

Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*

Scarlett Marton**

Resumo: Tomando como ponto de partida a análise de uma das seções de *Assim falava Zaratustra*, aquela intitulada “Dos desprezadores do corpo”, este artigo conta discutir a crítica de Nietzsche à noção de sujeito. Procurando elucidar a maneira pela qual ele concebe e se serve da fisiologia, pretende avaliar os aportes da nova concepção de eu que então introduz.
Palavras-chave: Zaratustra – sujeito – eu – corpo – fisiologia – dionisíaco.

São múltiplos os desafios que *Assim falava Zaratustra* propõe ao leitor. Extremamente complexo quanto à sua composição, o livro exibe um estilo excepcional no contexto da escrita filosófica. Desigual em suas partes, suscita questões a respeito do protagonista e do que ele tem a dizer. Se Zaratustra se apresenta como o anunciador do além-do-homem, não é essa a boa nova que conta trazer aos homens. Mas o eterno retorno do mesmo, esse seu “pensamento abissal”, ele acaba por não lhes revelar.

Na primeira parte do livro, depois de discorrer sobre os ultramundanos, com seus princípios últimos e verdades definitivas, a personagem central fala dos desprezadores do corpo¹. Depois de

* Tradução brasileira da conferência proferida na École Normale Supérieure de Paris em 14 de março de 2007.

** Professora Titular de Filosofia Contemporânea da USP.

atacar o dualismo de mundos inventado pela metafísica e fabulado pela religião cristã, combate a distinção entre corpo e alma. Enquanto os que dela partem sempre enfatizam a importância da alma, Zarathustra afirma: “sou todo corpo e nada além disso; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo”².

Se nessa passagem Nietzsche, através de sua personagem, se serve do termo “alma” para se referir a “algo no corpo”, em outras a ele atribui sentido diverso. É de diferentes maneiras que dele lança mão em seus escritos. Num fragmento póstumo, afirma: “A fé no corpo é mais fundamental que a fé na *alma*; esta provém da contemplação não científica da agonia do corpo” (Nietzsche 17, KSA 12, p.112, 2 [102] do outono de 1885/ outono de 1886). Aqui, ele chega a empregar o termo “alma” no sentido em que o tomam a religião cristã e a metafísica; está preocupado em reafirmar sua posição. Contrapondo-se às concepções metafísico-religiosas, quer ressaltar que elas carecem de um conhecimento de base fisiológica. Mas, é à mesma palavra que recorre, quando se refere aos ínfimos elementos que constituem o organismo. “Nosso corpo”, declara, “nada mais é do que um edifício coletivo de várias almas” (Nietzsche 17, KSA 5, p.33, JGB/BM § 19).

Entendendo que a consciência não passa de um “órgão de direção”, o filósofo acaba por inscrevê-la no quadro das considerações fisiológicas. Com os estudiosos de sua época, Roux e Rolph, ele concebe o organismo como um aglomerado de ínfimos seres vivos³. A partir daí, julga que todos eles possuem consciências elementares e conclui que estas, articuladas de alguma forma, constituem a consciência do organismo⁴. Ao contrário do que defendem a religião cristã e a metafísica, sustenta que consciência e corpo não se opõem, mas acham-se estreitamente vinculados. Com isso, pretende operar nova inversão. Tendo em vista que, na linguagem filosófica, tradicionalmente se entende “alma” como sinônimo de “consciência”, quer então dar-se o direito de atribuir ao termo um novo

sentido: ele passa a designar apenas os seres vivos microscópicos que compõem o corpo⁵.

Enquanto concepções metafísico-religiosas, a alma, o espírito, a razão, a consciência, o eu, se inscrevem num mesmo registro teórico. Desta perspectiva, toda e qualquer interioridade converte-se em mero instrumento e brinquedo do corpo. “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”⁶, determina Zaratustra. “Instrumento de teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, que denominas ‘espírito’, um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 39, Za/ZAI, “Dos desprezadores do corpo”, §§ 4 e 5).

À primeira vista, tudo se passa como se Nietzsche não conseguisse desfazer-se da relação entre corpo e alma. Se, durante milênios, a metafísica e a religião cristã atribuíram peso maior à alma em detrimento do corpo, ele pretenderia agora privilegiar este às custas daquela. E, com isso, manteria às avessas a dicotomia mesma que se propõe a combater. Contudo, Zaratustra esclarece: “Dizes ‘eu’ e orgulhas-te dessa palavra. Mas ainda maior é – no que não queres acreditar – o teu corpo e a sua grande razão: ela não diz eu, mas faz o eu” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 39, Za/ZAI, “Dos desprezadores do corpo”, § 6). Ao contrário do que se supõe, o eu não comanda o corpo mas dele decorre; não executa as ações mas se constitui enquanto “efeito” delas. Não se trata, pois, de inverter a relação tradicionalmente estabelecida entre corpo e alma, mas de mostrar que o homem é “todo corpo e nada além disso”.

Se o filósofo se limitasse a negar a alma em proveito do corpo, ele abraçaria uma interpretação do ser humano tão parcial e débil quanto aquela que critica. A lógica dualista, que opera a partir de pólos antagônicos, acaba por voltar-se contra si mesma, na medida em que barra o caminho a novas perspectivas. Constringendo a um único e mesmo procedimento, ela se mostra em certa medida

autodestrutiva. Razões bastantes para não se proceder a uma inversão, desprezando o pólo antes valorizado para privilegiar o que era outrora depreciado. Para combater a distinção entre corpo e alma, é preciso reverter e ultrapassar o dualismo. A reversão leva a conceber o corpo, não mais como o que se opõe à alma, mas como o que de algum modo a integra, de sorte a não se ter mais dois e sim apenas um. Importa notar, porém, que este um é múltiplo.

Afinal, que é o corpo? Ora, ele não é um aglomerado de órgãos, tecidos e células, cuja natureza se mostra nas estruturas anatômicas; tampouco é a sede de sentimentos e pensamentos, que emergem e interagem, concebidos segundo o modelo da consciência; e, menos ainda, é a combinação dos dois registros. Ao contrário, o corpo consiste em impulsos que, agindo e resistindo uns em relação aos outros, fazem surgir diversas configurações e assumem várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração. Numa palavra, é um complexo de impulsos em luta permanente.

Essa concepção dinâmica do corpo encontra respaldo numa determinada concepção de fisiologia. É bem verdade que, no século XIX, é outra a corrente que parece predominar. Entendendo a fisiologia num sentido estrito, ela se acha representada na Alemanha pela Sociedade Médica de Berlim (*Berliner Physikalische Gesellschaft*) entre 1840 e 1846. Marcada pelo espírito positivista da época, julga que no organismo atuam apenas forças físico-químicas, forças essas redutíveis às de atração e repulsão. Convertendo fenômenos psíquicos a fatos orgânicos, opera por reducionismo, quando não por mera supressão.

Também no campo literário essa concepção cientificista da fisiologia então se faz presente. Nesse domínio, Balzac é um dos primeiros na França a servir-se do termo; em 1829, ele publica a *Fisiologia do Matrimônio* (*Physiologie du Mariage*). Mas são os escritores naturalistas que vão pretender em seus textos prolongar, aplicar e até pôr à prova os estudos fisiológicos. Tanto é que não hesitam em

evocar a todo propósito as doenças nervosas. É o que ocorre, por exemplo, em *Thérèse Raquin* que Zola traz a público em 1869. Algum tempo depois, entusiasmado pelas teorias de Claude Bernard, o escritor conta elaborar o “romance experimental”. Considerando-o “uma conseqüência da evolução científica do século”, entende que ele “prolonga e completa a fisiologia, que se baseia ela mesma na química e na física; substitui o estudo do homem abstrato, do homem metafísico, pelo estudo do homem natural, submetido às leis físico-químicas e determinado pelas influências do meio” (Zola 22, p.64-65). Não é por acaso que Nietzsche inclui em sua lista de “impossíveis (para mim): (...) Zola: ou ‘o prazer de feder’” (Nietzsche 17, KSA 6, p.111, GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 1).

Mas, no seu sentido moderno, a fisiologia também se define como a ciência que estuda as funções e propriedades dos órgãos e tecidos dos seres vivos. Canguilhem esclarece, sendo a vida uma “polaridade dinâmica” entre normal e patológico, a fisiologia elege um objeto, “cuja constância relativa é talvez mais precisamente adequada a dar conta dos fenômenos, que são apesar de tudo flutuantes, de que se ocupa o fisiólogo”. Distingue-se assim da biologia entendida como estudo de constantes ou invariantes, “codificadas e tidas convencionalmente por normas, num momento definido do saber fisiológico” (Canguilhem 5, p. 137). Se ambas partem da distinção entre orgânico e inorgânico, a fisiologia, ao contrário da biologia, acolhe a mudança e se interroga sobre o ser vivo enquanto um todo. Talvez esses dois pontos tenham contado para que Nietzsche viesse a preferir tal concepção. A eles viria acrescentar-se um terceiro.

Helenista, o filósofo desde cedo sente-se atraído pelos pré-socráticos. Com Sócrates, teve início a ruptura da unidade entre *physis* e *logos* – e a filosofia converteu-se, antes de mais nada, em antropologia. Com o judaísmo, houve o despovoamento de um mundo que estava cheio de deuses – e a religião tornou-se, acima de tudo,

um “monótono-teísmo”. Com Platão e o cristianismo, ocorreu a duplicação dos mundos – e passou-se a negar este em que nos achamos aqui e agora em nome de outro, essencial, imutável e eterno. Com a modernidade, procedeu-se à implosão do ser humano – e foi ele dividido em razão e paixões, intelecto e sentidos, consciência e instintos. Aquém de todas essas cisões, os pré-socráticos tentaram pensar o cosmos enquanto um todo; a eles Aristóteles se referia como οἱ πρότερον φυσιολογοί, os primeiros fisiólogos (Aristóteles 2, III, 2, 426a20).

Em Nietzsche, o conceito de fisiologia não é de modo algum inequívoco. Müller-Lauter aponta as três determinações gerais que, a seu ver, nele se evidenciam. Em primeiro lugar, o filósofo emprega a palavra “fisiologia” no sentido usual das ciências da época; em segundo, entende o fisiológico como o que determina de modo somático os homens e remete às funções orgânicas; por fim, interpreta os processos fisiológicos como a luta de *quanta* de potência que “interpretam”⁷. Portanto, ao empregar o termo, ele não confunde de modo algum fisiologia e mero fisiologismo. Isto lança luz sobre um dos equívocos da leitura heideggeriana. Depois de alertar para a maneira freqüente com que Nietzsche se deixa levar a enunciados fisiológico-naturalistas sobre a arte, Heidegger afirma ser necessário ao leitor livrar-se de tudo o que ele “partilha de nefasto com a sua época, para aproximar-se da intenção essencial de seu pensamento e dela permanecer próximo” (Heidegger 11, vol.1, p. 149). O comentador não se dá conta de que, neste caso, é apenas numa primeiríssima abordagem que Nietzsche parece endossar o espírito do seu tempo. Ao recorrer aos estudos científicos, ele já os reinterpreta – e sempre a seu favor.

“O que o sentido sente, o que o espírito conhece, nunca tem dentro de si o seu término”, ensina Zaratustra. “Mas sentido e espírito gostariam de persuadir-te que são o término de todas as coisas; tamanha é a sua vaidade. Instrumentos e brinquedos são sentido e

espírito” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 39, Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”, §§ 7 e 8). Não é a razão, a pequena razão, que comanda o corpo; tampouco são os sentidos. Instrumentos do corpo, sentidos e razão estão a seu serviço. Dele fazendo parte, não podem ser tomados como se fossem independentes. Não há por que supor que exista algo distinto do corpo, com natureza própria e atividades específicas.

Nem a razão nem os sentidos permitem ao homem conhecer-se e conhecer aquilo que o cerca. Do mesmo modo que, ao alimentar-se, o corpo assimila o que não lhe pertence, ao digerir novas experiências, o espírito incorpora o que lhe é estranho. Processos que não são racionais nem voluntários, eles nada têm a ver com as chamadas faculdades do espírito. Se os processos digestivos independem do que a tradição filosófica de modo geral entende por razão ou vontade, o mesmo ocorre com os que levam a captar a “realidade”, ou melhor, a assimilar cada vez mais o “exterior”. É nessa direção que Nietzsche escreve: “efetivamente o ‘espírito’ ainda se assemelha ao máximo a um estômago” (Nietzsche 17, KSA 5, p. 168; JGB/BM § 230). Conhecer é, pois, apropriar-se⁸. Trata-se de uma atividade que se verifica em todos os seres vivos; mais ainda, está presente nas células, tecidos e órgãos. Combatendo a posição advogada pelos racionalistas e a defendida pelos empiristas, o filósofo entende que, no limite, é todo o corpo que conhece e, ao fazê-lo, simplesmente desempenha uma atividade fisiológica. É a fisiologia, pois, que fornece o paradigma do ato de conhecer.

Não é por acaso, aliás, que em seus escritos ele prefere empregar o termo “fisiologia” ao de “biologia”. Se, por vezes, a este recorre é para referir-se e contrapor-se aos ingleses. Entendendo que os seres vivos microscópicos que constituem o organismo estão em combate permanente, sustenta que a luta que se trava entre eles é sempre por mais potência. Os vencedores, num determinado momento, não são, pois, os que se mostram mais aptos e sobrevivem.

Ao contrário do que pensa Darwin, a vida não pode caracterizar-se pela adaptação ao meio em que se acha e contra o qual se debate; ela não busca acomodar-se ao que a rodeia mas quer expandir-se sempre mais.

Mas, nos textos a partir de *Assim falava Zaratustra*, ao criticar a idéia de adaptação, Nietzsche poderia estar visando indiferentemente Darwin e Spencer. Poderia ter em mira até mesmo Lamarck, embora em momento algum o ataque diretamente. De todo modo, seria possível congregarmos os três em torno da idéia de adaptação – seja porque as variações biológicas resultantes do exercício de uma necessidade interna ocorreriam sempre no sentido de uma adaptação melhor (Lamarck), seja porque a formação contínua de novas espécies se caracterizaria por novos meios de adaptação (Darwin), seja porque a adaptação às condições do meio representaria o bem almejado pelo ser humano (Spencer). Apontando os “*erros fundamentais* dos biólogos até hoje”, ele afirma: “a vida *não* é adaptação das condições internas às externas, mas vontade de potência que, do interior, submete e incorpora a si mesma cada vez mais ‘exterior’” (Nietzsche 17, KSA 12, p. 294-295, 7 [9] do final de 1886/primavera de 1887).

Compreende-se que, ao rejeitar todo e qualquer dualismo, o filósofo venha a preferir na exposição de suas idéias o termo “fisiologia” ao de “biologia”. Essa preferência manifesta deve-se, também, à diferença dos sentidos que no correr do tempo a eles se atribuíram. Vale lembrar que o termo “biologia” apareceu no início do século XIX na França com Lamarck e na Alemanha com Gottfried Reinhold Treviranus. Na obra intitulada *Biologia ou a Filosofia da natureza viva (Biologie oder die Philosophie der Lebenden Natur)*, publicada em 6 volumes entre 1802 e 1822, Treviranus entende por biologia a ciência que estuda as diferentes formas de vida, as condições e as leis que regem sua existência assim como as causas que determinam a sua atividade⁹. Também Lamarck insiste em fa-

zer ver que a biologia implica uma distinção radical entre a ordem do inerte e a ordem do vivido, porque existe “entre as matérias brutas e os corpos vivos um *hiatus* imenso que não permite ordenar numa mesma linha essas duas espécies de corpos nem ligá-los por nuança alguma”¹⁰. Definindo-se pela ruptura com a tradição fisiológica, essa ciência se coloca a partir da oposição entre *Leib* e *Körper*, da distinção radical entre orgânico e inorgânico.

“Instrumentos e brinquedos são sentido e espírito: atrás deles se encontra ainda o si-mesmo (*Selbst*)”¹¹, afirma Zaratustra. “O si-mesmo procura também com os olhos do sentido, escuta também com os ouvidos do espírito. O si-mesmo sempre escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do eu” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 39, Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”, §§ 7-9). E continua: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, está um soberano poderoso, um sábio desconhecido – chama-se si-mesmo. Mora no teu corpo, é o teu corpo” (§ 10). Mas por que o autor, através de sua personagem, precisa, neste momento, dar outro nome ao corpo? A que visa com esse procedimento? Sem fazer quaisquer considerações acerca do si-mesmo, não chega a tomá-lo num contexto científico nem a convertê-lo em princípio místico¹². Sem demonstrar ou revelar o si-mesmo, sem sequer esclarecer o que entende por esse termo, Nietzsche/Zaratustra limita-se a tomá-lo enquanto sinônimo de corpo.

Ora, nesta seção, o objetivo que personagem e autor perseguem consiste justamente em atacar a dicotomia entre corpo e alma e, por essa via, combater a idéia de um eu, de um sujeito que permanece o que é em sua individualidade. É em nome do si-mesmo (*Selbst*) que eles promovem, então, a crítica do eu (*Ich*). Identificado ao corpo, o si-mesmo permite conceber o “eu” de outro modo, inscrevê-lo em outro registro. É só através de uma ficção que o “eu” – pluralidade de afetos, multiplicidade de impulsos – poderia constituir uma unidade.

Recusando a idéia de um sujeito autônomo, rejeitando a noção de um eu coeso e sem fissuras, já em *Aurora* Nietzsche afirma: “Enquanto ‘nós’ acreditamos queixar-nos da violência de um impulso, no fundo, é um impulso *que se queixa de outro*” (Nietzsche 17, KSA 3, p. 98, M/A § 109). E, na *Gaia* Ciência, assevera: “A seqüência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si sós são todos muito ilógicos e injustos; de hábito só ficamos sabendo do resultado do combate” (Nietzsche 17, KSA 3, p. 472, FW/GC § 111). Ao criticar as idéias de unidade, identidade e permanência, ele vem manifestar-se a favor da polifonia da existência humana.

Pensar de outro modo é ir de encontro às próprias concepções filosóficas de Nietzsche. Basta lembrar a crítica corrosiva que ele faz da idéia de sujeito¹³. Da sua perspectiva, a alma ou substância pensante enquanto sujeito metafísico, o eu transcendental enquanto sujeito epistemológico, a idéia de identidade – subjacente tanto à concepção cartesiana quanto à kantiana – enquanto sujeito lógico, a consciência enquanto sujeito psicológico, o agente da ação enquanto sujeito gramatical, enfim, o sujeito em todos esses contextos e planos é inteiramente ilusório. Portanto, concebido como substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades, “o sujeito não é nada além de uma ficção” Nietzsche 17, KSA 13, p. 398, (72) 9 [108] do outono de 1887). Entendido como um todo independente, completo, idêntico a si mesmo, permanente e unitário, “o *ego* é tão-somente um ‘embuste superior’, um ‘ideal’” (Nietzsche 17, KSA 6, p. 305, EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 5).

Não é por acaso que, em todo o livro, raras são as vezes em que Zarathustra volta a empregar o termo si-mesmo (*Selbst*) na acepção em que ele aparece em “Dos desprezadores do corpo”¹⁴. Tampouco é por acaso que Nietzsche inclua esta seção imediatamente depois de outra intitulada “Dos ultramundanos”. Entende, por certo, que

a crítica do sujeito é tributária da crítica à metafísica. Os metafísicos, que postulam o dualismo de mundos, postulam de igual modo a dicotomia entre corpo e alma. É justamente na superstição religiosa da alma que a idéia de eu tem origem. Da alma concebida como “algo indestrutível, eterno e indivisível” procede a idéia de um eu fixo e estável, o sujeito responsável por todos os atos, inclusive pelo pensar e pelo sentir.

Arrogante, o eu acredita conhecer tudo o que se passa no corpo. Pretensioso, supõe ter o domínio de todos os pensamentos, sentimentos e impulsos. Assim como o corpo que o criou, o eu não passa de pluralidade de afetos, multiplicidade de impulsos. Mas, “por mais longe que alguém possa levar o autoconhecimento”, sustenta o filósofo, “nada é mais incompleto do que a imagem do conjunto de *impulsos* que constituem seu ser. É com dificuldade que pode chamar pelo nome os mais grosseiros; seu número e força, seu fluxo e refluxo, seus jogos recíprocos e jogos contrários e sobretudo as leis de sua *nutrição* permanecem totalmente desconhecidos” (Nietzsche 17, KSA 3, p. 98, M/A § 109).

Passagens como essa justificam a atenção que os escritos do filósofo teriam suscitado no fundador da psicanálise. Numa carta datada de 1º de fevereiro de 1900, Freud escreve a Fliess: “Acabo de tomar Nietzsche nas mãos, onde encontrarei (assim espero) palavras para muito do que em mim permanece mudo, mas ainda não abri o livro”. O documento atesta o interesse que, nesse início do século XX, a obra de Nietzsche parece lhe inspirar. Não se trata, porém, de um interesse qualquer, de algo difuso ou de caráter geral, de uma simples curiosidade. Tudo leva a crer que, nesse momento, Freud ainda não abriu o livro do filósofo. Em várias ocasiões, ele insiste em dizer que nunca leu o filósofo, que não conhece a sua obra. Afirma que não pôde estudar os seus textos; talvez por zelo em não se deixar invadir por elucubrações de ordem meramente especulativa. Declara que por muito tempo evitou o contato

com os seus escritos; talvez por receio de neles encontrar muitos pontos convergentes com as próprias descobertas. Confessa que não se permitiu o prazer da leitura de seus livros; talvez justamente “por excesso de interesse”¹⁵. Hipóteses que não caberia aqui verificar; nem mesmo haveria como ou por que fazê-lo.

A relação entre Freud e Nietzsche é, por certo, complexa. Ela se põe em diversos níveis simultâneos de significado e importância. Revela aspectos variados, requer diferentes abordagens, aponta para múltiplas perspectivas. É bem possível, por exemplo, que Freud e Nietzsche participem da mesma *épistémé*. No entender de Foucault, graças ao criticismo kantiano, teriam surgido, no século XIX, dois tipos de análise: uma que apontava as condições anatômico-fisiológicas do conhecimento e outra que assinalava suas condições históricas, econômicas e sociais. Destarte, em decorrência da analítica da finitude, passou-se a vincular o conhecimento à fisiologia e à história¹⁶. Desse ponto de vista, Nietzsche e Freud estariam em consonância com o seu tempo.

Contudo, o filósofo não se limita, em sua obra, a afirmar que os processos psicológicos teriam base neuro-fisiológica; procura, antes, suprimir a distinção entre fisiologia e psicologia.

Enfatizando o papel desempenhado pela condição fisiológica dos doutos, Nietzsche/Zaratustra faz ver quão arrogante e desnecessária é toda reflexão que despreza o próprio ponto de partida, quão pretensiosa e inútil é toda filosofia que ignora seus verdadeiros móveis. Zaratustra assegura: “Há mais razão no teu corpo que na tua melhor sabedoria. E para que o teu corpo precisaria logo da tua melhor sabedoria?” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 40, Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”, § 11). Contrapondo a perspectiva do si-mesmo à do eu, dá a entender que a grande razão está para o corpo como a pequena razão para o eu. E Nietzsche assevera: “Quem observar os impulsos básicos do homem, para examinar até que ponto eles aqui gostaram de fazer seu jogo como gênios *inspiradores* (ou

demônios ou duendes), verá que todos eles já fizeram alguma vez filosofia – e que cada um deles bem gostaria de apresentar-se como o objetivo último da existência e *senhor* legítimo de todos os outros impulsos. Pois todo impulso busca dominar e, enquanto *impulso*, procura filosofar” (Nietzsche 17, KSA 5, p. 20, JGB/BM § 6).

Da ótica nietzschiana, na seara filosófica, testemunha-se, ao longo dos séculos, uma valorização excessiva da razão. Etapas desse processo seriam o surgimento do “otimismo teórico” com Sócrates e o antropocentrismo exacerbado que se instala com a modernidade. Ora, uma das armas de que Nietzsche lança mão, no seu combate à metafísica, consiste justamente na crítica de uma racionalidade que se apresenta como predominante quando não hegemônica. Mas não nos enganemos! Não é a partir de uma perspectiva futura que ele fala. Se ataca os ídolos modernos, é porque acredita que se separou a razão do logos que a engendrou. Se é capaz de se dirigir com dureza ao presente, é porque se volta para o pensamento grego.

Segundo Giorgio Colli, embora tivesse condições de realizar uma obra madura sobre os gregos, Nietzsche não o fez. Sentia-se tiranizado pela disciplina rígida que aprendera em Pforta e pelo fascínio que sobre ele Wagner passou a exercer. Ao libertar-se dessa dupla tirania, não teve mais necessidade de tratar da Grécia em termos históricos. Mais maduro, agora olhava os gregos com novos olhos. Assim é que, a partir desse momento, não quer mais se apresentar como porta-voz; isso diminuiria seu poder de ataque. Tudo o que diz é “uma ilustração, uma exegese, uma transposição em chave moderna” da sua maneira de compreender os gregos. É como grego, como um homem que jamais se confundiria com um decadente, que ele passa a julgar o mundo que lhe é contemporâneo¹⁷.

Que se retome o movimento da seção “Dos desprezadores do corpo” enquanto um todo. Depois de introduzir o problema de que vai tratar, as diferentes perspectivas que se tem do corpo (§§ 1-3), Zarathustra define o corpo (§ 4), o eu (§§ 5-7) e o si-mesmo (§§ 8-10).

Passa, então, ao exame das relações entre o eu e o si-mesmo, para em nome deste fazer a crítica daquele (§§ 11-14).

Zaratustra arremata: “Teu si-mesmo ri de teu eu e de seus orgulhosos saltos. ‘O que são, para mim, esses saltos e vôos do pensamento?’ – diz de si para si. ‘Um desvio para chegar ao meu propósito¹⁸. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 40, Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”, § 12). E, nos parágrafos seguintes, ilustra essa idéia, mostrando que é o si-mesmo quem ordena ao eu sentir prazer ou dor e este logo se regozija ou padece – “e para isto, justamente, *deve* pensar”.

Esclarecidas as posições que assume, chega ao seu propósito: fazer o diagnóstico de seus adversários. “Aos desprezadores do corpo quero dizer uma palavra. Seu desprezar constitui o seu apreciar” (§ 15), afirma. E, então, pergunta: “Mas quem criou o apreço e o desprezo e o valor e a vontade?” (§ 15), para logo em seguida responder: “O si-mesmo criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito enquanto mão de sua vontade” (§ 16). Em conclusão, dá o seu veredicto: “Mesmo em vossa doidade e desprezo, ó desprezadores do corpo, servis ao vosso si-mesmo. Eu vos digo: é justamente o vosso si-mesmo que quer morrer e volta as costas à vida” (§ 17). Zaratustra relaciona valores com avaliações: o desprezo que seus adversários têm pelo corpo decorre do apreço que nutrem pela alma. E avalia as avaliações: nos desprezadores do corpo, é o si-mesmo que quer perecer, é o próprio corpo que quer desaparecer¹⁹.

Ainda em gestação neste momento da obra do filósofo, o procedimento genealógico, com seu duplo movimento, já se acha presente no diagnóstico que faz a personagem. No primeiro momento, ela remete os valores aos pontos de vista de apreciação que lhes deram origem e conferiram valor. No segundo, aprecia as próprias perspectivas avaliadoras, ao perguntar “quem criou o apreço e o des-

prezo e o valor e a vontade”. E ao responder à pergunta que formulou, fornece o critério que adota para avaliá-las.

No prólogo do livro, Zaratustra anuncia a morte de Deus. Com a boa nova, revela que o mundo transcendente perdeu seu poder eficiente e deixou de constituir a sede e a origem dos valores. É a Terra, este mundo em que nos achamos aqui e agora, que se deve então tomar enquanto critério de avaliação das avaliações²⁰. Na seção “Dos desprezadores do corpo”, procede de maneira similar. Então, anuncia a morte da alma. Com isso, mostra que ela perdeu seu poder eficiente e deixa de constituir a sede dos sentimentos e pensamentos. É o si-mesmo, este corpo que somos aqui e agora, que então se deve tomar enquanto critério de avaliação das avaliações.

Contudo, na segunda parte do livro, é a vida que desempenhará esse papel. Ao introduzir pela primeira vez na obra publicada o conceito de vontade de potência, é com a vida que o filósofo vai identificá-la. Concebendo a vontade de potência enquanto vontade orgânica própria de todo ser vivo, sustenta que ela atua nas células, tecidos e órgãos que constituem o organismo. “Muito, para o vivente, é estimado mais alto do que o próprio viver; mas na própria estimativa fala – a vontade de potência!” Assim me ensinou um dia a vida” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 149, *Za/ZA II*, “Da superação de si”). É o que Zaratustra declara. “Se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores...” (Nietzsche 17, KSA 6, p. 86, *GD/CI*, “Moral como contranatureza”, § 5) É o que Nietzsche afirma. Em ambas as passagens, é a vida, concebida enquanto vontade de potência, que autor e personagem tomam enquanto o único critério que se impõe por si mesmo para avaliar as avaliações.

A meio caminho entre o prólogo e a segunda parte do livro, a seção “Dos desprezadores do corpo” apresenta o corpo, a Terra e a

vida como noções, no limite, intercambiáveis. Tanto é que, nos últimos parágrafos, diz Zaratustra: “assim o vosso si-mesmo quer declinar, ó desprezadores do corpo. Declinar quer o vosso si-mesmo e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois já não conseguis mais criar para além de vós. E por isso agora vos zangais contra a vida e contra a Terra” (§§ 19-21).

Neste ponto, encerra-se a seção num movimento circular. Concluído o diagnóstico (§§ 15-21), Zaratustra retoma o momento inicial, em que dizia aos desprezadores do corpo que não deveriam inverter o que aprenderam ou ensinaram, mas apenas emudecer. De fato, eles não podem agir de outro modo; o que lhes resta é morrer. Mas, para concluir, a personagem faz questão, ainda, de reafirmar sua distância em relação a estes adversários seus: “Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida!” – diz ela. “Não sois, para mim, ponte que leve ao além-do-homem!” (§ 22) Daí se depreende que o além-do-homem se situa para além das velhas dicotomias da filosofia. Não se identifica com o sujeito, concebido como substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades; não se confunde com o eu, entendido como um todo independente, completo, idêntico a si mesmo, permanente e unitário. E nem poderia, uma vez que tais noções já se acham comprometidas, elas mesmas, com o pensar metafísico. Não é por acaso, aliás, que, no prólogo do livro, é apenas depois da notícia da morte de Deus que Zaratustra ensina à multidão reunida na praça do mercado o além-do-homem. Portanto, ser ponte para o além-do-homem é, antes de mais nada, compreender que o eu se acha submetido ao si-mesmo.

É essa outra concepção de “eu”, um “eu” plural, que reaparece na seção “Do amigo” ainda na primeira parte do livro. Então, diz Zaratustra: “Há sempre alguém a mais perto de mim’ – assim pensa o solitário. ‘Sempre uma vez um – com o tempo, faz dois!’”²¹ (Nietzsche 17, KSA 4, p. 71, Za/ZA I, “Do amigo”). Se, por um

lado, o si-mesmo é mais que a soma de eu e mim, por outro, esta seção vem corroborar a idéia de que eu único e sem fissuras não há. Num fragmento póstumo de 1880, bem antes de introduzir o conceito de vontade de potência em sua obra, Nietzsche tem ciência da pluralidade de afetos, multiplicidade de impulsos, presente em todo ser humano. Tanto é que ele escreve: “O eu não é a posição de um ser diante de muitos (impulsos, pensamentos, etc.), ao contrário, o *ego* é uma pluralidade de forças de espécie pessoal, das quais ora esta ora aquela se põe em primeiro plano enquanto *ego* e encara as outras como um sujeito encara um influente e determinado mundo exterior” (Nietzsche 17, KSA 9, p. 211-212, 6 [70] do outono de 1880).

Em *Assim falava Zarathustra*, o esfacelamento do “eu” não é apenas anunciado pela personagem; é por ela vivido. É sintomática a aparente desordem dos seus sentidos. Os olhos falam a Zarathustra²², seus dedos dos pés escutam²³, ele se torna boca por inteiro²⁴ – e sempre se entretém com o seu coração²⁵. Outro sintoma é o desconcertante desarranjo dos sentidos dos termos que emprega. Ele tem de forjar novos meios de expressão. Afinal “ele não somente fala de outro modo, ele é também de outro modo...” (Nietzsche 17, KSA 6, p. 260, EH/EH, “Prólogo”, § 4) E, no livro, o desregramento dos sentidos do corpo e o dos sentidos dos termos convergem. Desregramento dos sentidos, tanto de um quanto de outros, é igualmente o que persegue Rimbaud. Ele, que aspira ao “long, immense et raisonné *dérèglement de tous les sens*”, também espera uma transmutação da linguagem. Na “Alquimia do verbo”, registra: “Eu escrevia silêncios, noites, anotava o inexprimível. Fixava vertigens”²⁶.

Subverter os sentidos das palavras, transtornar os sentidos do corpo são atitudes que apontam para outra concepção de indivíduo. Não seria, então, o indivíduo “apenas uma soma de conhecidas sensações, juízos e erros, uma *crença*, um fragmento do verdadeiro sistema de vida ou muitos fragmentos, pensados ou fabulados

reunidos, uma ‘unidade’ que não se sustenta enquanto tal”²⁷? E, neste caso, por que atribuir-lhe *um* nome?

Se Zaratustra é o *alter ego* do filósofo, Nietzsche também tem outros nomes. “O Anticristo”, “Nietzsche César”, “Dioniso”, “O Crucificado” – é como ele assina cartas e postais enviados de Turim nos primeiros dias de janeiro de 1889. São heterônimos múltiplos, como os de Fernando Pessoa que sabia nele existirem muitos.

*Vivem em nós inúmeros;
Se penso ou sinto, ignoro
Quem é que pensa ou sente.
Sou somente o lugar
Onde se sente ou pensa.*

*Tenho mais almas que uma.
Há mais eus do que eu mesmo.
Existo todavia
Indiferente a todos.
Faço-os calar: eu falo.*

*Os impulsos cruzados
Do que sinto ou não sinto
Disputam em quem sou.
Ignoro-os. Nada ditam
A quem me sei: eu “screvo”²⁸.*

Com muitos nomes, com tantos outros rostos, Nietzsche/Zaratustra, ao dizer quem é, nada mais faz do que falar de como se torna o que é. Assim o “eu”, em vez de personagem, surge como palco; em vez de sujeito, aparece enquanto *topos*. Ponto de convergência de forças agindo e resistindo umas em relação às outras, campo instável de *quanta* dinâmicos em permanente tensão,

ele não passa de configurações temporárias e efêmeras que coexistem e se sucedem.

Mas Zaratustra pode muito bem ser, também, aqueles com quem dialoga em seu percurso. Nele habitaria o saltimbanco, seu companheiro de viagem; o adivinho, seu antagonista; o espírito de peso, seu inimigo mortal. É grande a cumplicidade que estabelece com cada um deles. No colóquio que entabula com o saltimbanco e na atitude que assume depois de sua morte, deixa ver o quanto o preza²⁹. Ao ouvir o adivinho, abre espaço para que sua fala atinja o seu coração³⁰. Ao enfrentar o espírito de peso, com ele trava uma luta que o leva à sua grande superação³¹. Não é por acaso, aliás, que, na seção intitulada “O convalescente”, a ele se refere como o seu “abismo” e sua “última profundidade”, identificando-o assim como o arqui-inimigo com que se depara em si-mesmo. Como bem mostra Jörg Salaquarda, “trata-se de uma disputa *interior*, de que ele tem de tomar parte completamente *só* e em que se trata para ele de ser ou não ser” (Salaquarda 21, p. 24).

Na verdade, desde o início do livro, é por meio de seus interlocutores que Zaratustra se dá a conhecer. Já no prólogo, é o santo homem do bosque que o vê como dançarino, criança, desperto³². Na terceira parte, de volta à cidade, são os mestres da resignação que dizem ser ele o “sem-Deus”³³. E, logo adiante, são seus animais que o denominam “o mestre do eterno retorno”³⁴. Na quarta parte, pelos diálogos que com ele entabulam, o adivinho, os reis, o consciencioso do espírito, o encantador, o papa, o mais feio dos homens, o mendigo voluntário e a sombra parecem conhecê-lo muito bem. Definindo-o de forma positiva ou negando o que ele não é, os interlocutores de Zaratustra são máscaras para a máscara que ele já é.

Se é através de seus interlocutores que Zaratustra se mostra, é através de Zaratustra que Nietzsche se apresenta. Filósofo de máscaras, ele mais parece esconder-se que revelar-se³⁵. Pede que não procurem interpretá-lo e alerta para que não o confundam. Essa dupla

demanda reaparece, repetidas vezes, em seus últimos textos e na correspondência do período. Mas ele quer ainda sublinhar a dificuldade de fazer-se entender, de partilhar o que pensa. As três idéias acham-se presentes em *Assim falava Zarathustra*, ao longo de todo o texto, a começar pelo subtítulo: um livro para todos e ninguém.

Pondo-se como ermitão e filósofo, Nietzsche deixa entrever que há algo de incomunicável no que tem a dizer. É de vivências jamais partilhadas que fala. Por engendrarem-se na solidão, suas palavras trazem a marca do silêncio. Mas é, também, por outra razão que elas calam. Entendendo que a filosofia é sempre experimental e julgando que um filósofo não pode ter opiniões definitivas, ele acena com a idéia de que há algo de provisório no que efetivamente diz. É de um momento do processo que fala.

Tampouco Zarathustra permanece o mesmo no correr do livro. “Eu me transformo depressa demais: o meu hoje refuta o meu ontem. Salto amiúde os degraus, quando subo – e isto nenhum degrau me perdoa” (Za/ZAI, “Da árvore da montanha”) – diz a um de seus discípulos. Em sua trajetória, ele sofre transformações; mais ainda: sabe de suas transformações. É a luta permanente entre o seu ontem e o seu hoje que o move; é o combate incessante entre o que já foi superado e o que há ainda por superar que o impele.

Já na primeira página do prólogo, a personagem compara-se ao sol; mais ainda, identifica-se com ele. Depois de abraçar a terra, o sol tem de esconder-se; depois de saturar-se de sabedoria, Zarathustra tem de voltar ao convívio com os homens. Como o astro que se põe todos os dias no horizonte, ele tem de descer da montanha para o vale, dos cumes para as profundezas, do mundo para o submundo. “Igual a ti”, declara, “tenho de *declinar*”³⁶. O processo por que passa se assemelha ao curso solar; bem mais, é com o movimento cósmico que ele se confunde.

Assim como a aurora e o ocaso se sucedem, destruir e construir são momentos de um mesmo desenrolar. Não constituem pólos antagônicos, mas se acham numa relação intrínseca. Ora, a palavra “dionisíaco” vem expressar justamente “o sentimento da unidade entre a necessidade do criar e do aniquilar”; Dioniso aparece como a plena afirmação desse processo uno, “a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno” (Nietzsche 17, KSA 13, p. 224, 14 [14] da primavera de 1888).

Dionisíaco é o mundo. Totalidade permanentemente geradora e destruidora de si mesma, ele é pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingido, um outro. Totalidade interconectada de *quanta* dinâmicos ou, se se quiser, de campos de força instáveis em permanente tensão, ele é processo.

“Discípulo do filósofo Dioniso”³⁷, assim se diz Nietzsche. Ele reivindica a necessidade de destruição, mudança, vir-a-ser; reclama o processo permanente de aniquilamento e criação. Quer afirmar este mundo tal como ele é, “esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio e do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’” (Nietzsche 17, KSA 11, p. 611, 38 [12] de junho/julho de 1885).

E, aqui, autor e personagem divorciam-se. Hesitante, Nietzsche ora considera seu livro o maior presente que se fez à humanidade ora pensa em renegá-lo³⁸. Liberto, Zaratustra deixa de existir. Se não chega a ensinar o eterno retorno do mesmo, é porque passa a vivê-lo. Processo, ele não se torna um sujeito, não consolida um eu. Na verdade, nem mesmo precisa de um nome; sequer uma personagem ele é. Converte-se em porta-voz de Dioniso.

Abstract: Taking as point of departure the analysis of one section of *Thus spoke Zarathustra*, the one called “Of the despisers of the body”, this paper aims at discussing Nietzsche’s criticism of the notion of subject. Trying to elucidate his conception and his uses of physiology, it intends to evaluate the contributions the new conception of ego introduced by Nietzsche.

Keywords: Zarathustra – subject – ego – body – physiology – Dionysian.

Notas

- ¹ Procedimento recorrente no livro, esta seção vem elucidar dois parágrafos da seção que a precede. Neste caso, presta-se, a meu ver, como comentário e desenvolvimento desta passagem da seção intitulada “Dos ultramundanos”: “Acreditai-me, meus irmãos! Era o corpo que desesperava do corpo – quem tateava com os dedos do espírito transornado as últimas paredes. Acreditai-me, meus irmãos! Era o corpo que desesperava da Terra – quem ouvia falar-lhe o ventre do ser”.
- ² Nietzsche 17, KSA 4, p.39, Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”, § 3. Salvo menção em contrário, é de minha responsabilidade a tradução das citações.
- ³ Segundo Charles Andler, Nietzsche consultou o tratado de Wilhelm Roux sobre a luta seletiva das partes do organismo. (*Der züchtende Kampf der Teile oder die Teilauslese im Organismus, zugleich eine Theorie der funktionellen Anpassung*) e o trabalho de Rolph sobre questões de biologia (*Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*), ambos de 1881. De Roux, Nietzsche teria retido a idéia de que, no próprio organismo, entre

órgãos, tecidos e células, existe concorrência vital e, de Rolph, a noção de que a concorrência, em vez de prejudicar a vida, aumenta sua quantidade (cf. Andler I, tomo II, p.525-532). No meu entender, as duas idéias vão achar-se subsumidas no conceito de vontade de potência.

- ⁴ Ainda de acordo com Andler, Nietzsche encontrou subsídios para essa tese na psicologia positivista francesa, em especial na obra de Ribot e Espinas (Andler I, tomo II, p. 533-537).
- ⁵ Cf. A esse propósito meu “Nietzsche: consciência e inconsciente”. In: Marton 15, p. 167-182. Importa notar que só se pode falar em “seres” vivos microscópicos no momento em que Nietzsche introduz em sua obra o conceito de vontade de potência. Mais adiante, quando elabora a teoria das forças, ele deixa clara a opção que faz pela energética, opção essa que desautoriza quaisquer resquícios de concepções atomistas ou materialistas.
- ⁶ Cf. Bíblia 3, *João* 10, 16: “Então haverá um rebanho e um pastor”.
- ⁷ Cf. Müller-Lauter 16, em particular p. 21-22.
- ⁸ Cf. nessa direção Nietzsche 17, KSA 13, p. 326, 14 [142] da primavera de 1888, onde se lê: “O chamado *impulso de conhecimento* deve ser remetido a um *impulso de apropriação e dominação*: é por seguir esse impulso que se desenvolveram os sentidos, a memória, os instintos, etc.”
- ⁹ Cf. Klein 12, em particular p. 115-121.
- ¹⁰ Lamarck 13, vol. I, p. 370.
- ¹¹ Sigo, aqui, a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, que esclarece: “em linguagem comum, a palavra *Selbst* substantivada (“o si-mesmo”) tem o sentido de “o eu” (In: Nietzsche 18, p. 301, nota 2).

- ¹² A esse propósito, Giesz observa: “Zaratustra priva o si-mesmo de consideração científico-objetiva já pela *forma da comunicação*; em outras palavras, o si-mesmo não é demonstrado ou explorado indutivamente, mas sempre suposto. (...) Contudo, o si-mesmo não permanece mero fundamento místico, mas é apreendido indiretamente, uma vez que se distingue claramente do exemplar *Ich-Sein*, do ‘caráter’ fixo” (Giesz 10, p. 25).
- ¹³ Desenvolvi tais idéias no meu trabalho *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, em especial no quinto capítulo. Cf. Marton 14.
- ¹⁴ Cf. Nietzsche 17, KSA 4, p.47, Za/ZA I “Do pálido criminoso”; KSA 4, p.121, Za/ZA II, “Dos virtuosos”; KSA 4, p. 193, Za/ZA III, “O andarilho”.
- ¹⁵ Cf., por exemplo, Freud 9, Vol. X, p. 53 e Vol.XIV, p. 86.
- ¹⁶ Cf. Foucault 8, p. 329-30.
- ¹⁷ Cf. Colli 6, p. 153.
- ¹⁸ Cf. Nietzsche 17, KSA 10, p. 225, 5 [31] de novembro de 1882/ fevereiro de 1883: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos está teu corpo e teu si-mesmo no corpo: a *terra incognita*. Para que tens esses pensamentos e sentimentos? Teu si-mesmo no corpo *quer* alguma coisa com isso”. Cf. também Nietzsche 17, KSA 5, p. 31, JGB/BM § 17, onde se lê: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero”; de sorte que é uma *falsificação* do fato dizer: o sujeito ‘eu’ é a causa do predicado ‘penso”.
- ¹⁹ Acerca desta passagem, Fink comenta: “No desprezo idealista do corpo, Nietzsche vê, conseqüente consigo mesmo, uma vontade de destruição que se ignora” (Fink 7, p. 91). A meu ver, essa vontade de destruição diz respeito à própria condição fisiológica daqueles que Zaratustra toma como seus adversários nesta seção.

- ²⁰ No início da terceira seção do prólogo, ao discursar para a multidão reunida na praça do mercado, diz Zaratustra: “Eu vos suplico, meus irmãos, *permanecei fiéis à Terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas. Envenenadores são eles, que o saibam ou não” (cf. Nietzsche 17, KSA 4, p. 15, Za/ZA, “Prólogo”, 3ª Seção).
- ²¹ Esta passagem lembra, por certo, as próprias circunstâncias em que surgiu Zaratustra, tal como o autor relata:
- “Estava sentado a esperar,
A esperar – a nada esperar,
Para além de bem e mal, a saborear
ora a luz, ora a sombra,
absorto nesse jogo,
que era lago, meio-dia, pura duração.
De repente, amiga, um se fez dois
E Zaratustra passou ao pé de mim...” (KSA 10, p. 107-108, 3 [3] do verão/ outono de 1882).
- Originalmente intitulado “Portofino”, o poema foi publicado em junho de 1887 nas “Canções do Príncipe Livrepássaro”, enquanto apêndice à segunda edição da *Gaia Ciência*.
- ²² Cf., dentre várias outras ocorrências, Nietzsche 17, KSA 4, p. 51, Za/ZA I, “Da árvore da montanha”.
- ²³ Cf. Nietzsche 17, KSA 4, p. 282, Za/ZA III “O outro canto de dança”, 1ª Subseção, onde se lê: “Meus calcanhares erguiam-se, meus dedos dos pés escutavam para compreender-te (a vida): pois, o dançarino leva o seu ouvido – nos seus dedos dos pés!”
- ²⁴ Cf. por exemplo Nietzsche 17, KSA 4, p. 111, Za/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”.
- ²⁵ Cf., dentre inúmeras outras ocorrências, Nietzsche 17, KSA 4, p. 14, Za/ZA, “Prólogo”, 2ª Seção.

- ²⁶ “*J’écrivais des silences, des nuits, je notais l’inexprimable. Je fixais des vertiges*” (*Une saison en enfer*, Alchimie du verbe. In: Rimbaud 20, p. 130).
- ²⁷ Nietzsche 17, KSA 9, p. 443, 11 [7] da primavera/ outono de 1881. A partir deste fragmento póstumo, comenta Jean Brun: “é necessário, pois, repudiar essa individualidade imaginária para ligar-se à grande árvore da Vida; é preciso não mais tomar o ‘eu’, o ‘sujeito’, como a linha do horizonte, mas inverter a perspectiva para participar da corrente comum que atravessa os indivíduos” (Brun 4, p. 77).
- ²⁸ Poema de Ricardo Reis. In: Pessoa 19, p. 291.
- ²⁹ “Fizeste do perigo tua profissão; nisso não há nada de desprezível”, então lhe diz. “Agora por causa de tua profissão pereces; por isso quero sepultar-te com as minhas mãos” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 22, *Za/ZA*, “Prólogo”, 6ª Seção).
- ³⁰ “Triste, vagueava, e cansado”; é como se sente. “E tornou-se igual àqueles de quem o adivinho falara” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 173, *Za/ZA II*, “O adivinho”).
- ³¹ “Alto, anão! Ou eu ou tu!” – lança-lhe o desafio. “Mas eu sou o mais forte de nós dois –: tu não conheces meu pensamento abissal!” (Nietzsche 17, KSA 4, p. 199, *Za/ZA III*, “Da visão e enigma”, 2ª Subseção).
- ³² Cf. Nietzsche 17, KSA 4, p. 12, *Za/ZA*, “Prólogo”, 2ª Seção.
- ³³ Cf. Nietzsche 17, KSA 4, p. 215, *Za/ZA III*, “Da virtude que apequena”, 3ª Subseção.
- ³⁴ Cf. Nietzsche 17, KSA 4, p. 275, *Za/ZA III*, “O convalescente”, 2ª Subseção.
- ³⁵ Cf. nessa direção Heidegger 11, v. 1, p. 17 e Fink 7, p. 15.
- ³⁶ Nietzsche 17, KSA 4, p. 12, *Za/ZA*, “Prólogo”, 1ª Seção. Aplicado ao sol e também a Zaratustra, o termo *untergehen*

inscreve-se em diferentes registros: alude ao ocaso do astro e à descida da personagem ao vale; comporta ainda a idéia de declinar, ir abaixo, sucumbir.

³⁷ Cf. Nietzsche 17, KSA 6, p. 258, EH/EH, “Prólogo”, § 2. Cf. ainda KSA 5, p. 238, JGB/BM § 295 e KSA 6, p. 160, GD/CI, O que devo aos antigos, § 5.

³⁸ Cf. Nietzsche 17, KSA 6, p. 259, EH/EH, “Prólogo”, § 4. Algum tempo depois de publicar a terceira parte do livro, o autor renega as três primeiras e planeja elaborar um novo *Zaratustra* a partir da quarta.

referências bibliográficas

1. ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. 3v.
2. ARISTÓTELES. *De l'Âme*. Trad. E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
3. BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1968.
4. BRUN, Jean. *Le retour de Dionysos*. Paris: les Bergers et les Mages, 1976.
5. CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 4ª. edição, 1993.
6. COLLI, Giorgio. *Dopo Nietzsche*. Milão: Adelphi, 1974.
7. FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Trad. Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg. Paris: Minuit, 1965.

8. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
9. FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke (GW)*. Londres: Imago Publishing Co., 17^a ed., 1991.
10. GIESZ. *Nietzsche, Existenzialismus und Wille zur Macht*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, s/d.
11. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Berlim: Gunther Neske Verlag, 1961. 2v.
12. KLEIN, Marc. *Regards d'un biologiste*. Paris: Hermann, 1980.
13. LAMARCK. *Philosophie zoologique*. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1963. 2v.
14. MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2^a. Edição, 2000.
15. _____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Unijuí, 2^a. Edição, 2001.
16. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”. In: *Cadernos Nietzsche* 6 (Maio de 1999). Trad. Scarlett Marton. São Paulo: GEN, p. 11-30.
17. NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Edição de Colli e Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967-1978.
18. _____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2^a ed., 1978.

19. PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1969.
20. RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres poétiques*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
21. SALAQUARDA, Jörg. “A concepção básica de Zaratus-tra”, in *Cadernos Nietzsche* 2 (maio de 1997). Trad. Scarlett Marton. São Paulo: GEN, p. 17-40.
22. ZOLA, Émile. *Le Roman expérimental*. Paris: Flammarion, 2006.

