular conceitos outros, a partir de uma estética pessoal. Se há palavras, segundo esses autores, para se definir o *conceito*, essas palavras são *criação* e *invenção*, ou seja, o *conceito* não virá de uma ordem divina, não será encontrado na natureza, pelo contrário, o *conceito* é criado e forjado por sujeitos para sujeitos. A presença do outro então se desnuda frente à noção de *conceito*. Lembramos que tal noção de modo algum põe em cheque os fundamentos de Cossuta (1995) de que o saber filosófico se dá por uma ordem filosófica. Afirmamos isso, na medida em que o que demandará a *invenção* de conceitos será as necessidades e interpelações do próprio campo filosófico. Desse modo, veremos que um *conceito-outro* deverá manter um vínculo com outros *conceitos* que o precedem ou que o sucedem, obrigatoriamente, (de) negando, afirmando ou simplesmente ficando indiferente.

Pela interpelação da ordem filosófica no (de) correr da história, não é qualquer criação ou invenção que é aceita e considerada legítima, há padrões daquilo que se pode e deve ser criado e inventado. A partir disso, vemos que o *conceito* também instaura uma regularidade e uma dispersão. Dizemos regularidade, dado que o conceito instaurará uma organização própria e singular na unicidade de sua criação; e dizemos dispersão, na medida em que o sujeito, quando o conceito for criado, não poderá mais ditar as relações do *conceito* com sua anterioridade e muito menos controlar as suas relações futuras, que podem tender ao infinito. Gostaríamos de afirmar ainda que, de mesmo modo, quaisquer deslocamentos de *invenções*, advindas de outros/as ordens/campos (política, matemática, econômica, etc.) seriam dadas como ilegítima ou inverídica, se elas não se adequassem à ordem da filosofia. É preciso que o *conceito* aceite as marcas do deslocamento, é preciso que o *conceito* diga e seja dito pelo outro no lugar movediço da filosofia.

É relevante mencionar que, para Deleuze (1992), qualquer conceito “sempre tem uma história, embora a história se desdobre em ziguezague, embora cruze talvez outros problemas ou outros planos diferentes. Num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos” (DELEUZE, 1992, p. 30). Ressaltamos com isso, a visão da história como algo em ziguezague, descontínuo, com fissuras que propiciam o surgimento de conceitos outros, que, por sua vez, não deixam de travar diálogos com sua anterioridade.

Como vemos, ao abordar a discursividade filosófica como um lugar no qual se instaura movências e deslocamentos entre posições com a função de *criação*, vincular-nos-emos à filosofia como arte, isto é, como uma criação estética de um sujeito. Desvela-se, assim, mais um dos motivos que nos permite pensar num lugar de interstício entre a discursividade literária e a discursividade filosófica, a partir do vínculo constitutivo da discursividade filosófica como a arte. Desse modo, “Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia. É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filosófico como aquele que tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência” (DELEUZE & GATTARI, 1992, p. 13). Portanto, relacionar a *criação de conceitos* e a *arte* torna relevante ao estudo que empreendemos, uma vez que os *conceitos* criados pelos filósofos “são também *sensibilia*. Para falar a verdade, as ciências, as artes as filosóficas são igualmente criadoras, mesmo se compete apenas à filosofia criar conceitos no sentido estrito” (grifos do autor) (DELEUZE & GATTARI, 1992, p. 13).

Contudo, se o *conceito*, por um lado, se vincula à arte; de mesma intensidade, ele se vinculará, por outro lado, à sintaxe. Em consonância com os dizeres dos autores, o “batismo do conceito solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação, e que constitui na língua uma língua da filosofia, não somente um vocabulário, mas uma sintaxe que atinge o sublime ou uma grande beleza” (DELEUZE & GATTARI, 1992, p. 16). O ato de *criação*, na perspectiva de Deleuze & Gattari (1992), associa o conceito ao reino da sintaxe, uma vez que o ato criativo instauraria relações entre os elementos de complementaridade, de subordinação, de coordenação, dentre outros. Ou seja, como exemplo, podemos pensar no sujeito da sintaxe que, tal qual o *conceito*, instaura ações que pedem sentidos completos capazes de circunstanciar tanto a ação quanto o sujeito, conforme vemos o sujeito da sintaxe constituindo uma rede que determina o dizer. De mesmo modo, o ato de criação do *conceito* instaura uma dada organização estética do dizer e do filosofar.

Já podemos, agora, apresentar os dizeres de Nietzsche (*apud* DELEUZE & GATTARI, 1992, p. 13-14) acerca da tarefa dos filósofos:

Os filósofos não devem mais se contentar em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, persuadindo os homens a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus

conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso.

Conforme podemos perceber, espera-se que o filósofo lance um olhar outro sobre a realidade. E, a partir desse olhar, estabeleça um ato de criação de *conceitos*, é imprescindível dizer que esses *conceitos-outros* devem interpelar outros sujeitos, quando inscritos em determinadas posições-sujeito. Remarquemos que, assim, tomamos o *conceito* como uma “inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevoo absoluto, à velocidade infinita” (DELEUZE & GATTARI, 1992, p. 33). Desse modo, temos que o *conceito* é uma rede de conexões que o filósofo estabelece, decorrente de uma inquietação filosófica frente a um dado objeto, por isso, dizemos que o conceito apresenta uma alteridade, ou seja, ele sempre apresentará diálogos com outros *conceitos*. Dado que em um conceito “há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos” (DELEUZE, 1992, p. 32). Pode-se dizer, entretanto, que esses pedaços ou componentes de outros conceitos mostram-se distintos. Apesar disso, percebe-se que “algo passa de um a outro, algo de indecível entre os dois: há um domínio *ab* que pertence tanto a *a* quanto a *b*, em que *a* e *b* ‘se tornam’ indiscerníveis. São estas zonas, limites ou devires, esta inseparabilidade, que definem a consistência interior do conceito” (DELEUZE, 1992, p. 32).

Percebemos, pois, que no *conceito* constitui-se uma regularidade na irregularidade. Isto é, apresentará irregularidade, porque um conceito estabelece relações assimétricas com outros conceitos, relações essas que apresentam fissuras, brechas pelas quais outros conceitos poderão sempre ser criados. Por outro lado, ao tomar a história da filosofia, vemos que não é qualquer relação que é permitida, há uma regularidade na fundação de um *conceito*, o que nos permite afirmar que as relações, na criação de um *conceito*, se dão seguindo padrões estético-lógico-formais que regulam a ordem de presentificação dos dizeres no fio da história. O que afirmamos está em consonância com os dizeres de Deleuze e Guattari (1992, p. 15-16),

Pois, segundo o veredito nietzscheano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. (DELEUZE E GATTARI, 1992, p. 15-16)

1.5. POR UM LUGAR DE INTERSTÍCIO

Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual
algo começa a se fazer presente.
Heidegger²⁵

Pelo caminho já trilhado, vimos que na constituição da obra *Assim Falava Zaratustra* há, de um lado, a discursividade literária, marcada pelo retorno à tragédia grega e a celebração do outro; há, por outro lado, a discursividade filosófica a qual, a partir dos postulados de Deleuze e Guattari (1992), caracteriza-se pelo ato de criação de *conceitos*. Desse modo, a discursividade literária e a discursividade filosófica podem ser consideradas dois lugares não de transcendência, nem de antagonismos, nem inconciliáveis, nem uma dualidade em que uma representa a verdade e a outra o erro, nem podem ser classificadas entre mais científico e menos científico. São dois pólos que se separam por um fronteira, por uma borda, por um interstício no qual algo começa a se *fazer presente*.

O interstício marca o lugar de um *dentro já fora e/ou de um fora ainda dentro*, ou seja, a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, fundará um lugar de criação de *conceitos* com vistas a uma celebração trágica de Dionísio e/ou uma exortação ao corpo e à vida pelo viés do outro, fundando conceitos. Desse modo, torna-se relevante citar Roberto Machado (2001) que, fazendo uma interpretação de Deleuze e Gattari (1992) e, ao mesmo tempo de Nietzsche, menciona que a obra *Assim Falava Zaratustra* se apresenta “como exemplo de interferência intrínseca dos planos da filosofia e da arte, no sentido em que os conceitos e personagens conceituais deslizam tão sutilmente entre as sensações e figuras estéticas que criam planos complexos difíceis de qualificar” (Machado, 2001, p. 22). E, por assim o proceder, o “Zaratustra, segundo Deleuze, é tanto um personagem conceitual quanto uma figura de música e de teatro” (*ibidem*, p. 22).

O trabalho com esse binômio – a discursividade literária e a discursividade filosófica – suscitou que nos detivéssemos um pouco mais em questões-outras, quais sejam: como vislumbrar a fronteira movediça na qual se constitui a obra? Como tomar a

²⁵ **Construir, Habitar, Pensar** [Bauen, Wohnen, Denken] (1951). Conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", publicada em *Vortäge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954.

fronteira, a borda, o limite, o intervalo? Quais são os mecanismos que tornam o interstício a fundação de uma singularidade? Temos que perseguir essas problematizações, mas sem perder de vista o fato de que os dizeres de Zaratustra se enquadram numa contextualização do propósito enunciativo nietzschiano, que é estabelecer uma ruptura com o pensamento religioso vigente em sua época. Desse modo, o acontecimento enunciativo colocará o interstício da discursividade filosófica e da discursividade literária numa tensão marcada por uma alteridade descontínua, fato que é instaurador de uma simbologia filosófica, na qual Zaratustra simboliza a insurreição, a revolta, enfim, o amor ao corpo e à força como modo de chegar ao super-homem.

Um estudo relevante da cultura a partir de um viés intersticial são os realizados por Homi Bhabha (1998), mas particularmente os esboçados no capítulo “Locais da Cultura”, na obra *O Local da Cultura*, no qual este autor vai interpretar a identidade, que, segundo ele, é intersticial, dos sujeitos no tempo e no espaço em que ainda reina o prefixo duvidoso do “pós”: “pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...” (BHABHA, 1998, p. 19). Contudo, o que nos chamou mais a atenção no estudo esboçado por esse autor é a caracterização da fronteira como uma zona na qual começa a se fazer sentir um *além* e um *presente*. Vejamos, a partir desse momento, como que esses mecanismos se engendram num acontecimento enunciativo.

A figurativização do *além* é marcada por uma desorientação do sujeito. Na medida em que ele não será mais sustentado por uma ideia de continuidade de um passado sólido e imutável. Ele caminha em direção a um horizonte descontínuo, movediço, horizonte que é um campo de lutas, de insurreições, de embates, nas quais os sujeitos podem reivindicar a liberdade de querer ser, de poder ser e de ser.

Lembremos, pois, que o *além* não é o passado, nem o futuro, ele é uma projeção imaginária (a qual cremos poder revelar as tensões decorrentes das interpelações sócio-histórico-ideológicas do sujeito) de um presente do acontecimento enunciativo. A esfera do *além* marca um “movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás.” (BHABHA, 1998, p. 19). Desse modo, podemos pensar que a obra Nietzschiana se inscreve nessa figurativização do *além*, Nietzsche projeta pensamentos, num movimento de alteridade entre um passado que, segundo ele, não se pode mais ser

seguido e um *além* cujo ápice é o Super-homem. O *além* de Nietzsche é uma outra filosofia, uma declarada paixão ao corpo e à vida. O *além* de Nietzsche é uma ruptura com o desejo de *céu prometido* que tanto aprisionou os sujeitos e os levou a negar o hoje. O *além* de Nietzsche é o voltar-se para si como fonte de *bem* e de *mal*. Enfim, o *além* de Nietzsche é a proclamação da superação do homem pela chegada do super-homem como assim o falava Zaratustra.

Como vemos, o interstício é um processo que instaura outras posições sujeitos, outras relações sociais, outros acontecimentos, outras práticas de subjetivação e de instauração de identidades. Nessa perspectiva, é no e pelo interstício que há a possibilidade de criação de *conceitos*. Remontando ao caso de Nietzsche, podemos dizer que, na e pela fronteira entre a discursividade literária e a discursividade filosófica, houve a possibilidade singular de se pensar/postular conceitos como, dentre outros, a “vontade-de-poder”, o “Niilismo”, o “Super-homem” e o “Eterno-retorno”. Lógico que, de certa maneira, essas noções já haviam sido pensadas antes, contudo, a posição fronteira de Nietzsche proporciona uma esteticidade outra a esses conceitos, o que marca uma ruptura com o passado e a instauração de um *além*.

É na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, no excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder [empowerment] no interior das pretensões concorrentes de comunidade em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incommensurável? (BHABHA, 1998, p. 20)

Nesse excerto, salta aos olhos dois pontos fundamentais a se pensar, a saber, a questão do sujeito e das relações de poder no interstício. A partir disso, gostaríamos de reformular as problematizações de Bhabha, tomando como base a obra em estudo: quais são as posições-sujeito que emergem da obra *Assim Falava Zaratustra*? Como que se dão as movências entre essas posições, para se instaurar práticas outras de subjetivação? Práticas outras de subjetivação implicam exercícios de poder, e quais são essas relações outras de poder que são exercidas em e por Zaratustra? Temos ciência de que essas

questões não se findaram nesse capítulo, pelo contrário, elas continuarão pulsando, fazendo-se sentir e exigindo respostas ao longo desta dissertação.

Para o momento, torna-se relevante dizer que Nietzsche, ao se inscrever numa região intersticial, estabelece uma outra ordem discursiva, instaurando a partir daí outras posições-sujeito e outras práticas sociais. Assim, somos categóricos em dizer que Zaratustra não é o espelho dos Sujeitos-heróis da Grécia antiga, ele é (re)significado para ser um inconstante jogo entre o dionisíaco e o Apolíneo. Zaratustra também não prega conceitos ao seu bel prazer, ele segue princípios reguladores que ditam o que pode e deve ser dito (FOUCAULT, 1996). O interstício, a fronteira, a borda entre a discursividade literária e a discursividade filosófica instaura posições singulares, posições essas que travam embates, lutas com o momento histórico nietzschiano.

Tem-se o embate cultural entre Zaratustra e os outros personagens, dentre os quais gostaríamos de destacar o sujeito-Anão ao qual na simbologia nietzschiana significa a razão, a racionalidade entre o ser e o mundo. O anão diz a Zaratustra que ele está lançando uma pedra alto demais e que essa pedra retornará, pela lei da gravidade, sobre sua cabeça (NIETZSCHE, 2008a). Para Zaratustra, não há um lugar comum em que os dois possam viver em harmonia, porque a razão anseia por dominar. A razão sempre desejará que o sujeito tenha uma “cabeça enorme, cheia” de saberes e um corpo “raqúitico” de sensações. É preciso transvalorar para ter acesso à plenitude das sensações da vida que pulsa no sujeito.

O *além*, conforme esboçamos, promete/projeta um futuro que será sempre da ordem do contingencial, demarcando, assim, uma dada relação entre o espaço e o tempo. Contudo, segundo Bhabha (1998), o *além* seria intangível sem um retorno ao presente, não ao presente como um contínuo de um passado, estabelecendo um vínculo com o futuro. Não como uma partícula temporal unitária e homogênea. O presente não se configura, também, com uma mão já “morta da história que conta as contas do tempo seqüencial como um rosário” (BHABHA, 1998, p. 23).

O presente deve ser tido como uma centelha de embate e de luta. O presente se instaura numa relação do espaço com o tempo, em que os sujeitos se deslocam. Se há uma palavra que define o presente é a ruptura. O presente (im)põe limites a serem ultrapassados. Desse modo, o presente é, pois, o lugar do desconexo, do deslocado, do casual, enfim, é o lugar de Zaratustra de Nietzsche. Nessa perspectiva, o presente será o

lugar no qual o poder é instaurado e legitimado, bem como exercido pelos sujeitos em suas práticas. Um presente que será predominantemente negativo, marcado pela insatisfação dos sujeitos com as suas posições. No presente, “a atividade negadora é, de fato, a intervenção do *além* que estabelece uma fronteira: uma ponte onde o *fazer-se presente* começa porque capta algo do espírito de distanciamento que acompanha a re-locação do lar e do mundo – o estranhamento [*unbomeliness*]” (grifos do autor) (BHABHA, 1998, p. 29).

Negar a ordem discursiva vigente em sua época foi a prática responsável por lançar ao *além* o pensamento de Nietzsche, instaurando, assim, uma fronteira em que algo começou a se *fazer presente*. Isso é perceptível já na obra *O nascimento da Tragédia*, com o vínculo à tragédia grega, e alcançou o clímax em *Zaratustra*, o dançarino. Vemos aí a irrupção da descontinuidade na e pela história. Vemos a instauração de outro lugar, de outra morada, na qual Nietzsche resolve se inscrever para proclamar o amor à vida. Desse modo, foi preciso que Nietzsche estabelecesse ou passasse por uma (re)locação no tempo e no espaço, uma vez que Nietzsche fora um estranho ao lar. O que não quer dizer que ele ficou sem morada, pelo contrário, o acontecimento enunciativo do *além* de Nietzsche expande drasticamente seu lugar sócio-histórico-ideológico, o que incide drasticamente no campo da filosofia. Talvez, não seria uma heresia – e que os cristãos nos perdoem pelo emprego de tal termo – dizer que, dada a singularidade do pensamento de Nietzsche, os filósofos posteriores, em suas criações de conceitos, tem passado obrigatoriamente por Nietzsche asseverando, (de) negando e/ou silenciando.

É pertinente evocar, nesse momento, a metáfora da ponte, emprestada de Heidegger (*apud* BHABHA, 1998). Uma ponte, ao ser construída, reivindica dos sujeitos incessantes movimentos de ir e vir, colocar e deslocar, abaixar e levantar, dentre outros, até que ocorra o alcance da outra margem. A metáfora da ponte, como interstício, mostra-se um relevante mecanismo para se pensar os movimentos entre a discursividade literária e a discursividade filosófica, instaurados por Nietzsche. Metaforizemos, então, dizendo que Nietzsche é uma ponte estendida entre a literatura e a filosofia, construída sobre uma base de incessantes movimentos de ir e vir, de construção e desconstrução, de introdução e destituição, enfim, de movimentos e deslocamentos, para se estabelecer uma relação entre dois lugares.

No interstício, vemos os sujeitos apresentarem outros desejos, outras vontades que dantes não os interpelavam, até porque estes são próprios de uma inscrição-outra e não da inscrição vigente. Esse estranhamento causa um imaginário outro, uma vez que ter-se-á, pois, um rearranjo nas relações sócio-histórico-ideológicas. A partir dessas considerações sobre o estranhamento, podemos acrescentar um outro ponto relevante para a questão do interstício enquanto possibilidade de um *presente*, que é o fato de, na e pela região intersticial, segundo Bhabha, “algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização” (BHABHA, 1998, p. 34). E caberá ao sujeito instaurar pontos de deriva e de baliza para a forma de pensar.

A ponte não será, portanto, somente aquilo que demarca um atravessar de um lado ao outro, ou seja, um simples ir e vir da discursividade filosófica à discursividade literária. Acreditamos, sobretudo, que na ponte, enquanto alusão metafórica de um interstício, encontra-se marcas de passagens, passagens essas que revelam, sobretudo, tensões oriundas de movimentos e deslocamentos. Desse modo, a fronteira *reúne* travessia e passagem no fio de um acontecimento enunciativo (BHABHA, 1998). O espaço intersticial apresenta marcas de lutas de constituição, mas também ela deixa marcas nos sujeitos que trilham rumo ao *além*. É nessa medida que a fronteira se mostra não como uma linearidade ou fixidez próprio de um muro, mas sim num lugar em que, pela efemeridade do tempo, algo começa a se fazer presente.

Estar no “além”, portanto, é habitar um espaço intermédio, como qualquer dicionário lhe dirá. Mas residir “no além” é ainda, como demonstrei, ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*. Nesse sentido, então, o espaço intermédio “além” torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora. (grifos do autor) (BHABHA, 1998, p. 27)

Nessa perspectiva, mostra-se extremamente profícuo olhar como que uma obra instaura, ou não, um presente e se inscreve nesse *além*, ou seja, como que o acontecimento enunciativo zaratustriano “toca o futuro em seu lado de cá” (BHABHA, 1998, p. 27). Por isso, Nietzsche ocupava uma posição solitária e se sentia póstumo. Nietzsche escreveu para um tempo outro e suportou até quando pode a tensão de tal ato, de ser de vanguarda. O que permitiu Nietzsche escrever/pensar, revelando um interstício? Qual é o aqui e agora de Nietzsche, que toca o futuro? Qual é o passado que

é retomado no e pelo dizer nietzschiano? Como ele pode ser considerado um revisionário e/ou revolucionário? Gostaríamos de, já caminhando para as considerações finais desse capítulo, ainda perseguir essas questões.

Segundo Nietzsche (2005b), é, pois, tarefa do filósofo mostrar que determinados discursos como o de *bem*, de *mal* e de *bom*, não são presentes vindos dos *Céus* para os homens, sendo por isso uma dádiva a ser (per) seguida para se alcançar um presente ainda maior, que é a entrada no *Reino dos Céus*. Há que se desconfiar, com base na filosofia nietzschiana, do que cheira *sepulcro*, do que privilegia a morte em detrimento da vida. Não há nada de natural em discursos pregadores de que “assim-e-assim deveria ser o homem” (NIETZSCHE, 1996, p. 378). Pelo contrário, é preciso revelar a vontade de poder que legitima essas ações, é preciso tomá-la como sendo da ordem do humano, do demasiado humano. Desse modo, Nietzsche instaura, por meio de um modo outro de fazer filosofia, uma outra maneira de interpretar.

Nietzsche apresenta uma proposta de interpretação radical, não mais inspirada em Sócrates que seria, segundo ele, responsável por uma degeneração da vida. Nietzsche critica a metafísica socrática, uma vez que tal metafísica institui, segundo ele, uma escamoteação das vontades e das emoções. Isso aparece no pensamento socrático “quando se estabeleceu a distinção entre dois mundos, pela oposição entre essencial e aparente, verdadeiro e falso, inteligente e sensível” (FEREZ, 1996, p. 9). Sócrates, então, foi o responsável pela invenção de uma metafísica que não deve ser seguida por aquele que anseia a vida. Tudo isso, porque Sócrates, na visão de Nietzsche, pensou que a vida deve ser julgada, interpretada, relativizada, medida e limitada “em nome de valores “superiores” como o Divino, o verdadeiro, o belo, o bem” (*op. cit.*). Em Sócrates, tem-se o princípio para se instaurar um filósofo essencialmente submisso e que é voluntário a resguardar ao pensamento tudo o que é verdadeiro, “inaugurando a época da razão e do homem teórico, que se opôs ao sentido místico de toda a tradição da época da tragédia” (*idem*).

Nietzsche se inscreverá em uma posição de embate, de luta contra a necessidade de interpretação moral da existência. Assim procedendo, Dionísio, herdado da mitologia grega, começa a se fazer presente em seu ato de criação de *conceitos*. À racionalidade e aos *valores superiores*, Nietzsche contraporá a música e a embriaguez do vinho. Como vemos, a filosofia nietzschiana toca o futuro e procura tirar dos sujeitos as amarras que

regulam suas práticas, levando-os a dizer um sonoro “não!” a tudo aquilo que é desejado pelo corpo. O *além* de Nietzsche constitui outro tipo de filósofo que, apesar das dores, tristezas e a própria morte do corpo, tenha um corpo forte capaz de suportar os impulsos, os excessos, os transbordos, as confirmações da vida. Enfim, o sujeito que aceita o prazer corporal/sexual como o cume desta ânsia de viver, de dizer "sim!" à vida.

Pelo interstício, o que permitiu um vínculo à tragédia e aos princípios dionisíacos, a gênese da filosofia nietzschiana ganha corpo e toma posição de resistência, de ressurreição e de combate a uma conjuntura ainda ditada por uma moral cristã. A partir disso, a filosofia nietzschiana se apresenta como primado não mais a verdade (no campo do pensamento, como defendeu Sócrates ou nos dizeres de Deus, conforme pregava a moral cristã), mas a criação de perspectivas que revelam uma *vontade de poder*. Vemos, com isso, um lugar outro que começa a ser fazer presente, como nos chama a atenção, ao estudar a cultura, Homi K. Bhabha:

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético [...] (BHABHA, 1998, p. 27)

Desse modo, vemos que Nietzsche renova o passado, (re) figurando-o a partir de um interstício contingente da discursividade filosófica e da discursividade literária. Interstício esse que inova e interrompe a atuação do presente, uma vez que o passado-presente torna-se parte da necessidade de um *além* o que permite pensar que a nostalgia de um *céu prometido* cede lugar ao prazer de viver. (BHABHA, 1998, p. 27)

No *além* instaurado por Nietzsche, todos os valores que dantes, num período em que a religião reinava absoluta, moldavam e ditavam o comportamento dos sujeitos deverão cair em descrédito. E Zaratustra emerge como o portador de algo que é sagrado: valorização da vida e do corpo como modo de chegar ao super-homem. O super-homem, segundo Nietzsche, será aquele que suportar a transvaloração. Isto é, o que o cristianismo estigmatizara como, por exemplo, o orgulho, a riqueza, a vontade de poder, a sensualidade e a nobreza de espírito, poderá voltar a modelar e inspirar os sujeitos que apresentarem corpos fortes. Os atos de resignação, de docilidade e de servilismo, por

sua vez, deverão ser sucedidos pela ação, pela inconformidade e pelo domínio. Uma vez que, só assim, a lamúria do resignado cederá lugar ao grito do forte.

CAPÍTULO 2

POR UM DISPOSITIVO GENEALÓGICO

2.1. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Ao nos inscrevermos no campo da Análise do Discurso de linha Francesa, teremos – como o próprio nome já indica – o objetivo de trabalhar com o discurso. A nossa tarefa é, sobretudo, analisar discursos, suportando a tensão que se instaura entre as condições de produção, os sujeitos (nós enquanto sujeitos-analistas e Zaratustra enquanto sujeito da análise) e o sentido.

Orlandi (2005, p. 15) nos chama a atenção para o fato de que a própria palavra “discurso” já apresenta, em sua etimologia, “a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem” (p. 15). Desse modo, tomando como ponto norteador o discursivo, teremos como foco sujeitos em práticas, em movências, enunciado e produzindo sentidos.

Conforme nos aponta Fernandes (2005, p. 19), “como se trata de um campo do conhecimento cientificamente constituído, a compreensão desse objeto de análise requer um rigor teórico, do qual devemos nos vestir para referirmos a discurso”. A questão do método e da metodologia se desnuda à nossa frente e é preciso persegui-las: como se pode chegar ao sentido? Como dotar a análise de cientificidade? Como aliar rigor científico e fluidez de sentidos?

Temos ciência de que são vários os campos que se propõem a estudar a significação, elegendo como ponto norteador de seus trabalhos os sentidos, tais como a Semântica Enunciativa e a Pragmática, por exemplo. Assim sendo, por que e quais são os efeitos de nos inscrevermos em uma instância analítico-discursiva, vinculando-nos aos construtos da AD francesa?

Uma primeira resposta seria porque somos favoráveis à ideia de que não podemos dizer qualquer coisa em qualquer lugar, somos obrigados a entrar em uma ordem arriscada do discurso (Foucault, 1996) que rege nossa enunciação, fazendo com que se presentifiquem determinados enunciados e não outros em seu lugar

(FOUCAULT, 2004). Segundo os postulados da AD, o (a possibilidade de) dizer se dará a partir de condições de formulação e reformulação determinadas pelo intervalo sócio-histórico-ideológico que regula a unidade e a dispersão dos sentidos.

Já uma segunda resposta, baseia-se no fato de aceitar que há uma história – que se sustenta e se legitima na ideologia – que nos interpela por meio das práticas languageiras e que nos diz quem somos; logo, somos o que somos pelas relações sociais que travamos, sendo a voz do outro que nos caracteriza. Dizendo de outra forma, nosso imaginário é constituído por nossas relações com uma alteridade e uma anterioridade discursiva, pois somos sujeitos históricos e sociais.

Assim sendo, temos a certeza de que a inscrição em uma posição analítico-discursiva é uma tarefa arriscada, na medida em que tal posição expõe a repetibilidade dos dizeres que se supunham inéditos e a fragilidade de *scriptors* que acreditam controlar os sentidos daquilo que escrevem. Inscrever-se em um campo analítico-discursivo é considerar a linguagem opaca, imperfeita, passível de equívocos e atos falhos, é ver que a linguagem não é um instrumento de comunicação, pelo contrário, é considerá-la constituinte/constituída e constitutiva dos sujeitos.

Se, enquanto analistas do discurso, afetados pela linguagem e pelo fazer do analista, somos, pois, tangenciados pelo que já mencionamos, é chegada a hora de problematizar como deve ser o procedimento de análise.

Há quem diga que, para quem se inscreve na AD francesa, mais particularmente nos estudos de Michel Foucault, é *óbvio* que o sentido deve ser tratado como efeito, movediço, cambiante, sempre passível de se tornar outro. De nossa parte, ainda, consideramos relevante questionar essa *obviedade*, questionamento esse que não caminhará no sentido de procurar a razão de sua existência, mas sim procurar mostrar que a *démarche* rumo ao sentido é afetada pela dispersão.

Destarte, apesar de ser *óbvio* que o analista é desejanter do sentido, como tocá-lo? Como lidar em um campo fluído de interpretação? Como não sucumbir à dispersão que teima a atravessar as análises? Essas e outras questões nos levaram a pensar nas (im) possibilidades de um dispositivo de análise que nos lançasse, enquanto sujeitos-analistas, ao sentido.

2.2. DAS (IM) POSSIBILIDADES DE UM DISPOSITIVO DE ANÁLISE

Ao analisar, diria Orlandi, “trata-se da teoria, no sentido de que não há análise de discurso sem a mediação teórica permanente” (ORLANDI, 2005, p. 62). Tomando esse fato como premissa de funcionamento de análise, ver-se-á que, o acontecimento de análise, será determinado pela singularidade de confluência teórica, instaurada pelo analista. Vê-se então que a análise, no campo da AD, tem um caráter de unicidade e o fazer do analista comporta e suporta²⁶ – assim como o seu objeto de análise – as movências e deslocamentos do dizer.

Desse modo, vemos a impossibilidade de se apregoar a um sentido a denotação de *verdadeiro*. O sentido será, pois, uma construção do analista frente ao objeto de estudo. Não se procurará só vislumbrar as relações sintagmáticas, porque cremos que essas relações são a ponta para o fio da história. Daremos singular relevância para possíveis relações verticais, na medida em que, assim, poderemos vislumbrar o não-dito. Queremos ver aquilo que é silenciado, (de) negado, apagado, esquecido, queremos ver o sentido em sua materialidade histórica.

Vemos que o procedimento de análise, numa complexidade acontecimental, se dá pela e na teoria. Por conseguinte, vemos a possibilidade de se pensar em um dispositivo de análise. Um dispositivo que terá como funcionamento balizar, por um não-dito, aquilo que é dito; tomar o dizer, levando em consideração aquilo que fora dito em outro lugar; tomar o dizer na singularidade de sua volta e na sua possibilidade de se tornar outro. Ou seja, o ato de análise deve propiciar um dispositivo a partir do qual se possa vislumbrar a historicidade que é constituinte, constituída e constitutiva do dizer.

É relevante destacar que, conforme já mencionamos, um dispositivo revela as subjetividades do sujeito-analista, mostrando assim suas interpelações, identificações, desidentificações, etc. Não nos esqueçamos de que “não há descrição sem interpretação, então o próprio analista está envolvido na interpretação” (ORLANDI, 2005, p. 61), desse modo, o sentido, no campo da AD, será sempre construções de sujeitos-analistas a partir de uma materialidade linguística/discursiva, sendo, por conseguinte, passível de se tornar outro. É na relação dialética entre “sujeito-sentidos

²⁶ Não só suporta, como também é suporte de movências e deslocamentos.

que emergem as manifestações discursivas e suas circunscrições socioideológicas” (SANTOS, 2004).

Desse modo, “é necessário introduzir-se um dispositivo teórico que possa intervir na relação do analista com os objetos simbólicos que analisa, produzindo um deslocamento em sua relação de sujeitos com a interpretação” (ORLANDI, 2005, p. 61). O dispositivo é responsável por atribuir um caráter de cientificidade à análise, escamoteado a subjetividade – que, a contragosto da ciência positivista, pulsa, exalando um odor autoral no fazer – do analista.

Ao pensar um dispositivo de análise, é relevante, também, pensar na questão do *corpus* e do recorte, uma vez que “decidir o que faz parte do *corpus* já é decidir acerca de propriedades discursivas” (ORLANDI, 2005, p. 63). A análise e o *corpus* estão em uma intimidade de relação e, apesar de poderem ser caracterizadas separadamente, uma influencia diretamente no outro e vice-versa. Uma vez que pensar num *corpus* é pensar em um recorte, recorte esse que não é aleatório, pelo contrário, segue regras de recorrência e dispersão. Recortar o *corpus* já é, pois, uma primeira análise, e o que fica de fora da análise também significa, tudo o que está além ou aquém do recorde incidi sobre a análise na forma de um não-escolhido constitutivo ao *corpus*.

Contudo, se o sentido é movediço e sempre passível de se tornar outro, não seria contraditório em se pensar em um dispositivo? De nossa parte, acreditamos que não. Para embasar essa linha de pensamento, gostaríamos de citar Foucault (*apud* ARAUJO, 2001, p. 60) em um de seus comentários concernentes ao enunciado:

entre todos aqueles [os enunciados] que os homens produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, decompõem e recompõem, eventualmente destroem. Ao invés de uma coisa dita de um vez por todas – e perdida no passado como a decisão de uma batalha, uma catástrofe geológica ou a morte de um rei – o enunciado, ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece com um estatuto, entra em tramas, coloca-se no campo de utilização, oferece-se a transferências e a modificações possíveis, integra-se em operações e estratégias em que sua identidade se mantém ou se apaga. Assim o enunciado circula, serve, desnuda-se, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou rivalidade. (Foucault, *apud* Araujo, 2001, p. 60)

Como Foucault nos chama a atenção, o enunciado está inscrito em uma formação discursiva²⁷ que determina o retorno do enunciado. O enunciado, por estar intimamente ligado à formação discursiva, possui a dispersão como aspecto fundante, ou seja, é pela dispersão que marca a sua possibilidade de retorno, assim como os seus rearranjos. Um enunciado, portanto, presentifica-se no acaso da enunciação de outros enunciados. Entretanto, o enunciado, ao retornar na e pela enunciação, se insere em tramas, “coloca-se no campo de utilização, oferece-se a transferências e a modificações possíveis, integra-se em operações e estratégias em que sua identidade se mantém ou se apaga” (FOUCAULT, *apud* ARAUJO, 2001, p. 60), ou seja, a enunciação faz o enunciado entrar em uma rede de regularidades. E são justamente essas regularidades que permitem, ao analista, proceder às análises. É por haver uma dada regularidade perceptível na materialidade do *corpus* que podemos propor um dispositivo de análise.

Sabemos que se pensar um dispositivo no campo da AD francesa se torna uma tarefa arriscada e complexa, na medida em que ele não pode adquirir *status* de categorias de análise, uma vez que há a impossibilidade de uma análise essencialmente estruturalista-descritivista. Um dispositivo, na verdade, deve partir da regularidade com vistas, sobretudo, à dispersão. Pois é nos lançando à dispersão que podemos vislumbrar e tocar o não dito, o não enunciável, o jamais dito, desse modo, ao nos lançar à dispersão, entramos no campo do enunciável.

Desse modo, um dispositivo não é aplicável a todos os *corpora*, mas somente àqueles que possuem uma natureza de dispersão semelhante e/ou similar. Semelhantes por se configurarem um o espelho do outro. Teremos, pois, um acontecimento enunciativo que transpassa um outro, desta feita, configurando uma imagem rarefeita do acontecimento antecedente. Podemos citar como exemplo o caso do acontecimento bíblico e sua re-significação por Zaratustra de Nietzsche, em que, no primeiro, ter-se-á a imagem da divindade, pregando a moral de um *céu prometido* aos resignados, enquanto

²⁷ Foucault (2004, p.43) faz o seguinte comentário sobre formação discursiva:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de regras de formação as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidades de enunciação, conceitos, escolhas temáticas).

que Zaratustra será o seu inverso, subvertendo os dizeres bíblicos e pregando uma moral da vida e do hoje. Nessa similaridade, notar-se-á que haverá coincidências nas características de constituição, como notamos em *Os contos da Cantuária*, de Chaucer (1988), e *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, em que ambos são constituídos e constituintes de uma crítica social voraz, instaurando deslocamentos similares no caso, por exemplo, da (re)significação da moral religiosa.

Em resumo, vimos que será a materialidade do *corpus* e do recorte que possibilitará pensar em um dispositivo. Que esse dispositivo será uma inter-mediação entre o sujeito-analista, a teoria, o *corpus* e a análise. O dispositivo é de uma natureza interpretativista, não podendo ser tomado como categorias, regras de entrada na materialidade linguística. O dispositivo, no campo da AD, deve ser capaz de suportar a dialética da unidade e da dispersão no acontecimento enunciativo/discursivo. É relevante dizer que um dispositivo também é afetado pela história, sendo passível de movências e deslocamentos. Desse modo, pode-se dizer que uma pessoa nunca empregará um dispositivo de forma igual à outra. E até o mesmo pesquisador se quiser reaplicar o dispositivo, ele não verá as mesmas coisas, dado que as condições de produção da análise serão outras.

Contudo, há a (im) possibilidade de se pensar um dispositivo com o objetivo de analisar o poder na esfera do discurso?

2.3. Por um Dispositivo Genealógico: intersecções entre o poder e o “cuidado de si”

As pessoas que eu gosto, eu as utilizo. A única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. FOUCAULT (2006b, p. 174)

Consideramos que Foucault fora nietzschiano ao grau mais elevado, não no sentido de uma simples adoção ou aplicação de ideias que se revela em construções sintáticas do tipo “segundo Nietzsche...”, “de acordo com Nietzsche...”. Pelo contrário, na maioria das vezes Foucault não fazia menção ao nome de Nietzsche, contudo, pode-se perceber no e pelos dizeres foucaultianos que uma voz nietzschiana grita, fazendo-se ouvir e exigindo respostas. Foucault foi capaz de fazer a teoria de Nietzsche *ranger* e *gritar* e isso foi, a sua maneira, o devido reconhecimento que se poderia atribuir a um

filósofo como Nietzsche. Metaforizemos dizendo que o valor de um discípulo poderá ser medido pela capacidade que ele tem de rarefazer os postulados/conceitos de seu mestre.

A partir desses dizeres de Foucault (2006, p. 174), vemos que um reconhecimento que podemos fazer aos estudos de Foucault é fazê-los *ranger*. Para tanto, decidimos propor um dispositivo genealógico que tivesse como objetivo primeiro vislumbrar as vozes outras que perpassam os dizeres de Nietzsche e que, sendo (re)significadas, confluem para a criação de conceitos nietzschianos como, por exemplo, o de *vontade de poder*. Assim, descreveremos o que Foucault, na análise que empreende de Nietzsche, pensa acerca da noção de *genealogia*, para em um momento ulterior, podermos descrever como os princípios apresentados em *A Ordem do Discurso* (FOUCAULT, 1996), da inversão, da exterioridade, da descontinuidade e da especificidade, podem se vincular ao princípio do “Cuidado de Si”, configurando, assim, um dispositivo genealógico. Sabemos que os estudos que versam sobre o “Cuidado de Si” são atribuídos à denominada terceira fase de Foucault, contudo, mostraremos que esse princípio pode ser utilizado de forma singular para se descrever como que vozes de uma anterioridade histórica podem ser fontes reveladoras/fundadoras de exercícios de poder.

A *Genealogia*, denominada de segunda fase, de Foucault, encontra-se esboçada em algumas obras como, por exemplo, *Microfísica do Poder* (Foucault, 2008) e *A Ordem do Discurso* (Foucault, 1996). A partir desse momento, Foucault decide lançar o olhar para os sujeitos a partir das relações que o saber estabelece com o poder e vice-versa, fazendo questão de mostrar que o poder está em uma micro-física. Desse modo, centrar-se-á no fato de que o poder não se detém e não se delega, o poder é exercido por todos em todas as relações. Já podemos nos arriscar em dizer que onde houver diálogo haverá poder e, por conseguinte, veremos que onde encontraremos vozes, encontraremos dominações, lutas e embates pelo poder. Tomamos diálogo em um sentido amplo e constituinte da enunciação, no qual encontramos sujeito(s) direcionando vozes que podem dialogar entre si (uma voz com outra voz no discurso) e/ou com outros sujeitos (imaginários ou presentes na cena enunciativa). Desse modo, veremos, por exemplo, que um romance assim como uma pintura pode expressar também um diálogo.

Não podemos deixar de dizer que Nietzsche ressalta de maneira singular, em suas posições filosóficas, antes mesmo que Foucault, que as relações de poder se encontram instituídas historicamente e emergem de uma *vontade de poder* – ou, dizendo à maneira de Foucault, de uma *vontade-de-poder/saber* – intrínseca às relações sociais.

Para Foucault, o objetivo principal dos estudos genealógicos é deduzir “da contingência que nos fez ser o que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos o que pensamos” (FOUCAULT, *apud* REVEL, 2005, p.53). A *Genealogia* é o estudo que nos possibilita pensar na ruptura, no deslocamento, ela deve ser capaz de revelar os exercícios de poder nas relações sociais e, sobretudo, mostrar que não há nada de natural nesses exercícios. Ela é responsável por nos mostrar que é possível lutar, é possível se insurgir contra uma dominação. Ou seja, a *Genealogia* nos mostra que a história é feita de ações contingentes e de sujeitos para sujeitos.

Trata-se de um procedimento que visa, desta feita, liberar os saberes históricos da sujeição, das amarras que as relações históricas lhes atribuíram ao evidenciar um caráter de naturalidade ou divindade. Desse modo, vemos que, a partir dos estudos genealógicos, pode-se tornar os saberes como fontes fundadoras de oposição e de luta contra a coerção de um discurso religioso, teórico, unitário, formal e científico (FOUCAULT, 2008).

Nietzsche e Foucault elegeram o *poder* como ponto de suas análises, porque o cerne de seus estudos estava na constituição do sujeito. E as questões que tanto um quanto o outro realizaram estabeleceram uma passagem/movência de “o que é o poder?” e/ou “porque é poder?”; para, no caso do primeiro autor, “para quem é poder?” e “como se exerce o poder?”, no segundo autor, respectivamente. Dado o escopo proposto neste capítulo, não poderemos nos ater na visão nietzschiana, dado que nos propomos estabelecer um dispositivo genealógico, levando em consideração os construtos foucaultianos. Constatar-se-á, todavia, que os elementos da genealogia nietzschiana emergirão em nossas análises de forma indireta.

Foucault (2005), analisando Nietzsche, afirma que ele se recusa em procurar, para o poder, uma essência, uma origem divina, pelo fato de que seria contraditório pensar que haveria uma origem harmônica, homogênea e imóvel dos objetos, para que depois eles se (re) configurassem numa desarmonia, heterogeneidade, numa movência no tempo e no espaço. Não se pode dizer também que há uma *razão* que determina as

relações e práticas sociais. É preciso suportar as peripécias da história, ou seja, é preciso suportar que as relações/práticas sociais comportem interesses, isso posto, temos que pensar nos mecanismos de exercício desses interesses.

Ora, a genealogia então deve render ouvidos à descontinuidade histórica, as fissuras, as brechas que possibilitam a gênese de posições-sujeito-outras. Desse modo, ver-se-á que a instauração do saber/poder não possui uma data fixa, uma essência imutável, pelo contrário, os objetos são construídos a partir de elementos que lhes são estranhos, arbitrários. Cremos que os objetos são construções sócio-históricas-ideológicas. Mesmo a *razão* é uma construção, uma interpretação cuja fundação se atribui ao pensamento socrático-platônico.

Foucault (1995, 1996, 2008), em seus estudos, buscou pensar uma história na qual, por modos diferentes e singulares, os seres humanos tornaram-se sujeitos em práticas sociais. E esse *tornar-se sujeito* inscreve o indivíduo em uma rede de relações sociais nas quais o poder/saber se legitima por meio de práticas sociais, languageiras, ideológicas, dentre outras.

É relevante destacar que seus estudos, conforme afirma o próprio Foucault (1995, p. 240), não se centram no *que* e no *porque* de o poder transformar os indivíduos em sujeitos, mas sim no *como*, pois, assim, poderia lançar o olhar para o ““como se exerce?”, “como acontece quando os indivíduos exercem, como se diz, seu poder sobre os outros?”” (FOUCAULT, 1995, p. 240). Dando tal direção a seus estudos, Foucault concluirá que o “ poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe na ação [...] o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas , mas acima de tudo relações de força” (FOUCAULT, 2008, p. 175).

Com efeito, não se nega que há um poder que é estabelecido entre o sujeito e os objetos, isto é, que os sujeitos em suas práticas podem modificar os objetos, podem dotá-los de uma esteticidade outra. Os sujeitos tem o poder de (re) configurar o meio. Contudo, o que singularizou os estudos de Foucault – no qual ecoam gritos de Nietzsche – foi ele ter percebido que só há poder porque os sujeitos se (inter) relacionam, é porque eles dizem e são ditos que o poder é exercido. Pode-se dizer, assim, que a noção de “poder” vai nos remeter a “relações entre ‘parceiros’ (entenda-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas – ou permanecendo, por enquanto, na maior generalidade –

um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras)” (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Desse modo, carece que nos detenhamos, ainda mais, em problematizações do tipo: “Se o poder se exerce, o que é este exercício, em que consiste, qual é a sua mecânica?” (FOUCAULT, 2008, p. 175). Nessa perspectiva, acreditamos que um dispositivo genealógico deve dar subsídios para se vislumbrar uma regularidade na dispersão de práticas sócio-histórico-discursivas.

2.3.1. Os Princípios de Descontinuidade, de Inversão, de Especificidade e de Exterioridade

Temos o desejo da transparência, ou seja, de que as outras pessoas saibam/imaginem o que queremos na mesma intensidade com que pensamos. Uma vez que, no e pelo sujeito, há um desejo que nos diz para não “entrar nessa ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta” (FOUCAULT, 1996, p. 7) na qual e a partir da qual “os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; nela e por ela, como um destroço feliz” (FOUCAULT, 1996, p. 7).

A vontade de verdade emerge do desejo de discurso que se vincula ao desejo de saberes, que o sujeito apresenta de que as palavras o envolvam e o (não) digam. Com efeito, numa perspectiva foucaultiana, a história não é linear, pelo contrário, é descontínua, apresentando *fissuras* que provocam movências e deslocamentos do saber nas relações sociais, uma vez que essas brechas na história propiciam uma ruptura, instaurando uma situação-vigente-outra, na qual a vontade de saber instaura uma vontade de poder de uma época.

Julgamos relevante mencionar que o livro *A Ordem do Discurso* (FOUCAULT, 1996) apresenta a relação entre as práticas discursivas e os poderes que a permeiam. Sendo assim, trata de buscar não sua origem ou seu sentido supostamente secreto, mas as condições de sua emergência, as regras que presidem o seu surgimento, seu

funcionamento, suas mudanças, seu desaparecimento, em uma dada época; assim como outras regras que presidam a formação de outros discursos em uma época-outra.

Em Foucault (1996), vemos ser desenvolvida a ideia de que o conhecimento é determinado historicamente, de modo que o que se enuncia é proveniente de uma memória de dizeres, que não nos permite dizer qualquer coisa em qualquer lugar, obrigando-nos, portanto, a entrar em uma ordem do discurso, arriscada, contudo, inescapável (FOUCAULT, 1996).

De nossa parte, gostaríamos de ressaltar, nesse estudo, o vínculo que Foucault estabelece com o pensamento nietzschiano concernente a noção de Genealogia, o que se torna fundamental para a constituição do pensamento foucaultiano acerca da história. Como afirma Gregolin (2004), Foucault elabora uma retomada da “filosofia nietzschiana os conceitos de ‘genealogia’ e ‘interpretação’ e [...] desenvolve a idéia de história como ‘diagnóstico do presente’, questionando a tradição iluminista dos estudos históricos” (GREGOLIN, 2004, p. 163). Desse modo, postula-se que na história “o tempo é constituído por relações de força em permanente mudança e essa oscilação permite um relativo equilíbrio entre lembrar e esquecer no interior de um jogo entre a forma homem com as forças do tempo” (*op. cit.*).

Vejamos, agora, as considerações de Revel (2005) quando afirma que:

Foucault qualifica seu projeto de arqueologia das ciências humanas mais como uma “genealogia nietzschiana” do que como uma obra estruturalista esse conceito é retomado e precisado, em 1971, em um texto sobre Nietzsche: a genealogia é uma pesquisa histórica que se opõe ao “desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teologias”, que se opõe à unicidade da narrativa histórica e à busca da origem, e que procura, ao contrário, a “singularidade dos acontecimentos fora de qualquer finalidade monótona”. A genealogia trabalha, portanto, a partir da diversidade e da dispersão, do acaso dos começos e dos acidentes: ela não pretende voltar ao tempo para estabelecer a continuidade da história, mas procurar, ao contrário restituir os acontecimentos na sua singularidade. (REVEL, 2005, p. 52)

O vínculo ao pensamento nietzschiano se faz presente, na medida em que Foucault estabelece uma maneira outra de olhar para o sujeito, que, segundo ele, não pode ser visto como centro e dono de seu fazer/dizer ou dizer/fazer, como era postulado pela história tradicional. Nessa perspectiva, o sujeito deve ser visto como impregnado pela/de história de tal forma que ela o constitui e o rarefaz, uma vez que o sujeito será atravessado por saberes históricos. Atravessamento esse que se dá por meio de alguns

princípios discursivos, a saber: de inversão, de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade.

Segundo Foucault (1996), o princípio de inversão se dá na mudança de posição em que não se verá mais o autor ou o sujeito como dono e senhor de seu dizer, isto é, passa-se a considerá-lo, nas práticas discursivas, no “jogo negativo de um recorte, e de uma rarefação dos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 52). Já o princípio da descontinuidade consiste no fato de se tomar as práticas discursivas, não como um *continuun* de dizeres pacífico e homogêneo, pelo contrário, “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 1996, p. 52-53). O princípio de especificidade, por sua vez, mostra-nos que não devemos tomar os discursos como um *jogo de significações* que emana dos objetos, como se o mundo contivesse as significações e ao sujeito coubesse o trabalho de descobri-las, assim “deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; é nessa prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (FOUCAULT, 1996, p. 53). O princípio de exterioridade, por último, afirma para não se centrar o olhar no

núcleo interior e escondido, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que se manifestariam nele; mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua singularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras. (FOUCAULT, 1996, p. 53)

Torna-se relevante dizer, nesse momento, que esses princípios agem de forma contínua e dispersa que impossibilita descrever ao certo o início e o fim de cada um, podemos somente descrever os efeitos que deles decorrem. Mas acreditamos que eles acontecem de forma imbricada no *descontinuum* do acontecimento discursivo.

Nesta pesquisa, com um intuito didático, optamos por apresentar uma ordem de aparição desses princípios, na medida em que acreditamos que o princípio da descontinuidade histórica é responsável pela instauração de posições-sujeitos outras, que se caracterizam por um princípio de inversão. Dado a movência empreendida se pôde manifestar um princípio de especificidade e a constituição de um princípio de exterioridade. Desse modo, ressaltamos que o acontecimento discursivo instaura-se por um ciclo de princípios que lhe são constituídos, constituintes e constitutivos.

Elaboramos, assim, o seguinte esquema:

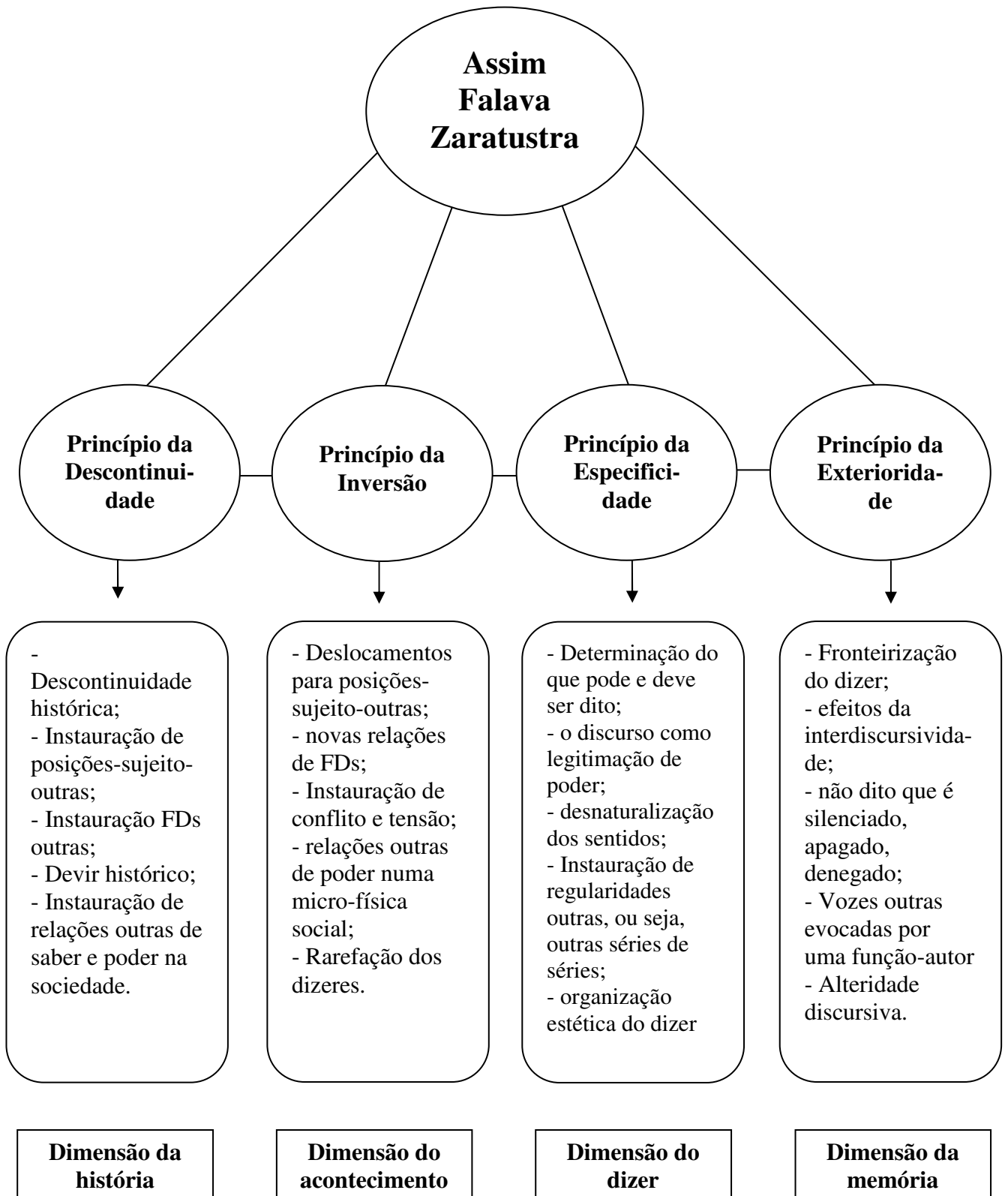


Imagem 1: princípio da descontinuidade, princípio da inversão, princípio da especificidade e princípio da exterioridade.

Na dimensão²⁸ que denominamos da história, há a descontinuidade acontecimental no tempo e no espaço. É nessa dimensão que vemos emergir fissuras, brechas que possibilitam o surgimento de posições-sujeito-outras, de formações discursivas outras, práticas de subjetivação e de identidade outras. Aqui vemos agir o princípio da descontinuidade a partir do qual se instauram/legitimam deslocamentos de saberes e de poderes nas práticas sociais.

A partir do princípio da descontinuidade, pode-se começar a perceber a materialidade do devir histórico que pulsa e impulsiona os deslocamentos dos sujeitos. Uma vez que o devir da história que gera uma descontinuidade nos acontecimentos é o que abre a possibilidade para a inversão.

Com efeito, é por haver o princípio da descontinuidade que há posições de luta, de insurreição e de revolta. Mas não basta que haja essa posição, é preciso também que sujeitos se inscrevam/identifiquem nelas. E o ato de inscrição dos sujeitos revela a dimensão da irrupção do acontecimento no fio da história. Dimensão essa em que o sujeito diz e é dito. Assim, a partir do momento em que os sujeitos se inscrevem em posições-sujeito-outras, apresentando uma (re) configuração outra para o sentido de seu dizer que, portanto, desloca-se com/pela a ação do princípio da inversão.

Os deslocamentos para posições-sujeito-outras fundam outras relações entre FDs. Por conseguinte, são constituídas outras zonas de conflito e de tensão com outras posições sujeitos arraigadas por relações históricas. É o princípio da inversão que propicia a rarefação dos dizeres, revelando que os sentidos não estão estáticos nas palavras, pelo contrário, eles estão em um permanente estado de devir.

Ao fazer menção à rarefação dos dizeres, a partir do princípio da inversão, começa a se fazer sentir a dimensão do dizer cujo princípio determinante é o da especificidade. A especificidade revela a característica primordial dos dizeres que é a movência e o deslocamento. Com isso tem-se a desnaturalização dos sentidos que não serão mais tidos como uma herança divina e nem como vinculado às palavras. No e pelo princípio da especificidade, apresenta-se a determinação do que pode e deve ser dito (FOUCAULT, 1996).

²⁸ Utilizamos o termo “dimensão” para designar um espaço imaginário de atuação, uma centelha de recorrência e de dispersão, enfim, um lugar no tempo e no espaço em que algo começa a ser fundado.

O dizer revela-se, desse modo, como instrumento de fundação e legitimação de poder. Desse modo, haverá dizeres que não poderão ser ditos, que serão interditados, apagados, relegados ao esquecimento, sob a pena, para quem infringir as regras de uma dada ordem dos discursos, de ser taxado como louco. A especificidade do dizer é que ele é sempre passível de fundar regularidades outras, outras séries de séries, enfim, uma organização estética outra para o dizer.

Consideramos que todo dizer escamoteia um não-dito que lhe é constitutivo e constituinte. Desse modo, o sujeito enuncia determinados dizeres para não dizer outros, e nossa tarefa, enquanto analistas do discurso, é perseguir os não-ditos naquilo que é dito pelos sujeitos. Desse modo, entramos na dimensão da memória a partir da qual se pode estabelecer fronteiras para o dizer. O dizer reivindica um lugar no e pelo acontecimento enunciativo, mas também começa a fazer parte de uma rede de outros dizeres que se entrecruzam no (de) correr da história.

Para o campo da AD, todo dizer é afetado por um princípio de exterioridade cujas marcas são efeitos da interdiscursividade. O acontecimento enunciativo funda não-ditos, que são silenciados, apagados, (de) negados, e um dizer que apresenta vozes outras evocadas e esteticizadas por uma função-autor (FOUCAULT, 1992). Vozes essas, que podem exortar os sujeitos a lançarem o olhar para “Si”, tomando-se como fonte fundadora de moral. Enveredemos, agora, pela noção do “Cuidado de Si”, que remonta aos estudos helênicos, desenvolvida de forma singular por Foucault (1997, 2006a, 2009)

2.3.2. O Cuidado De Si

Segundo Foucault (1997, 2006a, 2009), estudar o princípio do *Epiméleia Heautoû* (*cuidado de si*), deve procurar remontar preceitos gregos e romanos na antiguidade tardia. Para os quais o “‘cuidado de si’ configura-se um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver” (FOUCAULT, 2009, p. 3). Desse modo, o *Epiméleia Heautoû* (do *cuidado de si*) se torna o princípio fundamental do sujeito que anseia por governar, dado que se passa a postular que o governar/cuidar dos outros, passa

primeiramente por um governar/cuidar de si. Daí se torna relevante pensar, partindo-se dos pressupostos foucaultianos, em Sócrates e Alcibíades como exemplos gregos de sujeitos que pregam/buscam o *cuidado de si*.

Sócrates, para Foucault, revela-se como aquele que “essencialmente, fundamental e originalmente, tem por função, ofício e encargos incitar os outros a ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e não descurarem de si” (FOUCAULT, 2006a, p. 7). A técnica consistia em fazer com que o sujeito, a partir do diálogo empreendido por perguntas e respostas, voltasse o seu olhar para si e procurasse em sua alma as respostas para tudo o que inquieta seu ser.

Segundo Foucault, para Sócrates, o sujeito contém em sua alma as respostas suficientes para levá-lo à luz. Como efeito, pelo jogo de perguntas e respostas, o ser humano pode ascender à luz, ou seja, um plano de valores superiores que devem ser buscados por todos os sujeitos. Para Sócrates, portanto, os sujeitos devem ter o cuidado com “a sabedoria, a verdade e perfeição da alma” (FOUCAULT, 2009, p. 3).

Desse modo, pode-se dizer que Sócrates foi o fundador da metafísica. Metafísica essa que é profundamente criticada por Nietzsche. Na medida em que Sócrates, segundo a visão nietzschiana, seria o fundador de uma metafísica apolínea, que privilegiasse a razão, a serenidade, a temperança como forma de se *conhecer a si*. Sócrates é, numa perspectiva nietzschiana, o responsável pela fundação de uma metafísica cujas bases se sustentam em noções de certo e errado, do verdadeiro e do falso, isto é, de valores superiores que devem ser seguidos e não questionados, com isso vemos, de certo modo a objetivação dos sujeitos.

Consideramos, todavia, que os postulados de Sócrates, apesar da crítica que apresentamos, tornam-se relevante na medida em que ele toca em questões que são capitais ao pensamento do próprio Nietzsche, concernentes ao dever do filósofo, a saber: fazer com que os sujeitos conheçam a si mesmo. O fazer com que os sujeitos voltem a si implica, para os filósofos, uma renúncia de si, conforme é apontado por Foucault (2006a), dizendo que “Sócrates negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda carreira política, não pleiteou qualquer cargo nem magistratura, para ocupar-se com os outros” (FOUCAULT, 2006a, p. 10). Desse modo, vemos se acoplar ao princípio do *Epiméleia Heautoû* uma *ética de si* que deve tangenciar as atividades dos filósofos. Essa *ética de si* de um filósofo se constitui, na

medida em que ele abdica de tudo aquilo que lhe é exterior para propiciar aos outros os meios de conhecerem a si próprios.

A partir desses pensamentos concernentes ao *cuidado de si*, podemos problematizar qual é a função do filósofo nessa prática? Ou ainda, como o filósofo deve proceder para ajudar os sujeitos a perscrutar a própria alma, para poderem cuidar de si? A resposta para essas indagações estão no cerne do que Foucault determinou de ética de si. O dever do filósofo está em deixar com que o sujeito estabeleça experiências de si, e não propondo uma moral que ditem o bem e o mal, o certo e o errado. A ética de um filósofo é vista quando ele permite com que os sujeitos, cuidando de si, dêem vazão às forças mais profundas e pulsantes de sua alma, ou seja, é deixar com que o sujeito siga o próprio curso, o próprio devir.

Em se tratando de Alcibíades, por sua vez, Foucault (2009) ressalta que se pode olhar para o estudo empreendido sobre o *cuidado de si*, a partir das relações que este pode estabelecer com a *política*, com o *mestre* e com o *conhecimento de si*. Tríade essa – a política, o mestre e o conhecimento de si – que estabelece um jogo de verdades no qual Alcibíades experimente a si e conheça a si mesmo, para que, assim, possa ser amante e governante de outros.

Gostaríamos de destacar, *a priori*, o seguinte excerto, por conter, embora sucintamente, a história de Alcibíades e por apresentar, de certo modo, a analítica foucaultiana concernente ao *cuidado de si* em Alcibíades:

Alcibíades está prestes a começar sua vida pública e política. Ele que ser dirigir ao povo e ser o Todo-Poderoso na cidade. Não está satisfeito com seu status tradicional, com os privilégios que lhe foram conferidos por nascença e por herança. Quer adquirir um poder pessoal e exercê-lo sobre os outros, tanto no interior quanto no exterior da cidade. Nesse ponto de interseção e de transformação, Sócrates intervém e declara seu amor por Alcibíades. Alcibíades não pode mais ser amado: ele deve tornar-se o amante. Ele deve ter uma participação ativa no jogo da política e no jogo do amor. Assim elabora-se uma dialética entre o discurso político e o discurso erótico. A transição, para Alcibíades, se dá de maneira específica, tanto no que concerne à política quanto no que concerne ao amor. (FOUCAULT, 2009, p. 5)

A partir desses dizeres, percebemos que a alma de Alcibíades anseia por governar, por dominar. Contudo, Sócrates chama Alcibíades a lançar o olhar para a própria educação e compará-la à educação atribuída aos reis da Pérsia e da Lacedemônia, que são seus rivais mais diretos. Alcibíades conclui, a partir dessa

introspectiva, que a educação que recebeu “se assemelha à de um velho escravo ignorante” (FOUCAULT, 2009, p. 5). A partir disso, Sócrates encontra o caminho aberto para fazer com que Alcibíades se submeta a ele como amante, não no sentido de uma passividade carnal, mas sim como uma “submissão espiritual” (FOUCAULT, 2009, p. 5).

A presença do mestre, então, mostra-se relevante para exortar Alcibíades a *cuidar de si*. O processo dialógico com o mestre se torna fundamental para fazer com que o ser volte-se para a sua alma e, a partir dela, obtenha as respostas que tanto almejam. O mestre caracteriza-se, então, como um fio condutor, cujos dizeres direcionam os sujeitos a vislumbrar a si próprios.

Vislumbrar a si se coaduna com o princípio délfico do *gnôthi seautón* (*conhece-te a ti mesmo*), como forma de perscrutar no si os anseios, os conhecimentos, os temores, os instintos, as vontades, enfim, *conhecer a si* é conhecer o que lhe é humano, demasiado humano (NIETZSCHE, 2006). Ressaltamos, com isso, que o *conhecimento de si* encontra-se *atrelado* (FOUCAULT, 2006, p. 7) ao *cuidado de si*, mas esse termo não é empregado para significar que os dois princípios estão unidos de forma inseparável; pelo contrário, o termo *atrelado* é empregado para ressaltar o *cuidado de si* como uma das consequências do *conhecimento de si mesmo*. Desse modo, exercer o *gnôthi seautón* (o *conhece-te a ti mesmo*) implica cuidar de si e, cuidando de si, governar-se, podendo-se, a partir disso, governar os outros e, por conseguinte, a *Polis*.

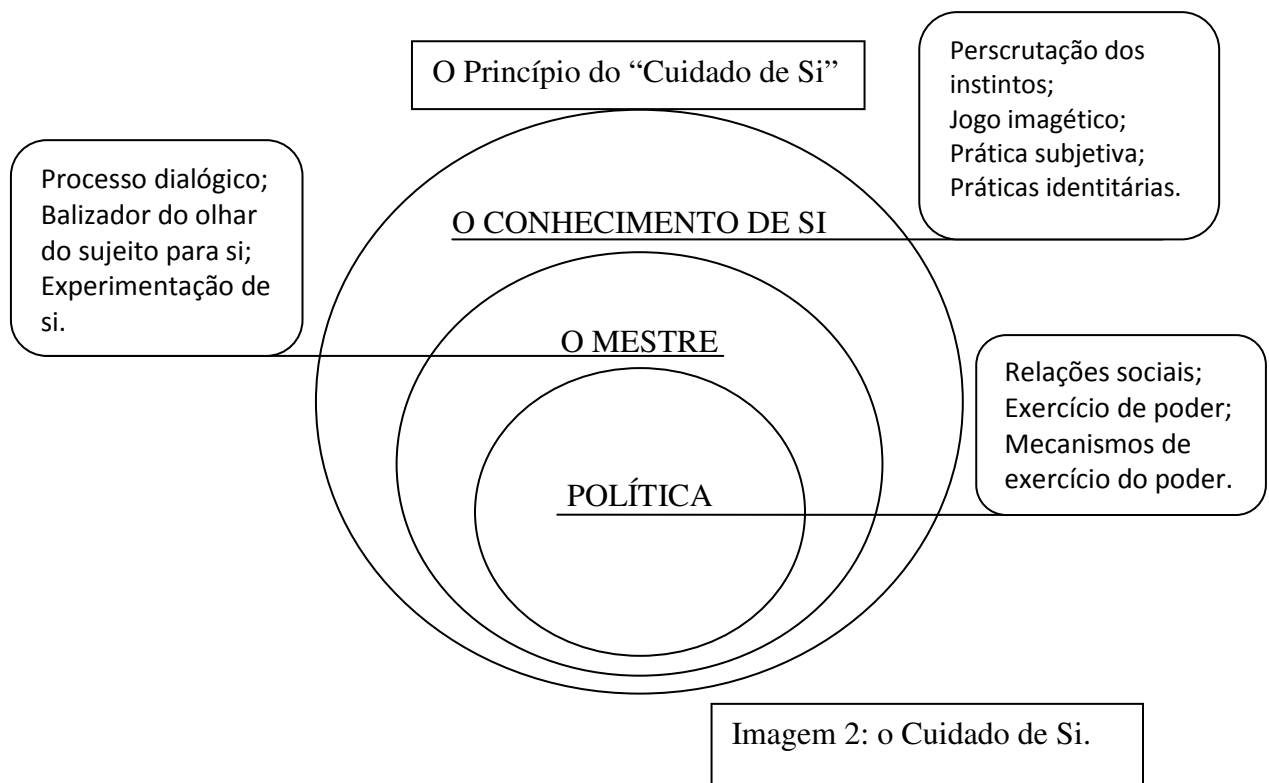
Destaquemos que, já em Alcibíades, encontramos o *cuidado de si* vinculado a práticas de manifestação do saber e do poder na sociedade. Procura-se conhecer a si, para governar o outro. Desse modo, vemos já em Alcibíades, de Platão, a junção do *cuidado de si* com o desejo de se ser o *Todo-Poderoso*, ressaltando, assim, a *vontade de poder* que se encontra latente no ser humano e que foi pensado de forma singular por Nietzsche.

Então, a partir desse estudo do *cuidado de si* em Sócrates e Alcibíades, podemos adentrar na noção do *cuidado de si* como uma prática de subjetivação e, também, como instauração de identidades. Já que, segundo Foucault, “Si é um pronome reflexivo, daí sua significação dúbia [...], mas remete também à noção de identidade. Esse segundo sentido permite passar da questão ‘o que é o si?’, a outra ‘a partir de qual fundamento encontro minha identidade?’” (FOUCAULT, 2009, p. 6). Fazendo uma análise

lexicológica do “si”, vemos que esse pronome é instaurador de ações, ativa e passivamente, que se dão em uma concomitância correspondente do/no e pelo sujeito.

Partimos da premissa de que, para pensar o *cuidado de si* como instaurador de identidades, faz-se necessário tomar o si como a projeção de um companheiro, como um outro que, pela diferença, torna-se, ao mesmo tempo, o sujeito que diz e é dito por ele. Desse modo, *cuidar do si* é cuidar do outro que nos habita de forma constituinte e constitutiva. O si se constitui como um *eu* espelhado e, conhecendo o si, vemos se a sua imagem nos toca como um afago ao rosto ou como um golpe assas fugaz e demolidor de qualquer imagem que não condiz com nossas vontades, com nossa alma.

Elaboramos o seguinte esquema para esboçar o princípio do *Cuidado de Si*:



Dizer que o sujeito, cuidando de si, subjetiva-se, não quer dizer – e fazemos questão de dar ênfase ao “não” – que essa identidade instaurada pelo *cuidado de si* seja definitiva e acabada. Pelo contrário, o sujeito se encontra em uma perpétua e infinita movência, oscilando entre a recorrência e a dispersão. E é por essa movência que se

pode pensar em embate, em luta, em insurreição, enfim, em Zaratustra, de Nietzsche. Desse modo, vemos que *o cuidado de si* como uma prática de subjetivação que instaura uma identidade que é cambiante e movediça, dado que é também constituída na e pela história.

Com efeito, dialogando com Gregolin (2007), pensamos que o sujeito, “produto histórico de práticas discursivas, [...] é reportado a *posições possíveis de subjetividade*, não importa quem fala, mas o que ele diz, ele não o diz de um lugar qualquer” (grifos da autora) (GREGOLIN, 2007, p. 7). O sujeito, ao exercer o *Epiméleia Heautoû (cuidado de si)* se inscreve numa dada posição possível de subjetividade, determinando, assim, para si, uma identidade e, delimitando, por conseguinte, o que pode e dever ser feito e enunciado.

A intersubjetividade, que se estabelece com o si, promove uma espécie de diálogo que instaura uma dada identidade para o sujeito, ou seja, a identidade do *eu* que por sua vez, não se constitui no e pelo conhecimento que constrói de si. A prática do *cuidar de si* instaura uma intersubjetividade entre o sujeito e a sua alma que, embora se constituam materialmente como dois, far-se-ão um nos acontecimentos no fio da história. Praticar o *cuidado de si* implica em dar ouvidos e perscrutar as forças que nos constituem, os sujeitos devem, de certo modo, perceber o outro que os habitam.

Gostaríamos de dizer ainda que *o cuidado de si*, por ser uma prática de subjetivação, instaura maneiras de sentir, de pensar, de morar e, sobretudo, modos de agir nas práticas sociais. Há, assim, um dado exercício de poder nas práticas sociais. Vemos que cuidar de si é dar voz e, sobretudo, ouvidos a história que constitui a própria alma, é escutar as forças que se encontram latentes e pulsam para emergir nas práticas sociais.

Com efeito, o dizer demarca uma alteridade discursiva, ou seja, tanto aquilo que já fora enunciado quanto as possibilidades futuras de seu retorno. Contudo, como relacionar esses princípios –, a saber, da descontinuidade, da inversão, da especificidade e da exterioridade – à questão do *cuidado de si*? De que forma o sujeito, ao perscrutar a si próprio, pode ser afetado por esses princípios?

2.3.3. O Dispositivo Genealógico: A Convergência dos Princípios da Descontinuidade, da Inversão, da Especificidade e da Exterioridade com o *Cuidado de Si*

Por já termos apresentado as noções dos princípios da descontinuidade, da inversão, da especificidade e da exterioridade bem como o *Cuidado de Si*, é chegada a hora de estabelecermos uma possível convergência para essas noções que culmine naquilo que denominamos *Dispositivo Genealógico*, o qual foi pensado com o intuito de nos lançar rumo ao imaginário filosófico em Nietzsche. A partir do qual, procuraremos vislumbrar as vozes bíblicas que emergem na obra, sendo (re)significadas de forma singular.

Consideramos relevante dizer que, dada a especificidade dessa dissertação, já nos sentimos subsidiados teórico-metodologicamente em fazer uma primeira aproximação entre Zarathustra e a Divindade Bíblica. Na medida em que, conforme veremos, Zarathustra se configura como o avesso da Divindade, mas se torna relevante descrever os mecanismos que possibilitaram essa inversão. O *Dispositivo Genealógico* deve ser capaz de possibilitar uma explicação para o exercício dessa inversão, dessa insurreição, dessa luta e desse embate. Desse modo, procuramos pensar um dispositivo que permita vislumbrar o interstício, a fissura na e pela descontinuidade histórica.

Na obra *Assim Falava Zarathustra*, de Nietzsche, vemos relações sociais nas quais o poder é destituído (como na figura dos sacerdotes, cuja posição social é rebaixada) e, sobretudo, exercido. Nessa inversão de valores e de moral, podemos destacar os princípios de descontinuidade, de inversão, de especificidade e de exterioridade, como aquilo que possibilita Zarathustra surgir como o avesso de uma divindade. Veremos que esses princípios transpassaram e traspassaram o *cuidado de si* como forma de se dar voz e ouvidos ao corpo, às forças, enfim, à vida. Os princípios são os elementos teóricos que possibilitaram visualizar Zarathustra lançar-se – e exortar os outros – a si como forma de fazer emergir a *vontade de poder* que lhe é constituinte e constitutiva. A partir disso, já nos sentimos subsidiados teórico-metodologicamente em propor um *Dispositivo Genealógico*:

Para tanto, pensamos no seguinte esquema:

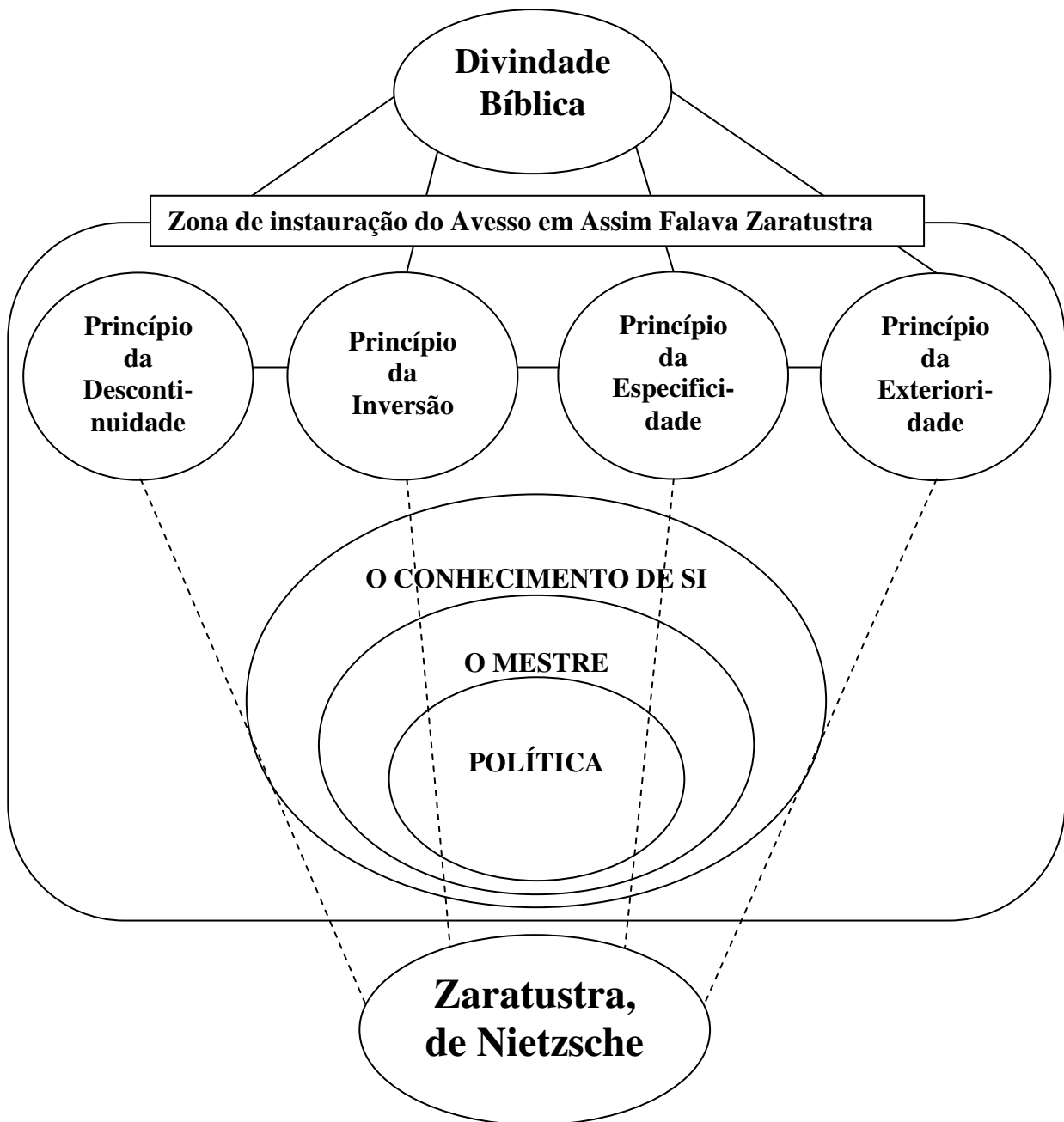


Imagem 3: dispositivo genealógico

A divindade Bíblica se configura com posições cristalizadas nas práticas sociais, que devem ser seguidas e tidas como naturais, como vindas de uma ordem sagrada, sendo, por conseguinte, inquestionáveis. Os saberes pregados por essas posições estão relacionados a um exercício de poder pela exortação a negar aquilo que advém de desejos de experimentação pela *carne*. Os sujeitos devem, pois, se abster dos prazeres

proporcionados aos/pelos corpos em prol de usufruir de um suposto reino que seria considerado melhor que a terra, o *reino dos céus*.

Numa perspectiva nietzschiana, a divindade bíblica é tida como um passado que não se adéqua mais aos desejos dos sujeitos, uma vez que ela os prende. Nessa perspectiva, é preciso tirar os sujeitos dessas amarras, é preciso que os sujeitos, já que estão vivos, aceitem suportar a vida. Nietzsche estabelece, então, um deslocamento das posições-sujeitos asseveradas pela divindade da moral cristã.

Torna-se relevante dizer que, por muito tempo, o acontecimento enunciativo que instaura a divindade bíblica como modelo de instância-sujeito a ser seguida cerceou o saber e demarcou relações de poder, determinando aquilo que podia e devia ser dito. Ditou-se também o que tinha de ser interdito, com penalidades que afetam até o corpo como, por exemplo, no caso do acontecimento histórico da inquisição na contra-reforma. Contudo, a história é feita de lutas e de embates, a história é marcada pelo surgimento de posições-sujeito-outras, nas quais Nietzsche pode se inscrever e valer-se (como enunciador) de Zaratustra como instrumento/sujeito de luta.

Dada essa característica da história, podemos pensar em uma zona de avesso, a partir da qual Zaratustra subverte o imaginário da divindade. No próximo capítulo nos centraremos nesse ponto de subversão, procurando mostrar que Zaratustra desloca o saber bíblico e torce as relações de poder vigentes, instaurando assim uma interpretação outra e uma ordem outra para os discursos. Assim, o poder da divindade é destituído e o poder de Zaratustra é afirmado.

Nesse processo de inversão e avesso, veremos a rarefação dos dizeres bíblicos. Desse modo, pode-se dizer que enquanto a Divindade Bíblica é a pregadora da morte, Zaratustra é o pregador da vida; enquanto ela prega a abstenção do corpo, Zaratustra prega a emergência de forças constituintes do corpo; enquanto ela exorta os sujeitos à resignação e à docilidade, Zaratustra exorta à luta e ao embate; enfim, enquanto ela profetiza o *reino dos céus*, Zaratustra profetiza a chegada do *super-homem*.

Entre a Divindade Bíblica e Zaratustra, acreditamos haver uma Zona de Instauração do Averso, pela qual, vemos a conjunção dos princípios da descontinuidade, da inversão, da especificidade e da exterioridade com o *cuidado de si*, proporcionando efeitos de deslocamento e de avesso. Foi preciso que Nietzsche suportasse passar por essa zona, uma vez que, assim procedendo, ele adentrou em um

campo de revolta, de luta com uma situação vigente. E não são todos que suportam essa passagem. Como vimos no capítulo anterior, essa zona é a responsável por lançar Nietzsche a um *além*, sendo uma zona a partir da qual *algo começa a se fazer presente*. É, por conseguinte, o lugar em que, aplicando a metáfora da ponte, há incessantes movimentos de ir e vir, de por e dispor, de construção e desconstrução, de recorrência e de dispersão.

A partir dessa zona de avesso vemos emergir outras formas de exercício de vontades de poder, que, segundo Nietzsche, não estará exterior ao sujeito, mas que pelo contrário, o constituem. No sujeito há uma *vontade-de-poder* que pulsa e quer gritar e reinar nas práticas dos sujeitos. Aos sujeitos é permitido experimentações outras pelo corpo que se terá outras práticas de identidade e de subjetivação. Zaratustra será, pois, o mestre, o sacerdote e o pregador de uma moral outra, que exorta os sujeitos a se voltarem para si e buscarem a superação do homem.

Gostaríamos de encaminhar essas considerações dizendo que o *Dispositivo Genealógico* objetiva possibilitar a (re) construção não do acontecimento enunciativo nietzschiano em si, porque a enunciação é da ordem do irrepetível, mas sim de um imaginário a partir de restos marcados e marcantes no dizer de Zaratustra. Já podemos, a partir desse momento, ver esse dispositivo funcionando assim como suas partes para pensar a (re) significação fundada por Nietzsche em relação aos dizeres bíblicos.

CAPÍTULO 3

ANÁLISES DA DIALOGICIDADE DA OBRA “ASSIM FALAVA ZARATUSTRAS” E A “BÍBLIA”

3.1. INTRODUÇÃO

Pelo percurso que já trilhamos, vimos que a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), se constitui no interstício de uma discursividade Literária e de uma discursividade Filosófica. É por se localizar nessa zona intersticial, fronteira e de entre-meio, que há a possibilidade de algo começar a se fazer presente, que há a possibilidade de saberes outros serem fundados e (re) organizar as relações de poder na sociedade. Zaratustra é o pregador da filosofia nietzschiana, inscrevendo-se em posições de embate, de luta, de insurreição contra uma moral que prega a docilidade dos corpos como forma de ascensão ao divino.

Nesse momento, ater-nos-emos a uma outra zona intersticial, constituída pela fronteira de toque da discursividade religiosa. Esse toque pode ser vislumbrado por vozes bíblicas que ecoam nos dizeres de Zaratustra. Pode-se dizer, também, que essas vozes são (re) significadas, causando um deslocamento no efeito de finalidade no dizer, que não terão mais como foco uma divindade, mas sim os sujeitos em si mesmos. Nietzsche foi instaurador de uma moral outra que valorizasse a vida, o corpo e o poder (de saber e de fazer).

Neste capítulo, lançaremos o olhar para as relações interdiscursivas e dialógicas que a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), estabelece com a *Bíblia* (1995), para assim podermos pensar o imaginário filosófico nietzschiano a partir da (re)significação de vozes bíblicas. Para tanto, teremos como pontos balizadores de nossas análises o princípio do “Cuidado de Si”, assim como os princípios discursivos formulados por Foucault em *A Ordem do Discurso* (1996), a saber: de inversão, de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade. Acreditamos que os princípios postulados por Foucault podem ser uma relevante ferramenta de análise, com a qual se pode fazer emergir a dialogicidade que Nietzsche estabelece com a Bíblia,

possibilitando, assim, olhar para a discursividade constituída, constitutiva e constituinte da/na instauração de uma posição-sujeito-outra, na e pelas fissuras da história, na qual Zaratustra pôde se inscrever para enunciar a teoria nietzschiana.

3.2. A Virtude e o Virtuoso, Deslocando Significações

E qualquer obra da vossa virtude é semelhante à estrela que se apaga: a sua luz ainda continua a caminho e em migração – e quando deixará ela de ir a caminho? (Nietzsche, 1998, p. 107)

Não podemos deixar de dizer *a priori* que Nietzsche inscreveu-se em uma posição de insurreição, de combate, de embate por outra maneira de olhar não só para o mundo, mas sobretudo para os sujeitos, assim como as suas práticas sociais. Demarcando que essas práticas não são ditadas ou marcadas por uma ordem divina, pelo contrário, Nietzsche ressaltou que elas são de “humanos, demasiado humanos” (Nietzsche, 2006), ou seja, de sujeitos para sujeitos. Sujeitos esses que são constituídos por forças que são ávidas por dominação, assim, nos e pelos sujeitos percebemos uma “vontade de poder” que pulsa e se faz sentir nas mais corriqueiras relações dos sujeitos. Como nos chama a atenção Foucault (2008), o poder se manifesta e é exercido numa microfísica, em toda prática que envolve sujeitos como, por exemplo, na prática da virtude que é tida como uma moral divina e, por conseguinte, inquestionável. Postula-se que os sujeitos devem ser “virtuosos”, porque assim o pregou a divindade bíblica que é tomada como o maior de todos os “virtuosos”. Desse modo, tem-se que os “virtuosos” são aqueles que negam a vida que pulsa em si, desejando um mundo que está após a morte. Contudo, veremos, nesse tópico, que na exortação à prática da “virtude” há uma negação do corpo, por isso, Nietzsche (2008a) precisou vislumbrar os seus mecanismos de exercício para que assim ele possa propor uma noção outra de “virtude”.

Segundo Nietzsche (2008b), é preciso suportar essa verdade: o sujeito deve dar voz à vontade de poder que (im)pulsa em seu corpo, para que assim ele pudesse transvalorar e ser capaz de superar o homem. E o porta-voz da metafísica de Nietzsche é Zaratustra, cujas parábolas de seu dizer pregam uma outra moral que valoriza o corpo e a vida, ao invés da morte como maneira de se obter a salvação tal como é pregada pela moral religiosa.

Como material de análise extraímos do *corpus* trechos do capítulo “Dos virtuosos” para mostrarmos de que modo as noções de “virtude” e de “virtuoso” são (re) significadas. E, para mostrar, também, como as vozes bíblicas ecoam nos dizeres de Zaratustra, apresentaremos alguns dizeres da Bíblia, que asseveram a dialogia estabelecida entre as obras. Utilizaremos como ferramenta de análise os princípios de descontinuidade, de inversão, de especificidade e de exterioridade que já esboçamos, no capítulo anterior.

Corpus de Análise	Dizeres bíblicos para Asseveração dialógica
<p>É com trovões e celestiais fogos-de-artifício que se tem de falar aos sentidos entorpecidos e adormecidos. (...)</p> <p>Foi de vós, ó virtuosos, que hoje se riu a minha beleza. E sua voz chegou assim ao meus ouvidos: “Ainda querem ser pagos!”.</p> <p>Ainda quereis ser bem pagos, ó virtuosos! Quereis receber uma recompensa pela virtude e o céu em troca da terra e a eternidade em troca do vosso dia de hoje?</p> <p>E, agora, estais furiosos comigo, por eu ensinar que não há distribuidor de recompensas, nem tesoureiro? E, na verdade, eu nem sequer ensino que a virtude seja a recompensa de si própria.</p> <p>Ai de mim!, é essa a minha tristeza: até o fundo das coisas se meteu a mentira da recompensa e do castigo – e, agora até mesmo no fundo das vossas almas, ó virtuosos! (...)</p> <p>Todos os segredos do vosso fundo hão-de vir à luz, e quando estiverdes estendidos ao sol, revoltos e rotos, até a vossa mentira está separada da vossa verdade. (...)</p> <p>Amais vossa virtude como a mãe ama o seu filho; mas já alguma vez se ouviu dizer que uma mãe quisesse ser paga pelo seu amor?</p> <p>A vossa virtude é o que de mais caro achais em vós próprios. Há em vós o anseio do círculo: é para se alcançar outra vez a si próprio que todo o círculo se torce revolve.</p> <p>E qualquer obra da vossa virtude é semelhante à estrela que se apaga: a sua luz ainda continua a caminho e em migração – e quando deixará ela de ir a caminho?</p> <p>Assim, também a luz da vossa virtude ainda vai a caminho, mesmo quando está feita a obra. Está pode já estar esquecida e morta, mas o seu raio de luz continua vivo e em movimento. Que vossa virtude seja vosso Eu e não algo alheio, uma pele, um disfarce: é essa a verdade saída do fundo da vossa alma, ó virtuosos!</p> <p>Mas é certo que há alguns para quem a virtude consiste no espasmo de baixo de um chicote; e, quanto a mim, haveis escutado demasiado os gritos deles.</p> <p>E há outros que chamam virtude ao entorpecimento dos seus vícios; e quando, um dia, o seu ódio e a sua inveja se espreguiçam, a sua “justiça” acorda e esfrega os olhos ensonados.</p> <p>E outros há que são puxados para baixo: são os seus demônios</p>	<p>Finalmente, irmãos, tudo o que é verdadeiro, tudo o que é respeitável, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se alguma virtude há e se algum louvor existe, seja isso o que ocupe o vosso pensamento.</p> <p>O que também aprendestes, e recebeste, e ouvistes em mim, isso fazei; e o Deus de paz será convosco. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, Filipenses 4:8, p. 1208)</p> <p>Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós que, em outros tempos, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus; que não tínheis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, 1 Pedro 2:9, p. 1247)</p> <p>E vós também, pondo nisto mesmo, vós, reunindo toda a vossa diligência, associai com a vossa fé a virtude; com a virtude, a ciência e à ciência, a temperança, e à temperança, a paciência, e à paciência, a piedade. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, 2 Pedro 1:5, p. 1251)</p>

<p>que puxam por eles. Mas quando mais se afundam, tanto mais ardente é o brilho dos seus olhos e a maior ânsia pelo seu Deus.(...)</p> <p>Os seus joelhos estão sempre em adoração e as suas mãos são panegíricos da virtude, mas o seu coração nada sabe do assunto. (...)</p> <p>Ah!, meus amigos, que o vosso Eu esteja na vossa acção, tal com a mãe está no filho! Para mim, há-de ser essa a vossa noção de virtude. (Nietzsche, 1998, 106-110)</p>	
--	--

Consideramos relevante iniciar nossas análises a partir dos dizeres bíblicos (1995). Se fizermos, em princípio, uma análise etimológica da palavra “virtuoso” do latim *virtus, -utis* (COMBA, 2003, p. 218), temos que partir de sua significação na e pela moral religiosa, dado que foi onde ela recebeu um caráter de verdade moral, devendo ser seguida pelos sujeitos. Contudo, a história nos mostrou que há algo que falha²⁹ no dizer cristão que legitima a prática de ser “virtuoso”, o que possibilita que haja uma movência de sentidos, a partir de tomadas de posição outras, que fundam lutas e embates, configurando, assim, uma tensão entre a prática filosófica nietzschiana e a moral religiosa. Com efeito, Nietzsche se inscreve nessas posições outras e dá voz a Zaratustra.

No parágrafo anterior, pensamos em “falha” por considerarmos que os dizeres encontram-se crivados na e pela história que, por sua vez, é descontínua. Consideramos que a falha nos dizeres da bíblia não é um erro a ser corrigido, mas sim uma marca de descontinuidade da história que é constitutiva a qualquer dizer. É na percepção dessa falha que Nietzsche lança o seu olhar, para fundar uma filosofia singular.

Filosofia essa que, conforme veremos, funda-se numa experimentação de si. Postular-se-á que o sujeito deve voltar-se a si e ter-se como ponto de emergência de *todo o bem e de todo o mal*. A partir disso, há uma movência de sentidos que não poderão mais ser legitimados numa ordem divina. Fato que causa uma tensão entre a obra *Assim Falava Zaratustra* (1998, 2008a) e a *Bíblia* (1995), na medida em que aquela prega a luta, o embate contra esta.

Se tomarmos, na moral cristã, as palavras “virtude” e “virtuoso”, veremos que o emprego será determinado, conforme ressaltam os fragmentos da *Bíblia* (1995), entre

²⁹ O que revela também a contradição do dizer bíblico. Contradição essa que se funda na manipulação de uma crença (“Reino dos Céus”, “Bom”, “Mal”, etc.), a partir de formas de fabulação (“o que é preciso para entrar no reino dos céus?” “O senhor é bom porque...”, “o que fazes é maldade...”, etc.) que facultam um engano de que o dizer é um ponto de verdade.

outras, pelas seguintes significações: pessoa com habitual disposição para a prática do bem; pessoa com excelência moral, probidade; valor, castidade, honestidade e íntegro em seus atos. Daí percebe-se que o/a emprego/prática da “virtude” se legitima na desvalorização do (prazer do) corpo, no controle dos desejos e dos instintos.

O perscrutar do si torna-se uma atividade negadora, na qual se procura perceber os impulsos para lhes dizer um sonoro “não!”; volta-se para si com o intuito de se procurar uma centelha divina, de perfeição, que seria capaz de garantir o *céu prometido*; toda voz que vem do corpo e que ressalta um prazer da vida é tido como algo impuro, revelando assim a imperfeição do sujeito. Ainda, segundo a moral cristã, os sujeitos devem ser “virtuosos” porque foram feitos a imagem e semelhança de um “Deus”, que lhes dotou de “bondade”, de “sabedoria”, e, também, de “maldade” com o intuito somente de lhes testar as práticas, uma vez que o mérito em ser virtuoso está na capacidade de negar aquilo que é maldade e mundano.

Torna-se relevante dizer que, numa moral cristã, a finalidade de ser “virtuoso” se encontra no além vida, na morte do corpo, haja vista que a grande recompensa do “virtuoso” é a sua entrada no “Reino dos Céus”, almejando a “eternidade em troca do vosso hoje!”. Desse modo, aquele que é virtuoso, nos e pelos dizeres bíblicos, terá a sua entrada no “reino de Deus” garantida, uma vez que eles são tomados, desde o momento em que se convertem aos preceitos cristãos, como sendo o povo de “Deus”, ou seja, são aqueles que foram chamados para proclamar “as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz” (A BÍBLIA Sagrada, 1995, 1 Pedro 2:9, p. 1247). E a recompensa, segundo uma moral cristã, para quem pratica a “virtude”, a negação da vida, está além vida, desse modo, os sujeitos são incitados a serem “virtuosos”, prometendo o “céu” como recompensa, um tesouro na morte em troca de se usufruir dos prazeres da vida.

A prática filosófica de Nietzsche está em ensinar “que não há contador nem tesoureiro de recompensas” (NIETZSCHE, 1998, p. 106), que não há um “céu” prometido, que a virtude não é de uma ordem divina, mas pelo contrário, é de uma ordem humana, demasiada humana (Nietzsche, 2006). Na moral cristã o “Reino dos Céus” é uma recompensa, um tesouro que será dado àqueles que encaminharem suas ações segundo a moral pregada pela divindade na Bíblia. Para Nietzsche (1998), pelo contrário, a recompensa e o tesouro não estão no “Reino do Céus”, mas sim em um

regozijo próprio por ter suas ações guiadas por suas próprias vontades e impulsos. Desse modo, vemos os dizeres sobre a “recompensa” evocarem sentidos bíblicos que são subvertidos/(de)negados e, por isso, (re)significados. A partir da questão da “recompensa”, já podemos, de certo modo, perceber que há dialogicidade estabelecida entre a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), e a *Bíblia* (1995).

Tomando esse fato como constitutivo, o que propicia esse deslocamento de posições? Quais são os mecanismos desse deslocamento? Quais são os sentidos fundados? Estamos diante de questões relevantes pra se pensar o imaginário filosófico em Nietzsche. Vejamos que noções, por exemplo, como “virtude” e “virtuoso” são (re)significadas de forma singular por Nietzsche (1998, 2008a), não podendo perder de vista as vozes bíblicas que emergem e se fazem ouvir nos e pelos dizeres de Zaratustra. Vozes essas que podemos perceber na materialidade linguística dos dizeres recortados.

Já podemos adiantar que, segundo Nietzsche (1998, 2008a), os sujeitos que negam o corpo não deveriam estar vivos, uma vez que não são capazes de suportar a vida que pulsa em seus corpos e preferem abdicá-la em prol de algo que está além dela. Resta-nos, sobretudo, lançar o olhar para a significação discursiva dessa afirmação, procurando inscrever os nossos estudos na AD francesa.

Desse modo, pontuaremos em nossa análise o dizer de Zaratustra – e, por conseguinte, o discurso enquanto efeito de tensão – como manifestação de resistência e como fundação de uma inversão. Nos e pelos dizeres de Zaratustra, procuramos descrever os mecanismos que possibilitam a resistência, o embate, a luta contra a dominação, movimentando assim a história. Por outro lado, veremos que o ato de “por-se em resistência” funda uma inversão, a partir de inscrições em posições-sujeito-outras que emergem na descontinuidade da história. Essa inversão se caracterizará pela subversão de um saber posto e tido como verdade inquestionável pela moral cristã.

Gostaríamos de iniciar as análises apresentando o seguinte recorte:

E 1:

A vossa virtude é o que de mais caro achais em vós próprios. Há em vós o anseio do círculo: é para se alcançar outra vez a si próprio que todo o círculo se torce revolve. (NIETZSCHE, 1998, p. 107)

Nesse fragmento, Zaratustra exorta os sujeitos a voltarem o olhar para si, a fim de perscrutarem os seus instintos e desejos. Pensa-se, pois, que a “virtude” é ser capaz

de voltar para si e assim aceitar aquilo que é tomado como “o anseio do círculo”, ou seja, é preciso suportar, numa perspectiva nietzschiana, a verdade de que os sujeitos, assim como os objetos, estão em uma circularidade de ações em que eles retornam em espaços e tempos outros. De certo modo, aqui vemos esboçada a noção nietzschiana do “eterno retorno” a qual se funda na negação de que

se pensava que a atividade infinita no tempo requer uma força *infinita* que nenhuma força esgotaria. Agora pensa-se a força constantemente igual, e ela não precisa mais tornar-se *infinitamente grande*. Ela é eternamente ativa, mas não pode mais criar infinitos casos, tem de se repetir: essa é a *minha* conclusão (grifos do autor) (NIETZSCHE, 1996, p. 439-440).

De nossa parte, gostaríamos de mostrar que há uma relevante aproximação com o campo da AD francesa, principalmente, quando tomamos as noções de interdiscurso, em Pêcheux (1995), e de dizer, em Foucault (1996, 2004). Em Pêcheux (1995), no que diz respeito ao interdiscurso ser considerado um todo complexo, mas que apresenta uma marca de dominância. Essa complexidade e dominância, nos remetem ao que Nietzsche pensou sobre a noção de *vontade de poder* na qual se postula que, no e pelo sujeito, há vontades que lutam sempre por mais poder e dominância; e, como a vida retorna (eternamente) no tempo, nesse retorno, haverão outras lutas e outras relações de dominância. Já em Foucault (1996, 2004), levando em consideração a noção de dizer que é, segundo ele, ao mesmo tempo um dito, mas também um jamais dito. Ou seja, o “novo” não está nas palavras, mas no acontecimento de seu (eterno) retorno no tempo e no espaço da enunciação.

Na filosofia nietzschiana, ao tomarmos os dizeres sobre a “virtude”, perceberemos um deslocamento na finalidade. Uma vez que numa moral cristã a finalidade de praticar a “virtude” é ter o direito de entrar no “reino dos céus”, enquanto que nos dizeres de Zaratustra, vemos que a finalidade da prática da “virtude” está num regozijar-se ao voltar o olhar para si.

A partir desse deslocamento na finalidade pode-se perceber, de certo modo, a (re)significação de vozes bíblicas. Isso pode ser pensado, na medida em que, perceber-se-á que o sentido de “virtude” não estará mais na glorificação da morte e/ou como sendo uma qualidade atribuída aos homens por “Deus”. Pelo contrário, a “virtude” é tomada, em Nietzsche (1998, 2008a), como uma ação de voltar-se para si próprio, para que possa viver tudo o que anseia o seu corpo, não mais a recompensa do *céu*, dado que

a vontade de ser “virtuoso” deve ser com um “anel” que sempre é forjado numa luta, num embate para se retorcer e voltar a si mesmo.

Com efeito, nos e pelos dizeres zaratustrianos, podemos perceber vozes de uma posição sujeito cristã que são evocadas para serem (de) negadas. O poder do dizer, numa moral cristã, legitimado numa crença na divindade, é colocado em descrédito. No imaginário nietzschiano, portanto, há posições filosóficas que resistem ao exercício de poder da moral cristã, há uma historicidade que exorta os sujeitos a questionar tudo aquilo que os afasta da vida que pulsa em seus corpos. Numa moral nietzschiana, o grande virtuoso é aquele que cuida de si.

Nesse sentido, o “virtuoso” não deve se preocupar, após a morte, em alcançar ou não o *céu prometido*, mas sim em assegurar que o “seu raio luminoso continuará a viver e percorrer o espaço” (Nietzsche, 2008, p. 131), ou seja, se o sujeito irá seguir aquilo que é afirmado pela vontade de poder, pela sua vida, ou se ainda continuará dizendo “não!”, esperando a morte. Desse modo,

E 2:

também a luz da vossa virtude ainda vai a caminho, mesmo quando está feita a obra. Está pode já estar esquecida e morta, mas o seu raio de luz continua vivo e em movimento. (NIETZSCHE, 1998, p. 107)

Dizendo de outro modo, segundo a linha de pensamento nietzschiana, o homem deve procurar em si mesmo *todo o bem e todo o mal* e, por meio desse ato, não pensar e/ou reproduzir o que lhe é imposto como sendo da ordem do natural, de uma providência divina. Segundo Nietzsche, a resignação que exala no exercício de “virtude”, numa moral cristã, revela que há sujeitos que anseiam dominar pela religião e que legitimam seu exercício de poder no imaginário da divindade bíblica. Nietzsche percebeu essa vontade de dominação da moral cristã e propõe uma moral outra que objetiva tirar dos sujeitos as amarras dessas relações de poder, mas não podemos nos esquecer que esse ato fundou outras amarras. Já que numa perspectiva nietzschiana, não há possibilidade de cessar as relações de poder.

E, desse modo, postula-se também que a divindade se torna forte, tentando tornar os homens mansos, humildes, resignados, etc. O homem, segundo Nietzsche (1998, 2008a) deve lutar para encontrar sua própria luz, que se mostra como um saber de si, para fazer com que essa prática (ou, nos dizeres de Nietzsche, “sua luz”)

influencie outros sujeitos. Desse modo, Zaratustra, em sua posição de avesso, elabora uma prática outra que consiste em deixar o seu corpo forte de saberes, de poder, de sensações e de sentimentos para deixar fraca a imagem da divindade.

Com efeito, ao lançar o olhar para o sentido de “virtuoso” numa moral filosófica nietzschiana, percebemos que o mesmo se dá em uma movência de finalidades – do desejo de entrada no “Reino dos Céus” para um regozijar-se de si mesmo – que se instaura na e pela enunciatividade de Zaratustra que subverte e inverte os dizeres bíblicos. Haja vista que a instauração/inscrição de/em posições-sujeito-outras, instaura, assim, uma prática de subjetivação que resiste àquilo que é tido como divino em prol de um exercício de poder a partir de um conhecimento de si. Não podemos deixar de dizer que essa prática de subjetivação provoca movências de sentido e contribuem para um efeito de tensão que é instaurado por se fundar um deslocamento de noções como, por exemplo, a de “virtude” e de “virtuoso”, tido, nesse momento, como prática de valorização do corpo e da vida.

Desse modo, podemos pensar que o deslocamento no sentido de “virtude” e “virtuoso” se dá segundo os princípios de descontinuidade, de inversão, de especificidade e de exterioridade. Lançar o olhar para esses princípios é fortuito na medida em que poderemos vislumbrar que a história movimenta o exercício de saberes e de poderes nas práticas sociais, o que possibilitou/legitimou o surgimento de Zaratustra no imaginário nietzschiano. Detenhamo-nos, a partir de agora, nesses princípios, levando em consideração a tensão que se estabelece pela emergência de vozes nos dizeres de Zaratustra.

A história na perspectiva de Foucault (1996) não é contínua nem harmoniosa, pelo contrário, ela faz emergir embates sociais, uma vez que no sujeito se instaura uma vontade de verdade que também se configura como uma vontade de poder.

Olhar para história sob um prisma genealógico implica olhar para as relações de poder que se encontram instauradas e legitimadas no fio da história. Relações essas que ditam o que é verdadeiro e o que é falso, o que é correto e o que é errado, enfim, o que se pode e se deve fazer ou dizer. A história é descontínua e desarmoniosa, apresentando fissuras que instauram posições-sujeito-outras, nas quais os sujeitos se inscrevem para enunciar. O princípio de descontinuidade é relevante na medida em que ele é o responsável pelo surgimento de posições de insurreição, de revolta, de revolução. Sem

esse princípio a história não teria percursos, dado que são os embates sociais que são a força motriz da história.

Vejamos o seguinte enunciado:

E 3:

Amáis vossa virtude como a mãe ama o seu filho; mas já alguma vez se ouviu dizer que uma mãe quisesse ser paga pelo seu amor? (NIETZSCHE, 1998, p. 107)

O princípio da descontinuidade, com efeito, instaura posições-sujeito-outras de insurreição contra da dominação religiosa vigente em sua época nas quais Nietzsche se inscreve e dá voz a Zaratustra. O que autoriza Zaratustra questionar o valor da virtude e da recompensa que se espera por ser virtuoso é a inscrição em posições-sujeitos outras emergidas na história. Vemos nos dizeres de Zaratustra uma prática discursiva filosófica que questiona uma prática discursiva religiosa que prega que o virtuoso receberá o seu pagamento no além vida, onde poderá usufruir das mais belas coisas do “Reino de Deus”. Zaratustra, enquanto uma instância que revela uma autoria nietzschiana, questiona o fato de se querer ser pago por algo que nos é inerente, que deve ser constitutivo do ser, todo sujeito é dotado de virtude porque é dotado de vontades/forças. Devemos deixar, segundo Nietzsche (1996, 2008a), o nosso “Eu” agir, uma vez que ser “virtuoso”, a partir do deslocamento Nietzschiano, é respeitar os nossos próprios instintos.

A partir do princípio da descontinuidade, podemos vislumbrar o dialogismo que constitui os dizeres de Zaratustra, e que atravessam a obra *Assim falava Zaratustra* e que fazem com que Zaratustra, em relação a divindade bíblica, instaure uma inversão: a divindade bíblica possui como foco a ascensão do espírito; Zaratustra, por sua vez, possui como foco a ascensão do corpo. Há a fundação, por ação do princípio da descontinuidade, de posições-sujeito outras, contudo, não basta que essas posições sejam propiciadas pela descontinuidade da história, é preciso que o sujeito, em nosso caso, Nietzsche, suportasse a inscrição nessas posições de embate, de luta, de insurreição, para que o deslocamento e a inversão se constituíssem. A inscrição em uma posição-sujeito outra por Nietzsche possibilitou um (re)arranjo nas relações de poder e de saber na sociedade, como podemos desde já perceber nas e pelas noções de “virtude” e de “virtuoso”. Essas noções tinham uma significação fundada numa moral cristã, e são

(re)significadas de modo singular por Nietzsche. Contudo, percebemos que a significação dada na moral cristã se faz sentir nos dizeres que recortamos de Zaratustra, o que é singular para causar um efeito de tensão e para que o propósito enunciativo nietzschiano se concretize.

A história é tomada como um conjunto de práticas discursivas que se cruzam, se excluem, se dizem, se mal dizem e se dizem mal.

Relacionando-se ao princípio da descontinuidade, temos o princípio da inversão que se configura como um “jogo negativo de um recorte, e de uma rarefação dos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 52). A inversão se caracteriza na descaracterização do sujeito como fonte e possuidor dos dizeres, esse princípio ressalta que na enunciação sempre trabalhamos com o recorte, ou seja, sempre tomamos a parte em relação ao todo. Nessa perspectiva, Zaratustra se encontra como porta-voz de uma anterioridade discursiva bíblica, anterioridade essa que é rarefeita no acontecimento discursivo nietzschiano. A rarefação se dá por uma movência no sentido, como ocorre com “virtuoso” em uma moral filosófica nietzschiana.

Vejamos:

E 4:

Ainda quereis ser bem pagos, ó virtuosos! Quereis receber uma recompensa pela virtude e o céu em troca da terra e a eternidade em troca do vosso dia de hoje?

E, agora, estais furiosos comigo, por eu ensinar que não há distribuidor de recompensas, nem tesoureiro? E, na verdade, eu nem sequer ensino que a virtude seja a recompensa de si própria. (NIETZSCHE, 1998, p. 106)

Nesses dizeres, podemos perceber que há um certo tom de ironia que denota, dentre outros, alguns efeitos discursivos que já apresentamos nessa análise: a prática da resistência a uma moral cristã; relações-outras de/no exercício de poder; fabulação de vozes bíblicas que fundam uma (des)crença-outra. Esse tom de ironia tem por função, também, desestabilizar saberes que se encontram arraigados nas sociedades e que são, pois, tidos como verdades inquestionáveis, para se propor saberes outros. Torna-se relevante dizer que se ironiza, quando se quer dizer algo outro, a ironia legítima sua força de atuação numa memória dos dizeres, em nosso caso, numa memória bíblica. A partir dessa ironia, Nietzsche (1998, 2008a) rarefaz as noções de “virtude” e de “virtuoso”, propondo assim uma moral outra na qual o sujeito deveria lançar o olhar

para o seu “Eu” que se constitui por forças que pulsam e anseiam por poder e por dominação.

É relevante dizer que essa rarefação se torna possível na medida em que, na e pela descontinuidade histórica, instauram-se posições-sujeito-outras, nas quais o sujeito pode se inscrever e realizar uma movência do sentido de seu dizer, tomando como base práticas discursivas que se encontravam outrora cristalizadas. A prática discursiva da moral cristã esteve, por um longo tempo, cristalizada e tida como verdade inquestionável, legitimando assim uma relação de saberes e de poderes que marca o exercício de poder da igreja cristã. Nietzsche, ao negar essa relação de saber e poder da moral cristã, toma os postulados bíblicos como um ponto para se fundar um outro lugar. Contudo, é relevante dizer que o sujeito, ao deslocar-se para outro lugar, apresenta marcas do lugar de partida, da passagem e do lugar outro. Queremos, com isso, afirmar que aquilo que o sujeito – ou, em nosso caso, Nietzsche – nega o constitui de certa maneira.

Por isso, a inversão é também um fator que possibilita o dialogismo (Bakhtin, 1997), na medida em que o acontecimento discursivo de uma posição-sujeito-outra mobiliza vozes de uma posição-sujeito-uma (em nosso caso, de uma moral religiosa) que se configura como sua anterioridade histórica. cremos que o inverso traz em sua constituição marcas do verso. A presença de vozes bíblicas, por conseguinte, se dá a revelia de Zarathustra na medida em que ele não controla, por se configurar inverso, o verso que se encontra, de certo modo, marcante em seus dizeres como as faces de uma moeda no câmbio dos acontecimentos discursivos.

O que apresentamos sobre a inversão coaduna com o princípio de especificidade, cuja característica fundante é a desnaturalização dos sentidos. A partir desse princípio se busca olhar para o sentido como algo não natural, ou seja, como algo que não é constitutivo aos objetos e seres no mundo, mas sim como algo que é sócio-historicamente instituído. É preciso considerar o discurso – e seu sentido – como um meio de luta e, também, como algo pelo qual se luta, luta-se pelo direito de dizer, de dirigir a voz e, sobretudo, de ser ouvido. Nietzsche lutou pelo direito de dizer, apesar de ser, na maioria das vezes, incompreendido, considerando-se ter uma “vida tão louca e silenciosa [...]! Tão só! Tão ‘sem filhos’!” (Nietzsche, *apud*, CALOMENI, 2002, p. 100).

Recortemos o seguinte excerto:

E 5:

Todos os segredos do vosso fundo hão-de vir á luz, e quando estiverdes estendidos ao sol, revoltos e rotos, até a vossa mentira está separada da vossa verdade. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 107)

Nietzsche postula que é preciso fazer ranger o que se encontra cristalizado por uma moral religiosa, é preciso desconfiar de tudo e de todos que querem aprisionar o espírito humano, prometendo recompensas além da morte. Segundo Nietzsche, é “com grande reforço de trovões e de celestes pirotecnias que é preciso falar aos sentidos sonolentos e adormecidos” (2008a, p. 130). É estabelecido um diálogo com a bíblia para se poder pensar que até o mais hábil pregador da moral cristã encontra-se preso àquilo que prega, estando, assim, mais na condição de ovelha do que de pastor. Vê-se, desse modo, que até os maiores pregadores da moral religiosa não passavam de humanos, demasiado humanos (Nietzsche, 2006).

Nietzsche elabora outra maneira de interpretar as práticas discursivas, tomando como base a relação entre os espíritos apolíneo e dionisíaco, a partir dos quais a gênese da moral filosófica nietzschiana ganha corpo e toma posição de resistência, de ressurreição e de combate a uma conjuntura ainda ditada por uma moral religiosa.

A partir disso, a filosofia nietzschiana apresenta como primado não mais a verdade (no campo do pensamento, como defendeu Sócrates ou nos dizeres da divindade bíblica, conforme pregava a moral cristã), mas a criação de perspectivas que revelam uma “vontade de potência”, conforme podemos perceber pelos dizeres de Zaratustra de que “será preciso esclarecer todos os mistérios de vossas almas” (NIETZSCHE, 2008a, p. 130), porque lá encontrará a verdade do *bem* e do *mal*, e não em uma voz divina.

Creemos que, para Nietzsche, o olhar para as práticas discursivas deve propor não somente descrever a gênese da moralidade na história do homem, mas, também, – e sobretudo, – da sua aplicação em todos os atos dos sujeitos que se constituem por/de vontades de poder.

Com efeito, ao levarmos em consideração a especificidade do dizer, podemos dizer que os sentidos não emanam dos objetos e dos sujeitos como um ato natural e geral. Pelo contrário, a especificidade nos e pelos dizeres de Zaratustra ressalta que há

um saber / poder que legitima o acontecimento enunciativo, ditando o que pode e deve ser dito/interpretado. Diríamos mais, há uma relação saber/poder que (im)possibilita o surgimento do outro, estabelecendo assim outras regularidades e dispersões para o/a dizer/interpretação.

Vejamos os seguintes dizeres de Zaratustra:

E 6:

E outros há que são puxados para baixo: são os seus demônios que puxam por eles. Mas quando mais se afundam, tanto mais ardente é o brilho dos seus olhos e a maior ânsia pelo seu Deus. (...)

Os seus joelhos estão sempre em adoração e as suas mãos são panegíricos da virtude, mas o seu coração nada sabe do assunto. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 107-108)

Nesse momento, gostaríamos de chamar a atenção para o princípio de exterioridade que é responsável pela determinação das fronteiras do dizer. O princípio da exterioridade refere-se às “condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras” (FOUCAULT, 1996, p. 53). Desse modo, esse princípio diz respeito à borda de contato entre uma moral religiosa e a moral filosófica. Consideramos que a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), constitui-se numa zona de entremeios, intersticial, de borda, entre o lugar da religião e o da filosofia. É relevante dizer que as fronteiras não são fixas, pelo contrário, a moral filosófica nietzschiana, por exemplo, permite os atravessamentos de dizeres da Bíblia. Essa interdiscursividade faz com que os dizeres bíblicos configurem-se, assim, como um fora ainda dentro ou um dentro já fora de seus limites da moral filosófica nietzschiana.

A partir do enunciado em que Zaratustra diz haver alguns seres humanos cujos “Os seus joelhos estão sempre em adoração e as suas mãos são panegíricos da virtude” (NIETZSCHE, 1998, p. 108), percebemos uma exterioridade agindo nos dizeres de Zaratustra, uma vez que são evocados sentidos de uma moral religiosa, a saber: o ato de oração, que consiste, segundo a moral cristã, em dobrar os joelhos e juntar as mãos para se dirigir a Deus em sinal de humildade.

Essas vozes do ato de oração numa moral religiosa, instaurada por uma memória, são rarefeitas e perdem o prestígio que lhe é atribuído na moral cristã, tido como ato a ser seguido. Para Nietzsche, o ato de dobrar os joelhos e unir as mãos é um

ato que demonstra servidão, ato esse que não reflete o coração do ser humano que a pratica, ou seja, o “Eu” de cuja vontade de poder é reprimida, sufocada, dada como algo oriunda de um “demônio”. Desse modo, o princípio da exterioridade é responsável pela determinação das fronteiras de um dizer, fazendo retornar o que já fora enunciado em infindáveis (re)combinatórias de enunciação. Consideramos relevante destacar, também, que a exterioridade, enquanto memória, determina as fronteiras e as (im)possibilidades de movência do sujeito entre posições-sujeitos de uma moral religiosa e de uma moral filosófica na qual o Zaratustra de Nietzsche se inscreve para enunciar.

É por essa exterioridade constitutiva, que podemos perceber vozes religiosas se manifestando na enunciação literário-filosófica de *Assim Falava Zaratustra*, travando-se um diálogo entre esta obra e a *Bíblia*, por exemplo. Considerar, então, que a obra *Assim Falava Zaratustra* se instaura por um princípio de exterioridade implica em considerar o acontecimento narrativo impregnado por dizeres-outros de uma moral religiosa. Zaratustra, desse modo, não é origem de seus dizeres, posto que eles são perpassados por vozes de uma anterioridade discursiva.

Assim, postulamos que a bíblia mostra-se como o exterior constitutivo de saberes da obra de Nietzsche. E olhar para o diálogo existente entre a obra de Nietzsche (2008a, 1998) e a *Bíblia* (1995) se torna relevante na medida em que se pode vislumbrar as bases da movência que Nietzsche estabelece em relação à moral religiosa. Vemos, desse modo, que a dominação é constituinte da insurreição como seu exterior. A partir disso pode-se pensar que todo oprimido traz em si o germe da dominação.

Gostaríamos de encaminhar esta percepção com os dizeres de Zaratustra, indicando que “Ah!, meus amigos, que o vosso Eu esteja na vossa acção, tal com a mãe está no filho! Para mim, há-de ser essa a vossa noção de virtude.” (NIETZSCHE, 2008, p. 110). Uma vez que, por esses dizeres, pode-se perceber que ser “virtuoso” para Nietzsche é o ser humano se por em seu ato. Ser “virtuoso” é reconhecer-se constituído por vontades de poder e deixar elas germinem e gerem frutos.

3.3. A Solidão e o “Cuidado de Si” em Zaratustra, de Nietzsche

E pela ultima vez me disseram: ‘Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu ainda não estás maduro para os teus frutos! Precisas voltar para a solidão’ (NIETZSCHE, 2008a, p. 202)

A solidão é uma forma de autocontemplação constante na vida da personagem Zaratustra, de Nietzsche (1996, 2008a). Solidão como maneira de perscrutar o saber fundado por vontades de poder que lutam no âmago do ser. Desse modo, a solidão é uma maneira do sujeito conhecer/cuidar a/de si e instaurar o devir, na forma de um eterno retorno. O “voltar[-se] para a solidão” configura-se, por conseguinte, um conhecer e cuidar de si mesmo, para que se faça emergir a “vontade de poder” que se encontra latente e pulsante no si, fazendo com que ela reine nas práticas sociais.

Neste tópico, optamos por estabelecer uma relação entre a obra de Nietzsche (1996, 2008a) intitulada *Assim falava Zaratustra* e os postulados da chamada terceira fase de Foucault, denominada ética e estética do sujeito, concernentes ao princípio do *Epiméleia Heautoû* (cuidado de si). Sabemos que elaboraremos uma junção de teorias que se diacronizam no fio da história, mas que, contudo – e isso tomaremos como princípio norteador – *dialogam* no sentido mais profundo desse termo.

Nesse momento, torna-se relevante dizer que consideramos a obra nietzschiana em questão como uma “escrita de si”, ou seja, como uma apologia do princípio délfico do “conhece-te a ti mesmo”, dado que Nietzsche postula que é preciso “conhecer a si” para governar-se e, governando-se, comandar aos outros.

Dada a especificidade e a necessidade do recorte, decidimos lançar o olhar para o capítulo da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1996, 2008a), intitulado “Do caminho do Criador”. O propósito é mostrar como o cuidado de si, postulado por Foucault, já se mostra presente no pensamento nietzschiano, fazendo-se, assim, presente tanto nas ações quanto nas pregações de Zaratustra³⁰. Objetivamos mostrar como que se *falava do cuidado de si em Zaratustra*, i. e., objetivamos mostrar como Zaratustra é o pregador de uma filosofia que visa fazer com que o sujeito volte sua visão à si mesmo e

³⁰ A partir do pressuposto foucaultiano do “cuidado de si”, pode-se vislumbrar outra hipótese, a saber, de que Foucault (2006, 2009) instaura um modo outro de olhar para o sujeito, no qual o pensamento de Nietzsche (1996, 2008a) ecoa, e se faz ouvir. Contudo, consideramos relevante dizer que não nos aprofundaremos nessa hipótese, dado que, apesar de se revelar ao nosso olhar, não se faz papel central do escopo desse trabalho.

tome-se como referência de *bem* e de *mal*, ressaltando, sobretudo, as vozes bíblicas que emergem nos dizeres de Zaratustra.

Assim, vincular-nos-emos a AD francesa com cunho foucaultiano, a partir da qual procuraremos mostrar como que o “cuidado de si” mobiliza saberes e poderes, estando, por isso, no cerne de práticas/técnicas de subjetivação que visam instaurar posições outras para se fazer filosofia.

Nesta análise, optamos pela *démarche* teórico-analítica que apresenta em um primeiro momento o “cuidado de si” a partir dos postulados de Foucault (2006a, 2009). Num momento ulterior, mostraremos com se dá o cuidado de si capítulo, “Do Caminho do Criador” (Nietzsche, 2008a), que nos propomos a analisar.

<i>Corpus de Análise</i>	Dizeres bíblicos para Asseveração dialógica
<p>Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo: a ti próprio te aproximas nas cavernas e nos bosques.</p> <p>Solitário, tu segues o caminho que leva a ti próprio! E teu caminho passa diante de ti e de teus sete demônios!</p> <p>Serás herege para ti mesmo, serás feiticeiro, adivinho, louco, incrédulo, ímpio e malvado.</p> <p>É mister que queiras consumir-te em tua própria chama. Como renascerias, se ainda não te reduziste em cinzas? [...]</p> <p>Solitário, segues o caminho do criador: um deus queres criar de teus sete demônios!</p> <p>Solitário, segues o caminho do amante: é a ti mesmo que amas, e eis por que te desprezas, como só sabem desprezar os que amam. [...]</p> <p>Vai para a tua solidão, com o teu amor e com a tua criação, e só mais tarde se aproximará de ti a justiça, a capenga.</p> <p>Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, irmão. Eu amo aquele que quer criar algo superior a si próprio, e que dessa forma perece.</p> <p>Assim falava Zaratustra. (2008a, p. 91-94)</p>	<p>Porque o senhor consolará a Sião, e consolará a todos os seus lugares assolados, e fará o seu deserto como o Éden e a sua solidão, como o jardim do senhor; gozo e alegria se acharão nela, ações de graças e voz de melodia. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, Isaias, 51: 3, p. 761)</p> <p>Cedo, porém, se esqueceram das suas obras; não esperaram o seu conselho; mas deixaram-se levar da cobiça, no deserto, e tentaram a Deus na solidão. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, Salmos, 106: 13-14, p. 653)</p> <p>Não sabes, não ouvistes que o eterno Deus, o senhor, o criador dos confins da terra, nem se cansa, nem se fatiga? Não há esquadrinhação do seu entendimento. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, Isaias, 40: 28, p. 751)</p> <p>Eu não quero que vocês sejam participantes com demônios. Você não pode beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios também; você não pode ter uma parte na mesa do Senhor e na mesa dos demônios. (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, 1 Cor, 10:20-22, p. 1176)</p> <p>[...] e também algumas mulheres que haviam sido libertas de maus espíritos e doenças: Maria (chamada Madalena) de quem sete demônios haviam saído [...] (grifos nossos) (A BÍBLIA Sagrada, 1995, Lucas 8:2, p. 1052)</p>

Consideramos relevante apresentar a etimologia da palavra “solitário”. Pode-se dizer que a palavra “solitário” recorta, dentre outras, as seguintes significações: aquele

que está só; que gosta de viver sozinho; sujeito que está localizado em lugar ermo, afastado, deserto: cabana solitária; sujeito que vive na solidão. Como já podemos perceber, ao lançarmos o olhar para os sentidos de “solitário”, estamos diante de uma relação entre prática (de sujeitos) e o espaço³¹ (enquanto lugar que evoca vozes). Apesar das significações para “solitário” que já apresentamos, veremos que tal prática será impregnada de determinados efeitos como o de comunhão com Deus, por exemplo, numa moral cristã. A partir disso, poderemos vislumbrar como o sentido de “solitário” é deslocado pelo imaginário nietzschiano para um voltar-se a si, ao corpo, à vida.

Ao tomarmos os dizeres bíblicos, vemos que a solidão pode ser considerada como uma prática cujo objetivo é estabelecer um vínculo entre o sujeito e a divindade. O ato de ater-se em solidão pode ser considerado, ainda, como uma prática responsável por aproximar os sujeitos dos preceitos de *bem* e de *mal*, do que é melhor e do que pior, que seriam oriundos da divindade. Na e pela Bíblia (1995), tem-se que a solidão foi vivenciada pelos apóstolos como uma prática de redenção e de comunhão com Deus, sendo, por isso, considerada um lugar de “gozo e alegria” recebidos da divindade. Apesar de se estar solitário, postula-se que se está na presença da divindade. Desse modo, o apóstolo, o solitário, pode se inscrever numa posição de quem recebeu saberes e poderes da divindade, legitimando, assim, o seu exercício de poder sobre os outros sujeitos.

A prática da solidão, numa moral cristã, pode ser, também, como nos apresenta o texto de Salmos (A BÍBLIA Sagrada, 1995), marcada pelo atravessamento da cobiça, ou seja, como um lugar de tentação para os homens. Na medida em que, ao entrar em solidão, os sujeitos podem ser tentados a não escutar a Deus, mas sim os seus instintos e, quando se dá voz a essa vontade do corpo, se tem uma punição na “carne”. Os sujeitos que, na solidão, escutarem os desejos do corpo poderão sofrer penalidades no corpo, para que possam purificar a sua alma.

O princípio do *Epiméleia Heautoû* (cuidado de si) já é falado em Zaratustra no primeiro parágrafo do capítulo “prólogo de Zaratustra”, no qual o narrador afirma que “quando Zaratustra completou trinta anos. Abandonou sua pátria e o lago de sua pátria e

³¹ O espaço desempenha um papel singular na evocação de vozes que instauram o “cuidado de si”. A partir dessa afirmação podemos dizer sobre espaços que são recorrentes como: grutas, montanhas, cavernas, igrejas, etc. Contudo, consideramos relevante dizer que não nos ateremos na relação do espaço com o “cuidado de si”, por não se tratar do objetivo deste trabalho.

foi para a montanha. Ali, durante dez anos, alimentou-se de seu espírito e de sua solidão, sem deles se fatigar” (Nietzsche, 2008, p. 13). Já no primeiro parágrafo de seu livro, Nietzsche faz questão de ressaltar que Zaratustra, o pregador da moral dionisíaca, abandonou a “pátria e o lago de sua pátria”, nesses dizeres vemos uma simbologia do desapego e da solidão, a partir da qual emergem vozes bíblicas que tem o seu sentido deslocado, instaurando assim uma finalidade outra para a solidão. Finalidade essa em que a solidão não será pensada como uma aproximação com o divino.

Enquanto o desapego, na moral cristã, está relacionado aos bens materiais em prol de algo maior e de maior relevância que são as dádivas de Deus; na filosofia nietzschiana, os sujeitos praticarão o desapego, objetivando as dádivas do corpo e da vida. Vemos que a significação de abdicação dos bens materiais permanece, contudo, não se pensará/buscará mais uma figura divina, pelo contrário, o sujeito deslocará o olhar para si. Nesse ponto vemos uma (re)significação de “solidão”, na qual emergem vozes bíblicas que constituem, de certo modo, esse sentido outro fundado por Nietzsche.

Põe-se em evidência que Zaratustra abandonou o lugar onde nasceu, onde vivem os seus parentes, onde tudo era calmo (que é ressaltado pela simbologia do “lago”, que apresenta águas – ou, por analogia, vidas – tranquilas, sem movimento e agitação, em que todos vivem em harmonia, ditada por uma ordem que legitima o que pode ser dito e feito), onde ele tudo conhece e tem as suas posições pré-definidas. Zaratustra encontra-se na busca por uma pátria-outra, pela delimitação de um outro território e de outras posições nas quais possa se inscrever e lutar pela vida. Relembremos que vida numa perspectiva nietzschiana é considerada uma resultante de forças que se digladiam por mais poder.

Entretanto, essa pátria-outra não se encontra exterior a Zaratustra, pelo contrário, ela o constitui e se faz reino de suas forças. Zaratustra procura a solidão para conhecer-se, busca uma pátria-outra em que possa reinar as suas forças, os seus valores, suas vontades, sua alma, para “cuidar de si”. Pensamos que, assim, Zaratustra realizou um rito antropofágico, na medida em que, voltando para si o olhar, ele procurou alimentar-se dos seus próprios instintos, da sua alma e do seu espírito. Desse modo, Zaratustra experimentou a si, para sentir o fervor de sua alma. Zaratustra elevou-se, em uma montanha, para que, assim, pudesse cuidar de si para fazer a passagem e tornar-se o pregador do além-homem.

Lancemos, nesse momento, o olhar para o primeiro excerto que recortamos do capítulo intitulado “Do caminho do Criador” da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2008). A partir do qual, veremos o processo da solidão acoplado ao princípio do “cuidado de si”, destacando que o ato de isolar-se e de ater-se em solidão instaura uma prática de subjetivação em e por Zaratustra:

E 7:

Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo: a ti próprio te aproximas nas cavernas e nos bosques.

Solitário, tu segues o caminho que leva a ti próprio! E teu caminho passa diante de ti e de teus sete demônios!

Serás herege para ti mesmo, serás feiticeiro, adivinho, louco, incrédulo, ímpio e malvado.

É mister que queiras consumir-te em tua própria chama. Como renascerias, se ainda não te reduziste em cinzas? (NIETZSCHE, 2008a, p. 93)

Pela primeira frase desse excerto que recortamos, percebemos uma advertência de Zaratustra quanto ao desejo de ater-se em solidão e de elevar-se nas cavernas e nos bosques. Segundo Nietzsche, é preciso saber “cuidar de si”, para que os seus pensamentos não o traíam e o façam tomar como seus, os pensamentos e dogmas de uma moral que só quer aprisionar o sujeito em uma vida após a morte, desse modo, o “pior inimigo” é sempre *si próprio*. Essa voz de uma moral cristã pode ser caracterizada pelos dizeres de Isaias (A Bíblia sagrada, 1995), que descreve a solidão como um “jardim do senhor”. Para Nietzsche, o sujeito pode ter seus pensamentos direcionados por esse desejo de “gozo e alegria” oriundos da divindade. É preciso dizer um sonoro “Não!” a esse desejo. Porque o pensamento, na perspectiva nietzschiana não é tomado como algo “alegre” ou resultante de um “gozo”, o pensamento é uma arena de luta, de embate, de disputa pelo senhoramento do sentido, todo pensamento anseia por dominação. Desse modo, o pensamento também é uma ficção e não há “O pensamento”, mas sim pensamentos que ora ganham, ora perdem a dominação, o que ocasiona a movência do sujeito entre posições.

Vemos vozes bíblicas tendo o seu sentido deslocado e o efeito de finalidade é direcionado não mais a um “Céu” prometido pela figura da divindade bíblica, mas sim ao Corpo e a Vida como aquilo que pulsa e queima nos sujeitos. A partir desse deslocamento, é que Nietzsche pode propor aos sujeitos que cuidem de si e consumam em sua própria chama. A chama também passa por uma (re)significação de origem: na moral cristã, é de origem divina, sendo dirigida aos sujeitos como uma punição ardente

capaz de purificar os corpos; na moral nietzschiana, o fogo é constituinte dos sujeitos, são suas vontades de poder manifestando-se, seus desejos, seu *bem* e seu *mal*, e os sujeitos devem se consumir nessa chama que arde e os movimenta as práticas sociais.

O ato de “consumir-se na própria chama” evoca a mitologia da Fênix que era uma ave que, ao morrer, estabelecia uma auto-combustão e se reduzia a cinzas para, então, renascer das próprias cinzas. A fênix simboliza a força, a impulsividade, a capacidade de renascimento, dentre outros significados. Na moral cristã, a fênix fora tomada como um símbolo de renascimento, a partir de uma simbologia de ascensão ao divino. Desse modo, pregou-se que os sujeitos somente poderiam ascender a “Deus” e ao seu reino, se renascesse de sua própria decadência pecaminosa de homem. Na moral cristã, a prática de renascer conjuga uma prática de purificação pelo fogo.

Na moral nietzschiana, o fogo simboliza a luta, a guerra de vontades de poder que constituem o indivíduo em sujeito. É preciso que o sujeito não a extinga, mas a propague; não a excomungue, mas a ame; não procure um vencedor, mas aceite a sua condição de devir. Enfim, exortar o sujeito a se reduzir em cinzas é esperar que esse sujeito se entregue a guerra de forças que o constitui enquanto tal.

A prática da solidão para “cuidar de si”, não quer dizer cuidar de algo divino, dado aos homens, legitimado na voz de que isso acontece “porque o senhor consolará” (A BÍBLIA Sagrada, 1995, p. 761) os sujeitos. Mas sim, numa perspectiva Nietzschiana, dizemos que é, sobretudo, cuidar do humano que existe e se faz presente nos sujeitos para que estes possam se superar, rumo ao Super-homem.

Conforme vemos, o cuidado de si em Zaratustra instaura subjetividades, na medida em que postula ser preciso tomar-se como fonte do *bem* e do *mal*. O “cuidado de si” em Zaratustra é tomado com uma prática subjetiva, cujo ponto norteador é considerar a alma do ser humano dotada de uma potência que pode conduzi-lo ao além-homem. Desse modo, Zaratustra prega que o homem é uma ponte alçada para o além-homem, em cuja virtude “serás herege para ti mesmo, serás feiticeiro, adivinho, louco, incrédulo, ímpio e malvado” (NIETZSCHE, 2008a, p. 93). Vemos que esses dizeres evocam vozes bíblicas para a noção de “herege”, de “feiticeiro”, “de adivinho”, etc. noções essas que, numa moral cristã, são saturadas de maldade e de negatividade, por isso, os sujeitos não devem praticar tais noções. Entretanto, nos dizeres de Zaratustra,

vemos uma inversão no sentido de tais noções que serão, por Nietzsche, afirmadas, uma vez que elas revelam forças nos sujeitos.

O “cuidado de si” em Zaratustra instaura uma maneira outra para se interpretar as práticas discursivas, tomando como base a Tragédia Ática que promove a relação entre os espíritos Apolo e Dionísio, a partir dos quais a gênese da moral filosófica nietzschiana ganha corpo e toma posição de resistência, de ressurreição e de combate a uma conjuntura ainda ditada por uma moral religiosa.

Zaratustra prega uma inversão dos saberes bíblicos o que repercute nas relações de poder que esses saberes suscitam. Vemos vozes bíblicas ecoarem nos dizeres de Zaratustra, quando em seu dizer ele enuncia, por exemplo, “herege”, “feiticeiro”, “adivinho”, “louco”, “incrédulo”, “ímpio” e “malvado”. Na história, vimos que os sujeitos que eram atravessados por esses saberes, tinham que sofrer no corpo para que, por meio da punição, se purificasse a alma. Manifesta-se, desse modo, o exercício de poder da moral cristã, visando o controle da mente e, sobretudo, do corpo dos sujeitos. Essas vozes de uma moral cristã que ecoam nos dizeres do Zaratustra, de Nietzsche, têm os seus sentidos deslocados.

A prática do cuidar de si em Nietzsche consiste em exortar os sujeitos a voltar o olhar para si mesmo, vislumbrando que nele gritam o “herege”, o “feiticeiro”, o “adivinho”, o “louco”, o “incrédulo”, o “ímpio” e o “malvado”, uma vez essas forças constituem os sujeitos. Segundo Nietzsche (1998, 2008a), essas forças não podem mais ser tomadas como algo a ser negado, combatido, criticado e abolido das práticas sociais, como anseia a moral cristã. No imaginário nietzschiano, encontramos a fundação de uma prática de subjetivação outra, que propõe a luta, o embate, a insurreição contra a dominação da moral cristã. Não podemos deixar de dizer que, a partir dessa prática de subjetivação, os sujeitos são tomados como referência de *bem* e de *mal*, dado que essas noções não são consideradas oriundas da divindade, mas sim forças que constituem os sujeitos.

Vejamos, agora, ao segundo fragmento que recortado do *corpus*.

E 8:

Solitário, segues o cainho do criador: um deus queres criar de teus sete demônios!

Solitário, segues o caminho do amante: é a ti mesmo que amas, e eis por que te desprezas, como só sabem desprezar os que amam. [...]

Vai para a tua solidão, com o teu amor e com a tua criação, e só mais tarde se aproximará de ti a justiça, a capenga.
Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, irmão. Eu amo aquele que quer criar algo superior a si próprio, e que dessa forma perece.
Assim falava Zaratustra. (NIETZSCHE, 2008, p. 93-94)

A partir desse excerto, e também pelo que já analisamos, chegamos a um ponto crucial para se pensar o imaginário nietzschiano, que é a (re)significação de “Deus”. Nesses dizeres de Zaratustra, há uma voz oriunda da moral cristã que atribui a “Deus” sentidos de, por exemplo, onipotência e onipresença, sendo a fonte criadora de tudo e de todos que habitam na terra. Como poderia, então, supor-se que “um deus” seja criado de “sete demônios”? É preciso que o poder atribuído a “Deus” por essa voz cristã seja (re)significado e deslocado para outro lugar, a saber: os sujeitos.

Vemos o “cuidado de si” como uma prática fundadora de subjetividades, a partir da qual deve ser instaurado *o bem e o mal* para o sujeito e suas práticas sociais. O que outrora, numa moral religiosa, era considerada da ordem do instinto, do demônio e, por isso, como algo prejudicial, segundo Nietzsche, deve ser visto como “Deus”. Cremos que, para Nietzsche, o olhar para as práticas discursivas deve propor não somente descrever a genealogia da moralidade na história do homem, mas, também, – e, sobretudo, – da sua práxis em todos os atos do ser humano.

O lançar-se em solidão, ao cuidar de si, implica em um amor a “si”, conforme nos chama a atenção Nietzsche que o “solitário, segues o caminho do amante: é a ti mesmo que amas” (NIETZSCHE, 2008, p. 93-94). É relevante destacar que, para Nietzsche, o solitário não segue somente o caminho do amante, mas segue também o caminho do criador. O destino do solitário é, nessa perspectiva, ir “para a tua solidão, com o teu amor e com a tua criação, e só mais tarde se aproximará de ti a justiça, a capenga” (NIETZSCHE, 2008, p. 93-94), ou seja, somente em um momento ulterior, poderão reconhecer o seu valor. Por isso, Nietzsche (2008b) se considerava póstumo.

Carece que nos detenhamos um pouco mais no enunciado “um deus queres criar de teus sete demônios!”, mostrando, sobretudo que há vozes bíblicas que ecoam e são (re)significadas. A opacidade do enunciado “sete demônios!” revela vozes bíblicas de referência a Madalena, da qual Jesus expulsou sete demônios, fazendo-os passarem para porcos. Pode-se, também, dizer que o enunciado “sete demônios!” evoca vozes de referência aos “sete pecados capitais” (ira, gula, inveja, orgulho, avareza, preguiça, luxúria), e que são considerados, de certo modo, instintos/desejos/forças do corpo que a

moral cristã aconselha a controlar até a sua total nulidade. Em ambas as vozes, ver-se-á marcada a presença do múltiplo, do heterogêneo, do diverso, que, em uma moral cristã, anseia-se por tornar uno. Assim, o enunciado “sete demônios!”, numa moral cristã, apresenta sentidos de algo a ser expurgado do sujeito, para que haja o controle de seu corpo e de sua mente.

Já numa perspectiva nietzschiana o que se vê é um outro processo, ou seja, no enunciado “sete demônios!” devem ser considerados os instintos/as forças aos quais o sujeito deve se entregar para poder/querer criar “um deus”. Nessa inversão, instaura-se um deslocamento nas relações de saber e de poder, o que proporciona um (re)arranjo sócio-político-ideológico para esse sujeito ilusório. O que se vê, portanto, pelos dizeres de Zaratustra, é a fundação de outras máscaras, de outras ficções para a emergência do sujeito na relação com si mesmo e com o outro.

A prática do cuidar de si em Nietzsche consiste em exortar os sujeitos a voltar o olhar para si mesmo, vislumbrando que nele gritam o “herege”, o “feiticeiro”, o “adivinho”, o “louco”, o “incrédulo”, o “ímpio” e o “malvado”. Gostaríamos de chamar o olhar à figurativização do sete, do múltiplo, do diverso, das várias máscaras e do movente. Esses instintos, segundo Nietzsche (1998, 2008a), não podem mais ser tomados como algo a ser negado, combatido, criticado e abolido das práticas sociais, como anseia a moral cristã. O que Nietzsche propõe é que esses valores possam voltar a inspirar a humanidade, não sob uma égide moralista em que se prega, por exemplo, que aquele que crê é superior ao incrédulo, mas, sim, mostrando que o ser apresenta em sua constituição essas duas máscaras. Portanto, aquele que crê apresenta uma força de incredulidade sendo reprimida e/ou vice-versa. É preciso que o sujeito se reconheça enquanto um ponto transitório no tempo e no espaço, resultante de uma guerra de forças que anseiam sempre por mais dominação, por mais poder, para que ele possa ser um criador.

E gostaríamos de encaminhar esse estudo apresentando os seguintes dizeres de Nietzsche concernentes ao sujeito criador:

Nada que possua *valor* nesse mundo o possui por si mesmo, segundo sua natureza – a natureza é sempre sem valor: atribui-se-lhes certa feita um valor e fomos *nós* que os demos, nós, os atribuidores! Nós criamos o mundo *que interessa ao homem!* (grifos do autor) (NIETZSCHE, 1976, p. 197)

Por isso, Nietzsche crivou sua teoria entre a arte e um fazer filosófico, porque a arte quer-se interpretação e não exige nada mais do espectador a não ser que ele se entregue a sua fruição; e o fazer filosófico, por outro lado, constitui-se na criação de conceitos, como nos chamou a atenção Deleuze e Guattari (1992) em sua obra *O que é a filosofia*.

Enfim, a questão chave para entender a genealogia do sujeito em Nietzsche não está em querer tirar as várias máscaras e ver se há um rosto no ser, mas, sim, em aceitar essas várias máscaras. Consiste, principalmente, em suportar a verdade de que elas nos constituem e afirmam as suas belezas, nessa grande encenação que se chama Vida.

Zaratustra termina o capítulo exortando os sujeitos (que amam a si e desejam criar) a irem para a “solidão com as minhas lágrimas, irmão. Eu amo aquele que quer criar algo superior a si próprio, e que dessa forma perece” (NIETZSCHE, 2008, p. 93-94). O sujeito perece por ir contra um poder legitimado e, por pensar algo outro, recebe punições no corpo, punições essas que visam tonar esse corpo dócil. Nem sempre se pode contrariar o domínio da igreja cristã. Contudo, a história é feita por revoltas, por lutas e embates. É pela história ser descontínua que se tem a possibilidade de inversão de dizeres e rarefação dos sentidos.

Gostaríamos de dizer ainda que, conforme vimos, a solidão como prática que possibilita o “cuidado de si”, por ser uma prática de subjetivação, instaura maneiras de sentir, de pensar, de morar e, sobretudo, de agir nas práticas sociais. Desse modo, vemos que cuidar de si é dar voz e, sobretudo, ouvidos a história que constitui a alma, e perscrutar as vontades de poder que encontram latentes e pulsam querendo emergir nas práticas sociais.

3.4. A Desconfiança no Sacerdote: uma humildade que aprisiona os corpos

a resposta à questão de onde procede o imenso poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal nocivo *par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*. Resposta: *não* porque Deus atue por trás do sacerdote, mas *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] – porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”... Sobretudo faltava um contra-ideal – até ao Zaratustra. (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2008b, p. 93)

Neste capítulo, já elaboramos algumas análises de excertos da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), para mostrarmos as relações interdiscursivas que são estabelecidas com a “Bíblia”. Neste tópico, encaminhando as análises, lançaremos o olhar para os sentidos (re) significados acerca dos “Sacerdotes”, de modo a perceber os atravessamentos polifônicos que os constituem no imaginário nietzschiano.

Relembramos que tomamos como ponto norteador a hipótese de que, no universo ficcional, a presença do “outro”, enquanto alteridade interdiscursiva, mostra-se constitutiva para que as personagens se (des)caracterizem. Caracterização essa que se dá, em um primeiro plano, por meio dos diálogos que as personagens travam em suas relações sociais; e, em um segundo plano, quando tomamos as inscrições discursivas de uma personagem em particular e, a partir de seus dizeres, podemos depreender uma dialogicidade que provoca efeitos.

Neste tópico, portanto, elegemos como materialidade de análise os dizeres de Zaratustra acerca dos sacerdotes, para ver que pelo atravessamento de vozes bíblicas emergem, na cena do romance polifônico, uma tensão entre as personagens. É fortuito apresentar a significação de “Sacerdote”, numa moral religiosa, para vermos, de certo modo, a mecânica da fundação de suas relações de poder e de saber na sociedade. A partir disso, nos centraremos na (re) significação que é feita por Zaratustra. (Re) Significação essa que está no cerne da tensão existente entre Zaratustra e os Sacerdotes. Se, numa moral religiosa, o “Sacerdote” apresenta um poder legitimado numa divindade, no imaginário *nietzschiano* esse poder é destituído e deslocado à Zaratustra.

Nesta análise, não nos ateremos a mesclagem entre teoria e análise tão focado nos dois tópicos anteriores deste capítulo. No primeiro tópico, nos atemos a apresentar os princípios trabalhados por Foucault (1996) na obra *A Ordem do Discurso*, a saber, de descontinuidade, de inversão, de especificidade e de exterioridade, mostrando como

eles, numa perspectiva foucaultiana, estão na fundação dos discursos. Já no segundo tópico, resolvemos ater o nosso olhar sobre o princípio do *Cuidado de Si* (Foucault, 2006a) para mostrar aspectos constituintes e constitutivos de uma noção de sujeito nietzschiano. Ressaltamos que ambas as análises foram pensadas levando em consideração as vozes bíblicas que emergem no romance polifônico de Nietzsche. Para este tópico, decidimos não nos ater tanto à parte teórica, mas ressaltamos que essa análise se dará num batimento entre os princípios e a noção do Cuidado de Si. Lembramos que essa análise será traspassada pela noção que tecemos de Zona de instauração do Averso, pois mostraremos que o imaginário nietzschiano se constitui pela subversão dos dizeres bíblicos. Veremos, portanto, que é a (re)significação de vozes bíblicas que impulsionam Nietzsche para um outro lugar, e essa zona do avesso é que possibilita a insurreição de Zaratustra contra os sacerdotes, antigos detentores de um poder legitimado na divindade.

Procuraremos mostrar a inversão que Zaratustra instaura das vozes bíblicas, de modo a perceber que há uma subversão dos saberes da moral cristã. Como vimos nas outras análises, nesta também ficará marcante um deslocamento da finalidade do “Sacerdote”. A finalidade não será mais pregar um além-mundo, mas sim exortar os sujeitos a voltarem os seus olhares a si mesmos. Ver-se-á a fundação de uma prática para o “Sacerdote”, que vise não a uma mansidão dos corpos. Pelo contrário, haverá uma prática para o “Sacerdote” que vise aceitar/suportar/pregar que os sujeitos são constituídos por forças, por embates e por lutas.

Vejamos, agora, o recorte do capítulo “Dos Sacerdotes” que será analisado, assim como recortes da Bíblia que servirão para a asseveração dialógica:

Corpus de Análise	Dizeres bíblicos para Asseveração dialógica
<p>Vedes esses sacerdotes; embora sejam meus inimigos, passais perto deles em silêncio e com a espada na bainha. Entre eles também há heróis; muitos dentre eles sofreram bastante; mas também quiseram fazer sofrer os outros. São inimigos cheios de astúcia; nada mais vindicativo que a sua humildade. E se nos aproximamos deles, arriscamos sujar-nos. Mas o meu sangue é aparentado ao deles; e desejo que meu sangue seja honrado até neles”. (...) Mas tenho compaixão e sempre tive compaixão deles; são aos meus olhos prisioneiros e réprobos. Aquele a quem chamam de Salvador acumulou-os de algemas. Algemas aos falsos valores e às palavras mentirosas! Ah,</p>	<p>[Deus diz:] Diligentemente, ouvirdes a minha voz e guardardes o meu concerto, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha. E vós me sereis reino sacerdotal e povo santo. (Êxodo, 19:5-6, p. 88)</p> <p>Mas os sacerdotes levíticos, os filhos de Zadoque, que guardaram a ordenança do meu santuário, quando os filhos de Israel se extraviaram de mim, se chegarão a mim, para me servirem, e estarão diante de mim,</p>

<p>quem virá salvá-los do seu Salvador? (...) Eles chamaram Deus ao que os contrariava e os fazia sofrer; e, na verdade, havia heroísmo em sua devoção. E não souberam amar o seu Deus senão crucificando o homem. Quiseram viver como cadáveres, vestiram de negro o seu cadáver; até em seus discursos sinto o odioso odor das câmaras mortuárias. (...) Eles levaram seu rebanho pelos atalhos, à voz do corne e dos gritos, como se apenas houvesse uma única passagem que levasse ao futuro. Na verdade, esses pastores não passavam de carneiros. (...) Eles ainda se assemelham muito. Na verdade, até o maior me pareceu demasiado humano. (NIETZSCHE, 2008a, p. 127-129)</p>	<p>para me oferecerem a gordura e o sangue, diz o Senhor Jeová. (Ezequiel, 44:15, p. 897)</p>
--	---

Na moral cristã, a etimologia da palavra “Sacerdote” emerge da união das palavras latinas *sacer, ra, rum* (sagrado) (+) *dos, dotis* (dotado) (COMBA, 2003). Desse modo, percebe-se que, na união dessas palavras latinas, a moral cristã procurou recortar as seguintes significações para “Sacerdote”: pessoa dotada do sagrado (ponto de vista metafísico); porta-voz de Deus(es); responsável pela divulgação da palavra de Deus em toda terra; aquele que tem uma missão nobre e honrosa; aquele que tem o poder de oferecer sacrifícios a(os) Deus(es). Na moral cristã, o sacerdote tem em seu dizer a manifestação de um poder e saber legitimado na divindade.

O sacerdote, assim, inscreve-se numa posição que manipula a crença de que ele – e, de certo modo, somente ele – pode apresentar uma relação direta com a divindade. Os outros sujeitos não tinham esse poder legitimado, na medida em que eles eram considerados pecadores e que, por isso, precisavam da mediação dos sacerdotes para se dirigirem a Deus. Os sacerdotes eram considerados os seres livres de pecados mundanos e, por isso, somente eles podiam elaborar a leitura das escrituras e as orações para os considerados rebanhos de Deus. Vemos essas características manifestas nos dizeres bíblicos de que cabe aos sacerdotes “ouvirdes a minha [de Deus] voz e guardardes o meu concerto”.

Em Ezequiel, por outro lado, vemos a instauração dos sacerdotes como corpos dóceis mediante o dizer que eles “se chegarão a mim [a Deus], para me servirem, e estarão diante de mim, para me oferecerem a gordura e o sangue, diz o Senhor Jeová”. O Sacerdote é considerado, também, como “aquele que serve”. Vemos aqui um princípio de contradição que é ressaltado por Nietzsche: se o sacerdote é aquele dotado do sagrado e, por isso, deve comandar o rebanho, como se pode ser ao mesmo tempo

comandante e servo? Qual a legitimidade que um servo apresenta para exortar outros sujeitos a serem servos, mansos e humildes? Mas onde está a mansuetude no comando? Qual sentido se atribui à humildade aquele que se toma como “O porta-voz da palavra de Deus”? O que já se pode adiantar é que vemos na constituição do sujeito-sacerdote vontades de poder que se digladiam por mais poder.

Para Nietzsche, em contra partida, vemos que a etimologia da palavra “Sacerdote” se dá na disjunção das palavras latinas *sacer, ra, rum* (sagrado) (-) *dos, dotis* (dotado) (COMBA, 2003). Desse modo, ter-se-á a fundação dos seguintes sentidos para “Sacerdote”: pessoa que não é dotada do sagrado, haja vista que o sagrado é visto como a vida / o corpo; inimigo; aquele que sofre e, por isso, faz os outros sofrerem; aquele que se encontra preso a vozes (valores e palavras) ilusórias; aquele que se vale da pregação da morte (os sepulcros) como modo de chegar ao céu; sujeito que deseja conduzir outros, mas que ainda é conduzido.

Conforme já podemos perceber, o sacerdote representa um lugar social que abarca posições-sujeito distintas e, até mesmo, antagônicas, no interior de uma moral cristã e de uma moral filosófica nietzschiana. É o acontecimento enunciativo da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a) que instaura as instâncias de deslocamento de sentido e do sujeito na trama narrativa o que, por sua vez, produzem o efeito de tensão entre Zaratustra e os Sacerdotes. Há, também, o deslocamento de instâncias de poder entre as personagens do romance polifônico nietzschiano, uma vez que o sacerdote, numa moral cristã, é dotado de prestígio social e visões inquestionáveis, dado que é portador dos dizeres de Deus; e dentro de uma moral filosófica nietzschiana, em contrapartida, ele não é considerado como um portador de dizeres de Deus, ele é desacreditado e reduzido a um pregador da morte. Acreditamos que as emergências de vozes bíblicas no romance de Nietzsche (1998, 2008a) corroboram para o pensamento de que só Zaratustra é portador do sagrado: valorização da vida e do corpo como modo de chegar ao super-homem.

Iniciemos nossas análises pelo seguinte excerto, a fim de vislumbrarmos a (re)significação de “Sacerdote” nos dizeres de Zaratustra.

E 9:

“Vedes esses sacerdotes; embora sejam meus inimigos, passais perto deles em silêncio e com a espada na bainha.

Entre eles também há heróis; muitos dentre eles sofreram bastante; mas também quiseram fazer sofrer os outros.
São inimigos cheios de astúcia; nada mais vindicativo que a sua humildade. E se nos aproximamos deles, arriscamos sujar-nos.
Mas o meu sangue é aparentado ao deles; e desejo que meu sangue seja honrado até neles”. (NIETZSCHE, 2008a, 127)

A partir desses dizeres de Zaratustra, poder-se-á ver a presença dos sacerdotes como uma posição social que não impõe uma circunstância de perigo a Zaratustra. Ele reconhece que eles são inimigos, mas os considera impotentes, por isso ele diz para os discípulos passarem diante dos sacerdotes com a espada embainhada. O fato de eles serem impotentes é porque já “sofreram bastante”, ou seja, muito deles sofreram no corpo as penitências de escolher dizer “não!” à vida. Os sacerdotes, na moral cristã, preferiram escolher uma vida de privações, uma vida de tentativa de controle das forças que os constituem.

Nesses primeiros dizeres de Zaratustra, já podemos perceber a inversão de saberes e poderes bíblicos a partir das relações sociais na trama do romance polifônico. Os Sacerdotes têm o seu poder deslocado e, se na moral cristã, eles tem o direito – e o dever – de ditar o que pode e deve ser dito/feito pelos sujeitos, o que vemos no romance de Nietzsche são Sacerdotes aos quais não se vale a pena combater. São Sacerdotes que sofrem por não poderem dar vazão às vontades que pulsam em si.

Nesse sentido, por os sacerdotes sofrerem na prática da privação, eles querem que os outros sujeitos sejam guiados a desenvolver essa mesma prática. Nos dizeres do próprio Zaratustra, “eles sofreram bastante; mas também quiseram fazer sofrer os outros” (NIETZSCHE, 2008a, 127). Na moral cristã, a materialidade de “sofrer” para esse enunciado revela, em sua opacidade, sentidos: de quem se permite sofrer porque essa é a vontade de Deus; de quem aceita a dor porque a considera oriunda da divindade; de quem é atormentado por uma dor física e/ou moral e a santifica, uma vez que a considera uma provação divina e acredita que, após essa tormenta, terá como recompensa a entrada no *reino dos céus*. Na perspectiva nietzschiana, a materialidade “sofrer” é relacionada a uma prática do sujeito que pode revelar os seguintes sentidos: sujeitos que sofrem por não tomarem as rédeas das próprias ações; sujeitos que apresentam sintomas no corpo por não darem vazão às forças que pulsam em si; sujeitos que sentem uma proximidade da morte, sem, contudo, ter se entregado à própria vida em sua plenitude de vontades de poder; sujeitos que sofrem por negar o devir.

Como efeito, as vozes bíblicas emergem no imaginário nietzschiano para serem negadas e terem o efeito de finalidade deslocado. No imaginário nietzschiano a prática de “sofrer” é atravessada por vozes bíblicas, mas não na negação de uma ação que deva ser glorificada e santificada, pelo contrário, a finalidade de “sofrer” consiste numa necessidade de diagnóstico das forças que o sujeito está reprimindo. O sujeito que “sofre” deve voltar o olhar para si e entregar-se as forças que o constituem.

É relevante ressaltar que a materialidade de “sofrer” pode revelar tanto o desejo de instauração de corpos dóceis quanto a manifestação de vontades de poder. Dizemos corpos dóceis, pois se espera, a partir do sofrimento, fundar nos sujeitos um sentido de resignação, procurando silenciar tentativas de lutas, de revoltas, de embates. Desse modo, é afirmada, pela prática do sofrimento, a emergência de vozes bíblicas que pregam o servilismo, conforme já mencionamos. Ter-se-á a manipulação da crença de que o servo sofre para agradar o seu senhor, devendo sentir alegria nesse sofrimento porque, assim, cumpre a sua função no que supostamente fora planejado pela divindade. Dizemos, por outro lado, que a materialidade de “sofrer” revela, também, vontades de poder, porque se tem o *assenhorear* da interpretação das práticas dos sujeitos, em que os sacerdotes procuram conduzir os outros sujeitos segundo as próprias convicções e crenças. A prática sacerdotal movimenta uma rede de saberes e de poderes na sociedade. O sacerdote tem um poder supostamente legitimado na e pela divindade para conduzir os fiéis. Condução essa que se sustenta na restrição da interpretação das escrituras e numa noção de verdade que seria inspirada por Deus.

Nos dizeres de Zaratustra, os sacerdotes “são inimigos cheios de astúcia; nada mais vindicativo que a sua humildade” (NIETZSCHE, 2008a, 127). Ou seja, eles nada mais exigem do que a humildade e a docilidade dos corpos. Mas é preciso nos ater a essa noção de “humildade”, evocada por Zaratustra, que é um ponto em que emergem vozes bíblicas que são relevantes destacar para pensar o imaginário filosófico em Nietzsche.

Vemos que “humildade” apresenta marcas da significação que recortamos dos livros de *Êxodo* e *Ezequiel* (BÍBLIA, 1995), este no que se refere ao servilismo e aquele no que concerne a uma noção do sacerdote como uma propriedade da divindade. A “astúcia” que Zaratustra nos chama a atenção consiste no fato de que o Sacerdote, ao exigir humildade, escamoteia relações de poder. Procura-se fundar nos sujeitos um

silenciamento das forças que os constituem, espera-se, pois, que os sujeitos tomem para si a prática de não lutar, de ser modesto, de se contentar/resignar com “o pouco”. Há um imbricamento desses sentidos no emprego da prática da humildade na moral cristã. Nos dizeres que recortamos de *Êxodo* e *Ezequiel* (BÍBLIA, 1995), poder-se-á dizer que, numa moral cristã, exigir humildade implica em exigir, também, que o sujeito considere-se propriedade de Deus e servo de suas vontades. O sacerdote toma para si uma prática traspassada por outras práticas.

Segundo Nietzsche, é astuto da parte dos sacerdotes pedirem humildade, na medida em que ela representa um nó numa rede de saberes e poder. Rede essa que pode ser caracterizada como relação de conexões que fisgam os sujeitos, aprisionando seus movimentos.

Contudo, Zaratustra sente uma similaridade³² entre si e os sacerdotes, afirmando que o “sangue [de Zaratustra] é aparentado ao deles; e desejo que meu sangue seja honrado até neles” (NIETZSCHE, 2008a, 127). Acreditamos que Zaratustra se vê aparentado dos sacerdotes, porque ambos buscam, cada um a seu modo, a libertação dos sujeitos. Os sacerdotes exortam os sujeitos a cuidarem de si como uma forma de repressão das vontades mundanas. Desse modo, os sacerdotes acreditam estar libertando os sujeitos dos pecados e garantindo a sua entrada no reino dos céus. Nesse momento, vemos mais uma contradição nos dizeres bíblicos, pois se prega a liberdade ao lado do servilismo, como vimos nos dizeres dos livros de *Êxodo* e *Ezequiel* (BÍBLIA, 1995).

Para Nietzsche a libertação é de uma outra ordem. Zaratustra busca orientar os sujeitos a uma libertação das amarras postas pela moral cristã. A libertação que Zaratustra vivencia – e à qual se torna o pregador – está no cerne da afirmação da vontade de poder. Enquanto na moral cristã a libertação está vinculada a uma repressão das vontades dos sujeitos (tidas como pecados), na moral nietzschiana a libertação está vinculada à libertação dos corpos para vivenciar o duelo de vontades nas práticas sociais.

Não podemos deixar de ressaltar, nesse momento, que nesses dizeres de Zaratustra há, mais uma vez, deslocamento de finalidade. Deslocamento esse que acreditamos ser uma regularidade em toda a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a). Vemos marcada, também, a instauração de uma inversão dos

³² Tomamos a “similaridade” como coincidências acidentais de aspectos constituídos, constituintes e constitutivos.

dizeres bíblicos, em que pode notar a subversão das relações de saberes e poderes nas práticas sociais. Poder-se-á dizer que Nietzsche apresenta, de certo modo, uma noção dessa subversão e da emergência de vozes bíblicas em seu dizer, tanto isso é verdade que ele afirma o “desejo que meu sangue seja honrado até neles” (NIETZSCHE, 2008a, p. 127).

Lancemos o olhar, agora, para o seguinte excerto:

E 10:

(...) Mas tenho compaixão e sempre tive compaixão deles; são aos meus olhos prisioneiros e réprobos. Aquele a quem chamam de Salvador acumulou-os de algemas.

Algemas aos falsos valores e às palavras mentirosas! Ah, quem virá salvá-los do seu Salvador?

(...) Eles chamaram Deus ao que os contrariava e os fazia sofrer; e, na verdade, havia heroísmo em sua devoção.

E não souberam amar o seu Deus senão crucificando o homem. (NIETZSCHE, 1998, p. 127-128)

Nesses dizeres, perceber-se-á outros sentidos para “Sacerdote”, sentidos esses que se constitui nas palavras “prisioneiros” e “réprobos”. Assim aliado ao sentido que já mencionamos, a saber, de que os sacerdotes são os sujeitos que não possuem o sagrado, vê-se o sentido de que eles são prisioneiros, mas a que eles estão presos? Estão presos a um desejo de vida além túmulo, deixando de viver o hoje, por um *céu prometido*. A partir desses dizeres, vê-se a prática dos sacerdotes marcada por uma prisão dos corpos. Prisão essa que tolhe as ações dos sujeitos e tornam os seus corpos dóceis. Os sacerdotes estão presos a valores morais que se querem verdades inquestionáveis, uma vez que são oriundas da divindade.

Numa perspectiva nietzschiana, os valores morais são interpretações que revelam vontades de poder. Os valores morais ditam condutas para os sujeitos, não permitindo que eles questionem essas ações. Desse modo, os sacerdotes estão presos a um *bem* e a um *mal* que eles não podem questionar as suas bases, pelo contrário, eles são exortados a terem uma crença baseada na “fé”. Essa “fé” funda um paradoxo, em que se fabula o sentido de que os sujeitos ao serem mansos, servos e estiverem presos à moral cristã terão a sua vitória garantida nos *Reino dos Céus*. Mas esses fatores suscitam algumas questões: Como ser manso e ganhar uma batalha? Como ser liberto por uma prisão de regras de conduta? É possível que o sujeito seja senhor, praticando o servilismo? A essas problematizações não encontramos uma resposta lógica, mas sim

uma resposta que leva em consideração as relações de poder e de saber manifestas e legitimadas na moral cristã. Na prática da “fé”, encontrar-se-á a tentativa de silenciamento de vozes de insurreição, de luta, de embate.

Com efeito, é pela prática da “fé” que os sujeitos são aprisionados na e pela moral cristã. Desse modo, como, numa perspectiva nietzschiana, os sujeitos se constituem por várias forças que lutam por mais poder e por mais dominação, os corpos dóceis são fundados na moral cristã pelo que Nietzsche metaforizou de “algemas”. Os corpos têm várias forças reprimidas/silenciadas/presas como se estivessem presas por algemas. Ressaltamos que o fato de elas estarem presas, não quer dizer que elas deixam de existir, pelo contrário, elas, mesmo presas por algemas, pulsam nos sujeitos e ainda anseiam à libertação e à dominação de outras forças.

Nesse sentido, Zaratustra diz que os sujeitos estão presos por “Algemas aos falsos valores e às palavras mentirosas! Ah, quem virá salvá-los do seu Salvador?” (NIETZSCHE, 1998, p. 127). Gostaríamos de chamar a atenção para, pelo menos, dois pontos de emergência de vozes bíblicas nesses enunciados, primeiramente, em “falsos valores e às palavras mentirosas” e, num outro momento, em “Salvador”. Num primeiro ponto, vemos a demarcação de uma insurreição contra o saber/poder cristão. Insurreição essa que se legitima pelas condições de produção do séc. XIX³³. Pois, em um dado momento da história, sabemos que esses enunciados não poderiam ser ditos, sob a pena, para quem infringisse a lei da igreja, de sofrer no corpo punições, para purificá-lo do pecado da heresia. Nietzsche, em seu imaginário, foi *stricto sensus* um herege. E tomamos a heresia como a pregação de uma moral contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé.

No outro ponto, vemos o deslocamento do poder da divindade, considerada, na moral cristã, como “O Salvador”. Na moral cristã, “Salvador” é marcado, dentre outras, pelas seguintes significações: tirar ou livrar os sujeitos da ruína em que ele pode entrar pelo pecado; defender e preservar os servos; aquele que considera os sujeitos enquanto o seu reino na terra; aquele que considera os sujeitos como a sua imagem e semelhança. É relevante notar que esses sentidos remarcam o fato de que é preciso ter um corpo dócil para ser resgatado pelo “Salvador”. Contudo, na filosofia nietzschiana, o sentido

³³ Cf. o tópico 1.2 do capítulo 1, p. 28.

de “Salvador” é deslocado para um outro lugar, um lugar de desprestígio, marcado pela ausência de poder e de saber.

Esse deslocamento é marcado pelo sentido de finalidade da prática do “sacerdote”, que é salvar os sacerdotes da moral cristã e de seu suposto “Salvador”. Há um (re)arranjo nas relações de poder/saber, pois, por que salvar um sujeito de outro considerado “Salvador”? Para que esse deslocamento se funde, é preciso que “Salvador” seja constituído de sentidos prejudiciais, nocivos, causante de danos aos sujeitos. O sentido de “salvador”, presente na moral cristã, passa por um processo de subversão e adquire aspectos de algo a ser negado e afastado dos sujeitos.

Com efeito, na perspectiva nietzschiana, a divindade é tomada como algo que deve ser abolido da constituição dos sujeitos. Segundo as palavras do próprio Zarathustra, os sujeitos “chamaram Deus aos que os contrariava e os fazia sofrer; e, na verdade, havia heroísmo em sua devoção” (NIETZSCHE, 1998, p. 128). Para Nietzsche, os sujeitos fundam para si os sofrimentos. É preciso que os sujeitos vejam alegria nesses sofrimentos, na medida em que esse sofrimento ressalta a efemeridade da vida.

Como já mencionamos, o sujeito é uma ficção fundada por várias forças que se digladiam por mais poder. Remarcamos que essas forças demarcam uma visão do exterior, elas querem emergir nas práticas sociais. E o sofrimento, numa perspectiva nietzschiana, se funda na interiorização dessas forças, ou seja, na sua repressão e tentativa de anulação. Consideramos relevante apresentar os seguintes dizeres de Nietzsche presentes na obra *Genealogia da Moral*, em que Nietzsche ressalta que “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* - isto é o que chamo de *interiorização do homem*”(Grifos do autor) (NIETZSCHE, 1996, p. 354). Interiorização essa que se funda numa negação no/pelo sujeito da vida que (im)pulsa em si. Nessa perspectiva, poder-se-á ressaltar que é a partir da asseveração do dizer “Não!” à descarga para fora das forças que lutam por poder que o sujeito sofre e deseja fazer com que outros sofram.

Para Nietzsche, são os próprios sujeitos que buscam instaurar o sofrimento, na fabulação da crença de que o sofrimento liberta e salva. Dizendo de outra forma, os sujeitos instauram os sofrimentos porque pecam na e pela emergência de forças / desejos que revelam, segundo a moral cristã, aspectos mundanos. Destarte, o sofrimento

se legitima num paradoxo: ser a resultante de uma falta constitutiva para a qual o sujeito objetiva a salvação. Como é possível proceder à salvação de uma falta que é constitutiva? Poder-se-á dizer que na crença, a partir da manipulação da possibilidade da salvação, de que o sofrimento purifica o corpo. Outros dizeres que evocam vozes bíblicas e que apresentam esse sentido de sofrimento são os presentes na prática da crucificação. Prática essa que está marcada nos seguintes dizeres de Zaratustra de que “não souberam amar o seu Deus senão crucificando o homem” (NIETZSCHE, 1998, p. 128).

A materialidade de “crucificar”, numa moral cristã, apresenta, dentre outras, as seguintes significações: sofrimento na pele, para a salvação dos sujeitos; purgação na carne para purificação dos pecados; fundação do corpo exemplar, ou seja, fundação de uma exemplificação do corpo desejado pelo sacerdote, com base na divindade, a todos os sujeitos. Na moral cristã, vemos a crucificação traspassada por significações de um corpo dócil, um corpo que sofre para purgar um pecado constitutivo³⁴. É relevante vislumbrar essas vozes da moral cristã, porque vemos que elas ecoam no dizer de Zaratustra. Porém, essas vozes se manifestam, no imaginário nietzschiano, a partir de um deslocamento de sentido.

No imaginário nietzschiano, vemos “crucificação” recordar os seguintes sentidos: uma punição dos sujeitos para consigo mesmos; uma tentativa de repressão das forças que constituem os sujeitos; desejo do sujeito para legitimar a sua não-luta, não-embate e a não-insurreição; uma prática que marca a resignação dos corpos; prática que marca também sujeitos que não merecem a vida, dado que abdicam de sua própria vida em prol de um *céu prometido*. A prática da crucificação está no cerne do que Nietzsche denominou de “Niilismo”. O niilista, segundo Nietzsche, é um sujeito que anseia por reprimir/anular as próprias vontades (de saber e de poder). O Niilismo é o responsável por fazer com o sujeito regule a emergência, nas práticas sociais, das vontades de poder que o constituem.

Nesse sentido, segundo Nietzsche, o niilismo está no cerne do desejo que os sujeitos apresentam de ser “rebanho” (1998, 2008a), ou seja, eles têm o desejo de ser comandados, guiados e direcionados. O que funda esse desejo de rebanho é a

³⁴ Consideramos pecado constitutivo aquele que, segundo a moral cristã, fora efetuado por Adão e Eva, e que culminou na expulsão deles do paraíso. Esse pecado, na perspectiva cristã, condenou a humanidade a conviver com o pecado e com a repressão dos corpos.

característica de o sujeito não buscar ter um corpo forte, de ele não conseguir suportar a verdade de que ele é uma resultante de várias vontades que duelam por poder, por mais poder. A crucificação, numa perspectiva nietzschiana, é uma prática desejada pelo sujeito como uma forma ilusória de perdão e de salvação de vontades que lhes são constituintes e constitutivas.

A “crucificação do homem” evocada nos e pelos dizeres de Zaratustra, são (re)significados e deslocados para um outro lugar o que corrobora para o efeito de descrédito fundado por Zaratustra frente aos sacerdotes. E se, para a moral cristã, esse enunciado revela uma prática de punição e purificação, merecendo, pois, ser digna de louvor; para Nietzsche, a prática da crucificação não merece nenhum crédito, na medida ela revela um sujeito desejante de punição por não afirmar/amar a multiplicidade de forças que o caracterizam enquanto sujeito. Como vemos, as vozes bíblicas evocadas em “crucificar” revelam um deslocamento radical de sentido.

E, por fim, vejamos o ultimo excerto recortado do corpus:

E 11:

Quiseram viver como cadáveres, vestiram de negro o seu cadáver; até em seus discursos sinto o odioso odor das câmaras mortuárias.

(...) Eles levaram seu rebanho pelos atalhos, à voz do corne e dos gritos, como se apenas houvesse uma única passagem que levasse ao futuro. Na verdade, esses pastores não passavam de carneiros.

(...) Eles ainda se assemelham muito. Na verdade, até o maior me pareceu demasiado humano. (NIETZSCHE, 2008a, p. 128-129)

No primeiro enunciado desse excerto, gostaríamos de destacar, pelo menos, dois pontos de emergência de vozes bíblicas, sendo o primeiro em “vestiram de negro o seu cadáver” e, o segundo, “em seus discursos sinto o odioso odor das câmaras mortuárias”. No primeiro enunciado, acreditamos emergirem vozes bíblicas referentes aos padres que, na moral cristã, são os sacerdotes que se vestem de preto, porque, na liturgia, o preto simboliza a morte do sacerdote para o mundo e a sua consternação pela condição humana de pecador. Na perspectiva nietzschiana, os sacerdotes negam a vida que os constituem e as vontades que os (im)pulsionam, por isso Zaratustra os consideram sujeitos-mortos e cadáveres. Nesse sentido, esses sujeitos vivem de modo a afirmar a morte em detrimento da vida. Por isso, ver-se-á de referência aos sacerdotes usarem uma vestimenta preta no enunciado zaratustriano, vestindo de negro os próprios cadáveres.

Na perspectiva da moral cristã, o fato de os sacerdotes vestirem-se de negro e simbolizarem a sua morte para o mundo funda sentidos de uma aproximação com Deus e com um céu prometido. Remarcando, assim, que eles possuem uma relação direta com a divindade. Desse modo, vemos que a vestimenta do sacerdote também impõe relações de saber e de poder nas práticas sociais. Cremos que essas relações se legitimam, também, no ponto branco presente no colarinho da batina. Mas por que somente um ponto branco na batina e justamente no colarinho? Acreditamos que o colarinho da batina se relaciona diretamente às cordas vocais, para reafirmar o sentido de que os sacerdotes são os porta-vozes da divindade. Então, se o preto da vestimenta representa a morte do sacerdote para a vida mundana, o ponto branco remarca uma significação de pureza das palavras sacerdotais, advindas supostamente da divindade.

Para Nietzsche, os sacerdotes não merecem estar vivos, na medida em que eles nada mais fazem do que dizer um sonoro “não!” à vida que o constitui. O que Nietzsche propõe é uma inversão radical dessa moral cristã propagada pelo sacerdote, o que desloca Zaratustra – que pode ser considerado o sacerdote da moral nietzschiana – para um outro lugar. Zaratustra prega a fundação de um sujeito que suporte dizer um sonoro “Sim!” às várias vontades que estão latentes em sua constituição e que lutam para emergir nas práticas sociais.

Por os sacerdotes, numa moral cristã, pregarem um além morte, Zaratustra diz que “em seus discursos sinto o odioso odor das câmaras mortuárias” (NIETZSCHE, 2008a, p. 128). Nesse enunciado, Nietzsche se refere diretamente não só aos dizeres dos sacerdotes, mas, sobretudo, aos discursos decorrentes deles. Acreditamos que, a partir desse enunciado, emergem vozes referentes às pregações dos sacerdotes na moral cristã. Pregações essas que apresentam – ou tentam apresentar – os valores que devem ser tomados como verdade pelos seguidores. Contudo, é preciso que nos atenhamos aos considerados “verdadeiros” objetivos para os quais os sujeitos se inscreverem em posições dessa moral, que são os de obterem uma entrada garantida no *reino dos céus*. Ou seja, a imposição dos valores da moral cristã se legitima numa suposta vida além da morte. Os sacerdotes pregam que pela morte, os sujeitos têm acesso ao “verdadeiro” sentido da vida. Para Nietzsche, há que se desconfiar de tudo o que é tomado como “verdade”, na medida em que esta manifesta vontades de poder/saber, revelando um assenhorear outro de interpretação. Vemos que, no enunciado de Zaratustra, emerge

uma voz bíblica de pregação da morte e da vida além morte. Mas por que falar em “odioso odor”? Aqui vemos uma outra marca de (re)significação de vozes bíblicas, na medida que as vozes bíblicas no qual os dizeres dos sacerdotes legitimam o seu poder/saber são marcadas não por algo afável e divino, como prega-se na moral cristã, mas sim como dizeres que fundam um ódio do sujeito para com o seu corpo e a sua vida. Ou seja, a fabulação de um céu prometido está no cerne de uma prática que remarca, no sujeito, o ódio pelas forças e pelas vontades que o constitui.

Gostaríamos de encaminhar esta análise, dizendo que, numa perspectiva nietzschiana, os sacerdotes legitimam seu discurso na mentira de haver somente uma possibilidade para o futuro. Nos dizeres de Zaratustra, “como se apenas houvesse uma única passagem que levasse ao futuro. Na verdade, esses pastores não passavam de carneiros” (NIETZSCHE, 2008a, p. 129). Nesses dizeres de Zaratustra, vemos uma inversão radical do poder atribuído aos sacerdotes, na medida em que eles passam de pastores, sujeitos responsáveis por guiar outros, para carneiros, simbolizando sujeitos que são guiados por outros. A premissa bíblica de que os sacerdotes são os pastores e os cristãos as ovelhas funda uma contradição, como nos chama a atenção Nietzsche, pois os sacerdotes seriam pastores sendo servos, ou seja, os sacerdotes querem comandar, mas ainda seguem ordens. Desse modo, os sacerdotes “ainda se assemelham muito. Na verdade, até o maior me pareceu demasiado humano” (NIETZSCHE, 2008a, p. 129).

Na inversão instaurada por Nietzsche, o poder atribuído aos sacerdotes é negado e inscrito numa posição comum dentro das relações sociais. A figura do pastor bíblico entra em descrédito no imaginário nietzschiano, para que Zaratustra surja como o “verdadeiro” sacerdote de uma outra moral, de uma outra forma de interpretação. Zaratustra é o pregador da moral nietzschiana e, para tanto, é preciso que ele se inscreva numa posição de verdade. Posição essa que surge a partir de uma inversão das vozes bíblicas. Vimos, ao tecer algumas considerações sobre os sacerdotes, a partir de uma visão nietzschiana, que a discursividade filosófica de Nietzsche apresenta um propósito filosófico de formular conceitos que conduzam os sujeitos a voltarem o olhar a si. A filosofia nietzschiana é (im)pulsionada por vozes bíblicas que emergem no fio do dizer para serem (de)negadas, movimentadas e deslocadas para um lugar outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dessa dissertação, mostramos, de certo modo, os caminhos que desejamos trilhar para pensar o imaginário filosófico em Nietzsche, dos quais destacamos:

- (1) Pensamos o lugar da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), numa zona intersticial marcada pelos toques da discursividade literária, da discursividade filosófica e da discursividade religiosa. Ressaltamos que as fronteiras entre essas discursividades não são fixas, pelo contrário, são movediças, cambiantes e passíveis de se tornarem outras. Foi preciso que Nietzsche suportasse essa zona intersticial para dar voz a Zaratustra e para que um relação outra de saberes e de poderes pudesse se fazer presente na e pela história.
- (2) Vislumbramos que os construtos foucaultianos (1996, 1997, 2006a, 2009) como, por exemplo, o do “cuidado de si” e os princípios de inversão, de descontinuidade, de especificidade e de exterioridade, podem ser tomados como dispositivos de análises para se pensar a gênese do dizer. Assim como uma aproximação entre esses construtos e os postulados de dialogismo e polifonia em Bakhtin (1997) mostraram-se relevante para se pensar as vozes que emergem e são (re)significadas nessa gênese do dizer;
- (3) Mostramos que a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (1998, 2008a), estabelece uma relação dialógico-discursiva com a Bíblia (1995). A partir dessa relação, vimos que vozes são (re)significadas, provocando uma inversão de um efeito de finalidade. Desse modo, Nietzsche postula que as práticas dos sujeitos não deverão ter a finalidade de aspirar, como na moral cristã, a uma divindade após a morte, mas sim deverão ser tomadas como um voltar a si mesmo como referência de todo o bem e de todo o mal.

A partir deste estudo, vimos que o cerne do imaginário nietzschiano está o sujeito e a sua constituição. Com efeito, Nietzsche apresenta um outro lugar para pensar os sujeitos que não o da moral cristã. Consideramos que foi fortuito nos reportarmos ao

período helenístico, mais particularmente, à relação de Sócrates e Alcibíades, para pensar, a partir de uma relação mestre-discípulo, a relevância de uma instância sujeito direcionadora do olhar de outro sujeito para si mesmo. Para tanto, tomamos como base os estudos de Michel Foucault (2006a), nos referimos mais diretamente aos estudos presentes na obra *Hermenêutica do Sujeito* (Foucault, 2006a). Nessa obra, portanto, Foucault nos convida a lançar o olhar para a relação entre Alcibíades e Sócrates pelo prisma do *Cuidado de Si* (*Epiméleia Heautoû*). A partir dessa relação, Foucault toma o princípio do *Cuidado de Si* como uma prática que funda o sujeito, mas também a sua outricidade. É preciso, então, pensar o ato de ocupar-se consigo mesmo, também, como uma prática de subjetivação. Para Foucault (2006a), isso gera implicações singulares para se pensar a constituição do sujeito no mundo, uma vez que o cuidado de si instaura problemáticas outras: como pensar o “cuidado”? Como pensar o “si”? Esse pronome reflexivo, que consiste numa projeção de si mesmo como um outro, então... como lançar o olhar para si mesmo em alteridade? Como tratar “esse corpo”, aliado a uma projeção que se apresenta ao mesmo lado do sujeito e ao mesmo lado do objeto? (FOUCAULT, 2006a)

Apressamo-nos a dizer que, nessa perspectiva, o *Cuidado de Si* não pode ser visto como auto-ajuda, uma vez que a auto-ajuda tem por objetivo principal fazer com que o sujeito cuide de si como um ato cognitivo, para que o sujeito se conheça, se comande e tenha o poder, a força para mudar a vida seja a própria ou a daqueles que estão a sua volta. Para Foucault (2006), cuidar de si não torna o sujeito senhor de si, pelo contrário, ele o constitui como um vir-a-si-mesmo. Poder-se-á dar voz ao próprio FOUCAULT (2006a, p. 71), dizendo que, no *Cuidado de Si*, “o sentido não é ‘servir-se das próprias paixões para alguma coisa qualquer’, mas muito simplesmente, ‘abandonar-se às próprias paixões’. Orgê Khrêsthai não é ‘servir-se da cólera’, mas ‘abandonar-se à cólera’”.

Apresentamos a noção dos princípios de descontinuidade, de inversão, de especificidade e de exterioridade que são fundadores de discursividade, conjugados ao princípio do *Cuidado de Si* por acreditarmos que, o que Foucault toma como “si”, é algo muito próximo do que Nietzsche chamou de “sujeito”. Ou seja, se para Foucault conhecer o si é entregar-se a ele próprio e não dominá-lo; para Nietzsche, dizer que o

sujeito reconhece-se como ficção, como uma resultante de forças, quer dizer, também, entregar-se a essas forças e não dominá-las.

Numa perspectiva bíblica, e amplamente propagada pela moral cristã, o que se apresenta é uma hegemonia da consciência sobre o sujeito, dando que se postula que é pela consciência que o sujeito é senhor de si. Importa pensar essa suposta consciência na medida em que ela lança os sujeitos ao campo da metafísica e os afastam de seus corpos. Dizemos que lança o sujeito à metafísica, porque a moral cristã exorta os sujeitos a buscarem em sua consciência a razão de serem “bons”, “mansos” e “humildes”, levando-os a tomarem esses valores como naturais, como dádivas de Deus aos homens, numa pregação que se legitima na morte, num além-mundo. Dizemos, também, que lança o sujeito para o campo da metafísica, na medida em que a consciência é tomada como um elemento que justifica pensar numa racionalidade. Em ambos os casos, vemos o desejo de valer-se da consciência como senhora do corpo e das ações dos sujeitos, vemos a consciência como uma instância unificadora daquilo que é heterogêneo, a consciência como uma instância estatizante daquilo que é da ordem do devir, enfim, a consciência sendo legitimada e exaltada com o intuito de atribuir um corpo dócil àquele sujeito que se constitui de/por vontades de poder.

É fortuito ater-nos um pouco mais na relação entre consciência e sujeito, a partir dos dizeres de Nietzsche:

A consciência – É a última fase da evolução do sistema orgânico, logo é também o que há de menos acabado e de menos forte nesse sistema. O consciente é a origem de uma multidão de enganos que fazem com que um animal, um homem, pereçam mais cedo do que seria necessário, “apesar do destino”, como dizia Homero. Se o laço dos instintos, este laço conservador, não fosse tão mais poderoso do que a consciência, se não desempenhasse, no conjunto, um papel de regulador, a humanidade sucumbiria fatalmente sob o peso dos seus juízos absurdos, das suas divagações, da sua frivolidade, da sua credulidade, isto é, do seu consciente: ou melhor, há muito tempo que teria deixado de existir sem ele! (...) (Grifos do autor) (NIETZSCHE, 1976, p. 46-47).

É preciso destacar que, para Nietzsche, o pensamento é algo bem maior que a consciência. Acreditamos que o pensamento, em Nietzsche, é um espaço de lutas e de embates entre forças/instintos, e que somente os instintos/forças vencedoras emergem ao nível da consciência. A consciência, portanto, dissimula na pseudo–transparência de “eu quero...”, “eu sou...”, “eu posso...” “eu penso...”, etc., algo bem maior e que está inacessível ao sujeito. A consciência, nessa perspectiva, é uma ilusão, uma ficção na

qual os sujeitos acreditam ser senhores de suas ações pelo efeito das forças vencedoras e dominantes que afloram nas e pelas práticas sociais.

Em Nietzsche, o que se vê é uma desconstrução radical da ideia de sujeito bíblico. Nesse sentido, o sujeito não se fundará numa consciência unificadora dos instintos e das sensações. Vemos em Nietzsche o prenúncio de uma heterogeneidade para o sujeito. Digo “prenúncio”, porque em seus escritos nunca se encontrará a palavra “heterogeneidade”, mas vemos em seus dizeres, uma carga de sentido singular, à junção de elementos como “sujeito”, “múltiplo” e “forças”, aos quais tomamos a liberdade de juntá-los num só enunciado: “sujeito por múltiplas forças”.

Nessa perspectiva, o que resta, então, dessa decadência do sujeito unitário? O enriquecimento do corpo, e, acreditamos, não somente do corpo carnal, físico, biológico, mas sim – e, sobretudo – de um corpo fundado e constituído por forças, por instintos, por lutas e, porque não dizer, por discursos que materializam (e historicizam) a vontade de poder. O corpo sugere essa multiplicidade que dá forma (ou formas) à subjetividade. Multiplicidade de instintos em conflito de paixões e emoções. Nesse momento, consideramos relevante evocar a voz de Balen (1999, p. 19), afirmando que, numa perspectiva nietzschiana, “o corpo é o fio condutor para a diversidade da realidade”. Dessa forma, se, segundo a moral cristã, fomos feitos à imagem e semelhança de Deus, e Nietzsche conclui que Deus está morto, de mesmo modo que o sujeito unitário e dominador de suas ações também está morto (BALEN, 1999).

Não podemos deixar de dizer, ainda, que o campo da AD proporcionou uma relevante contribuição teórica a este estudo que buscou fazer emergir as vozes bíblicas que constituem o imaginário filosófico nietzschiano. Dado que os postulados da AD, mais particularmente os trabalhos de Foucault (1996, 1995), voltam o olhar para o sujeito, denotando singular relevância à descrição da mecânica do poder, ou seja, do “como” ele age e se encontra disseminado numa micro-física social.

Vimos, ao longo de toda essa dissertação, que Nietzsche apresentou um espírito criador. Contudo, a sua criação se insere em uma rede acontecimental, que demarca acontecimentos antecedentes e acontecimentos que o sucedem. Defendemos a hipótese que Nietzsche estabeleceu uma inversão do saber bíblico. Inversão essa que se constitui como um movimento de deslocamento para um outro lugar, (re)configurando redes de saberes e de poderes nas práticas sociais. O ato de criação está na subversão de

saberes/poderes postos e tidos como verdades inquestionáveis. O ato de criação nietzschiano fez o campo de a filosofia ranger e adquirir uma esteticidade outra, o que funda outras séries de séries, enunciados, discursos, enfim, uma outra ordem dos/para os discurso (Foucault, 1996)

Enfim, a questão chave para entender o imaginário filosófico nietzschiano não está em querer tirar as várias máscaras e ver se há um rosto no sujeito, mas, sim, em aceitar essas várias máscaras. Consiste, principalmente, em suportar a verdade de que elas nos constituem e afirmam as suas belezas nessa grande encenação que se chama Vida.

Conforme apresentamos, ao longo deste estudo, Nietzsche critica (in) tensamente a noções da moral cristã, na qual o sujeito é tomado como controlador de si e daquilo que enuncia. Para Nietzsche, o que há são vontades de poder que fundam uma ficção de sujeito. Nessa perspectiva, o que funda o sujeito, assim como os seus movimentos nas práticas sociais, são vontades de poder que lutam e anseiam por mais poder.

O sujeito-Zaratustra se constitui a partir de vontades de poder que lutam por mais poder. Nessa perspectiva, cuidar-se si é de uma relevância singular para perscrutar essas vontades que duelam (e/ou dialogam) nas e pelas pregações de Zaratustra. Nietzsche em sua *démarche* filosófica procurou instaurar, em sua época, uma insurreição contra a dominação vigente dos valores morais. Ressaltamos que, apesar de Nietzsche ficar contra uma dominação vigente, ele fundou uma outra, porque o acontecimento histórico se constitui em/por vontades de poder em luta. A transvaloração procura instaurar essa outra dominação, em que se terá um *assenhorear* outro do discurso e do sentido. Desse modo, vemos em Nietzsche uma afirmação de vontades de poder que lutam por dominação e por interpretação. Nessa celebração da vontade de poder, instauradora do sujeito nas práticas sociais, a dominação nunca cessa, as dominações são forças controlando forças, há interpretações dominando interpretações e, embora o acontecimento dissimule a dominação no fio do discurso e da história, não há como cessar e saciar a vontade de poder em setor nenhum do real.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA Sagrada.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- AGUSTINI, C.; BORGES, G. F. “Uma Explicação Enunciativa para a Pertinência Semântica do Aposto e do Vocativo”. **Anais do V Encontro Interno e IX Seminário de Iniciação Científica.** Out, 2005, Uberlândia: Pró-reitoria de pesquisa e pós-graduação. CD-ROOM.
- AUTHIER-REVUZ, J. “Hétérogénéité montréalaise et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l’autre dans le discours”. In: **DRLAV – Revue de Linguistique**, n.26, 1982.
- ARAÚJO, I. L. **Foucault e a Crítica do Sujeito.** Curitiba: Ed. Da UFPR, 2001.
- BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal.** São Paulo: Martins Fontes. 1992.
- _____. “O Romance Polifônico de Dostoiévski e seu enfoque na Crítica Literária”. In: **Problemas na Poética de Dostoiévski.** Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- _____. **Marxismo e a filosofia da linguagem.** São Paulo: Hucitec., 11ª ed. 2004,
- BALEN, R. M. L. van. **Sujeito e Identidade em Nietzsche.** Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.
- BARTHES, R. “A morte do autor”. In: **O rumor da língua.** Portugal: Edições 70, 1987.
- BHABHA, H. K. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BEZERRA, P. “Polifonia”. In: BRAIT, B. **Bakhtin – conceitos chave.** São Paulo: Contexto, 2005.
- BRAIT, B. “As vozes Bakhtinianas e o Diálogo Inconcluso”. In: DIANA, L. P. & FIORIN, J. L. **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade: em torno de Bakhtin.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- BORGES, G. F. Gramática e História: uma maneira outra de olhar para o ensino de língua portuguesa. Anais: **5ª Semana Acadêmica: Universidade Necessária: Utopias + Distopias,** Uberlândia, 2009. CD-ROOM.
- CALOMENI, T. C. “A subversão do interdito: a filosofia do meio-dia”. In: **Comum.** Rio de Janeiro, v. 7, nº 19, ago/dez. 2002.

- CAZARIN, E. A. “Da polifonia de Bakhtin à heterogeneidade discursiva na Análise do Discurso”. In: ZANDWAISS, A. Mikhail **Bakhtin – contribuições para a filosofia da linguagem e estudos discursivos**. Porto Alegre: Sagra Luzzato, 2005.
- CHAUCER, G. **Os contos de Cantuária**. Trad. Paulo Vizioli. São Paulo: T. A. Queiroz, 1988.
- COMBA, J. **Programa de Latim: introdução à língua latina**. São Paulo: Editora Salesiana, 2003.
- COMPAGNON, A. **O Demônio da Teoria**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- COSSUTA, F. “Pour une Analyse du Discours Philosophique”. In: **Langage**, nº 119, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FEREZ, O. C. “Vida e obra”. In: NIETZSCHE, F. W. **Obras Incompletas**. São Paulo: Editora nova cultural, 1996.
- FERNANDES, C. A. **Análise do discurso: reflexões introdutórias**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005.
- FOUCAULT, M. “A Escrita de Si”. In: **O Que É um Autor?**. Lisboa: Passagem, 1992.
- _____. “O sujeito e poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **A ordem do discurso**. Trad. Bras. 3ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. “A hermenêutica do Sujeito”. In: **Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. **Arqueologia do saber**. Trad. Bras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. **Dits et écrits : 1954-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2 v, 2005.
- _____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. “Entrevista Sobre a Prisão: o Livro e o seu Método”. In: **Estratégias, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2006b.
- _____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.
- _____. “As Técnicas de Si”. In: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>, pesquisa feita em 26/01/2009.

GREGOLIN, M. do R.. **Foucault e Pêcheux na análise do Discurso: Diálogos e Duelos**. São Carlos: Claraluz, 2004.

_____. “Identidade: Objeto Ainda Não Identificado?” In: **Estudos da Linguagem**. Vitória da Conquista: UESB, 2007. MIMEO

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. V. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MACHADO, R. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 2001.

MACHADO, I. “Polifonia e o Campo Estético da Prosaica”. In: **O Romance e a Voz**. São Paulo: IMAGO, 1995, p. 140-147.

MARTON, S. “Nietzsche e a celebração da vida. A interpretação de Jörg Salaquarda”. In: **Cadernos Nietzsche** 2, 1997. http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_02_01.pdf, pesquisa feita em 22/06/2009.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. **Obras Incompletas**. São Paulo: Editora nova cultural, 1996.

_____. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Escala, 2005a.

_____. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Escala, 2005b.

_____. **A Origem da Tragédia: proveniente do espírito da musica**. São Paulo: Mandras, 2005c.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Escala, 2006.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Companhia da Letras. 2007.

_____. **Assim Falava Zaratustra**. Lisboa: Relógios D’Água, 1998.

_____. **Assim Falava Zaratustra**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008a.

_____. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ORLANDI, E. P. **Análise do Discurso: Princípios & Procedimentos**. Campinas: Pontes, 6ª edição, 2005.

PÊCHEUX, M. “Remontons de Foucault à Spinoza”. In: MALDIDIÉ, D. **L’inquietude du discours. Textes choisis par D. Maldidier**. Paris: Cendres, 1990.

_____. **Semântica e Discurso – uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas:Ed. da UNICAMP. 1995.

_____. “Sobre os Contextos Epistemológicos da Análise de Discurso”. In: **Escritos**, nº 4, maio, Campinas, São Paulo: Laboratório de Estudos Urbanos/ NUDECRI, 1999.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

RICOEUR, P. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SANTOS, J. B. C. “Uma reflexão metodológica sobre análise de discursos”. In: SANTOS, J. B. C. ; FERNANDES, C. A (Org.). **Análise do Discurso: Unidade e Dispersão**. 1 ed. Uberlândia: Entremeios, 2004.

VOCABULÁRIO DE FILOSOFIA. In: <http://ocanto.esenviseu.net/lexd.htm>, pesquisa feita em 24/07/2008.

ZILBERMAN, R. “Nietzsche e a História da Literatura”. In: Cadernos Nietzsche 2, 1997. http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_02_05.pdf, pesquisa feita em 22/06/2009.

ANEXOS

Dos Virtuosos

É com trovões e celestiais fogos-de-artifício que se tem de falar aos sentidos entorpecidos e adormecidos.

Mas a voz da beleza fala baixinho; só se insinua nas mais despertas.

Hoje, o meu escudo estremeceu levemente e riu-se para mim; é esse o riso sagrado e o estremeçamento da beleza.

Foi de vós, ó virtuosos, que hoje se riu a minha beleza. E sua voz chegou assim aos meus ouvidos: “Ainda querem ser pagos!”.

Ainda quereis ser bem pagos, ó virtuosos! Quereis receber uma recompensa pela virtude e o céu me troca da terra e a eternidade em troca do vosso dia de hoje?

E, agora, estais furiosos comigo, por eu ensinar que não há distribuidor de recompensas, nem tesoureiro? E, na verdade, eu nem sequer ensino que a virtude seja a recompensa de si própria.

Ai de mim!, é essa a minha tristeza: até o fundo das coisas se meteu a mentira da recompensa e do castigo – e, agora até mesmo no fundo das vossas almas, ó virtuosos!

Mas, tal como o focinho do javali, a minha palavra há-de revolver o chão das vossas almas: quero ser para vós o ferro de uma charrua.

Todos os segredos do vosso fundo hão-de vir á luz, e quando estiverdes estendidos ao sol, revoltos e rotos, até a vossa mentira está separada da vossa verdade.

Pois a vossa verdade é esta: sois *demasiado limpos* para palavras sujas como vingança, castigo, recompensa, retaliação

Amais vossa virtude como a mãe ama o seu filho; mas já alguma vez se ouviu dizer que uma mãe quisesse ser paga pelo seu amor?

A vossa virtude é o que de mais caro achais em vós próprios. Há em vós o anseio do círculo: é para se alcançar outra vez a si próprio que todo o círculo se torce revolve.

E qualquer obra da vossa virtude é semelhante à estrela que se apaga: a sua luz ainda continua a caminho e em migração – e quando deixará ela de ir a caminho?

Assim, também a luz da vossa virtude ainda vai a caminho, mesmo quando está feita a obra. Está pode já estar esquecida e morta, mas o seu raio de luz continua vivo e em movimento.

Que vossa virtude seja vosso Eu e não algo alheio, uma pele, um disfarce: é essa a verdade saída do fundo da vossa alma, ó virtuosos!

Mas é certo que há alguns para quem a virtude consiste no espasmo debaixo de um chicote; e, quanto a mim, haveis escutado demasiado os gritos deles.

E há outros que chamam virtude ao entorpecimento dos seus vícios; e quando, um dia, o seu ódio e a sua inveja se espreguiçam, a sua “justiça” acorda e esfrega os olhos ensonados.

E outros há que são puxados para baixo: são os seus demônios que puxam por eles. Mas quando mais se afundam, tanto mais ardente é o brilho dos seus olhos e a maior ânsia pelo seu Deus.

Ah! Também os gritos destes chegaram aos vossos ouvidos, ó virtuosos: “Aquilo que eu *não* sou, isso, isso é que é para mim Deus e virtude!”

E há outros que avançam penosamente, e chiando como carros que transportam pedras por uma encosta abaixo: esses falam muito de dignidade e de virtude – ao seu travão chamam eles de virtude!

E outros há que são como vulgares relógios, a que se deu corda: fazem o seu tiquetaque e querem que se chame virtude... ao tiquetaque.

Em verdade, com estes divirto-me eu: sempre que encontrar relógios desses, dar-lhes-ei corda com o meu escárnio; e, ainda por cima, eles hão-de ronronar para mim!

E outros estão orgulhosos do seu punhado de justiça e, por causa dela, cometem delitos contra todas as coisas, de modo que o mundo se afoga na sua injustiça.

Ah! Como a palavra “virtude” fica mal na sua boca! E quando dizem: “Eu sou justo”, pois soa sempre como se dissessem: “Eu estou vingado!”

Com a sua virtude, querem eles arrancar os olhos aos seus inimigos; e só se enaltecem para rebaixar os outros.

E ainda há os que estão metidos no seu pântano e que, do meio do canavial, falam assim: “Virtude... é estar quieto, metido dentro do pântano. Não mordemos em ninguém e afastamo-nos de quem queira morder. E, em todas as coisas, temos a opinião que nos dão.”

E há também os que gostam de gestos e pensam que a virtude é uma espécie de gesto.

Os seus joelhos estão sempre em adoração e as suas mãos são panegíricos da virtude, mas o seu coração nada sabe do assunto.

E há igualmente os que consideram como virtude dizer: “A virtude é necessária”; mas, no fundo, apenas crêem na necessidade da polícia.

E alguns, que não são capazes de ver o que há de elevado no ser humano, chama virtude ao facto de verem demasiado de perto o que ele tem de baixo; chama, assim, virtude ao seu olhar maldoso.

E uns querem ser edificados e reanimados, e chamam a isso virtude; enquanto outros querem ser deitados abaixo e chamam também a isso virtude.

E, deste modo, quase todos julgam ter a sua quota-parte de virtude; ou, pelo menos, cada um pretende ser conhecedor em matéria de “bem” e de “mal”.

Mas Zaratustra não veio para dizer a esses mentirosos e a esses tolos: “Que sabeis vós da virtude? Que *podeis* vós saber da virtude?”

Mas sim para que vós, meus amigos, vos fartásseis das velhas palavras, que haveis aprendido com os tolos e os mentirosos; para que vos fatásseis das palavras “recompensa”, “retaliação”, “castigo”, “vingança com justiça”; para que vos fartásseis de dizer: “O que faz com que uma acção seja boa é ele ser desinteressada.”

Ah!, meus amigos, que o vosso Eu esteja na vossa acção, tal com a mãe está no filho! Para mim, há-de ser essa a vossa noção de virtude.

Em verdade, tirei-vos bem uma centena de palavras e dos brinquedos predilectos da vossa virtude; e, agora, estais zangados comigo, como se zangam as crianças.

Estavam brincando junto ao mar, eis que veio uma onda e lhes arrastou o brinquedo para as profundezas; agora, choram.

Mas a mesma onde há-de trazer-lhes novos brinquedos e espalhas diante delas novas conchas multicolores! Assim ficarão consoladas. E, tal como elas, também vós, meus amigos, haveis de ter as vossas consolações... e novas conchas multicolores!

Assim Falava Zaratustra. (Nietzsche, 1998, 106-110)

Do Caminho do Criador

“Quereis, meus irmão, ir-te para a solidão? Queres buscar o caminho que leva a ti mesmo? Espera ainda um pouco, e escuta-me.

‘quem busca, perde facilmente a si mesmo. Toda solidão é uma falta.’ Assim fala o rebanho. E tu pertenceste por muito tempo ao rebanho.

Em ti também ressoará ainda a voz do rebanho. E quando digas: ‘Já não tenho mais *uma* consciência em comum convosco’, será isso para ti uma queixa ou um dor.

Olha: está dor é filha da consciência *comum*, e a última centelha dessa consciência brilha ainda na sua tristeza.

Mas, queres seguir o caminho da sua tristeza, que é o caminho para ti mesmo? Então, mostra-me o teu direito e a tua força para tanto!

És tu uma força nova e um direito novo? Um primeiro movimento? Uma roda que gira sobre si mesma? Podes obrigar as estrelas a girar a tua volta?

Ah! Existe tanta ansiedade pelas alturas! Há tantas convulsões de ambição! Demonstra-me que não és nem um cobiçoso, nem um ambicioso!

Ah! Existem tantos grandes pensamentos que procedem como um fole! Inflam-se e esvaziam-se.

Livre, chamas a ti? Teu pensamento soberano eu quero ouvir e não escapaste de um jugo.

És tu alguém que tem o direito de *livrar-se* de um jogo? Há os que lançam fora seu ultimo valor ao lançar fora a sua sujeição.

Livre *de quê?* Pouco importa a Zaratustra! Mas teu olhar deve anunciar-me claramente: livre, *para quê?*

Podes dar a ti mesmo teu bem e teu mal, e suspender tua vontade por cima de ti, erigida em lei? Poderás ser teu próprio vingador de tua lei?

Terrível é estar sozinho como o juiz e o vingador da própria lei, como estrela lançada no espaço vazio em meio do sopro congelado de ‘estar só’.

Hoje ainda te atormenta a multidão, ó só; hoje ainda conservas todo o teu brio e todas as tuas esperanças.

Contudo, um dia te fatigará a solidão, um dia abater-se-á o teu orgulho e teu brio rangerá os dentes. Um dia exclamarás: ‘eu estou só!’

Um dia já não era a tua grandeza, a tua baixeza se aproximará demasiado de ti. Tua sublimidade te amedrontará como um fantasma.

E exclamará um dia: ‘tudo é falso!’

Há sentimentos que querem manter o solitário. Se eles não o conseguem, pois que o solitário os mate! Mas és tu capaz de ser assassino?

Meu irmão, conheces já a palavra ‘desprezo’? e o tormento da tua justiça: ser justo para com os que te menosprezam?

Tu obrigaste a muitos a mudar de opinião sobre ti; o que levam muito em conta. Deles te aproximaste, e passaste além; isso não te perdoarão nunca.

Tu te elevas acima deles; mas quanto mais alto sobes, menor te vêem os olhos da inveja. E ninguém é tão odiado como o que tem asas.

‘Como poderíeis ser justos comigo! – assim deves falar. A – Eu elejo por mim vossa injustiça, como a parte que me está destinada’.

Injustiça e baixeza é o que eles arrojam ao solitário. Mas, meu irmão, se queres ser uma estrela, não hás de iluminá-los menos por isso.

E afasta-te dos bons e dos justos! Eles gostam de crucificar os que inventam a sua própria virtude: odeiam o solitário.

E afasta-te também das ternuras do teu amor! O solitário estende a mão demasiadamente depressa ao primeiro que encontra.

Há homens a quem não deveis estender a mão, mas somente a pata, e quero que tua pata tenha também garras.

Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo: a ti próprio te aproximás nas cavernas e nos bosques.

Solitário, tu segues o caminho que leva a ti próprio! E teu caminho passa diante de ti e de teus sete demônios!

Serás herege para ti mesmo, serás feiticeiro, adivinho, louco, incrédulo, ímpio e malvado.

É mister que queiras consumir-te em tua própria chama. Como renascerias, se ainda não te reduziste em cinzas?

Solitário, segues o cainho do criador: um deus queres criar de teus sete demônios!

Solitário, segues o caminho do amante: é a ti mesmo que amas, e eis por que te desprezas, como só sabem desprezar os que amam.

O amante quer criar, porque despreza! Que saberia do amor o que não fosse constringido a menosprezar precisamente o que amava!

Vai para a tua solidão, com o teu amor e com a tua criação, e só mais tarde se aproximará de ti a justiça, a capenga.

Vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, irmão. Eu amo aquele que quer criar algo superior a si próprio, e que dessa forma perece.

Assim falava Zaratustra.” (Nietzsche, 2008a, p. 91-94)

Dos Sacerdotes

Em um dia Zaratustra, chamando com um gesto os discípulos, disse-lhes estas palavras:

“Vedes esses sacerdotes; embora sejam meus inimigos, passais perto deles em silêncio e com a espada na bainha.

Entre eles também há heróis; muitos dentre eles sofreram bastante; mas também quiseram fazer sofrer os outros.

São inimigos cheios de astúcia; nada mais vindicativo que a sua humildade. E se nos aproximamos deles, arriscamos sujar-nos.

Mas o meu sangue é aparentado ao deles; e desejo que meu sangue seja honrado até neles”.

E depois que haviam passado, Zaratustra foi tomado pela dor, e depois de ter um instante lutado contra ela, pôs-se a falar assim:

“Tenho piedade desses sacerdotes. Eles me repugnam; também, é verdade, que é para mim a menor das coisas desde que vivo entre os homens.

Mas tenho compaixão e sempre tive compaixão deles; são aos meus olhos prisioneiros e réprobos. Aquele a quem chamam de Salvador acumulou-os de algemas.

Algemas aos falsos valores e às palavras mentirosas! Ah, quem virá salvá-los do seu Salvador?

Sacolejadas no mar, acreditaram um dia aterrissar numa ilha; mas eis que nada mais era que um monstro adormecido.

Valores falsos e palavras mentirosas são os piores monstros para os seres humanos; a fatalidade permanece ali, por muito tempo, adormecida ou à espreita.

Mas um dia ela salta subitamente, e desperta-se, e devora todos os que sobre ela haviam construído suas cabanas.

Ó, olhais as cabanas que esses sacerdotes construíram, essas cavernas embalsamadas que chama igrejas.

Essa falsa luz, esse ar abafado! A alma está aí entravada no seu ímpeto para as alturas.

Ao contrário, o seu credo ordena: ‘subi a escada de joelhos, pecadores!’

Na verdade gosto mais da imprudência que dos olhos repulsivos de seu pudor e de sua devoção.

Quem construiu essas cavernas e essas escadas de penitência?

Não foram homens que queriam esconder-se, e que tinham vergonha de si mesmos em face de um céu puro?

Esperarei o dia em que o céu puro brilhará de novo, através das abóbadas cavadas, e sobre a erva, e as vermelhas papoulas dos muros em ruínas, para prestar minha afeição aos santuários desse Deus.

Eles chamaram Deus ao que os contrariava e os fazia sofrer; e, na verdade, havia heroísmo em sua devoção.

E não souberam amar o seu Deus senão crucificando o homem.

Quiseram viver como cadáveres, vestiram de negro o seu cadáver; até em seus discursos sinto o odioso odor das câmaras mortuárias.

E viver em sua vizinhança é viver na vizinhança de negros lagos, no fundo dos quais o sapo modula sua mansa e melancólica canção.

Precisariam cantar-me melhores canções para fazer-me crer em seu salvador; seria mister que esses discípulos tivessem o ar demais salvos.

Desejaria vê-los nus; pois somente a beleza deveria pregar a penitência. Mas quem se deixará convencer por essa tristeza embuçada?

Na verdade, seus próprios salvadores não são filhos da liberdade, nem desceram do sétimo céu da liberdade. Na verdade, jamais pisaram com os pés o tapete do conhecimento.

O espírito desses salvadores estava cheio de lacunas, mas em cada uma dessas lacunas haviam colocado sua ilusão, o 'faz-tudo', que chamavam Deus.

Seu espírito havia mergulhado em sua compaixão, e quando se enchiam e se superenchiam de piedade, sempre alguma grande loucura flutuava na superfície.

Eles levavam seu rebanho pelos atalhos, à voz do corne e dos gritos, como se apenas houvesse uma única passagem que levasse ao futuro. Na verdade, esses pastores não passavam de carneiros.

Esses pastores tinham pequenos espíritos e vastas almas; mas, meus irmãos, como são exíguas as almas, até as mais espaçosas!

Eles marcaram seu caminho de traços sangrentos, e suas loucuras proclamava que a verdade se demonstra pelo sangue vertido.

Mas o sangue é o pior testemunho da verdade; o sangue envenena a doutrina mais pura, e a torna uma loucura, um ódio no fundo dos corações.

E passar através do fogo da fé, que prova? Sem dúvida vale mais que nossa lei nasça do próprio braseiro.

Coração pesado e cabeça frio; onde essas duas coisas se encontram, nasce o furacão, o ‘Salvador’.

Na verdade, houve homens maiores e melhor nascidos que aqueles que o povo chama Salvadores, essas tempestades devastadoras.

Mas será preciso libertar-vos daqueles que são maiores ainda que todos os salvadores, se quereis encontrar o caminho da liberdade.

Nunca existiu o Além-Homem. Eu vi ambos nus, o maior dos homens e o menor.

Eles ainda se assemelham muito. Na verdade, até o maior me pareceu demasiado humano”. (NIETZSCHE, 2008a, p. 127-129)