

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

GUILHERME FIGUEIRA BORGES

INTEMPESTIVIDADE DO/NO CORPO NIETZSCHIANO

Análise da Discursividade Filosófica



**Uberlândia/MG
2014**

GUILHERME FIGUEIRA BORGES

**INTEMPESTIVIDADE DO/NO CORPO NIETZSCHIANO – Análise da
Discursividade Filosófica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação:
Curso de Doutorado em Linguística, do Instituto de
Letras e Linguística da Universidade Federal de
Uberlândia.

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
2014**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

Bg732i Borges, Guilherme Figueira, 1983-
2015 Intempestividade do/no corpo nietzschiano : análise da
discursividade filosófica / Guilherme Figueira Borges. - 2015.
218 f. : il.

Orientador: João Bôsko Cabral dos Santos.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-Graduação em Linguística.
Inclui bibliografia.

1. Linguística - Teses. 2. Análise do discurso - Teses. 3. Nietzsche,
Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretação. - Teses. 4. -
Teses. I. Santos, João Bôsko Cabral dos. II. Universidade Federal de
Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

CDU: 801

Guilherme Figueira Borges

INTEMPESTIVIDADE DO/NO CORPO NIETZSCHIANO – Análise da
Discursividade Filosófica

Tese 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 doutor.

Área de concentração: Estudos em Linguística e Linguística Aplicada.

Linha de Pesquisa: Linguagem, Texto e Discurso

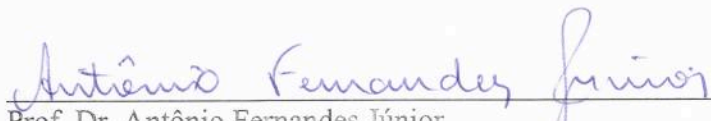
Tese defendida e aprovada em 02 de Dezembro de 2014,
pela banca examinadora composta pelos professores:



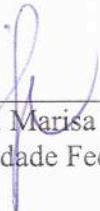
Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos (orientador)
Universidade Federal de Uberlândia – UFU



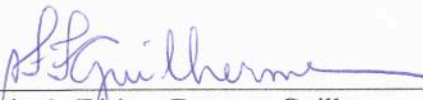
Prof. Dr. Luís Fernando Bulhões Figueira
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES



Prof. Dr. Antônio Fernandes Júnior
Universidade Federal de Goiás – Campus Avançado de Catalão



Prof. Dr. Marisa Martins Gama-Kallil
Universidade Federal de Uberlândia – UFU



Prof.ª. Dra. Maria de Fátima Fonseca Guilherme
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

À minha vizinha, Maria Elisa (In memórias)

À Camila (minha irmãzinha)

À Conceição (minha vida)

Ao Newarney (meu amor)

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, orientações para a vida.

À minha vizinha 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 a minha mãe de coração, Candido e Joana Dark, pelo exemplo e incentivo.

À minha irmã, Camila, pelos conselhos e estímulos.

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 de Uberlândia e Iporá.

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

À Profa. Dra. Maria de Fátima Fonseca Guilherme pela orientação em área complementar.

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 Profa. Dra. Maria de Fátima Fonseca Guilherme e à Profa. Dra. Cristiane Carvalho de Paula Brito .

Às secretárias do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, M. Virgínia D. Ávila e Lorena Borges pela gentileza e presteza em atender os meus pedidos.

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

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

SUMÁRIO

RESUMO.....	7
RÉSUMÉ.....	8
ABSTRACT	9
O INTEMPESTIVO CORPO DE ZARATUSTRA: Uma Introdução.....	11
i) L'ÉTAT DES LIEUX: Linguística e Filosofia em Diálogo.....	17
ii) CORPOGRAFIA DISCURSIVA.....	18
iii) FANTASMÁTICA REPETIÇÃO DE UM ACONTECIMENTO AUSENTE	18
CAPÍTULO 1 – L'ÉTAT DES LIEUX: Linguística e Filosofia em Diálogo	20
CONSIDERAÇÕES INICIAIS: Uma Tomada de Posição	21
1.1 O FUNCIONAMENTO DA MEMÓRIA: Zaratustra e a Obra Nietzscheana	23
1.1.2 Assim Falava Zaratustra e Outras Obras Nietzscheanas.....	32
1.2 COMPOSIÇÃO DA OBRA NIETZSCHIANA – Urdidura do Apólogo, da Parábola e da Fabula	46
1.3 A DISCURSIVIDADE FILOSÓFICA: Filosofia e Análise do Discurso em Contraponto.....	64
1.4 FILOSOFIA PARA A LINGÜÍSTICA	80
CAPÍTULO 2 – CORPOGRAFIA DISCURSIVA	95
CONSIDERAÇÕES INICIAIS: Por um Olhar Sobre a Corpografia	96
2.1 CORPOGRAFIA, O DISCURSO E O ENUNCIADO.....	97
2.2 FLUXO DE LIGAÇÕES TRANSVERSAIS DO SABER: Corpo, Racionalidade e Consciência	103
2.2 TECIDOS DE MEMÓRIA: Entre a Fluidez do Discurso e a Metáfora Digestiva	125
CAPÍTULO 3 – A FANTASMÁTICA REPETIÇÃO DE UM ACONTECIMENTO AUSENTE	149
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	150
3.1 A ARTE DE ESCREVER COM SANGUE: Subversão do Corpo	151
3.2 O INACABAMENTO DO CORPO PELA INFINITUDE DA INTERPRETAÇÃO.....	168
3.3 O CORPO E O FANTASMA DO ETERNO RETORNO.....	185
CORPOS NÃO SE FECHAM, POR NÃO SABÊ-LOS DE COR	207
REFERÊNCIAS	212

RESUMO

Esta pesquisa orbita na problemática de pensar o corpo em Nietzsche (2011) a partir do campo da Análise do discurso francesa (AD). Recorro dois objetivos gerais que convém *a priori* destacar: i) trabalhar com a discursividade filosófica nietzschiana de modo a evidenciar, por meio do jogo que este autor estabelece com a língua (gem), os seus elementos constituintes; (ii) analisar como a intempestividade de noções-conceitos, fundadas em outros tratados filosóficos nietzschianos, proporcionam bordas ao corpo zaratustriano. Busco mobilizar, notadamente, noções-conceitos de Foucault (2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2001e, 2007, 2008, 2011, 2013a, 2013b), a saber, “discurso”, “enunciado”, “acontecimento”, “vontade de saber/poder”, “vontade de verdade”, “resistência”, dentre outras. E a *démarche* teórico-analítica é desenvolvida em três momentos, sendo o primeiro responsável por estabelecer uma discussão a respeito da discursividade filosófica nos campos da filosofia e da linguística, buscando constituir uma alteridade e estabelecendo um profícuo diálogo entre eles. Já no segundo momento, apresento a noção-conceito de “corpografia” enquanto uma relevante ferramenta para compreender o funcionamento do discurso e do enunciado na grafia do corpo zaratustriano. Há a análise, neste momento, das críticas nietzschianas às noções de “racionalidade” e “consciência”, bem como uma proposta de interpretação de como essas críticas incidem na constituição corporal de Zarathustra. Busca-se, ainda, lançar o olhar sobre as metáforas digestivas empregadas por Nietzsche (2011), evidenciando os discursos que elas instauram na constituição do corpo zaratustriano. No terceiro momento, por fim, analiso a subversão do corpo fundada por Nietzsche (2011) através da grafia do corpo zaratustriano, delineando que a prática de escrever com sangue torna-se possível a partir de outra constituição sujeito nas práticas languageiras. Há a compreensão de que a língua (gem) proporciona bordas ao corpo que evidenciam incompletudes, dado que, sob um viés discursivo, a interpretação comporta um inacabamento. Considero relevante mencionar que também busco pensar, neste terceiro momento, a prática escriturística nietzschiana enquanto um gesto que funda uma teatralidade e jogos de presença e de ausência através do corpo de Zarathustra. Destarte, pelo percurso empreendido, pode-se concluir que noções-conceitos como, por exemplo, “vontade de poder”, “nihilismo”, “eterno retorno”, “super-homem” emergem no corpo zaratustriano, por meio do gesto de corpografia instaurado por Nietzsche (2011), enquanto (i) efeitos de memória a partir dos quais *já-ditos* emergem na grafia do corpo zaratustriano como *jamaís-ditos*; (ii) discursos que instauram outras práticas no fio da história e (iii) enunciados que evidenciam, na subversão do corpo zaratustriano enquanto um signo, funções específicas do acontecimento discursivo/enunciativo nietzschiano.

Palavras-chave: Nietzsche; Foucault; Zarathustra; Análise do Discurso Francesa; Corpo Discursivo.

RÉSUMÉ

Cette recherche orbite autour de la problématique de penser le corps chez Nietzsche (2011) par le biais de l'analyse du discours française (AD). Je l'ai découpée en deux objectifs généraux qui doivent *a priori* être décrits : i) travailler avec la discursivité philosophique chez Nietzsche (2011) afin de démontrer ses éléments constitutifs à travers le jeu que l'auteur établit avec la langue/langage; (ii) analyser comment l'intempestivité de notions-concepts fondées sur d'autres traités philosophiques *nietzschéens* peuvent fournir des contours au corps zarathoustrien. Je cherche à mobiliser notamment des notions-concepts chez Foucault (2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2001e, 2007, 2008, 2011, 2013e, 2013b) comme «discours», «énoncé», «événement», «volonté de savoir / pouvoir», «volonté de vérité », «résistance». La démarche théorique et analytique est développée dans trois étapes. Dans un premier moment, il s'agit d'établir une discussion à propos du discours philosophique dans le domaine de la philosophie et de la linguistique pour construire une altérité et un dialogue fructueux entre eux. Dans un deuxième moment, je présente la notion-concept de «corpographie» en tant qu'un outil pertinent pour comprendre le fonctionnement du discours et de l'énoncé dans la graphie du corps zarathoustrien. Dans ce moment, on analyse aussi les critiques nietzschéennes aux notions de «rationalité» et de «conscience» et on propose l'interprétation que ces critiques sont constitutives du corps de Zarathoustra. On interprète encore, les métaphores digestives employées par Nietzsche (2011), en mettant en avant les discours qu'elles fondent dans la constitution du corps zarathoustrien. Dans un troisième moment, j'analyse finalement la subversion du corps fondée par Nietzsche (2011) à travers la graphie du corps zarathoustrien, en montrant que la pratique de l'écriture avec le sang devient possible à partir d'une autre constitution du sujet dans les pratiques langagières. On considère que la langue/langage fournit les contours au corps qui présente des incomplétudes, puisque par la voie discursive l'interprétation implique un inachèvement. Je trouve aussi pertinent mentionner qu'on essaie de penser que la pratique scripturale nietzschéenne en tant qu'un geste fonde une théâtralité et des jeux de présence et d'absence à travers le corps de Zarathoustra. De cette manière, je peux conclure que les notions-concepts comme par exemple la «volonté de puissance», le «nihilisme», l'«éternel retour», le «surhomme» émergent dans le corps zarathoustrien par le geste de corpographie instauré par Nietzsche (2011), tandis que (i) des effets de mémoire discursive à partir desquels *déjà-dits* émergent dans la graphie du corps de Zarathoustra comme *jamais-dits*; (ii) discours que fondent d'autres pratiques dans le fil de l'histoire et (iii) énoncés qui montrent, dans la subversion du corps zarathoustrien comme un signe, des fonctions spécifiques de l'événement discursif/énonciatif nietzschéen.

Mots-clés: Nietzsche; Foucault; Zarathoustra; Analyse du Discours Française; Corps Discursif.

ABSTRACT

This research revolves around the problematic of thinking the body in Nietzsche (2011) from the field of the French discourse analysis. Two general objectives that should be highlighted were selected *a priori*: i) work with the nietzschean philosophical discourse in an evident way, by the game this author establish with the language, and its constituent elements; (ii) analyze how the untimeliness of notions-concepts, based on other Nietzsche philosophical treaties provide edges to the body of Zarathustra. I use notions-concepts of Foucault (2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2001e, 2007, 2008, 2011, 2013th, 2013b) “Discourse”, “statement”, “event”, “will to power / knowledge”, “will to truth”, “resistance”. The theoretical-analytical *démarche* is developed in three moments, the first being responsible for establish a discussion about the philosophical discourse in the field of philosophy and linguistics, seeking to constitute an otherness and establishing an effective dialogue between them. In the second one, I present the notion-concept of “cartography of a body” as a relevant tool to understand the operation of the speech and the enunciation in the spelling of the body of Zarathustra. There is the analysis, at this moment, of the Nietzschean criticism about the notion of “rationality” and “conscience”, as well as an interpretation proposal of how these criticisms happen on the corporal constitution of Zarathustra. Looking up, still, to throw a glance over the digestive metaphors employed by Nietzsche (2011), highlighting the discourses they establish in the body of Zarathustra constitution. On the third moment, finally, I analyze the body subversion founded by Nietzsche (2011) through the spelling of the body of Zarathustra, outlining that the practice of writing in blood becomes possible from another subject constitution in language practices. There is the comprehension that the language provides edges to the body that accentuate incompleteness, considering that, under a discourse bias, the interpretation comprehends something unfinished. I consider relevant to mention that I also seek to think in this third stage, the Nietzschean scriptural practice as a gesture that founds theatricality and games of presence and absence through the body of Zarathustra. Therefore, by the trajectory undertaken, I can conclude that notion-concepts, such as, for example, “Will to Power”, “Nihilism”, “Eternal Return”, “superman” emerge in the body of Zarathustra, through the gesture of body diagram initiated by Nietzsche (2011), while (i) memory effects from which already-said emerge in the spelling of the zaratustriano body as never-said; (ii) discourses that begin others practices in the history thread and (iii) enunciates that show, in the subversion of the zaratustriano body as a sign, specific functions of the discursive/enunciative nietzschean event.

Keywords: Nietzsche; Foucault; Zarathustra; French Discourse Analysis; Discursive Body.

Fechamos o corpo
como quem fecha um livro
por já sabê-lo de cor.

Fechando o corpo
como quem fecha um livro
em língua desconhecida
e desconhecido o corpo
desconhecemos tudo”
(LEMINSKI, 2013, p. 16)

O INTEMPESTIVO CORPO DE ZARATUSTRA: Uma Introdução

‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu. (NIETZSCHE, 2011, p. 35)

Como Zaratustra (NIETZSCHE, 2011) evidencia, os sujeitos não percebem que dizer “eu” envolve uma complexidade que não se encerra na língua(gem), uma vez que a prática instaurada pela transitividade de *dizer X* se funda no corpo. O verbo tem por excelência a capacidade de, ilusoriamente, fundar uma sensação de movimento, de dinamicidade para o sujeito. É relevante remarcar que o foco da ação, de acordo com a gramática, sai do sujeito e passa a habitar o interior do verbo como se o verbo tivesse, em sua razão de existência, a prática. Doce ilusão propiciada por uma crença na linguagem. Contudo, Nietzsche evidencia que, se há uma prática, esta só pode ocorrer no e pelo sujeito, ou melhor, através do corpo do sujeito. O sujeito se constitui, inserindo-se na história, através de um corpo. Então, ao pensar a constituição do sujeito deve-se levar em conta também o corpo enquanto uma instância¹ subjetiva e subjetivante. Nesse sentido, nas práticas sociais, o corpo entra em um jogo complexo a partir do qual ele enuncia ao mesmo tempo em que é enunciado e discursiviza, desvelando que ele também é discursivizado. Penso que não há sujeito sem o imbricamento entre corpo e discurso, sem perder de vista que, numa perspectiva nietzschiana, o corpo é o que possibilita o discurso na história. O discurso precisa da mão do escritor para ecoar e se rebelar na escrita, ele precisa das cordas vocais para se manifestar na oralidade. Enfim, é a intempestividade do corpo que (im)pulsiona o discurso no fio da história.

Esta proposta de trabalho visa a pensar o corpo a partir do sujeito-personagem Zaratustra na obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011). Buscar-se-á estabelecer uma epistemologia para o corpo em Nietzsche (2011). Nesse sentido, convém *a priori* evidenciar que buscarei pensar o corpo em Nietzsche e não uma *noção de corpo nietzschiana*. Essa distinção se torna relevante na medida, em que a

¹ Considero a “instância” enquanto uma centelha material que, no tempo e no espaço, remarca uma organização de posições sujeitos e de discursos (delineando jogos de regularidade e dispersões). Uma “instância corporal” evidencia, portanto, uma organização estético-discursiva para/d(o) corpo na história que emerge a partir de um recorte do sujeito analista.

conceituação de corpo na AD não é a mesma da encontrada na rede teórica de Nietzsche. Se para a AD o corpo pode ser considerado uma instância material que emerge no e pelo discurso; para Nietzsche o corpo é uma quantidade de forças em belicância, fora de uma dualidade (tanto da moral quanto da ciência) e irrepresentável em sua complexidade pela linguagem. Contudo, é inegável que, por vezes, a noção-conceito de corpo nietzschiano poderá tangenciar as análises, posto que considero bastante profícuo estabelecer um diálogo entre o campo da AD e dos estudos de Nietzsche para pensar a constituição do corpo zaratustriano em práticas sociais, históricas e ideológicas, que emergem na trama narrativa, e pensar, ao mesmo tempo, essas práticas enquanto uma ilusão, uma contingência de forças que oscilam na dominância.

Recorto dois objetivos gerais para este trabalho, a saber: (i) trabalhar, como ponto de partida, sobre a possibilidade de uma análise da discursividade filosófica, enquanto uma prática que funda/movimenta relações de poderes e saberes, instaurando, por isso, sentidos cambiantes, movediços e em estado de devir; (ii) pensar o corpo de Zarathustra em Nietzsche, não de forma física e/ou biológica, mas sob uma perspectiva discursiva, revelando que em sua grafia incide noções-conceitos de outros tratados filosóficos nietzschianos enquanto efeitos de uma memória discursiva. Para tanto, é relevante mobilizar noções-conceitos de Foucault (2001a, 2001b, 2001c, 2001d, 2001e, 2007, 2008, 2011, 2013a, 2013b), a saber, “discurso”, “enunciado”, “acontecimento”, “vontade de saber/poder”, “vontade de verdade”, “resistência”, dentre outras. Desse modo, pretendo mostrar que noções-conceitos de Nietzsche (2001, 2005a, 2005b, 2005c, 2009a, 2009b, 2013) atravessam, intempestivamente, enquanto efeitos de uma memória discursiva, a grafia do corpo zaratustriano (NIETZSCHE, 2011). Relevante é mencionar que, neste trabalho, emprego, preferencialmente, a expressão “noção-conceito” utilizada por GUILHAUMOU (2007, p. 105) para designar a “noção-conceito de *Formação Discursiva*” foucaultiana. Essa expressão me é extremamente cara, na medida em que ela congrega, de certo modo, o sentido de “conceito” enquanto movente, rizomático e em pleno estado de devir, bem como apresenta a delimitação semântica de “noção” que, no meu entender, demarca uma junção entre uma materialidade e sua alteridade, a “noção” remarca essa liesão que o “conceito” não tem a necessidade de representar. Nesse sentido, a fusão “noção-conceito” é extremamente propícia a este

estudo que busca pensar uma noção-conceito de corpo zaratustriano, posto que demarca uma errância de elementos (delimitação de conceitos) que estabelecem um batimento entre uma materialidade e uma alteridade (delineação de noções). Convém evidenciar, também, que, por vezes, haverá o emprego das expressões “conceitos” e “conceituação”. Essa escolha é devida a uma inscrição no pensamento deleuziano (1992), e essas expressões não são tomadas sobre uma ótica unitária, estática e encapsulante, pelo contrário, elas são evocadas para evidenciar criações\práticas filosóficas que são risomáticas e moventes, estando, pois, em pleno estado de devir. O emprego de “conceito” para se referir à rede teórica nietzschiana é, em alguns casos, afirmado por alguns teóricos no campo da filosofia como, por exemplo, MOSÉ (2011, p. 240) que, ao apresentar a crítica nietzschiana ao signo, menciona o fato de que “desautorizar valores é, a princípio, **desautorizar a verdade dos conceitos**, mas quanto à genealogia coloca em questão as formações conceituais da linguagem” (grifo meu); ou pela simples menção de GIACIOIA JUNIOR (2011, p. 383) em “proponho uma retomada do **conceito** de vontade de poder” (grifo meu).

Delineio como hipótese que o gesto de grafia do corpo zaratustriano, assim como a rede de relações que ele estabelece com outros corpos na obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011), é uma instância de manifestação de noções-conceitos, pensados em outros tratados filosóficos, para que, desse modo, esse sujeito personagem seja, não somente o porta voz, mas também – e me atrevo a dizer, sobretudo, – a corporificação da teoria nietzschiana. Entendo, pois, a “corporificação” enquanto uma prática nietzschiana que, delimitada no espaço-tempo, proporciona bordas materiais ao corpo zaratustriano.

Considero, neste estudo, Zaratustra um *personagem conceitual* Nietzschiano. “Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 78). Zaratustra, enquanto um personagem conceitual, não pode ser tomado enquanto uma criatura abstrata, porque ele recorta uma materialidade corporal, “ele vive, ele insiste” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 78). A dinâmica a partir da qual o corpo zaratustriano emerge, no fluxo da trama narrativa, também deve ser alvo de uma análise discursiva.

Não posso deixar de dizer que trabalhar com o corpo sob um viés discursivo implica lançar o olhar para elementos que não são estritamente linguísticos. Nesse sentido, sinto a necessidade de dizer que, ao longo deste trabalho, elaboro incessantes diálogos entre a linguística e a filosofia, na medida em que me interpela pensar já-ditos que penetram na carne e agem nas células de Zaratustra. Há uma memória discursiva que nutre os tecidos e estruturam o corpo. Com isso, quero dizer que a memória discursiva, que atravessa a constituição dos sujeitos através dos corpos, pode se manifestar linguisticamente, mas não tem o signo e/ou a palavra enquanto razão única de sua existência.

Destarte, lançar-se-á o olhar para as singularidades da discursividade filosófica nietzschiana, a partir do corpo de Zaratustra e da relação que estabelece com outros corpos (como, por exemplo, o corpo do anão). Uma questão que fica: poderia substituir, nesta frase, “corpos” por “sujeitos”, remarcando um intercâmbio entre essas noções-conceito? Indubitavelmente que sim, não delineando semelhanças, mas similaridades entre elas. É preciso remarcar que, por vezes, neste trabalho, as noções de “sujeito” e de “corpo” são intercambiáveis. De fato, esse intercâmbio é possível porque, dadas as particularidades de cada noção, para este trabalho, analisar o corpo zaratustriano é analisar, sobretudo, a sua constituição de sujeito na trama narrativa. E lançar um olhar sobre o “corpo” é, em primeira ou em última instância, lançar o olhar, inevitavelmente, para o sujeito. É bem verdade que, no campo da AD, é possível analisar o sujeito sem lançar o olhar para uma instância corporal, mas realizar o caminho inverso é, ao meu ponto de vista, um ponto de impossibilidade no campo dos estudos discursivos. Considero que um intercâmbio entre as noções-conceito “corpo” e “sujeito” não descaracteriza essas noções, mas coloca, pelo contrário, em relevo o quanto elas estão visceralmente relacionadas no campo da Análise do Discurso francesa.

Considero relevante explicitar, ainda, que a escolha pelo termo *discursividade* e não *discurso*, dada às múltiplas vozes evocadas pelo possível emprego de uma dessas duas noções. O sufixo “dade”, presente em *discursividade*, evoca a possibilidade de, nas palavras, pelas práticas languageiras, deslizarem discursos. Ele, também, recorta sentidos que remetem ao estabelecimento de uma prática subjetiva. Desse modo, penso em *discursividade* – na falta de um termo melhor para o momento – como uma “prática

de discursos”, prática essa de cunho político e fundador de sujeitos, por sujeitos e em sujeitos.

É relevante destacar que, no campo da filosofia, há trabalhos que já buscam tecer, direta ou indiretamente, considerações para uma noção do corpo em Nietzsche, dos quais convém destacar: Machado (2001), com uma noção de corpo vinculado à Tragédia Grega; Marton (2010a), a partir de uma noção de corpo fisiológica; Balen (1999), no que diz respeito a uma noção de corpo que mantém, de certo modo, uma relação empírica com a realidade. Nesses estudos, desenvolveram-se análises relevantes para se pensar uma teoria do corpo em Nietzsche, a partir do campo da filosofia. Contudo, por essas pesquisas se inserirem em um campo filosófico, não faz parte de seus escopos metodológicos e analíticos, uma abordagem dos elementos discursivos da obra nietzschiana. Ou seja, essas pesquisas não buscam pensar o discurso enquanto uma materialidade que proporciona contornos ao corpo zaratustriano. Nesse sentido, convém remarcar que o fato de me inscrever na linguística e lançar o olhar para a materialidade discursiva, coloca-me em relação de alteridade com esses trabalhos e não de semelhança ou de similaridade. Isto porque não pretendo fazer uma análise *strictu sensu* filosófica, mas linguístico-discursiva.

Analisar o corpo constituído por uma materialidade discursiva é o que me inquieta, é o que me interpela a essa pesquisa. Não posso deixar de mencionar que, se pensar o corpo por um viés discursivo é o que distingue o meu olhar e os estudos que mencionei, buscar pensar o corpo zaratustriano através da própria rede teórica nietzschiana é o que nos aproxima e coloca esses estudos em alteridade ao que proponho. Desse modo, considero relevante dizer que não ignoro a materialidade linguística em sua complexidade organizacional (de predicados, de complementos, de adjuntos, etc), mas busco trabalhar com a materialidade discursiva. Quero antes evidenciar que efeitos de outras obras nietzschianas (partindo da premissa de que as noções-conceitos produzem efeitos que se historicizam) atravessam o corpo zaratustriano atribuindo-lhe uma estética singular.

Em inúmeros momentos de suas obras, Nietzsche apresenta indícios que permitem compreender a noção de *intemperividade* enquanto subversão das relações de poder, a partir da inconstância perpétua das relações de força. Gostaria de destacar uma passagem do texto *III Consideração intemperiva: Schopenhauer educador* no qual

Nietzsche (2012), ao lançar o olhar para a modernidade, tece considerações sobre a intempestividade da/na constituição dos sujeitos. Segundo Nietzsche (2012), pode-se

[...] haver algo de parcialidade em não resgatar, no quadro da vida moderna, senão a fraqueza das linhas e a palidez das cores, a outra face não tem em todo caso nada de consolador, ao contrário, ela é inclusive mais perturbadora. Há aí certamente forças, forças inauditas, mas selvagens, originais e absolutamente implacáveis. Como um caldeirão de feiticeira, olhamos para elas com uma atenta ansiedade: a qualquer momento ele pode estremecer, lançar seus raios, anunciando aparições terríveis. Há um século estamos preparados para abalos radicais; e quando agora se tenta opor a esta inclinação profundamente moderna para as rupturas e as explosões a força constitutiva do estado pretensamente nacional, este não permanecerá mais durante muito tempo, senão como um agravamento da insegurança e da ameaça gerais. Não nos enganemos, se os indivíduos se comportam como se não soubessem nada sobre todas estas preocupações, sua inquietude, porém, revela o quanto eles as conhecem. Eles pensam em si mesmos com mais pressa e exclusivismo como jamais os homens o fizeram, eles constroem e plantam para o presente, e a caça da felicidade não é nunca mais encarnizada do que quando é preciso capturá-la entre o hoje e o amanhã, porque é possível que depois de amanhã talvez a estação de caça vá estar para sempre proibida. Vivemos o período dos átomos, do caos atômico. (NIETZSCHE, 2012, p. 194-195)

Interessa-me, justamente, a outra face que, em seu caráter perturbador, é evidenciada por Nietzsche (2012). A intempestividade que me proponho a analisar diz respeito à fundação, no fio da história, de descontinuidades, de rupturas, de desordens, de inversões, de deslocamentos, de ressignificações que dão ao sujeito outra constituição e, por conseguinte, proporcionam uma construção corporal outra. Pensar a intempestividade é relevante ao campo dos estudos do discurso, posto que ela, sob o viés da genealogia, “agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 21). O corpo, em sua intempestividade, deve ser compreendido enquanto “superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização” (FOUCAULT, 2008, p. 22). Nesse sentido, considerar a intempestividade envolve lançar o olhar para o corpo afetado por uma exterioridade. Para este trabalho, então, a intempestividade é tomada em sua relação direta com a língua e a linguagem, posto que a intempestividade subverte a natureza do signo nas relações sociais. O simbólico, com efeito, é atravessado pela descontinuidade da história, abrindo possibilidades de

inversões e de ressignificações de discursos tomados, nas práticas sociais, enquanto verdades. Se o emprego da língua sustenta e legitima as relações de poder, estabelecer uma intempestividade para a grafia do corpo implica em perverter o funcionamento do signo no social. A intempestividade, então, a partir do viés genealógico de análise dos fatos sociais, evidencia uma “articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 2008, p. 22).

i) L'ÉTAT DES LIEUX: Linguística e Filosofia em Diálogo

No **Capítulo 1**, procuro pensar, de certo modo, o campo da linguística e da filosofia em contraponto. Em princípio, evoco a noção-conceito de *memória discursiva*, delineada por Courtine (1981) para analisar que, no acontecimento de emergência do corpo zaratustriano, há a manifestação de já-ditos que produzem sentidos enquanto efeitos de uma memória. A partir da noção de campo de memória, evoco também as noções-conceitos de *campo de concomitância* e *campo de antecipação* (Courtine, 1981), afirmando que o gesto de corpografia instaurado por Nietzsche (2011) mobiliza e faz agir esses campos em processos de alteridade descontínua. Procedo, em seguida, a uma breve descrição da obra *Assim Falava Zaratustra*, considerada *Corpus de Trabalho*, bem como das obras *Humano, demasiado humano*, *Gaia Ciência*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Ecce Homo*, consideradas *Corpus de Referência*. Essa breve descrição se justifica na medida em que as obras de Nietzsche são ainda pouco lidas e trabalhadas no campo da Análise do Discurso. Em um momento ulterior, busco lançar o olhar para a discursividade filosófica, no campo da filosofia, a partir dos postulados de Deleuze e Guattari (1992). Para estes autores, a discursividade filosófica interpela, o sujeito-filósofo, a criar/forjar conceitos, estabelecendo com outros conceitos relações de afirmação, de negação, de inversão, etc. Por fim, trabalho com a discursividade filosófica a partir do campo da linguística, evidenciando que ela se constitui a partir de um trabalho com o simbólico. Nesse sentido, a discursividade filosofia se relaciona a instituições e a práticas que se encontram cristalizadas socialmente. Maingueneau (1995), nesse sentido, reitera que o

campo da filosofia apresenta um *discurso constituinte*, ou seja, um discurso que é fundado por ele mesmo e fundante de outras discursividades.

ii) CORPOGRAFIA DISCURSIVA

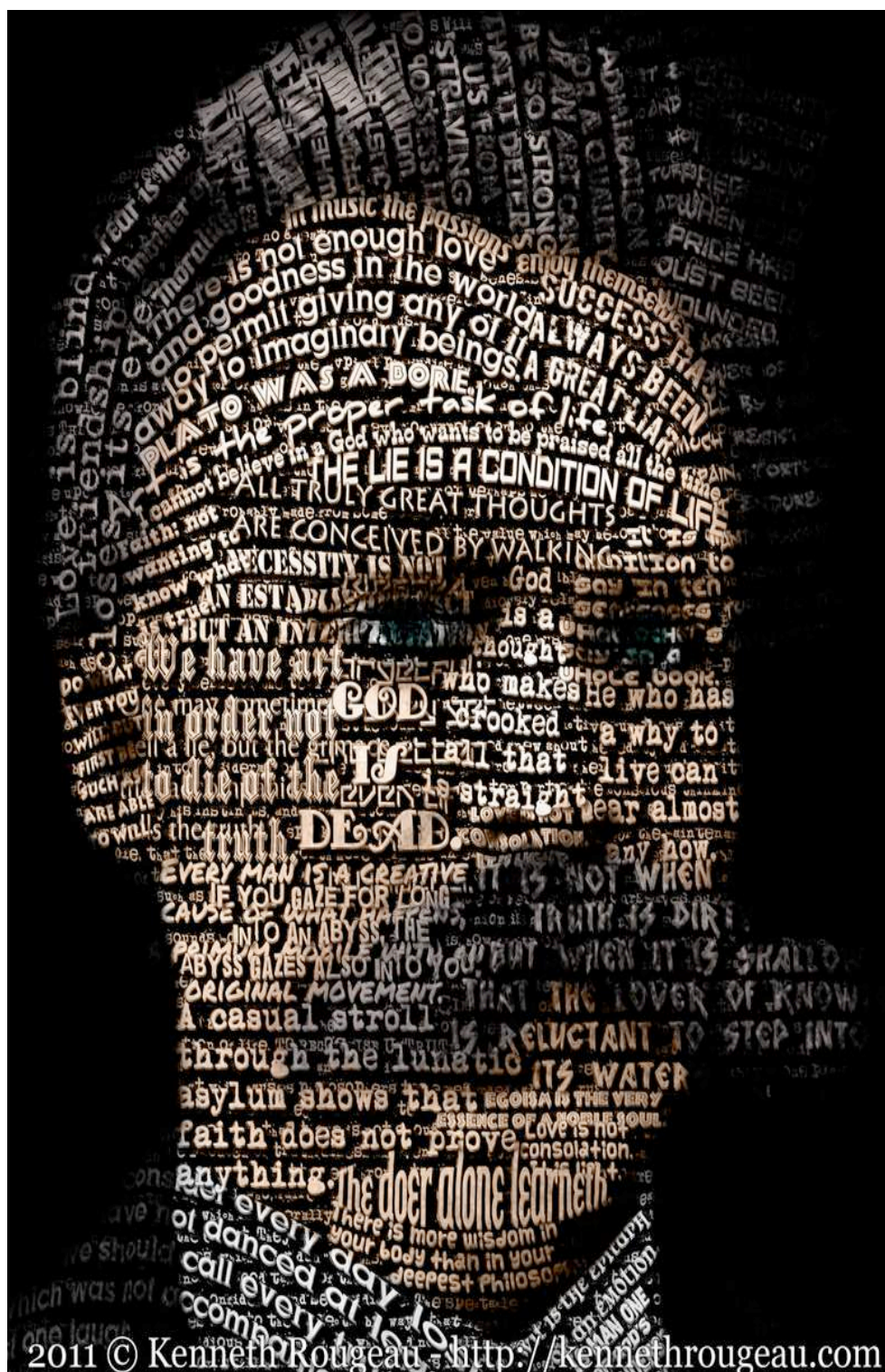
O gesto de *corpografia*, instaurado por Nietzsche (2011), tem um papel central no **Capítulo 2**, posto que se objetiva pensar a prática escriturística atravessada por discursos e enunciados que emergem, na grafia do corpo, enquanto efeitos de uma memória. Em um primeiro momento, por um lado, evoco as noções de “Plano das Ideias”, de Platão (1996, 2007), e o “Cogito”, de Descartes (1983, 1992), para evidenciar que essas noções emergem na grafia do corpo zaratustriano enquanto exterioridade negada, invertida, deslocada, ressignificada. Por outro lado, destaco que o corpo entendido enquanto multiplicidade é afirmado e materializado no corpo zaratustriano. Em seguida, destaco como exemplo a noção-conceito de *vontade de poder* que emerge na grafia dos órgãos de Zaratustra. Nesse sentido, evidencio que, nas metáforas gástricas empregadas por Nietzsche (2011), evoca-se a rede teórica construída em outros tratados filosóficos e que retornam, no fio da história, por meio da grafia do corpo zaratustriano.

iii) FANTASMÁTICA REPETIÇÃO DE UM ACONTECIMENTO AUSENTE

Na grafia do corpo zaratustriano, desponha-se noções-conceitos que, como efeitos de uma memória discursiva, não cessam de produzir sentidos, delineado que o corpo de Zaratustra é um nó de uma complexa rede teórica. No **Capítulo 3**, estabeleço *a priori* uma análise da prática de *escrever com sangue*, evidenciando que tal prática remarca uma prática de subversão do corpo na prática escriturística nietzschiana. Esta prática faz emergir uma memória que não cessa de produzir efeitos – que Nietzsche (2009a) nomeia de “dor” – na constituição dos sujeitos através do corpo. Em seguida, valho-me da noção-conceito de *inacabamento da interpretação*, de Foucault (2001a), para analisar a constituição corporal zaratustriana a partir do corpo do pastor, construído, na trama narrativa, em uma visão que se configura um enigma a ser desvendado por Zaratustra. Se analisar a corpografia é trabalhar no nível do simbólico,

lançar o olhar sobre a grafia do corpo zaratustriano desvela interpretações que se desdobram ao infinito. Destaco, também, a noção-conceito nietzschiana de *eterno retorno* e como ela emerge na materialidade corporal de Zaratustra por meio de um efeito de memória. O acontecimento de grafia do corpo, instaurado por Nietzsche (2011), delineia um complexo jogo de *ausência* e de *presença*, pois a presença, que se manifesta por meio da configuração do *dito*, evidencia *não-ditos* que emergem no dizer enquanto o ruído de outros acontecimentos que, apesar de ausentes, interpelam o sujeito-leitor a produzir sentidos.

CAPÍTULO 1 – L'ÉTAT DES LIEUX: Linguística e Filosofia em Diálogo



Fonte: <http://www.etsy.com/pt/listing/77671204/friedrich-nietzsche-11x14->

[typographical?ref=shop_home_active_16](http://www.etsy.com/pt/listing/77671204/friedrich-nietzsche-11x14-) acesso em 06/11/2014

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: Uma Tomada de Posição

[...] desde o momento em que se quer fazer uma história que tenha um sentido, uma utilização, uma eficácia política, só se pode fazê-la corretamente sob a condição de que se esteja ligado, de uma maneira ou de outra, aos combates que se desenrolam neste domínio. Dos domínios cuja genealogia tentei fazer, o primeiro hospital psiquiátrico e senti que ali havia combates, linhas de força, pontos de confronto, tensões. A história que fiz, só a fiz em função desses combates. (FOUCAULT, 2008, p. 154)

Sou extremamente sensível ao que postula Foucault (2008), pois considero, a exemplo do que delineia o ponto de vista foucaultiano sobre o hospital psiquiátrico, que há “combates, linhas de força, pontos de confronto e tensões” nas teorias nietzschianas e sobre Nietzsche que emerge a partir de jogos de força que evidenciam a necessidade de uma tomada de posição na delineação das bordas do objeto de estudo. Pode-se dizer que, se Nietzsche, por um lado, empreendeu uma crítica voraz à moral, fundando jogos de força no campo da filosofia. Por outro lado, no campo de interpretações sobre Nietzsche, há ideias que lutam na constituição de um saber, que instaura decisivamente relações de poder, sobre Nietzsche.

Essa tomada de posição torna-se imprescindível, na medida em que ao redor de Nietzsche orbitam jogos de interpretação dispares. Há interpretações, por exemplo, de Heidegger (2012a, 2012b), de Deleuze (1976, 2013) e de Foucault (2001a, 2001b, 2008). Interpretações essas que, indubitavelmente, não conflui para a inserção de Nietzsche em um mesmo lugar no campo da filosofia. Para Heidegger (2012a, 2012b), Nietzsche deve ser considerado o ultimo metafísico. Nos dizeres do próprio autor, “essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em vista [...], não obstante numa transformação mais elevada, não passa de um envolvimento definitivo com a metafísica” (HEIDEGGER, 2012a, p. 68-69). Em outro momento, ao analisar o Zaratustra de Nietzsche, HEIDEGGER (2012b, p. 91) também menciona que “Nietzsche é o primeiro pensador que, considerando a história do mundo tal como esta pela primeira vez nos chega, coloca a pergunta decisiva e a pensa através de toda a sua amplitude metafísica”, esta pergunta consiste: “o homem enquanto homem, em sua constituição de essência até hoje vigente, está preparado para assumir a dominação da terra?”. Evocar essa visão heideggeriana é relevante para remarcar que não me identifico com essa interpretação de Nietzsche, sem negar, contudo, a sua relevância na

rede, nada harmônica, dos estudos nietzschianos. Negar essa visão poderia instaurar um imaginário de interpretações, supostamente, “verdadeiras” sobre Nietzsche. O que iria de encontro como a própria visão nietzschiana de que as verdades são criações e de que o mundo, e o próprio Nietzsche em unicidade com ele, encerra infinitas interpretações.

Por outro lado, pode-se dizer que há uma regularidade nas interpretações de Deleuze (1976, 2013) e Foucault (2001a, 2001b, 2008). Tanto isso é verdade que eles, juntos, escreveram a introdução de “Ouvres philosophiques complètes de F. Nietzsche” (Deleuze; Foucault, 2001). Pode-se afirmar que, para esses pensadores, Nietzsche instaurou um espaço outro para o signo “moral” no campo da filosofia. Um espaço que inaugura interpretações-outras. Nesse sentido, Nietzsche apresenta, indubitavelmente, um discurso fundador. Nessa linha interpretativa, Nietzsche não fundaria uma moral outra, posto que há o estabelecimento de um espaço inédito, singular, nunca visto onde o signo moral é subvertido e colocado em ausência.

As interpretações de Deleuze (1976, 2013) e de Foucault (2001a, 2001b, 2008) me seduzem e interpelam a constituir-me sujeito frente à obra de Nietzsche. Estabelecer essa apresentação a priori é relevante, posto que, como bem o evidenciou Foucault (2008), o fazer acadêmico implica pontos de confronto na composição do objeto de pesquisa. Nesse sentido, a prática acadêmica, incluindo vinculações e afastamentos teóricos, é também uma prática política, na medida em que exala subjetividade de um sujeito analista e remarca a investidura de um controle, ilusório, do sentido.

Evidenciada a tomada de posição que me interpelou na escritura desse trabalho, já posso expor que, neste capítulo, objetivo apresentar, em princípio, considerações sobre a noção de memória que atravessa este trabalho, delineando assim o processo de composição do *corpus* de análise (*corpus de trabalho* e *corpus de referência*). Apresenta-se, em seguida, uma breve narração *corpus de trabalho* (*Assim Falou Zaratustra*) e o *corpus de referência* (*Humano, demasiado humano; Gaia ciência; Além do bem e do mal; Genealogia da moral; Crepúsculo dos ídolos; Ecce homo*).

Em seguida, apresenta-se considerações sobre a filosofia a partir do campo da filosofia, melhor dizendo, há uma caracterização do campo da filosofia a partir dos postulados de Deleuze & Gattari (1992). Para esse autores, a filosofia é a arte de criar, fabricar, forjar conceitos na história. Conceitos esses que são híbridos e se inserem, como um nó, em uma rede de conceitos. Estabeleço também um contraponto entre a

visão de Deleuze & Gattari (1992) e a de Cossuta (1995) que ocupa uma posição entre a filosofia e a linguística. Esse contraponto é fortuito, pois ele já anuncia como o *discurso filosófico* é analisado no campo da linguística.

Em um momento ulterior, apresento uma caracterização do discurso filosófico apreendido no interior da linguística a partir dos estudos de Maingueneau (1995). Para este autor, o *discurso filosófico* deve ser considerado um *discurso constituinte* que apresenta, por conseguinte, dimensões que se imbricam, a saber: dimensão relativa à constituição que determina os elementos constituintes; dimensão de um agenciamento de elementos a partir do qual se considera a organização dos elementos constituintes; dimensão jurídico-política que faz com que os elementos constituintes a partir de uma organização adquira um status de norma afetando, por exemplo, os corpos de outros sujeitos.

1.1 O FUNCIONAMENTO DA MEMÓRIA: Zaratustra e a Obra Nietzscheana

Ao pensar que no corpo de Zaratustra, materializam-se conceitos pensados em outros trabalhos, considero que há um atravessamento, na constituição corporal desse sujeito, de uma memória discursiva. Contudo, essa noção de *memória discursiva* não está relacionada a uma perspectiva cognitiva que busca evidenciar um dado funcionamento da *psique* humana, ou seja, essa noção é pensada de forma distinta de “toda memorização psicológica do tipo que os psicolinguístas buscam produzir em medida cronométrica²” (COURTINE, 1981, p. 52). A memória no campo da Análise do Discurso é tomada enquanto um desdobramento de *já-ditos*, em outros lugares, sobre o dizer. Nesse sentido, Paveau (2013) apresenta um questionamento intrigante: “na língua e no discurso tudo não seria memória enfim?” (PAVEAU, 2013, p. 91). Resisto a apresentar uma resposta totalmente afirmativa a essa problematização, apesar de defender que a memória pode incidir sobre a língua e o discurso, determinando os seus sentidos. Considero que é preciso admitir, entretanto, que a incidência da memória nas práticas linguísticas e discursivas comporta falhas, brechas, fissuras que possibilitam a fundação de acontecimentos-outros que ocasionam sentidos-outros. Nesse sentido,

² Tradução do original: “toute mémorisation psychologique du type de celle dont les psycholinguistes s’attachent à produire la mesure chronométrique” (COURTINE, 1981, p. 52).

arriscaria afirmar que nem tudo é memória na língua e no discurso, posto que, se o acontecimento nietzschiano funda outras discursividades, que emergiram pela primeira vez na história em seus escritos, é porque há um fator que escapa ao funcionamento da memória. Considero que Nietzsche, bem como, por exemplo, Marx e Freud, ao mesmo tempo em que criam redes de memória, coloca em cheque o funcionamento destas para instaurar um discurso fundador. Nietzsche apresenta um discurso fundador por instaurar um acontecimento que cria redes discursivas outras distintas das que já existiam na história o que explica a emergência de noções-conceitos como, por exemplo, “eterno retorno” e “vontade de poder”.

A noção de “memória discursiva” é trazida para o campo da AD por Courtine (1981) que, pensando com Foucault (2013a), estabeleceu uma relação constituinte com a noção de Formação Discursiva (FD). A noção de “memória discursiva” se destina a evidenciar a *existência material do enunciado* (Courtine, 1981). É relevante já mencionar que o enunciado para Foucault (2013a), não se restringe ao linguístico, pelo contrário, o domínio do enunciado lhe é exterior. Nos dizeres do próprio Foucault (2013a), “um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente” (FOUCAULT, 2013a, p. 34). Ele ainda pondera que a irrupção do enunciado

Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto a repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (FOUCAULT, 2013a, p. 34-35)

Através de um sobrevoo, o enunciado atravessa a materialidade linguística. Estendendo o pensamento de Foucault (2013a), pode-se dizer, por exemplo, que a materialidade corporal de Zaratustra, através do enunciado, produz efeitos e evidencia instâncias de subjetividade. Outro fator que não posso me furtar a discutir é o do enunciado ser um nó de uma complexa rede, estabelecendo laços, nada fáceis de descrever, analisar, sistematizar, com “enunciados que o precedem e que o seguem”. Convém pensar, então, a natureza de relação entre os enunciados. Para tanto, considero

relevante evocar a noção-conceito de Formação Discursiva apresenta por Foucault (2013a) e cuja clássica definição aponta para o fato de

[n]o caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhantes sistemas de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciados, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir um 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 consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou ‘domínio de objetividade’. (FOUCAULT, 2013a, p. 47)

A noção de Formação Discursiva impõe um jogo dialético constituinte e constituidor do enunciado, na medida em que este oscila entre a singularidade e a repetição, a dispersão e a regularidade. Essa “descrição de semelhanças” insere o enunciado em um diálogo desarmônico com outros enunciados (que o precedem e que o sucedem) na história. Contudo, as fronteiras de uma FD não são precisas nem homogêneas, pelo contrário, elas são porosas, heterogêneas e impulsionadas, por uma memória, a manter relações com outras FDs. Como o evidencia Gregolin (2007), o enunciado encerra “a idéia de que toda formulação possui, em seu ‘domínio associado’ outras formulações que ela repete, refuta, transforma, nega, enfim, em relação às quais produzem-se certos efeitos de memória” (GREGOLIN, 2007, p. 159). É preciso considerar um visceral imbricamento entre as noções-conceitos de FD e de Memória Discursiva para desvelar o funcionamento do enunciado na materialidade linguística.

A noção de memória discursiva, para Courtine (1981), “parece subjacente à análise das FD que efetua a *Arqueologia do Saber*: toda formulação possui em seu ‘domínio associado’ outras formulações, que ela repete, refuta, transforma, denega³” (grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 52). É relevante mencionar que Bakhtin, também, apresenta uma discussão sobre a relação entre a *palavra* e, de certo modo, uma *memória discursiva* que se manifesta através da prática do *diálogo*. Bakhtin (1997b) lança o olhar, de forma intensa e poética, sobre a incidência de uma exterioridade no dizer, tornando-o responsivo/responsável à vida social. Essa visão é relevante porque, através dela, pode-se pensar que por meio da materialidade corporal de Zaratustra,

³ Tradução do original: “paraît sous-jacente à l’analyse des FD qu’effectue l’*Archéologie du savoir*: toute formulation possède dans son ‘domaine associé’ d’autres formulation, qu’elle répète, réfute, transforme, dénie” (grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 52).

Nietzsche (2011) busca fundar uma rede teórica que se destina incidir na vida dos sujeitos, nesse sentido, pode-se dizer também que Nietzsche estabelece um ato ético. O criador de Zaratustra trava um diálogo com obras já publicadas (indicando uma *outricidade*) e ao mesmo tempo abre o diálogo com obras posteriores (indicando uma antecipação). Ao versar sobre a *epistemologia das ciências humanas*, Bakhtin (1997b) esclarece que “não há uma palavra que seja a primeira ou a última, e não há limites para o contexto dialógico (este se perde num passado ilimitado e num futuro ilimitado). Mesmo os sentidos passados, aqueles que nasceram do diálogo com os séculos passados, nunca estão estabilizados (encerrados, acabados de uma vez por todas)” (BAKHTIN, 1997b, p. 413-414). Em outra obra, quando analisa a emergência do discurso de outrem, Bakhtin menciona que, no acontecimento enunciativo, há a “interação de pelo menos duas enunciações, isto é, o diálogo” (BAKHTIN, 2010, p. 152). Ele, ainda, afirma que estudar o diálogo deve levar em conta a “recepção ativa do discurso de outrem” (BAKHTIN, 2010, p. 152). Bakhtin faz sentir que há uma memória que interpela o sujeito a se posicionar (recepção ativa) frente ao dizer que irrompe na história. Pensar em uma recepção ativa implica pensar em movimentos corporais que essa recepção do “discurso de outrem” provoca. Pode-se dizer que o próprio Nietzsche é um outro para Zaratustra, reclamando deste uma recepção ativa dos conceitos pensados outrora. Convém finalizar evocando, novamente, Bakhtin que poeticamente conclui dizendo que “não há nada morto de maneira absoluta. Todo sentido festejará um dia seu renascimento” (BAKHTIN, 1997b, p. 414).

Estabelecendo um retorno ao pensamento de Courtine (1981), considero relevante apresentar problematizações que são chaves a este trabalho, a saber:

[...] os discursos políticos, a partir dos quais a existência de uma memória discursiva reenvia questões familiares à prática política, como este: de que se recorda, e como se recorda, na luta ideológica, daquilo que convém dizer e não dizer, a partir de uma posição determinada numa conjectura dada na escritura de um tratado, de uma monção, de uma tomada de posição? Ou seja, como o trabalho de uma memória coletiva permite, no seio de uma FD, a lembrança, a repetição, a refutação, mas também o esquecimento de seus elementos de saber que são os enunciados? Enfim sobre qual modo material uma memória discursiva existe?⁴ (COURTINE, 1981, p. 53)

⁴ Tradução do original: “des discours politiques, à propos desquels l’existence d’une mémoire discursive renvoie à des questions familières à la pratique politique, comme celle-ci: de quoi se souvient-on, et comment se souvient-on, dans la lutte idéologique, de ce qu’il convient de dire et de ne pas dire, à partir d’une position déterminée dans une conjoncture donnée dans l’écriture d’un tract, d’une motion, une prise de position? C’est-à-dire: comment le travail d’une mémoire collective permet-il, au sein d’une FD, le

Com efeito, evidencia-se que a memória discursiva determina, dada a sua intimidade com a FD, aquilo que pode e deve ser dito (Foucault, 1996). Nesse sentido, convém já apresentar alguns questionamentos que tangenciam o meu olhar, a saber: a partir do ato de escritura nietzschiana, como a memória discursiva determina a constituição corporal zaratustriana a partir de algo que é dito e de dizeres que são refutados e silenciados? Qual é a espessura de memória que materializa o corpo zaratustriano? Nesses questionamentos, já apresento, de certo modo, uma possível resposta, à luz do trabalho que empenho, para o ultimo questionamento de Courtine (1981). Em relação a este estudo, o “modo material” que proporciona existência à memória discursiva é o gesto de corpografia, este entendido enquanto uma prática de escritura que faz irromper, pela materialidade do corpo grafado, discurso e enunciados. Talvez não seria uma heresia afirmar que a materialidade da memória seja o espírito do enunciado, aquilo que comanda os efeitos deste e a intensidade de seu retorno na história. Com isso, não quero afirmar que a memória discursiva de outros tratados filosóficos nietzschianos esteja encerrada em enunciados que corporificam Zaratustra. Pelo contrário, a memória é o que proporciona dinamicidade e singularidade aos enunciados que lhe proporcionam contornos, evidenciando que ele se encontra imbricado a acontecimentos passados, atuais e futuros no fluxo – como diria Nietzsche (1996), “circular” – do tempo. Nesse sentido o corpo não é uma coisa, mas um objeto.

O termo “objeto discursivo” é empregado aqui para representar uma materialidade, não necessariamente linguística, que se ramifica em práticas sociais, produzindo efeitos cambiantes. Um objeto discursivo emerge a partir de (i) determinadas “condições históricas” que possibilitam a sua emergência enquanto “alguma coisa nova” (FOUCAULT, 2013a, p. 54); (ii) no interior de “instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização” (FOUCAULT, 2013a, p. 55); (iii) através de “relações discursivas” o que não quer dizer que elas estejam, especificamente, no interior ou no exterior de um discurso, mas no limite entre os discursos. O corpo, enquanto um objeto, delineia-se no interstício, na fronteira com outros objetos. O corpo não é, pois, uma coisa que repousa tranquilamente no mundo e

rappel, la répétition, la réfutation mais aussi l’oubli de ces éléments de savoir que sont les énoncés? Enfin sur quel mode matériel une mémoire discursive existe-t-elle?” (COURTINE, 1981, p. 53)

aguarda a sua vez na atribuição, pelos sujeitos, de sentido. O corpo é criado, desejado por outros corpos, modelado, ferido, dissecado, evidenciando a sua face mesma de objeto na história. Partindo da linha mestra aberta Foucault (2013a), interessa-me pensar o corpo em Nietzsche (2011), enquanto objeto discursivo, a partir da sua relação com dados enunciados. Nesse sentido, pode-se afirmar que o corpo de Zaratustra emerge frente a um “conjunto do que foi dito no grupo de todos os enunciados que [o] nomeavam, recortavam, descreviam, explicavam, constavam seus desenvolvimentos” o que, continua Foucault, “indicavam suas diversas correlações, julgavam-nas, emprestavam-lhes a palavra, articulando, em seu nome, discursos que deviam passar por seus” (FOUCAULT, 2013a, p. 39). É relevante mencionar, contudo, que “esse conjunto de enunciados está longe de se relacionar com um único objeto, formado de maneira definitiva, e de conservá-lo indefinidamente como seu horizonte de idealidade inesgotável” (FOUCAULT, 2013a, p. 39). Nesse sentido, o corpo mantém relações (quase sexuais) com outros objetos como, por exemplo, a loucura, a verdade e, numa perspectiva nietzschiana, o niilismo. Os objetos mantem relações, dando origem a outros objetos. Da relação estreita entre corpo e niilismo, há a emergência, por exemplo, do corpo do pastor que tinha uma serpente enfiada na boca, desenhado na visão e no enigma de Zaratustra (Nietzsche, 2011, p. 148).

Nesse sentido, o acontecimento discursivo do corpo Zaratustra, enquanto um objeto, emerge frente a um “domínio de memória”, “domínio de atualidade” e “domínio de antecipação”. Segundo Courtine (1981), “toda formulação mantém igualmente com as formulações com as quais ela coexiste (seu ‘campo de concomitância’, diria Foucault) ou que a sucede (seu ‘campo de antecipação’)⁵” (COURTINE, 1981, p. 52). Convém mencionar que essa visão de Courtine é inspirada por Foucault (2013) no que diz respeito às formas de coexistência que incidem sobre o campo enunciativo, quais sejam: “campo de presença”, “campo de concomitância” e “campo de memória”. O *campo de presença* se refere a “todos os enunciados já formulados em alguma outra parte e que são retomados em um discurso a título de verdade admitida, de descrição exata, de raciocínio fundado ou de pressuposto necessário” (FOUCAULT, 2013, p. 68). Já o *campo de concomitância* diz respeito aos “enunciados que se referem a domínios

⁵ Tradução do original: “toute formulation entretient également avec des formulations avec lesquelles elle coexiste (son ‘champ de concomitance’, dirait Foucault) ou qui lui succèdent (son ‘champ d’anticipation’)” (COURTINE, 1981, p. 52).

de objetos inteiramente diversos, mas que atuam entre os enunciados estudados” (FOUCAULT, 2013, p. 69). O *campo de memória*, por sua vez, concerne aos “enunciados que não são mais nem admitidos nem discutidos, que não definem mais, conseqüentemente, nem um corpo de verdades nem um domínio de validade” (FOUCAULT, 2013, p. 69).

Por isso, pode-se afirmar que essas formulações (a partir de uma memória, de uma concomitância e de uma antecipação) fazem vir a tona, no processo analítico, “a questão da *duração* e aquela da *pluralidade dos tempos históricos*” (grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 52). Não há como pensar em memória discursiva, sem levar em considerações a complexidade de sua incidência no dizer ou, mais especificamente, na corpografia. Nesse sentido, já posso adiantar que a *memória discursiva* corrobora com a noção que recorro de intempestividade. Recorro a *intempestividade* enquanto uma *evanescência de sentidos* cujo gatilho é justamente a *memória discursiva* e a *interdiscursividade*⁷.

O *domínio de memória* se constitui a partir de discursos já enunciados e que se fazem sentir no acontecimento enunciativo\discursivo. A partir desse domínio que se torna possível analisar “o funcionamento discursivo de inserção do pré-construído e da articulação de enunciados”⁸ (COURTINE, 1981, p. 56). Nesse sentido, é relevante afirmar que o “domínio de memória figura, num plano de organização de *corpus* discursivo, o interdiscurso como *instância de constituição de um discurso transversal* que regula para um sujeito enunciativo”⁹ (grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 56). Já o domínio de atualidade “é formado por um conjunto de sequências discursivas que coexistem com a SDR [sequências discursivas de referência] numa conjuntura histórica determinada”¹⁰ (COURTINE, 1981, p. 56). Nesse sentido, “as sequências discursivas

⁶ Tradução do original: “la question de la durée e celle de la pluralité des temps historiques. (Grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 52).

⁷ Essa noção será retomada e desenvolvida no tópico “Por uma intempesti(discursi)vidade” ainda neste capítulo.

⁸ Tradução do original: “les fonctionnements discursifs d’enchâssement du préconstruit et d’articulation d’énoncés” (COURTINE, 1981, p. 56).

⁹ Tradução do original: “le domaine de mémoire figure, dans un plan d’organisation de *corpus* discursif, l’interdiscours comme *instance de constitution d’un discours transverse* qui règle pour un sujet énonciateur” (grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 56).

¹⁰ Tradução do original: “il est formé par un ensemble de séquences discursives qui coexistent avec la SDR dans une conjoncture historique déterminée” (COURTINE, 1981, p. 56).

reunidas em um domínio de atualidade se inscrevem na instância do acontecimento¹¹” (COURTINE, 1981, p. 56). O *domínio de antecipação*, por fim, evidencia os (possíveis) desdobramentos de sequências discursivas. Para Courtine (1981), o desenho do domínio de antecipação deve responder a algumas preocupações, a saber:

(1) sublinhar a característica necessariamente aberta da relação que uma SDR [sequência(s) discursiva(s) de referência] produzida em CP [condições de produção] determinadas mantem com seu exterior no seio de um processo. Se há um *sempre-já* do discurso, pode-se acrescentar que haverá um *sempre-novamente*;

(2) não assinalar, assim, o fim do processo discursivo;

(3) preservar a possibilidade, deixando em branco o domínio de antecipação num plano de constituição de *corpus* discursivo, de fazer da construção de um *corpus* o *alvo* de uma AD; poder-se-ia, assim, tentar, a partir dos resultados obtidos no trabalho de análise da relação entre uma SDR [sequência(s) discursiva(s) de referência] ao seu domínio de memória, de visar a construção de um domínio de antecipação¹². (grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 57)

Considero relevante apresentar essa visão sobre o domínio de antecipação porque ela impacta, juntamente com o domínio de memória, diretamente, na composição do *corpus* que utilizo para as análises. Pensar o funcionamento de uma memória, através de uma anterioridade, uma atualidade e/ou uma antecipação, sobre a *corpografia* aponta para uma complexidade que se desvela ainda na composição do *corpus* de análise. “Se existe efetivamente uma ‘memória de dizeres’, que passa por uma ‘intersubjetividade sugerida’, definida, como vimos, como alusões aos dizeres anteriores não necessariamente pronunciados ou a posições enunciativas”, pode-se dizer, então, que “a noção de *corpus* se encontra também afetada” (PAVEAU, 2013, p. 107). Isso porque ele deve trazer à tona a relação visceral que um acontecimento trava com outros acontecimentos no fio da história. Quando se busca esboçar traços de uma memória discursiva e do interdiscurso, é preciso pensar o *corpus* enquanto um nó de uma complexa rede acontecimental, instaurando jogos de outricidade a partir de uma

¹¹ Tradução do original: “les séquences discursives rassemblées dans un domaine d’actualité s’y inscrivent dans l’instance de l’événement” (COURTINE, 1981, p. 56)

¹² Tradução do original: “(1) souligner le caractère nécessairement ouvert du rapport qu’une SDR produite dans des cp déterminées entretient à son extérieur au sein d’un processus. S’il y a toujours-déjà du discours, on peut ajouter qu’il y en aura toujours-encore;/ (2) ne pas assigner ainsi de fin au processus discursif;/ (3) préserver la possibilité, en laissant en blanc le domaine d’anticipation dans un plan de constitution de *corpus* discursif, de faire de la construction d’un *corpus* la cible d’une AD; on pourra ainsi tenter, à partir des résultats obtenus dans le travail d’analyse du rapport d’une sdr à son domaine de mémoire, de viser la construction d’un domaine d’anticipation” (Grifos do autor) (COURTINE, 1981, p. 57)

memória, de uma concomitância e de uma antecipação. Para fazer emergir esse instável jogo de outricidades que um acontecimento instaura, Paveau (2013) orienta estabelecer uma divisão entre *Corpus de Trabalho* e *Corpus de Referência*. Segundo a autora, “ao corpus de trabalho deve-se então juntar um corpus de referência, este último colocando importantes problemas de fechamento, sobretudo se ele deve reunir enunciados futuros” (PAVEAU, 2013, p. 107). Esse ponto de vista me é caro, na medida em que analisar o corpo de Zaratustra, enquanto uma instância de materialização de noções-conceitos, implica que outras obras nietzschianas também sejam tomadas como corpus desta pesquisa. Nesse sentido, a obra *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche (2011), é considerado o *corpus de trabalho*, na medida em que ela é o espaço de corporificação de Zaratustra. O *corpus de referência*, por sua vez, engloba obras que remarcam (i) um *Domínio de Memória* com *Humano, Demasiado Humano* (Nietzsche, 2005b) e *Gaia Ciência* (Nietzsche, 2001); (ii) um *Domínio de Atualidade* com *Fragments Póstumos: 1885-1887* (Nietzsche, 2013); (iii) um *Domínio de antecipação* com *Além do Bem e do Mal* (Nietzsche, 2005c), *Genealogia da Moral* (Nietzsche, 2009a), *Crepúsculo dos Ídolos* (Nietzsche, 2009b), *Ecce Homo* (Nietzsche, 2008b)¹³.

Contudo, essa divisão pode suscitar um questionamento que não posso me furtar em responder, a saber: se o fio condutor deste trabalho é a corporificação zaratustriana a partir das noções de memória discursiva e interdiscurso, seria contraditório, pois, trabalhar com domínio de atualidade e domínio de antecipação? Respondo que não, por pelo menos dois motivos que convém esboçar. Primeiramente, pode-se dizer que pensar um domínio de antecipação, como evidencia Courtine (1981), remarca a impossibilidade de demarcar um ponto final, por parte do analista, para o acontecimento, posto que este é o que torna possível outros acontecimentos no fio descontínuo e desordenado da história. Nesse sentido, as obras que remarcam uma atualidade e posterioridade a Zaratustra mantêm com este um intempestivo diálogo. Essa relação que uma obra estabelece com esses “enunciados futuros”, presente nos dizeres de Paveau (2013), remarca um jogo de constitutividades que o analista não pode se furtar a interpretar. Bakhtin (1997b) também chama a atenção este fato, para ele “o

¹³ Essa construção foi elaborada a partir da obra *Nietzsche - Obras Incompletas* (Nietzsche, 1996). Convém evidenciar que esse recorte está levando em consideração a publicação das primeiras versões. Contudo, reconhecemos que Nietzsche republicou algumas obras posteriormente com algumas modificações como, por exemplo, a inserção do quinto livro, em 1886, à obra *Gaia Ciência* (primeira versão publicada em 1882).

texto só vive em contato com outro texto (contexto). Somente em seu ponto de contato é que surge a luz *que aclara para trás e para frente, fazendo que o texto participe de um diálogo*” (grifo meu) (BAKHTIN, 1997b, p. 404). Essa visão bakhtiniana aponta para o segundo ponto que justifica trabalhar com o domínio de atualidade e de antecipação que é o estabelecimento de uma prática de *aclarar para trás e para frente* para instaurar um dado diálogo. É inquestionável o fato de que ler obras que foram atuais e posteriores a Zaratustra possibilita uma interpretação outra de seu corpo na rede teórica nietzschiana. Nesse sentido, convém remarcar que, quando há o contato com outras obras nietzschianas e, em seguida, um *retorno a Zaratustra*, pode-se dizer que os domínios de memória, de atualidade e de antecipação justapõem-se no acontecimento interpretativo.

Como ainda evidencia Paveau (2013, p. 107), esta questão do *corpus* “não é inofensiva”, pelo contrário, ela remarca uma instância de subjetividade do sujeito analista. É preciso ter ciência e não se cansar de enunciar que “a identificação e a apropriação de todos os domínios de memória são materialmente impossíveis, mesmo recorrendo às informações do *corpus*” (PAVEAU, 2013, p. 107). Desse modo, o recorte que elaboro de Zaratustra e de outras obras nietzschianas não tem a pretensão de evidenciar e analisar toda a carga de memória que emerge – ou que poderia emergir – da constituição corporal de Zaratustra. Este trabalho emerge a partir de um desejo, a partir do campo da Análise do Discurso Francesa, de desenhar possibilidades de máscaras para o corpo de memória zaratustriano dentre as infinitas máscaras possíveis na história. Contudo nada grita mais, em nossos esforços analíticos, do que o fato de que, na realidade, esse sujeito personagem não possui face. A fim de expor melhor a delineação do *corpus de trabalho* e do *corpus de referência*, convém que se atenha, a partir desse momento, sobre *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche (2011) e outras obras nietzschianas.

1.1.2 Assim Falava Zaratustra e Outras Obras Nietzschianas

Posto que as obras de Nietzsche (2001, 2005b, 2005c, 2008b, 2009a, 2009b, 2011) são, ainda, pouco lidas e analisadas no campo da linguística, considero relevante apresentar uma descrição\narração de algumas passagens. Tenho ciência de que qualquer tentativa de descrever\relatar a obra nietzschiana comporta uma falha, na

medida em que não há possibilidade de descrição perfeita e completa, posto que há, na prática narrativa, um desdobramento da linguagem em linguagem. Nesse sentido, quero antes fornecer indícios e pistas que possam balizar, mesmo que minimamente, a entrada de um analista do discurso, inscrito na linguística, na rede teórica nietzschiana.

Dada a natureza deste trabalho, faz-se necessário uma narração mais atenta sobre o *Corpus de Trabalho*, evidenciando os elementos-chaves de cada capítulo, lembrando que esses elementos são destacadas a partir da minha constituição de analista. Concernente ao *Corpus de Referência* há a apresentação, a partir de linhas gerais, dos objetivos desenhados por Nietzsche, remarcando, assim, algumas particularidades de cada obra. Adentremos, pois, nessa arriscada, porém necessária, ordem do discurso nietzschiano a partir de Zarathustra (FOUCAULT, 1996).

Zarathustra, quando completou 30 anos, abandonou tudo o que lhe era caro, sua pátria e o lago de sua pátria para viver solitário em uma montanha onde ele pôde alimentar-se de si-mesmo em solidão. Considero relevante mencionar que *lago* e o *si-mesmo* de Zarathustra não se justapõem, pelo contrário, enquanto o *lago* representa, por um lado, uma serenidade, uma paz, uma mansidão; o *si-mesmo* de Zarathustra representa, por outro lado, a movimentação, a guerra, a resistência. A constituição de Zarathustra revela uma dinamicidade, uma luta, uma guerra entre forças. Zarathustra ao invés de escolher a pátria (ou mais especificamente o lago dessa pátria), resolve se nutrir de uma complexa rede belicante de forças. Durante 10 anos Zarathustra “gozou do seu espírito”, até que ele se sentiu demasiado cheio, farto de sua sabedoria “como a abelha que juntou demasiado mel” (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Zarathustra, então, sente a necessidade de, como o sol, *declinar* para doar e distribuir, aos homens, o saber instituído em sua solidão.

Ao sair de sua reclusão, na qual pode alimentar-se de si mesmo, encontra um velho que lhe direciona dizeres niilistas. Para o velho, Zarathustra é mudado, ele é agora um dançarino. Contudo, na visão do velho, Zarathustra não deve enunciar a sua boa nova aos homens, ele teria antes que tirar um pouco do fardo deles. Segundo o velho, os homens estão sobrecarregados de deveres e de obrigações. Nos dizeres do próprio velho, “‘não lhes dê nada’ [...] ‘Tira-lhes algo, isto sim, e carrega-o juntamente com eles – será o melhor para eles: se for bom para ti!’” (NIETZSCHE, 2011, p. 12-13). Ele ainda sugere que se for dar algum presente, aos homens, que seja “esmolas”. Então,

Zaratustra se vale da réplica para dizer que não dá esmolas (NIETZSCHE, 2011). Zaratustra tem um presente singular para dar aos homens que é um saber sobre o super-homem.

Nesse momento, já se pode ter, ainda que de uma maneira bem superficial, uma resposta para a problematização: o que é Zaratustra? Nietzsche, na obra *Ecce Homo*, faz apontamentos que indicam uma direção para a constituição zaratustriana. Segundo Nietzsche (2008b), Zaratustra “concebe a realidade *como ela é*: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2008b, § 5, p. 106). Nesse sentido, percebe-se que há um rompimento com a ideia de um binômio entre “corpo” e “realidade”, entende-se que o próprio corpo é uma realidade. O corpo, enquanto realidade, só se torna possível na história por uma rede de forças em um *continuum* de lutas, o corpo é *sempre-já* lutas, embates, guerras de forças. Não há como pensar o corpo em Nietzsche sem pensar em um plural movente (des)governado pelo acaso.

O diálogo de Zaratustra com o Velho apresenta ainda um enunciado intrigante que não posso deixar de mencionar. O velho enuncia “vivias na solidão como num mar, e o mar te carregava. Ai de ti, queres então subir à terra? Ai de ti, queres novamente arrastar tu mesmo o teu corpo” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). A resposta de Zaratustra é enfática em uma só frase: “Eu amo os homens” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). A partir desse enunciado, vê-se emergir o foco da teoria nietzschiana que são os sujeitos que têm suas faces forjadas em lutas de forças. Entendo que esse amor Nietzschiano pelos homens, de certo modo, encontrou uma ressonância no pensamento foucaultiano. FOUCAULT (2013b) também amava o sujeito e se sentia (in)tensamente interpelado a lançar o olhar sobre ele em suas possibilidades de emergência na história. Segundo o próprio Foucault, num enunciado célebre, ele gostaria de evidenciar, “antes de mais nada, qual foi o objetivo do [...] trabalho [dele] nos últimos vinte anos [...] [o] objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeito” (FOUCAULT, 2013b, p. 273). Considero que Nietzsche foi um espelho para Foucault, pelo qual este pode (des)velar uma imagem invertida. Há um jogo de espelhos entre Foucault (2013b) e Nietzsche (2011) que se desdobra ao infinito.

Zaratustra, em seu declínio, chegou a uma cidade na beira da floresta e principiou a falar ao povo: “*Eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Zaratustra, então, começa a pregar a vinda de um sujeito que seria a superação do homem (e de toda a tabua de valores morais), ou seja, o super-homem¹⁴. Contudo, o povo ri e zomba do discurso de Zaratustra, gritando: “já ouvimos bastante sobre o equilibrista; agora nos deixa vê-lo!” (NIETZSCHE, 2011, p. 15). Zaratustra sem desanimar continua a sua pregação nos seguintes termos:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. / Um perigoso para-lá, um perigoso estremecer e se deter. / Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio. (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 16)

Zaratustra finaliza o seu primeiro discurso com os gritos da multidão que conclamam esse novo homem: “‘Dá-nos esse último homem, ó Zaratustra’ – conclamavam as pessoas –, ‘torna-nos como esse último homem! E nós te presentamos o super-homem!’” (NIETZSCHE, 2011, p. 19). Ele percebe, então, que aqueles que o ouviam não puderam alcançar a grandeza do que ele trazia à multidão. Zaratustra percebe que ainda não é “boca para esses ouvidos” (NIETZSCHE, 2011, p. 19). Em seguida ocorre, na trama narrativa, um fato surpreendente que silenciou a boca de todos. Um palhaço salta sobre o equilibrista, este desequilibra e cai ao lado de Zaratustra e morre em seguida. Zaratustra o sepulta em uma árvore oca, protegido dos lobos. Depois desse fato, o porta-voz nietzschiano dormiu e quando o sol estava a pino (simbolizado o meio-dia, o momento em que o corpo não faz sombra, em que a dualidade imposta pelo sol é vencida), ele acorda com uma outra revelação. Em seus próprios dizeres: “uma luz raiou para mim: de companheiros necessito, de vivos – não de mortos e cadáveres, que levo comigo para onde quero ir” (NIETZSCHE, 2011, p. 23). A partir desse momento, Zaratustra encontra seus animais (a serpente e a águia) e continua o seu declínio.

Após o prólogo, desenrola-se, ainda na primeira parte, “os discursos de Zaratustra” que, de uma maneira geral, apontam para emergência do super-homem. São

¹⁴ Convém mencionar que há varias traduções para esse conceito nietzschiano: super-homem, além do homem, sobre-homem (talvez influenciado pela expressão francesa *surhomme*, conforme evidenciou o tradutor Paulo César de Souza). Neste estudo, optei pelo temo “super-homem” presente em Nietzsche (2011) na tradução de Paulo César de Souza.

22 discursos dos quais gostaria de destacar o “Das três metamorfoses”. As três metamorfoses pregadas por Zaratustra são: “o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (NIETZSCHE, 2011, p. 27). O camelo simboliza um animal de carga, um animal submisso, que se entrega aos valores. O leão não simboliza o rompimento com os valores moral, mas sim o instinto de luta, o desejo de mudança. O espírito de leão é que impulsiona à movência, o deslocamento no fio da história. A criança simboliza a inocência e o esquecimento. Não uma inocência no sentido cristão, mas sim uma inocência daquele que se entrega ao presente, sem se preocupar com um céu prometido ou um futuro abastado. É próprio da natureza da criança esquecer e tornar cada jogo, cada acontecimento, únicos no *continuum* da vida. No capítulo intitulado “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche (2011) evidencia a diversidade fundadora do corpo, nos dizeres do próprio autor, o “corpo é uma grande razão, uma multiplicidade” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Aqueles que desprezam o corpo desprezam também a vida. Os desprezadores do corpo desejam, mas não conseguem “criar para além de si” (NIETZSCHE, 2011, p. 36). Eles desejam um céu prometido, em detrimento da afirmação do seu corpo a partir de Si-mesmo (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Um outro capítulo relevante, ainda da primeira parte, e que não posso deixar de mencionar, é o intitulado “Do ler e escrever” no qual NIETZSCHE (2011, p. 40) evidencia que de “tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue”. É preciso que o escritor se entregue à prática de escritura. Assim, o autor deve fazer emergir, no que é escrito, marcas de sua constituição. Pode-se dizer que se escreve para afirmar a vida ou, ainda, que escrita é vida. A escrita deve ser fruição e nada além disso.

Já a segunda parte se desenvolve, também, em 22 capítulos. No primeiro capítulo intitulado “O menino com o espelho”, Zaratustra sente a necessidade de estar novamente em solidão, ele está “aguardando como um semeador que espalhou suas sementes” (NIETZSCHE, 2011, p. 79). Zaratustra meditou durante anos até que a abundância de sua sabedoria lhe causasse dor. O porta-voz zaratustriano olha-se no espelho e tem, de súbito, uma revelação, a sua “doutrina está em perigo” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 79). Ele sente a necessidade, então, de descer novamente a montanha, porque sua doutrina está sendo corrompida, “o joio quer ser chamado de trigo!” (NIETZSCHE, 2011, p. 79). Zaratustra volta para ensinar o *amor fati* e para dar

continuidade ao discurso sobre o super-homem, pregando uma afirmação da vida e do sentido da Terra. Afirmar todas as alegrias e sofrimentos como parte da vida, como a própria vida, sem nenhuma recompensa de um céu prometido ou de um futuro melhor. A vida é aqui e agora, nada mais que isso. Em sua caminhada de pregações, no capítulo intitulado “Dos sacerdotes”, Zaratustra se depara com os sacerdotes que, segundo ele, apesar de serem seus inimigos, não representam perigo, por isso, Zaratustra exorta os seus discípulos a passarem pelos sacerdotes “em silêncio e com a espada na bainha!” (NIETZSCHE, 2011, p. 86). Entre os sacerdotes, “muitos deles sofreram muito –: assim, querem fazer outros sofrer”, Zaratustra ainda menciona que eles “são prisioneiros e homens marcados”, na medida em que “aquele a quem chama de Redentor lhes pôs cadeias” (NIETZSCHE, 2011, p. 87). Os sacerdotes são inimigos diretos do super-homem, na medida em que pregam um ódio à terra e ao corpo para se ter acesso às dádivas de um além vida.

Na terceira parte, por sua vez, encontra-se a pregação da noção\conceito de *Eterno Retorno do mesmo*. Zaratustra parte das “Ilhas Bem-Aventuradas” em um barco para atravessar o mar. No capítulo intitulado “Da visão e do enigma”, Zaratustra, na primeira parte, empreende uma discussão com o Anão, que simboliza o espírito de gravidade. Nessa discussão, o Anão designa Zaratustra, metaforicamente, como uma pedra, segundo ele, “Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra da funda, destruidor de estrelas! Arremessaste a ti mesmo tão alto – mas toda pedra arremessada – tem de cair!” (NIETZSCHE, 2011, p. 149). Zaratustra, contudo, considera que existe em si o que ele chama de “coragem” o que o (im)pulsiona a responder ao Anão: “Anão! Ou tu, ou eu!” (NIETZSCHE, 2011, p. 149). Não há lugar no corpo zaratustriano para o pessimismo do Anão. Na segunda parte, Zaratustra relata uma visão que instaura um grande enigma. Zaratustra escuta um cão latindo desesperadamente, latindo de um modo como ele nunca houvera ouvido. Zaratustra ao prestar atenção, enxerga um jovem pastor com uma serpente em sua boca sufocando-o. Ao perceber a impossibilidade de arrancar a serpente da boca do jovem pastor, algo em Zaratustra, de súbito grita: “Corta a cabeça! Morde!” (NIETZSCHE, 2011, p. 152). Assim fez o jovem e se instaurou nele uma alegria que interpelou intensamente Zaratustra. O jovem já não era mais homem, ele era “um iluminado que *ria*” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 152). Desde, então, um anseio devora Zaratustra (NIETZSCHE, 2011, p. 152). Mas o enigma permanece:

“*Quem é o pastor em cuja garganta a serpente entrou? Quem é o homem em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro?*” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 152). A resposta a esse enigma é apresentada ainda na terceira parte, no capítulo intitulado “O convalescente”. Na primeira parte deste capítulo, Zaratustra, após um momento de histeria, “pulou da cama como um louco, gritando com voz terrível e gesticulando como se lá estivesse mais alguém” (NIETZSCHE, 2011, p. 206). Ele, então, cai como morto e fica desacordado por sete dias. Após acordar, em uma conversa com os seus animais, Zaratustra pondera “e como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe” (NIETZSCHE, 2011, p. 209). O jovem pastor era na realidade o próprio Zaratustra que lutava contra o niilismo. O profeta nietzschiano, então, encaminha o capítulo apresentando uma de suas maiores noções-conceitos, dizendo que “o nó de causas em que estou emaranhado retornará – ele me criará novamente! Eu próprio estou entre as causas do *eterno retorno*” (grifo meu) (NIETZSCHE, 2011, p. 212).

Na quarta, e última, parte, os considerados “homens superiores” buscam Zaratustra, bem como refúgio em seus ensinamentos. Esses “homens superiores” são “os dois reis, o papa aposentado, o feiticeiro mau, o mendigo voluntário, o andarilho e a sombra, o velho adivinho, o consciencioso do espírito e o mais feio dos homens” (NIETZSCHE, 2011, p. 296). Souza (2011) elabora uma descrição-análise relevante sobre essa parte da obra nietzschiana que convém mencionar:

À noite fazem todos a ‘última ceia’, em que culmina a paródia do Novo Testamento que permeia toda a obra. Durante a ceia Zaratustra faz o discurso *Do homem superior*, que, como o capítulo 12 da parte III, é uma espécie de resumo de sua doutrina. O feiticeiro e a sombra entoam canções, Zaratustra deixa momentaneamente a caverna e, ao retornar, vê que seus hóspedes têm uma recaída na velha fé e adoram o asno como Deus. Mas parece que eles tornam a despertar. Segue-se *O canto ébrio*, um hino ao prazer e à alegria. Zaratustra acorda, após a noite de festa do asno, e depara enfim com o sinal que aguardava: o leão que ruga e o bando de pássaros. Percebe que venceu o perigo da compaixão pelos homens superiores e os abandona, partindo ao encontro do ‘grande meio-dia’ (Grifos do autor) (SOUZA, 2011, p. 343-344)

Essa passagem do asno evidencia um jogo linguístico intrigante. Há uma passagem em que Zaratustra ouve a frase “Amém! Louvor, e glória, e sabedoria, e ação de graças, e honra, e força ao nosso Deus, para todo o sempre” à qual o “asno respondeu ‘I-A’” (NIETZSCHE, 2011, p. 296). A primeira frase é uma evidente reprodução, sem

citação, de um trecho bíblico¹⁵ presente em Apocalipse 7,12. Caso a frase seja a mesma, os sentidos já não podem ser considerados os mesmos. Como Pêcheux, Haroche & Henry (2007) evidenciam, os sentidos mudam de acordo com as posições daqueles que enunciam. Os discursos são errantes. Nesse sentido, se na bíblia esses dizeres são exaltados, na voz de Zaratustra eles são elementos que evidenciam que esses “homens superiores” estão longe de ser o que o profeta nietzschiano prega: a chegada do super-homem. A segunda frase não é menos intrigante e interpelativa, pela resposta categórica do asno “I-A” que se assemelha, foneticamente, ao adverbio de afirmação alemão “JA” (“SIM”, em português) que evidencia, dentre outros sentidos, consentimento, consenso e resignação. Essa brincadeira sonora, nada inocente, remarca uma constituição sujeito (de)negada Nietzsche.

É preciso evidenciar, nesse momento, que conquanto a quarta parte evidencie uma complexidade, em relação ao corpo, relevante ao campo discursivo, decidi, dada a necessidade de um recorte, analisar, neste estudo, somente o prólogo, a primeira, segunda e terceira partes. Esse recorte no *corpus* fez-se necessário por perceber que na IV parte há uma mudança de tom e – arrisco-me a dizer, também, que – de perspectiva narrativa. Se nas primeiras partes, Zaratustra declina para se direcionar aos homens, ocasionando movimentações singulares para o corpo zaratustriano na trama narrativa, na quarta parte, são os “Homens Superiores” que ascendem à caverna de Zaratustra.

Em meados de 1883 apareceu a parte I, incluindo o prólogo e os 22 discursos, mas sem indicação de que era a primeira. No fim do mesmo ano foi publicada a segunda, e em 1884 a terceira, que ele acreditava ser a última. Mas já no ano seguinte, fez imprimir, numa edição de apenas 45 exemplares, a “quarta e última parte”, e disse aos amigos que não pensava em torná-la realmente pública. Em 1887, juntou as três primeiras num só volume. O livro tal como o conhecemos hoje foi publicado em 1892, quando Nietzsche já se encontrava demente (SOUZA, 2011, p. 344)

Conforme se pode perceber, o quarto capítulo emerge na obra nietzschiana remarcando um mistério, porque Nietzsche não pensava em torná-la pública? Qualquer resposta não passaria de conjecturas. Fato é que a IV parte apresenta uma unidade estética que se difere das outras partes. Contudo, apesar de sentir essa descontinuidade

¹⁵ Em uma nota na tradução de Nietzsche (2011), Souza explica que há “apenas a omissão de uma palavra (kraft, ‘força, poder’) entre ‘honra’ (Preis) e ‘força’ (Stärke)” (p. 337).

na composição da obra, aprofundar nessa problemática não faz parte do escopo deste trabalho.

Como já mencionei em outro momento, esta pesquisa visa lançar o olhar, a partir do campo da Análise do Discurso, sobre a constituição do corpo intempestivo em Nietzsche (2011), constituição essa que se instaura na materialização, através de uma memória discursiva, no corpo zaratustriano, de noções-conceitos pensados em tratado filosóficos anteriores como, por exemplo, *Humano, Demasiado Humano* (Nietzsche, 2005b), *Gaia Ciência* (Nietzsche, 2001), *Genealogia da Moral* (Nietzsche, 2009a), *Além do Bem e do Mal* (Nietzsche, 2005c), *Ecce Homo* (Nietzsche, 2008b) e *Crepúsculo dos Ídolos* (Nietzsche, 2009b). Gostaria, a partir desse momento, ater-me, mesmo que *en passant*, em uma descrição-caracterização dessas obras.

Em *Humano, Demasiado Humano* (Nietzsche, 2005b), há os seguintes capítulos: “Prólogo”; “Das coisas primeiras e últimas”; “Contribuição à história dos sentimentos morais”; “A vida religiosa”; “Da alma dos artistas e escritores”; “Sinais da cultura superior e inferior”; “O homem em sociedade”; “A mulher e a criança”; “Um olhar sobre o estado”; “O homem a sós consigo”; “Entre amigos: um epílogo”. Em linhas gerais, pode-se dizer que, nesta obra, há uma marcada ruptura de Nietzsche (2005b) com o pensamento wagneriano¹⁶, instaurando um deslocamento para um outro lugar dentro da filosofia. Nos dizeres do próprio Nietzsche: “me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim” (NIETZSCHE, 2005b, p. 8). Nessa obra, Nietzsche (2005b), apesar de fazer uma dedicatória explícita a Voltaire, distingue a sua filosofia e a distancia do Iluminismo, principalmente nas aproximações deste com as concepções de fé e de progresso. A partir dessa distinção, o conceito de *Nilismo* cunhado por Nietzsche apresenta aspectos constituintes ao corpo. Nietzsche postula uma divisão três espécies de nilismo¹⁷, a saber: o negativo (visão pessimista da vida), o reativo (fundado na modernidade e na

¹⁶ Nietzsche rompe com Wagner, quando percebe que este se insere em uma prática de composição que revela um espírito – e, por conseguinte, um corpo – decadente. Wagner, segundo Nietzsche (1996), passou a pensar a sua música por/para um viés elitista, remarcando também uma embriaguez religiosa.

¹⁷ Para uma visão detalhada dessas noções, indico a obra *Nietzsche e a Filosofia*, de Deleuze (1976). Em termos gerais, convém mencionar que na interpretação que Deleuze opera de Nietzsche, pode-se “pensar que o nilismo não é um acontecimento na história e sim o motor da história do homem como história universal” (DELEUZE, 1976, p.127). Nesse sentido, conclui-se que “*nilismo negativo, reativo e passivo*: para Nietzsche é uma só e mesma história pontuada pelo judaísmo, o cristianismo, a reforma, o livre-pensamento, a ideologia democrática e socialista, etc. Até o último dos homens” (grifos do autor) (DELEUZE, 1976, p.127).

noção de progresso, sucede o niilismo negativo, reforçando uma prática de negação da vida) o passivo (é considerado o extremo do niilismo reativo, considera-se que “melhor extinguir-se passivamente do que ser conduzido de fora” (DELEUZE, 1976, p. 125)). Olhar para a noção-conceito nietzschiana de “niilismo” é pertinente na medida em que ela toca – ou pode tocar – uma noção discursiva de corpo, uma vez que, nessa perspectiva, o corpo *niilista* é marcado por uma negação da vida, afetando a constituição do corpo para o sujeito nas práticas sócio-histórico-ideológicas.

Na obra *Gaia Ciência*, Nietzsche (2001) apresenta os seguintes capítulos: “Prólogo”; “Brincadeira, astúcia e vingança”; “Prelúdio em rimas alemãs”; “Livro I”; “Livro II”; “Livro III”; “Livro IV: *Sanctus Januarius*”; “Livro V: nós, os impávidos”; “Apêndice: canções do Príncipe Vogelfrei”. Nesta obra, Nietzsche (2001) apresenta, de forma explícita, uma definição para a noção-conceito de *Eterno Retorno* do mesmo. A vida que o sujeito está vivendo não é inédita, pelo contrário ela é um retorno daquilo que já fora vivido. Na vida, “nada haverá de novo” (NIETZSCHE, 2001, p. 230), a ampulheta do tempo está sempre girando e, com ela, os sujeitos que são chamados por Nietzsche, analogamente à metáfora da ampulheta, de “partícula de poeira” (NIETZSCHE, 2001, p. 230). Ironia nietzschiana que visa causar um furo na noção egocêntrica de sujeito.

Na obra *Além do Bem e do Mal*, de Nietzsche (2005c), há os seguintes capítulos: “Prólogo”; “Dos preceitos filosóficos”; “O espírito livre”; “A natureza religiosa”; “Máximas e interlúdios”; “Contribuições à história natural da moral”; “Nós, eruditos”; “Nossas virtudes”; “Povos e pátrias”; “O que é nobre?”; “Do alto dos montes (canção-epílogo)”. Gostaria de me ater, particularmente, em duas temáticas que dizem respeito à crítica, empreendida por Nietzsche (2005c), ao nacionalismo, marcado por um antissemitismo, e às relações de “dominância” na interpretação. Nietzsche não foi antissemita, e apresentar ainda essa visão se torna relevante na medida em que ainda vigora um lugar comum de que Nietzsche pode ser considerado o pregador de uma certa “raça ariana” forte, embasando assim as loucuras de Hitler. Contudo, não posso deixar de dizer que, se tomarmos os escritos nietzschianos, o que se percebe é justamente o contrário, ou seja, há uma tensa crítica à postura alemã e, sobretudo, à prática do antissemitismo. Para esclarecer quaisquer dúvidas, há um trecho em que Nietzsche (2005c) é enfático sobre o seu ponto de vista em relação aos judeus:

Ainda não encontrei um alemão que tivesse afeição pelos judeus; embora todos os homens cautelosos e políticos rejeitem de modo absoluto a autêntica antissemitice, mesmo essa cautela e essa prática não se dirigem contra o próprio gênero do sentimento, mas tão somente contra a sua perigosa imoderação, em especial contra a manifestação disparatada e vergonhosa desse sentimento imoderado – quanto a isso não haja ilusões. Que a Alemanha tem judeus bastantes, que o estômago alemão, o sangue alemão tem dificuldade (e por muito tempo ainda o terá) em dar conta desse *quantum* [quantidade] de judeus – como fizeram os italianos, os ingleses, os franceses, graças a uma digestão mais robusta –: eis a clara afirmação e linguagem de um instinto geral, ao qual se deve dar ouvidos, segundo o qual se deve agir. “Não deixar entrar novos judeus! Fechar as portas para o leste (para a Áustria também!)” – isso é o que ordena o instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida, de modo que facilmente poderia ser apagada, facilmente extinta por uma raça mais forte. Mas os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa; eles sabem se impor mesmo nas piores condições (até mais que nas favoráveis), mercê de virtudes que hoje se prefere rotular de vícios – graças, antes de tudo, a uma fé resoluto, que não precisa se envergonhar frente às ‘ideias modernas’ (NIETZSCHE, 2005c, § 251, p. 143).

Nesse fragmento, há metáforas que instituem uma subjetividade alemã a partir de uma certa constituição corporal como, por exemplo, “sangue”, “estômago”, “digestão”. Nietzsche (2005c) estabelece crítica direta ao antissemitismo alemão que expõe, em sua ojeriza aos Judeus, sinais de uma fraqueza a muito tempo superada, segundo a interpretação de Nietzsche (2005c), por outros países. Convém dizer que, se emergiu ao longo da história uma aproximação entre Nietzsche e o antissemitismo, a aproximação foi fundada por sua irmã, Elisabeth Nietzsche. Ela era antissemita e rasurou escritos de Nietzsche, estabelecendo-lhe uma constituição outra na história. Constituição essa que interpelava Hitler. Segundo Foucault e Deleuze, em uma introdução à obra completa de Nietzsche, “Ela assegurou a imagem de um Nietzsche antissemita e precursor do nazismo – o anti-Nietzsche por excelência¹⁸” (DELEUZE & FOUCAULT, 2001, p. 598).

Outro ponto relevante desenvolvido por Nietzsche (2005c) em *Além do Bem e do Mal* é a instituição de uma dominância na interpretação que se movimenta ao longo da história. Para o autor, em um período que se pode chamar de Pré-histórico, na medida em que precede uma instituição da moral, o valor de uma ação era medida pelas *consequências*; já nos últimos dez milênios, houve uma inversão a partir da qual o valor

¹⁸ Tradução do original: “Elle a cautionné l’image d’un Nietzsche antisémite et précurseur du nazisme – l’anti-Nietzsche par excellence” (DELEUZE & FOUCAULT, 2001, p. 598).

não é mais pensado pela consequência de uma ação, mas de sua *origem*. Nesse último período, desenrola-se uma perspectiva moral, essa inversão da primeira perspectiva é, “sem dúvida uma inversão alcançada após longos combates e hesitações” (NIETZSCHE, 2005c, § 32, p. 36). Segundo o autor, “é verdade que com isso uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada [...] como origem a partir de uma *intenção*” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2005c, § 32, p. 36). Há um movimento na história que possibilita a emergência de interpretações outras para as práticas dos sujeitos – isso sem perder de vista que a própria noção-conceito de história é já uma primeira interpretação. A partir da moral uma “interpretação tornou-se dominante” o que conduz a pensar que há uma relação de dominância entre as interpretações. Pode-se, ao meu olhar, estabelecer uma relação de similaridade entre essa visão nietzschiana de “interpretação” e a noção-conceito pecheutiana de “interdiscurso” através do princípio de dominância. Para Pêcheux (2009), “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas” (PÊCHEUX, 2009, p. 148-149), e ele propõe “chamar de interdiscurso a esse ‘*todo complexo com dominante*’ das formações discursivas” (grifo meu) (PÊCHEUX, 2009, p. 148-149). Como se pode perceber, as duas visões recortam uma dominância para uma complexidade de redes interpretativas ou de relações entre formações discursivas. Convém desenvolver um pouco mais nessa similaridade: se em Pêcheux (2009) o recorte da dominância se dá através do sujeito, em Nietzsche (2005c) a dominância nas redes de interpretação ocorrem por uma entrega do sujeito à luta de forças; para Nietzsche (2005c) essa dominância é cambiante posto que é orquestrada por um cenário intempestivo de forças, em Pêcheux (2009), a dominância também é movente na medida em que FDs estão sempre estabelecendo relações com FDs de outros domínios. Esse diálogo entre Pêcheux (2009) e Nietzsche (2005c) ganha força, também, na e pela voz de Maltby (2003, p. 98) que encerra a obra *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*, dizendo que Pêcheux iria ler Nietzsche. O fato de Pêcheux não citar Nietzsche em nenhum momento de suas obras, não impede que se interprete um diálogo entre esses singulares autores. Não me canso de escutar uma voz

surda nietzschiana – o que não remarca uma contradição, posto que seria uma voz que marcadamente não se ouve – nos escritos pecheutianos.

Em relação a obra *A Genealogia da Moral*, demarca-se os seguintes capítulos: “Prólogo”; “Primeira dissertação – ‘bom’ e ‘mau’, ‘bom’ e ‘ruim’”; “Segunda dissertação – ‘culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins”; “Terceira dissertação – o que significam ideias ascéticas?”. Nietzsche (2009a) apresenta já no prólogo o seguinte esclarecimento: “Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais [...] tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2009a, § 1, p. 7-8). Nesse sentido, Nietzsche retoma na obra *A Genealogia da Moral* algumas noções-conceitos já delineadas na obra *Humano, Demasiado Humano* como, por exemplo, as noções de “má consciência” e de “ressentimento”. Nietzsche (2009a) impetra não somente um questionamento radical sobre a origem da moralidade entre os sujeitos, mas, sobretudo – e aqui faço questão de dar ênfase a esse “sobretudo” –, àquilo que possibilita a disseminação e legitimação do poder / saber da moral: a linguagem. Nessa obra, Nietzsche (2009a) lança o olhar para noções como, por exemplo, *bem* e *mal*, afirmando que elas não têm uma origem divina nem representam uma verdade a ser seguida pelos sujeitos nas práticas sociais. “Como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’: perguntemo-nos *quem* é propriamente ‘mau’, no sentido do ressentimento” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2009a, § 11, p. 29). Evidencia-se, portanto, que os sujeitos se sujeitam às noções de *bem* e *mal* por uma “sedução da linguagem” (NIETZSCHE, 2009a, § 13, p. 33). Entretanto, o que há são vontades de poder que instauram interpretações e, por conseguinte, empregos/disseminações/legitimações do dizer entre e para os sujeitos. Nessa perspectiva, houve um deslocamento entre posições que originaram uma problematização outra: Nietzsche não buscou mais saber o que é a verdade, mas para *quem* o que se diz é verdade.

Já na obra *Ecce Homo*, de Nietzsche (2008b), presencia-se uma problemática de gênero discursivo, na medida em que ela pode ser considerada um tratado filosófico no qual Nietzsche expõe e analisa suas principais noções-conceitos, bem como uma autobiografia no qual ele evidencia as interpelações que tangenciaram a sua constituição

na prática de escritura de suas obras. Esta obra apresenta capítulos com títulos intrigantes como, por exemplo, “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente” e “Por que escrevo tão bons livros”. Nietzsche (2008b) levanta a seguinte problematização: “quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais se tornou isto para a verdadeira medida de valor” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2008b, § 3, p. 16). A obra é, sem dúvida, uma escrita de si na qual Nietzsche pode olhar para si e, sobretudo, analisar-se a si-mesmo em alteridade. Souza (2008) no Posfácio que escreveu a esta obra destacou: “como separar vida e obra, doença e saúde? Apropriando-se da doença, ele [Nietzsche] a torna sua saúde” (SOUZA, 2008, p. 125). Esse questionamento emerge frente a um tom autobiográfico de escrita nietzschiana. A uma prática de escrita nietzschiana que se aproxima da arte, a escritura de Nietzsche (2008b) em *Ecce Homo* adquire um tom intimista e confessional o que, do meu ponto de vista, não afeta a sua caracterização enquanto um tratado filosófico, mas faz com que sentidos outros deslizem sobre a noção-conceito de “tratado filosófico” no campo da filosofia.

Por fim, na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, encontram-se os seguintes capítulos: “Prefácio”; “Ditos e setas”; “O problema da filosofia de Sócrates”; “A ‘razão’ na filosofia”; “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou se tornando uma fábula”; “A moral como antinatureza”; “Os quatro grandes erros”; “Os ‘melhoradores’ da humanidade”; “O que falta aos alemães”; “Incursões de um extemporâneo”; “O que devo aos antigos”; “Fala o martelo”. Nesta obra, Nietzsche (2009b) inicia com uma constatação: “Há mais ídolos do que realidades no mundo: esse é o meu ‘mau-olhado’ para este mundo, também o meu ‘mau-ouvido’” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2009b, p. 15-16). Esses dizeres que emergem ainda no prefácio já prenunciam a crítica que Nietzsche (2009b) elaborará aos ídolos seja a Sócrates, seja aos seus contemporâneos como, por exemplo, Wagner. Segundo o autor, é preciso “fazer perguntas com o martelo e talvez ouvir como respostas aquele célebre som oco que indica estranhas intumescidas” (NIETZSCHE, 2009b, p. 15-16). Conforme se pode perceber, Nietzsche (2009b) critica os falsos ídolos, revelando que é preciso tocá-los “com o martelo como por um diapasão”, porque assim desvelar-se-á a sua constituição oca e vazia. Ao lançar um olhar sobre a constituição oca de alguns ídolos, Nietzsche (2009b) critica a própria história da filosofia que foi, segundo o autor, na grande maioria dos casos, uma história de

enganos. Numa visão nietzschiana, para alguns filósofos, “ser filósofo, ser múmia, [é] representar o monotonoteísmo fazendo uso de uma mímica de coveiro!” (NIETZSCHE, 2009b, § 1, p. 15-16). Não posso deixar de remarcar o jogo lexical nietzschiano entre as palavras “monótono” e “teísmo”, para a emergência da palavra “monotonoteísmo” que recorta sentidos de uma monotonia, desanimo e ausência de mudança que emerge por meio de uma crença em deus, bem como outros ídolos. Nesse sentido, Nietzsche ainda indica que esse “filósofo múmia” recorta uma dada constituição corporal, segundo o autor, “com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! Esse corpo acometido por todos os erros de lógica existentes, refutados, até impossível, ainda que seja atrevido o bastante para se portar como se fosse real!” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2009b, § 1, p. 15-16). Nietzsche (2009b) estabeleceu uma crítica à história da filosofia, inscrevendo-se em uma prática filosófica que visa considerar o corpo não enquanto uma “ideia fixa”, mas enquanto um *fio condutor* que se desvela em uma multiplicidade-unidade com o mundo. Convém que se atenha, a partir desse momento, em uma possível conceituação da filosofia a partir de autores inscritos no próprio espaço heterogêneo da filosofia, remarcando-lhe, pois, elementos constituintes, constitutivos e constituídos.

1.2 COMPOSIÇÃO DA OBRA NIETZSCHIANA – Urdidura do Apólogo, da Parábola e da Fabula

Pensar a composição estética da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011), evidencia-se enquanto um aspecto que não pode ser escamoteado neste estudo. Considero relevante dar os primeiros passos rumo à estética nietzschiana a partir de algumas considerações que ele tece sobre a linguagem. Segundo Nietzsche, a sua *arte de estilo* busca “*comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos” (NIETZSCHE, 2008b, p. 54, grifos do autor). Pode-se dizer que, na obra em que Zaratustra inscreve-se em determinadas posições sujeito na trama narrativa, Nietzsche evidencia uma tensão – ou melhor, tensões – por meio de signos que são crivados no e pelo tempo. Nesse sentido, vê-se que a organização estética da obra, por meio de uma ordem de presentificação dos signos,

ganha uma singularidade, na medida em que nela emerge um *pathos* num tempo específico, mudando o tempo movimenta-se o *pathos*, e vice-versa. Como gerar, então, interpretações para uma obra que, por natureza, é movente e representa um marco contingente na história? Na voz de Zaratustra, Nietzsche (2011) apresenta alguns indícios que permitem compreender melhor com essa questão, ao enunciar que os escritos destinam-se “[à voz], ousados tenteadores, tentadores, e quem se haja uma vez lançados com velas astutas em mares terríveis” (NIETZSCHE, 2011, p. 148), bem como aos “ébrios de enigmas, amantes do crepúsculo, cuja alma é atraída com flautas a todo abismo traiçoeiro – pois não quereis sentir e seguir um fio com mão covarde; e, onde podeis adivinhas, detestais deduzir” (NIETZSCHE, 2011, p. 148). Um corpo (de pesquisador) ébrio é aquele que resiste a um fazer ciência que visa à descrição de uma racionalidade pura; é aquele que se entrega aos movimentos da história; é aquele que vive o agora, ao êxtase do momento. Penso que uma interpretação séria dos dizeres nietzschianos abre-se na medida em que temos consciência e suportamos a tensão da impossibilidade de estabelecimento de uma verdade. Tem-se que aceitar a eterna dança interpretativa à qual o tempo é o maestro. Nesse sentido, há um risco em toda possibilidade de interpretação e composição de uma engenharia estética da obra nietzschiana. Contudo, não podemos nos furtar de entrar nessa ordem arriscada (FOUCAULT, 1996) do discurso nietzschiano, discurso esse que estrutura a obra em que falava – e não cessa de falar – Zaratustra.

A obra *Assim Falava Zaratustra* revela-se, evidentemente, uma narrativa cujo enredo diz respeito aos desenlaces de Zaratustra em sua relação com objetos e espaços (caverna, árvore, navio, dentre outros), animais (serpente, águia, ovelhas, leão, dentre outros) e outros sujeitos-personagens (anão, pastor, uma velha senhora, o rei destronado, dentre outros). Este estudo se mostra relevante ao que venho pensando sobre o corpo, na medida em que trabalhar com a obra nietzschiana impõe pensar nos seus aspectos composicionais. Nesse sentido, gostaria de pensar a obra inserida numa tipologia textual “Narração”, sendo transpassada por efeitos de outros gêneros discursivos, dentre os quais destaco: a Parábola, a Fábula e o Apólogo. Essa visão se ancora nos estudos de Travaglia (2004) acerca da diferenciação entre Tipo Textual, Gênero Discursivo e Espécie Textual. Nessa perspectiva, o Tipo Textual “é identificado e se caracteriza por instaurar um modo de interação, uma maneira de interlocução

segundo perspectivas que podem variar constituindo critérios para o estabelecimento de Tipologias diferentes” (TRAVAGLIA, 2004, 148), exemplos de tipos textuais são o texto descritivo, dissertação, narrativo, dentre outros. O gênero discursivo, por sua vez, “é identificado e se caracteriza por exercer uma função social específica de natureza comunicativa. São exemplos de gêneros: romance, novela, conto, fábula, apólogo, parábola, mito, lenda, caso, biografia, piada [...]” (TRAVAGLIA, 2004, p. 148-149).

Dado o escopo desse trabalho, optei por direcionar o gesto analítico no atravessamento dos gêneros Parábola, Fábula e Apólogo, e não na tipologia narrativa. Apesar desse recorte, convém mencionar que, em alguns momentos das análises, poder-se-á resvalar em elementos constitutivos da narrativa.

O *gênero discursivo* é tomado, nesse estudo, numa perspectiva Bakhtiniana (1997a), segundo a qual há um imbricamento entre língua e prática social na constituição dos sujeitos. Para Bakhtin (1997a, p. 290), o emprego da “língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, que emanam dos integrantes duma ou doutra esfera da atividade humana”. Nesse sentido, apresenta-se, no enunciado, o reflexo das “condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas [...] cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros do discurso” (BAKHTIN, 1997a, p. 290).

Em outro estudo, Bakhtin (2010) menciona que a língua é o que mantém sujeitos visceralmente ligados ao(s) discurso(s) de outro(s) sujeito(s), acrescentando que essa relação pode se fundar em esferas exteriores ao discurso, mas que determinam a sua composição estética. No gênero discursivo, há a emergência dessa relação, nem sempre harmônica, entre o discurso e a alteridade. Um leitor desavisado poderia questionar-me em que medida essa discussão se direciona a uma visada que objetiva pensar o corpo discursivamente. Diria que há, pelo menos, um duplo jogo discursivo desconcertante que interpela o olhar: (i) o corpo de Zaratustra é alvo de discursos; (ii) o corpo de Zaratustra é também instrumento de disseminação de discursos na trama narrativa. Nesse sentido, entendo que estabelecer um imbricamento, constitutivo e constituinte, entre discurso e alteridade, possibilita desenhar uma singularidade subjetiva zaratustriana, a partir do corpo, na obra de Nietzsche (2011).

É relevante dizer *a priori* que os diálogos e distinções entre a parábola, a fábula e o apólogo são mais em relação aos efeitos de sentido instaurados do que propriamente em relação a elementos composicionais fixos a cada gênero discursivo. O que quero dizer é que, entre esses gêneros, há uma tal comunhão de elementos que torna dispersa a sua delimitação na grande maioria das materialidades linguísticas. Para esse estudo, não pretendo apresentar uma proposta de distinção entre a parábola, a fábula e o apólogo, quero antes pensar em um imbricamento desses gêneros discursivos na narrativa nietzschiana, de forma a ressaltar que os seus efeitos coadunam com a *démarche* filosófica nietzschiana.

A Parábola oriunda do grego *Parlabore* que significa “narrativa curta”, etimologicamente, essa palavra grega ainda pode ser subdividida em duas outras: *para* que recorta sentidos adverbiais e pode ser traduzido como “ao lado de”; e *bolé* que era comumente “entendida, entre os gregos, como uma medida de distância correspondente a um tiro de pedra” (GONÇALVES, 2010, p. 157). Desse modo, parábola lexicalmente “ganhou o sentido, portanto, de ‘lançamento ao lado’, ‘arremesso ao lado’, ou seja, uma ‘aproximação’, uma ‘comparação’” (GONÇALVES, 2010, p. 157). Para o estudo que empreendo, entretanto, faz-se necessário entender a parábola como um gênero discursivo. É relevante, para tanto, entender a parábola numa relação direta com “a acepção bíblica de uma narrativa em que se comparam simbolicamente realidades postas lado a lado com o fito de trazer uma lição de moral aos interlocutores” (GONÇALVES, 2010, p. 157-158). Contudo, preciso dizer que, nas análises apresentadas a seguir, quando dissermos “Moral” (com “M” maiúsculo) em relação à teoria nietzschiana, gostaria que essa não fosse interpretada no sentido cristão do termo, mas sim no sentido de “ensinamento trágico”, de “teorização reflexiva da vida e do corpo”, de “instauração de um gesto interpretativo da realidade”. A utilização do termo “Moral” se faz necessária, por ser expressiva nas teorizações sobre a parábola, o apólogo e a fábula. Então, na falta de um termo melhor, decidi valer-me do signo “Moral” em um sentido distinto daquele da moral judaico-cristã.

Como exemplo de atravessamento da parábola no texto nietzschiano, há um diálogo entre Zaratustra e uma “Velha Mulher”, no capítulo intitulado “Das velhas e jovens mulherzinhas” (Nietzsche, 2011, p. 63). Nesse capítulo, uma senhora questiona Zaratustra sobre a sua interpretação acerca das mulheres, dizendo que não há o que ele

temer na medida em que ela já é velha e logo esquecerá o que ele a disser. Zaratustra, então, inicia dizendo que, no que diz respeito à mulher, “[t]udo na mulher é um enigma, e tudo na mulher tem uma solução: que se chama gravidez / O homem é, para a mulher, um meio: o fim é sempre o filho. Mas o que é a mulher para o homem?” (NIETZSCHE, 2011, p. 63). Uma leitura ingênua poderá se ater somente na superfície desse dizer, e considerar Nietzsche um antifeminista convicto. Contudo, gostaria de chamar a atenção para uma interpretação mais capital nessa declaração de Zaratustra, que é encarar o corpo feminino também composto por um complexo de forças que duelam no tempo e espaço. Quais seriam então as forças dominantes? Não se pode saber, como afirma Zaratustra, é um grande “enigma”. O corpo feminino é instintivamente voltado para a reprodução, para o desenvolvimento da espécie. O que a maioria das mulheres tem feito na modernidade é negar essa força por meio de uma reflexão racional sobre a realidade. O que se vê, então, ao invés de uma entrega a esse instinto corporal feminino, é uma negação dessa força que é constitutiva e constituinte do corpo feminino.

Presencia-se o que Nietzsche (1996, p. 328) nomeou na obra *Para Além de Bem e Mal* enquanto *Vontade Fundamental do Espírito*. Espírito esse que é tomado enquanto uma vontade imperiosa e dominado, “ele tem a vontade de passar da pluralidade à simplicidade, uma vontade que constringe, que doma, sequiosa de dominação e efetivamente dominadora” (NIETZSCHE, 1996, § 230, p. 328). Pode-se afirmar, portanto, que atrelado a essa vontade de espírito, há um impulso de espírito, “aparentemente oposto, uma decisão, que irrompe subitamente, de ignorância, de exclusão arbitrária, um fechar suas janelas, um íntimo dizer-não a esta ou aquela coisa, um não-deixar-aproximar, uma espécie de estado-de-defesa” (NIETZSCHE, 1996, § 230, p. 329). Nesse sentido, considero relevante chamar a atenção para a uma distinção, sutil e relevante, entre vontade e impulso. O “impulso” é força motriz da “vontade”, é o que movimenta a vontade nas práticas sócio-histórico-ideológicas nas quais os corpos mantêm relações. Essa visão se torna relevante, na medida em que, na sequência argumentativa, Nietzsche defende o pressuposto de que é preciso “reconverter o homem para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e segundos sentidos vaidosos e delirantes que até agora foram rabiscados e pintados sobre aquele eterno texto fundamental *homo natura*” (NIETZSCHE, 1996, p. 33, grifos do autor). Trazer essa discussão, nesse momento, não é inocente. Pelo contrário, busco a partir dela, apresentar

a visão de Marton (2010b) sobre *Nietzsche e a Imagem da Mulher*. Segundo a autora, o “projeto filosófico [de Nietzsche] consiste justamente em conceber o homem como uma parte do mundo e não como um sujeito em face da realidade, [Nietzsche] não pode admitir que o ser humano se tome pelo centro do universo” (MARTON, 2010b, p. 166). Nessa perspectiva, há um desintegrar da imagem de narciso no espelho, ao ponto de se pensar que ele apresenta um corpo sem rosto. Um retorno do homem ao estado *natura* provoca um radical descentramento na sua condição de sujeito, na medida em que ele se perde – o que, de certo modo, implica num encontrar-se, conhecer-se e cuidar-se – numa variedade inumerável de mascaras.

Com isso, intento mostrar que a discursivização do corpo feminino, no diálogo entre Zaratustra e a “Velha Mulher”, desvela o que Nietzsche teorizou sobre um retorno do homem ao *homo natura* (Nietzsche, 1996, § 10, p. 33). Esse ponto de vista encontra-se, também, nos parágrafos § 68, que diz respeito à mulher enquanto corpo dócil, e § 72, concernente à mulher enquanto mãe, da obra *Gaia Ciência* (Nietzsche, 2001). Segundo Marton (2010b), nos parágrafos 63 ao 75 de *Gaia Ciência*, Nietzsche (2001) teoriza de diferentes modos o corpo feminino, sendo “as mulheres tocadas pela disposição à música (§ 63); as mulheres idosas que se tornam cétricas (§ 64); as mulheres nobres afetadas por uma certa pobreza de espírito (§ 65); as mulheres que exageram suas fraquezas (§ 66); as mulheres que devem proceder a uma simulação de si mesmas (§ 67)” (MARTON, 2010b, p. 174). Assim como, “as mulheres cheias de docilidade (§ 68); as mulheres capazes de vinganças (§ 69); as mulheres castas (§ 71); as mulheres que são mães (§ 72); as mulheres sem sucesso (§ 74); as pequenas mulheres (§ 75)” (MARTON, 2010b, p. 174). Optei por me ater nos parágrafos 68 e 72 por tomarem corpo, acredito, nos dizeres de Zaratustra. Mas é relevante dizer que, a partir desses parágrafos, Nietzsche já aponta para a heterogeneidade do corpo feminino, revelando, assim, a sua movimentação no tempo e no espaço. Nesse sentido, Nietzsche busca retornar o corpo feminino à natureza, ressaltando que ele deve se entregar aos impulsos e vontades que lhes são constitutivos. O corpo feminino – assim como o corpo masculino em relação ao corpo feminino – não deve sentir asco e repulsa em suas pulsões mais naturais como, por exemplo, a menstruação.

Nesse retorno à natureza, presente no parágrafo § 72, Nietzsche abre o parágrafo dizendo que “[o]s animais não pensam nas fêmeas da mesma forma que os homens;

para eles a fêmea é o ser produtivo” (NIETZSCHE, 2001, § 72, p. 103). Numa visada biológica Nietzsche chama atenção para os aspectos fisiológicos do corpo feminino, demarcando que os homens não lidam com a prática reprodutiva com naturalidade. Os sujeitos, dominados e resguardados pela razão, buscam controlar o exercício da prática reprodutiva num afã de controle dos próprios desejos e impulsos. A fisiologia do corpo feminino é negada pela razão e pela moralidade. Nesse sentido, a prática reprodutiva tem sido uma relevante ferramenta de controle das mulheres no fio da história, nos dizeres do próprio Nietzsche a “gravidez tornou as mulheres mais brandas, mais pacientes, mais temerosas e dispostas à submissão” (NIETZSCHE, 2001, § 72, p. 103). Esse ponto de vista que interpreta o corpo feminino enquanto submisso também ecoa nos dizeres de Zaratustra, quando ele (pr)enuncia que “obedecer deve a mulher, e achar uma profundidade para sua superfície. Superfície é o ânimo da mulher, uma pele movediça e tempestuosa sobre uma água rasa” (NIETZSCHE, 2011, p. 64-65).

Pode-se dizer, a partir de um viés foucaultiano, que o corpo feminino é atravessado, no fio da história, por uma prática disciplinar de exercício de poder na qual há uma “política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos” (FOUCAULT, 2001c, p. 133). Nietzsche (2001, 2011), por outro lado, apresenta uma visão, diria, mais visceral, na medida em que só há o corpo feminino, para que um exercício de poder seja exercido sobre ele, pois não há corpo fora de uma organização estética de dominância de forças. Sob uma égide foucaultiana, pode-se dizer que a prática reprodutiva é tangenciada por um exercício de poder que regula os sexos; num viés nietzschiano, pode-se dizer que há, na prática reprodutiva regulada, uma tentativa, ilusória, de anular os instintos e as forças no fio da história, ocasionando a dominância da razão e do espírito o que fez emergir, diga-se assim de passagem, uma supremacia, ilusória, do sujeito sobre os outros animais da natureza. Esse diálogo entre Foucault e Nietzsche se torna relevante, haja vista que ambos se direcionam a interpretar que se, por um lado, a prática reprodutora nada mais é do que uma função do corpo feminino, a sexualidade, por outro lado, funda-se a partir de uma vontade de poder disseminada na sociedade, racionalizada pela ciência e divinizada pela moral. No retorno do corpo feminino à natureza, cabe uma afirmação à gravidez que revela o calor da vida, sendo refrescada pelo sopro da morte. Não encontro expressão melhor que possa caracterizar o corpo

feminino do que a declaração nietzschiana: “Vita Femina [a vida é feminina]” (NIETZSCHE, 2001, p. 339).

No parágrafo § 68, por sua vez, Nietzsche menciona que são os homens os grandes responsáveis pela degradação do corpo feminino, entendendo a docilidade enquanto um estado de degradação das práticas dos sujeitos. Defende-se a hipótese de que “o homem cria para si a imagem da mulher, e a mulher se cria conforme essa imagem” (NIETZSCHE, 2001, § 68, p. 100). Nessa linha argumentativa nietzschiana, a mulher teve o seu corpo, enquanto uma prática subjetiva, fundada por uma sociedade centrada no sexo masculino. Impregnou-se no corpo feminino a docilidade como se esta fizesse parte de sua essência. Docilidade essa que serve à moral e coloca o corpo feminino, ilusoriamente, numa condição de superioridade em relação à natureza. Essa “é [a] lei dos sexos, uma lei dura para as mulheres, verdadeiramente!” (NIETZSCHE, 2001, § 68, p. 101). Por outro lado, Zaratustra enuncia à “Velha Mulher” que é preciso temer a “mulher, quando ela ama: pois então ela faz todo sacrifício, e nenhuma outra coisa tem para ela valor” (NIETZSCHE, 2011, p. 64). Quando ama, a mulher se entrega ao turbilhão de forças que a constitui, podendo romper com toda a tabela de valores impostas pelas práticas sociais vigentes. Nesse ponto o corpo feminino é devolvido à natureza, e o sujeito mulher, instintivamente, abandona a moral e pode acossar para alimentar a família ou ferir para proteger um filho. Marton (2010b) apresenta uma análise relevante à qual não posso me furtar em apresentar, há não somente uma multiplicidade, segundo a autora, de atravessamentos discursivos no corpo feminino a partir das imagens que os homens instauram das/para a mulher(es), mais “também diferentes imagens de homens a partir de certa imagem que eles próprios [os homens] construíram das mulheres” (MARTON, 2010b, p. 175). O que me leva a pensar que Nietzsche buscou pensar não somente a mulher, mas sim a constituição dos corpos de uma forma ampla enquanto um espaço belicante.

Segundo Zaratustra, o homem “não gosta de frutos demasiado doces. Por isso gosta da mulher; a mais doce das mulheres é ainda amarga. / Melhor do que o homem entende a mulher as crianças, mas o homem é mais infantil que a mulher” (NIETZSCHE, 2011, p. 64). Conforme se percebe, nessa passagem zaratustriana, não há a descrição de nomes há somente a utilização de palavras genéricas como, por exemplo, “mulher”, “homem” e “criança”. Esse emprego estético de palavras genéricas é

recorrente nas parábolas nietzschianas, assim como nas parábolas bíblicas que são as maiores expoentes desse gênero discursivo. O gênero parábola pode, também, ser percebido em outros tratados filosóficos nietzschianos como, por exemplo, em *A gaia Ciência*¹⁹ (Nietzsche, 2001). O emprego de palavras genéricas é um relevante recurso que o autor se vale para a disseminação da Moral na escritura da parábola, na medida em que um indivíduo pode ter uma inscrição movente entre as posições sujeito “mulher”, “homem” e “crianças” que são construídas.

Outro recurso estético bastante utilizado por Nietzsche, e que vemos nessa parábola enunciada por Zaratustra, é a disposição de realidades colocadas lado a lado, interpelando o sujeito leitor. Considero que, nesse texto nietzschiano, há um jogo entre dois momentos de realidades colocadas em paralelo: (i) em um primeiro momento, há a realidade do homem e da mulher colocada lado a lado na qual Nietzsche (2011) ressalta as relações de complementaridade constitutiva entre ambos os corpos; (ii) no segundo momento, são colocadas lado a lado a realidade construída pelo texto nietzschiano e o que está exterior à materialidade linguística, presente espaço social no qual o sujeito leitor está inserido. A partir desse paralelo, há o estabelecimento de um jogo de representações nas quais o sujeito leitor fica à deriva no discurso, como em um jogo de espelhos em que o nível de desdobramentos dos reflexos chegou a tal ponto que não se consegue distinguir mais o que é imagem do que é espelho.

O saber nietzschiano, nessa parábola, é enunciado pela velha mulher que encerra o capítulo dizendo: “vais ter com as mulheres? Não esqueças o chicote!” (NIETZSCHE, 2011, p. 65). Aqui, vê-se a descrença nietzschiana em relação à mulher, que por muito tempo na história se mostrou submissa e sob o controle do homem. A grande contenda de Nietzsche em relação à mulher diz respeito à subjugação do corpo feminino no fio da história.

O gênero discursivo Apólogo, por sua vez, é comumente confundido com os gêneros parábola e fábula por ser uma espécie de narrativa curta cuja visada seja a instituição de uma moral. Contudo, o Apólogo diverge da fábula e da parábola na

¹⁹ Indico a leitura do “aforismo 125” (Nietzsche, 2001) no qual se dá voz a um louco que pergunta por Deus e os que lhe ouviam, descreditos, responderam com questionamentos “ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros” (Nietzsche, 2001, §125, p. 147). Então, Nietzsche dá voz a esse corpo louco para que ele enuncie a *Morte de Deus*, dizendo que “*Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos!*” (grifos do autor) (Nietzsche, 2001, §125, p. 147-148). A tese nietzschiana da *Morte de Deus* será melhor analisada no próximo capítulo.

constituição dos sujeitos-personagens, marcadamente, objetos inanimados (pedras, rochas, árvores, montanhas, cavernas, dentre outros), enquanto que na parábola temos seres humanos e na fábula animais, respectivamente. No apólogo, há uma movimentação de características humanas para objetos (animados e inanimados) o que funda instâncias singulares de subjetividade na narrativa.

Para pensar o atravessamento do gênero discursivo Apólogo na escritura de Nietzsche (2011), convém estabelecer uma análise do capítulo intitulado “Do novo ídolo” (p. 48-50). Nesse capítulo, Nietzsche proporciona vida ao Estado, enquanto uma criação dos homens numa tentativa ilusória de negação e controle de si mesmos. O Estado configura-se um novo ídolo que “atrai para si os demasiados [supérfluos]! [...] os devora [e] os mastiga, e ruma!” (NIETZSCHE, 2011, p. 49). Como se pode perceber há uma atribuição de características humanas ao estado, ou seja, emerge no dizer nietzschiano uma personificação do estado na qual discursos deslizam, produzindo sentidos singulares. O primeiro discurso diz respeito ao estado enquanto um objeto de atração de superfúos, na medida em que há uma determinação do que os corpos podem e devem fazer um controle da natureza humana. Segundo Nietzsche, o estado tenta controlar o que não carece de controle: as forças constitutivas e constituintes dos sujeitos. A perspectiva de que é preciso proteger o homem dele mesmo é um engodo disseminado no e pelo discurso, o “estado mente em todas as línguas do bem e do mal; e o que quer que diga, mente – e o que quer que tenha, roubou” (NIETZSCHE, 2011, p. 48-49). O Estado visa absorver os sujeitos em todas as suas esferas de atuação, criando a ilusão de que ele tudo vê, e tudo pode fazer pelos sujeitos que se submetem às suas leis. Nesse sentido, há a instituição de um discurso sobre o futuro, e ancorados nesse discurso os sujeitos trabalham, desejando um futuro melhor, e são “mastigados” ao máximo pelo Estado. Um corpo trabalhador, e que não tenha ciência do quanto é explorado, constitui o sonho máximo do Estado.

Pode-se, por conseguinte, afirmar que em algumas passagens nietzschianas, “Estado” e “Cultura” se justapõem no controle dos sujeitos, nos dizeres do próprio autor,

[s]upondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram

finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideias, como os autênticos instrumentos da cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representem eles mesmos a cultura. (NIETZSCHE, 2009a, §11, p. 30-31)

A partir desses dizeres nietzschianos, pode-se perceber que, nessa perspectiva, a cultura e o estado, visam controlar o sujeito, tornando-o “manso, civilizado e doméstico”. Em alemão, há uma palavra que é empregada por Nietzsche e, de certo modo, engloba bem o resultado desse processo que é “haustier”, que em língua portuguesa pode ser traduzido por “animal doméstico”. Considero relevante apresentar essa palavra em alemão por, etimologicamente, revelar uma aglutinação tal entre “animal” e “doméstico” que não se pode presenciar em língua portuguesa. O sujeito enquanto “haustier” é um sujeito aprisionado, algemado ao controle do estado que visa estabelecer uma disjunção entre sujeito e vida, a fim de manter o bem social. Conforme nos aponta Zaratustra, esse monstro denominado Estado é o lugar “onde todos bebem veneno, bons e ruins: Estado, onde todos perdem a si mesmos, bons e ruins: Estado, onde o lento suicídio de todos se chama ‘vida’” (NIETZSCHE, 2011, p. 49). Nesse momento, convém revelar que me sinto interpelado a retomar os estudos de Foucault (2011). Entregar-me-ei, pois, a esse impulso. Foucault, como bom leitor de Nietzsche, também dedicou boa parte de seus estudos à descrição e interpretação, como já fora evidenciado, dos corpos aos quais ele adjetivou de “dóceis”. Considero relevante para o olhar mais uma vez sobre as considerações foucaultianas, mas não perdendo de vista a teoria nietzschiana.

Na obra *Vigiar e Punir*, Foucault (2011, p. 131) recorta um estudo sobre a mecânica que determina os corpos nas práticas sócio-histórico-ideológicas. Um relevante capítulo dessa obra se intitula “Os Corpos Dóceis”. Fazer alusão a este capítulo faz-se necessário por conter uma perspectiva corporal singular, valendo-se como exemplo dos corpos dos soldados. Os soldados tinham os seus corpos anatomicamente construídos e moldados, objetivando um controle e direcionamento de forças a uma finalidade específica. Pode-se dizer que houve – e ainda há – discursos que incidiam sobre os corpos dos soldados, determinando padrões de estética e de conduta. Há uma passagem de Zaratustra que pode ser relacionada a essa visão foucaultiana de estabelecimento de corpos dóceis. Ainda no capítulo “Do Novo Ídolo” Zaratustra alerta para o fato de que “[d]estruidores são aqueles que preparam armadilhas para muitos e as

chamam de Estado: deixam uma espada e cem desejos suspensos sobre eles [destruidores]” (NIETZSCHE, 2011, p. 48). De forma a coadunar com a visão nietzschiana, gostaria de mencionar que o Estado suspende, também, discursos sobre a cabeça dos sujeitos que são armadilhas que aprisionam e moldam os corpos. Segundo Foucault (2011), “em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 2011, p. 132).

Na perspectiva nietzschiana, o estado segue preceitos cristãos de controle e mansidão dos corpos, o estado foi pensando com o intuito de inibir a insurreição a luta entre os sujeitos, mas também as lutas internas ao sujeito e que os constituem enquanto tal. Instituiu-se enquanto verdade, na história, que “‘nada existe sobre a terra que seja maior do que eu: sou o dedo ordenador de Deus’ – assim ruga o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham!” (NIETZSCHE, 2011, p. 49). Esse dizer me é caro no que se refere principalmente a explicitação de “orelhas compridas” e “vista curta”. Esses elementos de um suposto corpo discursivo representam? Acredito que eles estão relacionados diretamente à subjugação dos corpos pelo Estado, a guisa do que acontece com a, na e pela moral judaico-cristã. O Estado, nesse dizer nietzschiano, adquire características de sujeitos e faz com que os sujeitos, simbolicamente, “se ajoelham”. O corpo que cai de joelhos, nessa perspectiva, sendo um corpo dócil (FOUCAULT, 2011), ou seja, um corpo que segue os padrões de vida legitimados na sociedade e não os questiona. Nesse sentido, Nietzsche evidencia o paradoxo de um corpo que busca instituir um padrão de vida ao negar a vida. Esse corpo se distingue do corpo de Zaratustra que, pelo contrário, é anormal, questionador, demolidor de valores.

A moral diz: “Ali onde cessa o estado, apenas ali começa o homem que não é supérfluo: começa o canto do necessário, a única e insubstituível melodia. [...] Ali onde cessa o estado – olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do super-homem?” (NIETZSCHE, 2011, p. 50). As questões de singularidade na constituição dos sujeitos começam, como nos chama a atenção Nietzsche, quando os sujeitos deixam de tomar as leis, que constituem o estado como um monstro, enquanto verdades inquestionáveis e intransponíveis.

A fábula, por fim, é um gênero discursivo que envolve animais e, em sua gênese, busca a disseminação de uma Moral. Ao tomarmos, por exemplo, os textos de La Fontaine²⁰, analisados por Fiorin (1986/1987), poder-se-á dizer que vigora uma moral que visa a uma disciplinarização – quase cristã – dos corpos. A guisa do que ocorre nas parábolas judaico-cristãs, as fábulas visam, também, a educar pelo exemplo, dizendo de outro modo, para que a moral adquira vivacidade. Há, portanto, uma corporificação animal, para que esses sintam na pele as peripécias da Moral que se quer interpelar aos sujeitos leitores.

Segundo FIORIN (1986/1987, p. 85), na fábula, “instaura-se sempre uma isotopia humana, mesmo que os atores sejam figurativizados por animais”. Há a construção, na fábula, de um espaço humano, espaço esse no qual se manifesta uma memória discursiva que interpela os sujeitos-leitores a uma tomada de posição em relação à história narrada. Há, na fábula, uma hibridização animal em que se tem desenhados corpos animais, mas como pensamentos, ações, desejos, impulsos e consequências humanas. O humano e o animal se imbricam de forma a causar no sujeito-leitor uma identificação por espelhamento. Digo espelhamento, no sentido de que há uma recorrência dos elementos constituintes, ou seja, na fábula os corpos dos animais adquirem características humana, revelando sensações e sentimentos fundamentais a uma disseminação da moral desejada. Nesse sentido, Fiorin (1986/1987) chama a atenção para o fato de que, na fábula, os animais, assim como os humanos, estabelecem relações de disjunção e conjunção que podem ser da ordem: sujeitos e objetos, sujeitos e sujeitos, sujeitos e espaços, etc.

Essa visão é relevante na medida em que evidência o caráter “fluido” entre os gêneros discursivos que são constituintes e constitutivos da obra de Nietzsche (2011). Considero relevante evocar, nesse momento, uma passagem em que Zaratustra dialoga com uma serpente no capítulo intitulado “A picada da víbora” (NIETZSCHE, 2011, p. 65). Essa passagem revela-se bastante relevante para se entender a transpassagem do gênero fábula na obra de Nietzsche (2011). Procedo agora a uma breve análise deste capítulo.

²⁰ Fiorin (1987) analisa as fábulas “A galinha dos ovos de ouro”, “A raposa e o bode”, “A raposa e as uvas” e “o corvo e a raposa”, de La Fontaine, para mostrar que nessas fábulas tradicionais, há a instauração de uma Moral a partir do jogo entre o *discurso figurativo* e o *discurso temático* que se manifestam, por exemplo, linguisticamente, em expressões do tipo “A fábula mostra que...”, “Moral”, dentre outras (FIORIN, 1987, p. 85).

O sujeito-narrador, nesse capítulo, relata que Zaratustra, em um dia ensolarado, dormia à sombra de uma figueira e “tinha os braços sobre o rosto. Então apareceu uma víbora e mordeu Zaratustra no pescoço, o que o fez gritar de dor. Ao tirar o braço do rosto, olhou para a víbora: então ela reconheceu os olhos de Zaratustra” e, de súbito, ela “voltou-se, sem jeito, e quis ir embora” (NIETZSCHE, 2011, p. 65). Vendo que fora mordido e a serpente se preparava para fugir, Zaratustra enuncia: “‘Não’, falou Zaratustra, ainda não te agradei! Acordaste-me a tempo, meu caminho ainda é longo” (NIETZSCHE, 2011, p. 65). A serpente respondeu, tristemente, a Zaratustra nos seguintes termos: “‘Teu caminho agora é curto’ [...] ‘meu veneno mata’” (NIETZSCHE, 2011, p. 65). Zaratustra, então, valeu-se da réplica para dirigir à serpente: “‘Alguma vez um dragão morreu do veneno de uma serpente? [...] ‘Mas toma o seu veneno de volta! Não és rica o bastante para presenteá-lo a mim’” (NIETZSCHE, 2011, p. 65). Foi, então, que “a víbora se atirou novamente ao seu pescoço [de Zaratustra] e lambeu-lhe a ferida” (NIETZSCHE, 2011, p. 65).

Ao final do relato de Zaratustra, os seus discípulos ainda o questionaram sobre qual seria a Moral manifesta em tal narrativa. E Zaratustra os respondeu que

Destruidor da moral, assim me chama os bons e justos: minha história é imoral. / Mas se tendes um inimigo, não lhe pagueis o mal com o bem: pois isso o envergonharia. Mostrai, isto sim, que ele fez algo de bom. / É melhor que vos irriteis, em vez de causar vergonha! E, quando vos amaldiçoarem, não me agrada que desejeis abençoar. É melhor amaldiçoar também um porco. [...] Mas como desejaria eu ser justo no fundo do ser? Como posso eu dar a cada um o que é seu? Que me baste isto: dou a cada um o que é meu. [...] Como um profundo poço é o eremita. Fácil é lançar uma pedra; chegando ela ao fundo, porém, dissei-me quem a tirará dali. / Guardai-vos de ofender o eremita! Mas, se assim fizestes, matai-o também! (NIETZSCHE, 2011, p. 66-67)

Nesse sentido, desnuda-se ao olhar um questionamento: o que seria apresentar um conto imoral? Sem apresentar uma resposta definitiva e categórica, convém evidenciar que na constituição bíblica o atravessamento da Parábola, Apólogo e Fábula são moralizantes e visam a estabelecer uma escala de valores na qual o *bem* se encontra numa posição superior, posto que é uma inspiração divina, em relação ao *mal*. Em Nietzsche, essa tábua de valores é solapada e o *bem* e o *mal* adquirem uma característica imoral. É imprescindível que se atenha um pouco mais no estudo desse prefixo i-moral em detrimento do prefixo a-moral. Se Nietzsche empregasse o prefixo a-moral, ter-se-ia a

fundação de efeitos interpretativos de que não há – ou pelo menos não deveria haver – moral entre os sujeitos, na medida em que o “a” recorta sentidos de ausência de moral. Pensar em “imoral” evidencia um outro lugar fora da dualidade “moral” e “amoral”. Lugar esse que desordenaria “bem” e “mal” na constituição dos sujeitos. Partilho da interpretação de que para Nietzsche não há sujeito sem forças que o constituíam enquanto tal, como a força tem uma característica afirmativa, não vemos sujeito sem moral. Pelo contrario, os sujeitos oscilam – ou podem oscilar, a cada milésimo de segundo, entre o *bem* e o *mal*. Nessa explosão dos valores, é possível se pensar numa inversão dos preceitos bíblicos para que Zaratustra possa evidenciar que se o sujeito tem “um inimigo, não lhe pagueis o mal com o bem: pois isso o envergonharia” (NIETZSCHE, 2008a, p. 98).

Valendo-se da terminologia de Fiorin (1986/1987), pode-se dizer que, nessa passagem de Zaratustra, há uma conjunção do veneno da serpente ao corpo de Zaratustra. É relevante ressaltar que não é em qualquer parte do corpo, mas sim no pescoço de forma a buscar, por parte da serpente, estabelecer um imbricamento entre veneno e a função dessa parte do corpo. E a serpente ao olhar nos olhos de Zaratustra tenta elaborar uma disjunção com o espaço do acontecimento. Gostaria de chamar a atenção para outra parte do corpo que se torna fonte de interpelação que são os olhos de Zaratustra, o olho representa não somente o órgão que o sujeito usa para exercer a prática de olhar, mas também simboliza o órgão pelo qual ele vê outros sujeitos o olhando. Nesse momento, gera-se um jogo de imagens que é tensivo à serpente, o que a faz tentar fugir. Aqui chegamos a um jogo conflituoso entre o que se *olha* e o que se *vê*. É preciso se estabelecer uma diferenciação entre essas duas práticas, na medida em que elas evidenciam relevantes facetas nas quais o corpo discursivo se entrega – ou pelo qual ele resiste – à análise. Considero que a *prática do olhar* se caracteriza enquanto um direcionamento do órgão ocular, um posicionamento do olho em um dado ângulo. Essa prática se relaciona diretamente a uma mecânica fisiológica do corpo humano e, por isso, nesse campo, os elementos do globo ocular são responsáveis por construir uma imagem invertida da realidade. Por outro lado, a *prática do ver* se funda a partir da clivagem do sujeito na história, implica-se em uma dada tomada de posição a partir da qual há a emergência de sentidos no fio da história. É no *ver* que o sujeito interpreta, pela opacidade da linguagem, o mundo que, às vezes, resiste e, por outras, entrega-se

docilmente ao olhar. Desse modo pode-se dizer que dois sujeitos que olham para um mesmo objeto no mundo não veem o mesmo objeto. Levando essa linha de raciocínio a perspectiva mais visceral, diria que o objeto que se olha não é aquilo que se vê, há uma espessura material que impossibilita essas duas instâncias de se tocarem no acontecimento. A prática do ver é uma agressão do sujeito ao objeto que se olha por meio da linguagem no fio da história. Há, em todo o caso, um hiato entre o corpo despido que se olha e o acontecimento de emergência da visão que causa o tesão e, por conseguinte, a ereção.

Mas Zaratustra impede a serpente de fugir, dizendo que ainda não a agradeceu por ela o ter acordado, na medida em que ele ainda tinha muito a caminhar e não podia se entregar ao sono. A Zaratustra restava continuar a caminhada, entregando-se a vida, na pregação de que, aos homens, é necessário superar a si mesmos. A serpente, entretanto, anuncia que o seu veneno é mortal e ele terá, por isso, uma curta caminhada. A partir desse momento, a serpente se inscreve na posição de grande antagonista do pensamento e da voz nietzschiana, o caráter de tristeza da serpente lhe atribui sentidos pessimistas. Ela se inscreve em uma posição pessimista de quem é capaz de impedir a movimentação dos sujeitos nas práticas sociais ou mesmo lhes tirar a vida. Nessa perspectiva, pode-se pensar o papel da serpente como responsável por tentar introduzir o niilismo no corpo de Zaratustra.

A serpente tenta se revelar como aquela que é capaz de operar uma disjunção entre corpo e vida. Contudo, Zaratustra se vale da replica, dizendo que, por a serpente estar em outras posições, o veneno dela não conseguiria matá-lo. Zaratustra se inscreve em posições sujeito que diferem tanto das posições da serpente quanto das dos outros personagens na trama narrativa. Com isso, Nietzsche pôde ressaltar que não devemos temer o pessimismo oriundo da moral judaico-cristã e que, apesar dela tentar envenenar os sujeitos com o projeto pessimista de além-vida (de morte), ela não pode afetar os que estão inscritos em posições de valoração da vida. Nesse sentido, a serpente se tornou uma adjuvante para a *démarche* filosófica do sujeito-herói nietzschiano. O termo “sujeito-herói” é empregado no sentido da tragédia grega na qual havia a presença marcante de um sujeito responsável por grandes feitos, mas que estava destinado a um final trágico. É preciso entender o trágico não enquanto uma prática funesta, triste e catastrófica, mas sim enquanto uma prática afirmativa do sujeito-herói. Na tragédia

Grega, o sujeito-herói é o responsável por sofrer no corpo os infortúnios de um declínio, de um destino infeliz, posto que assim haja uma entrega aos intempéries de uma vida constituinte do corpo. Em outro estudo (BORGES, 2010), analisei que 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” (BORGES, 2010, p. 35). Porém, a tragédia grega, que Nietzsche buscou afirmar consistia, notadamente, em um “espetáculo de arte cujo objetivo primeiro era sempre provocar uma explosão das emoções e sentidos dos espectadores” (BORGES, 2010, p. 35). Portanto, a Tragédia Grega deve ser analisada, não sob uma égide pessimista, mas enquanto “uma celebração do outro, tanto do outro enquanto sujeito-personagem, como do outro enquanto um dizer já-dito [...] e que volta na voz do sujeito personagem no ato de encenação, dizeres que marcam uma celebração a Apolo e a Dionísio”. (BORGES, 2010, p. 35). O que justifica – e também explica – o fato de o corpo desse sujeito-herói seja o responsável pela morte do pai e o seu casamento com a própria mãe, a exemplo do corpo de Édipo.

A Moral diz: “Mas se tendes um inimigo, não lhe pagueis o mal com o bem: pois isso o envergonharia. Mostrai, isto sim, que ele fez algo de bom” (NIETZSCHE, 2011, p. 66). Nesse enunciado, há uma inversão semântica que merece uma maior atenção. O primeiro questionamento que se deve fazer é o que Nietzsche (2011) está tomando enquanto *bem* e *mal*. Nietzsche solapa o terreno da moral judaico-cristã e provoca um rompimento com os valores instituídos, por isso ele se considera um “imoral”. Ao tomar o conto narrado por Zarathustra, ver-se-á que a prática da serpente não é tomada como *mal*, pelo contrário ela traz o *bem* a Zarathustra na medida em que desvela o fato de Zarathustra ser imune ao veneno. É preciso dizer que não vemos uma inversão pura e simplesmente na qual o *bem* é tomado como *mal* e o *mal* é pensado como *bem*. Pelo contrário, há uma ressignificação de valores a partir de um desvelamento de um discurso falacioso da moral judaico-cristã. Alegoricamente, a narrativa zarathustriana recorta sentidos que contrariam as bases da moral judaico-cristã, na medida em que a serpente simboliza o pessimismo cristão e o seu veneno não pode atingir e afligir Zarathustra que se encontra inscrito em outro lugar. Nesse sentido, vejo que o texto nietzschiano se semelha ao que Fiorin (1986/1987) denominou de “antifábula”, porque a “antifábula é falsa em relação a fabula, pois cria sua própria verdade. Na medida em

que a verdade da antifábula é a inversão da verdade da fábula, é falsa em relação ao que se propõe” (FIORIN, 1986/1987, p. 93)

O texto de Fiorin (1986/1987) me é caro por, já na década de oitenta, apontar uma perspectiva discursiva para a interpretação da fábula. Postula-se que a fábula “caracteriza-se por ser um discurso que descasca o discurso” (FIORIN, 1986/1987, p. 86). É relevante destacar a atribuição, ao discurso da fábula, a ação de “descascar” outros discursos. Nesse sentido, faz-se necessário levantar a seguinte problematização: em que seria relevante pensar a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011), traspassada pelo gênero fábula? Uma primeira resposta possível seria pensar nessa obra enquanto um desvelar de discursos que instauram uma tensão entre o dito e o *já-dito* (FOUCAULT, 1996). É nesse jogo que há desestabilização de determinadas relações de saber/poder vigentes até então, revelando aos sujeitos que tudo o que eles tomam como sendo naturais e divinas são, na realidade, contingências históricas.

Buscando ainda dar vazão à interpelação elencada pela problematização acima, pode-se dizer que, na trama narrativa da fábula, “o que ensinam não está contido na ‘moral’, que revela sempre que o mundo dos homens não é regido por belas ideias, mas pela força, pela astúcia, pelos interesses” (FIORIN, 1986/1987, p. 86). Há na obra nietzschiana, como foi visto, efeitos de combate a um mundo perfeito e a um céu prometido, ressaltando-se que força, inveja, mentira, dentre outras instâncias fundadoras de vontades (de poder), tão rechaçadas pela moral judaico-cristã, podem sim ser consideradas o *bem* na constituição dos sujeitos.

Ao analisar a narrativa zaratustriana, ficou evidente que “o que as fábulas pretendem deixar claro para nós são as falácias do discurso, são os mecanismos discursivos utilizados para criar uma imagem não real da ‘realidade’” (FIORIN, 1986/1987, p. 86). A fábula, por conseguinte, recorta uma “função interpretativa, mas também um papel veridictório. Não apresenta um modelo a ser seguido, mas desvela a mentira (parecer e não ser) construída com palavras, aponta onde está a verdade e onde reside a falsidade” (FIORIN, 1986/1987, p. 86). A partir do percurso que travei para pensar a composição (por meio de uma urdidura entre o Apólogo, a Parábola e a Fábula) da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011), pode-se dizer que, se há uma *verdade* na constituição da filosofia, enquanto um campo do saber, essa verdade somente mascararia uma falsidade que lhe é o avesso, ou seja, a filosofia tem em sua

face as marcas de uma criação história que de tanto ser repetida no tempo e no espaço se torna uma metáfora gasta com *status* de veracidade científica. Essa visão é relevante por evidenciar a relação emblemática entre o fazer filosófico (ato de criação) e a arte (fruição), temática a qual me entrego a seguir.

1.3 A DISCURSIVIDADE FILOSÓFICA: Filosofia e Análise do Discurso em Contraponto

A filosofia é, sem dúvida, um espaço heterogêneo no qual se instauram práticas diversas que desvelam o fato de que uma conceituação de “filosofia” dependerá da inscrição específica de cada autor. Talvez se possa dizer que há tantas noções de filosofia, quanto filósofos que buscam descrever seus elementos constituintes. Filosofar é um jogo a favor da filosofia, na medida em que exercita as suas bordas, e, ao mesmo tempo, um jogo contra a filosofia posto que a fere em sua potência. Nesse sentido, demarcar um ponto específico a partir do qual se lança o olhar para a filosofia, faz-se necessário. Sinto-me interpelado pela noção de filosofia apresentado por Deleuze (1992), por considerar, dada a sua proximidade com Nietzsche, a filosofia enquanto uma arte de criação de conceitos. Estar ancorado nessa delimitação de campo filosófico é o que possibilitará caminhar em seu terreno movediço e de relevo instável.

Considero relevante *a priori* lançar o olhar para a obra *Crepúsculo dos Ídolos*, mais precisamente o capítulo intitulado *Como o ‘Verdadeiro Mundo’ Acabou Por se Tornar em Fábula* (NIETZSCHE, 1996, p. 376). A partir desse capítulo, gostaria de chamar a atenção para a fabulação, segundo Nietzsche, da “história de um erro”. Entendo o *fabular* enquanto uma prática de fundação de sentidos, ancorada a acontecimentos enunciativos e/ou discursivos e com vistas à cristalização de verdades em práticas sócio-histórico-ideológicas. Pensar a fabulação se torna caro a esse estudo, haja vista que ela pode conduzir, em certa medida, à compreensão de uma dada constituição corporal de Zaratustra em relação à prática filosófica nietzschiana. Os percursos históricos do *erro* no que diz respeito ao retorno do sujeito ao mundo é desenhado por Nietzsche (1996) nos seguintes termos:

1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, *são ele*.

(*Forma mais antiga da ideia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição ‘eu, Platão, sou a verdade’.*)

2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que faz penitência’).

(*Progresso da Ideia: ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável – ela vira mulher, ela se torna cristã...*)

3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo.

(*O velho sol ao fundo, mas através de neblina e sképsis: a Ideia tornada sublime, desbotada, nórdica, Königsberguiana.*)

4. O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E como inalcançado também *desconhecido*. Consequentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?...

(*Cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo.*)

5. O ‘verdadeiro’ mundo – uma Ideia que não é útil para mais nada, que não é mais nem sequer obrigatória – uma Ideia que se tornou inútil, supérflua, *consequentemente* uma Ideia refutada: expulsemos-la!

(*Dia claro; café da manhã; retorno do bon sens e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.*)

6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*

(*Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA.*) (NIETZSCHE, 1996, p. 376-377, grifos do autor)

Dos percursos 1 ao 4, há a demarcação de uma divisão entre mundo e sujeito a partir do *saber*, sendo o *saber* apresentado enquanto elemento fundante de uma imagem de *mundo verdadeiro*. Desse modo, pode-se dizer que pelo saber a filosofia e a religião criaram, cada um a seu modo, uma concepção de “mundo” verdadeiro. Por isso, Nietzsche sentiu a necessidade de empreender uma crítica não só à moral religiosa, mas também à filosofia platônica e as outras perspectivas filosóficas que se desenrolaram a partir daquela. Essa discussão se torna relevante porque a fundação de “mundo verdadeiro” ocorre *na linguagem* – e aqui não vejo problema em dizer também *no discurso*. O mundo não é alcançado *per si*, mas sua imagem ilusória através da linguagem, sendo esta a responsável por uma cisão entre sujeito e mundo. Cisão essa que Nietzsche (1996) problematiza e não mede esforços em eliminar, de forma a devolver o sujeito à natureza, uma das interpelações nietzschianas: ver e, sobretudo, sentir o sujeito uno com o mundo. A partir do percurso 5, desnuda-se ao olhar a *démarche* nietzschiana. Chamo a atenção para a estética do percurso 5 no qual Nietzsche (1996) evoca a atenção para a palavra “verdadeiro” através do emprego das aspas, nesse ponto há uma demarcação de uma fissura abissal causada pelo pensamento

nietzschiano que é a afirmação de que a “verdade” só existe através da linguagem, enquanto forças dominantes, em um jogo belicante que evidencia a efemeridade das relações de força no fio da história. Em 5, Nietzsche (1996) evidencia, marcadamente, que o problema não se encontra em “mundo”, mas em “verdade”, ou melhor, na busca e na justaposição desses dois elementos, por parte dos sujeitos, num “‘verdadeiro’ mundo”. Quando houver a dissolução da “verdade” ao ponto de não mais se buscá-la, encontrar-se-á a afirmação do mundo enquanto um caos de forças, ver-se-á que a complexidade conceitual de mundo será outra não mais podendo ser denominada de “verdadeiro mundo” nem de “mundo de aparências”.

Como se pode perceber, para Nietzsche (1996) refletir sobre o campo da filosofia implica levar em consideração a linguagem. Essa análise é relevante, porque evidencia, sobretudo, que o campo da filosofia discursiviza, ao mesmo tempo em que é discursivizado, na história. O que me conduz a pensar que há um *discurso filosófico*, entendido enquanto efeitos de sentidos que interpelam indivíduos a se tornarem sujeitos na história, e também uma discursividade filosófica, tomada enquanto um conjunto nada harmônico de práticas discursivas que revelam contatos de FDs, constituindo o campo da filosofia.

No campo da Análise do Discurso francesa, são numerosos os estudos que abordam, por exemplo, a discursividade midiática, a política, a religiosa e a literária. O mesmo não acontece com a discursividade filosófica, haja vista a reduzida quantidade bibliográfica que se propõe a engendrar, por um viés discursivo, a materialidade de um texto filosófico. COSSUTA (1995, p. 14), um dos poucos estudiosos que lança um olhar para a filosofia a partir de uma inscrição no campo da linguística, é categórico ao afirmar que “não se pode sair da filosofia... quando já a adentramos. Mas por que deveríamos adentrá-la?²¹”. Partindo dessa premissa, objetivo lançar um olhar para uma prática filosófica, procurando mostrar que a discursividade filosófica se apresenta como característica fundamental a instauração de conceitos. Faz-se necessário dizer *a priori* que a definição de discursividade filosófica estará no cerne daquilo que tomo por filosofia e, por conseguinte, da tarefa do filósofo.

²¹ Tradução do original: “On ne peut donc sortir de la philosophie... quand on y est déjà entré. Mais pourquoi devrait-on entrer?” (COSSUTA, 1995, p. 14).

Segundo COSSUTA (1995, p. 14), “do ponto de vista filosófico, não se poderia fundar nenhum conhecimento acerca da filosofia que não seja filosófico²²”. Assim, pode-se afirmar que os filósofos, cada um a seu modo, procuraram atribuir à filosofia uma definição, e inscrever-se no campo da filosofia exige a instauração de uma prática metafilosófica. Conforme evidenciei em outro estudo, nego que a contemplação, a reflexão ou a comunicação sejam condições *sine qua non* à filosofia.

Esta [a filosofia] 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 inquestionável a partir de uma equação, por exemplo) e, apesar desse fato, ele não recebe a alcunha de filósofo. De 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 [que instaura a filosofia] é bem mais complexo envolvendo uma rede de saberes e de poderes nas práticas sociais. (BORGES, 2010, p. 42)

Ancorando-me em DELEUZE & GUATTARI (1992, p. 8), sou categórico em afirmar que “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”, uma vez que se defende a hipótese de que cabe ao filósofo (re)significar a realidade e, a partir dela, formular conceitos outros, a partir de uma estética singular. É preciso demarcar que Nietzsche (2005c) também apresenta elementos que conduzem a pensar a filosofia enquanto um campo de criação de conceitos. “Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário” (NIETZSCHE, 2005c, § 20, p. 24). Nietzsche ainda menciona que os conceitos, “na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre” (NIETZSCHE, 2005c, § 20, p. 24).

Com efeito, a interpretação de Deleuze & Guattari (1992) sobre a natureza da filosofia, enquanto um campo de fundação de conceitos direciona-se, inevitavelmente, via Nietzsche. Para este, sem dúvida, a prática filosófica, que está diretamente relacionada à criação de conceitos, demanda um esforço não somente psíquico, mas,

²² 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).

sobretudo físico. É preciso que o corpo, enquanto uma instância discursiva ouse e *suporte* trilhar caminhos desconhecido.

Meu novo caminho para o ‘sim’. – Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança através de gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora: – a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim. ‘Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?’ – isso se tornou para mim o autêntico medidor de valor. O erro é uma *covardia*... cada conquista do conhecimento decorre do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular –: as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisicamente diante da existência – minha formula para isso é o *amor fati*. (grifos do autor) (NIETZSCHE, 1996, § 1041, p. 444-445)

Nietzsche ousou na criação de conceitos o quanto o seu corpo suportou na sua chamada *filosofia experimental*. A teoria nietzschiana incidiu no corpo (discursivo) do próprio filósofo e ele suportou a tensão enquanto ainda lhe restavam forças. Acredito que, em uma prática filosófica de pensar o inverso, o corpo nietzschiano disse um sonoro “sim” à vida, até que o espírito dionisíaco eliminou todas as forças de equilíbrio apolíneas e, a partir desse momento, a loucura o abraçou.

Ancorado no corpo zaratustriano que representa uma ponte entre o homem e o além-homem, o seu criador buscou pensar “*seres superiores*, para além de bem e mal, para além daqueles valores que não podem negar sua origem na esfera do sofrer, do rebanho e da maioria” (NIETZSCHE, 1996, § 1041, p. 445), procurando “pelos esboços dessa inversa formação de ideia na história (os conceitos “pagão”, “clássico”, “nobre”, descobertos e dispostos de modo novo –)” (NIETZSCHE, 1996, § 1041, p. 445). Não posso deixar de mencionar, novamente, que o que Nietzsche pensou como “seres superiores” diverge daquilo que almejava Hitler em sua louca tese de criação de uma raça pura, ariana. Milanez (2009), inscrito no campo da AD, apresenta uma visão relevante sobre a interpretação distorcida que Hitler fez de Nietzsche. Nos dizeres do próprio autor: “Bom, no meio disso tudo, fico pensando o quanto o apego de Nietzsche a sua identidade nacional levou o imbecil do Hitler a distorcer o que ele dizia”, o autor

ainda pondera que “se Nietzsche olhava para a sua cultura é porque temos mesmo que observar o que acontece ao nosso redor, o que está mais próximo de nós” (MILANEZ, 2009, p. 1).

Espera-se, como se pode perceber, que o filósofo lance um olhar outro sobre a realidade, de modo que a instauração dos conceitos-outros interpelem os sujeitos a se inscreverem em determinadas posições-sujeito. É relevante dizer que, assim como Deleuze, tomamos o “conceito” como uma “inseparabilidade de um número finito de componentes heterogêneos percorridos por um ponto em sobrevoo absoluto, à velocidade infinita” (DELEUZE, 1992, p. 33). Desse modo, tem-se que o conceito é uma rede de conexões que o filósofo estabelece, decorrente de uma inquietação filosófica frente a um objeto, por isso, digamos que o conceito apresenta uma alteridade, ou seja, ele sempre apresentará diálogos com outros conceitos. Em um conceito, podem-se encontrar, na grande maioria dos casos, *componentes* de outros conceitos, do mesmo, ou de outros campos do saber, visando a atender outras interpelações no espaço e no tempo. É preciso dizer que esses *componentes*, apesar de serem compartilhados por conceitos de um ou vários campos do saber, apresentam características distintas em conceitos dispares, “mas 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”, os autores continuam mencionando que “[s]ão estas zonas, limites ou devires, esta inseparabilidade, que definem a consistência interior do conceito” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 28).

De acordo com a linha de pensamento esboçada, constata-se que o conceito constitui-se pela regularidade e pela dispersão. Pelo conceito se constituir na dispersão, ele estabelece relações assimétricas infundáveis com outros conceitos. Através da regularidade, percebe-se que não é qualquer relação que é permitida, as relações se dão seguindo padrões estético-lógico-formais que regulam a ordem de presentificação dos enunciados. “Há uma infinidade de conceitos possíveis sobre um plano: eles ressoam, ligam-se através de pontos móveis, mas é impossível prever o jeito que assumem em função das variações de curvatura” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 92).

A leitura de Deleuze & Guattari (1992) sobre o conceito é instituída a partir de um relevante diálogo com Nietzsche. Lançar o olhar, então, para a análise nietzschiana sobre a linguagem se faz uma necessidade. Nietzsche (1996) levanta as seguintes

problematizações: “o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 55). Tenho ciência da impossibilidade de esgotar esses questionamentos, mas convém que eles sejam tomados como pontos de interpelação para pensar que os sujeitos, numa crença na linguagem, estão “imersos em ilusões e imagens de sonho” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 54). Os sujeitos desejam a verdade na e pela linguagem, eles almejam, ilusoriamente, a instituição de uma naturalidade para a verdade, posto que assim se aproximavam de algo que consegue vencer o tempo e resistir as movimentações da história. Dizendo de outro modo, os sujeitos se ancoram, ilusoriamente, na linguagem para responder ao grande enigma da esfinge a fim de vencer a morte. Nietzsche se vale da metáfora do sonho para pensar a relação entre os sujeitos e a verdade. Segundo o autor, o sujeito, ao crer ilusoriamente numa verdade da linguagem, “deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo; no entanto, deve haver homens que pela força de vontade deixaram o hábito de roncar” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 54).

Os sujeitos, numa visão nietzschiana, muito pouco conhecem sobre si mesmos e sobre os seus corpos, apesar da natureza gritar, nele e por ele, “à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa e charlatã!” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 54). Um leitor desavisado pode pensar que essa direção, por mim tomada, destoa do que propus com esse tópico que é pensar a discursividade filosófica. Mas na realidade o corpo também é um fio condutor para pensar a discursividade filosófica. O corpo materializa, intensifica, dissemina discursos. Nesse sentido, também eu poderia jogar um pouco com as palavras e estabelecer uma cisão da palavra “discurso” e pensar em um *dis-corpo* e um *corpo-curso*. Por um lado, ao pensar a palavra *dis-corpo*, considero “dis²³” um prefixo que pode recortar sentidos como, por exemplo, o de movimentação para vários lados²⁴, daí poder-se-ia pensar em um corpo com uma intensa movimentação nos espaços. Nesse sentido, pensar-se-á em um corpo

²³ Convém evidenciar que, na palavra “discurso”, “dis” não é um prefixo.

²⁴ Essas considerações se ancoram em CUNHA & CINTRA (2001) para os quais os prefixos *dis-*, *di-* e *dir-* evidenciam significados de separação, movimento para diversos lados, negação. Como exemplo, os autores apresentam: dissidente, distender, dilacerar e dirimir.

não fixo e estático, mas sim movente e cambiante, na medida em que se encontra, como diria Nietzsche, embriagado de história. De outro lado, pensar em um *corpo-curso* implica tomar o corpo como um espaço de movimentação e como uma instância de materialidade que reclama um sentido e, ao mesmo tempo, nega outros. Nesse sentido, podemos dizer que o *corpo-curso* é um ponto de passagem e os discursos que por ele transitam levam consigo restos de seu fundo (memória), das margens (exterioridade) e de outros discursos que, historicamente, emaranhados nas células, resistem em partir.

Para Nietzsche, a relação entre a linguagem e o mundo, bem como outras relações postas por Nietzsche, é de uma ordem metafórica. O problema é que, na maioria dos casos, os sujeitos tomam a palavra como o próprio objeto, ou nos casos mais graves, como a essência de um objeto: ao se tomar a palavra “folha”, exemplo dado por Nietzsche, pode-se pensar em uma essência desse objeto no mundo, para que, assim, se possa criar uma imagem que condiz com a maioria desses tipos de objeto. Doce ilusão que agrada o corpo na linguagem. A “coisa em si” é para o sujeito algo “incaptável e nem sequer algo que vale a pena”. Essa perspectiva está no cerne do que Nietzsche trabalhou enquanto *arte* (trágica) em contraste com estudos que visam o estabelecimento de uma *Essência*. Segundo Machado (1985), a tragédia, enquanto uma manifestação de arte, “possibilita articular os dois instintos, as duas pulsões artísticas da natureza, na medida em que transpõem em imagens os estados dionisiacos[, possibilitando] uma experiência trágica da essência do mundo” (MACHADO, 1985, p. 30). Os dois instintos aos quais Machado (1985) faz referência são Apolo e Dionísio, deuses que entram em equilíbrio na tragédia helênica. Apolo, enquanto deus da racionalidade, cuida da estética, da organização estrutural da natureza. Já Dionísio é o que possibilita a movência e uma dissolução dos sujeitos na natureza. Em a *Origem da Tragédia*, obra de sua juventude, Nietzsche (2005a) descreve a impossibilidade de uma arte só apolínea (somente bela) ou dionisiaca (amorfa), é preciso a harmonia entre esses dois espíritos para se pensar a arte. Apesar de Apolo cuidar da forma, é a embriaguez de Dionísio que possibilita um retorno do sujeito à natureza, por isso, no caos de forças que constituem os sujeitos, qualquer mudança no jogo de dominação afeta todo o espaço em que o sujeito se encontra circunscrito. Nessa perspectiva, Nietzsche ainda acrescenta em outro texto que a “desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos,

portanto, também não conhece espécies” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 56), a conclusão a que se chega é que, em se tratando de conceito na natureza, há “somente um X, para nós inacessível e indefinível” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 56), na medida em que esse X, acredito, está fora da linguagem.

Nessa perspectiva nietzschiana, há uma impossibilidade de captar o objeto no mundo, na medida em que há uma dissolução do binômio “eu” e “mundo”, para que se tenha a gênese de uma unidade. O “eu”, tomando nesse estudo enquanto uma contingência histórica do corpo, e “o mundo” são tomados em um *continuum*, e valho-me do particípio “tomados” para estabelecer que se inscrever no mundo, numa perspectiva nietzschiana, não está na escolha do sujeito, pelo contrário ele é “tomado” por um fluxo de forças que o interligam ao mundo. É relevante ressaltar que a resistência só desvia o fluxo para o outro(s) lugar(es), mas não o impede de existir. Uma visão pertinente, e que talvez exemplifique bem o que digo, é a noção de rizoma cunhada por Deleuze e Guattari (1995). Dentre as características do *rizoma* destacados por esses autores franceses, convém destacar, por um lado, o (i) *princípio de conexão*, segundo o qual se pode dizer que os sujeitos, através de conceitos, podem e devem estabelecer conexões com outros sujeitos na e pelas práticas linguageiras. Essa conexão gera, por outro lado, o (ii) *princípio de heterogeneidade* que implica tomar os sujeitos numa tessitura de conceitos cujos elementos constituintes são múltiplos, vários, diferentes, etc. Nessa perspectiva, tudo apresenta uma conexão com tudo, os sujeitos (a partir dos conceitos que se manifestam em seu dizer) se dizem, contradizem-se, afirmam-se e se negam. O fluxo de forças cria uma órbita discursiva a qual o sujeito ou se entrega em suas relações ou desloca o fluxo para outro lugar, provocando um rearranjo na rede de vontades de poder a que o sujeito se encontra inscrito.

Nesse movimento contínuo de forças, os sujeitos se valem de metáforas para estabelecer relações com os objetos. Metáforas essas que, segundo Nietzsche (1996) seguem duas ordens: (i) a primeira metáfora consistiria em um *estímulo nervoso* que cria uma *imagem* do objeto; (ii) a segunda metáfora diz respeito a uma *modelagem*, por meio de *sons*, que a imagem sofre na esfera psíquica. Desse modo, não é de uma essência que provêm a gênese da linguagem, mas de um trabalho e de uma construção do pesquisador/filósofo frente a interpelações exteriores ao sujeito, mas que o constituem. A linguagem, por conseguinte, à guisa do que se iniciou, pensando com

Deleuze & Guattari (1992), é uma criação no tempo e no espaço. Nessa linha de raciocínio, pode-se dar prosseguimento evocando Nietzsche (1996), quando argumenta que “[t]oda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única à qual deve seu surgimento” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 56). Uma palavra, quando tem a sua característica de metáfora (com *status* de realidade aparente) gasta de tanto ser empregada pelos sujeitos, torna-se conceito (com *status* de realidade essencial) de forma a apresentar uma individuação do seu funcionamento nas práticas languageiras²⁵. Assim, o conceito “tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 56). A partir dessa constatação, percebe-se que um “conceito” tem a sua gênese a partir de uma analogia com as regularidades de elementos constituintes de outros conceitos, elementos esses que, ao mesmo tempo, serão díspares aos do conceito que é criado, melhor dizendo, “todo conceito nasce por igualação do não-igual” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 56).

Nietzsche propõe, então, a seguinte problematização: “o que é a verdade, portanto?” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 56). A esse questionamento, o criador de Zarathustra se apressa a responder que a “verdade”, nada mais é do que

[u]m batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moeda. (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 57)

Muito me intriga as práticas de *movência* e de *esquecimento* da metáfora nietzschiana, uma vez que o seu emprego pode ser frutífero no campo dos estudos discursivos. Convém mencionar que essa noção pode ser relacionada com a noção-conceito de esquecimento de Pêcheux (2009).

Considero que uma ressonância com o campo dos estudos do discurso e os estudos nietzschianos está no “esquecimento da metáfora” que pode ser relacionado diretamente aos esquecimentos 1 e 2 propostos por Pêcheux. Para Nietzsche (1996), o

²⁵ Considero relevante mencionar que essa noção de “conceito” apresentada por Nietzsche (1996) é, como se pode perceber, similar àquela já apresentada de Deleuze e Guattari (1992).

esquecimento regula/escamoteia o funcionamento da linguagem, enquanto metáfora, nas práticas sociolinguageiras. Contudo, é preciso evidenciar dois sentidos que incidem, a partir de uma ótica nietzschiana, sobre a prática do esquecimento. Um primeiro negativo, instaurado a partir do momento em que o sujeito, ao enunciar, esquece a natureza de metáfora da palavra, apresentando uma crença na linguagem. O outro seria positivo, no sentido de que o esquecimento se faz necessário aos sujeitos, na medida em que ele regula a manifestação do experienciado na consciência. O sujeito precisa esquecer para suportar a incidência do devir sobre si-mesmo em unicidade com o mundo. Tanto em Nietzsche (1996) quanto para Pêcheux (2009), o esquecimento é necessário. Para Pêcheux (2009), O esquecimento nº 1 diz respeito à ilusão, da ordem do inconsciente, de que o sujeito é a origem do dizer. Dizendo de outro modo, o sujeito esquece, sem que ele tenha controle desse esquecimento, de que as palavras que ele profere já foram ditas por outros sujeitos em outros acontecimentos: “nesse sentido, o *esquecimento nº 1* remetia, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que – como vimos – esse exterior determina a formação discursiva em questão” (PÊCHEUX, 2009, p. 162). Já o *esquecimento nº 2* se refere a um (não) domínio do sentido pelo sujeito. O acontecimento enunciativo faz com que o sujeito enunciador tenha uma ilusão de (i) saber o que está dizendo e de que (ii) o seu interlocutor poderá recortar em si os mesmos sentidos recortados por ele. Desse modo, denominou o “esquecimento nº 2 ao ‘esquecimento’ pelo qual todo sujeito-falante ‘seleciona’ [o dizer] no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase” (PÊCHEUX, 2009, p. 161). Estabelecer esse contraponto permite afirmar que Nietzsche (1996) fora uma grande analista do discurso, muitos anos antes que o campo da AD se instaurasse enquanto espaço de produção de saberes/poderes.

Estabelecendo um retorno ao pensamento nietzschiano, é relevante dizer ainda que o esquecimento do conceito, enquanto uma metáfora gasta, ancora-se, pela consciência, em um desejo – quase moral – de estabelecimento de uma “universalização” na qual os conceitos podem ostentar “a regularidade rígida de um columbário romano e respira[r] na lógica aquele rigor e frieza, que são da própria matemática” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 57). A criação de universais torna a linguagem, assim como a matemática, uma ciência fria, secreta e que deve ser guardada

em corumbários longe do alcance dos sujeitos normais. A linguagem ocupa um espaço na vida de todos os sujeitos, mas a eles tem sido interditado, na maioria dos casos, uma reflexão dos/sobre os efeitos dela sobre seu corpos.

Os sujeitos são impulsionados à criação de conceitos por um espírito artístico. Os sujeitos anseiam por essa movimentação e, ao criarem conceitos, há a instauração de um outro mundo no qual os sujeitos podem reivindicar para si e habitar, apagando os resquícios de luta que o processo de construção fez parte. Nietzsche nos chama atenção para o fato de que, quando os sujeitos perdem a natureza do conceito, eles se deparam com vontades que refletem a dominância de forças. A partir desse momento eles perdem o senso de realidade e de morada e acreditam estar vivendo um sonho. Mencionar o conceito enquanto morada, fez-me lembrar de um aforismo presente em *Crepúsculo dos Ídolos*, de Nietzsche (2009b), no qual ele versa sobre a relação entre *erro* e *aparência*. Segundo o autor, chegou-se a pensar que era o devir que, enquanto manifestação de aparência do mundo em que os sujeitos estavam inscritos, induzia ao erro. Para Nietzsche (2009b), contudo, o grande indutor ao erro é a linguagem. Postula-se que a gênese da linguagem se processa “na época mais rudimentar de uma psicologia: quando nos damos conta dos pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem [...], topamos com um fetichismo grosseiro” (NIETZSCHE, 2009b, § 5, p. 37-38). Nesse sentido, para Nietzsche (2009b), a linguagem induz os sujeitos a uma primeira prática metafísica, na medida em que os sujeitos creem em algo exterior a si mesmos. Os sujeitos acreditam em uma “verdade” na linguagem, melhor dizendo, a linguagem é vista enquanto a própria “verdade”. Isso gera, segundo Nietzsche (2009b), um fetichismo no qual a linguagem é pensada/tomada enquanto um objeto de reverência. Essa visão me é cara na medida em que ela também pode me fornecer subsídios para entender o discurso e o sujeito nietzschiano. O sujeito “crê que a vontade é a causa geral; crê no ‘eu’, no eu enquanto ser, no eu enquanto substância, e *projeta* a crença na substância-eu em todas as coisas – só assim *cria* o conceito de ‘coisa’” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2009, § 5, p. 37-38). O sujeito constrói, ilusoriamente, uma imagem de si e projeta no mundo essa imagem. Assim o sujeito incorre em dois erros: primeiro por acreditar nessa imagem fetichista de si; e, em segundo lugar, por acreditar que o conceito que se atribui ao objeto emerge dele mesmo e não do próprio sujeito que

enuncia. É por acreditar na linguagem que os sujeitos são antes de tudo morais e só nos livraremos de Deus na medida em que desacreditarmos da gramática (Nietzsche, 2009).

É, pois, tarefa do filósofo mostrar que determinados corpos, como o corpo “adorador”, por exemplo, não podem ser considerados como algo natural, isto é, que “assim-e-assim deveria ser o homem” (NIETZSCHE, 1996, § 6, p. 378). Pelo contrário, é preciso revelar o conceito que funda esses corpos, é preciso tomá-lo como sendo da ordem do humano, do demasiado humano. Desse modo, Nietzsche instaura, por meio de um modo outro de fazer filosofia, outra maneira de interpretar.

Nietzsche apresenta uma proposta interpretativa radical, não mais inspirada em Sócrates, na racionalidade e na necessidade de interpretação moral da existência, mas em Dionísio em um imbricamento com Apolo, apresentando assim uma valoração do corpo e, acima de tudo, da vida (CALOMENI, 2002, p. 73). Tomando como base os princípios dionisíacos e apolíneos, a gênese da filosofia nietzschiana ganha corpo e toma posição de resistência, de ressurreição e de combate em uma conjuntura ainda ditada por uma moral cristã.

Encaminhando este tópico, gostaria de mencionar que, a partir da perspectiva esboçada por Deleuze & Guattari (1992), além da filosofia ser um campo de criação de conceitos, Zaratustra deve ser considerado, no universo teórico nietzschiano, também, um *personagem conceitual* por instaurar movimentos na rede teórica nietzschiana. Uma primeira distinção que se faz necessária é entre um *personagem de diálogo* e um *personagem conceitual* para que se possa compreender melhor a relevância dos personagens conceituais na prática filosófica. Evidencia-se que “um personagem de diálogo expõe conceitos: no caso mais simples, um entre eles, simpático, é o representante do autor, enquanto que os outros, mais ou menos antipáticos, remetem a outras filosofias, das quais expõem os conceitos” para que haja uma preparação “para as críticas ou as modificações que o autor lhes vai impor” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 78). Os personagens de diálogo somente enunciam os conceitos sem fazer parte deles na trama narrativa, esses personagens não se encontram imbricados aos conceitos, um exemplo de personagem de diálogo é a velhinha com quem Zaratustra dialoga no capítulo intitulado “Das velhas e novas mulherzinhas”, posto que ela enuncia noções-conceitos nietzschianos, sem que eles, contudo, materializem-se em seu corpo. Já os “personagens conceituais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o

plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação dos conceitos” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 78). Nesse sentido, convém remarcar que a noção-conceito de “plano de imanência”, que constituem uma instância de autoria (filósofo), apresentado por Deleuze & Guattari (1992) não corresponde à noção de imanência do campo da linguística que foi, diga-se assim de passagem, (in)tensamente criticada pela AD. Se, por um lado, a imanência pensada, no campo da linguística da língua, diz respeito a uma tomada da língua, delimitando-a objeto de estudo, enquanto um sistema de signos que deve ser descrito a partir de suas regras internas de funcionamento. Para Deleuze & Guattari (1992), por outro lado, o “plano de imanência” é uma manifestação do devir, este pensado enquanto “movimentos infinitos” a partir de uma composição de potência que impulsiona o conceito no fio da história. Se na linguística a imanência é pensada de modo a evidenciar uma constituição interna da língua, o “plano de imanência”, proposto por Deleuze & Guattari (1992), em contrapartida, visa afirmar a exterioridade em toda a sua complexidade histórica. “É o plano [de imanência] que assegura o ajuste dos conceitos, com conexões sempre crescentes, e são os conceitos que asseguram o povoamento do plano sobre uma curvatura renovada, sempre variável” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 47).

Zaratustra poderia ser considerado um personagem de diálogo na medida em que ele, também, expõe noções-conceitos como “Vontade de Potência”, “Eterno Retorno”, dentre outros. Contudo, a partir de uma análise macro de Zaratustra é possível perceber que ele instaura uma movimentação na teoria nietzschiana, provocando um rearranjo no pensamento do autor a partir de sua emergência na história. Zaratustra não só expõe conceitos, mas seu próprio corpo é uma instância de materialização conceitual. Nesse sentido, pode-se afirmar que Zaratustra impulsiona a rede teórica nietzschiana, ao mesmo tempo, em que ressignifica o próprio Nietzsche no campo da filosofia. O personagem conceitual incide sobre a constituição do sujeito autor, recortando sentidos que independem de uma vontade consciente deste. O que é Nietzsche se Zaratustra existe? Não faz parte do escopo deste trabalho perseguir essa problematização, mas faz-se necessário dar-lhe relevo na medida em que evidencia o imbricamento entre uma instância de autoria e um personagem conceitual.

Segundo Deleuze e Guattari (1992),

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. [...] o filósofo é a idiosincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo em que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (o Sócrates de Platão, o Dionísio de Nietzsche, o Idiota de Cusa). DELEUZE & GUATTARI (1992, p. 78-79)

Nesse sentido, trabalhar com Nietzsche se torna relevante, na medida em que “poucos filósofos operaram tanto com personagens conceituais, simpáticos (Dionísio, Zaratustra) ou antipáticos (Cristo, o Sacerdote, os Homens superiores, o próprio Sócrates tornado antipático...)” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 79). Uma leitura superficial poderia conduzir a pensar que Nietzsche renuncia a uma prática de criação de conceitos. Entretanto, os seus movimentos não cessam de proporcionar vida a “imensos e intensos conceitos (‘força’, ‘valor’, ‘devir’, ‘vida’, e conceitos repulsivos como ‘ressentimento’, ‘má consciência’), sem perder de vista que ele também “traça um novo plano de imanência (movimentos infinitos da vontade de potência e do eterno retorno) que subvertem a imagem do pensamento (crítica da vontade de verdade)” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 79).

Convém mencionar, ainda, que os personagens conceituais apresentam, segundo Deleuze & Guattari (1992), quatro traços que balizam a sua constituição, a saber, o *traço relacional*, o *traço dinâmico*, o *traço jurídico* e o *traço existencial*. Os *traços relacionais* evidenciam que os personagens conceituais mantêm relações uns com os outros, eles suportam “uma amnésia ou uma afasia capazes de fender o pensamento, de dividi-lo em si mesmo. Os personagens proliferam e bifurcam, se chocam, se substituem...” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 87). Já os *traços dinâmicos* indicam o princípio de movimentação como, por exemplo, “dançar como Nietzsche” que atravessa os personagens conceituais, há “traços dinâmicos ainda que se introduzem num pensamento que ‘desliza’ com novas matérias de ser, vaga ou neve, que fazem do pensador uma espécie de surfista como personagem conceitual” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 87). Os *traços jurídicos*, por sua vez, dizem respeito às instâncias jurídicas que a criação de personagens conceituais suscita, o jurídico sendo pensado enquanto uma rede de relações de saber e de poderes que colocam em posições

diametralmente diferentes, por exemplo, o “juiz” e o “inocente”, estes se instauram através de “critérios puramente imanentes de sua existência (‘para além do Bem e do Mal, isto ao menos não quer dizer para além do bom e do mau...’)” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 87). Os *traços existenciais*, por fim, estão relacionados à instauração, através da prática filosófica, de possibilidades de vida, há a inserção de um personagem conceitual em um mundo que emerge, por meio do plano de imanência, no campo da filosofia e que permite haver a “relação de um personagem conceitual com animais, plantas ou rochedos, relação segundo a qual o próprio filósofo se torna algo de inesperado, e adquire uma amplitude trágica e cômica que ele não teria sozinho” (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 87).

Essa visão de Deleuze & Guattari (1992) é relevante a este estudo por possibilitar pensar, através de uma extensão teórica, em um *corpo conceitual* para Zaratustra que, na prática filosófica nietzschiana, remarca *traços relacionais, dinâmicos, jurídicos e existenciais*. O corpo zaratustriano, ao longo da trama narrativa, estabelece uma relação com outros corpos como, por exemplo, o corpo do Anão (antipático). A partir do choque entre esses dois personagens conceituais, emerge um terceiro que é a figura do *eterno retorno* (simpático). A emergência desse terceiro personagem conceitual evidencia a dinamicidade dos conceitos na trama narrativa zaratustriana. Considero relevante mencionar também que há o estabelecimento de um plano jurídico que legisla sobre as relações conceituais que podem e que devem ser feitas no interior da obra. Apesar do espaço da obra filosófica apresentar traços de uma movimentação, não é possível trilhar todas as direções nem contrair todas as relações possíveis. Há um traço jurídico que estabelece a organização e a circulação dos corpos conceituais. Em relação aos traços existenciais, DELEUZE & GUATTARI (1992, p. 88) pontuam que “Nietzsche dizia que a filosofia inventa modos de existência ou possibilidades de vida”. Nesse sentido, percebe-se que o corpo conceitual zaratustriano emerge em um mundo simbólico, adquirindo existência em relação a outros corpos conceituais como, por exemplo, o da serpente que simboliza o niilismo (personagem conceitual antipático).

Conforme se evidenciou neste tópico, uma das possibilidades de caracterização da filosofia, ancorada em Deleuze & Guattari (1992), é enquanto um campo de criação, de forjar conceitos, dando gênese, por conseguinte, a personagens conceituais no fio da

história. Estabelecer uma leitura em contraponto possibilitou pensar um diálogo de noções-conceitos do campo da filosofia e da linguística, evidenciando que há preocupações similares em ambos os campos – da filosofia a partir de Nietzsche (1996, 2011), Deleuze & Guattari (1992) e da Análise do Discurso francesa com Pêcheux (2009) – no que diz respeito, notadamente, a atravessamentos na constituição de uma grafia sobre o corpo (como, por exemplo, o do esquecimento). Entretanto, convém que se atenha, a partir desse momento, numa proposta de trabalho, a partir do campo da Linguística, com a materialidade filosófica.

1.4 FILOSOFIA PARA A LINGUÍSTICA

No campo da filosofia, como foi esboçado, o foco se encontra no gesto, intrínseco à prática filosófica, de criação de conceitos, bem como de emergência de personagens conceituais no campo da filosofia. No campo da linguística, por sua vez, mais especificamente no campo da AD, o interesse pela materialidade filosófica revela uma outra interpelação, a saber, compreender os atravessamentos discursivos que incidem sobre o funcionamento da língua(gem) no campo da filosofia, produzindo determinado (efeitos de) sentido. Pode-se dizer que, no campo da AD, o gesto de interpretação ocorre a partir de um batimento, nada harmônico, entre teoria e objeto de análise, convém mencionar, nesse sentido, que o objeto “corpo zaratustriano” recortado no campo da linguística não coincide com o recortado no campo da filosofia. O que não impede uma possibilidade de diálogo como se pôde presenciar em alguns contrapontos que estabeleci no tópico anterior.

Considero relevante ater-me em uma caracterização/delimitação de “discursividade filosófica” posto que esta ainda é pouco trabalhada no campo da AD. Uma visão relevante sobre a materialidade filosófica, no campo da AD, foi trabalhada por Maingueneau (1995) que versou sobre a enunciatividade filosófica enquanto uma instituição discursiva. Convém mencionar o trabalho de Maingueneau (1985) porque ele foi um dos primeiros linguistas a lançar o olhar para a discurso filosófico. Entretanto, convém explicitar *a priori* que não concordo com fato de ele considerar o discurso filosófico fundante e não fundado. Considero que pensar a filosofia enquanto um

discurso constituinte, ou seja, um *discurso fundante* entra em contradição com o próprio campo da AD, posto que escamoteia a historicidade constitutiva de um campo do saber. A filosofia, em um jogo desconcertante, é fudante e fundada, constituinte e constituída, evidenciando que ela tem as suas bordas estendidas, cortadas, movimentadas e deslocadas por outros campo do saber. A partir dessa linha de raciocínio, é imprescindível remarcar que Nietzsche, indubitavelmente, funda discursos, mas não se pode escamotear o fado de que uma memória discursiva o constitui, remarcando que ele é, notadamente, fundado por discursos outros.

Segundo MAINGUENEAU (1995), trabalhar com a discursividade filosófica é uma tarefa arriscada, na medida em que “a filosofia recusa, via de regra, a se deixar estudar enquanto um discurso permeado por outros²⁶” (MAINGUENEAU, 1995, p. 4). Maingueneau (1995) considera relevante tomar a discursividade filosófica como uma instituição discursiva. Nessa perspectiva, há a recusa em “dissociar as operações pelas quais o discurso desenvolve seus conteúdos e o modo de organização institucional que o discurso ao mesmo tempo pressupõe e estrutura²⁷” (MAINGUENEAU, 1995, p. 40). O discurso emerge, nas práticas languageiras, em instituições que regulam o seu aparecimento. É nessa medida que a discursividade *filosofia* estabelece o que pode e deve ser dito (Foucault, 1996). De maneira análoga, acrescento que a discursividade filosófica nietzschiana, enquanto instituição, determina a constituição “teórica” que pode e deve incidir sobre o corpo zaratustriano. No acontecimento de corporificação de Zaratustra, a enunciação nietzschiana funda uma instituição discursiva que trava diálogo com outras no fio da história. E trabalhar com o corpo discursivo zaratustriano implica, em princípio, considerar que o “discurso é um só com a forma como ele gera sua própria emergência, o acontecimento discursivo que ele institui; ele representa um mundo em que sua enunciação é, em parte, recebida²⁸” (MAINGUENEAU, 1995, p. 40). O acontecimento discursivo que funda o corpo discursivo de Zaratustra se ancora em uma rede enunciativa nietzschiana que dita regularidades e dispersões. Digo

²⁶ Tradução do original: “La philosophie répugne en règle générale à se laisser étudier comme un discours parmi d’autres” (MAINGUENEAU, 1995, p. 4).

²⁷ Tradução do original: “dissocier les opérations par lesquelles le discours développe ses contenus et le mode d’organisation institutionnel que le discours tout a la fois préssuppose et structure” (MAINGUENEAU, 1995, p. 40).

²⁸ Tradução do original: “le discours ne fait qu’un avec la manière dont il gère sa propre émergence, l’événement de parole qu’il institue; il représente un monde dont son énonciation est partie prenante” (MAINGUENEAU, 1995, p. 40).

regularidade porque, no e pelo corpo zaratustriano, há a materialização de noções-conceitos como, por exemplo, *Vontade de Poder*, *Nihilismo*, *Super-Homem*, *O eterno retorno*. Esse corpo assim reflete as interpelações nietzschianas. Só que, do mesmo modo, ele refrata essas noções-conceito, na medida em que sentidos outros podem deslizar sobre esses conceitos. O acontecimento enunciativo/discursivo filosófico gera e estrutura um *mundo* que não está ao controle do sujeito autor, mas no qual o autor, contraditoriamente, ancora-se para pensar a sua teoria e do qual é impulsionado, inconscientemente, a outras inscrições.

A discursividade filosófica, desse modo, pode ser pensada enquanto *discurso constituinte*. Para Maingueneau (1995, p. 40), o discurso constituinte tem por característica primordial o fato de ele não ser fundado por outra instância que não seja ele próprio e, ao mesmo tempo, poder fundar outros discursos que o circunscreveram. Contudo, o fato de o discurso constituinte ter a característica de *fundante* e não de fundado não quer dizer que ele não possa ser atravessado por outros discursos. Pode existir, como numa grande maioria de casos existe, pelo contrário, interrelações entre discursos constituintes e, também, entre discursos constituintes e discursos não constituintes. A fundação do discurso constituinte, nas práticas filosóficas, seguem alguns princípios simbólicos. Para explicar melhor esses princípios, considero relevante mencionar que MAINGUENEAU (1995) se vale da palavra grega *Archéion* que, etimologicamente, “deriva de *arché*, ‘fonte/origem’, ‘princípio’, ela significa ‘comando’, ‘poder’, mas pode também fazer referência a cadeiras de autoridade, um palácio, por exemplo, um corpo de magistrados, ou ainda a arquivos públicos²⁹” (MAINGUENEAU, 1995, p. 41). Desse modo, institui-se que o discurso constituinte está diretamente ligado a uma rede de *enunciadores consagrados* dentre os quais destaco Nietzsche que, no campo da filosofia, realiza gestos fundadores de noções-conceitos.

Poderia-se dizer, a partir dessa visão maigueneuniana (1995), que Nietzsche, em acontecimentos discursivos, fundou discursos constituintes. Discursos esses que remetem ao seu nome de autor, quando Foucault enuncia discursos sobre a vontade de poder, vejo que esses *discursos constituídos* se ancoram no *discurso constituinte* de

²⁹ Tradução do original: “dérivé de l’*archè*, ‘source’, ‘principe’, il signifie ‘commandement’, ‘pouvoir’, mais peut aussi référer au siège de l’autorité, un palais par exemple, un corps de magistrats, ou encore aux archives publique” (MAINGUENEAU, 1995, p. 40).

Nietzsche. Era como se sob o nome “Nietzsche” pairasse uma instituição discursiva que dita regularidades de vinculação conceitual e dispersões de sentidos nos discursos constituídos. Os discursos constituintes são, por conseguinte, *auto-* e *heteroconstituintes*, na medida em que, por exemplo, o discurso que delineia a noção-conceito de História nietzschiana pode ser pensado por ele mesmo, mas pode também ser relacionado a um discurso filosófico, a guisa do que faz Foucault (2001a) para se pensar, por exemplo, uma noção-conceito de “inacabamento da interpretação”³⁰. Nesse sentido, pode-se dizer que a *démarche* teórica foucaultiana também funda discursos constituintes no campo da discursividade filosófica, mas travando uma relação com discursos constituintes nietzschianos.

Com efeito, cada discurso constituinte “aparece, ao mesmo tempo, interior e exterior aos outros, que ele atravessa e, por ele, é atravessado”³¹ (MAINGUENEAU, 1995, p. 41). Apesar de cada discurso reivindicar um lugar que lhe é próprio, essa delimitação só se apresenta, ilusoriamente, possível na medida em que ele chama determinados discursos ao diálogo ao mesmo tempo em que repele outros no espaço da filosofia. Nesse sentido, pode-se delimitar imbricamentos para os discursos, haja vista que “o discurso filosófico implica na formalidade da Lei, mas a Lei implica no discurso filosófico”³² (MAINGUENEAU, 1995, p. 41), o mesmo se dá no campo da ciência, posto que “‘nada entra aqui se não for geômetra’ diz o filósofo, mas é inútil de se perguntar o que do geômetra ou do filósofo antecede um ao outro”³³ (MAINGUENEAU, 1995, p. 41). Essa visão seria relevante, na medida desconstruiria algumas inquietações: buscar delimitar, para pensar o corpo nietzschiano, no dizer nietzschiano uma fronteira entre o literário (configuração estética de escrita) e o filosófico (arte de criação de conceitos), entre o biológico (presente em metáforas gástricas) e a filosofia (manifesta na criação de conceitos). É preciso trabalhar numa impossibilidade de disjunção desses discursos, na medida em que há, entre eles, imbricamentos na composição da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011).

³⁰ Convém mencionar que a noção-conceito de “inacabamento da interpretação” é pensado por Foucault (2001a) a partir de Freud, Marx e Nietzsche. Essa interpretação será retomada no tópico 3.2.

³¹ Tradução do original: “apparaît à la fois intérieur et extérieur aux autres, qu’il traverse et dont il est traversé” (MAINGUENEAU, 1995, p. 41).

³² Tradução do original: “le discours philosophique implique la formalité de la Loi, mais la Loi implique le discours philosophique” (MAINGUENEAU, 1995, p. 41).

³³ Tradução do original: “‘nul n’entre ici s’il n’est géomètre’ dit le philosophe, mais est inutile de se demander qui du géomètre ou du philosophe précède l’autre ” (MAINGUENEAU, 1995, p. 41).

Desse modo, pode-se considerar que não interessa mais separar o literário do dizer nietzschiano, mas perceber os efeitos do discurso constituinte literário no discurso constituinte filosófico de Nietzsche e vice-versa. Delimitando, assim, que este só se faz presente numa relação de constitutividade com as outricidades (literárias, sociais, biológicas, filosóficas etc.).

Considero relevante me ater ainda mais nessa noção de imbricamentos que atravessam a prática filosófica para problematizar a interpretação que Maingueneau (1995), ao pensar a emergência de discursos constituintes no campo da filosofia, elaborou de Foucault (2013a). Maingueneau (1995) estabelece uma crítica à *Arqueologia do Saber* proposta por Foucault (2013a), crítica essa que me vejo interpelado a apresentar uma opinião discordante. Para Maingueneau (1995, p. 42), Foucault procurou pensar o discurso numa relação com o aparelho enunciativo para propor que “os enunciados não são somente conjuntos textuais a se recortar, mas *acontecimentos* nos quais a emergência implica um sistema de práticas não verbais e verbais³⁴” (Grifos do autor) (MAINGUENEAU, 1995, p. 42). Foucault, numa perspectiva maigueanauniana, opõe-se à historicidade que afeta o enunciado, estabelecendo uma relação do enunciado somente ao seu contexto de forma a tratá-lo enquanto um monumento. Assim, a constante “referência à arqueologia entra em contradição com a insistência sobre a dinâmica enunciativa e mais amplamente toda concepção de enunciação como comunicação³⁵”, ele continua dizendo que Foucault “recusou, por outro lado, toda aliança de sua arqueologia com a linguística³⁶” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42). Ainda, segundo o autor, a arqueologia foucaultiana pagou um alto preço por tentar se afastar da perspectiva linguística, na medida em que se encontrou compelido a abdicar de questões, por exemplo, sobre a estruturação e enunciação dos “gêneros discursivos” o que seria crucial a um estudo que se dedique a pensar as “práticas discursivas”. Segundo Maingueneau (1995), em alguns momentos a proposta foucaultiana busca abarcar todos os tipos de discurso; em outros momentos,

³⁴ Tradução do original: “les énoncés ne sont pas seulement des ensembles textuels à découper mais des événements dont l’émergence implique un système de pratique non verbales e verbales” (Grifos do autor) (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

³⁵ Tradução do original: “référence massive à l’archéologie entraine en contradiction avec l’insistance sur la dynamique énonciative et plus largement toute conception de l’énonciation comme communication” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

³⁶ Tradução do original: “[Foucault] refusait en outre toute alliance de son archéologie avec la linguistique” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

procura-se somente estabelecer uma articulação entre as formações sociais e as descrições epistemológicas. Assim, nesse “duplo jogo desconcertante, ele [Foucault] multiplica os gestos para significar que ele produz os conceitos fundadores de uma disciplina, mas ao mesmo tempo ele esquiva de toda delimitação de sua caminhada, sem para tanto se colocar como filósofo”³⁷ (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

A interpretação que tenho do momento arqueológico foucaultiano é bem outra, posto que Foucault vale-se da materialidade linguística, mas o seu foco arqueológico se direciona, notadamente, à instauração de objetos de saber. Evocando a voz de Revel, pode-se dizer que Foucault “opera com diferentes dimensões (filosófica, econômica, científica, política etc.) a fim de obter as condições de emergência dos discursos de saber de uma dada época” (REVEL, 2005, p. 16). A essas dimensões, faço questão de acrescentar, no bojo dos interesses foucaultianos, também, as “dimensões linguísticas”. Na obra *As palavras e as Coisas*, além do próprio título já evidenciar uma interpelação pelo objeto da linguística, Foucault critica o fato de os filólogos, em seus estudos, considerarem que “as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso” (FOUCAULT, 2007, p. 419). Nesse sentido, Foucault (2007) já evidencia o papel singular da língua(gem) nos fatos sociais, e já prenuncia o lugar dela em seus estudos que é o de ser uma instância de materialização de enunciados e de discursos. Para Foucault (2007), lançar o olhar para língua é fundamental, na medida em que ela escamoteia redes complexas que incidem sobre a constituição dos sujeitos.

Revel (2011) pondera, ainda, que Foucault apresentava “uma fascinação pela linguística, pela gramática, pela materialidade do signo (em oposição à evanescência do significado) e pela economia geral daquilo que, então, ele chama de ‘massa discursiva’” (REVEL, 2011, p. 141). Conforme se pode perceber, a arqueologia, à qual Foucault se dedica, analisa a construção dos objetos na história em suas faces filosóficas, políticas, científicas, econômicas e, como se pode perceber, linguísticas. A prática arqueológica deseja deslocar-se de um lugar que busca, somente, datar e descrever os objetos históricos, para uma perspectiva de horizontalidade que tem como ponto norteador

³⁷ Tradução do original: “double jeu déconcertant il multiplie les gestes pour signifier qu’il produit les concepts fondateurs d’une discipline, mais en même temps il esquive toute délimitation de sa démarche, sans pour autant se poser en philosophe” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

pensar a constituição dos objetos dentro de uma rede de pertencimento e de um regime de discursividades. Como bem o evidencia Revel (2005), a arqueologia visa “mais do que uma descrição paradigmática geral, trata[r] de um corte horizontal de mecanismos que articulam diferentes acontecimentos – saberes locais – ao poder” (REVEL, 2005, p. 16). E ainda acrescenta que “essa articulação, claro, é inteiramente histórica: ela possui uma data de nascimento – e o grande desafio consiste em encarar igualmente a possibilidade de seu desaparecimento” (REVEL, 2005, p. 16). Na interpretação que faço de Foucault, tendo a dizer que não houve de fato uma inscrição dele na linguística, mas não se pode negar que a linguagem e, mais especificamente, a língua foram temas de vários estudos dele dentro da própria perspectiva arqueológica. Dada a natureza das interpelações e tensões no campo da AD, é preciso dizer que, apesar de Maingueneau (1995) e Foucault (2013a) lançarem o olhar para a linguagem e a língua, eles não as recortam da mesma forma enquanto objeto nem mesmo enquanto um objeto similar, haja vista que eles estão inscritos em campos diferente, apresentando interpelações distintas. Não haveria como esperar de Foucault (2013a) a mesma paixão que um linguista tem pela língua, posto que aquele só deseja ser desta um amante, tendo relações casuais, intensas e, ao mesmo tempo, efêmeras.

Retomando a discussão da filosofia enquanto um *Discurso Constituinte*, convém mencionar que, para Maingueneau (1995), uma reflexão das bases desse discurso deve se ancorar em três dimensões inseparáveis:

- A primeira dimensão diz respeito à *constituição* enquanto uma prática de estabelecimento legal, na qual há um “processo pelo qual o discurso se instaura, construindo sua própria emergência no interdiscurso³⁸” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42). Como exemplo, poderia-se pensar o conceito de *Além-Homem* no qual Nietzsche recorta uma prática de fundação/estabelecimento. Não se questiona mais as bases desse conceito, ele é tomado como dado e busca-se ver o seu desdobramento em outras instâncias discursivas como, por exemplo, no corpo de Zaratustra. É como se essa noção gozasse de um *status* de *sempre-já-lá* (Foucault, 1996).

³⁸ Tradução do original: “processus par lequel le discours s’instaure en construisant sa propre émergence dans l’interdiscours” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

- Já a segunda dimensão diz respeito ao “agenciamento de elementos, formando uma totalidade textual, correlata de uma coerência e de uma coesão discursiva³⁹” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42). Essa dimensão se relaciona à configuração estética do dizer, porque se emprega tal palavra dentre tantas outras que poderiam aparecer em seu lugar. Maingueneau (1995) chama a atenção para o fato de que a estética da materialidade linguística também pode determinar o engendramento interdiscursivo e, por conseguinte, a produção de sentidos.
- A terceira dimensão, por sua vez, diz respeito à instauração de um “sentido jurídico-político, [ou seja,] o estabelecimento de um discurso que serve de norma e de garantia aos comportamentos de uma coletividade⁴⁰” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42). Aqui, há o discurso constituinte ocupando um espaço nas relações de poder na sociedade. Pode-se dizer que, nessa dimensão, desvela-se o discurso enquanto uma materialidade histórica que gere perspectivas de pensar e possibilidades de que os sujeitos possam se relacionar com os próprios corpos e com os corpos de outros sujeitos no fio da história.

Essas dimensões elencadas por Maingueneau (1995) corroboram com o imbricamento, que propus em um trabalho anterior (Borges, 2010), entre os princípios da *descontinuidade*, da *inversão*, da *especificidade* e da *exterioridade* (Foucault, 1996) juntamente com a noção de *Cuidado de Si* (Foucault, 2006a). Busquei pensar uma relação dialógica entre a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011) e a *Bíblia* de forma a evidenciar que, naquela obra, vozes bíblicas emergem e são ressignificadas na trama narrativa construída nas/à partir das “pregações” de Zaratustra. Pensar em um imbricamento entre os princípios apresentados por Foucault (1996) foi fortuito, posto que eles possibilitaram compreender a instauração de discursividades no campo da filosofia. Para compreender a instauração de um discurso constituinte nietzschiano, foi pensado uma extensão teórica do *Dispositivo Genealógico* com o intuito de balizar a

³⁹ Tradução do original: “agencement d’éléments formant une totalité textuelle, corrélant d’une cohérence et d’une cohésion discursive” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

⁴⁰ Tradução do original: “au sens juridico-politique, l’établissement d’un discours qui serve de norme et de garant aux comportements d’une collectivité” (MAINGUENEAU, 1995, p. 42).

prática analítica. Convém mencionar que, apesar de minha inscrição na rede teórica de Foucault (2008), não me valho da noção-conceito de *dispositivo* cunhada por ele.

Agamben propõe, inscrito em uma perspectiva foucaultiana, a seguinte conceituação ao dispositivo:

proporcionando uma generalidade ainda maior à classe já vasta dos dispositivos de Foucault, eu chamo de dispositivo tudo o que tem, de uma maneira ou de outra, a capacidade de capturar, de orientar, de determinar, de interceptar, de modelar, de controlar e de assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, então, as prisões, os hospícios, os panoptikon, as escolas, a confecção, as usinas, as disciplinas, as medidas jurídicas que a articulação com o poder é, em um sentido evidente, mas também o estilo, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os celulares e, porque não, a língua ela-mesma, talvez o mais antigo dispositivo a partir do qual, já a milhares de anos, um primata, provavelmente, incapaz de dar conta das consequências que o esperavam, tinha a inconsciência de se fazer prender.⁴¹ (AGAMBEN, 2007, p. 30-32)

Foucault (2008) conceitua o dispositivo em três características que evidenciam a sua amplitude na história, a saber: (i) “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 2008, p. 244); (ii) é preciso considerar que “entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes” (FOUCAULT, 2008, p. 244); (iii) entende-se “o dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma estratégica dominante” (FOUCAULT, 2008, p. 244). Nesse sentido, a filosofia é um dispositivo que incide sobre Nietzsche, produzindo efeitos. É justamente a relação corpo a corpo com o *dispositivo filosofia* que torna Nietzsche sujeito, e abre a possibilidade de, como afirmou Foucault (2008, p. 244),

⁴¹ Tradução do original: “En donnant une généralité encore plus grande à la classe déjà très vastes des dispositifs de Foucault, j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des être vivants. Pas seulement les prisons donc, les asiles, le panoptikon, les écoles, la confession, les usines, les disciplines, les mesures juridique, dont l'articulation avec le pouvoir est en un sens évidente, mais aussi, le stylo, l'écriture, la littérature, la philosophie, l'agriculture, la cigarette, la navigation, les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, le langage lui-même, peut-être le plus ancien dispositif dans lequel, plusieurs milliers d'années déjà, un primate, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l'attendaient, eut l'inconscience de se faire prendre.” (AGAMBEN, 2007, p. 30-32)

“mudanças de posição, modificações de funções”, provocando uma reorganização nos elementos constituintes da filosofia.

Quando pensei em um *Dispositivo Genealógico* (Borges, 2010), busquei empregar uma noção-conceito de *dispositivo* restrita à prática analítica no campo da AD. No campo da AD, “não [se] procura um sentido verdadeiro através de uma ‘chave’ de interpretação. Não há esta chave, há método, há *construção de um dispositivo teórico*” (grifo meu) (ORLANDI, 2005, p. 26). Como se pode perceber, o dispositivo está visceralmente ligado ao gesto interpretativo. Nesse sentido, o dispositivo evidencia um conjunto de técnicas, de tecnologias, de instrumentos, verbais ou não, que balizam o olhar do sujeito analista frente o *corpus* elegido para análise. O dispositivo é uma construção histórica a partir de um batimento, nada harmônico, entre analista, *corpus* e conceitos do campo da AD. Nesse sentido, o dispositivo deve exalar singularidade. Orlandi (2005) elabora, ainda, uma distinção entre *dispositivo teórico*, entendido enquanto uma rede conceitual, forjada por um ou vários pesquisadores, que delimita um campo do saber, e *dispositivo analítico*, criado por um sujeito analista frente à problemática de um *corpus* específico. Segundo a autora, portanto, há uma distinção entre

o dispositivo teórico da interpretação [...] e o dispositivo analítico construído pelo analista a cada análise. Embora o dispositivo teórico encampe o dispositivo analítico, o inclua, quando nos referimos ao dispositivo analítico, estamos pensando no dispositivo teórico já ‘individualizado’ pelo analista em uma análise específica. Daí dizermos que o dispositivo teórico é o mesmo, mas os dispositivos analíticos, não. O que define a forma do dispositivo analítico é a questão posta pelo analista, a natureza do material que analisa e a finalidade. [...] Portanto, sua [do analista] prática de leitura, seu trabalho com a interpretação, tem a forma de seu dispositivo analítico. (ORLANDI, 2005, p. 27)

Convém mencionar, ainda, que um dispositivo analítico deve ser pensado com o intuito de fornecer subsídios que permitam compreender o funcionamento do acontecimento discursivo, melhor dizendo, a emergência de discursos constituintes nas práticas sociolinguageiras. Um dispositivo toma corpo a partir de um imbricamento entre “a natureza dos materiais analisados, a questão colocada, as diferentes teorias dos distintos campos disciplinares” (ORLANDI, 2005, p. 28). Essa heterogeneidade do dispositivo desvela “a riqueza da Análise do Discurso ao permitir explorar de muitas

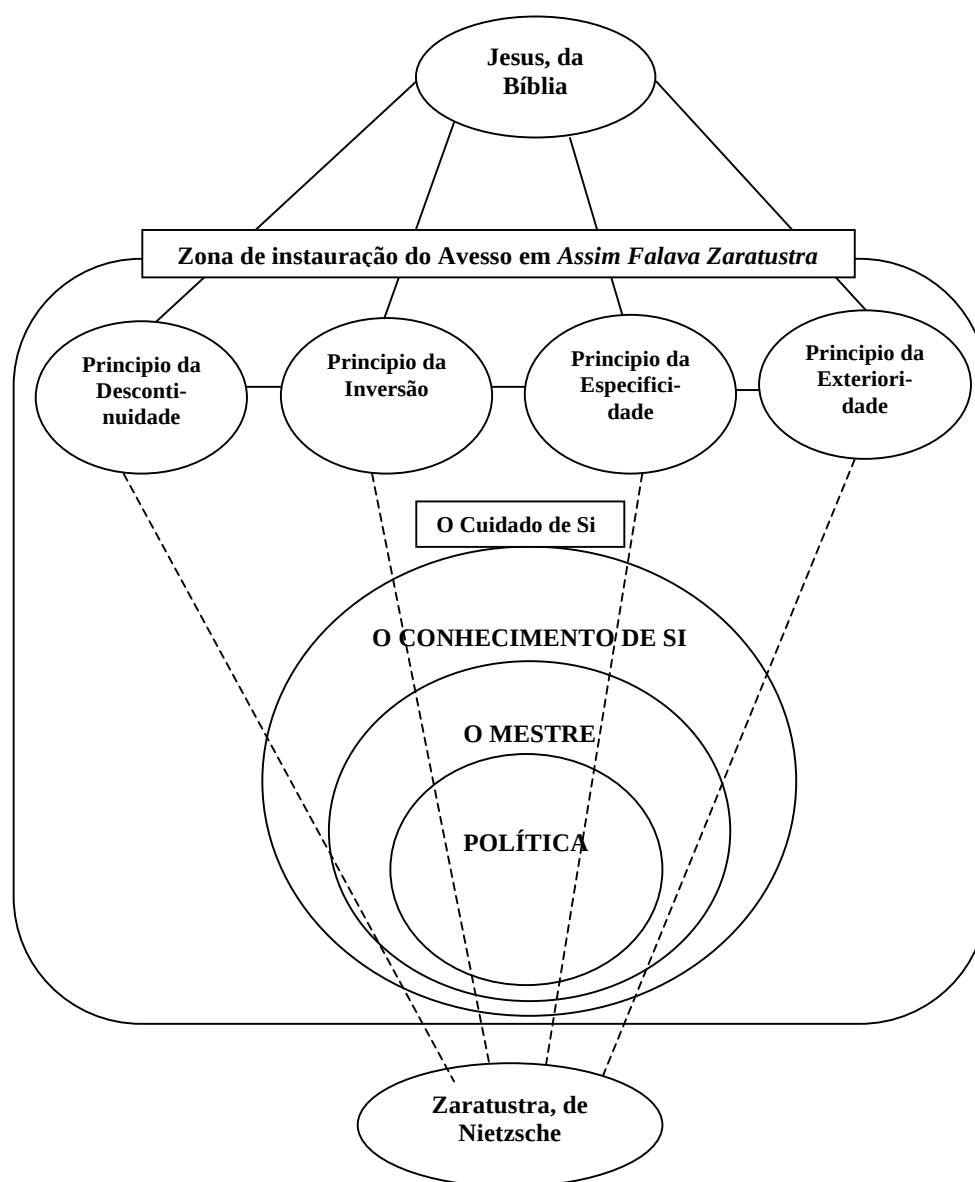
maneiras essa relação trabalhada com o simbólico, sem apagar as diferenças”, mas sim “significando-as teoricamente” (ORLANDI, 2005, p. 28).

Se, na composição do *Dispositivo Genealógico*, a noção-conceito de “dispositivo”, por um lado, é pensada, no interior da AD, enquanto um conjunto de técnicas/tecnologias que balizam o processo analítico, a noção-conceito de “genealogia”, por outro lado, evidencia um ponto de vista foucaultiano. Para Foucault, a “genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações, ideias e das indefinidas teologias” (FOUCAULT, 2008, p. 16). Nesse sentido, FOUCAULT (2008, p. 16) conclui que a genealogia “se opõe à pesquisa da origem”. Mencionei que

[p]ara 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. (BORGES, 2010, p. 62)

Foucault (2008), ancorado em uma leitura da *Genealogia da Moral*, de Nietzsche (2009a), afirma que a prática do genealogista deve “escutar a história em vez de acreditar na metafísica” (FOUCAULT, 2008, p. 17). Considero relevante destacar o emprego do verbo “escutar” ao invés de “ouvir”, uma vez que esses dois verbos, apesar de em senso comum se justaporem semanticamente, em uma perspectiva discursiva, eles evidenciam práticas distintas. Pode-se dizer que “ouvir” está relacionado a uma ação biológica de captação e compreensão das ondas sonoras, já a “escutar” evidencia uma tomada de posição de um sujeito. A prática de escutar faz deslizar sentidos sobre as ondas sonoras captadas pelo ouvido. Considero relevante afirmar ainda que a prática de escutar se historiciza ao mesmo tempo em que se ancora na história. Nesse sentido, não seria uma heresia dizer que não se escuta aquilo que se ouve, na medida em que estas práticas são de naturezas diferentes. Acredita-se, então, o “escutar a história” está relacionado, visceralmente, a uma tomada de posição do sujeito genealogista frente aos fatos sociais que estão inseridos em uma relação conflituosa do espaço-tempo.

Desacreditar a “origem” e a “essência” e, em contrapartida, afirmar o sujeito enquanto um ser histórico e, por isso mesmo, contingente se impõe à genealogia. Em relação aos sujeitos e/ou às coisas, desvela-se “não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2008, p. 18). Nessa perspectiva, o “que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (FOUCAULT, 2008, p. 18). A partir do dispositivo genealógico, pude estabelecer não uma essência do Jesus bíblico no Zaratustra nietzschiano, mas uma zona de instauração do avesso que tornou possível, no fio da história, Zaratustra.



Com a alcunha de “Dispositivo Genealógico”. Esse esquema nasceu com o intuito de fornecer subsídios para uma análise discursiva da materialidade linguística nietzschiana. Nele busquei destacar os princípios metodológicos, delineados na obra *A Ordem do Discurso*, de Foucault (1996), a saber: da *descontinuidade*, da *inversão*, da *especificidade* e da *exterioridade*. A esses princípios foram relacionados a noção foucaultiana de *Cuidado de Si*.

Segundo Foucault (1996), o *princípio da descontinuidade* diz respeito a considerar a história constituída de fissuras e brechas, o que possibilita a emergência de outros cenários de luta, de outras posições. Mas quais são as implicações de se abandonar uma noção de história linear para traçar-lhe uma descontinuidade? Sucintamente, o *princípio da descontinuidade* abraça uma noção de história feita e lutas, de embates as quais possibilitam o surgimento de algo outro. É o *princípio da descontinuidade* que movimenta a história e abre a possibilidade do diferente: de diferentes regimes de governo, de diferentes regimes de opressão, de diferentes campos do saber, etc. A partir desse princípio é possível considerar que a “história da história é a dos acidentes, da dispersão, dos acontecimentos casuais, das mentiras – não o desenvolvimento grandioso da verdade ou a completa encarnação da Liberdade” (DREYFUS & RABINOW, 2013, p. 144).

Assim, há também um *princípio de inversão*, segundo o qual se funda saberes outros, de outras posições discursivas, de outras formações discursivas. Se a descontinuidade da história abre a possibilidade de emergência do outro, é o princípio de inversão o que institui, conforme evidencia Foucault (1996), outras práticas sociais no fio descontínuo e (des)ordenado da história. O que legitima e fornece subsídios para uma inversão é o questionamento, na e pela linguagem, de saberes instituídos enquanto *verdade* e que exercem poder sobre os corpos dos sujeitos, determinando padrões de comportamento, de estética, de moda, etc. A partir de fissuras na história, Nietzsche inaugura posições sujeitos outras, fundando práticas de inversão e fazendo emergir o corpo de Zarathustra enquanto um avesso de Jesus Cristo.

O *princípio da especificidade*, por sua vez, possibilita questionar a natureza da linguagem, proporcionando relevo à arbitrariedade dela nos fatos sociais. Esse princípio desvela que a linguagem é uma criação humana e deve ser tratada, especificamente, enquanto tal. Para Foucault (1996), o problema é que a humanidade, no fio da história,

tomou a linguagem como sendo da ordem de órgão natural ou, pior, como uma dádiva divina dada aos homens. Esse princípio evidencia a arbitrariedade da linguagem na relação sujeito-mundo.

Esse questionamento do estatuto da linguagem desnuda que a linguagem se ancore num *princípio de exterioridade* que, de certo modo, é-lhe constitutivo. Deve-se, por conseguinte, levar em consideração que o dizer é marcado pela história de suas ocorrências. Nesse sentido, pode-se dizer que o dizer não é novo, o que há de novo é o seu retorno no fio da história (FOUCAULT, 2013a). Mesmo um discurso constituinte, como se presencia em Nietzsche, apresenta marcas de outros lugares como, por exemplo, discursividades de Heráclito, de Platão, da bíblia, etc.

Mostrou-se extremamente profícuo, também, estabelecer um diálogo entre os princípios mencionados acima e a noção-conceito de *Cuidado de Si*. A partir dela, pode entender melhor as empreitadas nietzschianas e as suas considerações, na medida em que desde o prólogo Zaratustra alimenta-se de si-mesmo, ressaltando que o sujeito é constituído por forças que devem ser perscrutadas. Ao longo da história, a moral judaico-cristã acostumou os sujeitos a buscarem uma razão de existência fora de si e, de tanto realizar essa prática, eles deixaram de questionar suas bases, tomando-a como uma verdade inquestionável. Convém mencionar ainda que a noção-conceito de *Cuidado de Si* deve ser entendida numa relação constitutiva com as de *Política*, de *Mestre* e de *Conhecimento de Si*. A questão da Política, primeiramente, está diretamente relacionada ao exercício de poder, posto que, para o sujeito, cuidar de si implica “governar-se, podendo-se, a partir disso, governar os outros e, por conseguinte, a Polis” (BORGES, 2010, p. 72). A figura do Mestre, por sua vez, “torna [-se] fundamental para fazer com que o ser volte-se a sua alma e, a partir dela, obtenha as respostas que tanto almejam” (BORGES, 2010, p. 72). O Conhecimento de Si, por fim, evidencia uma prática 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” (grifo do autor) (BORGES, 2010, p. 72).

Pensar esse dispositivo genealógico se revelou fortuito na medida em que ele possibilita compreender a emergência do gesto nietzschiano que funda uma *corpografia*. Esse gesto emerge enquanto possibilidade, no fio da história, a partir de uma descontinuidade histórica que funda posições de inversão. A *corpografia* se torna

possível a partir de um questionamento do estatuto da linguagem nos fatos sociais e de um estabelecimento de relações de exterioridade, no campo da filosofia, com outros autores ou, mais propriamente no âmbito de Zaratustra, enquanto uma rede de noções-conceitos que incidem sobre a constituição corporal zaratustriana. Incidência no corpo que conduz o sujeito a estabelecer a prática de um *cuidado de si* para o(s) sujeito(s). Essa perspectiva permite pensar que o gesto nietzschiano de *corpografia* evidencia uma intempestividade discursiva, posto que ele remarca, por um lado, o atravessamento de uma memória discursiva na prática de escritura do corpo zaratustriano, bem como o esquadrinhamento deste corpo, especificando, por outro lado, os sentidos que emergem em algumas partes como, por exemplo, a boca e os pés.

A prática da *corpografia* não é entendida, nesse estudo, enquanto uma simples escritura do corpo em uma obra literário-filosófica; não é tomada enquanto uma descrição dos elementos morfossintáticos que dão margem aos elementos corporais por meio da escrita. A corpografia, por um lado, é pensada enquanto um gesto, por parte de um sujeito autor, que instaura uma instância, nada harmônica, que torna possível a materialização, a emergência e o atravessamento de discursos e de enunciados. Nesse sentido, o gesto de corpografia revela uma função e um funcionamento no delineamento estético de um sujeito-personagem. O gesto de corpografia foi pensado em um diálogo com o que Nietzsche (2011) postulou sobre a prática de “escrever com sangue”. Entendo essa prática nietzschiana a partir de dois caminhos que confluem, a saber: i) no sentido de que há – ou deve haver – uma entrega do sujeito a tudo que o ocupa no ato, nada harmônico, de criação; (ii) no sentido de que o trabalho do sujeito, no ato de criação, remarca um desgaste físico do sujeito, posto que toda criação exige um trabalho efetivo de lapidação, de polimento do foi criado. O gesto de *corpografia* remarca um desgaste físico do sujeito autor no ato de criação, no caso de Nietzsche, especificamente, do personagem conceitual Zaratustra.

CAPÍTULO 2 – CORPOGRAFIA DISCURSIVA



Fonte: <http://heyoscarwilde.com/andy-lee-friedrich-nietzsche/> acesso em 06/11/2014

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: Por um Olhar Sobre a Corpografia

[...][é preciso dedicar] uma atenção particular sobre a questão do olhar, pois, de certa maneira, fazer a história do corpo é, também, fazer a história do olhar sobre o corpo. (COURTINE, 2013, p. 49)

Os dizeres de Courtine (2013), ao versar sobre a obra *A História do Corpo* que estava em vias de publicação, tocam diretamente sobre o que pensei para este capítulo que é apresentar um olhar outro sobre a grafia do corpo zaratustriano que, enquanto materialidade linguística, desvela atravessamentos de discursos e de enunciados. O modo como decidi olhar para o corpo, neste capítulo, é através da noção-conceito de *corpografia*, entendida enquanto uma prática escriturística. Desejo evidenciar que na grafia do corpo zaratustriano, dada por um emprego da língua elaborado por Nietzsche (2011), há a mobilização de enunciados e de discursos que emergem seja, por um lado, para negar determinados pontos de vista como, por exemplo, de Platão (1996, 2007) e Descartes (1992, 1983), seja para afirmar, por outro lado, noções-conceitos pensados por Nietzsche em outras obras.

Com efeito, quero me ater, por um lado, nos estudos de Platão (1996, 2007), Descartes (1992, 1983) por entender que esses autores interpelaram Nietzsche em suas proposições. Por outro lado, valho-me das teorizações de Marton (2010a), Berrenechea (2009), Lefranc (2011) e Wotling (2012) que apresentam discussões relevantes para pensar uma noção-conceito de corpo em Nietzsche (2011) no campo da filosofia. No que diz respeito ao campo da Análise do Discurso, objetivo trabalhar com noções-conceitos como, por exemplo, “memória discursiva”, “discurso”, “enunciado”, “vontade de poder/resistência”, “vontade de verdade”, dentre outras, rede teórica essa que permitirá compreender o acontecimento que dá margens aos corpo zaratustriano.

Este capítulo, portanto, foi pensado em três momentos distintos, mas que se complementam na interpretação intempestiva do corpo zaratustriano. Num primeiro momento, buscar-se-á trabalhar a noção-conceito de *corpografia* a partir de um imbricamento entre os postulados de “enunciado” e de “discurso”, em Foucault (2001c, 2001d, 2008, 2013a), e de “prática escriturística”, em Certeau (1994).

Em seguida, evidencia-se que as noções-conceitos de corpo, de racionalidade e de consciência, nos estudos de Platão (1996, 2007) e de Descartes (1992, 1983), emergem na rede teórica nietzschiana enquanto discursos e enunciados que são invertidos, deslocados e ressignificados. Intento evidenciar que as noções de

racionalidade (ou de razão) e consciência são criações históricas forjadas para um controle do corpo. Tanto em Platão (1996, 2007), por meio de uma exaltação da alma, quanto em Descartes (1992, 1983), através do desenvolvimento de uma racionalidade evidenciada pelo cogito, percebe-se que o corpo é relegado a um segundo plano. Nesses dois autores, o corpo é, pois, uma condição de inferioridade na constituição dos sujeitos. Nietzsche vai se contrapor, veementemente, a essa visão, demarcando uma linha de pensamento a partir da qual o corpo é afirmado em sua intemperividade. Desse modo, pode-se dizer que noções como, por exemplo, “alma”, “razão” e/ou “consciência” são criações que ao longo da história tem afastado o sujeito de si-mesmo. Em Nietzsche (2011), o corpo é afirmado em sua complexidade e multiplicidade, ressaltando o fato de que o corpo é um fio condutor que coloca sujeito e mundo em relação de unicidade.

Por fim, pretendo abordar uma noção de corpo em Nietzsche (2011) a partir, sobretudo, das metáforas digestivas empregadas. Assim, centrarei o meu olhar naquilo que os órgãos (de memória) evidenciam, discursivamente, na rede teórica nietzschiana. Não acredito haver, na linha teórica nietzschiana, uma visão/descrição estritamente biológica, vejo, contrariamente, que as práticas que envolvem o órgão digestivo como, por exemplo, “mastigar ou ruminar”, “digerir”, “assimilar” adquirem uma característica outra na filosofia nietzschiana, na medida em que essas práticas são diretamente relacionadas com a assimilação do saber através da imperfeição da linguagem. O saber, ou a troca dele, também incidem na carne, ou melhor, dependem dela. Nesse sentido, ver-se-á que a vontade de poder também incide nas células, produzindo efeitos e estruturando dominâncias e sujeições. Desse modo, não se buscará pensar os órgãos puramente pelo fisiológico, quero antes pensar que o fisiológico em Nietzsche (2011) apresenta uma função discursiva, evidenciando manifestações teóricas. Assim, pensar o corpo de Zarathustra através de seus órgãos desvela uma rede de memória que prende a fisiologia desse sujeito-personagem a já-ditos da teoria nietzschiana.

2.1 CORPOGRAFIA, O DISCURSO E O ENUNCIADO

Considero relevante dizer *a priori* que o termo *corpografia* foi pensado a partir de um jogo entre as noções de *corpo* e de *grafia*. A *grafia* é entendida, no interior da linguística, enquanto uma “técnica para usar a linguagem como comunicação escrita. “Um desenho convencional [que] reporta-se às formas da língua, constituindo a grafia

por ideogramas, ou a elementos da fonação, constituindo a grafia fônica” (MATTOSO CAMARA, 1978, p. 128). A grafia, portanto, deve ser pensada enquanto a irrupção do signo, num espaço e tempo, através de um acontecimento enunciativo. Já o *corpo*, no campo da Análise do Discurso, pode ser conceituado enquanto uma instância material que é, em um jogo desconcertante, instituído e instituidor da história. O corpo pode ser tomado, por exemplo, em imagens (estática ou em movimento) e em músicas (combinação de sons e ritmos); contudo, para este trabalho, em particular, busco lançar o olhar para o corpo que é delineado por uma grafia e forjado, por conseguinte, em/por palavras (des)ordenadas. É preciso tomar a grafia, evidentemente, nos pontos em que ela transgrede a língua, em seus aspectos imanentes, através de práticas nietzschianas, que fundam regularidades e dispersões, delineando o corpo zaratustriano enquanto um objeto. Busco afirmar, portanto, a espessura histórica da palavra (grafada) no bordeamento do corpo zaratustriano no acontecimento instaurado por Nietzsche (2011). Com efeito, já se pode dizer que, em minha *démarche* analítica, pensar em uma *corpografia* só se torna relevante, se ela me possibilitar pensar o funcionamento do discurso e do enunciado no fio da história. A grafia do corpo é atravessada pelo discurso, entendido enquanto prática, e pelo enunciado, tomado enquanto função (enunciativa).

A discursividade filosófica nietzschiana é tomada enquanto uma atividade intempestiva de discursos na história. Desse modo, considero imprescindível esboçar a noção de discurso foucaultiana à qual me vinculo. Foucault (2001c), ao analisar uma relação entre as palavras e as imagens, menciona que “as estruturas da linguagem dão sua forma à ordem das coisas⁴²” (FOUCAULT, 2001c, p. 649), ou seja, a relação do sujeito com o mundo passa pelo crivo da linguagem. É através da linguagem que, ilusoriamente, o mundo é (re)cortado, (re)organizado, (re)delimitado no fio da história; a linguagem instaura uma ordem para as coisas. Conforme atesta Revel, “a ‘ordem do discurso’ própria a um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e colocam em funcionamento mecanismos de organização do real” (REVEL, 2005, p. 37). Nos dizeres do próprio Foucault, a sua *démarche* filosófica se destinava a fundação de

uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a

⁴² Tradução do original: “les structures du langage donnent leur forme à l’ordre des choses” (FOUCAULT, 2001c, p. 649).

conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutível à língua e ao ato de fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 2013a, p. 60)

O discurso desvela, sobretudo, práticas que balizam as movimentações dos sujeitos. “Por vezes, os elementos do discurso se mantem como *temas* através dos textos, dos manuscritos recopiados, das obras traduzidas, comentadas, imitadas; mas eles tomam corpo em *motivos* plásticos que são submetidos a mudanças⁴³” (grifos do autor) (FOUCAULT, 2001c, p. 649). Os discursos apresentam certa plasticidade, assim, por vezes, os discursos se dinamizam e, por outras, “a forma plástica permanece, mas acolhe uma sucessão de temas diversos (a mulher nua, que é vício na Idade Média, torna-se Amor despojado, portanto puro, verdadeiro e sagrado no século XVI)⁴⁴” (FOUCAULT, 2001c, p. 649). Os discursos que incidem sobre o corpo, significando-o, movimentam-se no fio da história.

Numa perspectiva foucaultiana, discurso não se confunde com palavra, ou seja, com o linguístico. O discurso é uma efemeridade que, numa centelha de tempo, atravessa a palavra, preenchendo-a de determinados sentidos e não de outros. Considera-se que o discurso, enquanto um efeito perseguido pelo genealogista, não pode e deve “ser tomado como uma junção de coisas que se diz, nem como a maneira de as dizer”, o autor menciona ainda que o discurso “está também naquilo que não se diz, ou que se marca pelos gestos, pelas atitudes, pelas maneiras de ser, pelos esquemas de comportamento, pelos movimentos espaciais⁴⁵” (FOUCAULT, 2001d, p. 123). Essa visão de discurso visa eliminar, conforme evidencia Foucault (2001d), a dualidade entre um discurso do dominador, enquanto aquele que exerce o poder, e discurso do dominado, enquanto aquele sobre o qual um poder é exercido. É no e pelo discurso, considerado em uma microfísica de emergência, que o poder é exercido por todos sobre todos nas práticas languageiras mais corriqueiras. Pode-se dizer que, numa perspectiva

⁴³ Tradução do original: “Tantôt, des éléments de discours se maintiennent comme des thèmes à travers les textes, les manuscrits recopies, les ouvres traduites, commentées, imitées; mais ils prennent corps dans des *motifs* plastiques qui, eux, sont soumis aux changements” (grifos do autor) (FOUCAULT, 2001c, p. 649).

⁴⁴ Tradução do original: “la forme plastique s’arrête, mais accueille une succession de thèmes divers (la femme nue qui est Vice au Moyen Âge devient Amour dépouillé, donc pur, vrai et sacré, au XVI^e siècles” (FOUCAULT, 2001c, p. 649).

⁴⁵ Tradução do original: “pris comme l’ensemble des choses qu’on dit, ni comme la manière de les dire. Il est tout autant dans ce qu’on ne dit pas, ou qui se marque par des gestes, des attitudes, des manières d’être, des schémas de comportement, des aménagements spatiaux” (FOUCAULT, 2001d, p. 123).

foucaultiana, discurso não é o que separa uma moral judaico-cristã reguladora e o corpo intempestivo zaratustriano, o discurso é aquilo que os une visceralmente. Nesse sentido, discurso e manifestações de poder se imbricam, revelando uma face positiva para o discurso.

Se, por um lado, como foi evidenciado, o discurso não coincide integralmente com a palavra, é relevante dizer, por outro lado que enunciado e frase podem se justapor, mas o enunciado não pode ser reduzido apenas à materialidade linguística da frase. Foucault (2013a) menciona que “língua e enunciado não estão no mesmo nível de existência” (FOUCAULT, 2013a, p. 103). A língua é, segundo o autor, um sistema de signos num jogo de diferenças que só reconhece a sua própria ordem. Trabalhar somente no nível da língua implica um detalhamento e explicação de regularidades que afetam o signo, mas excluindo o sujeito do campo analítico. Em contrapartida, o enunciado é vida, é manifestação subjetiva e subjetivante no fluxo do tempo e do espaço. O enunciado deve ser tomado em sua complexa heterogeneidade. Desse modo, a própria frase se estrutura enquanto tal por se ancorar conceitualmente em determinados enunciados. Nesse sentido, Foucault (2013a) expõe a seguinte problematização:

E a frase? Não seria preciso admitir uma equivalência entre frase e enunciado? Sempre que existe uma frase gramaticalmente isolável, pode-se reconhecer a existência de um enunciado independente; mas, em compensação, não se pode mais falar de enunciado quando, sob a própria frase, chega-se ao nível de seus constituintes [...] Entretanto, a equivalência [entre frase e enunciado] está longe de ser total, e é relativamente fácil citar enunciados que não correspondem à estrutura linguística das frases (FOUCAULT, 2013a, p. 98-99).

A partir do que apresentei sobre a natureza do enunciado, pode-se pensar que a corpografia que dá margem ao corpo se ancora em enunciados que o inserem em uma complexa rede enunciativa. Nesse sentido, convém dizer que, sob uma ótica foucaultiana, não há “O” corpo, pelo contrário, o que há são movimentações de vontades que desvelam um corpo múltiplo, heterogêneo, clivado, fragmentado, enfim, um corpo que suporta (não de uma forma passiva) as movências dos sujeitos em suas complexas práticas sociais, históricas e ideológicas. Já dizia Foucault (2008), ao analisar o corpo no século XVIII, “a partir do momento em que o poder produziu [o efeito de um investimento do e sobre o corpo], emerge inevitavelmente a reivindicação do seu

próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor” (FOUCAULT, 2008, p. 146). Postula-se, então, que o “poder penetrou no corpo” (FOUCAULT, 2008, p. 146), ditando até o funcionamento do organismo. O poder, ao longo da história, penetrou no corpo e determina o seu funcionamento o que permite pensar que Zaratustra não domina o seu corpo, na medida em que ele mantém relações intersubjetivas na trama narrativa.

Por fim, gostaria de mencionar que a noção-conceito de *corpografia* se coaduna com a noção-conceito de *prática escriturística* delineada por Certeau (1994). A história assumiu, segundo Certeau (1994), um valor mítico por causa da prática escriturística, posto que esta mobiliza, dado o seu valor de mito, “um discurso fragmentado que se articula sobre as práticas heterogêneas de uma sociedade e que as articula simbolicamente” (CERTEAU, 1994, p. 224). Nesse sentido, é possível perceber que, a partir de um diálogo com Foucault, Certeau (1994) considera que a prática de mobilização da escrita é atravessada por discursos que incidem sobre as práticas sociais. Essa visão é relevante, na medida em que o autor se dedica também a perceber como a escrita incide sobre os corpos, modelando, demarcando lugares de pertencimento e definindo a eles condutas a serem seguidas nas relações cotidianas com outros corpos. A prática escriturística marca os corpos a ferro e brasa no fio da história (CERTEAU, 1994).

Contudo, desejo me ater, sobretudo, na relação entre a noção-conceito de prática escriturística e o trabalho de escrita, porque esta relação incide diretamente no penso sobre a corpografia. Certeau (1994, p. 225) traceja como “escritura a atividade concreta que consiste, sobre um espaço próprio, a página, em construir um texto que tem poder sobre a exterioridade da qual foi previamente isolado”. Para o autor, a escritura, entendida enquanto prática desdobra-se em três elementos, a saber: (i) o primeiro é o da *página em branco* que “[t]rata-se de um lugar desenfeitiçado das ambiguidades do mundo”, convém evidenciar que, efetivamente, a página coloca-se enquanto uma “superfície autônoma sob o olhar do sujeito que assim dá a si mesmo o campo de um fazer próprio [enquanto gesto] cartesiano de um corte instaurador, com um lugar de escritura, do domínio (e isolamento) de um sujeito diante do objeto” (CERTEAU, 1994, p. 225); (ii) o segundo elemento diz respeito à prática de construção de um texto, que segundo CERTEAU (1994, p. 225), há, na escritura, “uma série de operações articuladas (gestuais e mentais) – literalmente é isto, escrever – [que] vai traçando nas páginas as trajetórias que desenham palavras, enfim, um sistema” na página em branco;

(iii) por fim, Certeau (1994) menciona uma atuação da materialidade fundada pela escritura na exterioridade, “o jogo escriturístico, produção de um sistema, espaço de formalização, [tendo] como ‘sentido’ remeter à realidade de que se distinguiu em vista de muda-la [, delimitando, assim,] como alvo uma eficácia social” (CERTEAU, 1994, p. 225).

Um exemplo apresentado por Certeau (1994) – e que se relaciona diretamente com o gesto fundado por Nietzsche – é o da desvalorização (e, por conseguinte, um rearranjo nas relações de saber/poder) da escritura bíblica nos corpos dos sujeitos. A partir da “modernidade”, foi-se “descobrimdo aos poucos que essa Palavra não se ouve mais, que ela foi alterada nas corrupções do texto e nos avatares da história. Não se pode ouvi-la” (CERTEAU, 1994, p. 228). Em outras palavras, cada vez mais o princípio de especificidade de linguagem da escritura bíblica desvelou que esta não era a porta voz de um Deus, mas uma materialidade que conclamava interpretações. Na fibrilação das palavras, na leitura da escritura bíblica, o que emerge são vozes humanas, demasiado humanas. Nos dizeres do próprio autor,

[a] escritura [bíblica], com isso, fica progressivamente abalada. Outra escritura vai aos poucos se impondo sob formas científicas, eruditas ou políticas: ela não é mais o que fala, mas o que se fabrica. Ligada ainda àquilo que desaparece, endividada em face daquilo que se afasta como um passado, mas é sempre uma origem, esta nova escritura deve ser uma prática, a produção indefinida de uma identidade mantida apenas por um fazer, uma empreitada sempre relativa ao que de outro se oferece a seu avanço, na medida em que à voz própria de uma cultura cristã se lhe torna o outro e onde a presença que lhe era dada no significante (é a própria definição da voz) se muda em passado. A conquista capitalista escriturística se articula nesta perda e no gigantesco esforço das sociedades ‘modernas’ para se redefinirem sem essa voz. A tarefa revolucionária é apenas um dos seus efeitos principais. Ela é indissociável da mensagem que até então, significaria sempre para as outras civilizações o seu fim (nenhuma delas sobrevivera à morte dos seus deuses): ‘Nossos deuses não falam mais – Deus está morto!’ (CERTEAU, 1994, p. 228-229)

Essa movimentação da escritura bíblica no fio da história é “o resultado de um trabalho – histórico, crítico, econômico” (CERTEAU, 1994, p. 228). Essa visão evidencia que a escritura, sob a ótica de Certeau (1994), adquire uma perspectiva macro, na medida em que ela se ancora em elementos da alteridade e que incidem sobre a constituição dos corpos no fio da história. O que proponho como *corpografia* pode e deve ser considerada uma centelha disso que Certeau (1994) nomeou como “economia escriturística”, posto que desejo lançar o olhar para a grafia do corpo zaratustriano no que diz respeito à exterioridade.

Se, por um lado, Certeau (1994) evidencia o impacto de escrituras outras por meio de “formas científicas, eruditas ou políticas” na escritura bíblica o que se instaura é um deslocamento desta nas práticas sociais; por outro lado, considero que a grafia do corpo zaratustriano contribuiu, notadamente, para o abalo e, por conseguinte, ressignificação da escritura bíblica na modernidade. Pretendo, então, a partir desse momento, analisar como as considerações sobre racionalidade e a (má) consciência, presentes em Platão (2007) e Descartes (1983), emergem no gesto de corpografia nietzschiana enquanto discursos e enunciados que revelam uma exterioridade intempestiva que atravessa a constituição do corpo zaratustriano.

2.2 FLUXO DE LIGAÇÕES TRANSVERSAIS DO SABER: Corpo, Racionalidade e Consciência

Foucault (2008), ao ser questionado sobre a aplicabilidade de suas noções-conceitos em lutas cotidianas e sobre o papel do intelectual na contemporaneidade, mencionou que progressivamente, ao longo da história, houve a passagem de um intelectual “universal” para um intelectual “específico”. Intelectual esse que se atem em zonas específicas do saber-poder. Mas o fato de se inscrever em lugares específicos não os impede de estabelecer ligações com outros lugares. Nos dizeres do autor, “o limiar da *escritura* como marca sacralizante do intelectual desaparece, e então podem se produzir ligações transversais de saber para saber, de um ponto de politização para um outro” (grifo do autor) (FOUCAULT, 2008, p. 9). Essa visão foucaultiana é relevante na medida em que ela reflete o gesto de *corpografia*. Na grafia, nada harmônica, do corpo de Zaratustra, Nietzsche (2011) estabelece ligações transversais com saberes instituídos por outros filósofos inscritos, em outros lugares, no do campo da filosofia. Imprescindível remarcar que essas ligações transversais remarcam transformações, inversões, movimentos e deslocamentos de saberes, instituindo discursos outros no fio da história. Considero que Nietzsche se enquadra no que Foucault (2008) delimitou como “intelectual específico”, na medida em que ele buscou minar a moral religiosa a partir de pontos particulares como, por exemplo, a noção-conceito de “bom” e “mal”, sem perder de vista que ele estabelece, indubitavelmente, ligações transversais, recorrendo a saberes da filologia, da antropologia, da história, dentre outros campos de saber.

Esse intempestivo movimento de ligações transversais torna arriscado qualquer delimitação de bordeamento das obras nietzschianas, porque a construção desse bordeamento emerge a partir da subjetividade de um sujeito analista. Segundo Foucault (2013a), “as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia”, posto que “ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede” (FOUCAULT, 2013a, p. 28). Nesse sentido, o *jogo de remissões*, que delineia a obra de Nietzsche (2011), notadamente, “não é homólogo, conforme se refira a um tratado de matemática, a um comentário de textos, a uma narração histórica, a um episódio em um ciclo romanesco”, uma vez que “a unidade do livro, mesmo entendida como feixe de relações, não pode ser considerada como idêntica. Por mais que ele se reduza ao pequeno paralelepípedo que o encerra: sua unidade é variável e relativa” (FOUCAULT, 2013a, p. 28). Foucault (2013a) conclui que a partir do momento em que se questiona a unidade de uma obra, “ela perde sua evidência: não se indica a si mesma, só se constrói a partir de um campo complexo de discursos” (FOUCAULT, 2013a, p. 28).

Nesse sentido, como pensar as bordas do corpo zaratustriano a partir de uma complexa rede de noções-conceitos? Em que medida a corpografia pode permitir delinear uma ordem de remissões instauradas pelo sujeito autor a partir de ligações transversais? O próprio Foucault (2013a) apresenta indícios que permitem perseguir essas problematizações. Para ele, o estabelecimento de uma unidade para uma obra está “longe de ser apresentada imediatamente, é constituída por uma operação; [...] essa operação é interpretativa (já que decifra, no texto, a transcrição de alguma coisa que ele esconde e manifesta ao mesmo tempo)” (FOUCAULT, 2013a, p. 29). A descrição do gesto de corpografia evidencia, pois, a subjetividade do sujeito analista, posto que ele evidencia, dada a sua constituição, determinados jogos de remissão e não outros. Para este tópico, em específico, decidi construir um jogo de remissões a partir da relação entre as noções-conceitos de racionalidade, de consciência e de corpo. Busco evidenciar que, no gesto de corpografia nietzschiano, há discursos de Platão (1996) e de Descartes (1983) que, enquanto *já-ditos*, são deslocados, invertidos e ressignificados, instaurando *jamais-ditos* no acontecimento discursivo/enunciativo nietzschiano.

Descartes (1983), como um bom herdeiro de Platão, desenvolveu a sua rede teórica numa base de superioridade do Plano das Ideias. Defendia-se a hipótese de se poder compreender o mundo pelo raciocínio (matemático/geométrico), relegando o

corpo a um segundo plano, na medida em que a experiência corporal é tida como uma ação de pura comprovação de algo que é maior e mais essencial: o conteúdo racional. A experiência e, por consequência, em Descartes (1983), o corpo (como instância de (inter)subjetividade), são relegados a segundo plano nas prioridades científicas, na medida em que os sentidos (oriundos das práticas sociais) podem estar, nessa perspectiva, expostos ao engano e à ilusão. Se o corpo e o mundo estão fadados à ação do tempo, é inevitável que o saber, tomado apenas nessas duas instâncias, seja, de mesma proporção, algo passageiro e efêmero.

A desvinculação entre racionalidade e corpo é pensada com o objetivo de atribuir uma valoração e, porque não dizer, uma moral entre ambos. Digo “moral” por acreditar que a racionalidade estabeleceu/fundou também uma tabela, exterior aos sujeitos e que, por isso, devem ser seguidas sem questionamentos individuais, de valores em que se buscou estipular significações e relações de importância entre o *bem* e o *mal* e entre o que *pode ou não* ser feito pelos corpos. Desse modo, o que se vê, nessa perspectiva, é uma tentativa de desvalorização do corpo, em favorecimento da razão. Há, nesse sentido, um retorno ao pensamento platônico que, em *Fédon*, menciona que “se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele [do corpo] e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos” (PLATÃO, 1996, p. 68). Considera-se que, somente a partir de um afastamento do corpo, “nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria”. Segundo Platão, há uma “demência do corpo” (PLATÃO, 1996) e, por isso, os sujeitos devem buscar um plano superior: o plano da “Ideia Eterna” (PLATÃO, 2007, p. 84). Platão menciona, ainda, que enquanto há um laço entre corpo e alma não é possível ascender à sabedoria em sua plenitude, ele levanta o questionamento de que “jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma – mas nunca antes” (PLATÃO, 1996, p. 68). Não posso deixar de dizer que a partir da instauração do binômio *corpo* e *alma*, elaborada no pensamento platônico-socrático, há a demarcação de uma relevância à *alma* em detrimento do *corpo*.

Em *Fedro*, por sua vez, Platão menciona que “[n]enhum poeta jamais cantou nem cantará a região que se situa acima dos céus. [...] E é na Ideia Eterna que reside a ciência perfeita, aquela que abarca toda a verdade” (PLATÃO, 2007, p. 84). Considera-se, nesse sentido, que a “razão que atrai as almas para o céu da verdade é que somente aí

poderiam elas encontrar o alimento capaz de nutri-las e de desenvolver-lhes as asas, alimento que conduz a alma para longe das baixas paixões” (PLATÃO, 2007, p. 85). Entende-se como “baixas paixões” tudo o que tem origem no corpo e que se circunscreve nele. Conforme se pode perceber, a metafísica platônica se sustenta numa negação do corpo, considerando-o uma fonte de algo que é baixo e, por isso, sem valor na história. Na linha de pensamento instaurado por Platão (2007), para o sujeito evoluir, é preciso que ele se desvincule das “baixas paixões”, delineando para si, então, uma “forma humana”, analisa-se que a “causa disso é a seguinte: a inteligência do homem deve se exercer de acordo com aquilo que se chama Ideia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional” (PLATÃO, 2007, p. 86). Conforme se pode perceber, há o estabelecimento de uma negação da “multiplicidade das sensações” corporais em detrimento de uma “unidade racional”. Conforme evidencia Berrenechea (2009), na visão platônico-socrática, “o corpo é considerado um empecilho, uma dificuldade, uma prisão que se há de suportar até a libertação da alma” (BERRENECHEA, 2009, p. 17).

Descartes (1992), por sua vez, enuncia que, “[f]alando de maneira precisa, eu não sou, portanto, senão uma coisa que pensa; quer dizer, um espírito, um entendimento ou uma razão⁴⁶” (DESCARTES, 1992, p. 77). Descartes (1992, 1983) postula que a prática de “pensar” instaura um “existir”, o corpo não é tomado, desse modo, como um elemento demarcador de existência. Ou seja, não é possível conceber o corpo fora do pensamento, o próprio corpo é, antes de quaisquer noções, um pensamento. Aqui, há a menção, notadamente, à máxima cartesiana de “penso, logo existo”, na qual se problematiza “o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1983, p. 95). Desse modo, pode-se pensar que *eu* “sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo” (DESCARTES, 1983, p. 95). Nessa ilusão cartesiana de controle do Saber, postula-se ainda que “é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar” (DESCARTES, 1983, p. 95). Desse modo, pode-se

⁴⁶ Tradução do original: “je ne suis donc, précisément parlant, qu’une chose qui pense, c’est-a-dire un esprit, un entendement ou une raison” (DESCARTES, 1992, p. 77).

pensar/conceber a existência dos sujeitos independe de sua corporeidade.

Convém, nesse estudo, colocar em cheque a afirmativa “penso, logo existo” e procurar pensar a que instâncias de poder essa visão do pensamento-corpo serve? Qual instância de poder é legitimada por esse saber disseminado na sociedade e considerado ciência? Daí poder-se afirmar que, em Descartes (1983), há também uma similaridade com a moral judaico-cristã na qual se vê o campo da racionalidade e das Ideias como algo a ser perseguido e almejado, em detrimento ao corpo. Prefiro dizer similaridade a espelhamento, uma vez que há uma recorrência na busca de afastamento dos sujeitos de seus corpos, mas não há um espelhamento na medida em que as bases para tal afastamento são diferentes: de um lado, há uma divindade que legisla sobre as práticas dos sujeitos, bem como determina as punições para os sujeitos que divergirem de seus preceitos; e o plano da razão, de outro lado, no qual se busca evidenciar máximas racionais comuns e, de certo modo, pertencentes aos sujeitos.

Foucault (2007) apresenta uma relevante interpretação sobre o cogito cartesiano que não posso me furtar a mencionar. Para ele, o homem se configura, de certo modo, também, enquanto um “lugar do desconhecimento – deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar (sic) a partir do que lhe escapa” (FOUCAULT, 2007, p. 445). Nesse sentido, a face histórica do cogito se torna relevante, posto que ele abre espaço para se trabalhar com o “impensado”, trabalho esse que, até então, figurava-se enquanto um ponto de impossível no real da história. Foucault (2007) apresenta as seguintes problematizações: “como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda”, bem como “anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada?” (FOUCAULT, 2007, p. 445). Essas problematizações me são caras, na medida em que elas colocam em relevo que as práticas de “pensar”, evidenciando o impensado, de “habitar”, delimitando formas de ocupação, e de “animar”, indicando possibilidades de movimentações, são atravessadas por uma exterioridade que emerge, na constituição dos sujeitos, de formar “obstinada”. O cogito abre outras possibilidades de lançar o olhar para o homem – e, de certa forma, para nós –, enquanto sujeito, no fio da história. Foucault (2007) apresenta outras problematizações que, de certo modo, evidenciam também inquietações, que são similares às nietzschianas, dentre as quais se pode destacar:

Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, lhe faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis? (FOUCAULT, 2007, p. 446)

Essas problematizações são relevantes naquilo que elas apresentam como afirmações, Foucault (2007) construiu os seus questionamentos por meio da expressão “Como pode X?”, sendo justamente esse “X” o que evidencia a visada interpretativa foucaultiana sobre o cogito. Nesse sentido, questiona-se *a priori* sobre a mecânica a partir da qual *o homem é vida*, evidenciando redes, pulsões e forças que unem o sujeito ao mundo. Um outro elemento evidenciado pela expressão “Como pode X?” é delineado pela característica de exterioridade da linguagem, mas afirmando a incidência desta na constituição dos sujeitos. O funcionamento da linguagem escapa, como evidencia Foucault (2007), ao domínio dos sujeitos, posto que as palavras têm os seus sentidos lapidados, por meio de um trabalho dos e sobre os sujeitos, em discursos que evidenciam, ao mesmo tempo em que escamoteiam, o fato de haver uma ordem discursiva que determina o retorno do *dito*, enquanto um *jamaís-dito*, no fio da história.

Pode-se dizer que o cogito cartesiano, nesse sentido, evidencia a espessura da linguagem na constituição dos corpos. Para MILANEZ (2006a, p. 63), “[f]ica claro, então, que o cogito não conduz a uma afirmação do ser. Entretanto, abre vias para uma gama de interrogações que terá o ser no centro da questão”, em relação direta com o “corpo, suas metáforas e seus mitos, uma anatomia política do corpo marcada pela sua cultura de si”. Conforme se pode perceber, lançar o olhar para o cogito se torna relevante por apresentar discursos que são deslocados, invertidos, ressignificados no acontecimento nietzschiano. Convém mencionar, também, que Nietzsche (2011) subverte, por meio do gesto de corpografia do corpo de Zaratustra, um conjunto de enunciados que obedecem a determinadas regras de funcionamento, fundando redes outras de enunciados que se vinculam a outras práticas sociais. Pensar o gesto de corpografia zaratustriana é tracejar, por conseguinte, as condições de emergência dos discursos nietzschianos por meio de um atravessamento, nada harmônico, de enunciados de outros autores, bem como de noções-conceitos, que evidenciam funções enunciativas singulares, presentes em outras obras do próprio Nietzsche.

Com efeito, Nietzsche (2011) critica vorazmente tanto a noção de alma, esboçada por Platão (1996, 2007), quanto a noção de Razão, delineada por Descartes (1992, 1983). Numa perspectiva nietzschiana, a alma e a razão só adquirem existência através do corpo. Segundo Zaratustra, “o [homem] desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (NIETZSCHE, 2011, p. 34-35). A partir desses dizeres nietzschianos, pode-se perceber o corpo enquanto uma singularidade e a alma como um elemento que lhe é constituinte. Convém remarcar que, nesse movimento de deslocamento nietzschiano, a alma não apresenta uma supremacia em relação ao corpo; é o corpo que, pelo contrário, determina a alma. Zaratustra ainda menciona que o “corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Quais são as implicações de se pensar o corpo enquanto uma “grande razão”? Não se recairia no sonho cartesiano? Indubitavelmente, afirmo que não. Reitero que essa visão do corpo enquanto “grande razão” corrobora com o rompimento uma perspectiva dualista presenciada no pensamento platônico-socrático, judaico-cristão e o cogito cartesiano. Desse modo, pensar-se-ia o corpo como uma multiplicidade, ele seria tomado enquanto uma instância a partir da qual outros elementos são fundados como, por exemplo, a alma, as ideias, o bem, o mal, o amor, o ódio, dentre outras. Para Nietzsche (2011), o corpo se constitui de uma multiplicidade constitutiva a partir da qual forças oscilam uma relação de dominância. Nesse sentido, é preciso entender que o próprio corpo zaratustriano só emerge, na medida em que há forças dominando forças.

Zaratustra continua a sua linha argumentativa mencionando que um “[i]nstrumento do seu corpo é também a tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). No fio da história, a alma se configura enquanto uma criação, forjada para controlar os (corpos dos) sujeitos. Contudo, é preciso considerar a alma, denominada por Nietzsche (2011) de “pequena razão”, como um instrumento e um brinquedo que segue as determinações do corpo, tomado enquanto “grande razão”. Desse modo, percebe-se que Nietzsche (2011), através do gesto de corpografia, estabelece inversões, deslocamentos, ressignificações de discursos de Platão (1996, 2007) e de Descartes (1983, 1992), na medida em que considera o plano das ideias e a razão pequenos e ínfimos em relação à complexidade do corpo. No corpo e pelo corpo, há um processo de uma magnitude que, infelizmente, é inacessível ao sujeito dado a imperfeição e

incompletude da linguagem, uma vez que esta se origina naquilo que Nietzsche (2011) denominou de “pequena razão”. Se há uma palavra capaz de definir o corpo, essa palavra, como o próprio Nietzsche (2011) evidenciou, seria “multiplicidade”.

Ainda resta, a partir da fala de Zarathustra, o seguinte questionamento: “multiplicidade” de quê? Diria multiplicidade de vontades, vontades de poder que anseiam por mais poder. Vontades de poder que (im)pulsionam a vida (através do) no corpo. Na obra *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche (2009b) apresenta considerações relevantes que propiciam uma melhor compreensão da grafia do corpo em Zarathustra. Nos dizeres de Nietzsche, “quando nos damos conta dos pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem – falando claramente: da razão –, topamos com um fetichismo grosseiro” (NIETZSCHE, 2009b, § 5, p. 38). Considero relevante chamar a atenção para o fato de Nietzsche considerar que a linguagem também funda uma metafísica, na medida em que cria uma outra realidade que também é almejada pelos sujeitos. Nesse sentido, a linguagem funda uma metafísica na medida em que os sujeitos também negam o seu corpo por uma transição para o mundo da linguagem. O mundo da linguagem é uma cópia, melhor dizendo, uma metáfora do mundo em que vivemos. Para Nietzsche (2009b), a linguagem mente e os sujeitos acreditam nessa mentira, na medida em que eles deixam de se interessar pela vida em toda sua complexidade para dar uma extrema relevância ao que é dito sobre a vida. Um exemplo bem simples, mas que acredito ser bastante esclarecedor, quando algum sujeito enuncia “eu quero...” acredita que a ação indicada por esse verbo representa ele-mesmo em um outro lugar, ele acredita habitar essa palavra e dela fazer a sua morada, sem perceber que “eu quero...” são somente palavras que se desdobram na realidade, mas que são incapazes, por uma imperfeição que lhes é própria, de encobrir o sujeito.

Esse desejo de habitar a palavra gera, conforme nos chama atenção Nietzsche (2009b), um “fetichismo grosseiro”. Pode-se dizer que esse fetichismo, notadamente, apresenta “agentes e atos por toda parte: crê que a vontade é a causa geral; crê no ‘eu’, no eu enquanto ser, no eu enquanto substância, e projeta a crença na substância-eu em todas as coisas – só assim cria o conceito de ‘coisa’” (NIETZSCHE, 2009b, §5, p. 38). O que Nietzsche critica com essa visão da linguagem é justamente uma noção-conceito de sujeito consciente, nutrindo a crença de um controle de si mesmo e daquilo que enuncia. Segundo ele, há uma crença de que a vontade do sujeito é expressa em suas ações languageiras, mais propriamente no “eu”. Acredita-se, ilusoriamente, que dizer “eu” reflete o ser enunciador, como se nesse “eu” pudesse coexistir uma substância

daquele que o enuncia. Segundo engodo: se a palavra “eu” contém, pelo intermédio da vontade, o sujeito, as coisas que esse mesmo sujeito enuncia também o contém, ou melhor, as coisas só adquirem existência se o sujeito se imbricar (a própria substância) com as coisas. É preciso combater essa visão, o “eu” não se manifesta por uma vontade do sujeito. Evocando os postulados de Foucault (2008), pode-se dizer que o sujeito emerge em práticas sócio-histórico-ideológicas que, imersas em relações de Saber-Poder, constituem-no enquanto tal. Conforme se pode perceber, o momento de corpografia nietzschiano solapa um “saber dominado” para instituir uma constituição outra de sujeito no campo da filosofia, posto que ele faz vibrar “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (FOUCAULT, 2008, p. 170). Nesse sentido, pode-se dizer que o gesto de corpografia nietzschiano revela interpelações genealógicas por se destinar, através de práticas escriturísticas, a “ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro” (FOUCAULT, 2008, p. 171). Em uma perspectiva foucaultiana, a verdade, o poder e o discurso estão visceralmente imbricados, porque delimita-se que

[a] verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e a faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daquele que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2008, p. 12)

A verdade é uma construção histórica de sujeitos para sujeitos e adquire a sua razão de existência em discursos e enunciados, e não estritamente na materialidade linguística. Seguindo um viés aberto por Nietzsche, Foucault (2008) não se preocupa em determinar o que é a verdade, mas sim a analisar e compreender os mecanismos a partir dos quais são instituídos regimes de verdade. Apesar da verdade, instituída no e pelo discurso, não emergir estritamente no linguístico, gostaria de evidenciar que, no gesto de corpografia, o emprego e o funcionamento da língua(gem), enquanto faces de manifestação do discurso, contribuem para o estabelecimento e a manutenção de jogos de verdade. Revel menciona, por sua vez, que Foucault não busca “a descoberta do que é verdadeiro, mas das regras segundo as quais *aquilo que o sujeito diz a respeito de um*

certo objeto decorre da questão do verdadeiro e do falso” (grifo meu) (REVEL, 2005, p. 87). Essa visão me é cara, na medida em que ela aponta para o fato de que o dizer de Nietzsche (2011), através do momento de corpografia, funda o corpo de Zarathustra, definindo-o enquanto objeto (impensado) e desestabilizando jogos de verdade cristalizados socialmente.

Estabelecendo um retorno a Nietzsche, convém mencionar, ainda, que a linguagem escamoteia, segundo o criador de Zarathustra, uma complexa rede de embates e jogos de dominância a partir dos quais acreditar na linguagem é um erro histórico; pois a linguagem não recobre o mundo nem cria um outro. Postula-se que a linguagem, numa perspectiva nietzschiana, emerge de um afã metafísico, ou seja, de um desejo, por parte do sujeito, de que ele possa existir fora de si-mesmo. Através da linguagem o sujeito quer se ver fora de si, num desdobramento, como se houvesse a possibilidade de uma linguagem-espelho. Na realidade, a linguagem produz, por sua natureza mesma, o efeito de um espelho para o sujeito, no qual ele se apaixona pela sua própria imagem refletida. É preciso criticar essa linguagem-espelho, evidenciando que a imagem gerada não reflete o sujeito. Numa perspectiva nietzschiana, o sujeito, em sua plenitude, existe através de seu corpo. Considero relevante evidenciar que Nietzsche, por vezes, fala que é preciso que o sujeito se coloque em seu ato, ou seja, que a prática do sujeito seja contaminada (e não entendam essa “contaminação” num sentido pejorativo) pela sua própria constituição. Contudo, entendo essa introdução do sujeito em sua prática não como se ele estivesse fora de si mesmo, mas sim como se uma centelha dele, um fragmento de força dominante, de uma luta vencida, que se direciona ao exterior.

Nietzsche ainda pontua que “[p]or toda parte, o ser é pensado, é imputado, como causa; é somente a partir da concepção de ‘eu’ que resulta, como derivado, o conceito de ‘ser’...” (NIETZSCHE, 2009b, § 5, p. 38). Desse modo, considera-se que o sujeito não é causa, mas sim consequência de uma luta, de uma guerra de forças que anseiam sempre à dominação. Então, o simples enunciado “eu quero...” evidencia não a vontade de um sujeito, mas sim uma complexa relação de forças que preexiste à constituição do sujeito enunciativo. O “eu” que porta esse enunciado não passa de uma centelha na história e o verbo “quero” não indica uma vontade, mas uma complexa relação corporal.

Nesse sentido, NIETZSCHE (2009b) chega à conclusão de que os sujeitos não se livrarão de Deus, porque eles ainda acreditam na *Gramática*. Gramática entendida enquanto um conjunto de regras que determinam – ou pelo menos buscam ditar – o

funcionamento da língua. Para a gramática, os elementos da frase orbitam em torno do sujeito, sendo ele o determinante das ações e das regências. Com efeito, essa crença na gramática representa uma identificação dos homens com o sujeito gramatical, ou seja, em um sujeito dominador de suas práticas, representadas pelos verbos, assim como de suas consequências, apresentados nos predicados. Acreditar em um sujeito gramatical é acreditar em um sujeito unitário e que apresenta uma essência divina a qual ele possa ser, ilusoriamente, a imagem e semelhança. Numa perspectiva nietzschiana, não há uma essência na constituição do sujeito, ele também não é dominador de seu corpo, pelo contrário, na verdade, é o corpo que o funda enquanto sujeito num *continuum* de forças no mundo.

Essa crítica nietzschiana à completude da linguagem desdobra-se sobre a noção-conceito de corpo, posto que este não poderá ser pensado a partir de uma essência ou uma substância. Pelo contrário, o corpo emerge, discursivamente, a partir de um jogo de interpretações que tendem ao infinito, posto que busco pensar com esse estudo o corpo que é construído por meio da materialidade linguística. Essa crítica nietzschiana à noção de essência e de substância evidencia que, conforme argumenta Berrenechea (2009), “Nietzsche propõe uma perspectiva radicalmente diferente pela qual o corpo, outrora depreciado, é exaltado como constitutivo da *natureza* humana” (grifos do autor) (BERRENECHEA, 2009, p. 18). Vejo que não é só constitutivo da natureza humana, mas pode-se dizer, sobretudo, que o corpo, numa perspectiva nietzschiana, é devolvido à natureza. Desse modo, “o corpo deixa de ser o seu ‘outro’ para tornar-se o *próprio*, o seu traço distintivo, o fio condutor para a reinterpretação do homem” (grifos do autor) (BERRENECHEA, 2009, p. 18). O corpo deixa de ser considerado, a partir da óptica nietzschiana, um elemento exterior ao sujeito, para lhe ser fundante.

Considerarei relevante evocar, nesse momento, a problemática sobre a relação do corpo e da linguagem porque enunciados referentes à linguagem emergem na grafia do corpo zaratustriano como efeitos de uma memória discursiva. Assim, há que se questionar, a partir da linguagem, o controle do sujeito sobre a sua constituição. Conforme chama a atenção Zaratustra, “‘Eu’ dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e a sua grande razão, essa não diz Eu, mas faz Eu” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Nesses dizeres, Zaratustra questiona, mais uma vez, o sujeito centrado e dominador de suas ações. Chama-se atenção para o fato de que maior é o corpo e o “eu” nada mais é do que um efeito desse corpo. Desse modo, o “eu” é um procedimento e não uma conclusão, ele é um efeito e não uma causa,

ele é o que encadeia o discurso, mas nunca o que determina o ponto final. Para Nietzsche (2011), a alma e a razão são elementos ou, nos dizeres do próprio Zaratustra, brinquedos que servem para informar algo que está antes deles, a saber, o “Si-mesmo”. Zaratustra reitera, ainda, que o “O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também a o dominador do Eu” (NIETZSCHE, 2011, p.35).

Zaratustra menciona, também, que “[p]or trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (NIETZSCHE, 2011, p. 35). Uma vez mais faz questão de demarcar um descentramento do sujeito em suas práticas sociais, evidenciadas em “pensamentos e sentimentos”. Considero relevante destacar a denominação zaratustriana de “guia desconhecido” o que remarca a indeterminação da luta. Há um complexo belicante que é inacessível ao sujeito, na medida em que se encontra fora da linguagem. Delimita-se que a luta é constitutiva do corpo, bem como o próprio corpo. Por isso, Zaratustra menciona que “há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria”, na medida em que a sabedoria é considerada uma criação demasiado humana que se destina a afastar o sujeito de si mesmo. A sabedoria, que se manifesta através da linguagem, foi criada com um intuito de facilitar a comunicação entre os sujeitos. A sabedoria é uma criação assim como a consciência que a estrutura e a emprega nas práticas sociais. Contudo, convém retomar a caracterização nietzschiana de que há mais razão no corpo, que é puro instinto e luta, do que na sabedoria. Sabedoria essa considerada enquanto a resultante de um sonho cartesiano. Sonho esse de que haveria uma exterioridade que pudesse ser um abrigo para o sujeito. Sem perceber que a exterioridade se processa, para Nietzsche (2011), no próprio corpo e não fora dele.

Pensar, através do gesto de corpografia, a constituição do corpo discursivo de Zaratustra desvela uma rede complexa de relação transversais que Nietzsche estabelece com saberes já instituídos e cristalizados socialmente. Com efeito, o corpo discursivo zaratustriano, fundado por meio da materialidade linguística e atravessado por discursos e por enunciados que são, por um lado, deslocados, invertidos e ressignificados no acontecimento escriturístico nietzschiano; entretanto, é possível perceber, por outro lado, que enunciados de outros tratados filosóficos nietzschianos como, por exemplo, referentes à noção-conceito de Linguagem e Gramática presente na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (Nietzsche, 2009b) são retomados e criticados no corpo de Zaratustra. Há uma

memória discursiva que se manifesta intempestivamente delineando as bordas do corpo zaratustriano, na medida em que este se configura enquanto uma instância de manifestação de noções-conceitos. O novo no corpo zaratustriano não está no que é dito, mas no acontecimento que marca, nele, o retorno de noções-conceitos no fio da história (FOUCAULT, 2013a).

Sinto-me interpelado, a partir desse momento, a lançar olhar sobre a noção-conceito de “consciência” para, posteriormente, analisar como ela incide no corpo zaratustriano por efeito de memória. Na obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009a) desenvolve a noção-conceito de “consciência” numa relação visceral com a noção-conceito de “dívida”. Nesta obra, encontra-se, por exemplo, expressões como “consciência humana” (NIETZSCHE, 2009a, § 2, p. 17), “má consciência” (NIETZSCHE, 2009a, § 4, p. 48), “tranquila consciência” (NIETZSCHE, 2009a, § 6, p. 51), “hipócrita consciência” (NIETZSCHE, 2009a, § 7, p. 53), “boa consciência” (NIETZSCHE, 2009a, § 14, p. 65) e “consciência de culpa” (NIETZSCHE, 2009a, § 19, p. 72), dentre outras. Dentre essas diversas relações nas quais a consciência emerge, vou procurar me ater na noção de “má consciência”, por esta demarcar um processo que considero relevante para se pensar o corpo que é um fluxo de interiorização de força. Contudo, gostaria de me ater no o aforismo 11 da obra *Gaia Ciência*, intitulado “A consciência”, no qual Nietzsche (2001) descreve a superficialidade e inacabamento da noção de consciência, ressaltando que ela demarca a emergência de um erro na história do homem. Nos dizeres de Nietzsche,

[a] consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vem inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário ‘contrariando o destino’, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido! Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada! Assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmbito* do ser humano o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo”! – Essa ridícula superestimação e má-compreensão da consciência tem por corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que

toda a nossa consciência diz respeito a erros! (Grifos do autor) (NIETZSCHE, 2001, § 11, p. 62-63).

A partir desses dizeres de Nietzsche (2001), o que salta aos olhos em um primeiro momento é uma fisiologia demarcada pelo autor em que a consciência é o ultimo estágio de um desenvolvimento corporal, sendo, portanto, desprovida de força. Convém dizer um pouco mais, na medida em que acredito que a consciência seja talvez *inacabável* em sua própria constituição, na medida em que ela fora desenvolvida com o intuito de negar o corpo, ou seja, a consciência é um órgão intruso que atenta contra o próprio corpo. Os sujeitos, ao criarem a consciência, acreditavam chegar, como evidencia Nietzsche, em sua própria constituição, sem perceber que ela revela uma *improfundidade*. Diz-se improfundidade no sentido de não buscar (re)conduzir o sujeito para o mundo e a natureza, mas é instalada, contrariamente, para distanciar o sujeito de tudo o que é terreno, mundano e, por conseguinte, corporal. Como é possível perceber, a instauração da consciência, o pensamento cartesiano de racionalidade e platônico de alma dialogam no fio da história.

NIETZSCHE (2001) apresenta um enunciado intrigante e que não posso deixar de evocá-lo nesse estudo por ele poder evocar uma questão corporal, para ele “[a] tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo” é recente. Então, surgem alguns questionamentos: como se incorpora um saber e torna-o instintivo? Como pensar um corpo que incorporou o saber e torna-o instintivo? Vejo que esse discurso nietzschiano atravessa a corpo de Zarathustra, produzindo efeitos singulares. Nesse sentido, pode-se dizer que o corpo zarathustriano evidencia práticas de incorporação do saber, tornando-os instintivos. Considero relevante evocar o exemplo do Pastor e da Víbora presentes no relato de uma visão e de um enigma. Há o relato, nesse momento da narrativa, de que algo em Zarathustra gritou (instintivamente) para que o pastor mordesse a cabeça da Víbora, assim ele o fez e, a partir desta prática, ele exalava uma felicidade jamais vista por Zarathustra. Nesse momento da trama narrativa, Zarathustra desvela uma incorporação do saber ao poder torná-lo instintivo, tanto isso é verdade que ele só consegue explicar que uma voz nele e por ele gritava.

Convém mencionar que, numa perspectiva nietzschiana, a crença na consciência revela um erro histórico, ou melhor, a história da consciência é a história de um erro. Lembrando que o sentido de erro diverge de mentira, na medida em que a mentira implica um dado conhecimento sobre a verdade e um escamoteamento da mesma. O

erro implica a incorporação de um não saber verdadeiro. Derrida (1996), por sua vez, analisa a obra nietzschiana *Crepúsculo dos Ídolos* no que tange à singularidade da linguagem e às noções de mentira, de erro e de falso. Ele busca compreender a máxima nietzschiana de que o mundo acabou por se tornar uma fábula, mas para tanto é imprescindível pensar a linguagem enquanto uma criação e, por isso mesmo, aquilo que possibilita a instauração de uma mentira e/ou de um erro. Evocando os dizeres de Derrida (1996), convém mencionar que, em “princípio, porém, e em sua determinação clássica, a mentira não é o erro. Pode-se estar no erro, enganar a si mesmo sem intenção de enganar os outros e, portanto, sem mentir” (DERRIDA, 1996, p. 8). Sinto-me interpelado por essa visão derridariana, porque o erro decorre de uma relação do sujeito com ele mesmo e a mentira através de uma relação com outros sujeitos.

Abre-se o questionamento, então, sobre o exercício da verdade. Verdade entendida enquanto uma criação histórica, em nenhum ponto divina, forjada para controlar os corpos. A Razão cartesiana, remarcada pelo cogito, e a alma platônica, evidenciada pelos ensinamentos de Sócrates, instauram regimes de verdade. Há uma mentira nessa verdade, e até o mais esclarecido (diria até científico) pregador dessa verdade mente, não somente por afastar os sujeitos de seus próprios corpos, mas também por ignorar a complexa batalha a partir da qual os sujeitos emergem – inclusive ele próprio – na história.

A consciência, portanto, dissimula na pseudotransparência de “eu quero...”, “eu sou...”, “eu posso...” “eu penso... logo, existo”, 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/vencidas e dominantes/dominadas que afloram nas e pelas práticas sociais. A consciência escamoteia, pela evidência do pensado, a espessura de um impensado que não cessa de fazer ruído no que é dito. Para Foucault,

[o] homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos. O homem não pôde desenhar-se como uma configuração na *epistémê*, sem que o pensamento simultaneamente descobrisse, ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens igualmente entrecruzados (sic) com sua própria trama, uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso. O impensado (qualquer que seja o nome que se lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo. (grifo do autor) (FOUCAULT, 2007, p. 250)

Essa noção-conceito de “impensado” é relevante a este trabalho, pois evidencia uma exterioridade que orbita em torno das palavras e das coisas, determinando a relação entre elas. Nesse sentido, é preciso pensar que o gesto de corpografia também se relaciona com o impensado como outricidade, posto que a prática de grafia do corpo remarca, enquanto acontecimento, um ponto, no tempo e no espaço, de uma atualidade e de uma memória. Quando Nietzsche instaura um gesto de corpografia que bordeia o corpo zaratustriano, ele estabelece um jogo, nada harmônico, como o Outro que irrompe no dizer nietzschiano, produzindo discursos invertidos, deslocados e ressignificados e instaurando sentidos singulares. A consciência, que remarca o pensado, nesse sentido, é uma centelha que, através da opacidade da linguagem, escamoteia uma rede complexa de relações, campo do impensado, que se encontra inacessível ao sujeito.

No aforismo 354, ainda da obra *Gaia Ciência*, Nietzsche (2011) menciona que o “problema da consciência (ou, mais precisamente, do tonar-se consciente) só nos parece quando começamos a entender em que medida poderíamos pensar sem ela” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 247). O que evidencia mais uma vez a visão nietzschiana de que é possível estabelecer um processo de internalização do saber de modo a deixá-lo ser governado pelos instintos. Considera-se que, com o saber sendo governado pelos instintos, “nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248). Fica, então, o questionamento, o que seria “‘agir’ em todo sentido da palavra”? Considero que Nietzsche constrói a argumentação de que, se o sujeito eliminasse a consciência de sua constituição, práticas como “pensar”, “sentir”, “querer”, “recordar” e “agir” seriam um reflexo da luta de forças que constitui essas ações. Desse modo, o sujeito se inseriria em sua prática. Eliminando a consciência, ter-se-ia uma *prática-sujeito* e/ou *agir-sujeito*, assim como o pensar e o querer revelariam a complexidade do corpo, fazendo emergir um *pensar-corpo* e/ou um *querer-corpo*.

Pensar uma ausência da consciência seria, pois, considerar que a “vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelho” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248). Conforme já mencionei, o corpo é uma multiplicidade, que evidencia guerra e paz, inacessível ao sujeito em toda sua complexidade. Essa visão de Zaratustra ancora-se em postulados nietzschianos anteriores como esses que acabamos de mencionar sobre a consciência que Nietzsche chama de espelho. Convém mencionar

uma passagem descrita por Zaratustra no primeiro capítulo da segunda parte, intitulado “O Menino do Espelho”. Depois de uma longa caminhada de uma relevante pregação, interpelando os seus discípulos a amarem a terra, Zaratustra retornou à sua montanha e à sua solidão para, mais uma vez, meditar e alimentar-se de si-mesmo. Então, Zaratustra relata que, em certa manhã, ele acordou assustado após um sonho. Sonho esse em que se aproximou dele uma criança com um espelho e o incitou a olhar a si mesmo no espelho. Nos dizeres de Zaratustra:

Um dia, porém, ele despertou antes da aurora, refletiu longamente em seu leito e falou enfim a seu coração:

‘Com o que me assustei tanto, em meu sonho, que acordei? Não me apareceu um menino com um espelho?’

‘Ó Zaratustra’, disse-me ele, ‘olha-te no espelho!’

Ao olhar no espelho, porém, soltei um grito e meu coração se abalou: pois não foi a mim que vi nele, e sim a careta e o riso galhofeiro de um demônio.

Em verdade, compreendo bem mais o sinal e o aviso do sonho: minha *doutrina* está em perigo, o joio quer ser chamado de trigo! (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 79)

Gostaria de chamar a atenção *a priori* para duas práticas distintas, como Zaratustra mesmo evidencia, primeiro olhar a si e alimentar-se de si-mesmo por uma prática de meditação outra é ser interpelado a olhar a si-mesmo através de um espelho. A prática grega do conhecer a si-mesmo é evidenciada e exaltada por Zaratustra que enuncia ser preciso alimentar-se de si mesmo, na medida em que o próprio corpo do sujeito, enquanto uma grande Razão, oferece elementos que o dinamizam nas práticas sociais. Nesse sentido, é possível pensar em uma retroalimentação do corpo, em que o fluxo de força que o impulsiona, retorna para o próprio sujeito. Contudo, olhar no espelho evidencia uma outra prática balizada pela consciência através da linguagem. Zaratustra viu, ao olhar a si-mesmo no espelho, uma imagem que lhe causou medo e asco, contrariamente à instauração de uma paixão pela imagem formada a exemplo do que ocorreu a Narciso. A imagem gerada revela uma consciência que se materializa através da imagem gerada no espelho. É preciso combater o imaginário de que por meio da consciência é possível enxergar, na materialidade do espelho, um outro Eu. Essa imagem instaurada do outro lado do espelho evidencia a face “sarcástica de um demônio”, haja vista que ela joga com os sujeitos que a olham, esse demônio quer-se sujeito, busca evidenciar que ele nada mais é do sujeito. Contudo, o rosto que é gerado nessa imagem apresenta uma ilusão que remarca a possibilidade de transcendência para o sujeito. Isso me leva a pensar que o espelho também instaure uma metafísica por, pelo

menos, três motivos: (i) estabelecer uma dualidade entre uma realidade imperfeita, falha, incompleta e uma imagem desejada pelo sujeito em um outro lugar; (ii) há um movimento de transcendência a partir do qual o sujeito se projeta em um mundo perfeito que está após o espelho e (iii) nega-se a vida por uma crença de constituição corporal na imagem do espaço perfeito do espelho.

Retomando a discussão nietzschiana acerca da consciência, gostaria de dar relevo à seguinte problematização: “*Para que* então consciência, quando no essencial é supérflua?” (Grifos do autor) (NIETZSCHE, 2001, §354, p. 248). Não posso deixar de dizer que as remarcações nietzschianas como, por exemplo, o emprego de *itálico*, *aspas*, *travessão*, não são em vão, pelo contrário, elas demarcam pontos a partir dos quais se vê, através da materialidade da linguagem, interpelações do autor. Nessa problematização nietzschiana, vejo um deslocamento marcado pela expressão em *itálico*, na medida em que não se demarca mais a interpelação por saber “o que é”, mas “para que”, evidencia assim um desejo por entender a funcionalidade da consciência nas práticas sociais. O próprio Nietzsche (2001) se apressa a responder a questão levantada, segundo ele,

se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (– os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vem no final de uma longa cadeia, ‘frutos tardios’ na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza *esbanjadores*) (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248)

Segundo Nietzsche (2001), a consciência emerge por uma necessidade do sujeito de se relacionar com outros sujeitos. Desse modo, desvelar o “para que” da consciência faz emergir uma “necessidade de comunicação” que tem tangenciado os sujeitos no decorrer da história. O que mais uma vez coloca a consciência e a linguagem em uma relação de imbricamento. Segundo Nietzsche (2001), o sujeito, “como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a

parte menor, a mais superficial, a pior” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248). Há processos irrepresentáveis através da língua(gem) na constituição dos sujeitos, na medida em que “apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248). Nesse sentido, postula-se que há um imbricamento entre linguagem e consciência o que permite pensar que “o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248).

A linguagem (em suas mais diferentes faces como, por exemplo, o olhar, o gesto, os odores, os sons, etc.) é justamente o elemento material que possibilita a relação de um sujeito com os outros nas práticas sociais. Com efeito, é preciso evidenciar que o “tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos” (NIETZSCHE, 2001, § 354, p. 248). Convém evidenciar o que se fundou a partir dessa necessidade de comunicação e de transmissão dos signos a outros sujeitos, a saber, uma natureza comunitária e gregária. A linguagem e, por conseguinte, a consciência estabelecem a emergência da natureza gregária nos sujeitos, tornando-os submissos e mansos e evitando que eles questionem a sua própria constituição. Há algo na linguagem que possibilita a imobilidade dos sujeitos a partir do momento em que eles acreditam que ela é capaz de lhes dizer e de os representar nas práticas sociais.

A partir desse momento, já me sinto subsidiado a pensar o que Nietzsche conceituou de “má consciência” na obra *Genealogia da Moral*. A primeira vez, nessa obra, que aparece o conceito de “má consciência” é no aforismo 3, a partir do qual Nietzsche (2009a) já prenuncia uma relação constitutiva desse conceito com o conceito moral de culpa e o material de dívida. Segundo Nietzsche (2009a), o devedor para reforçar que o pagamento será realmente efetuado, permite que o credor moleste o próprio corpo dele após a morte. A dívida permanece após a morte e o credor tem o direito de estabelecer toda sorte de dilacerações e de humilhações no corpo-devedor. O corpo adquire, portanto, um valor material nas relações comerciais.

O sentimento de culpa emerge, então, de uma série de obrigação que o corpo vai adquirindo ao longo de sua história. Diga-se assim de passagem, quanto maior a obrigação e/ou dívida, maior é o sentimento de culpa, caso não se consiga cumprir pagamento da dívida. A partir dessas relações de obrigações entre credor e devedor, que

“então [...] pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra. Não foi encontrado ainda um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação” (NIETZSCHE, 2009a, §8, p. 54). A dívida é o que remarca uma desigualdade entre os sujeitos, sendo ela-mesma o fato que sempre lembra o devedor de sua condição e inferioridade em relação ao credor. A dívida, de certo modo, é a responsável pela emergência de um dado sentimento de culpa nos sujeitos. Os sujeitos são, então, iniciados, desde crianças, em relações de dívida (seja a criança educada para ser credor ou um bom devedor), uma vez que lidar com a dívida é próprio do convívio em sociedade.

Os sujeitos são, pois, chamados a viver em sociedade e a se adaptar em relações de dívida e, por conseguinte, com o sentido de culpa. Esse fato leva o sujeito a se adaptar para viver em sociedade. Os instintos, que antes gritavam no sujeito, são controlados e, em alguns casos, suprimidos para que ele possa estabelecer relações com outros sujeitos. Segundo Nietzsche (2009a), a partir desse momento, notadamente, “[t]odos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua alma” (NIETZSCHE, 2009a, § 16, p. 67). Aqui, acredito ser o ponto crucial para se entender o que Nietzsche (2009a) conceitua de má consciência. Ao longo da história, os sujeitos foram treinados a deslocarem o fluxo das forças, se no período primitivo (próximo, de certo modo, a um estado natural do homem) as forças eram canalizadas para fora e, assim, os sujeitos exibiam, por exemplo, raiva, ódio, amor, inveja, etc., em toda a sua plenitude. Com a emergência da consciência, os sujeitos tiveram que dosar o fluxo de forças até que ele passasse a ser interiorizado. Com essa prática de voltar às forças para dentro, vê-se a emergência de um corpo manso e dócil, ou seja, um corpo adaptado a viver em sociedade.

Como evidencia Nietzsche (2009a), por meio do processo de interiorização da força, há a emergência de um sujeito moral e, por conseguinte, de um corpo habitado por uma alma. Presencia-se, então, no fio da história, a emergência de um sujeito “cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, [que], impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem ‘amansar’, que se fere nas barras da própria jaula” (NIETZSCHE, 2009a, §16, p. 68), acrescentando ainda que o sujeito se tornou um “ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo [...] inventor da ‘má consciência’” (NIETZSCHE, 2009a, §

16, p. 68). Nietzsche (2009a) evidenciou, portanto, que uma das origens da “má consciência” está na dívida e no sentimento de culpa, e seus efeitos, no sujeito, é a mansidão dos corpos. Nesse momento, o criador de Zarathustra traz a tona os criadores da “má consciência” que é o próprio homem através de um processo de interiorização do fluxo de forças. O próprio sujeito criou as algemas que o prendem e que o mantem sob controle. Ele escolheu negar o seu “passado animal” (NIETZSCHE, 2009a, § 16, p. 68) para se entregar a uma vida em sociedade.

Considero relevante dizer que Nietzsche se mostra contrário a essa visão de sujeito gregário. Nietzsche busca estabelecer um retorno do homem à natureza, pensando, sobretudo, um fluxo de forças que condiz com o “passado animal” do homem. Nesse sentido, Zarathustra prega o sujeito em toda sua multiplicidade, afirmando o corpo enquanto Grande Razão. Há uma passagem no capítulo “Do Caminho do Criador” em que Zarathustra enuncia sobre a pluralidade da constituição do sujeito. Nesse capítulo, Nietzsche versa sobre a práxis do espírito livre e ativo que anseia por criar, a saber:

‘Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa’: assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho.

A voz do rebanho ainda ressoará dentro de ti. E, quando disseres ‘já não tenho a mesma consciência que vós’, isso será um lamento e uma dor. [...]

Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo; espreitadas a ti mesmo na cavernas e florestas.

Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios!

Herege serás para ti mesmo, e feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado. [...]

Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir dos teus sete demônios! (NIETZSCHE, 2011, p. 61-62).

Nietzsche (2011) inicia questionando uma noção de solidão enquanto falta. Essa visão de solidão enquanto falta está ancorada em uma visão cartesiana e platônica de sujeito, posto que se o sujeito é considerado homogêneo, centrado e controlador da linguagem e de si, pode-se nutrir a crença de que o que ele almeja está fora de si (na Razão e/ou na Alma). Então, na prática da solidão, ele se encontra em uma falta, enquanto ausência, que lhe seria constitutiva. Nietzsche evidencia que essa análise da solidão revela um espírito de rebanho, haja vista que o sujeito é exortado a viver em sociedade. A moral forja o imaginário de que o sujeito precisa do outro para existir, fabulando a crença de que em solidão algo lhe faltaria. Contudo, numa visão nietzschiana, a solidão não é uma falta porque o sujeito não é unitário e nem homogêneo. Se o que define o corpo é a “multiplicidade”, pode-se concluir que a

solidão também (des)vela uma multiplicidade, uma vez que não há solidão sem corpo e, por conseguinte, sem sujeito. Com efeito, é um sujeito que pratica a solidão por meio de um corpo que decide se entregar à belicância de sua própria constituição.

Como se pode perceber, numa perspectiva nietzschiana, o processo de constituição do sujeito revela uma outra ordem a partir da qual a multiplicidade evidenciada no enunciado “sete demônios!” deve ser considerada instintos/forças aos quais o sujeito deve se entregar para poder/querer criar “um deus”. Considero relevante destacar, nesse momento, que Nietzsche (2011) ancora o seu dizer a uma certa figurativização bíblica do numeral sete presente, por exemplo, nos *sete pecados capitais* e, principalmente, nos *sete demônios* que foram deslocados de Madalena para porcos que saltaram de um penhasco. Pode-se dizer, pois, que há uma ancoragem-inversão de um já-dito bíblico a partir do qual se instaura um deslocamento nas relações de saber e de poder, o que proporciona um (re)arranjo sócio-político-ideológico para a noção de corpo nietzschiana. Se Jesus retirou os demônios do corpo de Madalena, o que faz Nietzsche é, sobretudo, afirmar esses demônios na constituição do corpo do sujeito. Segundo Zaratustra, afirmar os demônios constitutivos do corpo e, melhor, dar-lhes vazão no fluxo da força é condição *sine qua non* para a criação. Esses sentidos bíblicos emergem, no gesto de corpografia estabelecido Nietzsche, enquanto efeitos de uma memória discursiva que contribui para a construção de um corpo intempestivo para Zaratustra. Nesse sentido, a escritura do corpo zaratustriano desloca, inverte e ressignifica enunciados bíblicos, fundando uma configuração estética outra para o corpo na história.

Considero relevante remarcar que, nos dizeres de Zaratustra, há a exortação a um dado cuidado de si. Contudo, esse cuidar de si nietzschiano não consiste em uma prática consciente do sujeito para com ele-mesmo. Pelo contrário, cuidar de si no sentido nietzschiano está relacionado a uma entrega ao corpo e à luta que lhe é constituinte. A prática do cuidar de si, em Nietzsche (2011), consiste em exortar os sujeitos a voltar o olhar para si mesmo, vislumbrando que nele gritam o “herege”, o “feiticeiro”, o “vidente”, o “tolo”, o “ímpio” e o “malvado”. Gostaria de chamar o olhar novamente à figurativização do sete, do múltiplo, do diverso, das várias máscaras e do movente. Esses instintos, segundo Nietzsche (2011), não podem mais ser tomados como algo a ser negado, combatido, criticado e abolido das práticas sociais, como anseia a moral cristã e o pensamento cartesiano. O que Nietzsche (2011) propõe, através da voz de Zaratustra, 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 mostrando que o ser apresenta em sua constituição essas duas máscaras. Portanto, aquele que crê apresenta uma força de incredulidade sendo reprimida 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. O sujeito nada mais é do que uma ilusão.

Passando ao largo de toda a problemática cartesiana e platônica, gostaria de proporcionar um encaminhamento a esse tópico evocando Foucault (2011) naquilo em que ele dialoga com noções-conceitos nietzschianos. Há a instauração do corpo quando há um exercício de saber-poder em relação a outros corpos. O corpo, nessa perspectiva, é tomado enquanto um objeto no/pelo qual se exercem repressões, castigos, punições o que já é visto por Nietzsche (2009a), uma vez que ele analisa o fato de que o credor pode tirar do devedor o que lhe é de direto mesmo após a morte. Assim, Foucault (2011) nos exorta a olhar para os corpos em suas várias redes de relações como, por exemplo, nas escolas, nas prisões, nos hospitais, nos manicômios, dentre outros, assim como em tessituras do dizer a guisa do que acontece nos romances.

Com efeito, para Foucault, o corpo é uma superfície material no qual se dá o exercício do poder entre sujeitos. Segundo esse autor, é preciso se atentar aos fatos “donde uma cisão, uma cesura, no corpo, que é reprimido como órgão de prazer e, ao contrário, codificado, adestrado, como instrumento de produção, como instrumento de desempenho” (FOUCAULT, 2001c , p. 299). Desse modo, delimita-se que o corpo em seus elementos biológicos também é alvo do poder. O que nos leva a questionar, em que medida é possível pensar um corpo biológico em Nietzsche (2011)? Em que medida é relevante pensar um corpo biológico em Nietzsche para o campo dos estudos discursivos? Essas inquietações, dentre outras, impulsionam-me à continuidade estudo que proponho.

2.2 TECIDOS DE MEMÓRIA: Entre a Fluidez do Discurso e a Metáfora Digestiva

Não posso deixar de mencionar que o gesto de corpografia, estabelecido por Nietzsche, evidencia a espessura gregária da linguagem e, por conseguinte, da língua. Isto porque a Língua estabelece, nos sujeitos, um jogo desconcertante de exercício de

poder e de sujeição. Segundo BARTHES (2001, p. 12), “não vemos o poder que reside na língua, porque esquecemos que toda língua é uma classificação, e que toda classificação é opressiva”, na medida em que delimita o que e como deve ser dito. A língua, através de sua estrutura, “implica uma relação fatal de alienação. Falar, e com maior razão discorrer, não é comunicar, como se repete com demasiada frequência, é sujeitar: toda língua é uma relação generalizada” (BARTHES, 2001, p. 13). Nesse sentido, é preciso considerar que a corpografia, por evidenciar uma prática de escrita, está sujeitada à estrutura da língua o que permite dizer que não é toda grafia corporal que é possível ser desenhada através dos signos. A língua incide sobre a escrita do corpo na forma de uma, inevitável, alienação que, de certo modo, governa a mão do escritor, determinando possibilidades, dentre aquelas já legitimadas na estrutura, para a construção corporal no espaço da página em branco.

Por outro lado, Barthes (2001) menciona o fato de uma exterioridade incidir sobre a língua, ou melhor, no funcionamento dos signos. Nos dizeres do próprio autor, “a língua não se esgota na mensagem que engendra”, posto que ela, de certo modo, sobrevive a “mensagem e nela fazer ouvir, numa ressonância muitas vezes terrível, outra coisa para além do que é dito, super-imprimindo à voz consciente, razoável do sujeito, a voz dominadora, teimosa, implacável da estrutura” (BARTHES, 2001, p. 14). Nesse sentido, Barthes (2001) chega à conclusão de que “a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer” (BARTHES, 2001, p. 14). Pode-se dizer, com isso, que Nietzsche foi interpelado pela língua a enunciar, valendo-se de “signos gregários” (BARTHES, 2001, p. 15), posto que “em cada signo dorme este monstro: um estereótipo” (BARTHES, 2001, p. 15). Relevante é mencionar que, se Nietzsche (2011) vale-se de signos gregários no gesto de corpografia, os (efeitos de) sentidos que emergem deles indicam uma fibrilação na estrutura da língua, fazendo emergir uma constituição estética outra para os signos na descontinuidade da história. Como se poderá ver nesse tópico, Nietzsche (2011) mobiliza elementos biológicos, atribuindo-lhes sentidos outros. Por exemplo, sobre signos como “aparelho digestivo” deslizam discursos de assimilação do saber e que divergem, em certa medida, da assimilação metabólica de nutrientes do campo da biologia, posto que esses signos são atravessados por enunciados que evidenciam a rede teórica nietzschiana no campo da filosofia. Por isso, é imprescindível mencionar que se a língua aliena e interpela Nietzsche (2011) a enunciar sobre o corpo, os enunciados e os discursos que atravessam

a materialidade linguística proporcionam, intempestivamente, ao corpo zaratustriano, contornos outros no acontecimento que remarca o gesto de corpografia instaurado por Nietzsche (2011).

Com efeito, como a língua se revela, para Barthes (2001), um lugar de poder e servidão, a liberdade se encontra fora dela pelo “preço do impossível”. Impossível posto que o real e o simbólico (linguagem) não se confundem, os sujeitos buscam através da linguagem recobrir o real, atribuindo-lhe sentidos. Contudo, não se apreende o real através da linguagem e não há sujeito fora da interpretação. Tudo é já interpretação e produção de sentidos. Como o real é um ponto (im)possível na língua, sob um viés psicanalítico, o sujeito tem a sua face alinhavada pelo simbólico e pelo imaginário. A liberdade emerge, na história, através de um trabalho com a linguagem e com a língua, de modo a evidenciar o real e, ao mesmo tempo, obrigar o sujeito a outros gestos interpretativos que visam tamponar o incomodo do *pas de sens*. Para BARTHES (2001, p. 16), “a nós, que não somos nem cavaleiros da fé nem super-homens, só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua”. Barthes (2001), ainda, afirma que essa “trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura*” (grifo do autor) (BARTHES, 2001, p. 16). A linha interpretativa aberta por Barthes permite-me afirmar que o gesto de corpografia nietzschiano só se efetiva na medida em que ele trapaceia a/com a língua, evidenciando e provocando outros gestos interpretativos. Nesse sentido, Nietzsche, ao dar bordas ao corpo de Zaratustra, paga o “preço do impossível”, na medida em que toca o real e provoca, por isso, um rearranjo no laço dele com o simbólico e com o imaginário. Nietzsche questiona e faz ranger o estatuto da língua e instaura a liberdade de criação de Zaratustra através da literatura. Evidencia-se, então, que “as palavras não são mais concebidas ilusoriamente como simples instrumentos, são lançadas como projeções, explosões, vibrações, maquinarias, sabores” (BARTHES, 2001, p. 21), posto que o gesto de corpografia de Nietzsche, através da “escritura[,] faz do saber uma festa” (BARTHES, 2001, p. 21).

Conforme já mencionei o corpo, para Nietzsche (2011), é uma grande Razão que evidencia uma multiplicidade de forças em belicância. O autor de Zaratustra se contrapôs às visões cartesiana e platônica-socrática que buscavam lançar o sujeito para fora de seu corpo, estabelecendo enquanto pontos de desejo a razão e o plano das ideias. Para Nietzsche, em contrapartida, o corpo deve, pois, ser exaltado em toda a sua

complexidade, na medida em que ele é a arena na qual as forças se digladiam por poder, sempre mais poder. O gesto de corpografia estabelecido por Nietzsche (2011), desloca-se de discursos do campo da biologia para o campo da filosofia, a fim de estabelecer o fato de que há uma luta que afeta o corpo em suas instâncias mais ínfimas como, por exemplo, as células e/ou o sistema digestivo. Estes delineados por Nietzsche (2011), não em seus aspectos biológicos, mas enquanto signos nos quais despontam um funcionamento enunciativo.

Considero relevante entender como, na grafia do corpo zaratustriano, materialidades linguísticas cujos sentidos se encontram cristalizados no campo da biologia são deslocados e ressignificados no acontecimento nietzschiano. Os elementos do organismos são um nó de uma rede de noções-conceitos trabalhada por Nietzsche (2011). Falar em célula, átomo, ou digestão não é só fazer menção a constituintes fisiológicos do corpo, mas destacar que há uma luta que incide no corpo em todos os seus elementos, desvelando que sobre os órgãos também incidem alternâncias de dominação. Nesse sentido, posso afirmar que, na teoria nietzschiana, os tecidos e os órgãos de Zaratustra também evidenciam uma interdiscursividade, na medida em que neles manifestam uma rede teórica pensada em tratados filosóficos anteriores. Não posso, então, furtar-me a uma discussão que busque desvelar os *já-ditos* que dão contornos aos órgãos zaratustrianos.

O discurso, desse modo, estabelece com o corpo um jogo arriscado, a partir do qual os órgãos (i) se entregam, por um lado, ao dizer para uma sistematização e regulação na linguagem a partir dos quais o corpo é produto de uma representação, ou seja, os órgãos no discurso apresentam uma outra natureza e um outro funcionamento diferentemente do fisiológico; (ii) e, por outro lado, os discursos penetram no corpo, regulando o seu funcionamento, esquadrinhando os seus elementos constituintes, reorganizando a estética do corpo no fio da história, enfim o discurso incide no corpo com o intuito de um controle sobre o funcionamento dos órgãos, ditando, por exemplo, o que pode e deve ser ingerido (os alimentos que devem nutrir o corpo) e o funcionamento sexual (a partir do qual o homossexualismo passa a ser considerado uma agressão à moral e à natureza). O discurso atravessa, de certo modo, o corpo fisiológico produzindo efeitos singulares.

Nesse intuito, não posso deixar *a priori* de apresentar uma teoria do corpo fisiológico em Nietzsche, evocando os dizeres de Marton (2010a) no que tange à manifestação da conceituação nietzschiana de “vontade de potência” no corpo

fisiológico. Segundo a autora, em Zaratustra, Nietzsche “expressa, por vez primeira em sua obra, a ideia de que vida e vontade de potência se identificam” (MARTON, 2010a, p. 50). Eu diria que não só se identificam, mas se imbricam visceralmente. Em uma nota escrita em 1883, a partir de uma interpelação dos trabalhos em anatomia de Roux, Nietzsche afirma: “[a] luta pelo alimento e pelo espaço tem lugar no seio da célula desde que há desigualdade entre os elementos constituintes” (*apud* LEFRANC, 2011, p. 114). No próprio corpo fisiológico, é possível perceber a manifestação de uma desigualdade na heterogeneidade corporal. Há órgãos que praticam relações de dominância, há órgãos, em contrapartida, que resistem a essa prática de poder exercida. Contudo, é preciso dizer que, apesar de haver uma desigualdade, como bem o evidencia Nietzsche, isso não quer dizer que haja uma independência entre os órgãos. Pelo contrário, eles se encontram relacionados visceralmente, ao ponto do funcionamento de um influenciar os funcionamentos dos outros. Contudo, fica então o questionamento sobre o por quê de levantar essa problematização no campo da filosofia, por Nietzsche, e no campo dos estudos discursivos por mim. Essa discussão se torna relevante na medida em que a compreensão do funcionamento dos órgãos se torna possível através do discurso.

Considero relevante, nesse sentido, lançar o olhar para o aforismo 36 da obra *Para Além do Bem e do Mal*, no qual Nietzsche tece considerações relevantes para se pensar o mundo, negando que esse possa ser tomado enquanto “aparência” e/ou enquanto “representação”. Esse mundo de aparências, numa perspectiva nietzschiana, é uma ilusão propiciada pela linguagem. Para NIETZSCHE (1996), é preciso considerar o mundo como uma resultante de “apetites e paixões”, ao se falar em “apetite” já se tem, acredito, uma certa menção ao corpo em sua fisiologia. Pensar em uma realidade para o mundo é, pois, pensar em uma realidade a partir de uma “proporção [dos] impulsos entre si”. Impulsos esses que dão contornos à realidade, notadamente, apresentam-se “como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que, em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece –)” (NIETZSCHE, 1996, § 36, p. 310-311). Nesse ponto, Nietzsche (1996) apresenta uma visão relevante sobre o processo orgânico no que diz respeito a ele colocar o corpo e o mundo numa relação de Unidade-Multiplicidade.

O corpo, tomado em seus processos orgânicos, é o responsável por uma ordenação e disseminação de, como disse o próprio autor, “apetites e paixões”. Nesse

sentido, essas funções emergem no corpo por meio de um fluxo incontrolável pelo sujeito. Nietzsche rompe com o binômio “corpo” e “mundo”, na medida em que se busca devolver o corpo ao mundo. Desse modo, o que se teria era um corpo-mundo, um corpo que não se pode ser analisado mais isolado, entende-se que o “corpo” e o “mundo” formam uma unidade. Nietzsche (1996) ainda acrescenta que é preciso pensar a realidade enquanto uma espécie, nada harmônica, de “vida de impulsos, em que ainda todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras –, [entendê-lo, enfim] como uma *pré-forma* de vida?” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 1996, § 36, p. 311). A diversidade, no que diz respeito aos seus elementos constituintes e constituídos, desvela relações de disputa entre as funções orgânicas. Gostaria de chamar a atenção, ainda, para o que se postula em relação às funções orgânicas, na medida em que Nietzsche se questiona se elas podem ser consideradas uma “*pré-forma* de vida”, pois elas são também alvo dos instintos que, de certo modo, legislam sobre o seu funcionamento.

Marton (2010a) chama a atenção para fato de que, em Zarathustra, Nietzsche coloca em relação vontade de potência e vida (entendida em sua parte orgânica). Para a autora, em “escritos posteriores [ele] vai além e deixa entrever que se exerce nos órgãos, tecidos e células [...] Atuando em cada célula, a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas — e, de igual modo, entre os tecidos ou os órgãos” (MARTON, 2010a, p. 50). É preciso ficar “com a questão da unidade do corpo, ou melhor, da sua multiplicidade. Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto no que diz respeito às células quanto aos tecidos ou órgãos, ele é animado por combate permanente” (MARTON, 2010a, p. 51). Nesse sentido, pensar o corpo Zarathustriano é pensar em uma multiplicidade de vontades que impulsionam a vida em toda sua plenitude enquanto um acontecimento que remarca o presente, o agora. De acordo com a rede teórica nietzschiana, não se pode deixar de considerar que a vida está em constante movimentação, em processos de gênese e de morte. Conforme nos chama a atenção Marton (2010a), “[a]té o número dos seres vivos microscópicos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer” (MARTON, 2010a, p. 51-52). Há um fator indeterminante na luta de forças, o que revela que o corpo está fadado à mudança, à movimentação, ao deslocamento. Assim, pensar o corpo zarathustriano é pensar em uma intempestividade de forças, ressaltando, por conseguinte, também, uma intempestividade da vida. A vida, contrariamente ao

jargão popular, não é o que se *quer*, mas sim, como diria Nietzsche, uma paixão avassaladora e, por isso mesmo, uma desrazão, um descontrole, uma inconsciência, enfim, a vida é o que pulsa nas células e nos movimenta frente a certeza alegre da morte.

Ainda no aforismo 36, Nietzsche é categórico ao afirmar que “[v]ontade naturalmente, só pode fazer efeito sobre ‘vontade’”. E pode-se “explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de uma forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é minha proposição” (NIETZSCHE, 1996, § 36, p. 311). O autor de Zarathustra argumenta, ainda, que “se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e nutrição” (NIETZSCHE, 1996, § 36, p. 311), essa prática implicaria determinar toda força como “vontade de potência”. Somente, então, poder-se-á lançar o olhar para o “mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’ e nada além disso” (NIETZSCHE, 1996, § 36, p. 311).

Contudo, não posso deixar de mencionar a interpretação coerente de Wotling (2012) sobre as movimentações e deslocamentos de Nietzsche no que diz respeito à noção de vontade de potência. Para o autor, a hipótese nietzschiana enunciada no aforismo 36 de *Para Além do Bem e do Mal* remarca “de novo um problema, posto que em outros textos, póstumos em sua maioria, parecem estabelecer um outro estatuto ao pensamento da vontade de potência⁴⁷” (WOTLING, 2012, p. 61). A análise de Wotling (2012) se ancora em algumas passagens de fragmentos póstumos nietzschianos das quais gostaria de reproduzir três, nesse momento, a saber: (i) “a vontade de potência é o fato último, o termo derradeiro ao qual pudéssemos alcançar⁴⁸” (*apud* WOTLING, 2012, p. 61); (ii) “se a essência mais íntima do ser é a vontade de potência, se o prazer é todo crescimento de potência, [e] desprazer todo sentimento de não poder resistir e controlar: não podemos, então, colocar o prazer e o desprazer como fatos cardinais⁴⁹” (*apud* WOTLING, 2012, p. 61); e (iii) “não há nenhum estado de fato, tudo é flutuante,

⁴⁷ Tradução do original: “de nouveau un problème puisque d’autres textes, posthumes pour la plupart, paraissent accorder un tout autre statut à la pensée de la volonté de puissance” (WOTLING, 2012, p. 61).

⁴⁸ Tradução de: “la volonté de puissance est le fait ultime, le terme dernier auquel nous puissions parvenir” (WOTLING, 2012, p. 61).

⁴⁹ Tradução do original: “Si l’essence la plus intime de l’être est volonté de puissance, si le plaisir est tout croissance de la puissance, déplaisir tout sentiment de ne pouvoir résister et maîtriser: ne pouvons-nous pas alors poser plaisir et déplaisir comme des faits cardinaux?” (WOTLING, 2012, p. 61)

fugidio, evanescente⁵⁰” (*apud* WOTLING, 2012, p. 61). Nesses fragmentos póstumos, Nietzsche tem a chance de esclarecer melhor o conceito de vontade de potência presente no aforismo 36, de *Para Além do Bem e do Mal*, que já apresentei.

É preciso remarcar que pensar o conceito de vontade de potência a partir de “olhar o mundo de dentro”, e, “fato último, termo derradeiro”, como evidencia o aforismo e dois dos fragmentos, jamais pode ser considerada *strictu sensu* uma “essência” o que é evidenciado por Nietzsche em “a essência mais íntima do ser é a vontade de potência”. Segundo Wotling (2012), essa incoerência nietzschiana (dado ao emprego de “essência”), remarca uma certa falta de rigor na escritura e sobretudo no pensar teórico, dada toda a crítica já estabelecida pelo próprio Nietzsche a noções de “substância”, de “essência”, e de “substrato primeiro”, dentre outras. Convém evocar, nesse momento, os dizeres do próprio Wotling (2012) sobre esse emprego nietzschiano do termo “essência” no que diz respeito à noção de vontade de potência, para o autor,

[e]le parece não somente se contradizer, mas ainda retornar sobre a orientação fundamental de sua caminhada para fazer da vontade de poder um em si das coisas. A formulação desses textos falta, sem sombra de dúvidas, de rigor, mas os rascunhos e notas preparatórias que formam uma grande parte dos fragmentos póstumos são a ocasião para Nietzsche trabalhar sua linguagem e fazer ensaios que dão, em seguida, lugar em textos publicados e em retificações. O termo “fato” ou aquele de “essência”, emprestados do léxico idealista, são bem recusados sem ambiguidade⁵¹. (WOTLING, 2012, p. 61)

Concordo com Wotling (2012) no que diz respeito a uma falta de rigor no emprego dos termos na conceituação de vontade de potência – e também de outras noções como Niilismo e Eterno Retorno –, elaboradas por Nietzsche ao longo de sua *démarche* teórica. É preciso dizer que entendo antes “falta de rigor” por um descaso nietzschiano com a linguagem, do que por descompromisso com a criação teórica. O fato de empregar o termo “essência” não quer dizer que os sentidos que deslizam sobre essa palavra no acontecimento nietzschiano, sejam os mesmos de uma perspectiva. Como destaca HAROCHE, PÊCHEUX, HENRY (2007, p. 18), “as palavras podem mudar de sentido segundo as posições determinadas por aqueles que as empregam”.

⁵⁰ Tradução do original: “Il n’y a aucun état de fait, tout est fluctuant, insaisissable, évanescent” (WOTLING, 2012, p. 61)

⁵¹ Tradução do original: “il semble non seulement se contredire, mais encore revenir sur l’orientation fondamentale de sa démarche pour faire de la volonté de puissance un en soi des choses. La formulation de ces textes manque sans doute de rigueur, mais les brouillons et notes préparatoires qui forment une grande partie des fragments posthumes sont l’occasion pour Nietzsche de travailler son langage et faire de essais qui donnent souvent lieu dans les textes publiés à des rectifications. Le terme de “fait” ou celui d’“essence”, empruntés au lexique idéaliste, sont bien récusés sans ambiguïté”. (WOTLING, 2012, p. 61)

Entretanto, por mais que Nietzsche subvertesse o estatuto da linguagem, ele não controla os sentidos que emergem em seu dizer. Por isso, o gesto de corpografia estabelecido por Nietzsche comporta, dada a sua natureza acontecimental e pelo jogo que se estabelece com língua, equívocos, contradições, polissemias, ambiguidades, etc.

Não posso deixar, entretanto, de problematizar a visão de Wotling (2012), buscando pensar não somente o que seria esta “falta de rigor”, sobretudo o *para que* se institui, na história, um dado “rigor”. Acredito que o “rigor” também segue a esteira do “léxico idealista” mencionado pelo autor. Nesse sentido, falar em rigor é falar inevitavelmente em uma tentativa de controle do sujeito frente a sua criação teórica. Nesse sentido, pode-se dizer que o rigor busca homogeneizar a prática de criação. Na interpretação que faço de Nietzsche, vejo justamente uma tentativa de fugir desse rigor teórico, dessas amarras proporcionadas e, de certo modo, impostas por um campo idealista.

De que outra maneira Nietzsche poderia ser um dançarino, a não ser subvertendo a própria ordem dos signos e, por conseguinte, a linguagem? Não vejo outra opção, a não ser Nietzsche se entregar às peripécias do devir. Não há como pedir para que uma conceituação nietzschiana permaneça a mesma no fio da história. Desse modo, pode-se dizer que se Nietzsche pecou por uma falta de rigor terminológico, vejo que ele não cessou o rigor de afirmar a sua proposta teórica evanescente do “fato” e, por conseguinte do “mundo”, entendido enquanto vontade de potência e nada mais. Considero relevante mencionar que essa visão de subversão da linguagem é destacada pelo próprio Wotling ao dizer que “a vontade de potência não é então apresentada como a essência da realidade no sentido que a tradição filosófica dá a esse termo, nem como o princípio primeiro das coisas, mas [...] como uma simples interpretação⁵²” (WOTLING, 2012, p. 62).

Nesse momento, já me sinto subsidiado a lançar o olhar para um fragmento do capítulo “Do Domínio de Si” no qual Zaratustra começa de forma jocosa ao dizer que “a vontade de encontrar a verdade” é o que interpela e move os “sábios insignes”. Acredito que os “sábios insignes” são aqueles que gozam de um dado prestígio social e de uma posição de destaque na sociedade através do saber. Eles buscam aquilo que se instituiu historicamente enquanto verdade, sem questionar essa própria noção de verdade. Como

⁵² tradução do original: “la volonté de puissance n’est donc pas présentée comme l’essence de la réalité au sens que la tradition philosophiques donne à ce terme, ni comme le principe premier des choses, mais [...] comme une simple interprétation” (WOTLING, 2012, p. 62)

Nietzsche evidencia em um fragmento póstumo, “‘o que pode ser demonstrado é verdadeiro.’ Essa é uma fixação arbitrária do conceito ‘verdadeiro’, que não tem como ser demonstrada!” (NIETZSCHE, 2013, § 5 [18], p. 160). Para Nietzsche, “[t]rata-se simplesmente de um ‘isso deve valer como verdadeiro, deve significar como ‘verdadeiro’” (NIETZSCHE, 2013, § 5 [18] p. 160). Pode-se dizer que a verdade é, pois, uma criação histórica que atende a uma certa configuração de vontades de poder. A verdade é, nesse sentido, uma imposição aos sujeitos por meio de um “isso deve valer como verdadeiro”. Contudo, Nietzsche busca problematizar não mais *o que seria a verdade*, mas sim *para quem* o que se diz se inscreve no verdadeiro. No fundo, assim como na superfície das relações intersubjetivas, a verdade atende a uma certa conjuntura de vontades de potência.

Zaratustra evidencia, “[m]as deve se adequar e se dobrar a vós!” (NIETZSCHE, 2011, p. 108). O que se vê no dizer de Zaratustra, nesse momento, é uma crítica à separação entre corpo e mundo, separação essa construída na história para que o sujeito pudesse conhecer, dominar e controlar tudo o que lhe é exterior. Há a instauração de um saber sobre o mundo que gera um ilusório poder sobre as coisas. Nos dizeres de Zaratustra, o controle dos “fatos naturais” é o que “quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo” (NIETZSCHE, 2011, p. 108). Considero relevante demarcar *a priori* que a tábua de comparação não é corpo, mas sim o espírito. Espírito entendido, aqui, no sentido mais socrático do termo, ou seja, anseia que a natureza lhe seja um espelho e um reflexo. O espírito evidencia um princípio, ilusório, de perfeição na medida em que encontra em um espaço o que não é atingível pelo tempo. Para Nietzsche, o sujeito não deve entender-se enquanto uma extensão do mundo, não há separação, fissura ou quebra entre “corpo” e “mundo” o que se presencia é uma unidade em fluxo (des)contínuo de forças.

Vejo, então, que o que fora pensado sobre a vontade de poder em tratados filosóficos, emerge no dizer zaratustriano de forma jocosa e, sobretudo, irônica, a partir de um efeito de memória, e que deslizam sobre o gesto de corpografia. É preciso entender a ironia enquanto um jogo com a linguagem a partir do qual o autor dissimula em sua enunciação não-ditos que produzem efeitos outros no fio do dizer. A ironia tem, pois, por função desestabilizar, através de uma linguagem que proporciona o riso, relações de poder nas práticas sociais. Quando Zaratustra chama, os negadores da vida, de “sábios insignes”, a ironia está justamente nesse termo, na medida em que para Nietzsche há que se questionar se eles são verdadeiramente “sábios” e quanto mais

“insignes”. Zaratustra questiona: “[e]sta é toda a vossa vontade, ó mais sábio entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e de mal e das valorações” (NIETZSCHE, 2011, p. 108). E, ainda, pondera que os sábios querem “criar um mundo ante o qual [podem se ajoelhar]: é a [...] derradeira esperança e embriaguez [deles]” (NIETZSCHE, 2011, p. 108). Os sábios mencionados por Zaratustra visam ao estabelecimento de uma natureza que pode ser controlada e, por isso mesmo, idolatrada. Contudo, é preciso evidenciar que esse “desejo de potência” nada mais é do que uma ilusão, ou nos termos do próprio Zaratustra, uma “embriaguez”. O mundo que é desejado por esses “sábios insignes” não se entrega ao controle, pelo contrário, ele é movente, fluido, fugidio, evanescente.

Zaratustra continua a sua pregação mencionando

O que quer que eu crie e como quer que o ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade.

E também tu, homem do conhecimento, é apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha vontade de poder caminha também com os pés de tua vontade de verdade!

Não acertou na verdade aquele que lhe tirou a expressão ‘vontade de existência’: tal vontade – não existe!

Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência?

Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!

Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder! (NIETZSCHE, 2011, p. 110)

Nesse dizer de Zaratustra, considero relevante evidenciar, pelo menos, três pontos, a saber: (i) a prática de criação; relação ilusória da expressão “querer viver”; (ii) o imbricamento entre “vontade de poder” e “vida”; e, por fim, (iii) o desprezo pela vida também enquanto uma vontade de poder. Considero, pois que, nesses pontos, emergem vozes teóricas sobre essa noção-conceito que conduzem Zaratustra a enunciar sobre a constituição da “vida” em contraposição ao “querer”.

É preciso entender a noção de “criação” em Nietzsche (2011) enquanto uma construção histórica a partir de uma prática de interpretação. A prática de criação implica numa junção de elementos dispares, mas que, por gestos do sujeito como, por exemplo, gestos de corpografia que podem ser agrupados a partir de redes de regularidade e de dispersões. A criação, então, reflete e refrata o criador. Por isso, Zaratustra menciona um amor à criação, diz-se amor porque há, como em um estranho

efeito narcísico, no conceito, a face, transitória, de seu criador. O conceito exala a constituição do autor.

Para Nietzsche (2011), a expressão “querer viver” evidencia uma ilusão, na medida em que pensar em uma ação expressada pelo verbo “querer” implicaria pensar uma noção de corpo homogêneo e controlador de suas ações. A vida não é quista, ela é condição de existência. Dizendo de outro modo, o sujeito só se constitui enquanto tal, por haver antes uma vida que o (im)pulsiona nas práticas languageiras. Como se vê, mais uma vez Zarathustra evidencia que a grande ilusão do sujeito para com ele mesmo é acreditar na linguagem e, notadamente, na gramática. Colocar a vida enquanto um complemento de “querer” é estabelecer uma inversão no que torna o homem possível, a saber, a vontade de poder. Só há um querer, imaginário, diga-se assim de passagem, porque há uma vida que o baliza na constituição dos sujeitos. Pode-se dizer, então, que o “querer” não existe fora da conjuntura de forças. Segundo Marton (2010a) a respeito dessa multiplicidade que torna o sujeito possível na história, é preciso considerar que a “vontade [de poder], atuando em todo o organismo, ganha adeptos e esbarra em opositores, [se] depara com solicitações que lhe são conformes e outras antagônicas, conjuga-se com os elementos de disposição concordante” (MARTON, 2010a, p. 54), assim como “vence os que lhe opõem resistências, [e] predomina, enfim, graças ao concerto de uma pluralidade de elementos” (MARTON, 2010a, p. 54). Marton (2010a) apresenta algo relevante que ainda não tínhamos discutido, a saber, que a vontade de poder faz emergir também a resistência. Essa visão é relevante, na medida em que sem a vontade de poder não haveria resistência e não seria possível a emergência de outras cenas de dominância. Sem a resistência, haveria um continuísmo perpétuo. Nietzsche evidencia a relevância da resistência em um fragmento póstumo no qual ele menciona que aprecia o “*poder de uma vontade* de acordo com o quanto de resistência, de dor, de tortura ele suporta e sabe transformar para a sua vantagem” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2013, p. 432).

Gostaria de continuar essa discussão sobre vontade de poder e resistência, a partir dos postulados de Foucault (2013b) no que diz respeito à constituição do sujeito. É preciso evidenciar *a priori* que as discussões de Nietzsche (2011, 2013) e Foucault (2013) não caminham na mesma direção teórica, posto que se para Nietzsche (2011, 2013) a vontade de poder/resistência confluem para a constituição do corpo, enquanto um fio condutor; em Foucault (2013b), o exercício de poder/resistência são tomados enquanto técnicas que transformam, nas práticas sociais, os indivíduos em sujeitos.

Entretanto, é inegável que haja ressonâncias de um saber nietzschiano nas formulações foucaultianas sobre o (exercício do) poder, bem como regularidades entre esses dois autores no que diz respeito, por exemplo, ao entendimento de que poder e resistência coabitam, de forma desarmônica, no tempo e no espaço, concluindo que não há poder sem resistência e vice-versa.

Foucault (2013b) é enfático ao dizer que o objetivo de seu trabalho não foi “analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise”, mas “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos” (FOUCAULT, 2013b, p. 273). Segundo Foucault (2013), haveria, pois, “dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito ao outro através do controle e da dependência, e ligado a sua própria identidade, através de uma consciência ou do autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e sujeita” (grifo do autor) (FOUCAULT, 2013b, p. 278). O sujeito emerge, numa perspectiva foucaultiana, em práticas sociais, num complexo cenário de relações de poder e de resistência. A partir de um cenário de poder/resistência, Nietzsche (2011) emerge, enquanto sujeito, na história, instaurando um gesto de corpografia zaratustriano que se apresenta como resistência/transgressão a práticas de subjugação/sujeição da filosofia platônica, do cogito cartesiano, e da moral religiosa. Nesse sentido, Foucault (2013b) sugere a seguinte direção analítica:

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir na direção da nova economia de relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada a nossa situação presente e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, consiste em usar essa resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos empregados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias (FOUCAULT, 2013b, p. 276)

Compreender as estratégias de resistência é fundamental para desenhar “os pontos frágeis, onde estão os pontos fortes, a que estão ligados os poderes [...] onde eles se implantaram” (FOUCAULT, 2008, p. 151). Lançar o olhar para o gesto de corpografia, como uma prática de resistência/transgressão, tona-se imprescindível, posto que ele possibilita compreender os regimes de poder que interpelam Nietzsche a constituir-se sujeito na história. Nesse sentido, faz-se necessário compreender o funcionamento das relações de poder no que estas se imbricam com a língua. Para

Foucault (2013b),

[é] necessário distinguir também as relações de poder das relações de comunicação que transmitem uma informação através de uma língua, de um sistema de signos ou de qualquer outro meio simbólico. Sem dúvida, comunicar é sempre uma certa forma de agir sobre o outro ou os outros. Porém, a produção e a circulação de elementos significantes podem perfeitamente ter por objetivos ou por consequências efeitos de poder, que não são simplesmente um aspecto destas. Passado ou não por sistemas de comunicação, as relações de poder tem sua especificidade. (FOUCAULT, 2013b, p. 284)

Como nos chama a atenção Foucault (2013b), relações de poder e língua são instâncias distintas, contudo a materialidade linguística comporta, na grande maioria dos casos, relações de poder. Estas, para Foucault (2013b), “exercem-se de forma extremamente importante, através da produção e da troca de signos” (FOUCAULT, 2013b, p. 285), estabelecendo uma relação visceral com outras instâncias que revelam atividades finalizadas, a saber: (i) “seja daquelas que permitem exercer esse poder (como as técnicas de adestramento, os procedimentos de dominação, as maneiras de obter obediência)” (FOUCAULT, 2013b, p. 285); (ii) “seja daquelas que recobrem, para se desdobrarem, as relações de poder (como na divisão do trabalho e na hierarquia das tarefas)” (FOUCAULT, 2013b, p. 285). O gesto de corpografia, fundado por Nietzsche (2011), remarca um exercício de poder e de resistência não somente pela criação de signos, mas sobretudo pela inversão, deslocamento e ressignificação de significantes que atendiam a uma moral religiosa. Pode-se afirmar, por conseguinte, que através da grafia do corpo, instaurado pelo deslocamento de significantes nas práticas escriturística, o corpo zaratustriano assume posições de resistência/transgressão às técnicas de adestramento como, por exemplo, a prática de se por de joelhos, bem como os desdobramentos em relação à hierarquia do sacerdote que é deslocado para um lugar que não apresenta perigo às pregações de Zaratustra. Nas relações de poder, como atesta Foucault (2013b), faz-se necessário “que ‘o outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como o sujeito da ação; e *que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, inversões possíveis*” (grifo meu) (FOUCAULT, 2013b, p. 288). O gesto de corpografia de Nietzsche (2011) emerge enquanto resposta, reação a um exercício de poder, afirmando que é possível, através de uma grafia do corpo zaratustriano, de inversões, de movências, de deslocamentos e de ressignificações na constituição dos sujeitos no fio da história.

Convém estabelecer um retorno ao pensamento nietzschiano, reforçando a

interpretação de que pensar o corpo – e que, para Foucault (2013b), seria pensar o sujeito – a partir da noção de vontade de poder é afirmar uma multiplicidade de pontos de força que incidem na célula e/ou numa visão mais estrita emergem na própria célula encadeando a estrutura do sujeito. Assim, relaciona-se o corpo a um saber teórico pensado em outro lugar, em outra obra e, por que não dizer, em outra constituição autor. Pensar o querer como é evidenciado nesse dizer zaratustriano, coloca o corpo em uma rede teórica que se corporifica na trama narrativa de *Assim Falava Zaratustra*. Literatura e filosofia se fazem unidade na diversidade teórica pensada por Nietzsche (2011). Desse modo, é possível ver que a noção de vontade de potência age nas células de Zaratustra, determinando o seu funcionamento orgânico. Funcionamento esse que diz, – e, segundo Nietzsche, o grande mal é deixar de escutá-lo – direciona, ou pelo menos deveria direcionar, o querer. Para Nietzsche, “o querente”, entendido enquanto “aquele que quer”, “junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as ‘subvontades’ ou subalmas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena” (NIETZSCHE, 2005c, § 19, p. 24). Pode-se afirmar que a prática evidenciada pelo verbo “querer” escamoteia uma complexidade de “subvontades” ou de “subalmas”, complexidade essa inacessível ao sujeito, dado que o complexo da luta é anterior até mesmo à formação da linguagem e, por conseguinte, da (má) consciência. Desse modo, pode-se dizer, evocando um enunciado francês nietzschiano, há uma complexa rede de pontos de força que se digladiam e o *l’effet c’est moi*⁵³ (NIETZSCHE, 2005c § 19, p. 24). O que resulta da batalha, como já evidenciei é um “eu” que nada mais é do que o efeito de um estado de luta.

Nesse sentido, percebe-se que vida é vontade de potência ou, nos dizeres de Zaratustra, “não há vontade senão na vida”, é preciso esclarecer, nesse sentido, que *vontade* de modo algum pode ser considerada enquanto uma manifestação, pura e simplesmente, de um dado *querer*; mas no sentido de afirmar a vontade de poder enquanto uma multiplicidade que faz emergir uma arquitetura do corpo. Marton (2010a) apresenta uma visão relevante à qual não posso me furtar, segundo ela, de pensar que um corpo, enquanto uma unidade, é uma ilusão. “É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade” (MARTON, 2010a, p. 51). Desse modo, somente é possível pensar em uma *unidade* para o corpo e seus elementos constituintes por meio da fabulação, numa ilusão construída pela linguagem, da crença

⁵³ Tradução: “o efeito sou eu”

de que o corpo é coeso; porquanto a linguagem é o que possibilita, através de um gesto interpretativo, pensar que os órgãos funcionam de modo harmônico. O que há, na realidade, e isso não posso deixar de dizer, é uma belicância no organismo, evidenciando que há lutas, disputas, dominância e servidão também entre os órgãos. O corpo é *por si* e *em si* um disparate.

A vontade de poder, então, numa perspectiva nietzschiana, age nas instâncias mais improváveis como, por exemplo, na negação da vida. O Niilismo se ancora em uma dada luta de forças a partir da qual ele manifesta um querer de além-vida (um céu prometido) e/ou de futuro (um desejo de uma vida melhor no porvir). O que os niilistas não percebem é que a própria negação da vida só se torna possível na vida e pela vida. É possível existir um cenário de forças negativas dominante, de forças que negam a vida em toda sua plenitude e, de fato, é esse cenário que se pode perceber na grande maioria dos corpos na história.

No aforismo 21 da obra *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2005c) ao dissertar sobre o “livre-arbítrio” faz menção ao caso do “Barão de Münchhausen, [ao] arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência” (NIETZSCHE, 2005c, § 21, p. 25). Esse exemplo me é caro, nesse momento, não pelo que se postula sobre o “livre-arbítrio” – apesar de reconhecer que o “livre-arbítrio” também implica uma constituição corporal –, mas sim na prática ilusória de um puxar a si mesmo pelos cabelos em direção a uma existência. A prática estabelecida pelo Barão de Münchhausen revela um desejo de erguer a si-mesmo pelos cabelos para transpor um obstáculo espacial, para tanto, postula-se um sujeito autônomo e controlador de suas ações. Nesse sentido, quando Zaratustra menciona que “muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (NIETZSCHE, 2011, p. 110), vejo um ensaio da prática do Barão de Münchhausen, a partir da qual o sujeito busca puxar a si mesmo pelos cabelos. O sujeito nega a vida sem perceber que é a vida que lhe sustenta, sem compreender que há uma força motriz bem maior e que lhe está inacessível. Com essa prática de negar a vida, acredita-se que é possível estabelecer uma recusa de vida por ela-mesma, sem perceber que há uma centelha de vida que sustenta a própria negação.

Se em um primeiro momento me dediquei a pensar a vontade potência afetando o corpo em sua instância biológica, a partir de agora, gostaria de destacar o segundo ponto do pensamento sobre a fisiologia do corpo que tem me interpelado, a saber, a metáfora digestiva. Segundo Nietzsche (2005c), as “necessidades e faculdades são aqui

as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica” (NIETZSCHE, 2005c, § 230, p. 123). Essa metáfora digestiva é empregada para pensar um processo de assimilação corporal. Nesse sentido, Nietzsche frequentemente faz uso de expressões como, por exemplo, “boca” “mastigar e/ou ruminar”, “intestino”, “assimilar e/ou digerir” e “eliminar”. Segundo Nietzsche, há uma “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago” (NIETZSCHE, 2005c, § 230, p. 123). Nesse dizer gostaria de chamar a atenção para dois pontos que considero cruciais, primeiramente, a explicação que Nietzsche elabora de que pensar em uma “força digestiva” é uma “imagem”. Em segundo lugar, no que diz respeito a dizer que o “espírito” se assemelha a um “estômago”. Ao mencionar a instauração de uma “imagem”, ao versar sobre o sistema digestivo, esse processo imagético visa fornecer subsídios que permitam compreender melhor o funcionamento do corpo. Outro ponto se torna relevante nesse postulado nietzschiano que é a compreensão da imagem de “estômago” associada a “espírito”, o que conduz a pensar também que essa imagem esteja associada também a “consciência”. O processo de assimilação, pelo corpo, de saberes ocorre por um processo similar à alimentação.

Considero relevante abordar essas metáforas digestivas utilizadas por Nietzsche, por perceber que elas incidem sobre a grafia do corpo de Zaratustra enquanto efeito de uma memória discursiva. Tanto isso é verdade que, em alguns momentos, Zaratustra evidencia que é preciso “ruminar” para obter-se a assimilação de um dado saber. Nesse sentido, Zaratustra afirma: “agora vou mastigar demoradamente suas palavras, como boas sementes; meus dentes vão moê-las e esmagá-las, até que fluam como leite para dentro de minha alma!” (NIETZSCHE, 2011, p. 249). Numa perspectiva nietzschiana, e que é evidenciada no corpo de Zaratustra, o processo de mastigar influencia diretamente na assimilação.

Na metáfora nietzschiana de “mastigar/ruminar”, institui-se que quanto mais o saber for esmiuçado, sem a mínima pressa, mais ele poderá ser digerido em todas as suas propriedades e, por conseguinte, penetrará no corpo em suas mais ínfimas partes. Talvez, por isso, a boca é um elemento corporal de destaque nas pregações de Zaratustra, recorrentemente ela faz menção da “boca”, e convém que eu apresente algumas passagens: (i) “[s]im, reconheço Zaratustra. Puro é *seu olhar*, e *sua boca* não esconde nenhum nojo” (grifos meus) (NIETZSCHE, 2011, p. 12); “‘Aí estão eles e riem’, falou para seu coração, ‘não me compreendem, *não sou boca para esses*

ouvidos” (grifo meu) (NIETZSCHE, 2011, p. 17); “[m]as é *irrequieta como uma criancinha*; e, se não lhe *tapo a boca*, ela grita muito alto” (grifos meus) (NIETZSCHE, 2011, p. 63). Nesse sentido, é possível perceber outros elementos que corroboram com o fato da grafia do corpo zaratustriano ser um nó na rede teórica de Nietzsche (2011). Fato que nos conduz a interpretar a “boca” que não encobre o nojo enquanto um enunciado que apresenta a função de não negar o mundano, o terreno, pelo contrário, os lábios de Zaratustra evidenciam um amor à vida. O segundo enunciado zaratustriano apresenta uma metaforização intrigante, em que Zaratustra explicitamente enuncia “sou boca”, o que evidencia a constituição desse sujeito personagem enquanto um porta-voz da teoria nietzschiana. Contudo, se Zaratustra se institui enquanto um *sujeito-boca*, em outro momento ele vai dizer que existe também *sujeitos-olho*, *sujeitos-orelha*, *sujeito-ventre*, etc. os quais, segundo a visão nietzschiana, tem os seus corpos aleijados pelo funcionamento da moral. No último enunciado zaratustriano, por sua vez, há uma relação entre boca e criança, sentido entendido enquanto um corpo livre da moral e, por isso, apresentando uma boca capaz de “gritar muito alto”.

Berrenechea (2009) apresenta uma relevante análise do emprego, por Nietzsche, de metáforas digestivas. O emprego das metáforas digestivas nietzschianas, segundo Berrenechea (2009), sustenta-se em duas funções, a saber, a iconoclastia e o estabelecimento de uma unidade orgânica. Em relação à primeira função, Nietzsche evidencia, ao fazer alusão ao sistema digestivo, uma prática “iconoclasta, debochada, visando a chocar a tradição idealista que valorizou exageradamente as atividades psíquicas ou conscientes” (BERRENECHEA, 2009, p. 126). Considero relevante demarcar que, ao privilegiar o sistema digestivo, Nietzsche demonstra uma despreocupação com aquilo que é considerado esteticamente belo. O estômago não se enquadra no belo, a não ser pela sua funcionalidade. Entretanto, pode-se dizer que o belo processo de digestão foi apagado ao longo da história e reduzido a restos de um processo que causa asco e nojo. Desse modo, Nietzsche objetiva, sem sombra de dúvida, destacar “de forma clara e categórica a natureza corporal do homem, chamando a atenção para suas numerosas massas sanguinolentas, seus órgãos palpitantes, suas vísceras repletas de matéria, que não são, justamente, atributos de espíritos puros” (BERRENECHEA, 2009, p. 126).

Para Nietzsche (2005c), a digestão está no cerne da constituição do sujeito, por isso ele menciona que a assimilação do saber nos sujeitos ocorrem de forma diferente, alguns “mais pesados do que nós podem requerer bem mais tempo, para dar conta do

que em nós transcorre e chega ao fim em poucas horas: alguns levariam meio ano, outros meia vida, conforme a rapidez e a força de sua digestão e metabolismo” (NIETZSCHE, 2005c, § 241, p. 133). Desse modo, pode-se dizer que a inscrição no saber, para Nietzsche, não está ao controle do sujeito, mas sim metaforicamente em seu metabolismo, ou seja, em sua constituição histórica. Como o sujeito não controla o seu sistema digestivo, dado que é um órgão involuntário, ele também não controla o seu afetamento pela história que determina a inscrição do sujeito em um determinado saber e não em outro. Assim, já posso evidenciar a segunda função, para as metáforas digestivas nietzschianas, evidenciada por Berrenechea (2009), que diz respeito ao “objetivo principal [de] destacar a profunda unidade orgânica, cuja dinâmica fundamental tende a incorporar, assimilar, integrar o que é estranho, simplificar e tornar único o diverso” (BERRENECHEA, 2009, p. 126). Desse modo, pode-se pensar que o orgânico é o responsável por – através dos processo de assimilação e transformação, a multiplicidade em unidade – tentar filtrar a complexidade de forças que proporciona bordas ao corpo. Essa visão se coaduna com o fato que já elenquei de que a consciência dos sujeitos nada mais é do que um resto de um metabolismo inacessível e, por isso, incontrolável.

Nesse momento, gostaria de me ater à pregação de Zaratustra presente no capítulo “Do espírito de Gravidade”. Nesse capítulo, Zaratustra versará sobre os corpos que apresentam o “espírito de gravidade”, o que faz com que eles sejam pesados, estáticos e, por isso mesmo, rancorosos. O corpo pesado é incapaz de dançar, de voar, enfim, de alçar outros caminhos. A racionalidade e a moral deixaram – e ainda deixam – pesos nos/sobre os corpos, na medida em que conduz os sujeitos a negarem a terra e considerarem a vida um fardo. Por esses corpos negarem a vida que pulsa neles, eles se veem incapazes de brincar, de ousar o diferente, de se entregar ao caos da vida. Como já mencionei no tópico anterior, no corpo não há uma essência à qual se poderia chamar de espírito, pelo contrário, o espírito é uma agressão que se fez ao corpo ao longo da história. Por corpo e espírito não se relacionarem materialmente, ele é introduzido à força na constituição corporal. O corpo é dominado por uma noção de espírito e esse passa a regimentar a complexidade orgânica de sua constituição. Sinto-me interpelado por essa visão nietzschiana no que diz respeito a sua incidência sobre o corpo por duas forças antagônicas: (i) o corpo atravessado pelo espírito de gravidade que conduz a uma negação da vida; e, (ii) a instauração do corpo-pássaro que afirma a vida e a suas complexidades de movimentações. Contudo, convém evidenciar que Zaratustra inicia

falando sobre um manejo com a língua, o que demarca também que o emprego da língua(gem) adquire um papel de destaque no pensamento de Nietzsche. Nesse sentido, acredito que a reflexão sobre o corpo e o discurso se encontram imbricados em Nietzsche, e talvez não seria uma heresia dizer que há um *corpo no discurso*, na medida em que há um corpo que se materializa na linguagem, e um *discurso no corpo*, posto que práticas incidem sobre a arquitetura dos órgãos como, por exemplo, no caso de Zaratustra, sobre o estômago. Nos dizeres de Zaratustra,

Minha língua – é do povo: falo de modo grosseiro e franco demais para os delicados. E ainda mais estranhas soam minhas palavras para todos os borra-tintas escrevinhadores.

Minha mão – é uma mão de tolo: aí de todas as mesas e paredes e o que mais tiver lugar para rabiscos e arabescos de tolo!

Meu pé – é um pé de cavalo; com ele troto e galopo à rédea solta, para lá e para cá, alegre como o Diabo de tanto correr.

Meu estômago – será um estômago de águia? Pois gosta principalmente de carne de cordeiro. Sem dúvida, é um estômago de ave.

Nutrindo de pouco, e de coisas inocentes, pronto e impaciente para voar, voar embora – eis agora a minha maneira: como não teria ela algo da maneira das aves?

E sobretudo que eu seja inimigo do espírito da gravidade, isso é maneira de ave: e, em verdade, inimigo de morte, aqui-inimigo, protoinimigo! Oh, para onde já não voou e se extraviou minha inimizada? (NIETZSCHE, 2011, p. 183)

Considero relevante chamar a atenção, nesses dizeres de Zaratustra sobre o próprio corpo, para a sua preliminar descrição da linguagem e o que é a linguagem para a filosofia que ele desenvolve. O grande mal dos sujeitos, numa perspectiva nietzschiana, consiste em acreditar na gramática, crença nutrida pelos escrevinhadores. Talvez por isso, Zaratustra que coloca em lados diametralmente opostos “língua” e “escrevinhadores e desenhadores”, pode-se dizer que fala e escrita apresentam facetas diferentes para a constituição do sujeito na teoria nietzschiana.

Nesse sentido, Zaratustra chama a atenção para a constituição de sua mão e o processo dela decorrente que são “rabiscos e arabescos de tolo”. Convém remarcar que se, por um lado, “os escrevinhadores e desenhadores de toda espécie” apresentam uma prática, ilusoriamente, centrada, controlada e com unidade, a mão de Zaratustra dá origem à escrita do tolo e/ou do louco, uma escrita que resiste ao sentido, uma escritura a partir da qual o sujeito possa, longe de um controle consciente, entregar-se às forças que o constituem. É possível perceber, então, que a mão enquanto um órgão fisiológico também não se encontra ausente da que institui o sujeito na história, pelo contrário, as mãos não cessam de evidenciar a constituição belicante do corpo zaratustriano que

escreve. Essa visão pode ser relacionada ao imbricamento, elaborado por Foucault (1996), entre loucura e discurso. Para Foucault (1996), na alta Idade Média, “o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância” (FOUCAULT, 1996, p. 10-11). Contudo, a continuação da linha argumentativa foucaultiana é que me interessa, posto que, segundo ele, a partir do século XVIII começou-se a escutar o louco, a ler o que ele escrevia nas paredes que antes atestavam um silêncio. Nesse sentido, pode-se dizer que “a palavra do louco não está mais do outro lado da separação; que ela não é mais nula e não-aceita; que, ao contrário, ela nos leva à espreita” (FOUCAULT, 1996, p. 12). Enfim, Foucault evidencia que “nós aí buscamos um sentido” (FOUCAULT, 1996, p. 12) no dizer do louco. A loucura não se encontra mais exterior aos sujeitos considerados “normais”, pelo contrário, a loucura constitui os sujeitos em uma alteridade descontínua. Contudo, convém evidenciar que, para Nietzsche, ter uma mão que produz “borrões de tolo” é imprescindível para um ato criador. Zaratustra, nesse sentido, constitui-se também na instância loucura, na medida em que essa instância é o que possibilita o diferente. A loucura tem, na mão do artista, a sua razão de existência. Nesse sentido, o triângulo, de vértices assimétricos, evidenciado por mão-borrão-loucura, remarca que há um efeito discursivo na fisiologia de Zaratustra.

Um outro elemento fisiológico que Zaratustra menciona são os pés que são, segundo ele, “pés de cavalo”. O funcionamento discursivo dos *pés* é o que propicia, justamente, a Zaratustra a dinamicidade de um dançarino. Contudo, em que medida a constituição do “pé” pode ser responsável por um *prazer diabólico*? Para Nietzsche, o diabólico não tem um sentido negativo ou pejorativo, mas uma característica a ser afirmada nas práticas sociais. Esse prazer está diretamente relacionado a uma sensação de felicidade causada por uma liberdade de poder movimentar o corpo para o espaço que o interpela. Ao longo da história, a moral judaico-cristã tem buscado controlar os espaços sobre os quais os corpos podem e devem transitar. Contudo, é relevante dizer que essa movimentação evidencia uma prática de entrega ao fluxo de forças. Esse fato pode ser relacionado, nesse sentido, a uma passagem descrita por Nietzsche (2012) em *Considerações Extemporâneas: Schopenhauer Educador*, nos dizeres do próprio autor, “[n]inguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio” (NIETZSCHE,

2012, § 1, p. 164). Ao aceitar a oferta “generosa” desses semideuses, “tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não perguntes nada, debes seguir esse caminho” (NIETZSCHE, 2012, § 1, p. 164). O sujeito deve se entregar ao movimento, não resistir às forças que o impulsionam a tomar determinado caminho. Há, contudo, uma moral que aprisiona os pés dos sujeitos e os impede de se direcionarem aonde o corpo deles quer estar.

Zaratustra também menciona que tem um “estômago de águia”, na medida em que se alimenta de cordeiros. Nessa metáfora, evidencia-se a crítica nietzschiana à moral judaico-cristã, o que nutre o corpo zaratustriano é uma crítica à moral que busca instituir um imobilismo para o corpo dos sujeitos ou, como Zaratustra mesmo evidencia, um “espírito de gravidade”. A partir de uma assimilação marcada pelo estômago-pássaro dessa moral é que Zaratustra pode nutrir o seu corpo para trilhar um caminho outro. Quando aquilo que se critica pulsa na carne, a escritura se torna mais tensiva para o sujeito. Não posso deixar de dizer também que, em contraposição ao espírito de gravidade, Zaratustra propõe um corpo-pássaro, um corpo que tem *par excellence* a movimentação e o voo enquanto práticas constituintes.

Gostaria de encaminhar essa discussão evocando a visão foucaultiana presente no texto “Croitre et Multiplier” a qual, de certo modo, justifica a minha interpelação por uma visão fisiológica em Nietzsche. Nesse texto, Foucault destaca que pensar a materialidade fisiológica do sujeito é relevante “porque é preciso pensar de outro modo a vida, o tempo, o indivíduo e o acaso. E isso não nos confins do mundo, mas aqui mesmo, na pequena maquinaria de nossas células⁵⁴” (FOUCAULT, 2001e, p. 967).

Nesse texto, Foucault (2001e) se dirige diretamente ao campo da biologia no que diz respeito à relação entre as células, ou antes, no interior da própria célula. Ele busca se ater propriamente na prática de multiplicação celular a partir da qual uma célula pode se dividir em duas. Nesse ponto, ele deixa bem claro que a máxima bíblica se aplica “crescei-vos e multiplicai-vos”. O que possibilita dizer que há uma relação de similaridade entre o campo religioso e o campo da biologia. Digo similaridade e não espelhamento, porque esses campos apresentam uma regularidade no que diz respeito à (im)pulsão da vida que se direciona ao crescimento e depois à multiplicação (através,

⁵⁴ Tradução do original: “pourquoi il faut penser tout autrement la vie, le temps, l’individu, le hasard. Et cela non pas aux confins du monde, mais ici même, dans la petite machinerie de nos cellules” (FOUCAULT, 2001a, p. 967).

por um lado, de um discurso de evolução genética, e, por outro lado, do discurso “crescei-vos e multiplicai-vos”). A multiplicação, no campo da biologia, é uma prática que busca a disseminação da hereditariedade. As bactérias, por exemplo, desenvolveram um mecanismo de multiplicação a partir de si mesmo, ou seja, elas conseguiram desenvolver “um material de hereditariedade que indefinidamente prolifera por ele mesmo⁵⁵” (FOUCAULT, 2001e, p. 969). Na reprodução humana, há a combinação cromossômica na prática sexual. Contudo, a necessidade de hereditariedade, de certo modo, permanece o que torna o fardo da morte mais leve. A morte, nesse sentido, é produtiva. Nos dizeres de Foucault (2001e), “o testamento da biologia diz antes: ‘multiplicai, multiplicai: você terminará bem por crescimento, como espécie e como indivíduo; a sexualidade, a morte lenta os ajudará⁵⁶’” (FOUCAULT, 2001e, p. 969).

Para Foucault (2001e), é relevante lançar o olhar para o funcionamento celular descrito no campo da biologia, na medida em que se evidencia, mesmo em um campo que prima pelo científico, uma “arbitrariedade que atravessa as estruturas fundamentais da célula viva, e isso sobre um modo absolutamente universal⁵⁷” (FOUCAULT, 2001e, p. 970). Contudo, essa interpretação visa se revestir de uma objetividade, tentando manter a subjetividade do sujeito pesquisador ausente de todo o processo de análise. A arbitrariedade é escamoteada por resultados oriundos de máquinas que se ancoram na ilusão de precisões. Menciona Foucault que “é preciso remarcar, ademais, que os interpretes, aqui, são as reações elas-mesmas: não há leitor, não há sentido, mas um programa e uma produção⁵⁸” (FOUCAULT, 2001e, p. 971).

O corpo humano, nesse sentido, é cada vez mais decomposto em partes menores para se buscar entender de forma lógica o seu funcionamento. Nesse sentido, não se busca o que é particular, mas sim o que é geral como se pudesse matematicamente entender o funcionamento do corpo. Pode-se dizer que o que se presencia, de certo modo, é o “retorno ao animal-maquina, o triunfo da existência-fermentação, do momento em que se encontra elidido a especificidade misteriosa da vida? Questão que

⁵⁵ Tradução do original: “un matériel d’hérédité qui indéfiniment prolifère pour lui-même” (FOUCAULT, 2001e, p. 969).

⁵⁶ Tradução do original: “Le tout Nouveau Testament de la biologie dit plutôt: ‘Multipliez, multipliez: vous finirez bien par croître, comme espèce et comme individus; la sexualité, la mort dociles vous y aideront’” (FOUCAULT, 2001e, p. 969).

⁵⁷ Tradução do original: “l’arbitraire traverse les structures fondamentales de la cellule vivante, et cela sur un mode absolument universel” (FOUCAULT, 2001e, p. 970-971).

⁵⁸ Tradução do original: “il faut remarquer, de plus, que les interprètes, ici, ce sont les réactions elles-mêmes: il n’y a pas de lecteur, il n’y a pas de sens, mais un programme et une production” (FOUCAULT, 2001e, p. 971).

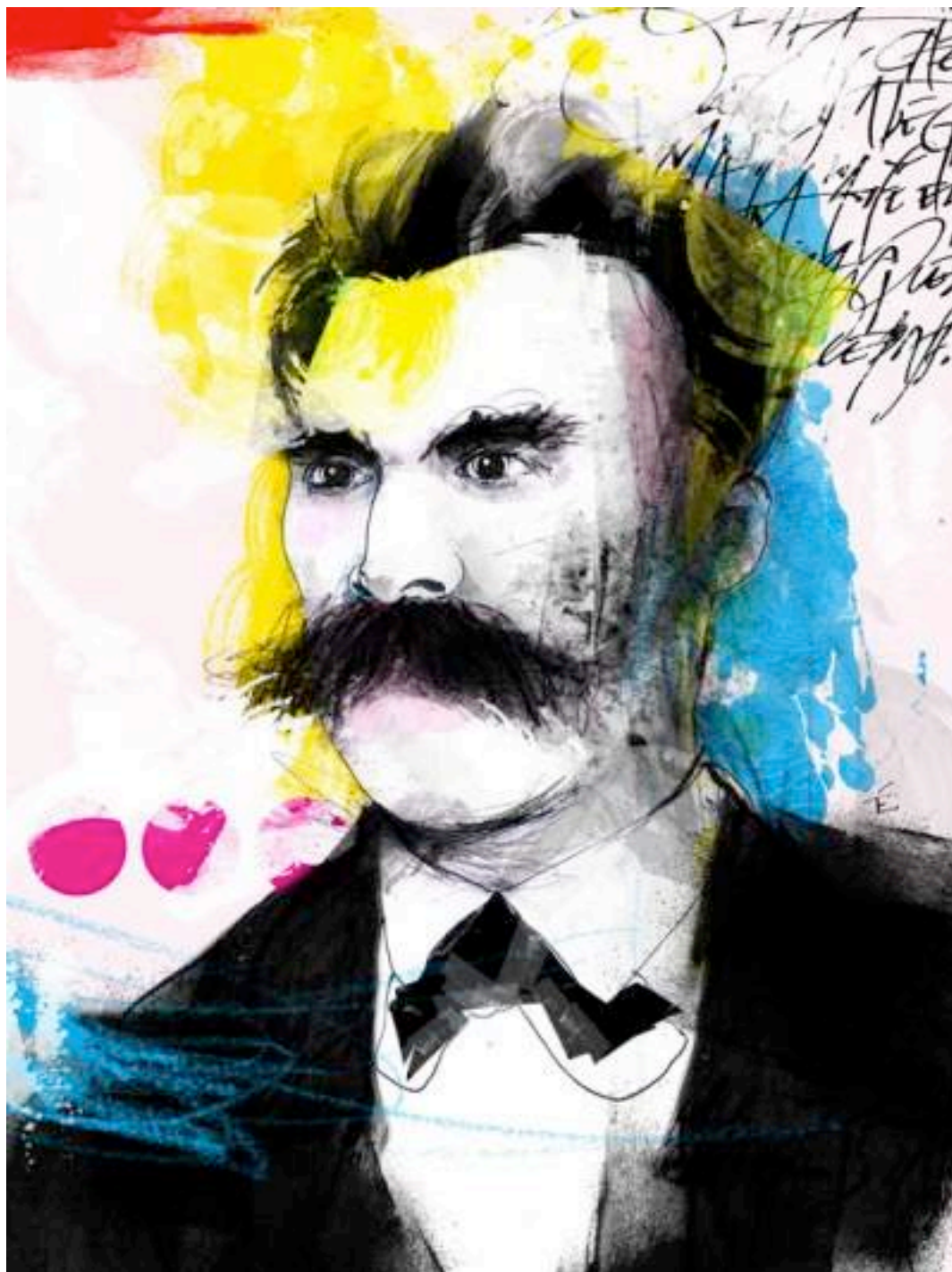
não tem mais sentido [...] está aqui a noção de programa que é agora no centro da biologia⁵⁹” (FOUCAULT, 2001e, p. 971). Para Foucault (2001a), o campo da biologia tem se ausentado da vida, da movimentação e contradição dos sujeitos. É preciso evidenciar que a biologia é feita de sujeitos para sujeitos. O campo da biologia não se encontra fora das relações de poder, pelo contrário, ele é um afirmador de práticas que legitimam determinados saberes e não outros.

Com efeito, é preciso também no campo dos estudos discursivos considerar a vontade de poder em um nível celular e que, por isso, afeta os órgãos do corpo, desde que este seja tomado enquanto materialidade discursiva. A vida, desse modo, é tomada enquanto aquilo que possibilita a gênese celular e o desenvolvimento fisiológico do corpo. Numa perspectiva biológica, a vida é facultada pela capacidade de reprodução, desse modo, a vontade de poder que está pulsante nas células também possuirá essa característica motriz, ou seja, as vontades de poder nascem, desenvolvem-se, lutam, adquirindo dominância e morrem, dando lugar a outras vontades que emergem em bilhões de células no corpo.

Neste capítulo, pude demonstrar como o gesto de corpografia, instaurado por Nietzsche (2011), mobiliza discursos enquanto, por exemplo, práticas relacionadas à manifestação da consciência na constituição dos sujeitos, bem como enunciados que remarcam uma função como, por exemplo, regras/redes interpretativas manifestadas nas “metáforas da digestivas”. Convém que se atenha, a partir desse momento, no próximo capítulo, na ressignificação de um outro elemento fisiológico, mas que no dizer zaratustriano apresenta uma instância de singularidade, a saber, o *sangue*. Para Nietzsche, o que fundaria uma prática de escrever com sangue? Escrever com sangue desestabiliza, no acontecimento nietzschiano, quais relações de poder? Para perseguir essas problematização, sem, contudo almejar estabelecer respostas definitivas, faz-se necessário continuar lançando o olhar para os sentidos que remarcam, através de um efeito de memória, a subversão do corpo por meio do gesto de corpografia, instaurado por Nietzsche (2011).

⁵⁹ Tradução do original: “retour à l’animal-machine, le triomphe de l’existence-fermentation, du moment que se trouve éliée la spécificité mystérieuse de la vie? Question qui n’a plus guère de sens [...] C’est la notion de programme qui est maintenant au centre de la biologie” (FOUCAULT, 2001e, p. 971).

CAPÍTULO 3 – A FANTASMÁTICA REPETIÇÃO DE UM ACONTECIMENTO AUSENTE



Fonte: <http://www.zeotavio.com/2011/nietzsche/> acesso em 06/11/2014

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

*Memórias
Não são só memórias
São fantasmas que me sopram aos ouvidos
Coisas que eu...
Pitty⁶⁰*

Em princípio, convém comentar o título deste capítulo que não é inédito, consiste, pelo contrário, na reprodução fiel de uma frase de Foucault (2001b, p. 953). Mas se a materialidade linguística é a mesma, desejo que os discursos que incidem sobre essa materialidade sejam outros, pois trato diretamente com o acontecimento nietzschiano, mais notadamente o intempestivo corpo (discursivo) de Zarathustra. Indubitavelmente, o gesto de corpografia, instaurado por Nietzsche (2011), emerge, no fio da história, enquanto um acontecimento transpassado por outros acontecimentos. Fantasmas atravessam a constituição corporal zarathustriana, enquanto efeitos de uma memória discursiva, que produzem um efeito de repetição de outros acontecimentos. A grafia do corpo zarathustriano funda, enquanto acontecimento de acontecimentos pretéritos e futuros, um estranho jogo de ausência e de presença. Presença posto que há *já-ditos* que não cessam de pulsar e de produzir um ruído, quase impossível de não ser escutado, na escritura nietzschiana. E ausência porque a enunciação é sempre outra, pois ocupa/se manifesta sempre em um cenário outro de tempo e de espaço, é preciso que haja ausência para que o dizer se configure como um *já-never-dito*.

Pode-se dizer, com efeito, que, em relação ao acontecimento de grafia que bordejia o corpo zarathustriano, há um fantasma, melhor, uma rede fantasmática de repetições que sussurram, inconvenientemente, ao ouvidos dos sujeitos, que eles podem ser outros, que suas práticas podem tomar outras direções.

Neste capítulo, almejo, no primeiro momento, que o que Nietzsche (2011) enuncia como “escrever com sangue” evidencia que há *já-ditos* da obra *Genealogia da Moral*, evidenciando que sobre a materialidade de “sangue” deslizam enunciados da noção-conceito “vontade de poder”. Nietzsche (2011) questiona a prática de escritura, ao mesmo tempo em que estabelece uma crítica ao estatuto da língua nas práticas sociais. Nesse sentido, busco mostrar que Nietzsche ao questionar a escrita, estabelece uma subversão do corpo, seja na prática do *scriptor*, seja no âmbito do *leitor*.

⁶⁰ PITY. “MEMÓRIAS”. Interprete: Pitty. In: **Anacrônico**. 2006.

Em um momento ulterior, objetivo pensar o corpo zaratustriano por meio do que Foucault (2001a) postula como inacabamento da interpretação. Analisarei, para tanto, o capítulo intitulado “Da visão e Enigma”, de modo a compreender o funcionamento do corpo do pastor na rede teórica nietzschiana. Através de uma visão, que se configura em um enigma, no gesto de grafia do corpo, instaurado por Nietzsche (2011), na materialidade da boca, ecoam enunciados, através de um efeito de memória, que são, por um lado, negados como, por exemplo, o *Nilismo* e, por outro lado, afirmados como por exemplo, a noção de *felicidade trágica*.

Por fim, lanço o olhar para o capítulo intitulado “O convalescente” para evidenciar o atravessamento de enunciados referentes, sobretudo, à noção-conceito nietzschiana de *Eterno Retorno*. Nesse momento, busco aplicar o que Foucault enuncia sobre o a filosofia ser um teatro, posto que ela deve ser entendida enquanto uma arena de interpretações que instaura jogos de ausência e de presença. A partir do teatro instaurado por Nietzsche (2011), que se materializa no gesto de corpografia zaratustriano, há a subversão do funcionamento do signo, nas práticas sociais, e a perversão de relações de poder cristalizadas e tomadas enquanto verdade na história.

3.1 A ARTE DE ESCREVER COM SANGUE: Subversão do Corpo

Gostaria de apresentar, em princípio, a noção do *corpo* enquanto uma “materialidade significativa”, trabalhada por Hashiguti (2008) para, em um momento ulterior, pensar com Foucault e com Courtine uma possibilidade de interpretação do corpo zaratustriano. Hashiguti (2008) buscou lançar o olhar para a constituição do corpo japonês a partir de um viés pecheutiano e, ao realizar essa ação, fundou um lugar para “compreender a linguagem funcionando no corpo, e o corpo funcionando como linguagem” (HASHIGUTI, 2008, p. 7).

Para essa autora, o corpo apresenta uma espessura material que, ao mesmo tempo em que resiste à significação, apresenta identificações e identidades fundadas na e pela história. Há também a evocação de uma voz lacaniana para se conceituar o olhar, nesse estudo, encarado como uma fonte de libido. O sujeito não só sente prazer em olhar outros corpos, como também deseja que esses outros corpos sintam prazer em serem olhados.

Hashiguti (2008) chama a atenção para o fato de que, ao lançar-se o olhar para os gestos tomados como naturais em cada época, ver-se-á que o corpo, enquanto uma materialidade social, instância que olha e que se vê sendo olhado, “é importante na construção das identificações. O corpo sempre está presente na identificação como marca do sujeito, como o próprio sujeito” (HASHIGUTI, 2008, p. 24). Nesse sentido, pensar que há gestos corporais legitimados em determinadas práticas sociais permite compreender o papel do corpo nos processos ideológicos. Desse modo, pode-se dizer que o corpo também é afetado pelo real da história (Gadet & Pêcheux, 2004), haja vista que o corpo adquire função e funcionamentos (corpo burguês e corpo proletário) específicos no interior das instituições. Desse modo, se Hashiguti (2008) pensou uma espessura material significativa para o corpo, digo que é possível também, e sem excluir a visão dessa autora, numa base material para o corpo. Contudo, considero que, para este estudo, não convém perseguir essa linha de raciocínio, na medida em que este não está no escopo de minha proposta.

Considero relevante continuar pensando o corpo no campo da análise do discurso a partir da visão de Courtine (2011), haja vista a sua interpelação foucaultiana. Courtine (2011) adverte que a prática de “pensar com” evoca uma série de problematizações que não são novas, mas que remarcam uma certa singularidade. Nos dizeres de Courtine, “parece-me que não se pode ler Foucault sem fazer ao seu respeito o que ele fez ele-mesmo com uma remarcável constância: ‘apostas intelectuais’⁶¹” (COURTINE, 2011, p. 07). Pertinente essa visão de “apostas intelectuais”, porque esse ponto de vista toca em minha posição mesma de analista. Empreender análises, num afã de desvelar as discursividades, é uma espécie de jogo com o acaso, um jogar de dados, cujo resultado só temos em breves instantes, pois os dados tem, na movimentação, a sua razão de existência.

É relevante destacar que no processo analítico é necessário uma entrega do sujeito analista. É preciso que ele viva – entendo esse viver numa perspectiva nietzschiana de entrega à complexa luta de forças ao invés de querer domá-las no – processo de análise. Nesse sentido, a prática de análise do discurso pode ser relacionada às noções-conceitos de escrita e leitura nietzschianas, que se unem visceralmente à noção de corpo. Para Nietzsche (2009b), escrever é uma prática que se assemelha à dança, pois “a dança em todas as suas formas não pode ser descontada da educação

⁶¹ Tradução do original: “il me semble qu’on ne peut lire Foucault sans faire à son égard ce qu’il a fait lui-même avec une remarquable constance: des paris intellectuels” (COURTINE, 2011, p. 07).

nobre; o poder dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; ainda é necessário que eu diga que é preciso poder fazê-lo com a pena – que é preciso aprender a escrever?” (NIETZSCHE, 2009b, § 7, p.74). A prática de escritura implica movimentação ou, como diria Nietzsche (2009b), dança em que a mão se entrega ao som produzido do atrito de forças. Não são as forças que incidem sobre a prática de escrever, mas o efeito delas na cadência ritmada das palavras na página em branco. Em uma outra passagem, Nietzsche (2005d) faz uma constatação intrigante em relação à escrita, o criador de Zarathustra menciona que buscou entender a psicologia enquanto *morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*. Para o autor, “é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (NIETZSCHE, 2005d, § 23, p. 27). A escritura, para Nietzsche (2005d), comporta um sintoma de silêncio que evidencia um processo de subjetivação, o sujeito, sobretudo, silencia-se naquilo que escreve. Escolher o que escrever implica escolher também o que silenciar. Considero relevante dizer que a escritura nietzschiana também comporta silenciamentos. O ponto inovador em Nietzsche (2005d) está em não escamotear ou dizer que os silenciamentos não existem, Nietzsche (2005d) evidencia o silenciamento e o faz gritar a cada aforismo.

Gostaria, nesse momento, de destacar um excerto do capítulo intitulado “Ler e Escrever” relevante para se entender o gesto de corpografia zarathustriano instaurado por Nietzsche.

De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.
Não é coisa fácil compreender o sangue alheio: eu detesto os que leem por passatempo.
Quem conhece o leitor nada mais faz pelo leitor. Mais um século de leitores – e até o espírito federá.
Que todo mundo possa aprender a ler, a longo prazo isso estraga não só a escrita, mas também o pensamento.
Outrora o espírito de Deus, depois se tornou homem, agora está se tornando plebe.
Quem escrever em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor. (NIETZSCHE, 2011, p. 40)

Há outras passagens em que Nietzsche coloca em evidência uma dada noção de “sangue” e que são elucidativas para compreender a metáfora “escrever com sangue”, enunciada por Zarathustra. Na obra *Além do bem e do Mal*, Nietzsche (2005d) menciona que “já se observou o quanto uma autêntica vida religiosa [...] requer o ócio ou meio-ócio exterior, quero dizer, o ócio com boa consciência, de longa data, de sangue, ao qual

não é totalmente estranho o sentimento aristocrático de que o trabalho desonra” (NIETZSCHE, 2005d, § 58, p. 55). É possível perceber que, nos dizeres zaratustrianos, há uma crítica ao ócio que se manifesta também por uma questão de sangue como, por exemplo, os nobres do sistema feudal que, como aristocratas, eram designados a atividades que não demandavam força física. Um sangue privilegiado e que, por isso mesmo, não precisava se movimentar e vivia às custas dos trabalhos dos outros. Por outro lado, há sujeitos que optam pelo ócio, por um descompromisso com a vida como, por exemplo, no caso dos monges. Nesse sentido, há a emergência também de leitores ociosos que não tem o mínimo compromisso em aplicar aquilo que eles apreendem. Para Nietzsche (2009b), a leitura também deve ser considerada uma espécie de dança, exigindo por isso técnica e, ilusoriamente, controle. Nesse sentido, convém remarcar que para Nietzsche (2009b) o problema de leitura que afeta alguns leitores é um problema de educação e, sobretudo, de educadores frente à face ilusória da linguagem. Segundo ele, “aprender a pensar: não se tem mais noção disso em nossas escolas. Mesmo nas universidades, inclusive entre os verdadeiros eruditos da filosofia a lógica começa a se extinguir como teoria, como prática, como *ofício*” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2009b, § 7, p. 73). E conclui fazendo alusão aos livros alemães que não têm “sequer a mais remota lembrança de que para pensar se necessita de uma técnica, de um plano de ensino, de uma vontade de alcançar a maestria – de que pensar deve ser aprendido como se aprende a dançar, como uma espécie de dança...” (NIETZSCHE, 2009b, § 7, p. 73). Vejo que Nietzsche (2009b) não só buscou explicar, metalinguisticamente, o processo de escrita, mas também deixa pistas de como a prática de escritura deve ser tratado na escola (e na universidade).

Uma questão, todavia, ainda persiste: o que seria, numa perspectiva nietzschiana, escrever com sangue? Compreender essa questão se torna chave para se entender que Nietzsche (2011) grafa com sangue o corpo de Zaratustra, posto que, como se evidencia no dizer zaratustriano, sangue é espírito. Nesse sentido, considero relevante mencionar que, no dizer zaratustriano apresentado no excerto, manifesta-se *já-ditos* do aforismo § 3 da obra *Genealogia da Moral* e que emergem no gesto de corpografia de Nietzsche enquanto efeitos de uma memória discursiva. Nesse aforismo, Nietzsche (2009a) vai se ater naquilo que Zaratustra ponderou como “saber de cor” ou, mais especificamente, como instâncias instauradoras de memória. Propõe-se que tudo o que causa uma dor, na maioria dos casos, física entra para ordem de uma memória social. Desse modo, o corpo (fisiológico) desempenha um papel fundamental na constituição

da memória. Nos dizeres de Nietzsche (2009a), “[j]amais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem senti[u] a necessidade de criar em si uma memória” (NIETZSCHE, 2009a, § 3, p. 46), o autor exemplifica que, especificamente, “os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são [...] sistemas de crueldades)” (NIETZSCHE, 2009a, § 3, p. 46) sempre resultaram em uma manifestação de memória. Nietzsche (2009a) conclui o aforismo, mencionando que fizeram parte dessa construção “a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (NIETZSCHE, 2009a, § 3, p. 46). Desse modo, penso que a prática de “escrever com sangue” se ancora nos postulados nietzschianos sobre incidências punitivas que atingiram – e ainda atingem – o corpo com o intuito de fazer emergir uma memória através da dor. Memória essa com o intuito de docilizar os corpos e de evitar a insurreição nas práticas sociais. Daí Zaratustra mencionar que “[q]uem escrever em sangue e em máximas não quer ser lido, quer ser aprendido de cor” (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

Escrever com sangue, com efeito, evidencia uma prática que faz emergir uma memória. Memória fundida no corpo através da dor e de um sofrimento corporal, produzindo efeitos singulares na constituição dos sujeitos. Conforme Zaratustra evidencia, somente quem, por estabelecer práticas que transgridam a norma vigente, já teve o seu corpo marcado na história pode escrever com sangue. Não posso deixar de dizer que Nietzsche sofreu na pele essa dor que se tornou memória, na medida em que sofreu em seu próprio corpo as flagelações decorrentes das intempéries de pensar além do seu tempo e de criticar a moral judaico-cristã e a filosofia platônica (assim como as dela decorrentes como, por exemplo, o “cogito” de Descartes (1983, 1992)). Nesse sentido, posso dizer que Nietzsche escreveu com sangue a sua história, entendendo também que sangue é espírito. O autor de Zaratustra não quer ser apenas lido, enquanto um simples decodificar linguístico, mas sim “apreendido de cor”. Entendo esse *apreender de cor* enquanto uma ação decorrente de um saber, que produz efeitos singulares e que se torna prática no fio da história.

Courtine (2011) nos chama a atenção para o fato de que o corpo é uma invenção recente que data do final do século XIX. Ele menciona que o corpo foi, no século XX, reinventado por Freud, no campo da psicanálise, e Husserl, no campo da filosofia. Nos

dizeres do próprio Courtine (2011), há, notadamente, a menção de que se “contentaria de lembrar que essa inversão surgiu, de início, da psicanálise, quando Freud soube mostrar, em seus *Estudos sobre a histeria* (1895), que se chegaria ao inconsciente ao falar através do corpo⁶²” (grifos do autor) (COURTINE, 2011, p. 13). O autor ainda argumenta que, por outro lado, sob uma perspectiva filosófica, “na ideia que Edmund Husserl fazia do corpo como berço original de toda significação [foi] o que conduziu Merleau-Ponty a ver, na encarnação da consciência, o ‘pivô do mundo’⁶³” (COURTINE, 2011, p. 13).

É inegável que Freud e Husserl são, como evidenciou Courtine (2011), instauradores de discursividades. Entendendo a prática de instauração de discursividade, enquanto uma movimentação que faz emergir posições-sujeito outras, emergindo assim saberes outros. Esses instauradores são os responsáveis por abrir fissuras, rasgos na história, o que permite que esta não seja mais a mesma e um jogo de diferenças ganhe cena. Contudo, não posso deixar de tecer uma crítica a essa linha de argumentação courtiniana. É relevante que, a partir da minha posição teórica, evidencie que Nietzsche tomou o corpo enquanto um objeto de saber antes de Freud e/ou Husserl. Acredito que o autor de *Zaratustra*, antes desses autores, teceu considerações sobre o corpo enquanto uma construção na história, bem como buscou refletir sobre a incidência de discursos no corpo ou sobre o próprio corpo como um cenário de forças (inclusive inconscientes). Acredito que mencionar o fato de que Nietzsche apresenta, antes de Freud e Husserl, uma visão relevante sobre o corpo – visão essa que, notadamente, interpelou Freud – torna-se relevante aos trabalhos com o corpo no campo da Análise do Discurso e da história. Ao considerar a interpretação que o próprio Foucault (2008) elabora no texto “Nietzsche, a Genealogia e a História” acerca de Nietzsche, esse ponto de vista que mencionei se justifica. Segundo Foucault (2008),

[a] emergência é, portanto a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude. O que Nietzsche chama *Entstehung* do conceito de bom não é exatamente nem a energia dos fortes nem a reação dos fracos; mas sim esta cena onde eles se distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras. Enquanto que a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu

⁶² Tradução do original: “contenterai de rappeler que cette invention a surgi tout d’abord de la psychanalyse, lorsque Freud sut montrer, dans ses Études sur l’hystérie (1895), qu’il arrivait à l’inconscient de parler à travers le corps” (COURTINE, 2011, p. 13).

⁶³ Tradução do original: “l’idée qu’Edmund Husserl se faisait du corps comme berceau originel de toute signification de la conscience, le ‘pivot du monde’” (COURTINE, 2011, p. 13).

desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento; é preciso ainda se impedir de imaginá-la como um campo fechado onde se desencadearia uma luta, um plano onde os adversários estariam em igualdade; é de preferência – o exemplo dos bons e dos malvados a prova – um ‘não-lugar’, uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto responsável por uma emergência; ninguém pode se auto-glorificar por ela; ela sempre se produz no interstício. (grifos do autor) (FOUCAULT, 2008, p. 24)

Considere relevante apresentar essa análise foucaultiana por ela, de certo modo, se coadunar com o que já mencionei sobre o corpo zaratustriano, a saber, há um cenário de forças que constitui o corpo e que determina o seu funcionamento (também, biológico). Nietzsche, indubitavelmente, estabeleceu um descentramento do sujeito antes mesmo de Freud e Husserl, evidenciando que o corpo, assim como o sujeito, se constitui a partir de uma complexa rede de forças que possuem na vontade de potência a sua força motriz.

Se, por um lado, considero haver uma antecendência nietzschiana, no que diz respeito a uma analítica sobre o corpo, em relação a Freud e Husserl; por outro lado, sinto-me interpelado pelas considerações de Courtine (2011) no que diz respeito, por exemplo, ao fato de haver um avanço no pensamento sobre o corpo. Para o autor, “na primeira metade do século, são direcionados a existência de um fundo normativo antigo que vinha relembrar as exigências disciplinares às quais o corpo deveria estar submetido e a quais instituições cumprem determinar o que lhe permanece⁶⁴” (COURTINE, 2011, p. 13). O autor destaca o papel dos movimentos feministas nos anos 70, em que havia um grito preponderante *Notre corps nous appartient!*⁶⁵. Esse grito é ecoado, segundo Courtine, não sem um repensar sobre o corpo e o seu papel nas práticas sociais. Corpo esse que se encontra preso em uma rede de normatizações que ditavam o que deveria e poderia ser feito pelo corpo feminino.

Então, percebe-se que o corpo está inserido em uma rede de micro poderes que ditam uma ordem para suas ações diárias. Todo corpo subversivo é passível de punição. Nesse sentido, Courtine (2011) menciona que Foucault estabelece uma cronologia da “história punitiva de um corpo reprimido⁶⁶” (p. 16). É necessário, conforme ressalta Foucault, analisar a repressão enquanto uma manifestação de poder, não sobre uma perspectiva negativa. O poder tem uma face positiva, na medida em que não há

⁶⁴ Tradução do original: “dans la première moitié du siècle se sont heurtées à l’existence d’un fond normatif ancien qui venait rappeler les exigences disciplinares auxquelles le corps devait être soumis, et à celles d’institutions qui veillaient à ce qu’il le demeure” (COURTINE, 2011, p. 13).

⁶⁵ Tradução: “Nosso corpo nos pertence!”.

⁶⁶ tradução do original: “l’histoire punitiva d’un corps réprimé” (COURTINE, 2011, p. 16).

manifestação de poder sem oposição e resistência. Foucault (2008) pontua que “se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil” (FOUCAULT, 2008, p. 148). É preciso entender que “se ele é forte, é porque produz efeitos positivos em nível do desejo – como se começa a conhecer – e também em nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz” (FOUCAULT, 2008, p. 148). É justamente a relação constitutiva entre poder e resistência, a força motriz da história. Courtine (2011) apresenta problematizações que não podemos deixar de evocar nesse momento: “se o poder é forte, é porque ele produz tanto quanto se interdita. E certamente, ‘o’ poder – mas de que se trata?⁶⁷” (COURTINE, 2011, p. 16)

Considero relevante, nesse momento, estabelecer um retorno a Courtine (2011) no que diz respeito ao estabelecimento de um dado paradigma de expressão. Nos dizeres do próprio autor, “esse paradigma de expressão não é redutível a um gênero de discurso já constituído, ainda que ele seja atravessado por numerosos tipos de discurso” (COURTINE, 2011, p. 22). Pensar, por exemplo, uma rede de atravessamentos que incidem sobre o plano das expressões em um dado século, que faz com que cada expressão seja, a um só tempo, singular e pertencente a uma rede geral, é o que permite que outros sujeitos a identifiquem e sobre ela deslizem sentidos. Segundo o autor:

[e]sse fio ‘interdiscursivo’ é aquele da formação discursiva ela-mesma, esse *paradigma da expressão* que atravessa as textualidades da idade clássica, os religa, os ordena, afirma a passagem de um a outro, tornando possível assim, por sua vez, a unidade e a dispersão juntos de um pedaço inteiro de saberes que, entre os séculos XVI e XVIII, vem exprimir um laço entre o corpo e a alma, a aparência e a interioridade do sujeito. Uma tal formação discursiva não se encontra, nem um pouco, em seu estado natural, na superfície dos textos, ela não se confunde com um gênero de discurso que uma classificação de época poderia pré-estabelecer, ela não é mais a expressão de um século, ou de um período, ainda menos de um autor. Sua configuração de junção (de conjunto), a duração de seu deslocamento no tempo, as unidades que a compõe que são tanto traços que ela deposita no fio dos textos, e as imagens, tudo isso deve ser construído. Então, e somente então, se encontra verdadeiramente no domínio do discurso, na arqueologia⁶⁸. (grifos do autor) (COURTINE, 2011, p. 22-23)

⁶⁷ Tradução do original: “Si le pouvoir est fort, c’est parce qu’il produit tout autant qu’il interdit. Et certes, ‘le’ pouvoir – mais de quoi s’agit-il?” (COURTINE, 2011, p. 16).

⁶⁸ tradução do original: “ce fil ‘interdiscursif’, c’est celui de la formation discursive elle-même, ce *paradigme de l’expression* qui traverse les textualités de l’âge classique, les relie, les ordonne, assure le passage de l’une à l’autre, rendant compte ainsi tout à la fois de l’unité et de la dispersion d’un pan entier des savoirs qui, entre XVI^e et XVIII^e siècles, viennent exprimer le lien entre le corps et l’âme, l’apparence et l’intériorité du sujet. Une telle formation discursive ne se trouve nullement à l’état naturel à la surface des textes, elle ne se confond pas avec un genre de discours qu’une classification d’époque aurait

Os dizeres de Courtine (2011) tocam diretamente no que diz respeito à prática analítica, incitando-me a pensar o corpo de Zaratustra enquanto um fio interdiscursivo que liga Zaratustra à rede teórica nietzschiana. Desse modo, pode-se dizer que, no gesto de corpografia, instaurado por Nietzsche (2011), há um jogo complexo de regularidades e de dispersões. Há, por um lado, regularidades na incidência de noções-conceitos como o de “vontade de poder” sobre a estética corporal zaratustriana em órgãos específicos como, por exemplo, a boca e o sistema digestivo. Há, por outro lado, dispersões porque noções-conceitos de Nietzsche como, por exemplo, a de “verdade” se dissipam no campo da filosofia, dando origem a saberes outros como, por exemplo, os desenvolvidos pelo próprio Foucault (2008) como a noção-conceito de “vontade de verdade”.

Courtine (2011) menciona que, quando analisou o discurso comunista, percebeu que ele não se tratava de um conjunto de textos, mas sim de um “fragmento de história” (COURTINE, 2011, p. 27). A partir dessa via aberta por Courtine (2011), considero ser preciso lançar o olhar para o dizer nietzschiano, não enquanto um conjunto de textos, mas enquanto fragmentos de história; não enquanto um conglomerado de frases que seguem uma ordem, mas enquanto um conjunto de enunciados e de discursos que não são necessariamente redutíveis à materialidade linguística. Considero que os enunciados nietzschianos se ancoram em uma série de dispositivos que antecipam alguns pressupostos constituintes da noção de práticas de subjetivação. Mas o que seria trabalhar com Nietzsche enquanto um fragmento de história? Quais são as implicações de tal prática? Ensaio uma possível resposta, considero que seria mostrar a instabilidade de discursos, a sua possibilidade de sempre se tornar outro. Seria pensar que os discursos orbitam na materialidade efêmera da história. Se alguns discursos estão continuamente se refazendo e emergindo sobre uma outra estética, discursos outros tem a sua gênese na descontinuidade da história. Courtine, então, menciona que “o termo ‘discurso’ não deve ser, então, aqui uma fonte de ambiguidade ou de confusão: o problema é só secundariamente linguístico⁶⁹” (COURTINE, 2011, p. 53). E ele continua

préétabli, elle n’est pas plus l’expression d’un siècle, ou d’une période, encore moins d’un auteur. Sa configuration d’ensemble, la durée de son déploiement dans le temps, les unités qui la composent et qui sont autant de traces qu’elle dépose au fil des textes et des images, tout cela doit être construit. Alors, et alors seulement, on se trouve véritablement dans le domaine du discours, dans son ‘archéologie’” (grifos do autor) (COURTINE, 2011, p. 22-23).

⁶⁹ Tradução do original: “le terme de ‘discours’ ne doit donc pas être ici une source d’ambiguïté ou de confusion: le problème n’est que secondairement linguistique” (COURTINE, 2011, p. 53).

dizendo que “o material linguageiro [linguístico] nada mais que um dos traços concretos da existência de um dispositivo bem mais vasto e complexo que Foucault nomeava, então, ‘Formação Discursiva’⁷⁰” (COURTINE, 2011, p. 53). A Formação Discursiva é, justamente, uma forma de acesso à natureza do discurso.

Mostra-se extremamente inviável trabalhar com o discurso e com o corpo sem se ancorar em aspectos sócio-históricos. Há uma memória discursiva que incide sobre a constituição do corpo de Zarathustra, proporcionando bordas materiais à criação nietzschiana. Quais são os aspectos de memória que pesam sobre a mão de Nietzsche no momento mesmo em que ele desenha Zarathustra? Quais são os aspectos sócio-históricos que fazem do corpo zarathustriano um signo que provoca significações? Possíveis respostas a essas problematizações podem ser encontradas em Courtine (2011) no que diz respeito a um imbricamento entre imagem e memória discursiva. Postula-se que a “ideia de memória discursiva implica que não há discursos que não sejam interpenetráveis sem referência a tal memória, que há um ‘sempre-já’ do discurso, segundo a formula que, então, nós empregamos para designar o interdiscurso⁷¹” (COURTINE, 2011, p. 39). Segundo o autor, pode-se dizer que, notadamente, uma imagem “se inscreve em uma cultura visual, e essa cultura visual supõe a existência no indivíduo de uma memória visual, de uma memória de imagens em que toda a imagem tem um eco. Há um ‘sempre-já’ da imagem⁷²” (p. 39). Sei que o trabalho com imagem não faz parte do foco deste trabalho, contudo, Courtine (2011) evidencia elementos que dizem respeito à constituição corporal que podem ser relacionados com o estudo que venho desenvolvendo. Essa ideia de “sempre-já” do discurso é relevante para o que venho pensando, na medida em que, conforme já evidenciei, a grafia do corpo zarathustriano é atravessada por discursos que são efeitos de uma memória discursiva. O gesto de corpografia, também, comporta e suporta um “sempre-já” do corpo.

É preciso evidenciar a seguinte problematização: se o corpo zarathustriano é constituído de e por dizeres, pode-se considerar que sua materialidade significativa se faria signo? Tendo a dizer que sim. O corpo zarathustriano se faz signo e, por isso, evoca

⁷⁰ Tradução do original: “le matériau langagier rien de plus qu’une des traces concrètes de l’existence d’un dispositif bien plus vaste et complexe que Foucault nommait alors ‘formation discursive’” (COURTINE, 2011, p. 53).

⁷¹ Tradução do original: “l’idée de mémoire discursive implique qu’il n’y a pas de discours que ne soient interprétables sans référence à une telle mémoire, qu’il y a ‘toujours-déjà’ du discours, selon la formule que nous employons alors pour désigner l’interdiscours” (COURTINE, 2011, p. 39).

⁷² tradução do original: “s’inscrit dans une culture visuelle, et cette culture visuelle suppose l’existence chez l’individu d’une mémoire visuelle, d’une mémoire des images où toute image a un écho. Il y a ‘toujours-déjà’ de l’image” (COURTINE, 2011, p. 39).

sentidos ao mesmo tempo em que resiste aos seus efeitos. O corpo de Zaratustra entra em uma cadeia de significantes e sobre ele deslizam sentidos. Há, portanto, uma memória discursiva à qual Zaratustra se encontra vinculado. Há, por conseguinte, uma rede de conceitos que representam o “sempre-já” zaratustriano. O corpo zaratustriano é desenhado/escrito sobre um suporte que é, convém evidenciar, uma página em branco. Suporte esse que contribui com a instauração do sentido sobre o corpo em questão, tomado enquanto um enunciado que irrompe na página branca de um livro de modo a sangrar a literatura. É preciso dizer que esse corpo se difere de um possível corpo que emergisse na página cinza do jornal que remarca, de certo modo, um compromisso com o real. Não se pode perder de vista que o próprio corpo pode ser considerado uma materialidade de discursos, a carne viva também se entrega a fruição da linguagem, submetendo-se à divisão, ao recorte, à recomposição, etc. A carne se entrega, não sem resistência, à língua e às imagens. Nesse sentido, nas células, tingidas das mais variadas cores, pulsam uma memória que reorganiza o corpo em sua forma fenotípica.

Não posso deixar de dizer que Nietzsche também teceu, como já o evidenciei em outros momentos, considerações relevantes para se pensar a “memória”, não tal qual foi pensada por Courtine (2011), sob uma perspectiva discursiva, mas que pode entrar em diálogo com o campo da análise do discurso. Nietzsche apresenta as seguintes problematizações: “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” (NIETZSCHE, 2009a, § 3, p. 46). O próprio Nietzsche (2009a) em seguida apresenta uma resposta possível para essas indagações. Segundo ele, “[g]rava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2009a, § 3, p. 46). Nesse sentido, é possível perceber que, numa perspectiva nietzschiana, a instauração de uma memória passa por uma questão corporal. É o corpo, ou melhor, aquilo que *lhe não cessa de causar dor* que se historiciza e ganha *status* de memória na constituição dos sujeitos. Considero relevante dizer que Nietzsche em momento algum menciona que essa memória seja discursiva, mas se pode, a partir dos argumentos elencados por ele, pensar que essa memória se institui através da linguagem e, por que não, do discurso? Nietzsche evidencia que os documentos do século XIV e XV evidenciam formas de castigo ao corpo (devedor e, por isso mesmo, pecador) que incidem sobre a constituição corporal na modernidade. Considero não ser uma heresia dizer que não são os

documentos em sua materialidade (que a grande maioria da população, notadamente, não tinha acesso), mas os discursos que emergiam desses documentos se disseminaram nas mais ínfimas práticas sociais. Nesse sentido, posso dizer que a memória elencada por Nietzsche é também, intuitivamente, uma memória discursiva. Segundo FERNANDES (2012, p. 95), “a noção de memória discursiva que, no âmbito da análise do Discurso, refere-se ao reaparecimento de discursos e/ou acontecimentos outros, de diferentes momentos históricos”. Nesse sentido, “[a] história é condição para a memória, porque cabe a ela explicitar as condições, o lugar e o momento em que discursos foram produzidos e rearticulados a outros discursos no presente, além de projetá-los para o futuro” (FERNANDES, 2012, p. 96). A memória é aquilo que não cessa de causar dor no corpo, dizendo de outra maneira, é o que não cessa de produzir efeitos na constituição do sujeito, evidenciando que nele pulsa uma história.

Há uma outra passagem relevante presente, também, no capítulo “Ler e Escrever” que convém evocar neste momento, posto que evoca um efeito de memória no corpo zaratustriano. Um dos efeitos de memória que tangenciam o corpo evidenciado por Zaratustra é o *espírito de gravidade* que é o responsável pela estagnação do sujeito frente à dinamicidade da vida. Segundo Zartustra,

Vós me dizeis: ‘A vida é difícil de suportar’. Mas por que teríeis vosso orgulho de manhã e vossa resignação de noite?

A vida é difícil de suportar: mas não sejais tão delicados! Todos nós somos belos asnos e asnas.

Que temos em comum com o botão de rosa, que estremece porque sobre o seu corpo há uma gota de orvalho?

É verdade: amamos a vida não por estar habituados à vida, mas ao amor.

Há sempre alguma loucura no amor. Mas também há sempre alguma razão na loucura.

E também a mim, que sou bem-disposto com a vida, parece-me que borboletas e bolhas de sabão, e que há de sua espécie entre os homens, são quem mais entende de felicidade.

Ver esvoejar essas alminhas ligeiras, tolas, encantadoras e volúveis leva Zaratustra às lágrimas e ao canto.

Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar.

Quando vi meu diabo, achei-o sério, meticuloso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem.

Não com a ira, mas com o riso é que se mata. Eia, vamos matar o espírito de gravidade!

Aprendi a andar: desde então corro. Aprendi a voar: desde então, não quero ser empurrado para sair do lugar.

Agora sou leve, agora voo, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um deus através de mim. (NIETZSCHE, 2011, p. 41)

Zaratustra inicia mencionando sobre o peso que está sobre os corpos dos sujeitos e que impossibilitam a movimentação e a dança. Para os jovens, a vida é um sinônimo

de orgulho, de vaidade e de saúde, por isso Nietzsche (2009a) menciona que se deve dar ouvidos somente àquele que tem saúde, na medida em que está na plenitude de suas forças. Nesse sentido, é preciso dizer que ter um corpo saudável implica esquecer, enquanto o corpo fraco é tangenciado, ancorado pela moral, por uma memória. Para Nietzsche, *esquecer* não seria uma *força inercial*, ou seja, uma força que tende à estagnação “como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência” (NIETZSCHE, 2009a, § 1, p. 43). A memória é o que torna a vida um fardo, na medida em que carrega os corpos de pesos, pesos esses que determinam o que os sujeitos podem e devem fazer. A memória é justamente um efeito que instaura a submissão dos corpos, tornando os sujeitos, como bem o evidencia Zarathustra, “asnos carregados”. Os corpos que não se deixam afetar pelo esquecimento são carregados de valores, de obrigações, de proibições, de condutas, de interdições, etc. Convém remarcar que aqui, presencia-se um ponto de divergência entre a noção-conceito de memória para Nietzsche e para o campo da Análise do Discurso. Se, numa perspectiva discursiva, a memória é constitutiva do sujeito, para Nietzsche a memória se funda a partir de um controle físico sobre os corpos pela moral.

Acredito que o conceito de “amor”, em Nietzsche, recorta múltiplos sentidos dentre os quais gostaria de apresentar três: (i) de desprezo à vida e controle do corpo através de uma memória, na grande maioria dos casos em que ela aparece nos escritos nietzschianos; (ii) enquanto uma contra face do ódio, em que um não se encontra superior ao outro, mas se alternam em dominância; e, (iii) enquanto uma interpelação que movimenta o corpo dos sujeitos. O primeiro sentido, pode ser percebido em um aforismo de *Além do bem e do Mal* no qual Nietzsche menciona que “[h]á eventos de natureza tão delicada, que faríamos bem em soterrá-los e torná-los irreconhecíveis através de uma grosseria”, bem como “existem atos de *amor* e de extravagante grandeza, após os quais é aconselhável tomar de um bastão e surrar a testemunha” (grifo meu) (NIETZSCHE, 2005a, § 40, p. 42). Essa prática de surrar a testemunha teria o objetivo de instaurar uma constituição outra do sujeito através de uma memória que se distingue do amor. Os sujeitos são acostumados a amar (amar o outro como a si próprio, amar ao inimigo etc.) e, nessa prática, os seus corpos são incitados à mansidão. O segundo sentido, pode ser encontrado em um aforismo de *Gaia Ciência* no qual Nietzsche menciona “a tragédia anda pelas casas e ruas, que nascem o grande *amor* e o grande *ódio* e a flama do conhecimento alteia seu brilho no céu” (grifos meus)

(NIETZSCHE, 2001, § 23, P. 74). O terceiro sentido pode ser presenciado no enunciado do próprio Zaratustra quando, no prólogo, é inquirido por um velho sobre o por quê de se rebaixar para dar um presente aos homens. Zaratustra é enfático ao dizer: “Eu amo os homens” (NIETZSCHE, 2011, p. 12). Como se pode perceber o emprego do conceito de “amor” em Nietzsche recorta uma polissemia desconcertante e, ao mesmo tempo, fascinante. Nesse sentido, os sujeitos podem enunciar “amamos a vida”, simplesmente por estarem acostumados a se curvar por meio da prática moral do amor, e não porque já experimentaram a vida em toda a sua complexidade. Os sujeitos não se dão conta de que o “amor”, como se entende na modernidade, é uma criação judaico-cristã.

A loucura por sua vez consiste “em uma sensação de calor em coisas que para todos os demais são frias” (NIETZSCHE, 2001, § 55, p. 93). Acredito que essa visão aparentemente simples sobre a loucura tem muito a dizer, na medida em que evidencia um princípio de desordem na ordem discursiva. A prática de sentir calor em coisas que outros sujeitos julgam como frias evidencia resistência, um pensar diferente e, sobretudo, instauração de sensações diferentes. Nesse sentido, a loucura também incide sobre o corpo, produzindo sensações díspares entre os sujeitos.

Dada a polissemia que mencionamos sobre a noção-conceito de “amor” – que talvez se encontre presente no emprego de todos os conceitos nietzschianos –, o enunciado “[h]á sempre alguma loucura no amor. Mas também há sempre alguma razão na loucura” (NIETZSCHE, 2011, p. 41) resiste à significação e se torna emblemático sob uma perspectiva corporal. Contudo, podemos arriscar, da forma mais lógica que me é possível nesse momento, que Zaratustra evidencia, no fim, um conceito de “amor” que é tangenciado pela razão, dotando-lhe de atributos que transcendem o corpo. Contudo, Zaratustra nos chama a atenção para o fato de que a instauração do “amor” só se torna possível a partir de um certo movimento de desordem (ou, melhor, de loucura) na constituição do sujeito. Como se pode perceber, emerge, no dizer zaratustriano, um outro conceito de amor, mas que, indubitavelmente, dialoga com os que mencionei anteriormente. Esse movimento de sentidos é o que torna Nietzsche apaixonante e, ao mesmo tempo, angustiante por, em momento algum, poder-se transitar em um terreno de sentidos estáveis.

Zaratustra ainda menciona que não “poderia crer num Deus, se ele não soubesse dançar” estabelecendo uma afirmação do movimento, dinâmica e da dança em contraposição ao espírito da gravidade e à estaticidade. Zaratustra possui um corpo forte no sentido de afirmação da luta de forças que o constitui, um corpo que se entrega ao

devir. Zaratustra não necessita de algo exterior que lhe incite à mudança, ele mesmo se entrega ao deslocamento, na medida em que tem um corpo-bolha-de-sabão que, por não poder vencer o vento, deixa-se levar pelos movimentos inconstantes do ar. Um corpo-dançarino é aquele que frui e afirma as diferentes organizações das notas musicais.

Convém evocar, nesse momento, uma interpretação deleuziana acerca da noção de corpo em Nietzsche, pois ela objetiva pensar o corpo enquanto uma multiplicidade. Deleuze (1976) apresenta a seguinte problematização: “O que é o corpo?”. Ele categoricamente menciona que ele não pode ser definido, pura e simplesmente, enquanto um campo de forças ou “um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há ‘meio’, não há campo de forças ou de batalhas. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força” (DELEUZE, 1976, p. 32). O que se presencia em Nietzsche é “quantidades de força ‘em relação de tensão’ umas com as outras. Toda força está em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar” (DELEUZE, 1976, p. 32-33). Daí se conclui que a definição de “corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político [e eu diria também discursivo]” (DELEUZE, 1976, p. 33).

Em outros estudos (BORGES, 2010), já demonstro uma interpelação pela interpretação que Deleuze faz de Nietzsche, a qual tem se mostrado bastante relevante, pois partilho da interpretação que, em Nietzsche, não há corpo e/ou sujeito antes de vontades de forças, pelo contrário, são vontades de força que fundam o sujeito e, por conseguinte, o corpo. Deleuze (1976) ressalta que são as lutas de força que constituem o “corpo: químico, biológico, social, político”. De minha parte, há algo que falta nesse dizer, a saber: o corpo discursivo. Ressalto essa falta, na medida em que acredito que o discursivo evoca uma singularidade outra que não coincide com os planos: químico, biológico, social e político. Mas qual é essa singularidade de um corpo discursivo? Se o corpo discursivo se constitui de/por vontades de poder, qual é a mecânica dessa constituição? Quais são as especificidades geradas em uma obra que se constitui no interstício da discursividade filosófica e da discursividade literária, como *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011), para a constituição de um corpo discursivo? Como se pode perceber, ao trabalhar com o corpo numa perspectiva discursiva, gritam problematizações outras em relação/direção ao estudo da discursividade filosófica nietzschiana, e não posso ficar alheio a esse clamor que visceralmente me constitui.

Faz-se necessário pensar primeiramente o que é “força”, “vontade” em Nietzsche para depois pensar em sua relação com o corpo. A noção de força, na interpretação que Deleuze (1976) elaborada de Nietzsche, está imbricada a uma noção de sentido, na medida em que não é possível descrever o sentido de um elemento no mundo sem primeiro se perceber qual é a força que lhe é dominante. Desse modo, “a história de uma coisa, em geral é a sucessão das forças que dela se apoderam, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar” (DELEUZE, 1976, p. 3). O sentido que se interpreta das coisas no mundo escamoteia um acontecimento bem maior, haja vista que ele desvela a força dominante e escamoteia a luta que a tornou vencedora, assim como a força vencida que aguarda a revanche no fluxo da belicância que constitui o corpo. Deleuze (1976) chama a atenção para o fato de não se poder ceder à tentação de interpretar a pluralidade como o expõe Hegel, na forma de uma sucessão no tempo e no espaço de bem, mal, bom, ótimo e excelente, como se uma força pudesse excluir a outra nos acontecimentos. Segundo Deleuze (1976), pode-se dizer que Hegel, de certo modo, “pretendeu ridicularizar o pluralismo, identificando-o a uma consciência ingênua que se contentaria com dizer ‘isto, aquilo, aqui, agora’ como uma criança balbuciando as suas mais simples necessidades” (DELEUZE, 1976, p. 3). É preciso, pelo contrário, ter uma *ideia pluralista* a partir da qual se pode dizer que algum elemento apresenta “vários sentidos, a ideias de que há várias coisas, é ‘isto e depois aquilo’ para uma mesma coisa, veremos a mais elevada conquista da filosofia, a conquista do verdadeiro conceito, a sua maturidade, e não a sua renúncia nem a sua infância” (DELEUZE, 1976, p. 3).

É relevante demarcar que uma força, numa perspectiva nietzschiana, mantém outras forças em alteridade descontínua. Poder-se-á metaforicamente, dizer que as forças gozam de um estatuto semelhante ao das duas faces de uma moeda que, ao sujeito jogá-las para cima, lutam para demarcar quem é o vencedor na moeda e entre os sujeitos. Fato inquestionável é, ao se amassar um lado dessa moeda, amassa-se inevitavelmente o outro lado. E na queda da moeda já se depara com a cara ou a coroa e não com a moeda em si, de mesmo modo, quando os sujeitos se relacionam com uma coisa no mundo, ele já se relaciona com a força que a domina. Assim o objeto, “ele próprio é não uma aparência, mas a aparição de uma força” (DELEUZE, 1976, p. 4). Nesse aspecto de que há força dominando forças na constituição dos objetos do mundo, deve-se pensar a força sendo impulsionada pela vontade de poder.

De forma semelhante, na realidade, há vontades imperando sobre vontades, e toda vontade anseia exercer o poder sobre outras vontades, subjugar outras vontades e delimitar, ilusoriamente, que ela, enquanto vontade dominante, é evocada pelo objeto. Milanez (2006a), por sua vez, busca pensar um imbricamento entre o corpo e a vontade de verdade nas práticas sociais. Ele pondera, ancorado numa perspectiva foucaultiana, que

[c]onstantemente servindo à produção de um sentido, nem puro nem original, o corpo pode se amparar em instâncias reais e simbólicas para a representação de uma imagem de si [...]. Nesse sentido, dá-se a relação que o sujeito estabelece com sua própria materialidade e, consequentemente, com sua maneira de estar no mundo corporal, colocando em evidência o meio pelo qual podemos demonstrar os tipos de sujeitos morais que exercemos. Além disso, falar da constituição do corpo significa, também, dizer as verdades que permeiam sua pele e enterram seus ossos, características bio-políticas no controle histórico da vida, que nos surpreende e nos atordoa em liberdade ou servidão, tornando-se temas centrais para a sociedade contemporânea. (MILANEZ, 2006a, p. 53)

Evocar Milanez (2006a), nesse momento, justifica-se porque, ao procurar trabalhar com o corpo, buscar-se-á delinear, numa perspectiva discursiva, constituições do sujeito. Lembrando que, numa visão foucaultiana, não existe um sujeito senhor de si, controlador de seus discursos e dos sentidos deles decorrentes. O que há, nas práticas sociais, são posições-sujeito nas quais os indivíduos se inscrevem e se movimentam num constante devir. Nesse sentido, não existe “O” sujeito, mas sim um sujeito que é constituído na recorrência e na dispersão de seus discursos. Poder-se-á, nesse sentido, continuar a linha de raciocínio e dizer que não há também “O” corpo nietzschiano, pelo contrário, o que há são movimentações de vontades que disputam uma dominação na constituição corporal. Portanto, o sujeito é uma ficção, assim como o seu corpo também o é.

Conforme se pode perceber, uma noção de corpo discursivo também deverá se ancorar em noções de regularidade e dispersão. Digo regularidade, dado que o corpo instaurará – e também será instaurado por – uma organização própria e singular na unicidade do dizer; e, de outro lado, digo dispersão, na medida em que na fundação do corpo discursivo, enquanto uma manifestação de sujeito e, por conseguinte, de intersubjetividade, não poderá mais ditar as relações desse conceito com sua anterioridade e muito menos controlar as suas relações futuras, que podem tender ao infinito. A constituição de um corpo discursivo zaratustriano emerge numa intempestividade de noções-conceitos, essa constituição é um (re)atar de nó(s) de uma

rede de práticas discursivas filosóficas. É preciso que um corpo aceite as marcas do deslocamento, é preciso que o intempestivo corpo nietzschiano diga e seja dito pelo outro no lugar movediço da filosofia.

Carece que se atenha um pouco mais nessa percepção de regularidade e dispersão como aspectos constituintes de um corpo discursivo, porque acredito que é a partir desse jogo regularidade/dispersão que não se pode analisar o corpo, ancorando-se numa perspectiva foucaultiana, como uma materialização pessimista na e pela história, mas sim afirmativa e alegre nos (des)enlaces do devir. Digo afirmativa por acreditar que, no/do e pelo corpo discursivo, apresentam-se dispersões que, por um lado, estabelecem relações assimétricas com outros corpos, relações essas que apresentam fissuras, brechas pelas quais corpos outros poderão sempre ser criados. Desse modo, contrariamente a uma interpretação pessimista que se pode tecer da teoria discursiva foucaultiana, os sujeitos não estão fadados a terem sempre os mesmos corpos na história. Aos sujeitos, nas práticas sócio-histórico-ideológicas, há sempre a possibilidade de um corpo resistente, rebelde, revoltado como, por exemplo, o corpo intempestivo zaratustriano.

Em relação à regularidade discursiva, por outro lado, imbricada à dispersão, pode-se perceber que, ao tomar a história do campo da filosofia, não é qualquer relação entre fundamentos, entre noções-conceitos que são permitidas na constituição de saberes no/do e sobre o corpo. Há uma regularidade conceitual na fundação de um corpo discursivo, resultante de preocupações ontológicas, o que me permite afirmar que as relações, na fundação de um corpo discursivo zaratustriano, emergem seguindo padrões estético-lógico-formais que regulam a ordem de presentificação dos dizeres no fio da história.

3.2 O INACABAMENTO DO CORPO PELA INFINITUDE DA INTERPRETAÇÃO

Pensar um corpo por meio do gesto de corpografia, instaurado por Nietzsche (2011), implica lançar o olhar para um corpo que se funda discursivamente e, por isso, interpela os sujeitos a produzir interpretações. Nietzsche (2011) funda uma outra rede interpretativa para o corpo no fio da história, ele subverte o corpo enquanto signo, ressignificando-o e inserindo-o em uma outra rede complexa de relações de saber/poder.

Se o corpo é interpretação e a interpretação comporta, como evidencia Foucault (2001a), um inacabamento, considero relevante pensar, neste tópico, um inacabamento, posto que é fundado em um jogo de interpretações, do corpo.

Zaratustra, no capítulo intitulado “Da Superação de Si Mesmo”, enuncia: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontre a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, p. 109). O sujeito é constituído por forças antagônicas, mas que não se excluem; elas convivem de uma forma desarmônica. Desse modo, pode-se dizer que, no e pelo corpo, a vontade de potência anseia por dominação, sempre mais dominação. Nesse sentido, o dominado apresenta em si o germe da vontade de controle, da vontade de comandar e da vontade de exercer sobre os corpos dos outros sujeitos um poder. Zaratustra nos chama a atenção para essa heterogeneidade da constituição dos corpos através dos quais os indivíduos se tornam sujeitos na história. Nesse sentido, Zaratustra, ainda, menciona que “o mais fraco sirva o mais forte, a isto o persuade à sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde” (NIETZSCHE, 2011, p. 109). Os corpos anseiam pela dominação de outros corpos, na medida em que apresentam em sua constituição o germe da luta. A relação entre os corpos nas práticas sociais evidencia um exercício de poder que lhe é constitutivo, dizendo de outro modo, as relações de poder travadas em seu exterior nada mais são que reflexos de uma interioridade conflituosa e que tem na luta a sua razão de existência.

Na obra *A Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009a) impetra não somente um questionamento radical sobre a origem da moralidade entre os sujeitos, mas, sobretudo – e aqui faço questão de dar ênfase a esse “sobretudo” –, àquilo que possibilita a disseminação e legitimação do poder / saber dessa moral: o dizer. Nessa obra, Nietzsche (2009a) lança o olhar para noções como, por exemplo, *bem* e *mal*, delineando a crítica de que nessas/dessas noções não emergem sentidos divinos reveladores de uma verdade a ser seguida pelos sujeitos nas práticas sociais. O que há são vontades de poder que instauram interpretações e, por conseguinte, empregos/disseminações/legitimações do dizer entre e para os sujeitos. Nessa perspectiva, houve um deslocamento entre posições que originou uma problematização outra: Nietzsche (2009a) não buscou mais saber o que é a verdade, mas sim para que corpo o que se diz é verdade.

Gostaria de me ater, a partir desse momento, no recorte do corpo nietzschiano, como objeto de estudo, constituindo-se por vontades de poder. E, para tanto, é relevante apresentar a noção nietzschiana de *Vontade de Poder* para, em um momento ulterior,

pensar como ela pode se materializar no e pelo corpo discurso zaratustriano na trama narrativa de Nietzsche (2011). É frutífero *a priori* apresentar os seguintes dizeres nietzschianos que são elucidativos acerca do que ele considera como *Vontade de Poder*:

E sabeis sequer o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimento, cercada de ‘nada’ como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada é infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de força tempestuado e ondulando em si próprias [...] (NIETZSCHE, 1996, § 1067, p. 449-450)

Nietzsche, ainda, acrescenta que o mundo, por constituir-se em forças, é

[...] eternamente mudando, eternamente recorrente, com desconumais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço –: esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu “para além de bem e mal”, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo –, quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para nós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! (NIETZSCHE, 1996, § 1067, p. 449-450)

A apreensão da realidade só é possível pelo intermédio de forças, sendo a própria realidade um caos de forças que se digladiam pela dominação. Esse questionamento é relevante na medida em que pode suscitar problematizações maiores como, por exemplo, a relação entre corpo e mundo, numa perspectiva nietzschiana. Há um hiato entre o corpo e o mundo? O mundo e o corpo são duas instâncias distintas e com lócus separados de movências? Há a possibilidade de pensar um *continuum* entre corpo e mundo, na base de uma hifenização como corpo-mundo ou mundo-corpo? Convém buscar pensar – ou como diria Nietzsche, “ruminar” – essas questões, uma vez que elas podem evidenciar características singulares do corpo de Zaratustra.

Numa perspectiva nietzschiana, o corpo não é uma extensão do mundo, nem o mundo, uma projeção do corpo. Não há uma polarização entre corpo e mundo, sigo a linha interpretativa de que “o corpo já é, desde sua origem, mundo” (BARRENECHEA, 2009, p. 57). Há uma crítica ao emprego da conjunção “e” (homem *e* mundo) que estabelece dois polos: (i) um para o homem no centro da racionalidade e outro para o domínio sobre o que lhe é exterior, (ii) o mundo. Compartilho do ponto de vista de que Nietzsche abre uma ferida no narcisismo humano que o coloca enquanto centro dominador da natureza (e, por conseguinte, do mundo) (Barrenechea, 2009).

Na obra *Gaia Ciência*, Nietzsche (1996) estabelece uma crítica irônica ao dizer que “o monstruoso mau gosto dessa atitude nos veio à consciência como tal, e nos ofende –, e já rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e!’” (NIETZSCHE, 1996, § 346, p. 199). Nesse sentido, ao se lançar o olhar para o sujeito-personagem Zarathustra, é possível perceber que o seu corpo “e” o mundo ficcional são noções que se referem a uma unicidade do fluxo de forças que constitui aquilo que se chama de realidade. Esse fluxo de forças entre o Corpo de Zarathustra “e” o mundo revela uma dinamicidade no qual o corpo é o mundo e o mundo circun(in)screve o corpo.

É de suma relevância destacar que “força” e “vontade de poder” não apresentam a mesma natureza, apesar de que não podemos, nessa perspectiva, conceber uma sem a outra. A vontade de poder é um elemento constitutivo da força. É a vontade de poder que movimenta a força na instauração do corpo. Como bem o destaca DELEUZE (1976, p. 40-41), a “vontade de poder é, portanto, atribuída à força, mas de um modo muito particular: ela é ao mesmo tempo um complemento da força e algo interno. Ela não lhe é atribuída à maneira de um predicado”. É a vontade de poder que (im)pulsiona uma força à luta, ao embate, à guerra, com outras forças.

Faz-se necessário, segundo esse autor, estabelecer uma distinção entre forças ativas e reativas. “Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*. [...] Chamar-se-á de *hierarquia* esta diferença das forças qualificadas conforme sua quantidade: forças ativas ou reativas” (grifos do autor) (DELEUZE, 1976, p. 33). Com a moral cristã, funda-se uma luta contra a natureza, e as forças reativas passam a dominar a constituição da grande maioria dos sujeitos. As forças reativas são responsáveis por estabelecer uma negação da vida, procurando projetar os sujeitos para fora de seu corpo. Essas forças imperam sobre outras forças, fazendo com os sujeitos deixem de viver os seus próprios desejos

em prol, seja de um *Céu Prometido* e/ou de um futuro. Nega-se o hoje, por um amanhã na presença de um deus; nega-se os desejos do corpo e dos seus prazeres, para poder gozar da “verdadeira” alegria que só é possível em um *Céu* destinado aos resignados; nega-se o corpo e a vida, porque o futuro será melhor e mais próspero; deixa-se de viver o hoje para que no futuro se possa ter uma velhice mais saudável e com uma maior quantidade de bens. As forças reativas têm uma característica negativa e, segundo Nietzsche (2011), são um retrocesso ao vir-a-ser dos sujeitos na humanidade. Para Nietzsche (2011), é preciso transvalorar os valores, é preciso solapar o terreno da moral e configurar um outro mundo para os sujeitos. Um mundo em que o além-homem emergja enquanto possibilidade e o eterno retorno seja afirmado em sua condição de acontecimento (histórico). Nesse mundo, o que se presenciará é a emergência de forças ativas, forças que se entregam ao fluxo da luta.

As forças ativas tem como fator principal impulsionar os sujeitos a um deslocamento a si próprios. As forças ativas conduzem os sujeitos a dizerem um sonoro “Sim!” à vida, ao corpo, aos desejos, e aos seus impulsos. Essas forças têm uma característica de afirmação da vida, elas causam, no sujeito, uma alegria no auto (re) conhecimento do seu vir-a-ser. Somente os sujeitos que se constituem de/em forças ativas, podem tomar-se enquanto fonte de *bem* e de *mal* e alegrar-se dessas vontades que se digladiam pela dominância. Esses sujeitos não buscam aniquilar o *mal*, à guisa do que acontece com as forças reativas, mas sim amá-lo enquanto uma força constituinte.

A partir desse esboço acerca da noção de vontade de potência e força em Nietzsche, já me sinto subsidiado a empreender uma analítica sobre como essa noção se materializa no e pelo corpo de Zaratustra. Para tanto, empreender-se-á uma análise do capítulo intitulado “Da Visão e Enigma”, presente na segunda parte da obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011).

Zaratustra estava em uma viagem de barco retornando à sua caverna, o seu espaço de meditação sobre a sua filosofia. Durante a viagem, os marinheiros contavam várias histórias que relatavam sobre as suas aventuras. No ensejo, Zaratustra resolve contar, aos marinheiros, uma visão que se configurou um enigma – daí o título do capítulo *Da Visão e Enigma* – na qual havia um pastor de ovelhas que, provavelmente, dormiu e uma serpente entrara em sua boca. Com a serpente presa em sua boca, o pastor se debatia e tentava arrancá-la a todo custo, sem, contudo, lograr êxito. Zaratustra, então, decide ajudá-lo. Zaratustra diz aos marinheiros que, num súbito, algo nele e por

ele gritou, mandando que o pastor morderse a cabeça da serpente e assim o pastor o fez. A partir dessa prática, um corpo alegre se fundou. Um corpo que pôde vivenciar o que Nietzsche denominara de um saber alegre. Recorto, então, o seguinte relato de Zaratustra:

Mas ali jazia um ser humano! E ali estava o cão pulando, eriçado, ganindo – viu-me chegar – uivou novamente, então gritou: – algum dia escutei um cão gritar assim por socorro?

E, em verdade, o que vi, jamais vira igual. Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca.

Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? Havia ele dormido? E a serpente rastejou para dentro de sua garganta – e ali mordeu firmemente.

Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: – em vão! Não conseguiu puxar a serpente da garganta. Então de dentro de mim se gritou: ‘morde! Morde!

Corta a cabeça! Morde!’ – assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e de ruim gritou com *um* grito de dentro de mim. – [...]

– Mas o pastor mordeu, tal como lhe disse eu grito; mordeu com boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente – : e levantou-se de um salto. –

Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria*! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria! (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 151-152)

A partir desse relato de Zaratustra, surgiu-me algumas problematizações: por que a boca e não outra parte do corpo? Vemos que a boca é um elemento relevante na constituição de um corpo-discurso, na medida em que ela é a responsável pela enunciação, pela propagação dos discursos: no caso do pastor, numa moral religiosa, da pregação da palavra de deus.

A serpente, presa na boca do pastor, simboliza um processo de sufocação, tem-se a configuração de que o mesmo órgão responsável pela pregação de uma suposta verdadeira vida, na moral religiosa, é a um só tempo descrito por Nietzsche como o que funda – ou pode fundar – a morte dos sujeitos. Esse *órgão* do corpo discursivo, na narrativa de Zaratustra, desvela uma memória discursiva que é (re)significada no dizer de Nietzsche. Ou seja, se numa moral judaico-cristã, a boca é considerada um órgão pelo qual a palavra de deus é enunciada. Em Zaratustra, temos uma inversão, na medida em que se subverte esse saber moral e funda-se uma boca pelo qual o sujeito evidencia a própria morte. Isso pode ser verificado em algumas passagens de *Crepúsculo dos Ídolos* como, por exemplo: (i) “sempre e em toda parte se ouviu a mesma cantilena sair de suas bocas – uma cantilena cheia de dúvidas, cheia de melancolia, cheia de cansaço da vida, cheia de resistência à vida” (NIETZSCHE, 2009b, § 1, p. 26); e (ii) “a mentira moral na

boca do *décadent*⁷³ diz: ‘Nada tem valor – a vida não vale nada’” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2009b, § 35, p. 26). Na obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009a) se vale de uma metáfora diretamente relacionada com a boca, quando versa sobre os “homens de boa vontade”, segundo Nietzsche (2009a), há entre eles “vingativos juízes” “que permanentemente levam na boca, como baba venenosa, a palavra justa e andam sempre de lábios em bico, prontos a cuspir em todo aquele que não tenha olhar insatisfeito e siga seu caminho de ânimo tranquilo” (NIETZSCHE, 2009a, § 14, p. 104). Como se pode perceber, a boca adquire uma simbologia singular no pensamento nietzschiano. Por isso, vejo que a boca é uma metáfora capital no gesto de corpografia zaratustriana, instaurado por Nietzsche (2011).

É relevante afirmar que o pastor do relato de Zaratustra, estava negando a própria vida e se entregando a uma morte eminente. As forças de valorização da vida foram sucumbidas ao domínio de forças de valorização de um além-vida. Contudo, as primeiras – no caso, as de valorização da vida – apesar de vencidas, não deixaram de conter em si o germe de uma vontade de poder e o instinto de imperar no corpo do sujeito que cedia, por acreditar não haver outra solução, senão à morte de seu corpo.

A serpente simboliza, notadamente, o Niilismo que pode atravessar e (im)pulsionar os sujeitos à morte. Niilismo esse em que o sujeito encontra-se cego a transitoriedade à qual o seu corpo está destinado no tempo e no espaço. Conforme evidencia Lefranc (2011), o niilismo “foi apresentado como o diagnóstico de uma doença que ainda não encontrou seu remédio, como um veneno [...] o princípio do Mal ao qual seria urgente contrapor o princípio do Bem” (LEFRANC, 2011, p. 190). Lefranc (2011) menciona que é preciso pensar em *niilismos*, remarcando a pluralidade que atravessa esse conceito. Nesse sentido,

o niilismo é tão múltiplo, essencialmente múltiplo, como a própria vontade de poder. Nietzsche detecta seus traços por toda parte: em economia política (a abolição da escravidão), em política (o oportunismo), em história (o darwinismo, o determinismo hegeliano), em arte (a mentira romântica e seu contragolpe, a arte pela arte), e até nas ciências da natureza (mecanismo, determinismo universal). (LEFRANC, 2011, p. 193-194)

Assim, através do niilismo, os sujeitos negam a vida que os constitui por não suportar a tensão do sofrimento e da dor na carne e pela carne como o verdadeiro elemento afirmador da vontade que movimenta os sujeitos nas práticas sociais. A paz

⁷³ Tradução: “Decadente”

acomoda os corpos, enquanto o sofrimento os incita à movimentação. Contudo, Lefranc (2011) atenta para uma possibilidade de se interpretar um niilismo ativo em Nietzsche que se contrapõe ao que mencionei. Desse modo, ter-se-ia as duas faces de uma mesma moeda, o niilismo passivo que instaura “fraqueza e [...] lassidão, enquanto que o niilismo ativo é um niilismo de força, de luta e de distinção” (LEFRANC, 2011, p. 194). Este niilismo ativo “se estende a toda a Europa intelectual e política ao mesmo tempo, desde os meios literários de Paris até os meios revolucionários de São Petersburgo” (LEFRANC, 2011, p. 194).

Ao tomar a dor como um elemento afirmador da vida, instaura-se o que Nietzsche denominou de viver alegre ou trágico. É relevante nos ater sobre o pensamento da tragédia grega, na medida em que a relação de Zaratustra com o pastor espelha, a nosso ver, uma encenação da tragédia tanto estudada por Nietzsche. Na tragédia grega, desvelava-se, sob o olhar dos sujeitos-espectadores, o tangenciamento da dor nos corpos dos sujeitos que encenavam a peça. Sujeitos esses que sentiam na pele as dores e os sofrimentos da derrocada de Dionísio que, depois, é glorificado no/pelo (eterno) retorno à vida.

Todavia, engana-se quem acredita que a tragédia grega tem uma característica de intensificação da tristeza e da agonia. Pelo contrário, ela é afirmativa, e a afirmação é entendida como alegria. A dor, no pensamento de Nietzsche, deixa de ser negativa, à guisa dos postulados cristãos, e passa a ser afirmativa, na medida em que ressalta a vida que pulsas nos sujeitos. Já dizia Deleuze (2001), o “que define o trágico é a alegria do múltiplo, a alegria plural. Esta alegria não é o resultado de uma sublimação, de uma purgação, de uma compensação, de uma resignação, de uma reconciliação” (DELEUZE, 2001, p. 28). Mas uma perscrutação das próprias forças/vontades constituintes, constituintes e constitutivas do/no sujeito-espectador.

O pastor, após se insurgir contra aquilo que atentava contra a sua vida, riu de uma forma como Zaratustra ainda não havia visto na terra. O corpo desse pastor materializa – e nele é materializado – o que foi postulado por Nietzsche como *amor fati* (amor ao fato), ele simboliza a afirmação da vida e o corpo. Ver-se-á, nessa afirmação da vida, aquilo que Nietzsche (2001) enunciou na obra *Gaia Ciência* do corpo como suporte do trágico. Há que se pensar o trágico em Nietzsche (2011) como a afirmação de um saber alegre, alegria essa tomada em um sentido forte, ou seja, em um sentido de vontades dominantes.

Conforme se pode perceber por esta análise ao trabalhar com a obra *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche (2011), permite-se, por um lado, pensar o acontecimento discursivo nietzschiano pela (re) significação de vozes bíblicas que são evocadas e, a partir de um processo de subversão, servem como base para a emergência da filosofia nietzschiana. Por outro lado, é possível pensar que a fundação da filosofia nietzschiana se dá numa rede teórica manifesta no corpo do sujeito-personagem Zaratustra, numa tensão com outros corpos na trama narrativa. Haja vista a percepção de que Zaratustra sofre no corpo os estigmas de pensar uma filosofia outra, inscrevendo-se em posições de luta, de embates, de insurreições contra posições judaico-cristãs legitimadas em sua época. Desse modo, a tensão estabelecida entre o corpo de Zaratustra e o corpo do Pastor, que na realidade são um só corpo, revela-se singular na exposição, de forma dramática, da noção de *Vontade de Poder* pensadas em tratados filosóficos anteriores.

Um corpo forte em Nietzsche se funda pela afirmação da vida. Ele revela que forças reativas podem tentar dominar nossas ações e sufocar/abafar nossos dizeres, como uma serpente pessimista que sufoca os sujeitos e os levam a aceitarem e se doarem à morte. Contudo, Nietzsche nos chama a atenção para o fato de que, apesar de forças reativas estarem na condição de dominantes, as forças ativas, malgrado serem vencidas, apresentam em si o germe da vontade de poder e desejam travar embates e lutas que possam imperar nas ações dos sujeitos.

É relevante lembrar que se, numa perspectiva nietzschiana, o corpo é tomado enquanto uma resultante de forças dominantes que buscam silenciar – e não apagar e eliminar – forças vencidas. Essas forças vencidas requerem um novo embate na linha do tempo e podem se tornar dominantes. É imprevisível o resultado dos embates na linha do tempo e do espaço, por isso há de se ressaltar que o corpo nessa perspectiva deve ser considerado intempestivo, ou seja, o sujeito move-se nas práticas sociais, não tendo a noção de que ele está afirmando o devir, e que a sua configuração estética está ancorada numa contingência contraditória de ser o que nunca pensou ser antes e querer o que já teve um dia em suas mãos.

A guerra de forças é uma prática constituidora dos sujeitos e, mesmo assim, adverte Nietzsche que eles permanecem-lhe alheios numa tentativa, seja propositalmente, seja inconscientemente, de escamotearmos aquilo à que são impulsionados: a vida. Nos dizeres do próprio autor, nós “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, Temos que nos mal-entender, a nós

se aplicará sempre a frase: ‘cada qual é o mais distante de si mesmo’” (NIETZSCHE, 2009a, § 1, p. 07). Pode-se dizer que “para nós mesmos somos [enquanto sujeitos] ‘homens do desconhecimento’” (NIETZSCHE, 2009a, § 1, p. 07).

Segundo Nietzsche (2009a), os sujeitos permanecem estranhos a si mesmos no fio da história na medida em que buscam, em suas práticas sócias, tornarem-se “sujeito[s] de conhecimento” numa asserção platônica do termo. Desde Platão (1996, 2007), os sujeitos buscam construir um refúgio em que pudessem estar a salvo da morte. Pelos sujeitos viverem na tensão com a Morte, eles sentem a necessidade de criar alternativas para escapar ao inevitável: morremos a cada segundo. E, ao invés de suportar essa tensão, eles buscam o que lhes é exterior, a saber, o *além-vida* e o *futuro*.

Foucault (2001a) em um relevante texto dedicado a *Nietzsche, Freud e Marx* tece considerações relevantes para se compreender a *démarche* teórica nietzschiana que é pensar um lugar outro para o sujeitos fora da moral e dos fundamentos. Para Foucault a singularidade nietzschiana consiste na fundação de outras redes de interpretação trazendo, para tanto, considerações sobre o funcionamento da linguagem. Nesse sentido, é preciso, então, buscar pensar o teatro filosófico, instaurado por Nietzsche a partir do qual ganham relevo técnicas de interpretação para os sujeitos e, também, para a linguagem.

Então, pensar em “técnicas de interpretação” implica pensar no funcionamento da linguagem, na medida em que toda e qualquer interpretação faz emergir ou emerge a partir de uma noção de linguagem. Foucault (2001a) evidencia que o trabalho com a linguagem nas culturas indo-europeias fez emergir duas suspeitas em relação à natureza mesma da linguagem nas práticas sociais. A primeira suspeita seria de que as palavras (e por conseguinte a linguagem) não dissessem o que deveriam dizer, que os dizeres sempre produziriam outros sentidos. Trabalha-se sobre o pensamento de que a linguagem comporta uma falha que lhe é constitutiva, fazendo com que sentidos outros emergjam a revelia do sujeito enunciativo. Nos dizeres do próprio Foucault, “o sentido que se percebe, e que é imediatamente manifestado, é talvez na realidade somente um menor sentido, que protege, contrai e contra a vontade de tudo transmite um outro sentido”⁷⁴ (FOUCAULT, 2001a, p. 592-593). Essa primeira suspeita seria da ordem da *Allegoria* e *Hiponoia*. A segunda diz respeito a uma saída radial do universo da

⁷⁴ Tradução do original: “Le sens qu’on saisit, et qui est immédiatement manifeste, n’est peut-être en réalité qu’un moindre sens, qui protège, resserre, et malgré tout transmet un autre sens” (FOUCAULT, 2001a, p. 592-593).

linguagem, a linguagem está além das palavras, nos gestos nas cores no movimentar das árvores, dentre outras manifestações não verbais. A linguagem transborda a palavra de forma que “há muitas outras coisas no mundo, que falam e que não são de linguagem”⁷⁵ (p. 593). Já essa segunda suspeita seria da ordem do *Semainon*. Essa visão se torna de extrema relevância para se compreender o que Nietzsche pontua sobre o funcionamento da linguagem na história. Para Nietzsche (1996) a linguagem é de uma ordem metafórica e, por isso mesmo, teatral, na medida em que ela fornece máscaras para os sujeitos.

A linguagem, numa perspectiva nietzschiana, é o que propicia que “no homem [a] arte do disfarce chega a seu ápice” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 54). A linguagem é o que propicia aos sujeitos “o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 54). Se por um lado, a linguagem é o que possibilita ao sujeito reconhecer a si mesmo; ela, por outro lado, é o que nos possibilita um, ilusório, conhecimento das coisas. Digo ilusório porque a linguagem é de uma ordem diferente das coisas, desse modo, o que se diz sobre as coisas não as são em toda a sua complexidade, mas sim o estabelecimento de metáforas. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 55). Nietzsche conclui que “acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto não possuímos nada mais do que *metáforas das coisas*, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” (grifos meus) (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 55). Nesse sentido, a linguagem se assemelha ao funcionamento do sonho, na medida em que o próprio sonho se estrutura na linguagem. Se os sujeitos não conseguem controlar o sonho, por que eles tentam constantemente controlar a linguagem? É preciso que os sujeitos se entreguem à linguagem, sem, contudo, tentar controlá-la. Nos dizeres de Nietzsche, é preciso que os sujeitos deixem “que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo” (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 55). Nesse sentido, é preciso que o sujeito se entregue também ao funcionamento da linguagem sem a pretensão de querer controlar os seus desdobramentos. A partir desse

⁷⁵ Tradução do original: “il y a bien d'autre choses au monde qui parlent, e qui ne sont pas du langage” (FOUCAULT, 2001a, p. 593)

questionamento da linguagem, Nietzsche (1996) também se questiona sobre a verdade que é construída na e pela linguagem.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que após longo uso, aparecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1996, § 1, p. 57)

Com efeito, é preciso “liquefazer a metáfora intuitiva” e entender que o mundo encerra infinitas interpretações. Que o mundo é ele mesmo uma grande interpretação e nada mais. O mundo se criva em uma polissemia infundável e insaciável, na medida em que o mundo nos interpela a produzir sentidos, os sujeitos são seduzidos a se entregarem ao sonho da/na linguagem. Nesse sentido, um aforismo dos fragmentos póstumos é bastante elucidativo sobre a posição nietzschiana acerca da linguagem e, por conseguinte, da interpretação.

Contra o positivismo que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’ eu diria: não, precisamente fatos não há, só interpretações. Não podemos constatar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um disparate querer algo assim. ‘Tudo é subjetivo’, vós dizeis: mas já isso é interpretação, o ‘sujeito’ não é nada dado, mas algo acrescentado poeticamente, colocado aí por detrás. – É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isso é poesia, hipótese.

Até o ponto em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é passível de ser conhecido: mas ele é interpretável de outro modo, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infinitos sentidos: ‘perspectivismo’.

São nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos. (NIETZSCHE, 2013, § 7 (60), p. 263)

Nietzsche (2013) funda outra maneira de ler o mundo que se opõe ao positivismo, determinando que o mundo não evidencia “fatos”, mas infinitas interpretações. Essa visão corrobora com a visão de uma impossibilidade de que o fato encerre uma “verdade”, pelo contrário, o que há é um perspectivismo, pontos de vista em alteridade, polissemias estendidas ao infinito. Pode-se dizer, portanto, que o sujeito se encontra em uma posição instauradora do sentido. Levar em consideração esse polo de subjetividade dos sujeitos que interpretam faz toda a diferença no século XIX, nos campos interpretativos, posto que evidenciam que a realidade não é nem dada, nem

experimentada, mas construída, organizada e distribuída de acordo com instâncias de subjetividade. O mundo é um grande “jogo teatral” no qual os sujeitos vão alternando as suas máscaras na grande peça da vida. Por isso, Foucault (2001a) menciona que Nietzsche (1996, 2013) apresenta uma visada “hermenêutica” (FOUCAULT, 2001a, p. 594).

Foucault (2001a) vai se questionar, então, se Nietzsche gerou espelhos nos quais hoje nos refletimos. Os questionamentos evidenciados Nietzsche (1996, 2013) possibilitou compreender a relação dos sujeitos contemporâneos com a realidade? Há, em Nietzsche, uma desconstrução de uma herança narcísica e um ataque a nossa paixão pela nossa própria imagem, construída por meio da linguagem, na modernidade? Nietzsche configurou-se uma das bases das interpretações no século XIX e que se faz ainda presente nas pesquisas contemporâneas no campo da filosofia – e, porque não, no campo da Análise do Discurso? Respondo positivamente a todos esses questionamentos, na medida em que considero Nietzsche um fundador de discursividades. Isto porque ele não cessou de fazer emergir posições outras para o sujeito pensar a si mesmo e os outros sujeitos nas práticas sociais. Nietzsche, portanto, é indubitavelmente um dos precursores de uma interpretação sobre o presente. Segundo Foucault (2001a),

Parece-me que Marx, Nietzsche e Freud não multiplicavam, de certa maneira, os signos no mundo ocidental. Eles não deram um sentido novo às coisas que tinham sentido. Eles mudaram, na realidade, a natureza do signo e modificaram a maneira no qual o signo em geral poderia ser interpretado⁷⁶. (FOUCAULT, 2001a, p. 595-596)

Como pensar essa questão da reinvenção do signo, de seus novos contornos em Nietzsche? Na realidade, Nietzsche funda um outro espaço no qual o sujeito pode estabelecer uma relação outra com a linguagem. A partir desse gesto fundador nietzschiano, percebe-se a relação sujeito e linguagem numa relação de afetamento e não de composição, justaposição, ou aglutinação. Digo de afetamento porque numa perspectiva nietzschiana sujeito e linguagem apresentam materialidades diferentes, bem como a própria linguagem e o próprio signo podem dar margens a um corpo no interior mesmo da linguagem, lembrando que esse sujeito na linguagem será sempre uma centelha, um fragmento no tempo e no espaço, algo que é de uma agressão à história.

⁷⁶ Tradução do Original: “il me semble que Marx, Nietzsche et Freud n’ont pas en quelque sorte multiplié les signes dans le monde occidental. Ils n’ont pas donné un sens nouveau à des choses qui n’avaient pas de sens. Ils ont en réalité changé la nature du signe, et modifié la façon dont le signe en général pouvait être interprété” (FOUCAULT, 2001a, p. 595-596).

Nesse momento, considero relevante dar encaminhamento ao enigma evidenciado por Zaratustra. Esse enigma é encaminhado no capítulo “O convalescente” no qual Zaratustra enfrenta o pensamento sobre o enigma, não suportando a luta que se prenuncia e desmaia. Após ficar 7 dias desacordado e “como morto”, ele acorda pálido e trêmulo (como se o demônio houvesse aparecido e estivesse a lhe impor a imagem do eterno retorno sem que ele apresentasse um corpo que estivesse preparado para viver esse acontecimento em toda a sua complexidade) e enuncia:

– Ó bufões e realejos que sois! Respondeu Zaratustra novamente sorrindo, como bem sabeis o que teve de se cumprir em sete dias: –
– e como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe.
E vós – vós já fizestes disso uma canção de realejo? Mas agora estou aqui, ainda cansado desse morder e cuspir, ainda doente de minha própria redenção.
E fostes espectadores de tudo isso? Ó meus animais, também vós sois cruéis? Quisestes assistir a minha grande dor, como fazem os homens? Pois o homem é o animal mais cruel. (grifo do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 209)

Nesse fragmento, Zaratustra esclarece que a visão/sonho que teve era um reflexo de sua própria constituição. Zaratustra era o pastor que quase sucumbiu ao Niilismo. A serpente se introduziu na garganta de Zaratustra a fim de que as suas palavras tivessem o peso da moral. O corpo do pastor era na realidade o corpo de Zaratustra, que gritava para que o sujeito não se entregasse à negação da vida e ao desejo de além-vida. Mais uma vez trata-se de uma luta, não sem que isso afete a sua composição fisiológico-discursiva, entre o corpo zaratustriano e o *espírito de gravidade*. Nesse sentido, vejo que Zaratustra pode lançar o olhar para o seu corpo em alteridade, como em um espelho cuja imagem refletida lhe causava asco e pena. É preciso que o sujeito olhe para o seu corpo em uma alteridade descontínua a partir da qual é possível olhar para o próprio corpo como se ele fosse um outro, para entender as forças que arquitetam a sua constituição.

Após essa visão que se configurava até então um enigma, Zaratustra ficou 7 dias desacordado “como morto”, pode-se dizer que o corpo zaratustriano tem os órgãos afetados e ele é, então, um corpo-convalescente. Mas o tratamento para esse corpo não se encontra fora do sujeito, pelo contrário, o tratamento do corpo-convalescente zaratustriano é a música, segundo Zaratustra, “eu tenho de voltar a cantar – esse consolo inventei para mim, e essa cura” (NIETZSCHE, 2011, p. 211). Zaratustra apresenta em si-mesmo o que precisa para se curar e se reestabelecer. É preciso remarcar que, ao

corpo zaratustriano, é possibilitado cuidar de si. Gostaria de chamar a atenção para, de certo modo, a evidência de que o Niilismo também se configura como uma força na constituição de Zaratustra. Nietzsche (2011) funda um espaço outro para que Zaratustra possa compreender o seu corpo, enquanto um signo, que é um espaço múltiplo, heterogêneo e que tem na belicância a sua razão de existência.

É relevante destacar que, se há essa modificação na forma de interpretação, é porque há também uma mudança no espaço nos quais os signos podem ser interpretados. Se no século XVI, o espaço era, sem dúvida, considerado homogêneo, o modo de se interpretar os signos também o deveria ser, o espaço se parecia como o lago da pátria de Zaratustra cuja superfície era calma e transparente. O espaço no qual ou em torno do qual os trabalhos de Nietzsche se inscrevem é outro, um espaço heterogêneo, fragmentado, recortado e (re)organizado na história. É como se o pensamento desse autor fosse uma pedra que abalasse a superfície calma do lago e caminhasse em direções sempre mais fundas. Como se pode perceber, Nietzsche (2011) propõe uma outra maneira de interpretar o corpo nas práticas sociais.

Então Foucault (2001a) lança uma interpretação relevante de Zaratustra como aquele que almeja as alturas. O movimento de Zaratustra é de ascensão é de elevação, quer seja numa relação de si como conhecimento de si mesmo (interior), mas também no movimento de ascensão até a sua caverna em contraste com o mal estar que causa a sua queda. Esse movimento é sempre desagradável, na medida em que o corpo pede sempre caminhos mais altos. Nessa perspectiva, o fundo ou a profundidade é vista como algo superficial como uma máscara, e como uma vontade de aprisionar e controlar os corpos. A ascensão do corpo de Zaratustra à montanha tem um significado bem particular. Lugar esse, nas alturas, em que o sujeito pode ter acesso ao conhecimento a partir de si.

A prática escriturística de Nietzsche se mostra, segundo Foucault (2001a), relevante ao século XIX, na medida em que ela recorta (ou melhor funda) para a interpretação, um campo infinito, melhor dizendo, ela proporcionou à interpretação um estatuto de infinitude. Essa infinitude não quer dizer que as redes de interpretação não tenham suas bordas bem delimitadas, pelo contrário, o que se postula é que há aberturas (no campo da interpretação ou da interpretação das redes) que são irreduzíveis, tudo gera uma mudança na hermenêutica moderna. Foucault (2001a) delineia que

[e]m Nietzsche, também, é evidente que a interpretação é sempre inacabada. O que é para ele a filosofia, senão um tipo de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem termo, desenrolada sempre mais ou menos; uma filologia que jamais seria absolutamente fixada?⁷⁷ (FOUCAULT, 2001a, p. 598)

A interpretação é inacabada porque o corpo também recorta um inacabamento porque está sempre se (re)configurando nas práticas sociais, na medida em que ele se entrega à belicância. O ser anseia por um conhecimento absoluto que na realidade não existe. Nietzsche enuncia essa constituição do sujeito que se instaura a partir de um estranho efeito narcísico. O sujeito, afetado pela moral, deseja se apoderar de um conhecimento absoluto, mensurável, acabado, como se a história fosse feita e/ou se desenrolasse de uma forma perfeitamente contínua, como se as bordas do tempo e do espaço fossem bem delimitadas. Nesses dois casos, tanto do conhecimento como da história, o que se vê é a imprecisão, o desarranjo de uma ordem, o conflito e o disparate. Nesse sentido, a teorização nietzschiana, melhor dizendo, a sua interpretação, assemelha-se à loucura. Desse modo, a “experiência contra a qual Nietzsche se debateu e pela qual ele foi fascinado [...] Essa experiência da loucura seria a sansão de um movimento de interpretação, que se aproxima ao infinito de seu centro, e que se desmorona⁷⁸” (FOUCAULT, 2001a, p. 599).

Segundo Foucault, o inacabamento da interpretação está ligado a dois outros princípios que lhe são fundamentais. O primeiro princípio é o de que, “se a interpretação jamais pode acabar-se, é simplesmente que não há nada a interpretar⁷⁹” (FOUCAULT, 2001a, p. 599). Essa visão se ancora no fato de não haver uma interpretação pura, original. As palavras não são as coisas, as interpretações, por conseguinte, são trabalhos, não sem uma agressividade, de signos sobre signos. A palavra (e, de certo modo, a interpretação) é uma agressão que fazemos às coisas. Nietzsche apresenta um trabalho relevante sobre os signos, desvinculando-os de um sentido original, de um sentido de essência. Segundo Nietzsche (1996), os signos são, sobretudo criação, postula-se que “toda palavra torna-se logo conceito, justamente quando não deve servir como

⁷⁷ Tradução do original: “Chez Nietzsche aussi, il est évident que l’interprétation est toujours inachevée. Qu’est-ce pour lui que la philosophie, sinon une sorte de philologie toujours en suspens, une philologie sans terme, déroulée toujours plus loin, une philologie qui ne serait jamais absolument fixée? Pourquoi?” (FOUCAULT, 2001a, p. 598)

⁷⁸ Tradução do original: “expérience contre laquelle Nietzsche s’est débattu et par laquelle il a été fasciné [...] Cette expérience de la folie serait la sanction d’un mouvement de l’interprétation qui s’approche à l’infini de son centre, et qui s’effondre, calcinée”. (FOUCAULT, 2001a, p. 599)

⁷⁹ Tradução do original: “si l’interprétation ne peut jamais s’achever, c’est tout simplement qu’il n’y a rien à interpréter” (FOUCAULT, 2001a, p. 599).

recordação [...] tem de convir a um sem número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, casos claramente desiguais” (NIETZSCHE, 1996, p. 56) . Convém remarcar que essa criação elaborada por classes dominantes e que, por isso, demarcam relações de poder nas práticas sociais, na medida em que os signos são impostos aos sujeitos, os signos são uma imposição à vontade de não falar. Nesse sentido, pode-se chegar à conclusão de que, na interpretação, signos são (im)pulsionados, gerando redes de prescrição que emergem de interpretações sobre interpretações. E “talvez esse primado da interpretação em relação aos signos seja o que há de mais decisivo na hermenêutica moderna⁸⁰” (FOUCAULT, 2001a, p. 600).

Os signos, nesse sentido, são máscaras que buscam encobrir a face dos objetos, que simplesmente podem não existir ou, o que me parece mais plausível, os objetos podem ser considerados uma continuação dos sujeitos. Os signos se agrupam, nas práticas sociais, por meio de jogos complexos, em que dicotomicamente presenciamos contradições, oposições, negações, diferenças, enfim, um “jogo de forças reativas⁸¹” (FOUCAULT, 2001a, p. 601).

Foucault evoca uma voz deleuziana ao mencionar que “Nietzsche recoloca a dialética sobre seus pés⁸²” (Deleuze *apud* FOUCAULT, 2001a, p. 601). Essa expressão não diz respeito à “espessura do signo, nesse espaço aberto, sem fim, escancarado, nesse espaço sem conteúdo real nem reconciliação, todo esse jogo da negatividade que a dialética, finalmente tinha desarmado dando a ele um sentido positivo?⁸³” (FOUCAULT, 2001a, p. 601).

O segundo princípio, por sua vez, que diz respeito ao inacabamento da interpretação, trata-se de uma “interpretação se encontrar diante da obrigação de se interpretar ela mesma ao infinito⁸⁴” (FOUCAULT, 2001a, p. 601). Ele trabalhou como a interpretação insere os sujeitos em um jogo de interpretações que tende ao infinito. Segundo Foucault (2001a), é preciso entender a interpretação em pelo menos dois sentidos possíveis: i) a interpretação está sempre relacionada a um “quem”, na medida em que a interpretação exala subjetividade de um sujeito, a análise, de certo modo,

⁸⁰ Tradução do original: “peut-être cette primauté de l’interprétation par rapport aux signes est-elle ce qu’il y a de plus décisif dans l’herméneutique moderne” (FOUCAULT, 2001a, p. 600).

⁸¹ Tradução do original: “jeu des forces réactives” (FOUCAULT, 2001a, p. 601).

⁸² Tradução do original: “Remettre la dialectique sur ses pieds” (Deleuze *apud* FOUCAULT, 2001a, p. 601).

⁸³ Tradução do original: “épaisseur du signe, dans cet espace ouvert, sans fin, béant, dans cet espace sans contenu réel ni réconciliation, tout ce jeu de la négativité que la dialectique, finalement, avait désamorcé en lui donnant un sens positif?” (FOUCAULT, 2001a, p. 601)

⁸⁴ Tradução do original: “l’interprétation se trouve devant l’obligation de s’interpréter elle-même à l’infini” (FOUCAULT, 2001a, p. 601).

adquire a sua coerência, na medida em que ela provem de alguém, há uma impossibilidade, na linguagem, do sujeito se neutralizar na análise; e, ii) há um movimento circular na interpretação, uma interpretação sempre se volta a outras interpretações ou ao campo interpretativo em geral, e são justamente os signos os que abrem a possibilidade de um trabalho interpretativo sobre outras interpretações, são os signos, enfim, que fazem a interpretação se movimentar no fio da história (FOUCAULT, 2001a, p. 601).

Para Foucault (2001a), “A hermenêutica e a semiologia são dois selvagens inimigos⁸⁵” (FOUCAULT, 2001a, p. 602). Se a hermenêutica se vinculasse à semiologia, correria o risco de abandonar o inacabamento do signo e a violência que os sujeitos fazem através dos signos, ao trabalho de interpretações sobre interpretações não teria sentido. Encontra-se em Nietzsche justamente o contrário, ou seja, uma hermenêutica que se desdobra sobre si mesma, uma hermenêutica que desvela a face positiva da interpretação, que não tem, pois, o medo de sair da dialética e ficar em um campo puramente interpretativo.

3.3 O CORPO E O FANTASMA DO ETERNO RETORNO

Nietzsche, na obra *A Origem da Tragédia*, menciona que a “metáfora não é, para o verdadeiro poeta, uma figura retórica, mas uma representação que lhe aparece na realidade no lugar do conceito” (NIETZSCHE, 2005b, § 8, p. 54). A metáfora, para Nietzsche (2005b), é a condição de existência da linguagem, na medida em que ele cria uma representação imaginária e, por isso, ilusória da realidade. Essa visão se torna relevante pois toca, justamente, no que intento trabalhar a partir desse momento: pensar o funcionamento da metáfora, enquanto instauradora de teatralidade, através de Foucault (2001b) e Nietzsche (2011). Considero relevante dizer que Foucault (2001b) delimita o funcionamento discursivo através, metaforicamente, de um fantasma. Segundo Foucault (2001b), pelo menos, três direcionamentos que não se pode deixar de destacar: (i) pensamento da linguagem através de um jogo entre as noções de “ausência” e “presença”; (ii) estabelecimento de uma face para a prática filosófica, a saber, a de um teatro; (iii) por lançar mão de uma análise sobre o lugar de Nietzsche na filosofia, bem

⁸⁵ Tradução do original: “l’herméneutique et la sémiologie sont deux farouches ennemies” (FOUCAULT, 2001a, p. 602).

com o funcionamento de Zaratustra enquanto uma instância de insurreição. Os diálogos entre as noções de linguagem e metáfora nietzschianas e o estudo foucaultiano que mencionei são imprescindíveis para analisar a relação entre o corpo zaratustriano e o corpo do anão, que faz emergir a noção de Eterno Retorno na trama narrativa da obra nietzschiana.

Foucault (2001b) interpreta duas obras deleuzianas que, segundo ele, devem ser consideradas “grandes entre as grandes”, a saber, *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*. Essas obras são relevantes para entender o coração de um problema de que, numa perspectiva deleuziana, “a metáfora não vale nada⁸⁶” (FOUCAULT, 2001b, p. 944). Segundo Foucault (2001b), há “mais um problema, ou seja, uma distribuição de pontos remarcáveis; sem centro, mas sempre [com] decentramentos, mas [elementos] de séries com [...] a claudicação de uma presença e de uma ausência – de um excesso, de uma falta⁸⁷” (FOUCAULT, 2001b, p. 944). Sugere-se, nesse sentido, que se abandone a ideia de círculo e, por conseguinte, o “malvado princípio de retorno, abandone a organização esférica do todo: é sobre a direita que tudo retorna, a linha direita e labiríntica. Fibrilas e bifurcação⁸⁸” (FOUCAULT, 2001b, p. 944). Nesse ponto, convém evidenciar que Deleuze, sob a ótica de Foucault (2001b), estabelece um deslocamento da noção de “Eterno Retorno” nietzschiana. Nesse sentido, convém apresentar essa noção-conceito, a partir deste momento, na medida em que ela também incide sobre a constituição corporal zaratustriana.

Não posso deixar de mencionar um aforismo da obra *Gaia Ciência* em que Nietzsche (2001), metaforicamente, caracteriza de forma explícita a noção de “Eterno Retorno”. Segundo Nietzsche (2001),

[e] se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse em tua mais desolada solidão e te dissesse: ‘esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim, também essas aranhas e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os

⁸⁶ Tradução do original: “la métaphore ne vaut rien” (FOUCAULT, 2001a, p. 944)

⁸⁷ Tradução do original: “mais un problème, c’est-à-dire une distribution de points remarquables; nul centre, mais toujours des décentrement, mais de séries avec [...] la claudication d’une présence et d’une absence – d’un excès, d’un défaut” (FOUCAULT, 2001a, p. 944).

⁸⁸ Tradução do original: “mauvais principe de retour, abandonnez l’organisation sphérique du tout: c’est sur la droite que tout revient, la ligne droite et labyrinthique. Fibrilles et bifurcation” (FOUCAULT, 2001a, p. 944).

dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, § 341, p. 230)

Essa noção-conceito de *Eterno Retorno*, forjada por Nietzsche (2001), me toca diretamente enquanto analista, na medida em que através dela pode-se pensar uma noção de acontecimento a partir do pensamento de Nietzsche (2001), posto que se busca pensar, de certo modo, um funcionamento para o retorno. Ao longo deste tópico, retornarei a esse ponto de vista.

Em relação à noção-conceito de *Eterno Retorno*, há, de certo modo, um consenso entre alguns comentadores como, por exemplo, Lefranc (2011) e Vattimo (1990), no que diz respeito a essa noção-conceito ser a mais enigmática da rede teórica nietzschiana. Para Vattimo (1990), é preciso compreender o pensamento do eterno retorno sob uma perspectiva “cosmológica” que consistiria não somente em pensar instantes plenos que, dado o seu caráter de felicidade, deveriam retornar. Pelo contrário, pensar em um eterno retorno consiste no “facto de instantes deste gênero [intensos e plenos] serem possíveis só na condição de uma radical transformação que suprimisse a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente” (VATTIMO, 1990, p. 70). Daí concluir-se que “o eterno retorno pode ser desejado apenas por um homem feliz; mas um homem feliz apenas num mundo radicalmente diferente deste pode acontecer” (VATTIMO, 1990, p. 70). Lefranc (2011), por sua vez, apresentará uma interpretação dessa noção-conceito nietzschiana que coaduna com a visão de Vattimo (1990), no que diz respeito à necessidade de uma explosão da visão de mundo enquanto verdade e aparência, levando em consideração a emergência de uma constituição outra para o sujeito nesse processo. Convém remarcar que essa constituição outra só se torna possível através de uma constituição outra do corpo na história. Com efeito, o eterno retorno emerge enquanto possibilidade pela fundação de uma estética corporal outra. Para Lefranc (2011), pode-se dizer, então, que a “questão não é mais: todas as coisas retornam? Mas fica assim: o que é querer o eterno retorno? Será que o próprio Zaratustra pode pensar plenamente, completamente o ‘pensamento abissal’ do eterno ciclo?” (LEFRANC, 2011, p. 307). Penso que Zaratustra não consegue viver o eterno retorno em toda a sua complexidade, na medida em que, como bem o evidenciou

Vattimo (1990) e Lefranc (2011), viver o eterno retorno só se torna possível através de uma transvaloração dos valores, uma vez que, o mundo no qual o corpo zaratustriano se movimenta intempestivamente ainda é regido pela moral. Zaratustra se contrapõe a esses valores, é verdade, contudo, não pode dizer que ele vivenciou a transvaloração, o solapar dos valores que cerceiam/determinam a constituição dos sujeitos. Conforme se pode perceber, o lançar o olhar sobre essa noção faz emergir aporias no pensamento nietzschiano, contudo isso não invalida ou desmerece o processo de criação nem a noção-conceito que fora instituído.

Engana-se quem pensa que a noção-conceito de Eterno Retorno evidencia uma acomodação e equilíbrio de forças. Nietzsche (1996) é taxativo ao dizer que “[s]e um equilíbrio da força tivesse sido alcançado alguma vez, duraria ainda: portanto, nunca ocorreu” (NIETZSCHE, 1996, p. 440). Essa estabilidade se torna ilógica de ser pensada, na medida em que não há uma estagnação do fluxo de mudanças na história. Acredito que esse fluxo é como o próprio tempo – ou talvez ele seja o próprio tempo – que trilha um caminho só de ida o que não quer dizer que nesse caminho pedras do passado se façam presentes ou constitutivas dele. O criador de Zaratustra, ainda, complementa dizendo que “[i]sso significa que se move todo vir-a-ser na repetição de um número determinado de estados perfeitamente iguais” (NIETZSCHE, 1996, §14, p. 440). Para Nietzsche (1996), os elementos que são finitos devem se desdobrar no tempo que é infinito. Há uma linha argumentativa lógica de que há uma impossibilidade de emergência de elementos sempre novos. Se os números de um dado são sempre os mesmos, o seu funcionamento no jogo é regido pelo acaso. Todavia, dizer que os elementos retornam no fio da história, não quer dizer que eles não serão determinados por um poro e simples acaso, pelo contrário, o seu retorno no fio da história está ancorado ao jogo de forças que impulsionam e, ao mesmo tempo, que delimitam um dado espaço para esse retorno jogo nos tempos vividos. Por isso, numa perspectiva nietzschiana (1996), não é descabido pensar que “se o estado deste instante esteve aí, então também esteve aquele que gerou, e seu estado prévio, e assim por diante, para trás –, assim como uma segunda, terceira vez ele estará aí – inúmeras vezes, para frente e para trás” (NIETZSCHE, 1996, p. 440).

É inegável que essa visão da noção-conceito de eterno retorno incide na constituição corporal de Zaratustra de forma tensiva como, por exemplo, na relação que ele estabelece com o Anão. Vejo que, se por um lado, através das relações intercorporais a constituição do sujeito Zaratustra se afirma na trama narrativa; por

outro lado, é justamente através dessas relações intercorporais que já-ditos (em relação à noção de eterno retorno, por exemplo) emergem na materialidade corporal zaratustriana. Nesse sentido, pode-se dizer que o corpo-anão está visceralmente ligado ao corpo-zaratustriano na trama filosófica nietzschiana e corrobora para que o discurso do eterno retorno se manifeste no corpo zaratustriano enquanto efeito de uma memória discursiva. Há uma alteridade corporal que incide sobre a materialidade do corpo de Zaratustra, dando formas ao seu bordeamento. A relação do corpo de Zaratustra com outros corpos, na trama narrativa, produz efeitos nos seus órgãos. Na primeira parte do capítulo “Da visão e do Enigma”, encontra-se um relevante fragmento sobre como o eterno retorno é um já-dito que pode ser compreendido através do corpo zaratustriano.

Para o alto: – embora ele estivesse em minhas costas, meio anão, meio toupeira; aleijado; aleijador; pingando chumbo em meu ouvido, pensamentos-gotas de chumbo em meu cérebro.

‘Ó Zaratustra’, cochichou zombeteiramente, sílaba por sílaba, ‘ó pedra da sabedoria! Tu te arremessaste para cima, mas toda pedra arremessada *tem de* – cair!

Ó Zaratustra, pedra da sabedoria, pedra da funda, destruidor de estrelas! Arremessaste a ti mesmo tão alto – mas toda pedra arremessada – *tem de cair!*

Condenado a ti mesmo e a teu próprio apedrejamento: ó Zaratustra, arremessaste longe a pedra – mas sobre ti ela cairá!’

Então calou-se o anão; e isso durou muito. Mas seu silêncio me oprimia; e estar assim a dois é, na verdade, mais solitário do que estar a um! [...]

Mas existe algo, em mim, que chamo de coragem: até agora, sempre matou em mim todo desânimo. Por fim, essa coragem me mandou parar e falar: ‘Anão! Ou tu, ou eu!’

É que a coragem é o melhor matador – coragem que ataca: pois em todo aquele ataque há fanfarra. (grifo meu) (ZARATUSTRA, 2011, p. 149)

O anão metaforicamente simboliza o amor a terra, o atravessamento do espírito de gravidade que já mencionei alhures. Gostaria de chamar a atenção para os grifos elaborados por Nietzsche (2011) nos dizeres do anão e de Zaratustra. A expressão “tem de X” evidencia uma série de obrigações que tem tangenciado os corpos dos sujeitos no fio da história. A expressão “tem de X” aprisiona os corpos e determina as ações dos sujeitos, desse modo, é possível perceber a força da gravidade atingindo e determinando o funcionamento corporal. Zaratustra desafia justamente essa lei gravitacional que legisla sobre os corpos, Zaratustra se lança ao alto, mas não se sente na obrigação de descer, pelo contrário, ele quer voar cada vez mais alto. Se no dizer do anão ganha relevo a expressão “tem de X”, em Zaratustra ganha destaque a prática evidenciada pelo verbo *atacar* que demarca uma posição de insurgência. O que remarca, de certo modo, um corpo cujo *atacar* é uma prática que deve ser afirmada nas práticas sociais. Resta,

ainda, dizer que essa expressão emerge a partir de um perscrutar do corpo e sua afirmação em uma unidade na multiplicidade de forças que o constitui. A divisão do corpo em corpo-alma, corpo-razão nada mais faz do que evidenciar, como chama a atenção Zaratustra, uma solidão que é prejudicial ao sujeito. Nietzsche (2005c), na obra *Humano, Demasiado Humano*, apresenta problematizações singulares: “é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte?” (NIETZSCHE, 2005c, § 34, p. 39). Então, o criador de Zaratustra apresenta uma resposta ao mencionar que “já não existe mais ‘dever’; a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente, como a religião” (NIETZSCHE, 2005c, § 34, p. 39). Zaratustra, enquanto porta-voz nietzschiano, faz emergir essa destruição da moral para que o corpo seja retornado à natureza. Contra o “tem de X”, instituído pela moral, a melhor técnica é o “ataque”, enunciado por Zaratustra.

O anão constrói um corpo que não coincide com a constituição zaratustriana, o espírito de gravidade não atravessa a constituição da criação de Nietzsche (2011), como Zaratustra mesmo evidencia: “Anão! Tu! Ou Eu!”. O corpo zaratustriano se constitui através de uma assimetria entre ele e o corpo-anão, nesse sentido, pode-se dizer que eles se posicionam em alteridade descontínua. Convém apresentar um outro fragmento em que há, também, uma tensão instaurada entre Zaratustra e o Anão:

‘tudo que é reto mente’, murmurou desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo’
‘Ó espírito de gravidade!’, falei irritado, ‘não tornes tudo tão leve para ti! Ou te deixo acororado onde estás, pernetá – e eu te trouxe bem *alto*!’
Olha’, continuei a falar, ‘esse instante! Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz *para trás*: atrás de nós há uma eternidade.
Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez?
E se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também esse portal não deve já – ter estado aí?
E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo todas as coisas por vir? *Portanto* – – também a si mesmo?
Pois o que pode andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – *tem* de andar ainda alguma vez! –
E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós?
– e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? –” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2011, p. 150-151)

Se, no aforismo § 341 de *Gaia Ciência*, a noção de eterno retorno é enunciada por um terrível demônio que, sorrateiramente, aproxima-se do sujeito na mais calma solidão, para produzir um efeito de onda na constituição do sujeito. Isso me permite dizer que o corpo de Zaratustra se inscreve na posição do demônio para instaurar sobre a materialidade de “circulo”, evocada pelo anão, sentidos outros no fio da história. Se, no dizer do anão, desliza sobre o circulo um efeito de desdenho, a partir dos dizeres de Zaratustra, vejo deslizar justamente o efeito de alegria, na medida em que se afirma um saber outro.

Pensar uma temporalidade outra para o sujeito é capital para que o eterno retorno emergja enquanto possibilidade, tempo esse em que os sujeitos, ou melhor, os corpos nada mais são do que “partícula de poeira” – uma centelha irrisória, mas que pode ser decisiva – de uma ampulheta. Segundo Vattimo (1990), “apenas um mundo que deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear seria possível uma tal felicidade plena” (VATTIMO, 1990, p. 70). Posto que, um corpo-feliz emerge a partir de um rompimento com o ideário de mundo verdadeiro e mundo aparente. Pensar em uma “temporalidade linear” é extremamente prejudicial, na medida em que ela “se articula em presente, passado e futuro, cada um deles repetível, implica que cada momento só tem sentido em função dos outros numa linha do tempo” (VATTIMO, 1990, p. 70), o autor continua dizendo que “nessa [temporalidade linear], cada instante é um filho que devora o pai (o momento que o precede) e está destinado, por sua vez, a ser devorado” (VATTIMO, 1990, p. 70). Nesse sentido, o enunciado de Zaratustra: “E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carrega consigo todas as coisas por vir?”, só se torna possível na medida em que ele já projeta um outro mundo para o sujeito, mundo esse no qual o próprio Zaratustra não pôs os pés nem, nele, pode dançar livremente.

Com efeito, vejo que o conceito de eterno retorno evidenciado por Nietzsche (2001, 2005c, 2011) que se materializa no corpo de Zaratustra estabelece um jogo de presença e ausência. Nesse sentido, diz-se presença, por um lado, pelo corpo de Zaratustra emergir, na trama narrativa, a partir de jogos temporais e espaciais; e ausência, por outro lado, na medida em que este mundo no qual impera o eterno retorno do mesmo é profetizado, mas não é vivido por Zaratustra.

A partir desse momento, acredito ser imprescindível elaborar um movimento de retorno ao pensamento de Foucault (2001b) sobre Deleuze. Em um primeiro momento, Foucault (2001b) evidencia um jogo intrigante, na interpretação que Deleuze elabora de

Platão, de imbricamento entre “ausência” e “presença” a partir de uma problematização paradoxal: haveria “um elemento que é ausente em Platão, mas presente nele⁸⁹?” (FOUCAULT, 2001b, p. 944). Contudo, esse questionamento não evidencia, ainda, um deslocamento, no discurso filosófico deleuziando, de elementos do discurso platônico. Por isso, Foucault (2001b) ainda apresenta, especificamente, mais dois outros elementos que, de certo modo, complementam a problematização mencionada acima, a saber: (i) “um elemento que o efeito de ausência é induzido na série platônica pela existência dessa nova série divergente (e ele joga então, no discurso platônico, o papel de um significante, ao mesmo tempo, em excesso e faltante em seu lugar⁹⁰)” (FOUCAULT, 2001b, p. 944); (ii) “um elemento também que na série platônica produz a circulação livre, flutuante, excedente nesse outro discurso⁹¹” (FOUCAULT, 2001b, p. 944). Poder-se-á dizer, ancorado na linha de interpretação foucaultiana, em que contraditoriamente o platonismo se constitui por uma série de elementos que os antiplatonistas colocam em *ausência* e em *presença*. Antiplatonistas entendidos enquanto estudiosos pós-Platão e que buscam estabelecer o reverso desse filósofo, é preciso remarcar o emprego do prefixo “anti” e não “contra”. Em Foucault (2001b), o emprego do “anti” evidencia uma inscrição do pensamento platônico para ressignificá-lo, desse modo, pode-se dizer que ele coloca em evidencia inscrições de desidentificação a partir de posições similares; enquanto que o prefixo “contra” evidencia uma oposição entre posições contrárias. Nesse sentido, posso dizer, sem sombra de dúvida, que o pensamento de Nietzsche também emerge através de um antiplatonismo no qual, também, pode-se perceber jogos de ausência e de presença do platonismo no corpo zaratustriano.

Esse jogo de ausência e presença evidencia fatos que revelam um jogo desconcertante na história, na medida em que se poderia levantar os seguintes questionamentos: o que está “verdadeiramente” em Nietzsche? Qual é a verdadeira interpretação dos conceitos nietzschianos? Todo comentador nietzschiano seria também um antinietzschiano? A partir dessa perspectiva desenhada por Foucault (2001b), em relação a esse último questionamento, tenho uma tendência a dizer que sim. Toda interpretação que se faz de Nietzsche fere a obra em sua complexidade e funda um jogo

⁸⁹ Tradução do original: “un élément qui est absent chez Platon, mais présent en lui?” (FOUCAULT, 2001b, p. 944).

⁹⁰ Tradução do original: “un élément dont l’effet d’absence est induit dans la série platonicienne par l’existence de cette nouvelle série divergente (et il joue alors, dans le discours platonicien, le rôle d’un signifiant à la fois en excès et manquant à sa place)” (FOUCAULT, 2001b, p. 944).

⁹¹ Tradução do original: “un élément aussi dont la série platonicienne produit la circulation libre, flottante, excédentaire en cet autre discours” (FOUCAULT, 2001b, p. 944).

de ausência, aquilo que não é visto pela constituição do sujeito analista, e de presença, a partir das interpelações do sujeito analista frente à materialidade nietzschiana. De fato, a obra nietzschiana se entrega ao olhar alheio, e toda interpretação é uma agressão que é feita à sua potência. Há, de certo modo, uma tendência a se estabelecer um hiato entre um “atual verdadeiro” e um “arcaico errado” nas interpretações elaboradas sobre Nietzsche (2011). Ainda, sobre a relação constituinte entre ausência e presença, considero interessante dizer que ela abre uma ferida naquilo que se constitui enquanto verdade no interior mesmo da teoria. Na medida em que se constrói, pelo saber, um jogo do que pode e deve ser interpretado em, por exemplo, Nietzsche (2011). Daí se questionar se as extensões e os desdobramentos seriam falsidades no fio da história ou elas estariam presentes, escondidas por uma ausência, no pensamento e teorização de um dado autor? Para Foucault, “a verdade não se opõe ao erro, mas ao parecer falso” (FOUCAULT, 2001b, p. 945). Nesse ponto, pode-se dizer que, em se tratando de Nietzsche (2011), a verdade (enquanto uma construção ilusória no tempo e no espaço) não se opõe ao erro (que representa o desconhecimento da verdade), mas à mentira (que implica um conhecimento da verdade, porém em seu mascaramento em prol da manutenção de redes de poder nas práticas sociais).

Nesse sentido, o questionamento de uma “verdade” instaurada por um autor está na base da fundação de uma certa perversão que se elabora no campo teórico. Perversão essa que abre a possibilidade de uma outricidade no fio da história. Essa prática, convém remarcar, busca satisfazer um desejo passageiro do sujeito analista. Segundo Foucault (2001b),

[p]erverter o platonismo é o fiar até o seu extremo detalhe, é descer (segundo a gravitação própria ao humor) até esse cabelo, essa sujeira debaixo das unhas que não remarca o ponto de honra de uma ideia, é descobrir por aqui o descentramento que se operou para se recentralizar em torno do Modelo, do idêntico e do mesmo; é se descentrar em relação a ele para jogar (como em toda perversão) na superfície ao lado. A ironia se levanta e subverte; o humor se deixa cair e perverte. Perverter Platão é se deslocar em direção à maldade dos Sofistas, os gestos mal elevados dos Cínicos, os argumentos dos Estóicos, as quimeras evanescentes dos Epicuros⁹² (FOUCAULT, 2001b, p. 946)

⁹² Tradução do original: “Pervertir le platonisme, c’est le filer jusqu’en son extrême détail, c’est descendre (selon la gravitation propre à l’humour) jusqu’à ce cheveu, cette crasse sous l’ongle qui ne méritent point l’honneur d’une idée; c’est découvrir par là le décentrement qu’il a opéré pour se recentrer par rapport à lui pour jouer (comme dans toute perversion) des surfaces d’à côté. L’ironie s’élève et subvertit; l’humour se laisse tomber et pervertit. Pervertir Platon, c’est se décaler vers la méchanceté des sophistes, les gestes mal élevés des cyniques, les arguments des stoïciens, les chimères voltigeantes d’Épicure” (FOUCAULT, 2001b, p. 946).

Ao estudar/fazer menção aos Epicuristas, Foucault (2001b) menciona a relação constitutiva entre o corpo, os elementos que dele emanam e a realidade que incide sobre o corpo na forma de fantasmas. Não se tem acesso ao real a não ser através desses fantasmas que “rapidamente reabsorvidos em uma outra profundidade pelo odor, pela boca, pelo apetite⁹³” (FOUCAULT, 2001b, p. 946). Por outro lado, esses fantasmas, também, repousam no “fundo de nossos olhos [, demarcando] cores e perfis⁹⁴” (FOUCAULT, 2001b, p. 946). A realidade se impõe ao corpo na forma de um fantasma que estabelece um jogo constituinte entre um interior que está do lado de fora e um exterior que se evidencia do lado de dentro. O que se faz presente, portanto, no corpo – ou em uma visão externa, o que dá contornos ao corpo – é um jogo desconcertante entre um fora ainda dentro e um dentro já fora, o que remarca que o corpo nada mais é do que um fio condutor. Essa visão se estende ao ponto de se pensar em uma materialidade incorporeal para o corpo.

Nesse sentido, é possível estabelecer um diálogo com os postulados nietzschianos sobre o corpo, tomado enquanto fio condutor, presentes em *Fragmentos Póstumos* de outubro de 1985. Segundo Nietzsche (2013), através do “fio condutor do corpo se mostra uma *multiplicidade* descomunal; é metodologicamente permitido utilizar o fenômeno mais rico e melhor estudável como fio condutor para a compreensão do fenômeno mais pobre” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2013, § 2 (91), p. 87). Nesse sentido, Nietzsche ainda se questiona: “[a]s percepções sensíveis projetadas para ‘fora’: ‘interior’ e ‘exterior’ – aí comanda o *corpo* – ?” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2013, § 2 (92), p. 87). Ele mesmo responde o questionamento dizendo que “a mesma força, que iguala e ordena e que vigora no idioplasma, também vigora junto à incorporação do mundo exterior: nossas percepções sensíveis já são o *resultado* dessa assimilação e *igualação* em relação a *todo* passado em nós” (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2013, § 2 (92), p. 87). Como se pode perceber a interpretação que Foucault (2001a) elabora de Deleuze não foge às inquietações nietzschianas sobre o corpo. Pelo contrário, essa noção de fantasma (que é um efeito de movimento entre o exterior e o interior dos sujeitos) revela a constitutividade nietzschiana desses dois autores.

Segundo Foucault (2001b),

⁹³ Tradução do original: “vite réabsorbés dans une autre profondeur par l’odorat, la bouche, l’appétit” (FOUCAULT, 2001b, p. 946)

⁹⁴ Tradução do original: “au fond de nos yeux couleurs et profils” (FOUCAULT, 2001b, p. 946)

Inútil, em todo caso, ir procurar anterior ao fantasma uma verdade mais verdadeira que ele e que seria como o signo alterado (inútil então de o sintomatizar); inútil também dar nó segundo figuras estáveis e constituir de nós sólidos de convergência aos quais poderia trazer, como em objetos idênticos a eles-mesmos, todos esses ângulos, brilhos, películas, vapores (não de ‘fenomenologização’). É preciso os deixar jogar em seu limite de corpos: contra eles, porque eles os juntam e os projetam, mas também porque eles os tocam, os colam, os seccionam, os regionalizam e lhes multiplicam as superfícies, fora deles igualmente posto que eles jogam entre eles, segundo leis de vizinhança, de torsão, de distancia variável que eles não conhecem. Os fantasmas não prolongam os organismos no imaginário; ele topologizam a materialidade do corpo. É preciso, então, libertá-la do dilema verdadeiro-falso, ser-não-ser (que é somente a diferença simulacro-cópia repercutida de uma vez por todas), e as deixar conduzir suas danças, jogar as mímicas, como ‘extra-seres’⁹⁵ (FOUCAULT, 2001b, p. 947).

O fantasma que atravessa os corpos não apresenta uma essência, pelo contrário ele é forjado na história. Desse modo, esse fantasma atravessa o corpo, incitando-o à mudança e ao deslocamento. A partir dessa interpretação foucaultiana, pode-se dizer que é justamente esse fantasma o efeito que incide na materialidade do corpo delimitando os seus espaços, ou seja, ele topologiza os órgãos e rege os seus funcionamentos. Nesse sentido, pode-se dizer que o “corpo organismo estava ligado ao mundo por uma rede de significações originárias que a percepção mesma das coisas fazia elevar⁹⁶” (FOUCAULT, 2001b, p. 947). Rede essa entendida enquanto uma rede metafísica que busca estabelecer, ilusória, uma projeção do sujeito para fora de si mesmo. Considero interessante ressaltar que, segundo Foucault (2001b), uma prática instaurada pelo sujeito de, afirmando o fantasma, libertar-se do dilema “verdadeiro-falso” e “ser-não-ser” só se torna possível através de um rompimento com a metafísica, que ao longo da história, tem determinado a interpretação dos corpos.

Segundo Foucault (2001b), Deleuze funda, ao pensar o fantasma, de certo modo, uma metafísica. Contudo, é preciso delimitar que essa metafísica deleuziana, apresentada por Foucault (2001b), não coincide com a metafísica judaico-cristã. A metafísica deleuziana recorta um movimento para o corpo em zigue-zague, ressaltando

⁹⁵ Tradução do original: “inutile en tout cas d’aller chercher derrière le fantôme une vérité pus vraie que lui et dont il serai comme le signe brouillé (inutile donc de le ‘symptomatiser’); inutile aussi de le nouer selon des figures stables et de constituer des noyaux solides de convergence auxquels on pourrait apporter, comme à des objets identiques à eux-mêmes, tous ces angles, éclats, pellicules, vapeurs (pas de ‘phenoménologisation’). Il faut les laisser jouer à la limite des corps: contre eux, parce qu’ils y collent et s’y projettent, mais aussi parce qu’ils les touchent, les coupent, les sectionnent, les régionalisent, y multiplient les surfaces; hors d’eux également puisqu’ils jouent entre eux, selon des lois de voisinage, de torsion, de distance variable qu’ils ne connaissent point. Les fantômes ne prolongent pas les organismes dans l’imaginaire; ils topologisent la matérialité du corps. Il faut donc la libérer du dilemme vrai-faux, être-non-être (qui n’est que la différence simulacre-copie répercutée une fois pour toutes) et les laisser mener leurs danses, jouer les mimes, comme des ‘extra-êtres’” (FOUCAULT, 2001b, p. 947).

⁹⁶ Tradução do original: “le corps-organisme était lié au monde par un réseau de significations originaires que la perception des choses mêmes faisait lever” (FOUCAULT, 2001b, p. 947)

que não se busca a harmonia nem a perfeição. Penso que talvez se trataria de uma metafísica da carne que, através da superfície cutânea, releva seus vícios, desejos, impulsos. Trata-se de uma metafísica em que “não é mais questão de Un-bon, mas da ausência de Deus, e de jogos epidérmicos da perversidade. Deus morto e a sodomia, como templos da nova elipse metafísica⁹⁷” (FOUCAULT, 2001b, p. 948). Acredito que Nietzsche não se oporia à metafísica deleuziana, pelo contrário, talvez ele a afirmasse.

Na visão deleuziana, o sujeito se constitui por um jogo de simulações no qual e a partir do qual ele apreende a realidade por uma rede de significações que se fundam a partir de percepções dos objetos. Nesse sentido, a prática filosófica não repousa mais sobre um lago calmo das significações originárias, imanentes, permanentes. Mas na efemeridade do simulacro. Nesse ponto, a prática filosófica se assemelha ao “teatro” enquanto uma manifestação de arte, fruição e que não tem nenhum compromisso com o real – a não ser o próprio real que é fundado no discurso e discursivamente –, na medida em que esse real não é alcançável, a não ser por uma projeção imaginária de uma representação, ou seja, através de um fantasma. O teatro é máscaras dançando, corpos se desfazendo e, a um só passo, criando-se outros. Nos dizeres do próprio Foucault (2001b), “o teatro multiplicado, policênico, simultâneo, fragmentado em cenas que se ignoram e se fazem signo, e onde sem nada representar (copiar, imitar) de máscaras dançando, de corpos gritando, de mãos e dedos gesticulando⁹⁸” (FOUCAULT, 2001b, p. 948).

O que Deleuze faz, segundo Foucault (2001b), é retocar os pontos que são escamoteados na história, é atar e desatar de fios que *a priori* são tomados como sem relação, apresentado, pois um paradoxo. Paradoxo que é evidenciado, também, na noção de eterno retorno nietzschiano que se configura um fantasma, remarcando e se fazendo sentido na (in)corporeidade zaraturiana. Pode-se dizer, então, que o eterno retorno no dizer zaraturiano remarca um acontecimento que produz efeitos singulares no corpo, efeitos esses que não remarcam um fato, mas um sentido impalpável, invisível (que se pode, entretanto, sentir) na constituição desse sujeito. Ele evidencia a guerra que constitui o acontecimento, o “eterno acontecimento” (Foucault, 2001b, p. 949) do corpo. Para Foucault (2001a), “o acontecimento – a ferida, a vitória-derrota, a morte – é

⁹⁷ Tradução do original: “il n’est plus question de l’Un-Bon, mais de l’absence de Dieu, et des jeux épidermiques de la perversité. Dieu mort et la sodomie, comme foyers de la nouvelle ellipse métaphysique” (FOUCAULT, 2001b, p. 948)

⁹⁸ Tradução do original: “le théâtre multiplié, polycénique, simultané, morcelé en scènes qui s’ignorent et se font signe, et où sans rien représenter (copier, imiter) des masques dansent, des corps crient, des mains et des doigts gesticulent” (FOUCAULT, 2001b, p. 948)

sempre efeito, belo e bom, produzido pelos corpos que se entre chocam, se combinam ou se separam⁹⁹” (FOUCAULT, 2001b, p. 949), ele ainda acrescenta que “esse efeito, ele mesmo, não é jamais da ordem dos corpos: impalpáveis, inacessível batalha que gera e se repete mil vezes em torno de Fabrice, acima do príncipe André blesse¹⁰⁰” (FOUCAULT, 2001b, p. 949). Foucault (2001b) elabora uma divisão interpretativa para o acontecimento, a saber: i) o acontecimento não designa um estado de coisas, mas sim uma evanescência de elementos no tempo e no espaço; ii) não é expressão de uma opinião ou de uma crença que se tenha, mas antes uma constitutiva que se configura o nó de uma rede de acontecimentos; iii) não significa uma afirmação, mas sim a negação de uma essência para o acontecimento; iv) não recorta a significação de um sentido, mas de uma polissemia de sentido. Desse modo, é preciso entender a emergência do eterno retorno no corpo zaratustriano enquanto um acontecimento, um nó na rede teórica de Nietzsche (2011), acontecimento esse que impossibilita a delimitação de bordas precisas para a materialidade (in)corporal desse sujeito personagem.

Foucault (2001b) postula, então, que é preciso pensar em uma gramática desse sentido-acontecimento a partir da qual se tem o estabelecimento de atributos (como, por exemplo, “estar morto”, “estar vivo”, etc.) e o que o emprego do verbo (“morrer”, “viver”, etc.). O emprego desses verbos se cliva entre o presente e o infinito. O presente é entendido enquanto atualização, na forma de acontecimento, no fio da história, o que demarca um ponto no estado transitório das coisas. O presente é movente e incide sobre o espaço provocando, através dos sujeitos, reconfigurações estéticas. O presente nada mais é do que uma instauração/reconstrução de materialidades cênicas (espaço, objetos, palavras, etc.) por meio do discurso. O infinito, por sua vez, repousa sobre um finito que torna possível o presente, demarcando o seu sentido oculto. O infinito é a instância na qual e pela qual o presente adquire razão de existência. Foucault (2001b), então, resume a interpretação que tece sobre o acontecimento, dizendo que “[n]o limite dos corpos profundos, o acontecimento é uma incorporeidade (superfície metafísica); na superfície das coisas e das palavras, no incorporeal acontecimento e o sentido da proposição

⁹⁹ Tradução do original: “L’événement – la blessure, la victoire-défaite, la mort – est toujours effet, bel et bien produit par des corps qui s’entrechoquent, se mêlent ou se séparent” (FOUCAULT, 2001b, p. 949)

¹⁰⁰ Tradução do original: “cet effet, lui, n’est jamais de l’ordre des corps: impalpable, inaccessible bataille qui tourne et se répète mille fois autour de Fabrice, au-dessus du prince André blessé” (FOUCAULT, 2001b, p. 949)

(dimensão lógica)¹⁰¹” (FOUCAULT, 2001b, p. 951), pois “no fio do discurso o incorporal sentido-acontecimento é alfinetado pelo verbo (ponto infinito do presente)¹⁰²” (FOUCAULT, 2001b, p. 951). No texto intitulado *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault (2008) também evidenciou o caráter de acontecimento que o corpo adquire em Nietzsche. “Sobre o corpo se encontram o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros” (FOUCAULT, 2008, p. 22), o autor continua dizendo que “nele [no corpo] também eles [acontecimentos passados] se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito” (FOUCAULT, 2008, p. 22). Desse modo, o corpo zaratustriano emerge enquanto possibilidade na história, e no campo da filosofia-literatura, a partir de uma inserção dele no presente a partir de um acontecimento demarcado pela escrita que instaura um retorno de discursos.

Nesse sentido, o corpo de Zaratustra, por um lado, entra em uma série de conflitos, de embates que remarcam apagamentos e jogos de memória na sua relação com outros corpos na trama narrativa. Contudo, por outro lado, é preciso compreender que no próprio corpo de Zaratustra, em seus órgãos de memória, é possível perceber a emergência de lutas, de apagamentos, de esquecimentos e de memórias discursivas que (des) atam o corpo zaratustriano a um presente evanescente, ao passado que é questionado e ao futuro que remarca uma entrega ao devir.

Foucault (2001b) destaca, também, três grandes tentativas de entender ou de analisar o acontecimento: o *neopositivismo*, a *fenomenologia* e a *filosofia da história*. O *neopositivismo* busca enquadrar o sentido do acontecimento em seu próprio interior, estabelecendo que há uma lógica interna que baliza o acontecimento e explica o seu funcionamento. A *fenomenologia*, por sua vez, coloca a razão de existência do acontecimento em seu exterior, há um exterior que explica e determina a emergência do acontecimento em um dado lugar e em uma dada época. A fenomenologia, de certo modo, “supõe uma significação preestabelecida que todo entorno de mim estaria já disposto no mundo, traçando caminhos e lugares privilegiados, indicando, antes do

¹⁰¹ tradução do original: “à la limite des corps profonds, l'événement est un incorporel (surface métaphysique); à la surface des choses et des mots, l'incorporel événement est le sens de la proposition (dimension logique)” (FOUCAULT, 2001b, p. 951)

¹⁰² Tradução do original: “dans le fil du discours, l'incorporel sens-événement est épinglé par le verbe (point infinitif du présent)” (FOUCAULT, 2001b, p. 951).

tempo, onde o acontecimento poderia se produzir, e qual aparência ele tomaria¹⁰³” (FOUCAULT, 2001b, p. 951). A *filosofia histórica*, por fim, cliva o presente, enquanto acontecimento, entre o futuro e o passado, desse modo, o acontecimento está preso ao ciclo do tempo. Daí poder dizer que o presente é o futuro já em emergência e, de certo modo, o tornar-se passado e conservar/cristalizar o conteúdo do ocorrido. Enfim, conclui-se que “é-lhe preciso, então, de uma parte, uma lógica da essência (que a funda em memória) e do conceito (que a estabelece como saber do futuro) e, de outra parte, uma metafísica do cosmos coerente e coroada, do mundo em hierarquia¹⁰⁴” (FOUCAULT, 2001b, p. 951).

Foucault (2001a) pensa, então, o acontecimento de uma forma incorporeal, na medida em que ele não pode se reduzir a momentos físicos, mas apresentam uma materialidade. Desse modo, acredito ser relevante pensar o acontecimento de emergência zaratustriana enquanto um efeito que não se prende à materialidade do dizer. Pelo contrário, dado a multiplicidade e, sobretudo, a instabilidade dos discursos que dão bordeamento ao corpo de Zaratustra, é melhor dizer, ancorado nessa análise foucaultiana de discursos, que há uma materialidade-incorporeal-zaratustriana. O acontecimento nietzschiano, dado à sua ancoragem no ciclo do tempo, não se reduz a ele mesmo. Nos dizeres do autor,

é preciso agora fazer entrar em ressonância a série do acontecimento e aquele do fantasma. Do incorporeal e do impalpável. Da batalha, da morte que subsiste e insiste, e do ídolo desejável que sobrevoa: além do choque de armas, não o porto no fundo do coração dos homens, mais acima de suas cabeças, a saída e o desejo¹⁰⁵. (FOUCAULT, 2001b, p. 952)

E Foucault (2001b), ainda, pondera que

se o pensamento tem por papel produzir teatralmente o fantasma e de repetir em seu ponto extremo e singular o acontecimento universal, o que é esse pensamento mesmo, senão o acontecimento que chegou ao fantasma, e a fantasmática repetição do acontecimento ausente? Fantasma e acontecimento afirmados em disjunção são o pensado e o pensamento; eles situam, na

¹⁰³ Tradução do original: “supposait une signification préalable qui tout autour de moi aurait déjà disposé le monde, traçant des voies et des lieux privilégiés, indiquant par avance où l'événement pourrait se produire, et quel visage il prendrait” (FOUCAULT, 2001b, p. 951).

¹⁰⁴ tradução do original: “il lui faut donc, d'une part, une logique de l'essence (qui la fonde en mémoire) et du concept (qui l'établisse comme savoir du futur), et, d'autre part, une métaphysique du cosmos cohérent et couronné, du monde en hiérarchie” (FOUCAULT, 2001b, p. 951).

¹⁰⁵ Tradução do original: “Il faut maintenant faire entrer en résonance la série de l'événement et celle du fantasma. De l'incorporel et de l'impalpable. De la bataille, de la mort qui subsistent et insistent, et de l'idole désirable qui voltige: par-delà le choc des armes, non point au fond du coeur des hommes, mais au-dessus de leur tête, le sort et le désir” (FOUCAULT, 2001b, p. 952).

superfície dos corpos, o extra-ser que somente o pensamento pode pensar; e eles desenham o acontecimento topológico onde se forma o pensamento ele-mesmo¹⁰⁶. (FOUCAULT, 2001b, p. 953)

Segundo Foucault (2001b), os sujeitos estão imersos em uma sociedade moral que dita os modos de bom uso e de bons comportamentos, o mundo na realidade é uma grande escola, cuja pedagogia de controle dos corpos é estendida ao seu grau extremo. O corpo, tanto nas práticas sociais contemporâneas, quanto no universo literário, é constantemente selecionado, cortado, reorganizado e redistribuído nos espaços e no tempo. Foucault (2001b) chama a atenção para o fato de que em análises do corpo em suas manifestações ordinárias se demarca uma “diferença *de* alguma coisa ou *em* algumas coisas¹⁰⁷” (grifos do autor) (FOUCAULT, 2001b, p. 955), assim como “*atrás* dela, *além* dela, mas para suportá-la, dar-lhe um lugar, delimitá-la e a controlar, põe-se como conceito a unidade de um gênero que ela é presumida, fracionar em espécies (dominação orgânica do conceito aristotélico)” (grifos meus) (FOUCAULT, 2001b, p. 955-956). Nesse sentido, é relevante perceber que a diferença, que emerge através do conceito, faz emergir assujeitamentos que incidem sobre os sujeitos nas suas práticas mais ordinárias. Foucault (2001b), então, apresenta quatro tipos de assujeitamento: i) assujeitamento a diferença enquanto especificação; ii) assujeitamento ao bom sentido; iii) assujeitamento através de um controle da diferença; iv) assujeitamento pelo estabelecimento de categorias a partir das quais o sujeito pode se dizer. Desse modo, o autor inicia dizendo que “a diferença como especificação (no conceito), a repetição como indiferença dos indivíduos fora do conceito” (FOUCAULT, 2001b, p. 956). Nesse sentido, pode-se dizer que há todo um formigar dos/nos sujeitos em que eles são projetados fora do conceito e, ao mesmo tempo, há um movimentar desses mesmos sujeitos segundo uma determinada ordem de repetição.

Torna-se capital pensar o sujeito fora e dentro do conceito. Nesse sentido, em relação à noção-conceito do eterno retorno, convém elencar as seguintes problematizações: em que medida, através dessa noção-conceito, há a emergência de um teatro no qual o conceito reflete e, por ele, é refletido uma repetição? Em que esse jogo de reflexos afeta (in)diretamente o corpo Zaratustriano? Para perseguir essas

¹⁰⁶ Tradução do original: “car si la pensée a pour rôle de produire théâtralement le fantasme, et de répéter en sa pointe extrême et singulière l’universel événement, qui est-elle, cette pensée elle-même, sinon l’événement absent? Fantasme et événement affirmés en disjonction son le pensé et la pensée; ils situent, à la surface des corps, l’extra-être que seule la pensée peut penser; et ils dessinent l’événement topologique où se forme la pensée elle-même” (FOUCAULT, 2001b, p. 953)

¹⁰⁷ Tradução do original: “la différence de quelque chose ou en quelque chose” (FOUCAULT, 2001b, p. 955)

questões, considero relevante apresentar mais uma passagem de Zaratustra presente no capítulo “O Convalescente”.

– “Ó Zaratustra”, disseram então os animais, ‘para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, fogem – e retornam. Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o asno do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.’ –
– Ó bufões e realejos que sois!, respondeu Zaratustra novamente sorrindo, como bem sabeis o que teve de se cumprir em sete dias: –
– e como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe. (NIETZSCHE, 2011, p. 208-209)

Como os animais de Zaratustra chamam a atenção, Zaratustra é *par excellence* “o mestre do eterno retorno – é esse agora o teu destino! [...] Que tenhas de ser o primeiro a ensinar essa doutrina – como esse grande destino não seria também teu maior perigo e maior doença?” (NIETZSCHE, 2011, p. 211). A partir dos dizeres zaratustrianos, percebe-se a construção de cenas que evidenciam o eterno retorno do mesmo. Os elementos que se movimentam no fio da história se destroem e se reconstroem sem cessar. O próprio espaço não é alheio ao eterno retorno, pelo contrário, o espaço evidencia que o novo não está em sua superfície lisa, mas sim no acontecimento da reorganização estética de sua materialidade. O corpo, por conseguinte, que se encontra inserido nessa materialidade movente do espaço deve se entregar à dança, ao ritmo cadenciado da desordem espacial. O corpo, com efeito, por ser uma continuidade do mundo, sente em suas células os efeitos da luta de forças. Os sujeitos nada mais são do que “bufões e realejos” do teatro vivo da existência. Desse modo, como determinar um centro? É mais lógico, pelo que expus, pensar que não há centro, ou melhor, que o centro é onde o sujeito se posiciona no espaço.

O funcionamento do conceito visa, de certo modo, a controlar a diferença e, para tanto, se destaca: a) uma percepção ancorada em elementos globais; b) representações morais devem vir acompanhadas de outras já aparecidas; c) nas representações se busca enquadrar as semelhanças; d) há uma mensuração das semelhanças. No controle extremo da semelhança, emerge-se quase que um grau zero de parença entre acontecimentos, tem-se assim “a exata repetição” (FOUCAULT, 2001b, p.957). Repetição essa, entendida enquanto uma vibração impertinente do idêntico. Vibração

essa que, como já fora evidenciado, transita na materialidade corporal de Zaratustra, produzindo efeitos na sua relação com outros corpos na trama narrativa. Então, indaga-se: “mas quem reconhece o semelhante, o exatamente semelhante, depois o menos semelhante – o mais grande e o mais pequeno, o mais claro e o mais sombrio?”¹⁰⁸ (FOUCAULT, 2001b, p. 957). A resposta a essa indagação não se encontra exterior à moral. Foucault (2001b) bem evidencia que é o “bom sentido”, o sentido cristalizado nas relações sociais como verdade, como a palavra de Deus fornecida aos homens, a tábua de mensuração construída para os atos e palavras dos seres humanos. Nesse sentido, quanto Nietzsche (2011) instaura uma perversão do “bom sentido”, abre-se uma verticalidade na linha de pensamento e emerge, enquanto possibilidade, a diferença. A partir do momento em que ele estabelece essa diferença, tem-se uma irregularidade intensa e desconcertante ao sujeito, na medida em que se funda uma “dissolução do eu”. Desse modo, há o descentramento do corpo e, por conseguinte, do sujeito, na medida em que ele não é entendido numa centralidade controlada pela alma ou pela razão, mas sim enquanto uma multiplicidade intempestiva.

Para Foucault (2001b), “a diferença se encontra controlada em um sistema que é aquele da oposição, da negação e da contradição”¹⁰⁹ (FOUCAULT, 2001b, p.957). Pode-se dizer, de uma forma bastante sucinta, que para se instituir a diferença é preciso primeiramente um gesto de negação tensiva de algo para que se funde uma outra perspectiva que estabelecerá um jogo de oposição à primeira. Contudo, é preciso pensar também que o estabelecimento da diferença só se torna possível na medida em que se aceita a contradição, evidenciando que nada há de natural na organização do saber. A partir desse acontecimento, institui-se um pensamento que suporta a divergência e a desrazão na qual nasce o conceito e pela qual ele é balizado no fio da história. Lidar ou propiciar a diferença é afirmar o disparate. Para Foucault (2001b)

[e] m Deleuze, a univocidade não categorial do ser não reata diretamente o múltiplo à unidade ela-mesma (neutralidade universal do ser ou força expressiva da substância); ela faz jogar o ser como o que se diz repetitivamente da diferença; o ser é o voltar a vir da diferença, sem que houvesse diferença na maneira de ser o ser. Aquilo não se distribui em regiões: o real não se subordina ao possível; o contingente não se opõe ao necessário¹¹⁰. (FOUCAULT, 2001b, p. 960)

¹⁰⁸ Tradução do original: “Mas qui reconnaît le semblable, l’exactement semblable, puis le moins semblable – le plus grand et le plus petit, le plus clair, le plus sombre?” (FOUCAULT, 2001b, p. 957)

¹⁰⁹ Tradução do original: “la différence se trouve maîtrisée dans un système qui est celui de l’oppositionnel, du négatif et du contradictoire” (FOUCAULT, 2001b, p.957)

¹¹⁰ Tradução do original: “chez Deleuze, l’univocité non catégorielle de l’être ne rattache pas directement le multiple à l’unité elle-même (neutralité universelle de l’être ou force expressive de la substance); elle

Trabalhar com categorias, numa perspectiva foucaultiana é estabelecer relações de verdade e de falsidade para as coisas. Com efeito, pode-se dizer que ocupar um lugar no falso “é tomar uma causa por outra, é não prever os acidentes; é mal conhecer as substâncias; é confundir o eventual com o necessário; se recai quando, distraído no uso das categorias, aplica-se as a contratempo¹¹¹” (FOUCAULT, 2001b, p. 960). As categorias não permitem, aos sujeitos, caminhar nas diferenças, ver uma outra face para os objetos, uma face movente, cambiante, fluida e, sobretudo, desforme no fio da história. Como lidar com a tensão de um não conhecimento? Como suportar a instabilidade do corpo que se dissolve no ar, aos ventos torrenciais que assolam e solapam os terrenos estabilizados de um saber no discurso? Uma resposta possível a essa problematização é evidenciada por Zaratustra que se entrega ao eterno retorno.

Nos dizeres de Foucault (2001b), o “pensar se arrasta como uma perversão; pensar se repete com aplicações sobre um teatro; pensar se lança de fato fora do lance dos dados¹¹²” (FOUCAULT, 2001b, p. 963). A partir dessa prática que “o acaso, o teatro e a perversão entram em ressonância, quando o acaso quer que haja entre os três uma tal ressonância, então o pensamento é um transe; vale a pena pensar¹¹³” (FOUCAULT, 2001b, p. 963). Para Foucault (2001b), é preciso estabelecer um retorno à Nietzsche e a noção de eterno retorno, contudo, essa prática de *retornar a* deve ser buscada de modo a fazer a teoria nietzschiana ranger no fluxo do tempo. Segundo Foucault (2001b), “[t]alvez o que anuncia Zaratustra não é o círculo perfeito; ou talvez a imagem insuportável do círculo é ela o ultimo signo de um pensamento mais alto¹¹⁴”, e menciona, ainda, que “talvez [seja] preciso romper essa estratégia circular como a um jovem montador de bezerros, como Zaratustra ele mesmo golpeia para cuspir depois a

fait jouer l'être, c'est le revenir de la différence, sans qu'il y ait de différence dans la manière de dire l'être. Celui-ci ne se distribue point en régions: le réel ne se subordonne pas au possible; le contingent ne s'oppose pas au nécessaire” (FOUCAULT, 2001b, p. 969-960).

¹¹¹ Tradução do original: “être dans le faux, c'est prendre une cause pour une autre; c'est ne pas prévoir les accidents; c'est mal connaître les substances, c'est confondre l'éventuel avec le nécessaire; on les applique à contretemps” (FOUCAULT, 2001b, p. 960).

¹¹² Tradução do original: “penser se traine languissamment comme une perversion; penser se répète avec application sur un théâtre; penser se jette d'un coup hors du cornet à dés” (FOUCAULT, 2001b, p. 963).

¹¹³ Tradução do original: “lorsque le hasard, le théâtre et la perversion entrent en résonance, lorsque le hasard veut qu'il y ait entre eux trois une telle résonance, alors la pensée est une transe; et il vaut la peine penser » (FOUCAULT, 2001b, p. 963)

¹¹⁴ Tradução do original: “Peut-être ce qu'annonce Zarathoustra n'est-il pas le cercle; ou peut-être l'image insupportable du cercle est-elle le dernier signe d'une pensée plus haute” (FOUCAULT, 2001b, p. 964).

cabeça da serpente¹¹⁵” (FOUCAULT, 2001b, p. 964). O retorno de um conceito deve suportar as marcas do acontecimento de seu retorno, não há como pedir para que o conceito permaneça o mesmo no fio da história (Foucault, 2013a).

Entra-se, então, em uma problemática do tempo e Foucault (2001b) menciona *chronos*, esse grande monstro insaciável e que não se arrepende de devorar os próprios filhos. O tempo abre uma instabilidade na qual entra em cena o devir e o recomeço. Desse modo, o “devir faz entrar nesse grande labirinto interior que não é ponto diferente em sua natureza do monstro que o habita¹¹⁶” (FOUCAULT, 2001b, p. 964), mas pode-se dizer que “do fundo mesmo dessa arquitetura toda contornada e retornada sobre ela mesma, um fio solido permite reencontrar o traço de seus passos anteriores e de rever o mesmo dia¹¹⁷” (FOUCAULT, 2001b, p. 964).

Conforme afirma Foucault (2001b), o presente

não se trata de uma sucessão de presentes, oferecidos por um fluxo continuo e que em sua plenitude deixariam transparecer a espessura de um passado e se desenharia o horizonte do porvir no qual eles serão em seu turno o passado. Se trata da linha direta do por vir que divide ainda e ainda a menor espessura do presente, a redivisão infinita a partir dela mesma: longe também de irmos perseguir essa pausa; não se encontra jamais o átomo indivisível que se poderia enfim pensar como a unidade minuscilmente presente do tempo (o tempo é sempre mais solto que o pensamento)¹¹⁸. (FOUCAULT, 2001b, p. 965)

Desse modo, se tem que o “tempo é o que se repete; e o presente – na fissura de uma flexão do porvir que o porta, deslocando-o sempre de uma parte à outra –, o presente não cessa de voltar” (FOUCAULT, 2001b, p. 965) enquanto uma singular diferença. Desse modo, é possível delimitar, pelo menos, três tipos de morte, a saber: i) a do “devir” de um pai devorador; ii) a do “circulo” no qual se vive o tempo

¹¹⁵ Tradução do original: “peut-être faut-il rompre cette ruse circulaire comme le jeune père, comme Zarathoustra lui-même coupant pour la recracher aussitôt la tête du serpent” (FOUCAULT, 2001b, p. 964).

¹¹⁶ Tradução do original: “le Devenir fait entrer dans ce grand labyrinthe intérieur qui n’est point différent en sa nature du monstre qui l’habite” (FOUCAULT, 2001b, p. 964)

¹¹⁷ tradução do original: “du fond même de cette architecture toute contournée et retournée sur elle-même, un fil solide permet de retrouver la trace de ses pas antérieurs et de revoir le même jour” (FOUCAULT, 2001b, p. 964)

¹¹⁸ tradução do original: “il ne s’agit pas là d’une succession de présents, offerts par un flux continu et qui dans leur plénitude laisseraient apparaître l’épaisseur d’un passé et se dessiner l’horizon d’avenir dont ils seront à leur tour le passé. Il s’agit de la droite ligne de l’avenir qui coupe encore et encore la moindre épaisseur de présent, la recoupe indéfiniment à partir d’elle-même: aussi loin qu’on aille pour suivre cette césure, on ne rencontre jamais l’atome insécable qu’on pourrait enfin penser comme l’unité minusculement présent du temps (le temps est toujours plus délié que la pensée)” (FOUCAULT, 2001b, p. 965).

cronológico; e a iii) marcada pelo verbo “voltar” enquanto fibrilação repetitiva do presente do eterno e do acaso (FOUCAULT, 2001b, p. 965).

Em relação ao presente, fundado pelo acontecimento, pode-se dizer, ainda, que

em sua fratura, em sua repetição, o presente é um jogar de dados. Não que ele forma a parte de um jogo no interior do qual deslizava um pouco de contingência, um grão de incerteza. Ele é, por sua vez, o acaso no jogo, e o jogo ele mesmo como acaso, de um lançamento são jogados os dados e as regras¹¹⁹ (FOUCAULT, 2001b, p. 965).

A partir da interpretação foucaultiana, vejo que “Zaratustra não é a imagem, mas o signo de Nietzsche¹²⁰” (FOUCAULT, 2001a, p. 967). O signo de uma ruptura, uma palavra que tem, na instabilidade, o seu princípio de existência. Desse modo, Nietzsche encena sua filosofia através da instauração de um teatro filosófico no qual há a “filosofia não como pensamento, mas como teatro: texto de fazer mímicas em cenas múltiplas, fugitivas e instantâneas, em que os gestos, sem se ver, se fazem signos; teatro onde, sob a máscara de Sócrates, explode de súbito o riso do sofista¹²¹” (FOUCAULT, 2001a, p. 967).

Gostaria de encaminhar este tópico dizendo que essa noção de teatro apresentada por Foucault (2001b) não se restringe à filosofia, mas abrange vários lugares nos quais os sujeitos são chamados a encenar, seja para evidenciar a diferença, seja para marcar a repetição: na escola, na universidade, no próprio campo da Análise do Discurso. As várias cenas, que se fazem signos, convidam os sujeitos a preenchê-las de sentido e enquadrá-las na cadeia do presente, cadeia essa ilusória. O presente não se marca, pura e simplesmente, por um desdobrar temporal a partir de uma dada regularidade, mas também pelo acaso, pelo disparate. O presente é justamente o acaso que abre a possibilidade da emergência do outro (do diferente) no fio da história. O presente é onde o sujeito se encontra, é a ancora de possibilidade de mudança, é o seu alvo. Não posso deixar de dizer que essa noção do presente muda, inevitavelmente, também com a concepção de prática, a prática está intrinsecamente (diria visceralmente) ligada ao

¹¹⁹ Tradução do original: “en sa fracture, en sa répétition, le présent est un coup de dés. No qu’il forme la partie d’un jeu à l’intérieur duquel il glisserait un peu de contingence, un grain d’incertitude. Il est à la fois le hasard dans le jeu, et le jeu lui-même comme hasard; d’un coup sont jetés et les dés et les règles” (FOUCAULT, 2001b, p. 965).

¹²⁰ Tradução do original: “Zarathoustra n’est pas l’image, mais le signe de Nietzsche” (FOUCAULT, 2001a, p. 967).

¹²¹ Tradução do original: “philosophie non comme pensée, mais comme théâtre: théâtre de mimes aux scènes multiples, fugitives et instantanées, où les gestes, sans se voir, se font signe; théâtre où, sous le masque des Socrate, éclate soudain le rire du sophiste” (FOUCAULT, 2001b, p. 967).

presente; no passado não existe prática, existe o relato e a memória; no futuro também não há prática, há os sonhos, os objetivos, os projetos e o devir. A prática encontra razão de existência no presente como se, e somente se, através dela tivéssemos acesso a ele. É através de marcas que o presente deixa na pele dos sujeitos que se pode sentir a história arruinando os corpos.

CORPOS NÃO SE FECHAM, POR NÃO SABÊ-LOS DE COR

Um dia virá em que só se terá um único pensamento: a educação.
(NIETZSCHE *apud* DIAS, 2003, p. 15)

Educar os educadores! Mas os primeiros devem começar por educar a si próprios. E é para esses que eu escrevo. (NIETZSCHE *apud* DIAS, 2003, p. 113)

Pelo caminho percorrido ao longo deste estudo, é possível afirmar que os corpos não se fecham nem se concluem, na medida em que são afetados pela história que, por sua vez, é descontínua, rizomática, com fissuras, estando, assim, em pleno estado de devir. A (des)ordem na história provoca, inevitavelmente, um rearranjo no corpo e, sócio e historicamente, entre os corpos no espaço. Como enuncia FOUCAULT (2008, p. 27), a “história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância”, chega-se a conclusão, por conseguinte, que “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles” (FOUCAULT, 2008, p. 27). Nesse sentido, há uma impossibilidade em saber os corpos de cor, entendendo esse “saber de cor” a partir de uma perspectiva nietzschiana enquanto de inscrição, causada por uma dor, no corpo, de um dado saber.

Com efeito, um dos fatos que não cessou de se tornar evidente nas análises é que o corpo de Zarathustra resiste aos sentidos, por isso não é possível sabê-lo de cor. Ele afirma o movimento, a dança o que permite que o corpo zarathustriano, como a própria apresentação da teoria nietzschiana na obra, esteja constantemente se reorganizando na trama narrativa. Por isso, não posso deixar de enunciar que coube a este trabalho, a partir de minha inscrição no campo da Análise do Discurso em um diálogo com a rede teórica nietzschiana, delinear uma possível face para o corpo zarathustriano dentre as infinitas possíveis. Meus objetivos consistiam em delinear a crítica que Nietzsche, ao longo de suas obras, teceu ao estatuto da linguagem nas práticas sociais, bem como estabelecer uma análise dos discursos e dos enunciados que emergem na grafia do corpo zarathustriano.

Ao lançar o olhar para o gesto de *corpografia*, instaurado por Nietzsche (2011), pude perceber a manifestação de uma complexa rede teórica, pensada por Nietzsche (2001, 2005a, 2005b, 2005c, 2009a, 2009b, 2013) em outros tratados filosóficos. A partir de uma prática de grafia do corpo, discursos e enunciados retornam, no fio da

história, proporcionando bordas ao corpo zaratustriano. A corpografia, entendida enquanto acontecimento remarca o atravessamento de *já-ditos* que emergem no dizer, enquanto efeitos de uma memória discursiva, que não cessam de produzir sentidos nos órgãos de Zaratustra. Compreendo o gesto de *corpografia*, instaurada por Nietzsche (2011), como um acontecimento que remarca “não decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores”, colocando em evidência “uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entra, mascarada” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Nesse sentido, em relação à “moral judaico-cristã”, ao “plano das ideias”, de Platão (1996, 207), e ao “cogito”, de Descartes (1983, 1992), Nietzsche (2011) estabelece, notadamente uma inversão nas relações de força, instaurando, assim, outras relações de saber e de poder para o corpo. Nesse sentido, o acontecimento nietzschiano torna possível, sobretudo, outras constituições sujeitos no fio da história, demarcando que os sujeitos podem ser outros, se suportarem, em seu corpo, a tensão de pensar diferente, de ter outras práticas para os seus corpos, afastando-se das regras morais. Esse movimento é tensivo para o sujeito porque “o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (FOUCAULT, 2008, P. 28), para sectionar, para causar uma ferida que não cesse de causar dor e que, por isso, pulse na constituição do sujeito na forma de uma memória.

Convém remarcar que, se a língua é fascista, conforme chama a atenção Barthes, obrigando o sujeito a enunciar segundo determinadas regras de funcionamento e de construção do sentido, é preciso evidenciar que Nietzsche paga o “preço do impossível” e, através de uma prática escriturística literária, ele trapaceia com a língua a própria língua (Barthes, 2001). Nesse sentido, pode-se dizer que Nietzsche (2011), através do gesto de corpografia zaratustriano, perverte o que pode e deve ser enunciado, ao mesmo tempo em que subverte o funcionamento dos signos na cadeia significante da língua. Como vimos, Nietzsche (2001), através do gesto de grafia na página em branco, faz da escritura uma festa (Barthes, 2001). Um exemplo que pode ser apresentado é a subversão do signo “sacerdote”, se na moral judaico-cristã ele goza de um prestígio social e de um poder sobre os corpos dos fiéis, na trama narrativa nietzschiana, o sacerdote não causa preocupações a Zaratustra nem aos seus discípulos, mas sim pena, pois os sentidos que deslizam sobre ele é que sofrem, uma vez que um suposto Deus lhe colocou algemas, e por isso faz outros sujeitos também sofrerem. Outro signo que é subvertido, na corpografia zaratustriana, é o “pastor” que, ao ser sufocado pela serpente,

empreende uma luta contra o Niilismo. A prática escriturística de Nietzsche (2011) é afetada pelo real da história (Gadet & Pêcheux, 2004), na medida em que ele é interpelado pela ideologia a se torna sujeito em uma prática filosófica. Entretanto, ele também afeta a história através da língua, abrindo lugares na língua, por meio de jogos de força, que não existiam antes. Se se tomar, por exemplo, o sintagma “X sofre e, por isso, o que faz X sofrer”, perceber-se-á que, o “sacerdote” ocupar a posição “X”, antes de Nietzsche (2011), era um ponto de impossível na língua. É a partir do gesto de subversão, instaurado por Nietzsche, que “pode” ser inserido neste sintagma, que se pode fazer sentido na cadeia significativa.

A subversão do signo elaborada por Nietzsche (2011) se torna possível a partir de um questionamento do estatuto da linguagem. Para Nietzsche, acreditar na linguagem tem sido o grande erro dos sujeitos ao longo da história. As palavras nada mais são do que metáforas (gastas) que possibilitam uma relação ilusória dos sujeitos com as coisas e com outros sujeitos. Nesse sentido, o desenvolvimento da linguagem adquire um papel crucial no desenvolvimento da cultura. Nos dizeres do próprio Nietzsche (2005b):

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se trinar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa do esforço ciência. Da *crena na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. (grifos do autor) (NIETZSCHE, 2005b, p. 20-21)

A crítica de Nietzsche (2005b) à linguagem se deve, notadamente, ao fato dos signos, na prática de nomear, estabelecerem uma simplificação, uma redução da complexidade da constituição do corpo enquanto um fio condutor. Os signos tem a função de unificar/simplificar a multiplicidade do corpo em unicidade com o mundo. Com a criação da linguagem institui-se, num viés nietzschiano, de certo modo, um “outro mundo” o qual os sujeito tem a crença de poder habitar. É preciso afirmar o caráter gregário da linguagem, ou seja, é preciso evidenciar que ela atende às relações de poder e nada mais.

Ademais, gostaria de encaminhar este estudo enunciando sobre a possibilidade de desdobramento do que fora pensado sobre o corpo zaratustriano no ensino. Pois, segundo Nietzsche, “[u]m dia virá em que só se terá um único pensamento: a educação. (Nietzsche *apud* Dias, 2003, p. 15). Nesse sentido, o movimento de corpografia permite compreender o exercício de um poder disciplinar que atinge os corpos nas escolas. Segundo MILANEZ (2006b, p. 164), “as novas técnicas disciplinares estão, evidentemente, como demonstrou Foucault [...] nos colégios e escolas primárias, acionando métodos em que os indivíduos são individualizados na sua multiplicidade”, assim como, por exemplo, “na performance militar, indubitavelmente, mecanismos e procedimentos de poder, acentuando suas técnicas, [provocam] a inversão de seus procedimentos, aperfeiçoando-os sem cessar” (MILANEZ, 2006b, p. 164). Notadamente, cada vez mais trabalhos tem se dedicado a analisar o corpo na educação, contudo, como já fora evidenciado, sob uma ótica discursiva, há uma impossibilidade de um “saber de cor” sobre o corpo. Nesse sentido, estabelecer um diálogo entre o campo da Análise do Discurso e os estudos de Nietzsche permitiram lançar um olhar outro para a constituição dos sujeitos na sala de aula, especificamente, a partir de sua constituição corporal.

Foucault (2001e) no texto “Croître et Mutiplier¹²²” apresenta a seguinte problematização: haveria “uma biologia sem vida?” (FOUCAULT, 2001e, p. 971). Essa visão me é cara não no que diz respeito à biologia, porque não me inscrevo no campo da biologia, mas sim no que ela toca ou pode tocar no campo dos estudos linguísticos. Será que, no campo dos estudos linguísticos, não há a busca pelo estabelecimento também de animais-máquinas, ou seja, apenas corpos que reproduzem um saber? Onde está a vida, afirmada através do corpo, no ensino de Língua Portuguesa? Pode-se dizer que no ensino de língua materna, demarcam-se contradições entre aquilo que se ouve, por exemplo, no ambiente familiar e o que é aprendido na escola, assim como afirmações de verdade a partir de sentenças cada vez mais microscópicas, presentes nas análises sintáticas. A lógica teria retirado a vida dos estudos da linguagem? Se na biologia prefere-se desenhar uma folha e evidenciar todos os seus elementos constituintes, sendo que ao olhar pela janela vê-se folhas vivas se entregando à fruição. O professor de Língua Portuguesa tem optado, na maioria dos casos, por desenhar frases no quadro, quando poderia se entregar aos olhares curiosos de seus alunos para todo um

¹²² Tradução: “Crescer e Multiplicar”.

ecossistema linguístico que está fora da sala de aula, mas sentido pelo sujeito em toda a sua complexidade.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA Sagrada.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- AGAMBEN, G. **Qu'est-ce qu'un dispositif.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007.
- ARAÚJO, I. L. **Foucault e a Crítica do Sujeito.** Curitiba: Ed. Da UFPR, 2001.
- BAKHTIN, M. "Os gêneros do discurso" In: _____. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 1997a. p. 278-326.
- _____. "Observações sobre a Epistemologia das Ciências Humanas". In: **Estética da Criação Verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 1997b, p. 399-414.
- _____. **Marxismo e Filosofia da Linguagem.** São Paulo: Hucitec, 2010.
- BALEN, R. M. L. V. **Sujeito e Identidade em Nietzsche.** Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.
- BARTHES, R. **Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária.** São Paulo: Cultrix, 2001.
- BERRENECHEA, M. B. **Nietzsche e o Corpo.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- BORGES, G. F. **O IMAGINÁRIO FILOSÓFICO EM NIETZSCHE: A Dialogicidade da Obra "Assim Falava Zaratustra" e a "Bíblia".** 2010, 136. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos) – Instituto de Letras e Linguística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.
- CALOMENI, T. C. "A subversão do interdito: a filosofia do meio-dia". In: **Comum.** Rio de Janeiro, v. 7, nº 19, p. 73 a 102, ago/dez. 2002.
- CERTEAU, M. de. **A invenção do Cotidiano: As Artes do Fazer.** Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- COSSUTA, F. "Pour une Analyse du Discours Philosophique". In: **Langage**, nº 119, 1995, p. 12-40.
- COURTINE, J-J. "Analyse du discours politique: le discours communiste adressé aux chrétiens". In: **Langages**, n. 62, 1981.
- _____. "O corpo anormal: História e antropologia culturais da deformidade". In: CORBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELO, G. **História do Corpo: as mutações do olhar: o século XX.** Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 253-340.
- _____. **Déchiffrer le Corps – penser avec Foucault.** Grenoble: Jérôme Millon, 2011.
- _____. "Foucault e a História da Análise do Discurso, olhares e objetos". In: MARQUES, W; CONTI, M. A.; FERNANDES, C. A. **Michel Foucault e o discurso:**

aportes teóricos e metodológicos. Uberlândia: EDUFU, 2013. Entrevista concedida à Nilton Milanez.

CUNHA, C. & CINTRA, L. **Nova gramática do português contemporâneo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia.** Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. **Nietzsche.** Lisboa: Edições 70, 2013.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a Filosofia.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia.** V. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G & FOUCAULT, M. “Introduction générale”. In: FOUCAULT, M. **Dits et Écrits.** V. 1. Paris: Édition Gallimard, 2001, p. 589-592.

DERRIDA, J. “História da Mentira: Prolegômenos”. In: **Estudos Avançados**, v. 10, nº 27, 1996, p. 7-39.

_____. **Éperons: Les Styles de Nietzsche.** Paris: Champsessais, 2010.

DESCARTES, R. **Meditações. Discurso do Método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma.** São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, R. “Meditation seconde”. In: **Méditations Métaphisiques.** Paris: Flammarion, 1992, p. 70-91.

DIAS, R M. **Nietzsche educador.** São Paulo: Scipione, 2003.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Michel **Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ELIA, L. **Corpo e Sexualidade em Freud e Lacan.** Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

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.

_____. **Discurso e sujeito em Foucault.** São Paulo: Entremeios, 2012.

FIORIN, J. L. “Millôr e a destruição da fábula”. In: **Alfa**, São Paulo, V. 30/31, 1986/1987, p. 85-94.

FORNAZARI, S. K. “O Corpo-Escritura de Nietzsche”. In: **Cadernos Nietzsche**, nº 11, p. 7-12, 2001.

FOUCAULT, M. “A Escrita de Si”. In: **O Que É um Autor?.** Lisboa: Passagem, 1992.

_____. **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.

_____. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: **Dits et Écris**. V. 1. Paris: Édition Gallimard, 2001a, p. 592-607.

_____. “Theatrum philosophicum”. In: **Dits et Écris**. V. 1. Paris: Édition Gallimard, 2001b, p. 943-967.

_____. “Les mots et les images”. In: **Dits et Écris**. V. 1. Paris: Édition Gallimard, 2001c, p. 648-651.

_____. “Le discours ne doit pas être pris comme...”. In: **Dits et Écris**. V. 2. Paris: Édition Gallimard, 2001d, p. 123-124.

_____. “Croître et Mutiplier”. In: **Dits et Écris**. V. 1. Paris: Édition Gallimard, 2001e, p. 967-972.

_____. Outros espaços. In: **Ditos e escritos III - Estética: Literatura e pintura, música e cinema**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 411-422.

_____. **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, p. 159-174.

_____. **As palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **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.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. “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, 2013b. (p. 273-295)

_____. **O Corpo Utópico; As Heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013c.

GADET, F. & PÊCHEUX, M. **A língua inatingível**. Campinas: pontes, 2004.

GIACOA JUNIOR, O. “Metafísica e subjetividade”. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 423-444

GONÇALVES, J. B. C. “A configuração discursiva do gênero parábola bíblica: entre a captação e a parafraseagem”. In: **VEREDAS**, 2010, p. 157-166

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

_____. “Formação Discursiva, redes de memória e trajetos sociais de sentido: mídia e produção de identidades” In: BARONAS, R. L. **Análise do discurso: Apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007, p. 155-168.

GUILHAUMOU, J. “Os historiadores do discurso e a noção-conceito de formação discursiva: narrativa de uma transvaliação imanente”. In: BARONAS, R. L. **Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção conceito de formação discursiva**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007, p. 105-117.

HASHIGUTI, S. **Corpo de Memória**. 2008. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2008.

HAROCHE, C.; PÊCHEUX, M.; HENRY, P. “A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso”. In: BARONAS, R. L. **Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2007.

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

_____. “A superação da metafísica”. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2012a, p. 61-86.

_____. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2012b, p. 87-110.

LEFRANC, J. **Compreender Nietzsche**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

LEMINSKI, P. **Toda Poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

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

MALDIDIER, D. **A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003.

MAINGUENEAU, D. “L’énunciation philosophique comme institution discursive”. In: **Langage**, nº 119, 1995, p. 40-62.

MARTON, S. “Nietzsche e a celebração da vida. A interpretação de Jörg Salaquarda”. In: **Cadernos Nietzsche**, nº 2, 1997, p. 07-15.

_____. **Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 2010a.

_____. “Da Realidade ao Sonho: Nietzsche e as Imagens da Mulher”. In: **Estudos Nietzsche**, v. 1, nº 1, 2010b, p. 161-179.

MATTOSO CAMARA, J. **Dicionário de Linguística e de Gramática: referente à Língua Portuguesa**. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1978.

MILANEZ, N. **As aventuras do corpo: dos modos de subjetivação às memórias de si em revista impressa**. 2006. 209p. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 2006a.

_____. “O corpo é um arquipélago”. In: NAVARRO, P. **Texto e discurso**. São Carlos: Claraluz, 2006b, p.153-179.

_____. “Para que serve a história”. In: **Estudos do Discurso: diálogos entre Nietzsche e Foucault**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009, p. 1-2.

MOSE, V. “A linguagem, nosso primeiro *outro-mundo*”. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H. & OLIVA, L. C. **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 227-241.

NIETZSCHE, F. W. **Obras Incompletas**. São Paulo: Editora nova cultural, 1996.

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

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

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

_____. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Cia das Letras, 2005b.

_____. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005c.

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

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

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

_____. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009a.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Porto Alegre: L&PM, 2009b.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. **Escritos sobre Educação**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

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

PAVEAU, M-A. “Analyse du discours et histoire. Rencontres et oublis”. In: BONNAFOUS, S. & TEMMAR, M. **Analyse du Discours et sciences humaines et sociales**. Paris: Editions Ophrys, 2007, p. 121-134.

_____. **Os Pré-discursos: Sentido, Memória e Cognição**. São Paulo: Pontes, 2013.

PÊCHEUX, M. “Remontons de Foucault a Spinoza”. In: MALDIDIER, D. **L’inquiétude du discours: Textes de Michel Pêcheux**. Paris: Éditions de Cendres, 1990a.

_____. “Lecture et mémoire: projet de recherche”. In: MALDIDIER, D. **L’inquiétude du discours: Textes de Michel Pêcheux**. Paris: Éditions de Cendres, 1990b.

_____. **Discurso: estrutura ou acontecimento**. São Paulo: Pontes, 2002.

_____. **Semântica e Discurso – uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Ed. da UNICAMP. 2009.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução sob a licença de Hermus Editorial Ltda, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Fedro**. São Paulo: Martins Claret, 2007.

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

_____. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2011.

SANTOS, J. B. “Instância Enunciativa Sujeitucional”. In: _____. **Sujeito e Subjetividade: Discursividades Contemporâneas**. Uberlândia: EDUFU, 2009.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral**. 24ª Ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

SOUZA, P. C. de. “Posfácio”. In: NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 339-347.

_____. “Posfácio”. In: NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 123-129.

TRAVAGLIA, L. C. Tipologias textuais, literárias e linguísticas. In: **Scripta**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, 2004, p. 146-158.

VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editora Presença, 1990.

_____. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

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

WOTLING, P. **Nietzsche et le Problème de la Civilisation.** Paris: Presses Universitaires de France, 2012.