



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Bruno Abilio Galvão

**A escrita como autoformação e resistência: Foucault e Nietzsche e a criação
de mundos e histórias**

Rio de Janeiro

2021

Bruno Abilio Galvão

A escrita como autoformação e resistência: Foucault e Nietzsche e a criação de mundos e histórias



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

F762 Galvão, Bruno Abilio.
A escrita como autoformação e resistência: Foucault e Nietzsche e a criação de mundos e histórias / Bruno Abilio Galvão – 2021.
363 f.

Orientador: Fabiano de Lemos Britto.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Escrita – Teses. 4. Resistência – Teses. 5. Poder (Filosofia) – Teses. 6. Crítica – Teses. I. Britto, Fabiano de Lemos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(44)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Bruno Abilio Galvão

A escrita como autoformação e resistência: Foucault e Nietzsche e a criação de mundos e histórias

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 15 de março de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Heliana de Barros Conde Rodrigues

Departamento de Psicologia Social e Institucional - UERJ

Prof. Dr. Richard Fonseca

Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Ernani Chaves

Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

A Eliene Rocha Gomes, que durante a maior parte da minha vida até agora, contribuiu para o meu engrandecimento pessoal, elevando meu espírito a cumes cada vez mais altos.

AGRADECIMENTOS

À Fabiano por ter acolhido a minha proposta de trabalho, mesmo que equivocada em vários pontos e por ter apontado as direções em meio a trevas epistemológicas, as quais, provavelmente, teria me perdido em meio a labirintos obscuros.

À UERJ que, para além de suas edificações cinzentas, é um dispositivo importante na transformação social em direção a um mundo melhor.

Aos funcionários da secretaria do programa de pós-graduação, os quais sempre me atenderam de forma cordial e eficiente.

À minha família pelo apoio em todos os momentos.

Aos amigos que, mesmo sendo poucos, são muito queridos por mim.

À equipe de Ciências Humanas da Escola “Ary Parreiras” que conhecem muito bem o sentido de equipe.

À Ilza Gobbi, pessoa muito querida, que sempre me socorre quando a gramática se impõe com suas normas opressivas.

Aos meus adversários imaginários os quais não fazem a mínima ideia de que me esforço para ser tão bom quanto eles, o que significa que os reconheço como bons.

Aos componentes da banca que aceitaram participar deste momento ímpar.

A vida é um instante de raio na imensidão do seu e a sua origem está nas grandes tempestades, pois sempre que saímos delas somos um espírito novo em uma alma muito velha.

A canção de uma alma: da arte de aprender a voar com asas de metal

Bruno Abilio Galvão

RESUMO

GALVÃO, Bruno Abilio. *A escrita como autoformação e resistência: Foucault e Nietzsche e a criação de mundos e histórias*. 2021. 363f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Neste trabalho, foi realizada uma investigação bibliográfica com o objetivo de pensar como Nietzsche e, também, Foucault, pensadores das relações de poder, encontram formas de resistência a determinadas práticas de exercício do poder. Sem entrar no mérito do funcionamento dos dispositivos de poder, compreende-se que seu efeito consiste em normalização dos corpos. Portanto, a resistência deve ser pensada em direção à diferenciação da docilidade. Em nossa interpretação, os referidos filósofos encontram na prática da escrita, caracterizada como experimentação, a possibilidade de desassujeitamento, pois, ao evidenciar para si por meio de uma escrita ontológica os efeitos do poder, efetuam um deslocamento do próprio pensamento. A resistência não funciona de forma individualista, compreendida em nosso texto como prática de si, assim como o poder, articula as subjetividades em redes. Por conseguinte, além de pensar a escrita como prática de autossujeitamento, seguimos também em pensá-la como prática que possui como efeito incitar o leitor a efetuar problematizações e experimentos tal como o escritor. Não se trata de propagar com isso o pensamento filosófico desses filósofos como um dogmatismo, o que seria uma normatização às avessas, mas sim a própria prática do pensamento. Havendo uma tentativa de diferenciação desses autores, é de se esperar que sua estilística filosófica não reproduza as regulações do discurso filosófico tradicional, porque o mesmo está, não em sua totalidade, comprometido com fins epistemológicos apenas. O que se encontra neles é um estilo que, ao mesmo tempo, se assemelha e se afasta da tradição, uma vez que não se trata de uma estratégia puramente conceitual, aproximando-se da experiência estética. A escrita ficcional encontra nesses autores esta função: de produzir um discurso que torne possível o experimento estético capaz de deslocar o leitor, o que se denomina de genealogia. A genealogia enquanto prática de escrita de si é, simultaneamente, uma escrita subversiva, de resistência.

Palavras-chave: Crítica. Escrita. Foucault. Nietzsche. Resistência.

ABSTRACT

GALVÃO, Bruno Abilio. *Writing as self-formation and resistance: Foucault and Nietzsche and the creation of worlds and stories*. 2021. 363f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

In this work, a bibliographic investigation was carried out with the objective of thinking how Nietzsche and also Foucault, thinkers of power relations, find forms of resistance to certain practices of the exercise of power. Without going into the merit of the functioning of power devices, it is understood that their effect consists in a normalization of bodies. Therefore, resistance must be thought towards a differentiation of docility. In our interpretation, both philosophers find in the practice of writing, characterized as experimentation, the possibility of disengagement, since, by showing the effects of power to themselves through an ontological writing, they effect a shift in their own thinking. Resistance does not work in an individualistic way, understood in our text as self-practice, as well as power, it articulates subjectivities in a grid. Therefore, in addition to thinking of writing as a practice of self-subjectification, we also continue to think of it as a practice that has the effect of inciting the reader to do problems and experiments just like the writer. This is not a matter of propagating the philosophical thought of these philosophers as dogmatism, which would be an upside down standardization, but rather the practice of thinking. If there is an attempt to differentiate these authors, it is to be expected that their philosophical stylistic does not reproduce the regulations of traditional philosophical discourse, as it is, not in its entirety, committed to epistemological purposes only. What is found in them is a style that, at the same time, resembles and departs from tradition, as it is not a purely conceptual strategy, approaching aesthetic experience. Fictional writing finds in these authors this function of producing a discourse that makes the aesthetic experiment possible to displace the reader, which is called genealogy. Genealogy, as a practice of writing oneself, is simultaneously a subversive writing, of resistance.

Keywords: Criticism. Writing. Foucault. Nietzsche. Resistance.

RÉSUMÉ

GALVÃO, Bruno Abilio. *L'écriture comme auto-formation et résistance: Foucault et Nietzsche et la création de mondes et d'histoires*. 2021. 363f. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Dans cet ouvrage, une enquête bibliographique a été menée dans le but de réfléchir à la manière dont Nietzsche mais aussi Foucault, penseurs des relations de pouvoir, trouvent des formes de résistance à certaines pratiques d'exercice du pouvoir. Sans entrer dans le mérite du fonctionnement des dispositifs de pouvoir, il est entendu que leur effet consiste en une normalisation des corps. Par conséquent, la résistance doit être pensée vers une différenciation de la docilité. Dans notre interprétation, les deux philosophes trouvent dans la pratique de l'écriture, qualifiée d'expérimentation, la possibilité d'un désengagement, puisque, en se montrant les effets du pouvoir sur eux-mêmes à travers une écriture ontologique, ils opèrent un changement dans leur propre pensée. La résistance ne fonctionne pas de manière individualiste, comprise dans notre texte comme pratique de soi, ainsi que comme pouvoir, elle articule les subjectivités en réseaux. Par conséquent, en plus de penser l'écriture comme une pratique d'auto-subjectivation, nous continuons également à la penser comme une pratique qui a pour effet d'inciter le lecteur à réaliser des problèmes et des expériences tout comme l'écrivain. Il ne s'agit pas de propager la pensée philosophique de ces philosophes en tant que dogmatisme, ce qui serait une standardisation à l'envers, mais plutôt la pratique de la pensée. S'il y a une tentative de différenciation de ces auteurs, il faut s'attendre à ce que leur stylistique philosophique ne reproduise pas les régulations du discours philosophique traditionnel, car il est, pas dans son intégralité, engagé à des fins épistémologiques uniquement. Ce qu'on y trouve, c'est un style qui, en même temps, ressemble et s'écarte de la tradition, car il ne s'agit pas d'une stratégie purement conceptuelle, se rapprochant de l'expérience esthétique. L'écriture fictive trouve chez ces auteurs cette fonction de produire un discours qui rend possible l'expérience esthétique pour déplacer le lecteur, ce qu'on appelle la généalogie. La généalogie, en tant que pratique de l'écriture de soi, est à la fois une écriture subversive, de résistance.

Mots-clés: Critique. L'écriture. Foucault. Nietzsche. La résistance.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	CORPO E SUJEITO COMO PRODUÇÃO DO DISCURSO.....	15
1.1	Homem e corpo na antropologia de Kant e na <i>épistémè</i> moderna e os pressupostos para a prática da escrita e pensamento em Foucault.....	17
1.1.1	<u>Les Ménéines: o limiar da época clássica e o “homem de carne e osso” como prenúncio da modernidade.....</u>	25
1.1.2	<u>A virada epistemológica da representação e a emergência do homem a partir de “Kant”.....</u>	29
1.1.3	<u>A Ilusão antropológica: o surgimento das ciências humanas a partir da confusão entre o empírico e o transcendental.....</u>	34
1.2	A leitura kantiana de Nietzsche a partir do sono antropológico e a possibilidade de filiação à Kant.....	49
1.2.1	<u>Nietzsche e sua “teoria” do conhecimento: a linguagem dobrada sobre si ou uma <i>aporia</i> no labirinto do Minotauro.....</u>	61
1.2.2	<u>O riso diante do fundo sem fundo: Criação do “sujeito”, “corpo” e “homem” na linguagem.....</u>	77
1.3	Por que não se trata de uma fenomenologia política?.....	90
2	O ESPAÇO DIANTE DO QUADRO NA TRAMA DO MUNDO E COMO OCUPA-LO: O CRÍTICO COMO TIPO PSICOLÓGICO SUBVERSIVO.....	93
2.1	O intelectual específico como primeiro traço de uma modalidade agente nas estratégias de poder.....	94
2.2	Foucault e a ontologia de si mesmo a partir da questão Kantiana sobre a <i>Aufklärung</i>.....	103
2.3	O que é este “Foucault”? O intelectual específico como crítico da atualidade.....	111
2.4	Espiritualidade e escrita como possibilidade do <i>êthos</i> crítico de Foucault..	132
2.5	Escrita de si e experimento como <i>etopoiesis</i>.....	140
3	NIETZSCHE, ESPÍRITO LIVRE E EXTEMPORANEIDADE: PRESSUPOSTOS PARA UMA GENEALOGIA COMO PRÁTICA	

	ESPIRITUAL E SUBVERSIVA.....	155
3.1	Afeto e poder entre Nietzsche e Wagner: o esboço de uma genealogia da crítica da atualidade.....	156
3.2	Nietzsche e as delimitações do extemporâneo.....	168
3.3	O extemporâneo a partir de Schopenhauer e Wagner.....	180
3.4	O espírito livre em Nietzsche como pressuposto espiritual para a “Genealogia da moral”.....	196
3.5	A ciência e a libertação do espírito em “Humano, demasiado humano”.....	207
3.6	O espírito livre como experimentador e o desprendimento da ciência na saga espiritual de Nietzsche.....	226
3.7	A escrita como prática espiritual na autogenealogia de Nietzsche.....	246
4	A GENEALOGIA E A CRIAÇÃO DO MUNDO E DE HISTÓRIAS COMO ESTRATÉGIA SUBVERSIVA.....	265
4.1	A genealogia como estratégia de luta e de subjetivação.....	265
4.2	A ficção como modalidade discursiva e seu potencial subversivo ou o estilo de pintar quadros que coagem o espectador.....	292
4.2.1	<u>O nascimento da literatura e a liberação do ser da linguagem.....</u>	296
4.2.2	<u>O que é a literatura?.....</u>	305
4.2.3	<u>O jogo perigoso da lei e a relação entre transgressão, limite e morte.....</u>	311
4.2.4	<u>A experiência de transgressão como atração, negligência e afastamento do companheiro.....</u>	320
4.2.5	<u>Ficção: criação de mundos estrangeiros e relações de poder.....</u>	327
	CONCLUSÃO.....	341
	REFERÊNCIAS.....	350
	ANEXO A: Figura 1 – Les Ménines.....	362
	ANEXO B: Figura 2 – A montanha do gato sagrado.....	363

INTRODUÇÃO

Foucault nos mostra, em sua *L'herméneutique du sujet*, que filosofar não consiste em uma prática meramente especulativa e técnica que, seguindo o método correto de especulações e operações da razão, se alcançaria uma suposta verdade. A relação dos filósofos antigos com a verdade consistia em um movimento de *ascese* que, por meio de uma série de práticas determinadas para consigo, o buscador da verdade, performaticamente, vislumbra o conhecimento.

Em suma, nós poderíamos dizer [...] que a ascese, o que permite por um lado adquirir os discursos verdadeiros, em todas as circunstâncias, eventos e peripécias da vida, nos traz a necessidade de estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo; por outro lado, e simultaneamente, a ascese, aquilo que permite se tornar o sujeito destes discursos verdadeiros, aquilo que permite se tornar o sujeito que diz a verdade e se encontra, por esta enunciação da verdade, transfigurado, transfigurado por ela mesma: precisamente pelo fato de que ele disse a verdade (FOUCAULT, 2001, p. 316).

Independentemente dessa “verdade” ascética ser considerada como possível de existir factualmente, alguns fatores não devem ser negligenciados: primeiro, é necessária uma autoformação do sujeito em direção à verdade, o qual se faz, se autoproduz, se “arranca de si” remodelando-se. Esse fazer-se por meio de determinadas práticas “eleva” o sujeito à “verdade” ou essa se “revela” a ele. A elevação do sujeito ou a revelação da verdade sinalizam um ponto importante: o mundo e si mesmo não são vistos e compreendidos mais como em um momento anterior, logo já não são os mesmos.

Sinalizo neste parágrafo o objetivo central de nossas análises: pensar como a prática de *escrita* na filosofia de Nietzsche e Foucault se configura não só como uma “*ascese*” para novas perspectivas de compreensão de mundo, mas também como um movimento de metamorfose do sujeito, cujos efeitos se desdobram no plano da política. Uma vez que, tanto na filosofia de Foucault quanto na de Nietzsche, somos o efeito de uma somatória de relações institucionais e culturais, deixar de ser se torna não só autoformação, mas também resistência. “Sou um experimentador no sentido em que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar na mesma coisa da mesma forma como antes” (FOUCAULT, 1994d, p.42); dirá Foucault e, também, Nietzsche “pois bem, eu sou o *oposto* de um *décadent*, pois acabo de descrever a *mim mesmo*” (NIETZSCHE, 1995a, p. 26, grifos do autor).

Para Foucault, escrever é um “experimento” cujo efeito age diretamente na forma como compreendia determinadas questões. Escrever e pensar são correspondentes e,

diretamente, implicados um no outro; o pensamento se faz na medida em que a escrita discorre, “Foucault pensa lendo e escrevendo, seu pensamento se formula numa espécie de *corpus* textual permanente.” (DEFERT, 2014, p. 10). O supracitado filósofo não escreve para comunicar aquilo que já se compreende, e sim para ganhar nova perspectiva sobre certas questões. Ganhar perspectivas, pensar diferente significa “deixar de ser” e se formar, em outras palavras, diferenciar-se do mesmo, do normativo. Deixar de ser, como Nietzsche diz confirmando Foucault, se passa pela descrição de si; descrever-se, autonarrar-se significa criar um duplo discursivo de si e, ao enxergar-se nessa imagem, se diferenciar dela, compreender os efeitos da cultura constituinte em si e deixar de ser *decadência*. “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe meios que o prejudicam.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 25, grifos do autor). “Sou um decadente”, afirma Nietzsche, isto é, “compactuo da decadência cultural a qual vivencio”. Mas, que *pharmakon* receitar a si mesmo? “Me descrever a *mim mesmo*”.

Para fundamentar a possibilidade de pensar a escrita como um processo de diferenciação e, conseqüentemente, de resistência como ato político, sendo esse normalizador, o trabalho seguirá por três questionamentos que se desdobrarão em quatro capítulos. Primeiro, como devem ser tratados os sujeitos e objetos atuantes nas redes do poder? Se existe um “nós”, uma população ou um conjunto de sujeitos que se relacionam, a princípio, estamos falando de homens e corpos que interagem em um espaço e em uma época. Mas, ao falarmos de homens e corpos e, até mesmo de Nietzsche e de Foucault, não estaríamos de certa forma, evocando o risco de fixar um ponto a-histórico na história? Buscar um ponto fixo para pensar a política não seria fazer uma normalização contrária, ou seja, inverter a normalização, perpetuando a mesma forma e efetivação do poder? Portanto, o primeiro problema que nos aparece é se questionar sobre que *corpo* ou que *homens* são pensados e como são pensados em um discurso decorrente de uma escrita que pretende ser subversiva.

Nossa hipótese se desenvolve no sentido de mostrar que o discurso subversivo só é possível por meio de uma escrita que assume seu caráter de artificialidade e autorreferencialidade, dessa forma, os *corpos* e *homens* são somente criações do próprio discurso. Com essa finalidade, investigaremos a emergência e desaparecimento do homem na arqueologia do saber, mostrando como ele, assim como qualquer figura que tenha pretensão universal, nada mais é que um constructo na ordem do discurso. Uma vez que Foucault sinaliza que o anúncio da morte de Deus aponta, simultaneamente, para a morte do homem,

uma análise a partir do pensamento de Nietzsche faz-se totalmente necessária. É através desse filósofo que há uma crítica radical sobre a artificialidade da linguagem e de suas figuras fantasmagóricas.

O discurso aparece, no final deste capítulo, como um quadro que representa em si uma realidade possível, porém não é uma pintura qualquer, mas sim *Les Ménines* de Velásquez (Anexo I: Figura 1), porque tem por característica um espaço em branco que, antes ocupado pelo pintor, coage o espectador a ocupá-lo. A ideia do quadro como ilustração do discurso tem por objetivo sinalizar que o discurso subversivo de Nietzsche e Foucault possui uma característica que apela para o visível não se resumindo a pura concatenação de argumentos retóricos. O primeiro capítulo termina apontando dois caminhos a serem desenvolvidos: a posição do pintor e do espectador fora do quadro e a composição e disposição dos elementos da obra de forma a coagir quem a observa.

O próximo tema, que irá compor dois capítulos, se desenvolverá a partir da seguinte questão: já que a obra de Velásquez “apresenta” um espaço que afeta o espectador a tal ponto de fazê-lo se posicionar diante dos constrangimentos dos olhares, que posicionamento é este, tanto por parte de Foucault como de Nietzsche, que obriga o leitor a se posicionar? Este espaço é o da *crítica da atualidade* que consiste em criar um constrangimento que implique no leitor uma possibilidade de problematizar o presente e a si mesmo. Com esse objetivo e fundamentado no capítulo primeiro, propomo-nos a “criar” um Foucault e um Nietzsche que sejam, considerando as narrativas e autonarrativas de si, críticos em sentido específico: o de problematizar e, por meio desta postura, em que buscam se diferenciar das normalizações do poder e da cultura criando uma estilística da existência, simultaneamente, incitar efeitos semelhantes em seus leitores.

O último tema, o quarto capítulo, se desenvolverá a partir da seguinte questão: que tipo de discurso aparece como ficção ou metáfora da realidade, seguindo o princípio da artificialidade do quadro, que permite produzir um efeito em si e no leitor? No referido capítulo, a análise ocorre a partir de uma estilística que segue por uma ideia de um discurso que veicula em si a possibilidade de proliferar indefinidamente. Essa modalidade do discurso, embora esteja presente na genealogia de Nietzsche, assunto a ser tratado também nesse capítulo, será tematizada em Foucault como ficção, conceito pensado a partir da temática do *pensamento do fora* ou das indagações sobre o ser da literatura. Assim, a ficção como discurso não é só um estilo, e sim, muito mais, um discurso criador de realidades o qual possibilita ver a si por meio de autonarrativas ou coerções de posicionamento. O mencionado

discurso decorre de um sujeito possível, criado em seu interior à medida que falamos e, conseqüentemente, deixamos de ser, o *crítico*, o *filósofo do futuro*. Deixamos de ser, porque o discurso fala por si, se descola de seu autor e, conseqüentemente, o autor se diferencia nas redes do poder provocando reorientações da força, subvertendo estratégias governamentalizadoras. Uma vez que todo texto se compõe e se expõe em uma artificialidade, não há outra saída para esta tese senão a criação e invenção de um mundo que mostre as movimentações desses filósofos.

1 CORPO E SUJEITO COMO PRODUÇÃO DO DISCURSO

Tanto para Nietzsche quanto para Foucault, a escrita possui uma função *espiritual*¹ de transformação do indivíduo. Contudo, se sinalizamos que o processo de subjetivação ocorre para um sujeito e ele é pensado, também, como corpo imerso em relações, emergem então certos problemas necessários de serem esclarecidos. Primeiro, se estamos falando de uma metamorfose do sujeito, de uma subjetividade, de um corpo, deve-se proceder com cautela para não cometermos o erro de cair em universalizações e, por conseguinte, recuarmos na história da filosofia. Não há um sujeito universal para esses filósofos e muito menos a proposta de um “corpo” com determinados funcionamentos, conforme Foucault afirma em seu único texto totalmente direcionado à Nietzsche²:

Pensamos em todo caso que os corpos não possuem outras leis senão aquelas de sua fisiologia e que ele escapa à história. Erramos novamente; ele é tomado em uma série de regimes que o formam; ele é decomposto pelos ritmos do trabalho, dos repousos e das festas; ele é intoxicado pelos venenos – nutrido por valores, hábitos alimentares e leis morais, tudo ao mesmo tempo; ele constrói resistências. A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores no fato de que ela não se apoia sobre nenhuma constância: nem mesmo o homem – pois mesmo seus corpos – é suficientemente fixo para compreender os outros homens e se reconhecer neles (FOUCAULT, 1994b, p. 147).

Foucault aponta que, a partir de sua reflexão sobre a genealogia de Nietzsche, se percebe que não há permanência alguma no homem. O corpo e sua biologia, embora possua

¹ O sentido de espiritualidade que utilizamos é o presente na *L’herméneutique du sujet*, que consiste em um conjunto de práticas cujo objetivo é ascender à verdade. Foucault (2001, p. 17) postula que esta impõe “a necessidade que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, transforme-se, em certa medida e até certo ponto, que não permaneça o mesmo para ter direito a [o] acesso à verdade.” Portanto, o que estamos propondo é que a escrita filosófica, como exercício do pensamento, coloca em jogo o ser do sujeito deslocando-o para uma “verdade”, compreendida como uma nova perspectiva ou forma de compreender o mundo.

² Embora este seja o único texto inteiramente dedicado a Nietzsche, comentários sobre o autor aparecem em outros momentos de sua obra, das quais evidenciamos duas pelas quais podemos pensar sobre a impossibilidade de um *a priori* universal do humano. Estas são a primeira conferência de *La vérité et les formes juridiques* (1974), publicado na coletânea *Dits et écrits volume II*, e a segunda a aula do dia 16 de dezembro de 1970, do *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971). Uma leitura conjunta nos mostra que Nietzsche serve como contraponto, em ambos os textos, às tentativas de universalizações do ente humano. Procura-se, em ambos os casos, articular uma prática humana como desdobramento necessário da natureza. Como exemplo, Foucault (1994b, p. 543) cita a tese de Schopenhauer que associa uma possível origem da religião em uma espécie de sentimento religioso imanente ao homem, como também a tese de Aristóteles de que há um movimento natural do homem em buscar conhecimento, uma vez que o mundo empírico excita, de forma prazerosa, seus sentidos (FOUCAULT, 2011b). Portanto, independente da história e da geografia, todos os homens desenvolveriam essas atividades, pois estão fundadas em sua natureza. A partir de Nietzsche, em ambos os casos, a resposta se direciona no mesmo sentido: não há uma natureza humana que carregue esses sentimentos de forma inerente capaz de fundá-los, tanto a religião quanto qualquer forma de conhecimento emergem são fabricadas a partir das tramas mesquinhas das relações de poder as quais buscam dominar e submeter, sejam elas entre corpos ou entre instintos. Uma vez que todo conhecimento é uma fabricação, o próprio saber do homem universal é, desde já, uma artificialidade.

um conjunto de sistemas orgânicos, seus ritmos e funcionamentos, saúde e estados, variam a partir da relação com o exterior. Logo, se o corpo é uma variável, falar de um corpo seria, talvez, falar de corpo nenhum? Seria falar de um corpo imaginado? De um corpo cujo funcionamento obedece a certos ritmos e estados de saúde a partir do fora? Como analisar o dentro a partir do fora? Uma das alternativas seria seguir o exemplo de Magritte³, poderíamos dizer então *corpos dóceis, isto não é um corpo*.

Desde já, adotaremos a premissa de que toda alusão ao corpo se remeteria a corpos em que *corpo dócil* não é corpo algum, todavia faz pensar sobre um corpo possível. A princípio, o corpo, enquanto objeto biológico, não permite um porto seguro para o desenvolvimento das análises devido às suas impermanências. Retornemos nossa atenção para a seguinte frase de Foucault: *nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles*. O homem, enquanto gênero, aquele que é possuidor de um corpo variável, aparece como possibilidade, então, a investigação devesse começar pelo próprio homem, a humanidade, tanto falada e discutida, sem corpo transcendental, porém múltiplo e variado. O que é, então, falar de homem e, conseqüentemente, falar de sujeito, *eu*, corpo nas filosofias de Foucault e Nietzsche? Dessa forma, como é possível ou como falar da multiplicidade se não a partir do mesmo? Como falar de corpos, dada a impermanência dos ritmos de funcionamentos deles e seus comportamentos, mesmo mecânicos, cujos desdobramentos não se repetem em nenhuma outra semelhança? Ou, mais ainda, de nós mesmos, dada esta a tarefa da tradição a qual Foucault e Nietzsche se alinham a partir de Kant. *Quem somos nós?*, homens, seres humanos, abertos ao possível do vir a ser na atualidade? Fato que, na história da filosofia, em seus vários momentos, a via de pensamento se constitui por meio da busca por uma essência universal afirmativa da verdade última do homem, a qual tanto Foucault como Nietzsche procuraram se afastar. Porém, em se tratando do homem, aparece para nós uma suspeita, uma vez que a filosofia de Kant é o que possibilita o surgimento das ciências humanas e, dentre elas, a antropologia; e Nietzsche e Foucault são, como Kant, críticos da atualidade. Em vista disso, Kant, sendo o inaugurador da ontologia do presente, estaria equivocado ao pensar o homem como transcendental? Tal fato, como Foucault mostra na sua *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, é decorrente de uma leitura que não aguardou a culminância de sua obra. Parece, a princípio, que as filosofias modernas e contemporâneas, diante da angústia por definições, apressaram-se e ofuscaram

³ Sobre os comentários de Foucault a este artista cf.: FOUCAULT, Michel. *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier: Fata Morgana, 1973.

parte da filosofia de Kant. Por isso, as análises de Foucault sobre Kant mostram-se relevantes para alinhar e resolver uma aparente contradição entre *Antropologia e crítica da atualidade*. Deixemos, momentaneamente, Nietzsche à margem do texto para vermos que leitura apressada é esta, a qual sua culminância nos comentários de Foucault, contextualizando e expandindo a análise no campo da *épistémè* moderna.

1.1 **Homem e corpo na antropologia de Kant e na *épistémè* moderna e os pressupostos para a prática da escrita e pensamento em Foucault**

Quando Foucault fala de sua filiação à Kant e que este inaugura duas possibilidades da *crítica*, uma em relação às possibilidades do conhecimento humano que se desdobram em sua trilogia e outra, sobre a *ontologia do presente*, em seu pequeno texto de 1784, *Qu'est-ce que les Lumières?*, ele diz se afastar da primeira e se alinhar com a segunda

Kant me parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais a filosofia moderna está dividida. Digamos que, em seu grande trabalho crítico, Kant colocou, fundou esta tradição da filosofia que coloca a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, podemos dizer que toda uma dimensão da filosofia moderna depois do século XIX tem se apresentado, tem se desenvolvido como uma analítica da verdade.

Mas existe na filosofia moderna e contemporânea outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: aquela que nós vemos nascer justamente na questão da Aufklärung ou no texto sobre a revolução; esta outra escuta crítica põe a questão: *O que é esta nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?*. Isto não se trata mais de uma analítica da verdade, isso seria algo que poderíamos chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos [...]; esta é a forma de filosofia que, de Hegel à escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, se tem fundado uma forma de reflexão na qual eu tenho tentado trabalhar (FOUCAULT, 1994d. p. 687-688, grifos do autor).

A referida confissão de Foucault se dá em 1983 com publicação em 1984 em uma visão retrospectiva de sua obra. Vejamos que a presença de Kant se faz no final de suas publicações, demarcando a possibilidade kantiana a qual se filia e a qual não compartilha. A tradição da analítica da verdade não se vincula, delimita o campo das três críticas em que o estatuto *a priori* do sujeito é colocado em relação ao saber: à ética, estética e teologia. A estrutura formal *a priori* do “eu” kantiano possibilitará, como Foucault mostra em *Les mots et les choses*, a emergência do homem na *épistémè* moderna como *a priori* histórico do surgimento das ciências humanas e, em particular, a antropologia.

Então, Foucault se coloca à margem de todo antropologismo e da cientificidade do homem enquanto objeto do saber ao não optar por tal tradição. Por objeto de uma ciência,

temos a possibilidade de demarcar as leis de sua regência fenomênica a partir de uma invariabilidade. Dessa forma, Foucault fala de um “eu”, homem, corpo, que não é um “sujeito” transcendental⁴, de um “corpo” que não é fenômeno.

Todavia, por que o interesse na antropologia de Kant? Será que Foucault teria se aliado ao apriorismo kantiano em seus primórdios ou, talvez, ele tenha percebido algo do qual pudesse se apropriar em sua obra? Dado que, dos filósofos que gosta, Foucault os utiliza até “fazê-los gritar”, para que – desse ensurdecido grito silencioso e explosivo, possa dar gargalhadas da trama do saber – o Kant da antropologia seria mais um de seus instrumentos. Para essa hipótese, precisaríamos supor um Kant marginal ao próprio Kant, tradicionalmente compreendido, uma antropologia que contornasse o edifício teórico que fundamentou todas as antropologias, ou seja, um Kant despercebido pelos seus leitores que houvesse subvertido, torcido e rerepresentado sua filosofia.

Percebamos, então, um recorte da história do sujeito, do homem, verificando as peculiaridades desse Kant possível que assinalamos, para avaliarmos as possibilidades do uso dessa ferramenta na obra de Foucault. Porém, a associação entre a antropologia kantiana ao pensamento de Foucault será impedida de prosseguir, caso um detalhe não seja contemplado: o *Nietzsche*⁵ que observa à margem de nosso texto deve participar desta trama. Por enquanto, permanece silencioso, à margem, à escuta. Dessa maneira, esse laço deve entrelaçar três filósofos: Kant, Nietzsche e Foucault, deslocando, posteriormente, Kant para a linha de fuga, prosseguindo com seus pupilos póstumos.

Em *Les mots et les choses*, Foucault mostra uma história arqueológica do saber evidenciando suas discontinuidades, não há, na arqueologia, um desdobramento de fatos em direção a um progresso em que um acontecimento anterior prepara o que há de vir. O que há, na história do saber, são as rupturas, cortes, discontinuidades. Tudo o que pode ser dito, em determinada época, todo o saber possível, possui como fundamento uma *épistémè*. Ela é o solo de emergência das figuras do saber e dos saberes possível, semelhante à origem como

⁴ Transcendental aqui em relação às três críticas e não como aparece na Antropologia, como será mais bem esclarecido adiante.

⁵ O grifo aplicado sobre o nome do autor indica que esse será o resultado dos enunciados elaborados e organizados sobre ele em torno do nosso objetivo, portanto, o Nietzsche vem grifado, pois se trata de uma versão dele produzida neste discurso.

emergência da genealogia. Por *épistémè*⁶, Foucault não assinala uma mentalidade ou forma de pensar de uma época, mas sim

o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar para as figuras epistemológicas, para as ciências, eventualmente para os sistemas formais. [...] A *épistémè* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas ciências, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podemos descobrir, em uma época dada, entre as ciências quando as analisamos no nível das regularidades discursivas. [...] A *épistémè*, ainda, como conjunto de relações entre ciências, das figuras epistemológicas, das positivities e das práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um dado momento, se impõem ao discurso (FOUCAULT, 1969, p. 250-251).

Nas três definições acima dadas em *L'archéologie du savoir*, a *épistémè* é sempre caracterizada como *conjunto de relações*. Primeiro, que unifica as práticas discursivas e delas se torna possível a emergência de determinados elementos do saber; segundo, como regularidades que podem ser descobertas analisando-as por meio dos saberes e; terceiro, as relações que unificam os discursos de uma determinada época organizando-os segundo uma ordem, os coagem e limitam, isto é, nem tudo pode ser dito ou é possível ser dito em dadas *épistémès*. A *épistémè*, enquanto regularidade discursiva, é um campo de fios discretos entre discursos e seus elementos que, como suas leis, tornam possível a *emergência* de certos temas, objetos, conceitos e enunciados. Por conseguinte, nos é compreensível, ou pelo menos podemos propor uma forma de compreensão, do que Foucault fala, em uma entrevista a

⁶ Embora a definição de *épistémè* que estamos utilizando para trabalhar as questões pertinentes em *Les mots et les choses* provenha de *L'archéologie du savoir*, a definição desta, mesma posterior, não implica em prejuízos ao nosso texto. Foucault deixa, em *Les mots et les choses*, muitos conceitos em aberto, sem dar a devida definição em termos metodológicos, o que só ocorrerá na obra posterior (CASTRO, 2009a, p. 26). Porém, a exposição de sua “metodologia” em *L'archéologie du savoir* não implica em um processo meramente passivo, consideramos que tal obra se trata também de uma reflexão sobre a própria prática e sobre o lugar a partir do qual Foucault escreve, o que apresenta em uma forma diferente e possível de ver, tanto em termos de uso quanto de definição, seus próprios conceitos. Isto é o que ocorre com o conceito de *épistémè*. Embora não haja uma mudança clara na estrutura formal do conceito, a maneira de conceber sua abrangência se modifica. Em *Les mots et les choses*, Foucault pensa a *épistémè* como um “bloco monolítico”, como se houvesse uma em cada época, por esta razão ele analisa as descontinuidades entre três *épistémès*, a renascentista, a clássica e a moderna. Foucault chega a afirmar que “em uma cultura e em um momento dado, nunca há mais do que uma *épistémè* que define as condições de possibilidade de todo saber.” (FOUCAULT apud CASTRO, 2009b, p. 139). Nessa obra, a *épistémè* é o objeto único da análise arqueológica. Na obra subsequente, Foucault sinaliza para os riscos dessa classificação, “em *Les mots et les choses*, a ausência de pontos de referência metodológica pode fazer crer em uma análise em termos de totalidade cultural.” (FOUCAULT apud CASTRO, 2009b, p. 139). A partir de então, a *épistémè* adquire o status de prática discursiva, ou seja, a análise da formação de saberes a partir de práticas regulatórias, dada a inesgotabilidade de uma época. Portanto, ela será a análise das regularidades que possibilitam surgir determinados saberes, porém, isto não significa que há uma “visão de mundo” ou uma regularidade que atravesse todos os discursos de uma época, mas sim que determinados elementos discursivos estabelecem relações entre si proporcionando o surgimento de objetos, modalidades, temas e enunciados na ordem do saber e a arqueologia se direciona em analisar estas regularidades enquanto práticas discursivas circunscritas. Além disso, em *L'archéologie du savoir*, a *épistémè* não é o único campo possível de análise da arqueologia, Foucault indica a possibilidade de desenvolver outras arqueologias, seja em direção à política ou à sexualidade (CASTRO, 2009b). Este fato aponta para a não exclusividade da arqueologia à análise do saber.

Dreyfus e Rabinow, retrospectivamente, de sua obra quanto à existência de uma genealogia nas obras da década de 1960:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeito de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmo em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética da qual nos constituímos como agentes morais.

Portanto, três eixos são possíveis para genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1995, p. 262).

Foucault parece querer evidenciar que, em *Les mots et les choses*, ao falar da arqueologia das ciências humanas, é possível fazer uma experiência de nós mesmos a partir da emergência do homem na *épistémè* moderna. Dessa forma,

é necessário entender a empreitada de *Les mots et les choses* menos como desdobramento dos estudos linguísticos dos anos 1960 na França, que como herança direta de Nietzsche: um livro trágico, como disse acertadamente Jean Hyppolite. Há, em Foucault, menos uma teoria do sujeito que da subjetivação como processo (SOUTO, 2011, p. 137).

Foucault está problematizando – através da análise arqueológica dos discursos – como que, ao nível dessas regularidades que os articulam, é possível a emergência e uma autocompreensão a partir da problematização de determinada época. Os discursos e suas possibilidades de emergências sobre os sujeitos não são dados à mera vontade humana, mas por uma regularidade discursiva, uma ordem que permite a *nós* de uma dada época autocompreender. Porém, o que Foucault demonstra em sua arqueologia das ciências humanas não consiste meramente em dizer que há uma compreensão de si, mas compreender que o discurso com seus objetos não condiz a um real, liberta os indivíduos de possíveis aprisionamentos culturais. Vista a ausência de permanências e pluralidades de perspectivas, o que uma coisa é corresponde ao somatório dos enunciados que a constituem enquanto objeto de um dado saber. Os enunciados, como pura dispersão no arquivo, encadeiam-se com diversas “forças” no quadro da *épistémè* traçada em determinado domínio. Desse modo, o homem, enquanto objeto de um saber possível, enquanto somatória de enunciados, depende de exatas combinações para emergir em uma formação discursiva.

O homem emerge, enquanto evento do saber, apenas na modernidade, pois somente nesta época são dadas as condições de sua possibilidade. Foucault, quando analisa a *épistémè* clássica, solo arqueológico da figura do “eu” cartesiano, argumenta que esta modalidade de

sujeito ainda não corresponde ao homem. O homem é inexistente no pensamento pré-kantiano. Sobre a arqueologia da *épistémè* clássica, afirma que

em todo caso, a *épistémè* clássica pode se definir, em sua forma mais geral, pelo sistema articulado de uma *mathesis*, de uma *taxinomia* e de uma *análise genética*. As ciências portam sempre com elas o projeto mesmo distante de uma exaustiva colocação em ordem: elas apontam sempre também para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e elas formam, em seu meio, quadro, ordenando os conhecimentos em um sistema contemporâneo de si mesmo. O centro do saber, do século XVII ao XVIII, é o *quadro* (FOUCAULT, 1966, p. 89, grifos do autor).

Assim, a *épistémè* clássica se configura na taxinomia, a qual agrupa objetos semelhantes, segundo certas classificações, separando-os de seus dessemelhantes; das características particulares e comuns se agrupam certos objetos compondo um conjunto, estabelecendo, à margem, o negativo de tais representações. Dessa forma, a *épistémè* clássica compunha seus quadros atravessados pelas semelhanças dos signos. A análise das semelhanças, fazendo um paralelo com obras precedentes a *Les mots et les choses*, possibilita a emergência no plano epistemológico da loucura como desrazão a partir da racionalidade do *cogito* cartesiano. Como Foucault mostra em *Histoire de la folie à l'âge classique*, a composição da loucura no campo do saber ocorre de maneira desprendida do louco que ora vagava pelas ruas da cidade, ora permanecia confinado como integrante de um grupo heterogêneo, mas que era homogeneizado ao classificarem todos sob o signo de uma vagabundagem.

Na análise que faz de Descartes e de seu pensamento sobre a loucura, ela aparece agrupada com aquilo que não é razão, ele “encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro.” (FOUCAULT, 1972, p. 56). Essa é pensada por Descartes como o negativo da razão a partir do agrupamento de representações que se tornam evidentes. Há um quadro classificatório do erro: sonho, ilusão, loucura. Ou, mais ainda, em *O nascimento da clínica* mostra que as doenças eram diagnosticadas pelo par sintoma-doença, em que o sintoma correspondia, enquanto signo da doença, à descrição em um quadro de patologias com seus respectivos sinais. Ao investigar a Nosologia de Sauvages (1761) e a *Nosographie* de Pinel (1798), Foucault comenta que a teoria médica era submetida às regras da classificação que organizava, de forma lógica, as doenças no quadro: “Antes de ser tomada na espessura do corpo, a doença recebe uma organização hierarquizada em famílias, gêneros e espécies. Aparentemente, trata-se, apenas, de um ‘quadro’ que permite tornar abundante a doença.” (FOUCAULT, 1977, p. 02). Os dois exemplos citados cruzam-se na medida em que a loucura, como mais uma das enfermidades, vem a ser enquadrada nas classificações gerais da

doença. Reafirmando, o século XVIII percebe, de forma evidente e incontestável, o louco como indivíduo que vaga pelas ruas das cidades, por meio do desatino, enquanto a loucura é deduzida de forma lógica em um domínio de racionalidade que classifica e associa as doenças a partir dos sintomas que manifestam.

A análise classificatória das doenças, a partir da percepção dos sintomas, substitui outra concepção que buscava encontrar uma origem para cada doença – ora como se houvesse, ainda associada a um pensamento supersticioso – uma substância maléfica a assolar o corpo ou fundamentando-se na supressão de determinadas evacuações ou falhas em processos vitais. Essas seriam formas negativas de se pensar a doença focando em outros fatores que não elas mesmas. Sauvages, propondo uma nova racionalidade, irá dizer que uma doença só se define pela “enumeração dos sintomas que servem para conhecer seu gênero e sua espécie, e para distingui-la de todas as outras” (SAUVAGES apud FOUCAULT, 1972, p. 204), o que só é possível dirigindo-se aos fenômenos reais, positivos, capazes de serem observados. Essa classificação obsessiva do século XVIII será animada por algo que se denominou, metaforicamente, de uma “ordem da vegetação”, ou seja, será necessário “reduzir todas as doenças a espécies precisas com o mesmo cuidado e a mesma exatidão que os botânicos fizeram no Tratado sobre as plantas.” (SYDENHAM apud FOUCAULT, 1972, p. 206). Dessa forma, assim como se caracteriza uma planta pela descrição dos aspectos visíveis de seu caule, galhos, folhas e demais características estabelecendo entre elas graus de parentescos a partir das semelhanças, o mesmo deverá ocorrer com as doenças. De posse desses pressupostos, Sauvage vê a possibilidade de criar, para as doenças, um tipo de “jardim das espécies”. Vale ressaltar que essa produção discursiva da *épistémè* clássica deriva, assim como a definição negativa do homem, de um discurso imanente do qual todos devem derivar e reafirmar, o discurso da verdade fundada em Deus. Portanto, Deus, como princípio racional, criador e organizador do cosmos, atua de forma padronizada, assim como as plantas que se organizam a partir de gêneros e espécies, o mesmo vale para as doenças, porque não escapam da racionalidade divina. Assim, considerando que Deus é o criador das doenças, sua verdade, elas “são uma vegetação racional. E o pensamento médico deve dar-se por tarefa escapar a essas categorias patéticas da punição, para atingir aquelas categorias realmente patológicas, cuja doença descobre sua verdade eterna.” (FOUCAULT, 1972, p. 207). A doença, então, se torna a manifestação da razão divina em um particular e esta ordem é tão exata que, ao observar a sequência, seja de ordem quanto de duração temporal, não há como falhar em

identificar certa doença, assim como os botânicos fazem em um quadro de espécies, o mesmo se aplica às doenças.

Foucault irá dizer que a loucura não encontrará resistência em se inserir nesse jardim das doenças, no entanto é apontado como problemático o fato de, uma vez que as doenças no século XVIII devem ser definidas por si mesmas a partir de seus fenômenos, a loucura manter-se no desencontro com seu objeto, o louco. Como fica então a loucura nessa tentativa de identificar-se com um possível objeto ao qual seus sintomas estejam por se manifestar? Notemos que a loucura segue um caminho inverso em relação às outras doenças. Enquanto elas se constituem a partir do olhar médico, a loucura é deduzida primeiro para depois lhe apresentar um objeto. A loucura aparecerá nas classificações de diversos autores, como por exemplo, Platero (1609), Jonston (1644), Sauvages (1763), Linné (1763), Weickhard (1790)⁷. Todas essas definições, logo ao serem postas, são deixadas de lado, o que indica sua irrelevância em relação a um objeto de fato. Sua validade funda-se somente no modelo da botânica, funcionando a título de imagens, porém seus conceitos permanecem sem eficácia, embora haja revisões e readequações. A questão é que, sempre quando se tentou associar tais conceitos a um objeto específico, que deveria ser o louco, o que se encontrou foi justamente uma série de desvios morais, se desencontrando, mais uma vez, ciência e objeto. Vejamos, então, como as doenças e também a loucura são organizadas e classificadas em um quadro ou conjunto de elementos significantes e, no caso do louco, descolado do objeto. Esses saberes, tanto sobre a loucura quanto sobre as demais doenças, se organizam de forma taxionômica, ambos submetidos às formas da *épistémè*.

Então, não é um sujeito que pensa o que quer, não é a mera percepção da realidade a possibilidade de emergência de um objeto no saber, mas “é essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela que é a portadora da historicidade do saber.” (FOUCAULT, 1966, p. 89). Se na época clássica se discutiu e se especulou sobre determinados assuntos a partir da colocação em ordem e da seriação pelas semelhanças, isso é devido à regularidade disposta e imposta aos discursos, é devido à *épistémè*. Porém, ela não é perene.

Após ter dispersado o círculo indefinido dos signos e das semelhanças, e antes de organizar as séries da causalidade e da história, a *épistémè* da cultura ocidental abriu um espaço no quadro que ela não tem cessado de percorrer desde as formas calculáveis da ordem até a análise das mais complexas representações (FOUCAULT, 1966, p. 89).

⁷ As classificações referentes podem ser observadas em FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972, p. 209-211.

Entretanto, em que quadro, dentre os traçados nessa *épistémè*, se encontra homem? Quanto a isso, Foucault acerta na escolha da forma em que demonstra. Se a *épistémè* clássica com suas linhas organiza quadros a partir das semelhanças entre as representações, por que não o comentário de um quadro? Foucault inicia *Les mots et les choses* com a descrição e comentário do quadro *Les Ménines* de Velásquez. Comentário e análise publicados anteriormente em uma revista intitulada *Le Mercure de France*, do qual, conta Didier Eribon (1990, p. 159), Foucault havia decidido de última hora inserir na publicação de seu livro mesmo mantendo certo receio, pois “achava esse artigo literário demais para figurar no livro⁸”; parte que corroborou para o sucesso de seu livro. Porém, no relato de Eribon há algo mais interessante em relação à obra citada que, dada nossa perspectiva, se torna relevante: a opção quanto ao nome do livro. Foucault dispunha de duas possibilidades, *L'ordre des choses* e *Les mots e les choses*. Das opções, prefere o primeiro, contudo Nora o convence a optar pelo segundo. Na tradução inglesa, a opção se faz pelo primeiro, o que Foucault considera ser o título mais adequado. *A ordem das coisas* expressa mais significativamente, na nossa perspectiva, a análise de Foucault, pois a *épistémè* clássica se constitui na ordenação das coisas e sua seriação na construção de um solo do saber que é escavado e descoberto pelo arqueólogo. Remetendo-se, também, ao conceito de *épistémè*, variável historicamente, constituindo sempre uma dispersão e organização do saber do qual, dadas as possibilidades e organizações, jogos conceituais e formações discursivas, emergem coisas que ocupam determinados lugares nessa teia de relações, bem como se pensarmos “ordem” como organização dos objetos no saber a partir das definições da representação e suas variáveis nas *épistémès*. Na *épistémè* clássica se organizam na superfície da linguagem, enquanto que na moderna como objetos empíricos. E o quadro de Velásquez expressa, segundo a análise de Foucault, uma ordenação de coisas, a disposição delas em uma regularidade a partir de um espaço delimitado que determina um limite perspectivo. Não é possível ver fora da porta aberta ao fundo da sala e também o modelo pintado não é dado na cena descrita, permanecendo e suspenso. *Les Ménines* é a descrição e a demarcação de uma ordem de coisas, é a representação da *épistémè* clássica. Portanto, esse quadro, que é a representação da *épistémè* clássica, nos possibilitará refletir sobre a emergência do homem enquanto objeto de saber na ordem do discurso.

⁸ Relato de Pierre Nora citado por Eribon, (1990, p. 159). Esse relato também indica a aproximação com a literatura na década de 1960 que, como veremos nos capítulos procedentes, influenciará de maneira importantíssima o pensamento e a escrita de Foucault.

1.1.1 Les Ménines: o limiar da época clássica e o “homem de carne e osso” como prenúncio da modernidade

O quadro de Velásquez se configura por meio de um jogo de olhares que determinam posicionamentos, o lugar em que cada coisa é colocada. Foucault inicia seu comentário analisando o olhar do pintor: “O pintor está ligeiramente afastado do quadro. Ele lança um olhar sobre a modelo; talvez se trate de acrescentar um último toque, mas pode ser também que o primeiro traço ainda não tenha sido realizado.” (FOUCAULT, 1966, p. 19). Da mesma forma, também, a infanta, o anão posicionado ao lado direito, o cortesão e o homem ao fundo, todos concentram seus olhares no mesmo personagem, figura que não é dada ao quadro, mas que de certa forma, também, visualiza todo o cenário. Nesse diagrama de olhares, há aqueles que veem e são vistos e há um *topos* invisível em que alguém vê, é visto, mas não se vê, e, também, o cão deitado que apenas é visto. Dessa forma, Velásquez “fixa um ponto invisível, entretanto nós, os espectadores, podemos facilmente determinar porque esse ponto, este é nós mesmos.” (FOUCAULT, 1966, p. 20). Por essa razão, a invisibilidade se torna percebida, porém não é representada no quadro. Aquele que representa o quadro ordenando a disposição das coisas e das pessoas não se dispõe, o que indica que, na *épistémè* clássica, aquele que representa não é representado. A representação não dá a si mesma como representação. O *a priori* não é posto no quadro e os personagens são dispostos empiricamente como elementos da tela. O caráter empírico das coisas, sua materialidade, se dá enquanto imagem no quadro, assim, na *épistémè* clássica, a materialidade dos objetos é dada por meio de signos que se articulam no discurso.

O quadro, à medida que demarca um espaço vazio, funda uma relação com o exterior ao ponto em que o espectador é afetado pelos vetores dos olhares que o incitam a se posicionar. A *épistémè* clássica se organiza deixando uma lacuna que sinaliza uma diferença, já que, concomitantemente, à disposição das personagens por meio da materialidade da imagem, como coisas percebidas dispostas no quadro, o observador, obviamente, organiza o quadro de uma posição diferente das coisas representadas. Por não aparecer em meio às representações, o sujeito clássico não é dado à finitude dos objetos empíricos. Como afirma Deleuze (2005), o sujeito clássico não é pensado como similitude dos objetos, contudo se associa às forças extra-humanas. As forças que configuram na ordem do saber a forma “homem” são provenientes do conceito de “Deus”, assim, na *épistémè* clássica, a

possibilidade de representação não é representada, pois é decorrente de uma analítica da finitude humana ainda não existente e o “homem” está nas pregas costuradas da divindade. O homem, pensado a partir do infinito, era posto na dependência de Deus quanto ao conhecimento, dado que a finitude do homem é o lugar de erro e engano; ela aparece como o negativo ao conhecimento. Se retomarmos o *cogito* cartesiano, como sugere Noto (2011), veremos que a finitude do homem é marcada a partir do negativo de Deus, assim “tratar-se-ia de uma finitude negativa, que indica no homem aquilo que nele não é Deus.” (NOTO, 2011, p. 79). Por conseguinte, a composição da forma homem na ordem do saber está ligada e é dependente do infinito, produzindo a similitude humana a partir de outra representação que não a própria. Não há, na *épistémè* clássica, a configuração do espaço na ordem do saber ao qual o homem apareceria, mas que a maneira de pensá-lo se dá no assombreamento de outras figuras. Dessa maneira, a representação não representa a si mesma, pois a origem do conhecimento verdadeiro é exterior ao homem. A condição de possibilidade do homem funda-se no infinito.

Para Foucault, a finitude clássica das coisas e do ser humano era normalmente comparada à perfeição infinita de Deus; a consequência disso era a negatividade do empírico e a impossibilidade do conhecimento de seus conteúdos. Dobra indefinida do infinito, a finitude clássica era considerada um obstáculo e, por isso, jamais o lugar privilegiado do conhecimento. No que concerne ao homem, seu conhecimento está relacionado a formas que lhe são exteriores, mormente formas do infinito. Essa é a razão pela qual sua finitude é um limite, força inadequada e negativa em virtude da queda e do pecado (CANDIOTTO, 2009, p. 188).

O espectador, como aquele que ocupa o campo opaco e invisível do saber clássico, não participa duplamente do processo. A tela a qual o pintor dirige suas pinceladas representa o irrepresentável, a lacuna não preenchida, assim, o fora não manifesto do quadro é ocultado no agrupamento das imagens na tela virada. Sendo assim, “os olhos do pintor o agarram, o constroem a entrar no quadro, lhe atribuem por sua vez um lugar privilegiado e obrigatório, apropriam-se de sua luminosa e visível espécie e a projetam sobre a superfície inacessível da tela virada.” (FOUCAULT, 1966, p. 21). Foucault ratifica, assim, que há uma falta na *épistémè* clássica e é representada apenas em seus contornos, falta o conteúdo, o preenchimento da tela pintada. O conteúdo, como argumenta Candiotto (2009), não é dado à *épistémè*, porque a finitude do homem aparece negativada e posta como erro em tais práticas discursivas e o erro não é comportado pela certeza e evidência da verdade.

Entretanto, o que significa o espaço que falta à representação? Nos fundos da sala pintada, o que corresponde ao limite da imagem e, conseqüentemente, o limite da *épistémè* clássica, encontramos elementos que não são observados por nenhum dos personagens, ou

seja, os olhares que traçam ângulos e vetores articulando as coisas não se dirigem para os limites do saber clássico. Os fundos da *épistémè* clássica anunciam, nas palavras de Foucault, duas coisas: primeiro o que há de vir na *épistémè* moderna e que ora se apresenta e se retira na clássica sem ser notado, o homem ao fundo do quadro e, segundo, o lugar que não é dado à *épistémè* clássica, que não é representado, mas que, ao atrair os olhares para si, ordena as representações das coisas, o espelho.

O homem ao fundo, com sua perna dobrada na escada beirando a porta, figura um movimento duplo de entrada e saída. Ele não é visto pelo saber clássico, porém, sua posição diante da porta, uma abertura nos limites arqueológicos do período, o colocam em relação ao exterior do quadro. Ora se retira ora se apresenta, todavia não é visto. O homem, “Ele está lá em carne e osso; ele surgiu do fora, no limiar da área representada; ele é indubitável – não é um reflexo provável, mas uma irrupção.” (FOUCAULT, 1966, p. 26). Foucault pensa diversas possibilidades para essa figura denunciando o que pretende ao chamar a atenção para ela fazendo prever o que virá. Esse homem está no limiar da época clássica, “ali”, em sua finitude, em “carne e osso”, não enquanto espírito, enquanto alma, não está ali ligado ao infinito. A finitude do quadro é o prelúdio do fim da era clássica. Foucault, ainda evidenciando o que planeja, parecendo não conter sua ansiedade em dizer pela metáfora do quadro o que se expressa na formalidade filosófica, ao propor um campo de atividades para a personagem, esboça um espaço não dado no quadro. De onde ele veio? Não teria estado junto aos modelos pintados pelo artista? Não teria percorrido corredores que margeiam o fora do cenário? As especulações de Foucault denunciam a segunda questão do fundo da sala. Havendo a possibilidade de ele estar com o modelo a ser pintado, significa que participa, com sua finitude ainda não vista, de algo ainda não representado que é visto e, por ser visto, ordena as representações por meio do diagrama de olhares. No fundo da sala, ao lado do homem de carne e osso, há um espelho, forma retangular dentre outras, porém é a única que aparece iluminada, por essa razão, talvez, e que Foucault não teria se dado conta ao comentar sobre a visibilidade proporcionada pela janela, é que ela cumpre também a função de diferenciar e tornar compreensível que tal figura retangular se trata de um espelho e não meramente um quadro dentre os outros.

O espelho, também submetido ao diagrama de visibilidades, direciona uma linha imaginária ao exterior do quadro, não reflete nenhum dos personagens presentes na cena, e sim aquele que ocupa a invisibilidade demarcada na tela invertida. Os personagens refletidos no espelho são o rei Felipe IV e sua esposa Mariana. Foucault revela repentinamente os

nomes, porém se pergunta sobre a relevância de nomear tais personagens, sendo que a questão debatida são as práticas discursivas localizadas em um solo epistemológico.

Ora, o nome próprio, nesse jogo, não é mais que um artifício: ele permite indicar com o dedo, isto é, fazer passar sub-repticiamente do espaço onde falamos para o espaço em que olhamos, ou seja, para ajustá-los convenientemente um sobre o outro como se eles fossem adequados. Mas, se nós quisermos manter aberta a relação entre a linguagem e o visível, se nós quisermos falar não sobre o encontro mais a partir de sua incompatibilidade, de maneira a aproximar mais um do outro, é necessário então apagar os nomes próprios e se manter no infinito da tarefa. É, talvez, por intermédio desta linguagem cinza, anônima, sempre meticulosa e repetitiva porque demasiado ampla, que a pintura, pouco a pouco, acenderá suas luzes (FOUCAULT, 1966, p. 25).

Os nomes próprios são artifícios, mas não meramente artificialidade descartada, palavras e imagens, embora se remetam e se associem são irreduzíveis, contudo Foucault está assinalando que, para fazer a pintura acender as luzes, se mostrar inteligível, o que demanda linguagem, é necessário falar a partir da incompatibilidade entre as duas. O artifício, interpretado aqui como uma ferramenta simplória, porém cumpridora de uma função para fazer falar a partir da incompatibilidade, é preciso ser posto à parte seu significante conservando seu significado. Quem é refletido no espelho e não é representado pela pintura e que ordena as representações é o soberano, o qual ocupa o mesmo espaço do homem de carne e osso, forma o que falta ao diagrama das representações: o sujeito soberano e finito que ordena as representações. O homem finito, que representa as coisas e as coloca nas seriações taxonômicas, não é representado. No quadro das representações, falta o personagem principal: o sujeito formal cuja estrutura finita proporciona representar o mundo.

O nome próprio, utilizado como artifício conciliador entre palavra e imagem, apresenta ainda outras funcionalidades, uma vez que o espelho, na medida em que denuncia a invisibilidade, serve como máscara. O espaço da invisibilidade, como diz Foucault (1966, p. 30):

Esse centro é simbolicamente soberano em sua particularidade histórica, porque ele está ocupado pelo rei Philippe IV e sua esposa. Mas, acima de tudo, ele assim o é pela tripla função que ocupa em relação ao quadro. Nele vem sobrepor exatamente o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena, e aquele do pintor no momento onde ele compõe seu quadro (não aquele que é representado, mas aquele que está diante de nós e que nós falamos).

Velásquez, o modelo e o espectador, enquanto ocupantes da soberania do sujeito, encobrem-se nessa imagem. O que nos parece ser antecipado por Foucault, que se tornará mais evidente na antropologia kantiana, é a possibilidade de o *ser* do sujeito e seu desdobramento na linguagem serem mediados, talvez, unicamente por máscaras, por figuras que demarcam espacialidades, posições, temporalidade, daí então o nome próprio como

artifício conciliador. Velásquez e o rei são um e o mesmo a partir de suas incompatibilidades, “pois se trata de introduzir no último instante e como que por um lance de teatro artificial, uma personagem que não havia figurado ainda no grande jogo clássico das representações.” (FOUCAULT, 1966, p. 318). O homem ao fundo da tela, de carne e osso, segundo Foucault – que está no limiar da época clássica, que ocupa a mesma dimensão que o rei – indica o advento das ciências empíricas. O homem de carne e osso que não é cortado pelas linhas da *épistémè* clássica, do olhar e da representação das coisas que se reduplicam na linguagem, enquanto possibilidades apontadas por Foucault, ocupa o mesmo lugar do rei em determinados momentos. O lugar do rei, o soberano do discurso, aquele que organiza as representações, pensado em sua condição corpórea, como aquele que habita e se constrói no mundo, não é reduplicado na linguagem, ele ainda não existe na *épistémè* clássica.

O homem, ser representante, não entra no jogo da representação. Mas, por hora, parece que criamos uma autocontradição. Primeiro, estamos falando de um homem de carne e osso e, segundo, de um ser que não entra na ordem das representações, que ainda não se reduplicou no quadro da *épistémè* clássica. A *épistémè* moderna é marcada pelo empírico, a representação do homem ao fundo aponta para outro formato da representação, não mais representação de formas, mas sim dos objetos reais. Então, o surgimento do homem no campo do saber demandará uma relação com um conjunto de objetos que ainda está por vir à materialidade em relação ao empírico que se dará de outra forma, a partir de um deslocamento da representação atrelada às ciências empíricas.

1.1.2 A virada epistemológica da representação e a emergência do homem a partir de “Kant”

Há, em *Les mots et les choses*, uma mudança profunda na ordem da *épistémè* que reconfigura o campo de saber. De um lado, na época clássica, temos a construção de quadros, cujos elementos são as representações das coisas desdobradas na linguagem; estudar as coisas corresponde a estudar as ideias, sua posição e relação com outras ideias no quadro. Por outro lado, na *épistémè* moderna, há o aparecimento das ciências empíricas, as coisas escapam do quadro das representações e se organizam em um plano exterior e concreto. Foucault demonstra nessa obra a substituição das ciências clássicas da história natural, análise das

riquezas e gramática geral pela biologia, economia e filologia. Sabemos que o homem corresponde, enquanto objeto da antropologia, a uma invenção moderna como afirma Foucault (1966, 2009), e seu surgimento enquanto objeto empírico é o *a priori histórico* que funda as ciências humanas. Sua possibilidade de emergência se dá num elo ou, como poderíamos dizer, em uma engrenagem na ordem do tempo arqueológico, em um dispositivo que efetua essa virada na ordem do saber. Esse dispositivo operante na ordem do saber ou a virada arqueológica no plano da *épistémè*, que não pertence nem ao período clássico e nem ao moderno, possibilitará todo saber empírico.

De acordo com Foucault, subitamente, no final do século XVIII, ocorreu uma das mais dramáticas mudanças epistemológicas que a arqueologia tenta analisar. Ocorreu um ‘movimento profundo’, ‘uma mutação arqueológica’, que assinalou o fim da Época Clássica e possibilitou o surgimento do homem. A representação tornou-se, de súbito, opaca (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 29).

Dreyfus e Rabinow sinalizam que tal mudança na *épistémè* está relacionada ao fato de a representação ter sido tornada opaca, perdido sua luminosidade, as coisas deixam de ser inteligíveis pela representação desdobrada na linguagem do signo e ordenada no quadro. Porém, como afirma Machado (1988, p. 143) “o aparecimento das sínteses objetivas e da analítica da finitude não destrói, mas, a existência da representação” a qual será realocada no espaço da *épistémè*, porque se ela, diante dos objetos empíricos, não deixa de ser pensada na ordem do saber e a passagem para a modernidade se dá na perda de sua função de tornar inteligíveis os signos, significa, pois, que é o motor entre as *épistémès*. A reformulação da representação e a sua realocação funcional é o limiar do aparecimento das coisas em sua finitude fora do quadro. Temos uma repetição do mesmo que se diferencia a partir da relação com objetos.

Essa mudança paradigmática da representação é orquestrada pela analítica de Kant, “com Kant, o espaço da Representação é interrogado em seus limites de direito.” (CANDIOTTO, 2009, p. 190-191). Segundo a abordagem de Candiotto (2009), na análise das representações reduplicadas no signo, cujos elementos se tratam de abstrações, acreditava-se operar no mesmo nível da matemática, pois manipulando de forma ordenada os algarismos torna-se completamente possível alcançar resultados exatos e evidentes. Kant demonstra, quando investiga os limites do conhecimento humano, que a articulação lógica de conceitos puros da razão extrapola o possível para a estrutura cognitiva humana. Assim, “a partir de Kant, uma analítica é uma tentativa de mostrar como são possíveis a representação e a análise das representações, e até que ponto podem ser legitimadas.” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 31). Ele não parte da representação, entretanto questiona o que a torna possível e, por meio

da análise das faculdades no processo de conhecimento, evidencia que ela é dependente da sensibilidade. A representação só ocorre mediante aquilo que é dado na sensibilidade, o mundo ordenado e o saber sobre este só são possíveis a partir desse princípio articulado com as demais faculdades do sujeito.

Dessa forma,

a *Crítica* não se submete ao jogo das próprias representações que, ao partirem de si próprias, se decompõem pela análise e se recompõem pela síntese. Na *Crítica* ‘somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no *a priori* que a torna possível’ (FOUCAULT, 1966, p. 255⁹). Com isso, busca-se as condições a partir das quais é possível uma representação em geral do mundo (CANDIOTTO, 2009, p. 191).

A *Crítica da razão pura* de Kant é o dispositivo que opera a virada epistemológica a partir do reposicionamento da representação, ocupando um espaço, um liame entre o clássico e o moderno. A representação deixa de ser co-extensiva ao saber como se fosse o espaço soberano a partir do qual, por meio da linguagem, os objetos emergiam em seu ser,

ela se torna um ‘fenômeno de ordem empírica que se produz no homem’, um produto da consciência do homem que mantém uma certa relação com as coisas no sentido em que esse produto – que é a representação – se dá como um fenômeno, um efeito de aparência dos objetos empíricos que, escapando à representação, se encontram no seu exterior (MACHADO, 1988, p. 144).

A representação torna-se o meio a partir do qual os objetos dados no exterior se relacionam com o homem dando a ele uma compreensão do mundo como fenômeno. A representação perde aqui seu caráter fundacional do ser dos objetos, porque, na medida em que se torna a possibilidade de o homem se relacionar com eles como fenômenos, o ser dos objetos, o *em si*, não é dado ao conhecimento. A representação, como comenta Machado (1988, p. 144), não proporciona mais o conhecimento empírico das coisas, “ela se mantém no exterior desses objetos a partir de que estas empiricidades existem referidas ao homem”. O aparecimento da finitude das coisas, a começar da virada epistemológica por meio da representação, possibilita o surgimento das ciências empíricas decorrente dessa relação do homem com as coisas. Vemos, então, o aparecimento da biologia, com início da emergência da vida na ordem do saber, a economia a partir do conceito de trabalho e a filologia¹⁰ a partir da linguagem e da língua. Ora, o homem, ao descobrir a existência empírica das coisas e a

⁹ A obra referida por Candiotto é: FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

¹⁰ Embora a filologia apareça como a “substituta” da gramática geral, isto se trata de algo aparentemente ilusório, pois, como veremos no último capítulo, a gramática geral, como o surgimento das ciências empíricas, deixa um espaço fragmentado em relação aos estudos da linguagem em quatro “compensações”, a formalização, a filologia, a exegese e a literatura. Foucault parece destaca-la nesse momento pois é ela quem denuncia a historicidade de um ser falante, o homem.

formulação dos objetos de análise dessas ciências no campo da *épistémè*, descobre-se ligado aos objetos, pois vive, trabalha e fala. A partir da integração com a finitude das coisas, o homem descobre a sua própria, compreende-se a começar de seus próprios limites, o que demanda, também, uma analítica de sua própria finitude. O homem, como ser finito, emerge no campo do saber no momento em que sua forma se desvincula da de Deus e seus caracteres de infinito, vinculando-se com outras forças, como diria Deleuze (2005). O conceito de *ser humano*, disperso na ordem do saber clássico, ao ligar-se aos conceitos de vida, trabalho e linguagem, permite a emergência do homem na ordem do saber. O homem passa a ser pensado entre as coisas que coexistem, mas, ao mesmo tempo, como possibilidade do conhecimento, aparece “com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador observado, ele surge aí, nesse lugar do Rei, que lhe foi designado antecipadamente por *les Ménines*.” (FOUCAULT, 1966, p. 323). Aparece no espaço vago da *épistémè* moderna e, se vem a ocupar um espaço entre as coisas, significa que, enquanto objeto do saber, também será dado como objeto empírico. A representação aparece, na ordem do saber, não como aquilo que ordena o quadro, e sim como o que, além de mediar a relação do homem consigo mesmo e com as coisas, é pensado como faculdade de um sujeito. Esse sujeito que vive e habita um corpo, que ocupa um lugar no espaço da natureza é aquele que conhece. A *épistémè* moderna submete às coisas a um *olhar de carne e osso* para onde toda a representação é reportada (FOUCAULT, 1966, p. 323). Vejamos que o homem que entra e sai pela porta aos fundos, de carne e osso, “descuidadamente” caracterizado por Foucault, já denunciava o que viria a comunicar como fundamento da representação no campo empírico.

Embora o homem seja o princípio de ordenação do mundo enquanto possibilidade de toda a representação, ao mesmo tempo em que funda a positividade das mesmas é fundado por elas. É mediante a essas ciências que se descobre a finitude do homem, há uma relação mútua de saber entre homem e coisas em que um se funda no outro reciprocamente. Se o homem se funda nas coisas as quais são finitas e a possibilidade de conhecer é limitada aos fenômenos, a metafísica do infinito não encontra mais espaço na ordem dessa *épistémè*. Logo, “isto quer dizer que cada uma dessas formas positivas em que o homem pode aprender que é finito não lhe é dada senão sobre o fundo de sua própria finitude.” (FOUCAULT, 1966, p. 325). As características do homem enquanto ser finito se liberam de tais positivities. A partir da vida, o homem é, enquanto ser vivo, provido de um corpo que ocupa um lugar no espaço, o trabalho, por sua vez, libera-o enquanto ser de desejo e, a partir dele, constitui-se em

relação com a *práxis*; a linguagem proporciona, doravante da demanda de um ser que fala, a qualidade de um pensamento veiculado por meio dessa E que se utiliza de símbolos mais antigos que ele. Assim, a finitude do homem liberada pela relação com as positivities é “marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem.” (FOUCAULT, 1966, p. 326). A partir da analítica da finitude do homem como um ser entre as finitudes dos objetos, acreditar-se-á haver uma positividade humana. Da crença da positividade do homem emergirá o *a priori histórico* que articulará o saber das ciências humanas. Concedidas as referidas premissas, Foucault sinaliza o plano o qual emergirá o homem empírico, o da *repetição* (FOUCAULT, 1966, p. 326). O corpo que vive, o desejo “que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico” (FOUCAULT, 1966, 326), a linguagem, enquanto conjunto de signos que atravessam o tempo, todos esses objetos os quais contornam a positividade do homem se desdobram no transcendental do mesmo. O corpo se abre para o possível da existência humana, o desejo se relaciona com um objeto desejado e particular, o tempo do discurso é onde o sujeito desdobra seu pensamento diferenciando do já dito. Enquanto o empírico busca o mesmo, vê-se a diferença desdobrar-se no fundamental e então se realiza, a partir dessa repetição do transcendental no empírico, a diferença subsumida no mesmo, a crença do homem com características empíricas, a possibilidade de todo saber positivo humano.

É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental que toda essa analítica da finitude, - tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai se implantar: é lá que nós veremos sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é lá que se afirmará a partir dele mesmo um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica (FOUCAULT, 1966, p. 326).

Todas as repetições expostas configurarão o pensamento filosófico da modernidade desdobrado a começar da filosofia kantiana. Percebemos, então, o dispositivo kantiano efetuar a virada epistemológica inserindo o homem na ordem do saber moderno e fornecendo o último elemento que irá compor o solo arqueológico das ciências humanas. A *épistémè* moderna, solo arqueológico da emergência das ciências humanas, configura-se a partir de um *triedo* de saberes: as *ciências empíricas*, as *ciências matemáticas* e o *homem* dado pela filosofia.

O homem apresentado na filosofia moderna em sua finitude se desdobra, em três possibilidades distintas a partir das repetições. Todavia, dada a nossa proposta de investigar a possibilidade de pensar o corpo a partir das filosofias de Nietzsche e Foucault, os quais são herdeiros da tradição kantiana, para o analisarmos enquanto possibilidade de resistência e

lugar de uma insubmissão refletida, trilharemos apenas pela via da repetição do empírico no transcendental, pois ela demanda um corpo vivente e que ocupa uma espacialidade.

1.1.3 A Ilusão antropológica: o surgimento das ciências humanas a partir da confusão entre o empírico e o transcendental

Na modernidade, o homem é apresentado como um duplo empírico-transcendental, ao mesmo tempo apresenta uma dupla característica, se constitui como sujeito que conhece e, também, como objeto que é conhecido. O homem torna-se condição de possibilidade para o saber sobre si mesmo. No entanto, há uma diferença peculiar em Kant, visto que o empírico é dado ao fenômeno e na modernidade temos a analítica da finitude do homem a partir das positivities da vida, do trabalho e da linguagem e o que Kant faz em sua *Crítica da razão pura* é uma analítica transcendental do sujeito, sendo que, investigar o transcendental corresponde a “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia *transcendental*.” (KANT apud ALVES, 2016, p. 15, grifo do autor). Sendo assim, Kant não estuda o homem, pelo menos nesta obra, como objeto empírico, mas enquanto transcendental que possibilita o conhecimento. Por isso, a nossa perspectiva nos direciona a concordar com a afirmação de Noto (2011, p. 79), pois, segundo a autora, a finitude apresentada na filosofia de Kant é “uma finitude que é da ordem de nossa capacidade de conhecer” e não uma finitude empírica e, portanto, não devem ser confundidas. Noto comenta ainda que o próprio Kant já adverte sobre os riscos de se confundir o nível do empírico com o transcendental, porque, como assinala a comentadora, o filósofo afirma na seção da *Dialética transcendental* que os conceitos criados pela razão produzem efeitos ilusórios, dando um caráter ontológico à analítica transcendental, visto que pressupõe a existência de um eu anterior às faculdades do conhecimento. Salientamos, dessa maneira, que a finitude presente em *Crítica da razão pura* não corresponde a uma descrição do modo de ser do homem, mas a uma finitude epistemológica. Portanto, embora o homem apareça como um duplo empírico-transcendental, estes não se repetem um no outro, a *Crítica da razão pura* realiza uma análise lógica e não ontológica ou empírica.

Segundo Kant, tanto a psicologia racional do eu pensante quanto à metafísica da alma operam um raciocínio falso e acabam caindo no que o filósofo chama de ilusão

transcendental; tanto uma quanto outra procura dar à unidade do eu e do pensamento, que é simplesmente uma unidade lógica e transcendental, o estatuto de um objeto que pode ser conhecido e, portanto, um objeto do qual podemos ter a experiência sensível (NOTO, 2011, p. 80).

Dessa forma, o homem surge na *épistémè* moderna a começar da confusão entre o empírico e o transcendental e não na filosofia de Kant. A ilusão transcendental demarcada por Kant é repetida como ilusão antropológica decorrente do fato de se atribuir estatuto ontológico à análise lógica. O transcendental, confundido como o desvelamento do ser do homem na natureza, ao misturar-se com as demais ciências empíricas, proporciona uma reflexão sobre o homem como um objeto empírico. Logo, o transcendental do homem aparece desvirtuado da proposta de Kant, como experiência sensível. O que temos, então, é uma analítica do modo de ser do homem enquanto ser finito e empírico (NOTO, 2011).

A filosofia moderna, a partir dessa ilusão antropológica, se desenvolverá bifurcando-se da proposta kantiana acreditando dar prosseguimento a suas descobertas¹¹. Foucault, ao falar da produção das filosofias a partir desse equívoco, mostra que o surgimento do corpo como objeto de saber que adquire estatuto transcendental surge doravante dessa confusão. O corpo aparecerá, enquanto *a priori* do homem, no momento em que, atribuído a este o papel de fundamento do saber, investigar como o conhecimento é possível. Isso abre duas possibilidades: em uma delas o corpo aparece como organismo biológico que codifica as informações pelas vias sensoriais e neurais e a outra localiza o conhecimento como um produto historicamente construído. As duas vias se misturam de maneira aleatória configurando uma dificuldade ao se definir o estatuto da verdade:

Deve existir, com efeito, uma verdade que é da ordem do objeto, - essa que pouco a pouco se esboça, se forma, se equilibra e se manifesta através dos corpos e dos rudimentos da percepção, que igualmente se desenha à medida que as ilusões se dissipam, e que a história se instaura em um estatuto desalinhado; mas também deve existir uma verdade que é da ordem do discurso, - uma verdade que permite ter sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira (FOUCAULT, 1966, p. 331).

A verdade demanda três características que se atravessam: por um lado, deve fundar-se em uma relação entre um corpo que percebe um objeto exterior, por outro, estará acessível na medida em que, por um processo de autorreflexão, a alienação produzida pelas relações ideológicas se dissipa e o homem se percebe como produto da história e da cultura e, por fim, a verdade precisa ser comunicada por meio do discurso, isto é, o discurso deve expressar a

¹¹ O mesmo é reforçado por De Souza (2017, p. 139), segundo ele, as análises de Foucault sobre Kant, tanto em *Les mots et les choses* e *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, absolvem-no desse mal entendido: “Com essa leitura, nosso autor absolveu expressamente a filosofia kantiana desse equívoco e afirmou que, ao contrário das filosofias pós-kantianas que conformam o pensamento moderno, o filósofo de Königsberg, ele mesmo, jamais teria confundido o nível empírico e o transcendental de investigação ao longo de toda a sua obra.”

verdade oriunda do corpo enquanto abertura de experiências com as coisas e com a cultura. Desse modo, “tentou-se uma disciplina que tem um conteúdo empírico e é, ao mesmo tempo, transcendental, um a priori concreto, que poderia descrever o homem como uma fonte autoprodutora de percepção, cultura e história.” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 36). Da necessidade moderna decorrerá o surgimento da fenomenologia como análise do vivido como uma forma de *analítica transcendental* que “busca elaborar uma filosofia do sujeito que supere a oscilação, sem reconciliação, entre natureza e cultura, fazendo valer o empírico ao nível do transcendental.” (CASTRO, 2009a, p. 16). Este é um dos principais alvos do ataque foucaultiano à filosofia que lhe é contemporânea. Segundo os comentários de Foucault à fenomenologia, a partir da análise do *vivido*¹², ao procurar articular corpo, história e cultura, repete, a sua maneira, a confusão entre o empírico e o transcendental concentrando-os no mesmo elemento. Então, o corpo, objeto da analítica existencial finita da fenomenologia, aparece como um transcendental dado no nível do empírico, surgindo também como condição ontológica da antropologia, como a essência e a condição do conhecimento. Dessa forma, o corpo como transcendental do homem, como dinâmica do *vivido*, aparece inserido na ilusão antropológica já assinalada. Em um diálogo com Jean Hyppolite, Foucault afirma que sempre quando buscamos um fundamento que unifique a essência do homem com o fundamento do saber, ingenuamente estamos fadados ao erro:

Jean Hyppolite: vai além. Acho que poderíamos dizer que assim como a essência da tecnologia não é técnica, a essência da verdade não é mais verdadeira para nós hoje. Estamos em uma antropologia, que é ultrapassada, nunca estamos em um transcendental.

Foucault: Sim, mas mesmo o antropológico sobre o qual, infelizmente, pensamos com muita frequência, é precisamente um transcendental que seria verdadeiro no nível natural.

Jean Hyppolite: Mas que não pode ser.

Foucault: Isso não pode ser: mas a partir do momento em que se tenta definir uma essência do homem que poderia se expressar a partir de si mesmo e que seria ao mesmo tempo a base de qualquer conhecimento possível e de todos os limites possíveis de conhecimento, estamos no meio do paralogsimo (FOUCAULT, 1994a, p. 452).

Dadas as observações, se o corpo se mostra como um princípio que repete a ilusão antropológica que confunde o transcendental, a possibilidade do conhecimento, com o objeto empírico, o corpo, como é possível pensar o conhecimento antropológico sem tomar o *fenômeno pelo númeno*? Ou, mais ainda, o pensamento sobre o homem seria possível apenas

¹² Embora em *Les mots et les choses* Foucault não dirija suas críticas a um nome em específico, Castro (2009a, p. 17) afirma que este se refere, de forma indireta, à Merleau-Ponty, segundo o comentador: “Basta pensar, neste sentido, em suas noções de corpo próprio e de intencionalidade corporal. Para Merleau-Ponty, na experiência do corpo próprio, a intencionalidade não é simplesmente uma propriedade da consciência, mas que deve ser pensada a partir de um cogito radicalmente submetido à facticidade, a partir do sentir e do perceber.”

por essas vias? Como nos alerta Noto (2011, p. 83), Foucault deixa claro em sua introdução à antropologia kantiana que é preciso “recusar toda e qualquer analítica da finitude que, em última instância, pergunta-se pelo ser do homem”, porque, em sua confusão, repete a mesma ilusão metafísica na qual Kant adormecia em sua fase pré-crítica. Importante destacar, também, o posicionamento da autora, pois, assim como já assinalamos, a ilusão antropológica começa a partir de Kant e não com ele. Kant já se esforçara em mostrar tal distinção. Por essa razão, nos seja viável e necessário pensar, já que Kant não confunde o transcendental com o empírico, a maneira como responde a sua quarta questão *Was ist der Mensch?* como concretização de suas três críticas a partir da análise de Foucault.

Dentre as diversas temáticas abordadas na *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, evidencia-se como fato preponderante à nossa argumentação a última correspondência encaminhada por Kant a Jakob Sigismund Beck cujo assunto era a exatidão entre representação e o conteúdo empírico. O tema girava em torno da *beilegung*, “a imputação de uma representação, como uma determinação do sujeito, a um objeto que difere dele, e pelo qual se torna o elemento do conhecimento.” (FOUCAULT, 2009, p. 53). Foucault deixa claro, ao comentar esta carta, que não há uma correspondência ontológica entre a representação e o objeto representado, porém corresponde ao próprio sujeito enquanto fundamento da representação e formalização deste. O sujeito, por composição do múltiplo no uno conceitual, torna a representação comunicável e a comunicação é o que funda a relação da representação com o objeto, portanto a correspondência da representação com o sujeito se dá por meio da linguagem e da comunicação e, por nos referirmos a objetos percebidos universalmente, a comunicabilidade das representações é possível. Desse modo, a relação da representação com o objeto se dá no fato em que o último é um agenciamento da comunicabilidade e os signos comunicados não correspondem às coisas e à descrição de seu ser. Assim, a síntese transcendental do sujeito só é acordada empiricamente por meio da linguagem à medida que as representações são comunicadas.

A síntese transcendente nunca é dada, mas equilibrada pela possibilidade de ser compartilhada empiricamente, que se manifesta na forma dupla de concordância (*Übereinstimmung*) e comunicação (*Mitteilung*). Que a representação não está amarrada a alguma coisa, que a multiplicidade não é oferecida já atada em si mesma, garante, numa contradição que é apenas aparente, a sempre possível troca de representações. É que o sujeito não é determinado aqui pela maneira como é afetado, mas é determinado na constituição da representação (FOUCAULT, 2009, p. 53, grifos do autor).

Isso mostra, na filosofia de Kant, que há uma irredutibilidade entre o entendimento e a sensibilidade, embora a imaginação, além de representar intuitivamente os objetos, crie

esquemas que conectam as duas faculdades, ambas são estruturas independentes. Há, então, um conflito entre as faculdades e sua conciliação na linguagem. Objeto em si, representação intuitiva e formação conceitual são três instâncias de realidade irredutíveis. Trazendo tais questionamentos provocados por sua correspondência com Beck, Kant será levado a pensar o estatuto antropológico do sujeito, dado que, se são instâncias inconciliáveis, o em si, a percepção e o entendimento, o homem também aparece fragmentado. Vejamos que Kant, ao contrário da antropologia posterior a sua obra, não confunde os níveis e nem os reduz um ao outro, porém, é inegável que as três instâncias se resumem a um mesmo “eu”. A grande dificuldade de Kant então será encontrar uma forma de conciliá-las e, como já apresentado na carta a Beck, será por meio da linguagem que o ser do homem se desdobrará. Há, portanto, um problema em relação ao conhecimento de si, que, segundo Foucault, posta a irredutibilidade das faculdades. Existe, por um lado, decorrente da percepção, uma *consciência empírica* de si mesmo, que corresponde a um sentido interno, em que o eu é percebido em seu estatuto de objeto a partir do conjunto de objetos captados pela sensibilidade na percepção interna, aparecendo como um objeto dentre os demais. “O Eu apreendido pelo sentido interno aparece como o conjunto dos objetos da percepção interna enquanto mero fenômeno num fluxo temporal, jamais, portanto, denotando a existência de alguma substância ou de uma alma.” (DE SOUZA, 2016, p. 109). Por outro lado, em se tratando do entendimento, a consciência de si é dada como apercepção, o eu aparece como uma unidade lógica e se aproxima consideravelmente da *Crítica*, pelo fato de ser puramente intelectual, pois “não se relaciona com nenhum objeto dado, com nenhum conteúdo intuitivo; não corresponde senão a um ato do sujeito determinante.” (FOUCAULT, 2009, p. 56). A definição, por ser puramente sintética, não corresponde a nenhum psicologismo e muito menos a uma estrutura antropológica do homem, e sim apenas à organização lógica. Por isso, é nesse ponto que incorre o perigo para Kant, o qual Foucault chama de *fichteano*, de ver a consciência ou o *eu* cindido, duplicado, já que, por um lado a consciência adquire um estatuto de sujeito como conteúdo da experiência e, por outro, um sujeito na forma de juízo.

Já apontamos que a saída de Kant será equilibrar as duas instâncias, esse *eu* duplo em uma unidade, porque, embora dimensões distintas, não são estranhas uma para a outra, por meio da linguagem. Será na linguagem, no plano da comunicação, que o universal do homem será dado à compreensão. Vemos, então, formar-se o solo ao qual o ser do homem torna-se problematizado e sem incorrer na decadência da ilusão antropológica. Foucault (2009, p. 57) irá dizer que tal possibilidade só será possível por meio de uma *reflexão transcendental*. O

transcendental, a partir do qual a reflexão antropológica se desenvolverá, não consiste exatamente na analítica transcendental realizada nas críticas, mas corresponde ao negativo do já pensado nelas, ou seja, na antropologia kantiana, as faculdades do sujeito são pensadas em outro plano, na relação do sujeito com o mundo.

A função da *Antropologia* é ser uma repetição da *Crítica*. Na *Antropologia* o originário repete o *a priori* não na condição de acompanhamento empírico e sim como se fosse seu espelho invertido. Na *Crítica*, o *a priori* é pensado como um Eu puro, uma forma da síntese em oposição á dispersão primeira do dado; na *Antropologia*, a atividade sintética é situada a partir de uma exterioridade [...] (CANDIOTTO, 2006, p. 192).

De certa forma, Kant pretende mostrar como, numa relação com a exterioridade, as faculdades operam no campo de ação do homem, trata-se de pensá-las no domínio existencial, que, na antropologia, corresponde ao *originário*, definido pela “descrição das formas concretas de uma existência humana irreduzível aos dados puramente objetivos do *homo natura*” (GROS; DÁVILA apud CANDIOTTO, 2006, p. 192, grifo do autor). Importante destacar que, para Foucault, a reflexão antropológica de Kant se concretiza em seus textos póstumos, em que o campo de análise iniciado na antropologia possibilitará pensar outro nível existencial denominado de *fundamental*¹³. Porém, dado nosso objetivo, julgamos, embora importante, não investigar toda esta abrangência. A análise do *originário* nos é suficiente para mostrar a relação entre a filosofia de Kant com Foucault e como a reflexão transcendental se repetirá, salvo algumas peculiaridades, na filosofia foucaultiana.

Quanto ao transcendental da antropologia, Foucault (2009, p. 95-96) irá afirmar que a instância de análise, que corresponde à existência concreta do homem, só é possível de ser pensada em sua relação com o mundo. O homem, como aquele que habita o mundo, desdobra suas possibilidades existenciais e, conseqüentemente, as interações com suas faculdades em

¹³ A reflexão sobre o sujeito, mais propriamente sobre o homem, aparece de três formas na obra de Kant, como *a priori*, tratado em *Crítica da razão pura*, como *originário*, na *Antropologia*, e como *fundamental*, no *Opus Postumum*. Embora nosso enfoque seja a *Antropologia* mais propriamente, uma explicitação como forma de diferenciar o originário do fundamental faz-se necessária. Foucault vê essas instâncias como uma sendo o desdobramento ou consequência da outra. A antropologia, como será visto no decorrer do texto, consiste em uma repetição do transcendental e do empírico, instâncias separadas, na dinâmica da vida prática, interpretando o homem como cidadão do mundo, atravessado pela temporalidade material e pela linguagem. Porém, a *Antropologia* evidencia o cruzamento entre “verdade” e “liberdade”, entre o *a priori* do conhecimento e o imperativo da moral, temas relacionados à suas duas primeiras críticas. O cruzamento entre esses elementos será desenvolvido e melhor elaborado no *Opus Postumum* em que o homem passa a ser pensado como ser no mundo, caracterizando uma reflexão não mais originária, mas fundamental. Em diferença ao originário, cuja reflexão se fundamenta no tempo e na linguagem, o fundamental segue em direção a articulação de três instâncias: Deus, mundo e homem, que colocam em jogo as noções de fonte, alcance e limite respectivamente. Deus, sendo “personalidade” e “liberdade”, é a fonte absoluta do mundo e do homem; o mundo, por sua vez, é o todo fechado sobre si mesmo, é “verdade e *domínio* insuperável!” (FOUCAULT, 2009, p. 114, grifo do autor) das coisas dadas à experiência, o espaço delimitado que está ao alcance, à mão do homem; e o homem se constitui como uma síntese entre Deus e o mundo sendo, em relação ao mundo, nada além de um de seus habitantes e, em relação a Deus, nada mais que um ser limitado. Cf.: FOUCAULT, 2009, p. 112-117.

relação com o todo. O mundo aparece como fundamento do exercício de cada faculdade, assim, pensar o homem como agente no mundo possibilita a repetição da crítica na antropologia e, ao mesmo tempo, ao experimentar por meio da reflexão as possibilidades desse exercício, desdobrá-las para diferentes formas de efetuação. Essa repetição, autêntica como afirma Gros e Dávila (1996, p. 14), “tem valor de revelação; ao repetir faz surgir a verdade impensada do repetido”. Nas repetições em que emerge a relação homem-mundo, o mundo aparece, como correspondente existencial ao homem, com três características: como *fonte do saber*, dado que a sensibilidade é a porta de entrada da formulação do conhecimento possível, o mundo aparece em sua passividade para a espontaneidade do espírito; como *domínio de todos os predicados possíveis*, pois os juízos e suas variações são produzidos a partir das operações *a priori* dos dados oriundos dele, o mundo é domínio na medida em que aparece e se relaciona com uma dimensão fundadora do homem; por fim, o mundo é o *limite de toda a experiência possível*, é ele que determina os limites da razão e a maneira como a qual se relaciona reflexivamente com as ideias e a prática (FOUCAULT, 2009, p. 96-97).

Portanto, a reflexão transcendental se funda na correspondência entre homem e mundo:

o mundo não é simplesmente fonte para uma ‘faculdade’ sensível, senão sobre o fundo de uma correlação transcendental passividade-espontaneidade; que o mundo não é domínio simplesmente para um entendimento sintético, senão sobre o fundo de uma correlação transcendental necessidade-liberdade; que o mundo não é limite simplesmente para o uso das ideias, senão sobre o fundo de uma correlação transcendental razão-espírito (*Vernunft-Geist*). E, com isso, neste sistema de correlações se funda a transcendência recíproca da verdade e da liberdade (FOUCAULT, 2009, p. 97-98).

O discurso da antropologia se funda, então, não mais na separação e análise das faculdades do sujeito, e sim nas correspondências entre o homem e o mundo. Percebamos que não se trata da busca por uma natureza humana intocada e estruturalmente montada, mas de pensar a existência humana em sua facticidade e possibilidade. Dadas as faculdades do sujeito e suas implicações no conhecimento, na ação e na capacidade de julgar como sistemas lógicos de compreensão do sujeito em suas particularidades, trata-se, pois, de estabelecer a coesão dessas nas correspondências citadas, o que configuram a existência propriamente dita do homem. Foucault irá notar algo radicalmente novo emergindo dessa atitude de Kant e aqui observamos o contorno, a curva marginal que perpassa, discretamente, o sono antropológico e a *épistémè* moderna, o que notamos emergir é “uma coesão fundamental de uma estrutura que se oferece, no que tem de mais radical de toda ‘faculdade’ possível, à palavra, finalmente, liberada de uma filosofia transcendental.” (FOUCAULT, 2009, p. 98). Foucault corrobora que

Kant realiza mais um feito revolucionário na história da filosofia, a emergência de uma nova modalidade da “palavra”. Se interpretarmos aqui em um sentido de equivalência, o que Kant efetua é uma nova modalidade de discurso filosófico, um tipo de linguagem que permite pensar o sujeito a partir da demanda aberta pela existência humana concreta. Linguagem ou mais propriamente um estilo de escrita que atravessou séculos por uma via não muito clara e estreita, um estilo visto como possibilidade por Nietzsche e, posteriormente, por Foucault.

Por isso, entendemos que o originário, dimensão analítica da antropologia, se dá por meio da relação entre homem e mundo na medida em que mundo é o domínio do exercício das faculdades e possibilidades de ação do sujeito. No originário, o homem se descobre em um mundo muito mais antigo que ele, um mundo já trabalhado, um mundo em que as palavras falam muito anteriormente que qualquer memória longínqua. O mundo já possui uma ancestralidade anterior ao homem, cuja origem está imersa nas coisas, se autocompreende a partir de sua dispersão temporal. O originário corresponde

àquilo que, dentro do jogo, o articula com outras coisas que não ele mesmo; é aquilo que introduz em sua experiência os conteúdos e as formas mais antigas que ele e que ele não domina; é aquilo que, o ligando às cronologias múltiplas, entrecruzadas, muitas vezes irredutíveis umas às outras, o dispersa através dos tempos e o destaca em meio a duração das coisas (FOUCAULT, 1966, p. 342).

O homem é correlato às coisas, porém Foucault afirmará que, embora o homem se relacione com a temporalidade delas, o tempo de sua existência nunca é demarcado, fato que evidencia que a emergência do homem é sempre uma relação com o exterior, o homem se origina na medida em que interage com as coisas, se temporaliza na temporalidade do mundo. Assim, a mutabilidade do sujeito aparece completamente evidente, pois, se ele “é aquele ser sem origem, aquele ‘que não tem pátria nem data’, aquele que o nascimento não é jamais acessível porque jamais ele teve ‘lugar’” (FOUCAULT, 1966, p. 342-343), sempre se faz na temporalização das coisas. O tempo, na *Antropologia*, não possui a mesma estrutura da sensibilidade como condição do conhecimento possível, entretanto é apresentado como forma de existência concreta em relação com uma exterioridade. O sujeito aparece, nas palavras de Candiotti (2006, p. 193), como o *verdadeiramente temporal* e não como *realmente primitivo*. Em comparação entre temporal e primitivo, vejamos que “primitivo” significa a busca por uma natureza ancestral e antiga do homem como forma necessária, já o termo temporal não indica, de maneira alguma, a origem do nascimento biológico do homem, não se trata de fundar darwinismos, mas de refletir sobre um modo de ser que se faz na superfície de contato com outras existências que o antecedem. Se a temporalidade se afasta de uma biologia evolucionista, o ser do homem em sua empiricidade só pode ser dado em relação a algo que o

desdobra, que torna possível sua relação com o mundo o qual habita. Relacionar-se com o mundo significa estabelecer intercâmbios entre seus semelhantes e nomear as coisas, significar o mundo e ser significado por ele. De fato, o homem da antropologia é um “cidadão do mundo”, não por pertencer a um grupo social específico, mas simplesmente porque fala. É nas trocas linguísticas atreladas à temporalidade que a verdade antropológica pode emergir. Logo, o ser do homem não pode residir em outro lugar senão no interior de uma instância linguística, o que implica no fato de uma recusa a um transcendental anterior à linguagem e suas práticas. A verdade antropológica se

encontra em um tempo já transcorrido, em uma linguagem já falada, no interior de um fluxo temporal e de um sistema linguístico jamais dados em seu ponto zero, algo que é como sua forma originária: o universal que nasce em meio da experiência no movimento do verdadeiramente temporal e do realmente intercambiado (FOUCAULT, 2009, p. 113).

Portanto, observamos a linguagem como uma malha que encobre todos os homens, os reúne e os desdobram na interação em que estão circunscritos. A linguagem faz aqui o campo do *comum*, a comunicabilidade que reúne a universalidade do sujeito como conciliação entre empírico e transcendental, por essa razão Foucault afirmará que a *Antropologia é popular*. Ele vê a reflexão kantiana se encaminhar para outra forma de discurso, na modalidade popular, no linguajar comum e partilhado do *conselho*, do *exemplo* e do *relato* que a *Crítica* será repetida.

O referido gênero textual escolhido por Kant transfere-se para outra dimensão comunicativa. Ao procurar o comum da linguagem, por meio do *exemplo*, do *conselho* e do *relato*, pretende proporcionar uma afecção ao leitor. Não confundamos o estilo mencionado com a vulgaridade verbal; o que Kant pretende, a partir do que Foucault deixa transparecer, é direcionar seu interlocutor a uma visão global da existência humana e, descrever a existência global em suas ínfimas particularidades, demandaria de Kant uma consciência do absoluto. Essa evidência completa que emerge do discurso direcionado para o todo e para o exaustivo (FOUCAULT, 2009, p. 104) só pode ser alcançada prolongando a linguagem ao infinito, à sua extensão que ultrapassa o mais distante, que permita, por meio do recurso do exemplo, fazer com que o leitor “possa encontrar, indefinidamente, novos exemplos.” (FOUCAULT, 2009, p. 104). Evidencia-se, desse modo, um estilo textual que não é meramente explicativo e demonstrativo, mas reflexivo e problematizador.

Dizer que um texto é popular porque os leitores podem encontrar exemplos por eles mesmos é dizer que há, entre o autor e seu público, o fundo não dividido de uma linguagem cotidiana, que continua falando, sem transição e sem troca, a página em branco [...]. Será um conhecimento do homem que o próprio homem poderá imediatamente compreender, reconhecer e indefinidamente prolongar, porque um e outro obedecem a uma e mesma inesgotável linguagem (FOUCAULT, 2009, p. 105).

Na exposição acima de Foucault, além de homologar nossa argumentação, acrescenta um elemento importantíssimo: a linguagem popular aparece como um mecanismo discursivo que possibilita um conhecimento do homem não por ter a sua essência traduzida, mas sim pelo leitor se reconhecer no discurso. O reconhecimento de si no outro significa uma auto-observação, como se o texto fosse o espelho do leitor, porque eles, assim como o ser desdobrado nos enunciados da *Antropologia*, são o mesmo e ambos, ser concreto e ser da linguagem, prolongam temporalmente suas existências desde já inseridas nesta. E por se reconhecer na compreensão do ser do discurso, a linguagem se prolifera, indefinidamente, pelos exemplos que se dispersam na reflexão do leitor.

A questão da linguagem será retomada posteriormente em *Les mots et les choses* quando Foucault aparenta começar a tracejar o que seria, talvez, o fim das ciências humanas e o início de outra transformação epistêmica na ordem do saber. Ele parece iniciar a construção do solo arqueológico a começar do qual ele mesmo fala enquanto elemento num sistema de linguagem. Em sua análise sobre a psicanálise e a etnologia, embora pertençam ao quadro das ciências humanas, são classificadas por Foucault como “contra-ciências”. O caráter de movimento contrário indica uma força que se volta contra uma linearidade já seguida, portanto elas indicam uma subversão do humano em seu próprio campo antropológico. Essas ciências, para Foucault, pensam a finitude humana extrapolando os limites do homem enquanto ser natural ou classificável. Uma vez que a psicanálise investiga o homem não por meio das estruturas da consciência, mas do inconsciente, objeto sem contornos, encontra os mesmos elementos da finitude, a morte, o desejo e a linguagem. Porém, a psicanálise se afasta de tudo o que pode ser considerado uma teoria geral do sujeito ou uma psicologia antropológica, dado que o inconsciente só é estruturado enquanto submetido à prática não limitada a uma teoria do sujeito. Sendo assim, o inconsciente se estrutura, reduplicando a finitude do sujeito por meio da linguagem e pela qual o ser do sujeito se desdobra.

É porque a psicanálise encontra nessa loucura por excelência – a que os psiquiatras chamam esquizofrenia - seu íntimo, seu mais invencível tormento: pois nessa loucura se dão, sob uma forma absolutamente manifesta e absolutamente afastada, as formas da finitude para o qual, de ordinário, ela avança indefinidamente (e no indeterminável), a partir disso que lhe é voluntária-involuntariamente oferecido na linguagem do paciente (FOUCAULT, 1966, p. 387).

Nessa relação entre paciente e analista em que se articulam morte, desejo e lei da linguagem é que o ser do sujeito se desdobra, transbordando e ultrapassando todo o campo tradicional das ciências empíricas. Por ser um saber dependente de uma prática, Foucault

(1966, p. 388) dirá que “nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia.”

Por outro lado, a etnologia, no campo do devir histórico do homem, irá buscar o originário da existência humana naquilo que não possui história, designado como o *primitivo* da humanidade. A etnologia – na medida em que estuda as tribos primitivas, aquelas “não civilizadas” no sentido de não haver uma racionalização de sua existência histórica – procura compreender a articulação interna de tais grupos e como, ocorrendo uma expansão cultural, agrupamentos diversos se articulam. O estudo das estruturas dos povos primitivos permite compreender a conjuntura estrutural do ocidente e trazer para a história elementos que a estruturam. A etnologia, em sua particularidade, utiliza elementos da finitude moderna, a vida, o trabalho e a linguagem para transpor, assim como a psicanálise, os limites da finitude e descrever o inconsciente que subjazem as relações empíricas dos homens.

A etnologia avança, então, para a região onde as ciências humanas se articulam sobre aquela biologia, com aquela economia, com aquela filologia e aquela linguística que nós temos visto de que altura elas os sobrepõem: é por isto que o problema geral de toda etnologia é muito mais aquele das relações (de continuidade ou descontinuidade) entre a natureza e a cultura (FOUCAULT, 1966, p. 389).

As contra-ciências ultrapassam o homem atingindo seus limites exteriores e, ao mesmo tempo, o dissolvem em suas análises. Enquanto ser empírico, concreto e corporal é cada vez menos solicitado nestas análises que adquirem autonomia em relação a sua figura. O homem é disperso nas regras inconscientes que o fundam, seja pela cultura, seja pelo inconsciente da psicanálise. O cruzamento delas possibilitará a emergência de um novo tipo de discurso a partir de um novo campo de análise que lhes é comum, pois ambas se articulam no par “inconsciente-história”. Por um lado, vê-se articular a historicidade dos indivíduos e o inconsciente das culturas que as estruturam e, por outro, a historicidade das culturas e o inconsciente dos indivíduos, tanto cultura quanto indivíduo constitui-se nesse par, se pertencem e se autoproduzem concomitantemente. Da relação homem-cultura, inconsciente-história, desse cruzamento de ângulos e linhas epistêmicas subjacentes às ciências empíricas, as variáveis que se produzem não apontam mais para o homem em geral, e sim para a existência individual do sujeito. Foucault mostra claramente como os saberes se penetram e se cruzam em uma cadeia de significantes que demandam um discurso específico:

a cadeia significante pela qual se constitui a experiência única do indivíduo é perpendicular ao sistema formal a partir do qual se constituem as significações de uma cultura: a cada instante a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade um certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente, as estruturas sociais encontram em cada um de seus pontos de escolha um certo número de indivíduos possíveis (e de outros que não o são), - do mesmo modo que na linguagem a estrutura linear torna sempre

possível em um momento dado, a escolha entre várias palavras e vários fonemas (mas excluindo todos os outros) (FOUCAULT, 1966, p. 392).

A contar desse campo demarcado que demanda uma nova forma de discurso, Foucault vê emergir uma terceira contra-ciência, a *linguística*. Em *Les mots et les choses* um estilo de discurso emerge assim como na *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, o que se demanda é um discurso que não busca explicar a natureza última do homem, mas desdobrar a pluralidade do ser na linguagem, ou seja, um discurso do qual a universalidade é expandida ilimitadamente pelo ser da linguagem. Ela, em sua modalidade, permite a descrição das formas-limite da finitude humana proveniente do cruzamento da psicanálise com a etnologia, sem se referir diretamente ao homem. É uma disciplina que descreve o exterior do homem, é uma forma de discurso que possibilita a própria filosofia pensar a existência humana sem cair no sono antropológico, pois se refere ao homem sem falar dele próprio. A linguística aqui se aproxima, estilisticamente, da escrita popular kantiana, já que não recorre e nem confunde a dimensão lógica com a empírica, as possibilidades individuais da existência humana a partir da interação do inconsciente com as formações culturais permanecem no nível dos signos. A linguística “faria aparecer, em um modo discursivo, as formas-limites das ciências humanas.” (FOUCAULT, 1966, p. 528). A linguística, então, não atua no mesmo nível das ciências empíricas, porque, por si mesma, na organização da linguagem e do discurso, permite a estruturação dos próprios conteúdos, isto é, a linguagem cria as próprias formas das quais fala, conseqüentemente, ela não é uma retomada do estudo positivo dos fenômenos da natureza como se fosse um espelho e muito menos seria outra versão das ciências humanas, mas sim “sob um olhar armado por ela, as coisas só acedem à existência na medida em que podem formar os elementos de um sistema significante. A análise linguística é mais uma percepção que uma explicação: isso quer dizer que ela é constitutiva de seu objeto mesmo.” (FOUCAULT, 1966, p. 393). Assim, Foucault esclarece que a linguística não se remete ao campo do empírico em relação às coisas, mas que, por meio de um jogo de signos, constrói seus objetos; o ser dos objetos é dado na linguagem, por essa razão que não é explicativa, entretanto possibilita a percepção dos objetos construídos nas cadeias significantes que organiza. Há também um elemento não muito evidente, porém importante no enunciado foucaultiano, o ser dos objetos se torna perceptível a um olhar, ou seja, ela traz à luz, faz ver os objetos que constrói, funda sua relação com o exterior atravessando a materialidade do discurso e o olhar é armado, induzido, posto em posição por ela. Para ver, o leitor é deslocado

pela linguagem¹⁴. Embora a linguística revele o tipo de uso da linguagem desprendido da representação dos objetos empíricos como forma de espelhá-los, o ser da linguagem ainda não se apresenta de forma liberada. Como critica Deleuze (2017), os linguistas definem a linguagem a partir de sua função significante, incorrendo em definir “a linguagem por uma de suas direções, ao invés de atingirem a dimensão na qual a linguagem se dá.” (DELEUZE, 2017, p. 27). Se analisarmos bem a relação da linguística com a psicanálise e a etnologia, observaremos que ela se adéqua em cumprir função de criar um objeto inexistente no mundo empírico, submetendo-se a funções que lhe são atribuídas.

A relação da finitude presente nas ciências humanas com os conteúdos formais da linguagem levará ao questionamento sobre o ser da linguagem. Quem fala na linguagem? E, tal resposta, já polemizada em Nietzsche e Mallarmé, será a própria linguagem. A linguagem fala por si, cria seus elementos e os faz serem vistos e escutados e, posteriormente, falados. Tal questionamento sobre o ser da linguagem se desenvolverá, em sua forma mais triunfante, em uma teoria literária. Embora possua traços semelhantes à linguística de produzir entidades no interior das palavras, na literatura, a linguagem responde somente a ela mesma, não há outra função a não ser proliferar indefinidamente e, de acordo com suas próprias leis, em seu espaço. A literatura, modo de ser artístico, permite a experimentação da finitude humana no interior de si, o que Foucault (1966, p. 394) expõe de maneira bem direta: “Do interior da linguagem experimentada e percorrida como linguagem, no jogo de suas possibilidades tensionadas para seu ponto extremo, o que se anuncia, é que o homem é ‘finito’.” Esse ser da linguagem se desdobrará em autores como Artaud, Roussel e

depois, cada vez mais puramente, com Kafka, com Bataille, com Blanchot se é dado como experiência: como experiência da morte (e no elemento da morte), do pensamento impensável (e em sua presença inacessível), da repetição (da inocência originária, sempre lá no extremo mais próximo da linguagem e sempre o mais distante); como experiência da finitude (tomadas na abertura e na coerção desta finitude) (FOUCAULT, 1966, p. 395).

Percebamos então, na *épistémè* moderna, um retorno da reflexão sobre o ser da linguagem como construção de signos que se relacionam no espaço criado pela mesma, cuja possibilidade de criação dos objetos dos quais fala dissolve novamente os antropologismos modernos. A linguagem em seu retorno, dada as relações com a finitude, aparece como forma

¹⁴ Nesse ponto da discussão já é possível esboçar o plano do qual Foucault prolifera seus discursos, espaço o qual dedicaremos maior atenção posteriormente. Dado que a prática foucaultiana da arqueologia e da genealogia seguem movimentos semelhantes, tendo como diferença, apenas, o ponto de ataque, a genealogia, como entrada em cena das forças, elementos não discursivos, tornará possível lançando mão de enunciados históricos, a produção de objetos e relações no interior da linguagem promovendo, não a explicação, pois não é teoria, mas sim a percepção delas, pois é uma analítica. O deslocamento, a relação com o fora, também é um elemento, como mais tarde abordaremos, presente nas filosofias de Foucault e também de Nietzsche.

de *experimentação*. É na possibilidade de fabricação de objetos da linguagem que o homem experimenta a si mesmo. Retomando a *Antropologia* de Kant, de maneira muito semelhante, Foucault afirma que a linguagem popular possibilita um experimento de si, pois é em sua superfície que sua finitude humana e suas possibilidades, sejam elas a loucura, a sanidade, seus costumes e necessidades, tornam-se visíveis. Vejamos que o uso que Kant faz da linguagem para fazer emergir um “homem” é o mesmo proporcionado pela linguística à psicanálise e à etnologia. Será nesse solo que se molda a partir da tarefa da *Antropologia* kantiana e do *retorno da linguística* e a *recondução à reflexão sobre o ser da linguagem*, articuladas com as finitudes modernas que posicionam o homem como ser finito, que o lugar a começar do qual Foucault pensa se constituirá, posicionando-se no que parece ser o limiar da modernidade:

É no interior do desenho bem fechado, bastante coerente da épistémè moderna que essa experiência contemporânea encontrou sua possibilidade; é ela mesma que por sua lógica, suscitou-a, constituiu-a de parte em parte, e tornou impossível que ela não exista mais. Foi o que aconteceu na época de Ricardo, de Cuvier e de Bopp, esta forma de saber que se instaura com a economia, a biologia e a filologia, o pensamento da finitude que a crítica kantiana tem prescrito como tarefa à filosofia, tudo isso forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. Nós pensamos neste lugar (FOUCAULT, 1966, p. 395-396).

O solo a partir do qual Foucault fala, o que constitui o *êthos* da modernidade, como reflete Britto (2011), se complementa com a *crítica da atualidade* inaugurada por Kant. Ao escrever sua antropologia, Kant não busca o princípio lógico das condições *a priori* do saber, mas sim possibilita uma autorreflexão para o seu leitor problematizando o que o homem faz e, a partir de seus atos, como se constitui por eles. Dessa forma, a pergunta “O que é o homem?” deve comportar, no momento em que finalmente pode ser respondida por Kant, essa outra: “Como o homem se faz?” (BRITTO, 2011, p. 171). Nas palavras do comentador, fica evidente que o “humano” tratado por Kant corresponde ao processo de subjetivação e, relacionando com a experimentação promovida pelo artifício da linguagem, tanto a literatura que estudaremos a diante quanto a antropologia de Kant, ao refletirem sobre o homem e suas possibilidades, ao mostrarem como o homem se faz em uma relação com o exterior, promovem a subjetivação de um leitor. Na resposta à pergunta *O que é o esclarecimento?*, Kant o caracteriza como a saída da menoridade. Alcançar a maioridade, para ele, significa fazer uso de sua própria razão, fazer um *uso de si* (BRITTO, 2011) e o homem, esclarecido, constitui-se como sujeito autônomo, o qual legisla sobre sua própria ação. Isto posto, podemos concluir que Foucault retoma a postura de Kant – da *ontologia crítica* em que se associa com uma forma ou estilo de discurso que cria seus objetos em seu ser e os torna

perceptíveis – o que proporciona um experimento com o que emerge do discurso. Tal experiência com a linguagem constitui um ato de subjetivação, uma vez que a linguagem, tanto pela via de seu *ser* como da linguagem popular da antropologia, funda sua relação com o exterior. Desse modo, solucionamos uma questão que a princípio parecia óbvia no pensamento de Foucault, mas que aparece bastante complexa: a questão do corpo. Assim, se Foucault questiona as demais antropologias, mais propriamente a fenomenologia, que elegem o corpo natural como *a priori*, alocando-o como adormecido pelo sono antropológico e se autodetermina como um pensador que reflete sobre o solo do *ser da linguagem* e como herdeiro da tradição kantiana, logo, o corpo de que fala não é corpo algum. Como nos garante Terra (1997, p. 82), Foucault, ao retomar a antropologia kantiana, não pretende meramente explicar sua filosofia, mas a utiliza como uma ferramenta crítica a todas as antropologias contemporâneas. A preocupação dele está, continua o comentador, “em demolir as antropologias filosóficas contemporâneas [...] a análise desta, em certo sentido, permite entender o equívoco daquelas.” (TERRA, 1997, p. 85).

Foucault, ao comentar a antropologia de Kant, abre uma possibilidade de pensar seu próprio pensamento para além da confusão antropológica estabelecida posteriormente a Kant. Não há *a priori* corpóreo e nem sujeito concreto na filosofia de Foucault, mas um corpo construído e desdobrado no interior da linguagem que torna visível e, conseqüentemente, experimentável, determinadas condições e modos possíveis de existência. Existe, segundo Britto, uma pequena discordância entre Kant e Foucault. Conforme o autor, “a *Antropologia* coloca o problema da experiência do homem, e do homem como experiência, de uma forma que acaba por legitimar a universalidade do sujeito” e já “as descrições arqueológico-genealógicas de Foucault visam a essa experiência do homem sem quaisquer universais: nem mesmo o sujeito, mas seus *modos*” (BRITTO, 2011, p. 171-172, grifo do autor).

Mostrada a relação entre Kant e Foucault, não esqueçamos que este salto precisa de um retorno na história, pois Nietzsche aparecerá também como possibilidade para pensarmos a autossubjetivação como prática política visto que, na crítica às antropologias e às metafísicas, Nietzsche é o filósofo que possibilita novamente o retorno do pensamento. Ele aparece como marco e abertura possível para a filosofia contemporânea, pois, como mostra Foucault, é nessa *filosofia a golpes de martelo*, “nesse pensamento que pensava o fim da filosofia, onde reside a possibilidade de seguir filosofando e a injunção para uma nova austeridade.” (FOUCAULT, 2009, p. 117). A possibilidade de seguir pensando

contemporaneamente se dá por um pensamento radical sobre o ser da linguagem, de uma recondução realizada por Nietzsche e também Mallarmé, ao

seu ser único e difícil. Toda a curiosidade de nosso pensamento se mostra agora na questão: O que é a linguagem, como a contornar para fazê-la aparecer nela mesma e em sua plenitude? [...]. É necessário pressentir aí o nascimento, menos ainda, o primeiro lugar sob o céu de um dia que se anuncia mal, mas em que nós adivinhamos que o pensamento – esse pensamento que fala desde milênios sem saber o que é falar, que ele mesmo fala – vai se recuperar por inteiro e se iluminar novamente na clareira do ser? Não é isto que Nietzsche preparava, desde o interior de sua linguagem, ele estava matando o homem e Deus de uma só vez, e prometendo, com o Retorno, o cintilar múltiplo e recomeçado dos deuses? (FOUCAULT, 1966, p. 317-318).

O que Foucault anuncia, então, é o fim de um modo de pensar e a emergência de um campo de reflexão possível para o pensamento contemporâneo o qual se aloja no interior do ser da própria linguagem. Quando Nietzsche afirma a morte de Deus como um grande acontecimento narrado literariamente, ao mesmo tempo, anuncia a morte do homem e a crítica mais radical à antropologia, porque Deus e homem são constituídos no interior do discurso. Por essa razão, muito mais que o rosto que se desvanece na orla do mar, por ser de areia, o *corpo de carne e osso*, que se mostra no quadro de Velásquez, tem sua epiderme, órgãos e pensamento transmutados em palavras riscadas sobre uma folha em branco. Assim, “a trajetória da pergunta: *Was ist der Mensch?* (O que é o homem?) no campo da filosofia se acaba na resposta que a recusa e a desarma, *der Uebermensch* (o super-homem).” (FOUCAULT, 2009, p. 131, grifos do autor). Vejamos, então, como Nietzsche se relaciona com Kant e como ele supera a questão do corpo enquanto objeto empírico optando, assim como Foucault, por uma estilística da linguagem e a produção dos objetos no discurso.

1.2 A leitura kantiana de Nietzsche a partir do sono antropológico e a possibilidade de filiação à Kant

Estabelecer a filiação de Nietzsche a Kant, enquanto postura crítica, é tarefa já efetuada por Foucault¹⁵ em seu comentário à questão sobre a resposta à pergunta *O que é o*

¹⁵ Foucault comenta que Kant iniciou, ao responder essa questão, uma tradição filosófica que se pergunta e busca compreender a atualidade à qual nos encontramos, o que consiste no fato do filósofo assumir a tarefa de compreender em sentido crítico a atualidade que o abrange. “A questão que me parece aparecer pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que vivenciamos hoje? O que que acontece agora? E o que é este ‘agora’ do interior do qual somos, uns e outros; e que define o momento onde eu escrevo?” (FOUCAULT, 1994, p. 676). Mais adiante, quando se vincula a esta tradição, ele demarca

esclarecimento de Kant, ou mais facilmente, ainda, seria adotarmos o trabalho de Deleuze como referência sobre a retomada da crítica kantiana por Nietzsche e sua radicalização numa tentativa de aprimorá-la ou corrigi-la¹⁶. Porém, vinculá-los por meio da prática da linguagem não nos parece muito evidente, pois, como vimos, Foucault utiliza a linguagem de maneira semelhante à de Kant em suas obras sobre a quarta questão, *Was ist der mensch?*, por outro lado, quando Nietzsche se dirige a Kant em suas obras é, em grande parte, com o objetivo de acusar ou difamar sua filosofia do que contestar seus argumentos, como em *Crepúsculo dos ídolos*, em que (des)classifica Kant como “um cristão insidioso”, que separa, a sua maneira, o mundo verdadeiro do aparente (NIETZSCHE, 2006, p. 29), assim também em *Aurora*:

Kant: a fim de criar espaço para seu ‘reino moral’, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico — para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o ‘mundo moral’ inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão — ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão! (NIETZSCHE, 2004, p. 08).

Como também em *O Anticristo*, em que coloca a *Crítica da razão prática* como fundamento ou justificação de um além, tecido nas malhas da lógica que fundamentasse o agir moral, discussão na qual Kant é apontado mais uma vez como decadente e “idiota” devido ao antinaturalismo de seu *imperativo categórico* (NIETZSCHE, 2007a, p. 17). Nietzsche, evidentemente, enquadra Kant como o continuador do ideal ascético ao se referir a ele várias vezes como o *tipo pastoral*, movido pelo “instinto de teólogo” que, de suas “vísceras cristãs e dogmáticas” (NIETZSCHE, 2007a, p. 17) e de sua malícia, ergue seu edifício metafísico. Evidentemente, também, que tais alegações colocam Nietzsche na contramão daquilo que defendemos na seção anterior, o que dificulta, de certa forma, vinculá-los diretamente. Por esse motivo, apontaremos uma hipótese de que o vínculo deve ser indireto, ou seja, Nietzsche,

temporalmente os sucessores que, à sua maneira, perpetuaram esta postura de pensamento: “ou melhor, nós poderíamos optar por um pensamento crítico que assuma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, eu encontrei uma forma de reflexão na qual eu tenho tentado trabalhar.” (FOUCAULT, 1994, p.687-688).

¹⁶ Segundo Deleuze (1976), o plano de *Genealogia da moral* seria refazer a crítica ao conhecimento de *Crítica da razão pura*. Para o autor, na visão de Nietzsche, Kant, ao criticar o conhecimento metafísico, não radicaliza a própria crítica do conhecimento, o mesmo ocorrendo com a moral e a teologia. “Nietzsche em *A Genealogia da Moral*, quis refazer a *Crítica da Razão Pura*. Paralogismo da alma, antinomia do mundo, mistificação do ideal: Nietzsche acredita que a ideia crítica e a filosofia são a mesma coisa, mas que Kant precisamente não realizou essa ideia, que a comprometeu e estragou não apenas na aplicação, mas no próprio princípio. [...] A ideia de que Kant não tenha realizado a crítica é, inicialmente, uma ideia nietzschiana.” (DELEUZE, 1976, p. 59, grifos do autor). Para Nietzsche, Kant é o tipo reativo que não soube encontrar a força ativa para operar a crítica, sendo somente ele forte o suficiente para tal, assim Kant, mesmo substituindo a teologia por uma antropologia na terceira crítica ou Deus pelo homem na primeira, não suprimiu o lugar da verdade.

de certa forma, se nossa hipótese se confirmar, deve alcançar conclusões próximas a de Kant apontadas na seção anterior, segundo os estudos de Michel Foucault, já que, no caso de Foucault, não é relevante se sua leitura de Kant está correta, e sim que sua interpretação o permitiu estabelecer certos pressupostos filosóficos. Levando em consideração a suspeita sobre a leitura foucaultiana do filósofo de Königsberg, não seria justo também suspeitarmos da visão de Nietzsche sobre o mesmo? Embora a exatidão da interpretação de Foucault não seja relevante¹⁷, uma vez que ele parte de sua própria interpretação, a exatidão da interpretação nietzschiana nos interessa, pois, *e se Nietzsche, talvez*, não compreendeu Kant ou não lhe dedicou a atenção merecida *e se, talvez*, ao refutar *Kant* mal compreendido não acabe concordando com *Kant* resgatado por Foucault? Fato é que, como Foucault nos mostra, toda a filosofia pós-kantiana se baseou em uma confusão entre o empírico e o transcendental, entre o lógico e o ontológico, o que torna os filósofos neokantianos, pré-críticos. Tais suposições não fazem também de Kant um *extemporâneo*? Já sabemos que este se localiza “entre *épistémès*” e Nietzsche, também, demarca o fim da *épistémè* moderna com o retorno e radicalização da linguagem, assim como Kant tem um vínculo próximo com a linguagem como forma de pensar o homem por meio das narrativas, da mesma maneira como Foucault. Sendo assim, nossa hipótese parece, no mínimo, interessante de se investigar.

Janz (2016a), ao relatar a vida do jovem Nietzsche nos períodos de 1872/1873, momento próximo à publicação de *Nascimento de Tragédia* e o registro do fragmento póstumo *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*¹⁸, afirma que Nietzsche dedicava grande parte de seus estudos à filosofia de Kant. Segundo o biógrafo, “sua ocupação com Kant reclama um espaço surpreendente.” (JANZ, 2016a, p. 401). Porém, mais surpreendente ainda e que parece colaborar com nossa pesquisa, como aponta o autor, “a pesquisa nietzscheana tem como certo que Nietzsche jamais leu Kant no original – com exceção da

¹⁷ A conciliação de Kant e Nietzsche a partir de uma estilística da linguagem realizada por Foucault, assunto o qual iremos defender a partir de agora, pode ser fruto, talvez, de um desejo de Foucault em ver o Nietzsche da linguagem no Kant da antropologia, o que possivelmente dá a entender no relato de Defert (2014, p. 10): “Curiosamente, Foucault considerava, aliás, sua análise da *Antropologia* como animada em subtexto por uma leitura de Nietzsche – ou digamos que sua primeira leitura de Nietzsche foi, num sentido, pós-kantiana; é a ponto que ele designava sua tese complementar como ‘seu livro sobre Nietzsche’: ‘Meu livro sobre Nietzsche, ele está na Sorbonne...’.”

¹⁸ O destaque desses trabalhos de Nietzsche, *Nascimento da tragédia* e *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral* foi proposital para, a partir de já, evidenciarmos um momento de ruptura perspectiva entre ambos que é decisivo na obra de Nietzsche. Até a formulação e publicação do primeiro, Nietzsche mantinha-se sob influência de Schopenhauer, Wagner e, indiretamente e motivado pelas demandas de compreensão da filosofia schopenhauriana, por Kant, já no segundo, emerge uma radicalização da teoria da linguagem anteriormente especulada, de maneira marginal na filosofia de Nietzsche, o que o acompanhará, salvo algumas nuances, até o fim de suas obras.

‘Crítica da força do juízo’” (JANZ, 2016a, p. 401). Isso indica que não houve, pelo menos a partir do trabalho de Janz em sua investigação sobre a obra de Nietzsche, uma leitura direta da obra em si da *Crítica da razão pura* e, muito menos, da *antropologia* kantiana e essa posição que ele considera “mais conservadora” é a que recomenda, porém deixando em aberto a possibilidade oposta. Janz continua seus comentários dizendo que Nietzsche conheceu Kant por intermédio “da interpretação de Kuno Fischer, também em virtude da forte referência de Schopenhauer a Kant e da visão histórico-filosófica de Albert Lange.” (JANZ, 2016a, p. 41). Portanto, podemos notar que Nietzsche, embora tenha se debruçado bastante sobre Kant, o fez de maneira indireta, sua visão sobre o filósofo de Königsberg é formulada da interpretação das três referências acima, Kuno Fischer, Schopenhauer e Albert Lange. Cabe-nos, então, verificar que tipos de interpretação os autores mencionados fizeram sobre a obra de Kant para compreendermos a construção do filósofo como um tipo decadente por Nietzsche posteriormente. Advertimos que nossa exposição se trata de uma “verificação” e não de um aprofundamento em tais autores, dado que o objetivo é fundamentar a filosofia da linguagem de Nietzsche. Logo, buscaremos algumas características que corroborem para nosso objetivo. Direcionaremos nossa observação a Kuno Fischer e Albert Lange, com um olhar mais atento para Lange, pois, como será apresentado, há uma ligação íntima entre ele, Kant e Schopenhauer na leitura de Nietzsche, chegando às vezes, como sugere Da Silva Neto (2015, p. 251), não querer “distinguir [...] as filosofias de Lange, Schopenhauer e Kant”.

Constâncio (2017), ao investigar uma questão semelhante a nossa, quanto à má interpretação de Nietzsche da filosofia de Kant, sustenta que ela possui uma relação com a interpretação de Kuno Fischer. O autor parte do questionamento de Nietzsche sobre a *coisa em si* kantiana denominando-a um *contradictio in adjecto*, que significa se tratar de um equívoco de linguagem em que se atribui um adjetivo não condizente com o substantivo, um “engano que encerram as palavras.” (NIETZSCHE, 1992, p. 22). Continuando seu questionamento, Nietzsche afirma que há ingênuos que acreditam em tais classes de palavras como seres ontológicos e estende sua crítica, também, ao “eu penso” cartesiano e ao “eu quero” de Schopenhauer, acusando-os de supersticiosos. Esse rápido parêntese, embora salte no tempo¹⁹, pois estamos tratando das influências sobre Nietzsche, também é um diagnóstico percebido por Constâncio como má interpretação do kantismo. Notemos também a posição contrária a Schopenhauer em um momento mais tardio da obra nietzschiana, porque, como já citado por Janz, há uma conexão forte entre a interpretação schopenhauriana e kantiana na

¹⁹ A primeira publicação de *Além do bem e o mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro* data de 1886, aproximadamente quinze anos após o período tratado.

formação de Nietzsche como veremos mais adiante. Para investigar a classificação sobre o termo *coisa em si*, Constâncio comenta o minucioso trabalho de Mattia Riccardi, *Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself*, para ambos, tanto coisa em si quanto fenômeno corresponde a dois pontos de vista sobre o mesmo objeto,

A *coisa em si* é X considerada como o que ela é independente de qualquer relação com alguma outra coisa [...], a aparência (ou fenômeno, *erscheinung*) é o mesmo X considerado em relação com a cognição humana (ou como isto é 'para nós', ou como experimentado por meio de nossos aparatos cognitivos) (CONSTÂNCIO, 2017, p. 124, grifos do autor).

Sendo assim, não há dois objetos distintos, um que seria a essência e o outro a aparência, mas dois pontos de vistas distintos sobre o mesmo objeto. Constâncio continua argumentando que a visão de Nietzsche, de que há uma separação entre essência e aparência, em Kant é decorrente das fontes as quais ele teve acesso à filosofia de Kant, dentre os quais cita Schopenhauer e Kuno Fischer. Como defende o comentador, a leitura de Nietzsche da *Crítica da razão pura* é mediada por Fischer, indicando que tal obra não foi lida originalmente. A perspectiva apresentada pelo comentador a respeito da coisa em si e do fenômeno como visões diferentes do mesmo objeto se torna mais clara no *Opus postmum*, o que nos é desconhecido que possa ter havido uma leitura de Nietzsche sobre a antropologia e textos posteriores, assuntos discutidos por Foucault na obra *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, e também já explicada nos comentários sobre a *dialética transcendental* na mesma obra.

Já nas análises de Hill (2005) sobre o projeto de uma tese que seria escrita por Nietzsche intitulada *O conceito de orgânico desde Kant*, é evidente que Nietzsche, dentre as obras selecionadas para tal, elenca alguns autores cuja filosofia se aproxima das ciências empíricas, principalmente da biologia. Sobre Kant, Hill aponta evidências da leitura da terceira crítica, da *História natural do céu*, várias citações de Schopenhauer sobre Kant, e a leitura de dois volumes de Kuno Fischer sobre Kant. As citações encontradas por Hill sobre a *Crítica da razão pura* são provenientes do primeiro volume de Fischer.

No entanto, o texto contém citações da primeira e terceira críticas e o estudo de Kant de dois volumes de Kuno Fischer. As citações de ambos os volumes aparecem no texto. Isso é significativo, porque o comentário sobre a terceira crítica está no segundo boletim, enquanto o comentário sobre a primeira crítica está no primeiro. Isso dá suporte à noção de que Nietzsche leu Fischer quanto à primeira crítica. Além disso, há extensas citações de Schopenhauer e breves citações de Goethe, Hamann, David Strauss e Lange (HILL, 2005, p. 86).

O pretendido trabalho de Nietzsche apresenta, segundo Hill (2005), uma estrutura dividida em duas partes. Na primeira, aparece uma análise orgânica do corpo como forma de interpretar ou fundamentar o que seria, na segunda parte, os juízos teleológicos reflexivos.

Fundamentado em Kuno Fischer, Nietzsche procura, a partir do orgânico, encontrar uma relação cognitiva, tendo o corpo como fundamento para compreender o porquê de tais juízos. Os indícios expostos por Hill indicam uma tentativa de compreender o fundamento metafísico a partir do corpo. Observemos como Nietzsche lê Kant a partir do que Foucault chamou de *sono antropológico*, constituído na *épistémè* moderna desde a relação entre a antropologia filosófica e as ciências empíricas. Nietzsche, neste trabalho, está sendo pré-kantiano e moderno, seu saber sobre a metafísica, ou pelo menos a pretensão de uma explicação, emerge a partir do solo arqueológico. Assim, nas palavras de Hill (2005, p. 85):

A primeira parte parece sugerir que os primeiros dois capítulos promoverão uma exposição sobre o que é a criatividade e em qual sentido um organismo a possui. No terceiro e quarto capítulos aparece a tentativa de discutir a reconciliação dos relatos mecânico e teológico, e também dar uma explicação sobre uma má adaptação dos organismos. A segunda parte introduz a noção kantiana de que os juízos teológicos são reflexivos e que uma forma orgânica é então, em algum sentido, projetada na natureza pela mente. Por fim, Nietzsche propõe discutir algo que chama de ‘força vital’, o que, como podemos ver, é algo um pouco distante das formas orgânicas.

Quanto às influências de Lange, podemos apontar duas vias complementares no momento. Uma, em relação ao fisiologismo e outra quanto à teoria do falseamento da realidade. É notável que, no mesmo período em que leu Fischer, também se encontram referências sobre Lange, indícios destacados já por Hill em sua obra que é reafirmado no artigo de Da Silva Neto (2015), evidências, em meio ao entusiasmo diante de suas leituras de *História do materialismo*, que o motivam a escrever *O conceito de orgânico desde Kant*.

Como diagnosticam Hussain e Patton (2016), as críticas realizadas à filosofia hegeliana e à teologia cristã – como destacam dentre outros trabalhos os quais, talvez, teriam o mérito de serem citados pelos autores, a *Vida de Jesus*, de David Friedrich Strauss e *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach – favoreceram o fortalecimento das correntes materialistas e, junto a elas, o prestígio das ciências naturais. No cenário exposto, Lange – também entusiasmado com as ciências naturais, em especial a fisiologia – percebia, assim como muitos, que o materialismo enfrentava uma série de problematizações de ordem filosófica as quais o hegelianismo não se mostrava suficiente de sanar. Buscava-se, então, uma fundamentação filosófica mais compatível, dada a *épistémè* da época, a qual não fosse propriamente materialista, o que o levará a defender um retorno à filosofia de Kant. Lange buscará, em suas análises, associar a analítica transcendental kantiana com a fisiologia o que, de certa forma, significa transpor aquilo que funciona como analítica lógica e transcendental para o plano empírico, repetindo a confusão típica da modernidade. Porém, as conclusões de

Lange não são ingênuas quanto ao impacto que a filosofia kantiana provoca às ciências empíricas mostrando seus limites:

Lange afirma que ‘o método empírico celebrou seu mais alto triunfo’ na fisiologia dos órgãos dos sentidos. Mas este triunfo ‘ao mesmo tempo... nos leva aos limites do nosso conhecimento, e nos atrai assim como para a esfera além dela, a fim de nos convencer de sua existência’ (Lange 1873–75, 3: 202; ver também 2: 158²⁰). Tal investigação fisiológica nos órgãos dos sentidos pode inicialmente parecer favorável para os materialistas, na medida em que promete nos dar uma explicação materialista do nosso conhecimento do mundo. De fato, é mortal para o materialismo como uma ontologia. A fisiologia nos mostra que os órgãos dos sentidos não nos mostram como o mundo realmente é e de fato que nosso próprio conceito de matéria pode não ter nada a ver com o que realmente existe no mundo (HUSSAIN; PATTON, 2016²¹).

Porém, fato é que Nietzsche adotará, de início, a leitura empírica de Lange em relação a Kant. O interesse pela leitura da *História do materialismo* é proveniente de seu entusiasmo pela leitura de Schopenhauer, quem Nietzsche considera herdeiro da filosofia kantiana. O livro de Lange citado apresenta a história do materialismo dividida em dois momentos: anterior e posterior à Kant, e será a ênfase nesse filósofo que levará Nietzsche a ler a obra como uma chave de leitura para compreender Schopenhauer. Embora Lange não investigue o pensamento de Schopenhauer de maneira forte e dedicada, como nos afirma Da Silva Neto (2015), o entusiasmo do jovem filósofo o fará acreditar e considerar os três pensadores como portadores do mesmo pensamento²². Por conseguinte, Nietzsche utiliza um comentador de Kant para compreender o kantismo schopenhauriano, sendo que tal comentador articula o formalismo lógico cognitivo do sujeito com a fisiologia empírica, a fim de resolver um problema encontrado pelas ciências positivas. É digno de nota, também, destacar que, em Schopenhauer, há indícios de uma associação da estrutura transcendental do sujeito kantiano com o corpo fisiológico, principalmente com o cérebro, como pode ser observado nas seguintes passagens: “Assim Locke abstraiu, da coisa em si, a participação que os órgãos dos sentidos têm no seu fenômeno; Kant abstraiu também a participação das funções cerebrais (embora não sob este nome).” (SCHOPENHAUER, 1991, p. 87); e “disto resulta, pois, além

²⁰ A referência indicada pelo autor se refere à: LANGE, A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2ed. Iserlohn: J. Baedeker. 1873-75.

²¹ Documento on-line, página da web <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/friedrich-lange/>

²² “Também é importante notar que, apesar de Nietzsche aproximar a leitura de Lange da filosofia de Schopenhauer, Lange não dialoga diretamente com Schopenhauer em sua obra, mas com Kant. *A História do materialismo*, em sua segunda edição, é literalmente dividida em Antes de Kant e Depois de Kant. Embora nesta obra pretenda-se, no fundo, assim como na obra de Schopenhauer, uma revisão da filosofia kantiana, Schopenhauer não recebe ali nenhum tratamento especial. Portanto, podemos dizer que Nietzsche não quer distinguir, pelo que é dito em sua carta, as filosofias de Lange, Schopenhauer e Kant” (DA SILVA NETO, 2015, p. 250-251).

disso, o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência da coisa em si mesma, mas é mero fenômeno da mesma, condicionado justamente por aquelas mesmas formas que estão a priori no intelecto (isto é, no cérebro) humano.” (SCHOPENHAUER, 1991, p. 90). Nietzsche compreende o pensamento de Kant confundindo-o e o misturando com outras interpretações, como é mostrado na citação de um trecho da carta de Nietzsche a seu amigo Gersdorff datada do final de agosto de 1866 no texto de Da Silva Neto:

Finalmente, devemos mencionar também Schopenhauer, pelo qual eu ainda tenho a maior simpatia. O que pode ser encontrado nele foi recentemente esclarecido para mim por uma fonte diferente, o excelente e muito instrutivo entre os seus: História do materialismo e crítica de sua importância para o presente, Fr. A. Lange. 1866. Aqui encontramos um kantiano e um investigador da natureza altamente esclarecido. Os seus resultados podem ser resumidos nas três seguintes sentenças:

- 1- O mundo sensível é o produto da nossa organização.
- 2- Nossos órgãos visíveis (físicos) são como todas as outras partes do mundo fenomênico somente imagens de um objeto desconhecido.
- 3- A nossa organização real permanece desconhecida para nós, bem como as coisas externas reais. Nós apenas temos o produto de ambos perante nós (NIETZSCHE apud DA SILVA NETO, 2015, p. 245).

Nesse trecho da carta, fica evidente que Nietzsche denomina Lange como um estudioso da natureza, o que o associa às ciências empíricas e, mais abaixo, uma listagem das conclusões que explicam a filosofia de Schopenhauer a partir de Kant de maneira bastante objetiva: sua teoria de conhecimento. A verdade objetiva do mundo sensível é uma representação criada das faculdades do sujeito, porém, é importante observar o tópico 2 em que Nietzsche faz uma clara referência ao corpo físico humano, “nossos órgãos visíveis” são como todas as realidades objetivas, correspondendo a uma autorrepresentação do corpo. Embora compreenda o conhecimento do corpo e seus órgãos como representações, não há ainda uma radicalização da linguagem. Nietzsche está bastante ligado à fisiologia dos instintos interpretantes de um corpo empírico o que resultará, mais tarde, na produção de *O nascimento da tragédia na época clássica*. Importante destacar que durante a produção do referido livro, Nietzsche ainda está profundamente vinculado a Schopenhauer e a Richard Wagner, isto é, ainda compactuando com a analítica do conhecimento de Lange a partir de Kant. A temática sobre as inclinações naturais para o conhecimento então ausentes do vocabulário kantiano é inserida nos comentários de Lange como segue:

Kant tem recusado os esforços da metafísica que busca os verdadeiros fundamentos do ser, a causa da impossibilidade de uma solução certa, e já limitou a tarefa dessa ciência à descoberta de todos os elementos da experiência dados *a priori*. Porém, pode perguntar-se se não é impraticável esta mesma tarefa, e ainda se o homem, em virtude da *inclinação natural* para a metafísica, reconhecida por Kant mesmo, não tentaria sempre de novo derrubar os limites do conhecimento e construir no ar os sistemas resplandecentes de um suposto conhecimento da essência absoluta das coisas [...] (LANGE, 1903, p. 585, grifo nosso).

Lange compreende Kant como aquele que busca “descobrir todos os elementos *a priori*”, a descoberta significa, de certa forma, encontrar algo que já está dado, posto ontologicamente no sujeito e que caberia à filosofia, identificá-los. Quando questiona se a tarefa é impraticável, supõe que os princípios da experiência do sujeito, descobertos como dados *a priori*, não seriam falsificações dadas por uma inclinação natural. Tal inclinação natural, segundo ele reconhecida por Kant, não teria sido dobrada sobre si na analítica de Kant. Mais adiante:

Hoje como no período que precedeu Kant e a Revolução Francesa, uma prostração geral de curiosidade filosófica e um revés nas ideias são as causas de progresso do materialismo; em tempos semelhantes, o material perecível onde nossos ancestrais colocam o selo do divino e sublime, pelo menos tanto quanto eles poderiam entendê-lo, é devorado pelas chamas da crítica, bem como o corpo orgânico, depois de se extinguir a respiração vital, cai sob o poder mais geral das forças químicas e é destruído para retornar à sua forma anterior; mas como no círculo que viaja através da natureza a decomposição dos assuntos inferiores dá à luz a uma nova vida, para um ser de classe superior, embora os elementos antigos desapareçam, por isso esperamos que um novo *impulso da ideia* eleve a humanidade a um novo grau (LANGE, 1903, p. 603, grifo nosso).

Notemos que há algo subjacente à razão que impulsiona à abstração como forma de significar a realidade a partir do ideal, um “impulso”, ou melhor, uma pulsão fisiológica como podemos depreender da interpretação de Da Silva Neto (2015) em que, para o jovem filósofo, fica claramente evidente e indiscutível o primado fisiológico sobre o conhecimento, apontando os limites e o perspectivismo do conhecimento, concluído a partir do trecho da carta comentada:

Quem, então, levar em consideração o entendimento completo dos estudos relevantes, principalmente os estudos fisiológicos desde Kant, não pode ter nenhuma dúvida sobre isso, que cada limite foi determinado de um modo seguro e infalível, que, além de teólogos, alguns professores de filosofia e as pessoas comuns, ninguém mais pode pensar de forma diferente. O reino da metafísica, bem como a província da verdade ‘absoluta’, inevitavelmente, transferiram-se para os territórios da poesia e da religião. Aqueles que querem saber algo, contentar-se-ão com uma consciente relatividade do conhecimento - tal como todos os pesquisadores naturais conhecidos (NIETZSCHE apud DA SILVA NETO, 2015, p. 254).

Importante frisar que não se trata, neste momento, de um questionamento da filosofia kantiana, e sim de uma confirmação de suas hipóteses por meio da fisiologia. Como também defende Lopes (2011, p. 29), a postura de Nietzsche por uma compreensão de mundo como devir absoluto, como uma natureza empírica impermanente, o direcionará à interpretação da fisiologia de Lange, a qual, segundo o autor, é preferida a outro intérprete que, a nosso ver, se aproxima mais da interpretação foucaultiana de Kant, trata-se de Afrikan Spir (1837-1890). Spir compreende a investigação sobre a origem das representações como lógico-

transcendentais e não empírico-genealógico, como optará nosso filósofo devido à sua compreensão radical do mundo como devir absoluto.

Porém, o neokantismo de Nietzsche fundado na interpretação de Lange não se restringe à fisiologia do corpo e o fundamento empírico do saber, mas, como sugere Vainhinger (1996), seu perspectivismo é bastante devedor deste. Dada a impossibilidade do acesso à *coisa em si* pelo conhecimento humano, todo ato de conhecer, fundado nas representações, já pressupõe um falseamento da realidade. Sendo assim, tanto a ciência quanto a religião, a arte e, também, a metafísica trabalham com ficções poéticas sobre a realidade empírica, criando entidades simbólicas ou conceitos funcionais sobre o mundo. Lange, então, aponta para os limites do conhecimento empírico, mostrando que ele trabalha com objetos falsos, todavia, reconhecendo a importância da falsidade para a vida humana. Assim, Nietzsche irá cada vez mais ver com clareza, a começar da filosofia de Lange, que tais ficções podem ser utilizadas por um indivíduo consciente de sua falsidade e utilidade. Nietzsche, seguindo Lange, afirmará a importância das aparências e das “fantasias” esteticamente criadas como forma de pensar um mundo que é puro devir. A razão humana, para pensar o mundo, necessita dessas ficções como forma de preencher as lacunas caóticas dele, todos os contrastes entre conhecimento e devir só se conciliam assumindo a invenção de um mundo natural fundado em conceitos que são meramente falseamentos da realidade a partir da interpretação de um indivíduo diante de certos acontecimentos. Sendo assim, também a verdade e a falsidade se tornam ideias relativas, porque, se todas as compreensões são falseamentos estéticos, a veracidade dos fatos em si perde o sentido, assumindo um caráter de funcionalidade diante do mundo²³. Nietzsche, profundamente influenciado por Lange, verá a metafísica como uma produção estética de origem artística que em nada lida com verdades absolutas efetivas:

O reino da metafísica, bem como a província da verdade ‘absoluta’, inevitavelmente, transferiram-se para os territórios da poesia e da religião [...]. A metafísica, portanto, pertence, como algumas pessoas pensam, ao território da mitologia da Comunidade (*Gemüthsbedürfnisse*), é essencialmente edificante: em outro sentido é arte, em especial a da formação de conceitos (*Begriffsdichtung*, poesia dos conceitos); mas o fato é que a metafísica é como a religião, é como a arte, não tem nada a ver com a ‘verdade em si ou essências’ (NIETZSCHE apud NETO, 2015, p. 254, grifos do autor).

O mesmo pode ser constatado em Lange (1903, p. 579) quanto à ciência empírica quando fala da “poesia dos conceitos”. Para o autor, somente a poesia e a sua possibilidade de criar ficções permitem abandonar, de forma consciente, a realidade material ao especular a

²³ Podemos observar aqui os pressupostos para a produção de Verdade e mentira no sentido extramoral.

partir dos conceitos esteticamente plasmados sobre o mundo móvel. Tal proposta indica uma postura diante do conhecimento, dada a inacessibilidade dos fatos empíricos, o agente do saber, pensado como “poeta”, “inventa pelo livre jogo de seu espírito, um mundo fantástico, que imprime tanto mais fortemente na matéria móvel uma forma quanto que tem em si mesma [na ficção²⁴] seu valor e sua importância, independentemente dos problemas do conhecimento.” (LANGE, 1093, p. 579). Esse mundo inventado dá uma harmonia e compreensibilidade ao mundo, cria uma essência totalizante perpassando todas as formas de saber, desde a arte, a religião e a metafísica como forma de complementar a harmonia e totalidade do mundo, mas também a ciência.

Embora *o Kant* da antropologia alcance, por outras vias, postura semelhante à defendida por Lange e que acompanharão Nietzsche pelo resto de suas obras, Nietzsche não reconhecerá em Kant tais princípios, o neokantismo “da doutrina de Nietzsche tem sido até agora completamente ignorado, porque Nietzsche, levado por seu temperamento natural, atacou repetida e ferozmente Kant, a quem mal compreendeu em boa medida.” (VAIHINGER, 1996, p. 45). A concepção do uso das ficções de maneira consciente, pressuposto que Nietzsche seguirá, ocorre concomitante à fisiologia do corpo adotada pelo empirismo e, também, com um rompimento com a filosofia de Schopenhauer. Lembremos que Kant e Schopenhauer, para Nietzsche, nesse período, são quase os mesmos, equivalentes, por isso abandonar Schopenhauer significa abandonar Kant e também a fisiologia de Lange, prosseguindo com sua prática falseadora do real e a utilizando em sua filosofia. É neste contexto que Nietzsche irá guinar sua filosofia para a linguagem a partir do que compreendemos como uma radicalização da filosofia de Lange, ao ditar seu texto *Verdade e mentira no sentido extramoral* para seu amigo Gersdoff, momento em que, como relata Garrido (1996, p. 09), “se encontrava no processo de abandonar a influência da filosofia de Schopenhauer em favor do modelo de livre pensamento dos moralistas franceses e um positivismo ao estilo de Lange”. Segundo o comentador, texto no qual já exercita, com maestria, “a *análise genealógica* do sentimento, que é a arte inventada por ele para desmascarar as raízes ocultas e emotivas de nossas atitudes e juízos de valor.” (GARRIDO, 1996, p. 09). Tais elementos, da impossibilidade do conhecimento e da filosofia como criação poética, são “temas que vão assombrar Nietzsche ao longo de toda sua vida filosófica.” (STACK apud DA SILVA NETO, 2015, p. 246). O *assombro* significa não uma mera constatação de conclusões, mas sim uma convivência com um incômodo e, desse incômodo

²⁴ Acréscimo nosso.

ou espanto, que também aparece em sua experiência em Sils-Maria com a intuição do *eterno retorno* como movimento cósmico, desenvolverá sua filosofia. Nietzsche, nesse momento²⁵, já tem clareza das forças criativas das quais emergem o conhecimento filosófico:

Quando pensamos, já precisamos possuir o que procuramos, por meio da imaginação – apenas então a reflexão pode avaliá-lo. Ela o faz medindo-o conforme as sequências comuns e comprovadas... Em todo caso, trata-se de algo artístico, essa produção de formas, que permitem à memória ter uma ideia: a memória ressalta essa forma e assim a fortalece. Pensar é ressaltar (NIETZSCHE apud JANZ, 2016a, p. 402).

Nesse ponto, afirma Janz, Nietzsche se liberta da herança de Schopenhauer e alcança autonomia em relação a Wagner, ele “vislumbra um abismo ainda não explorado e não provado e presente a consequência: a solidão.” (JANZ, 2016a, p. 402). De certa forma, não é à toa que Janz intitula o ano de 1872 de *a virada decisiva*. Decidir significa cindir, separar, romper com o sido “lançando-se, projetando-se no que virá e será. Enfim, separando-se do certo e do seguro [...]” (FOGEL, 2010, p. 67-68), Nietzsche se afasta do comum em favor de uma segunda voz, um *back vocal* que sussurrava já em *Nascimento da tragédia* e reivindicava liderança, “o demônio que o impelia havia erguido sua cabeça [...] no final de maio, os primeiros esboços para o tratado profundamente cético ‘Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral’” (JANZ, 2016a, p. 393) que viria a ser publicado postumamente. Janz vê Nietzsche se aproximando cada vez mais do abismo aberto por esse corte, esta decisão e a cada escalada mental circundando a beira desse abismo vê-se, cada vez mais, “como seu antigo modelo Empédocles” (JANZ, 2016a, p. 393) a ser tragado para dentro deste. Todavia Empédocles, retratado nesse drama escrito no outono de 1870, à beira de se atirar nas profundezas do Etna, já enlouquecido diante da população que o cerca, “proclama antes de seu desaparecimento a verdade do renascimento.” (JANZ, 2016a, p. 312). Assim como Empédocles – aqui já como expressão do simbolismo pessoal que se perpetuará nas práticas autogenealógicas e da autotransfiguração na linguagem, como, por exemplo, na imagem de Zarathustra, Nietzsche se retira para a solidão para renascer. Portanto, *Verdade e mentira no sentido extramoral* já indicia as penas da fênix que se colorem de suas próprias cinzas. *Cinza, não há outra cor para a filosofia*. Somente a genealogia é cinza e do cinza documentado se erguem quadros. Assim, este fragmento

merece ser lido pela originalidade de sua visão e o brilho de suas imagens, pela facilidade retórica de seus argumentos, e porque, apesar de sua curta extensão, nos mostra um Nietzsche já exercitando, com a mesma maestria que em suas obras de maturidade, a análise genealógica do sentimento, que é a arte por ele inventada de desmascarar as ocultas raízes emotivas de nossas ações e juízos de valor (GARRIDO, 1996, p. 09).

²⁵ O ano da citação abaixo que corresponde ao momento referido é 1872.

Embora Nietzsche utilize, neste momento, cada vez mais a linguagem ficcional, criativa e ilustrativa, semelhante à linguagem popular do Kant da antropologia, a constatação ou aproximação dessas filosofias nunca se dará para Nietzsche. Depois desse abandono, Kant sempre será, para Nietzsche, o Kant metafísico crente na ontologia transcendental e metafísica. Para ele, Kant era um iludido que acreditava ter realizado um grande empreendimento na história da humanidade, realização da qual se orgulhara: ter descoberto, no sujeito, suas faculdades transcendentais e que, na compreensão nietzscheana, encheria de otimismo as gerações posteriores na Alemanha, levando a juventude de pensadores e cientistas à aventura épica de busca pela descoberta de novas faculdades. “Aconteceu a lua-de-mel da filosofia alemã; todos os jovens teólogos dos Seminários de Tübingen se embrenharam no mato – todos buscavam ‘faculdades’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 17). Ora, grande equívoco na *inocente época de juvenil riqueza* – cuja inocência traduz-se por infantilidade, falta de maturidade e discernimento – não possibilita ainda diferenciar entre “descobrir” e “inventar”, contemplando ainda as coisas a partir do *éden do saber*, mas “veio um tempo em que esfregaram os olhos: ainda o fazem. Haviam sonhado: primeiro e mais que todos – o velho Kant.” (NIETZSCHE, 1992, p. 18). Mas que sonho é esse? Que sono pesado essa juventude ingênua dorme? O *sono antropológico*, porém, injustamente, a conclusão nietzscheana encerra Kant nesta *virtus dormitiva*.

1.2.1 Nietzsche e sua “teoria” do conhecimento: a linguagem dobrada sobre si ou uma aporia no labirinto do Minotauro

O fragmento *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral* indica, simultaneamente, o início de duas possibilidades de investigação na obra de Nietzsche as quais, talvez, sejam uma e a mesma coisa. Primeiro, há autores que afirmam ser uma *teoria do conhecimento*, como no caso de Sobrinho (2011) e Garrido (1996), e outros uma *teoria da linguagem*, como Lemos (2016). Tratando-se do que poderíamos chamar de demarcação de um novo *êthos* da modernidade (LEMOS, 2014), o texto de Nietzsche instaura uma ruptura com os planos de análise empírico e ontológico no sentido de uma fenomenologia nascente que busca, assim como já analisamos em Foucault, uma compreensão do ser do homem a partir da sua corporeidade. Se nós partirmos do pressuposto de que há uma compatibilidade

entre os modos de análise de Foucault e Nietzsche, a análise nietzschiana também se sustentará sempre no nível da produção discursiva da linguagem sendo o meio pelo qual o conhecimento é organizado. Portanto, embora se fale do homem no texto, esse é meramente uma ilustração para falar de uma teoria da linguagem e do conhecimento. Assim, a teoria do conhecimento em Nietzsche dar-se-á unicamente pela via do discurso sem referir-se a um corpo extralinguístico, pois o sujeito do conhecimento, à medida que é falado, só existe enquanto entidade do discurso. Uma vez que conhecimento e linguagem formam um composto, a resposta sobre o processo de produção do conhecimento só pode ser apresentada na espessura da linguagem, mas, ao mesmo tempo, todo saber se expressa como linguagem. Isto significa que, para compreender o que é o conhecimento, faz-se necessário compreender o que é a linguagem. Da mesma forma, a busca por uma origem como da qual se deriva o conhecimento é a mesma coisa que se buscar por uma origem da linguagem, mas se essa é a condição para encontrar sua própria origem, ela a produz. Produzir conhecimento sobre a linguagem já é linguagem. Seguindo essas premissas, uma teoria da linguagem seria o mesmo que uma teoria do conhecimento, já que a linguagem é a sua forma de expressão e compartilhamento para além do aparato cognitivo, e mesmo este só pode ser descrito em palavras. É na linguagem que a origem do conhecimento pode ser investigada perguntando-se pelo próprio ser da linguagem. A teoria do conhecimento que evidencie uma origem da linguagem está dentro da própria linguagem, como o Minotauro preso no labirinto.

O texto indica, quanto à investigação sobre a linguagem, uma ruptura no próprio Nietzsche, que, como afirma Lemos (2014, p. 86), “é um autor dividido em dois.” A divisão consiste em, como já mencionado no fim da sessão anterior, uma liberação das influências de Schopenhauer e Richard Wagner e um consequente afastamento de Kant. No entanto, cabe aqui especular²⁶ o fim desta influência não somente como ganho de autonomia teórica, mas também como processo de sua desilusão quanto a Wagner, quem, até então, era interpretado por Nietzsche como o gênio da cultura, aquele que, do seio dela, emerge como sua produção máxima, capaz de reformar a cultura decadente de sua época. Isso se observa na ruptura de perspectivas quanto à origem da linguagem defendido em *O nascimento da tragédia no*

²⁶ Esta suposição também é apontada por Lemos (2016, p. 38-39): “É tentador enxergar essa revisão como o indício mais temporão da crescente frustração de Nietzsche com a viabilidade de uma reforma cultural na Alemanha, e as fendas que ela parece abrir, ainda no subsolo do discurso propagandístico pró-wagneriano, acabariam por desembocar na completa decepção que Bayreuth representou em 1876. Seria contudo metodologicamente muito difícil, se não impossível, simplesmente traçar uma linha reta entre esses dois pontos, uma vez que proporcionalmente à profundidade das transformações na epistemologia operada entre 1872 e 1873, um esforço contrário a ela ainda parece resistir no sentido de fazer toda a produção literária convergir no horizonte ideológico animado pela ideia de uma nova *Bildung* alemã.”

espírito da música e a apresentada em *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. O primeiro texto tece uma investigação sobre o nascimento da língua grega a partir de figuras mitológicas, procurando localizar sua origem em um nível pré-discursivo. O par de instintos, Dionísio e Apolo, é localizado como uma “estrutura fundadora universal e, portanto, trans-histórica” (LEMOS, 2014, p. 83), interpretados miticamente, operando como o elo entre a paixão ou dor humana e a configuração de imagens e desdobramento verbal. A linguagem deriva-se do íntimo humano revelando algo subjacente à cultura. Tal perspectiva é substituída pela fundamentação de uma linguagem sem origem, que não é outra coisa senão um artifício desprovido de ontologia. Importante destacar que a ruptura não se trata de uma cisão brusca, mas a assunção de algo já presente em Nietzsche (a voz que lhe sussurra pelas costas), como Lemos descreve em seu estudo:

É surpreendente que, no mesmo ano em que *O nascimento da tragédia* veio a público, Nietzsche tenha promovido uma profunda reconsideração de suas teses sobre a natureza e a dialética da linguagem, a tal ponto que algo como uma ruptura se estabelece em um nível epistemológico. Em um curto espaço de tempo, o mito perde o estatuto de figura dialética do discurso por excelência, e a palavra, desabrigada, guarda consigo, a partir de então, apenas seu caráter negativo em relação ao mundo (LEMOS, 2016, p. 38).

Mais adiante o autor comenta que os questionamentos sobre a origem ou natureza da linguagem já estão presentes em certos fragmentos do final do ano de 1872 e em notas preparatórias de um curso sobre de retórica, ministrado em 1872-1873 (LEMOS, 2016, p. 39). Lemos (2016) indica, também, que a necessidade de se pensar a natureza da linguagem acompanha as conferências ministradas em 1872 em Basiléia. Notemos que, sob a sombra de Wagner e Schopenhauer, há uma *vontade de poder* que clama em falar, em sair do eclipse que a ofusca e assumir uma postura própria, um espírito que busca sua liberação de determinadas cadeias da cultura.

Portanto, *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral* emerge de um subsolo de problematização da origem da linguagem paralelo à *origem ontológico-metafísica da linguagem* de *O Nascimento da tragédia*. Nietzsche busca, então, uma origem que não essa, pois a linguagem não mais, em sua filosofia, deriva do *uno primordial*. A linguagem adquire, a partir de agora, o estado de “negativo para com o mundo”, as palavras, embora se apresentem como um espelho ao mundo – no caso da metafísica, inclui-se também o além-mundo – é a negação deste, ou seja, seus signos não evocam nenhum ser para além deles mesmos, esta opera, enquanto negatividade, dissimulando uma realidade. A linguagem está “desabrigada”, aparece enquanto teorização e busca da origem sem “origem” e se só podemos falar do mundo dissimulando, pois as palavras são seu negativo, a linguagem quando fala de

sua própria origem dissimula a mesma, assim, uma origem da linguagem só pode ser pensada como uma criação do próprio discurso. A origem da linguagem, assim como a teoria do conhecimento que busca uma resposta para a questão exposta, trafega variando de um canto a outro do labirinto que é a linguagem. Por essa razão, Foucault (2011b, p. 195) afirma que a *origem* só pode ser pensada como “*erfindung*, invenção [...] [que] em todos os sentidos se opõe à origem. Mas também não é sinônimo de começo”. Isso nos remete ao texto sobre Nietzsche do mesmo ano, 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, em que Foucault, ao se referir sobre o sentido de *origem* da prática genealógica, afirma que esse termo

é utilizado por ele enquanto análise da *proveniência* (*Herkunft*) e da *emergência* (*Entstehung*), constituindo uma investigação por meio de uma *história efetiva* (*Wirkliche Historie*) em detrimento de uma busca pela origem teleológica da história (*Ursprung*). A pesquisa da origem enquanto *Ursprung* procura apontar um sentido meta-histórico para o devir humano, seguindo uma racionalidade lógica e ordenada em direção a uma finalidade (GALVÃO, 2016, p. 09, grifos do autor).

Portanto, a origem da linguagem, a partir de então, não condiz a um fato primordial, de nascimento, de *unverborgenheit* e, se uma leitura conjunta das duas análises de Foucault nos permite, o processo de *emergência* e *proveniência* da linguagem é desde já uma *invenção* dissimuladora criada pela linguagem. Dessa forma, *entstehung/herkunft é erfindung*, uma invenção, uma ficção criada pelo discurso de Nietzsche. Janz (2016a) – ao comentar sobre o contexto de escrita desse fragmento e também de outro que seria intitulado como *Sobre o pathos da verdade*, cuja problemática homologa com o tema discutido – afirma que Nietzsche vivenciava uma disputa travada em seu próprio interior, o que nos parece uma tentativa de autodeterminação: Nietzsche, artista ou filósofo? “Essas duas potências travavam uma guerra por uma supremacia que nenhuma das duas jamais conseguiria conquistar. Nos melhores momentos, ocorreu apenas uma síntese da filosofia artística.” (JANZ, 2016a, p. 398). Ou seja, Nietzsche filosofa por meio da arte, pois a filosofia em seu formato tradicional inviabiliza possibilidades de superação para além dela mesma, uma vez que está apegada a dogmatismos: “Dado que se desista de sistemas dogmáticos, ela [a filosofia²⁷] tem algo mais a oferecer senão ceticismo e destruição?” (JANZ, 2016a, p. 399). Nietzsche encontrará na arte a possibilidade de continuar filosofando. Ela permite pensar o mundo a partir da livre criação o que, de certa forma, ocorre na tradição metafísica, cada filósofo cria seu mundo particular, porém com pretensões universais. A filosofia tende a se colocar como a enunciadora de uma verdade objetiva, porém é, no fundo, um *juízo de gosto*, fazendo aqui uma *torção deleuziana* do pensamento de Kant, em que de uma experiência particular pressupõe-se universalidade. A

²⁷ Acréscimo nosso.

arte, ao contrário da filosofia, reconhece sua falsidade, sua artificialidade, não possui pretensão nenhuma de ser objetiva, antes é subjetiva: “A verdade! Ilusão exaltada de um deus! O que importa aos homens a verdade!” (NIETZSCHE apud JANZ, 2016a, p. 399)²⁸. Logo, Nietzsche vê a linguagem não a partir de uma perspectiva cientificista, mas artística, na medida em que possibilita a criação de cenários e mundos, proporcionando uma nova forma de pensar.

A “origem” do conhecimento narrada por Nietzsche em *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, com fortes traços imagéticos, prefigura o caráter hiperbólico da análise genealógica que o acompanhará como estratégia analítica pelo resto de suas obras. Podemos aproximar também os momentos mencionados a partir dos conceitos apresentados acima para a palavra “origem”, *entstehung/herkunft* e *erfindung*. Por análise genealógica, compreendemos não só seu caráter ficcional e discursivo, mas também os elementos que Nietzsche articula para montar a cena das relações em que determinada coisa emerge que são: enunciados, práticas (embora ainda não esteja claro neste momento do pensamento de Nietzsche, na genealogia, as relações se dão entre vontades de poder) e subjetividade (dada nas formas dos tipos psicológicos). Tais delimitações não aparecem definidas, desse modo, neste texto inicial do pensamento de Nietzsche, ele fala da produção da verdade articulada com um modo de ação humana veiculada por determinados traços psicológicos pensados a partir do *pathos da verdade*. A estrutura semântica, embora semelhante a da genealogia, não deve ser vista como equivalência conceitual, mas como algo embrionário. Com tal ressalva, podemos concordar com a posição de Sobrinho (2001), a práxis genealógica pode ser encontrada neste texto, pois Nietzsche, para analisar a invenção do conhecimento, parte da análise do *pathos* e sua relação com a criação de uma visão de mundo. Ele articula um dispositivo hermenêutico muito recorrente em suas demais obras, que é a articulação do ânimo com a interpretação do mundo, aparecendo o primeiro com nomes e abrangências distintas dependendo do momento da obra. Dessa forma, diversos tipos de vontades de poder e suas relações de dominação, para o Nietzsche tardio, diversos tipos de condições

²⁸ Nietzsche percebe nesse momento que a falsidade pode ser utilizada tanto na ciência quanto na vida cotidiana por pessoas maduras quanto ao seu uso e funcionalidade. Embora tenha se tornado evidente para ele o caráter inventivo do conhecimento, isto não significa, de maneira alguma, a mera invenção por si mesma, mas sim que esta é a única condição possível ao conhecimento humano, dado que nossas “faculdades cognitivas” falseiam “naturalmente” o real. Portanto, não há problema em fazer uso de metáforas uma vez que se tem consciência e maturidade quanto a sua falsidade. Constata-se então um aprimoramento quanto ao uso das metáforas, caminho herdado de Lange como afirma Vaihinger (1996, p. 43): “Porém, que tais ideias falsas possam ser utilizadas tanto na ciência como na vida por pessoas intelectualmente maduras com plena consciência de sua falsidade, é um fato que Nietzsche chegou a perceber cada vez mais claramente; e foi Lange, com toda probabilidade, quem neste caso lhe serviu de guia.”

fisiológicas, para o Nietzsche intermediário, o *pathos da verdade*, para o jovem Nietzsche, interpretam o mundo de maneiras distintas. A visão de mundo ou a explicação do “real” sempre denuncia uma força interpretante.

Redirecionando nossa discussão para *Sobre verdade e mentira*, o *pathos da verdade* seria, como explica Sobrinho (2001, p. 05), “um estado de ânimo produzido por uma situação de desvalimento, característica da condição humana: o homem como animal efêmero e iludido”. Dessa ilusão, dessa crença cega de possuir a verdade, alimenta a vaidade e a arrogância do filósofo que, por supervalorizar-se, atribui valor de eternidade e imutabilidade ao seu “conhecimento”. Observemos que o homem, ao interpretar-se, dá a si mesmo o seu valor, compreendendo-se como essencial em relação ao restante do mundo, o que denuncia um inerente traço da verdade que ficará mais evidente nas obras posteriores de Nietzsche, os preconceitos morais. Daí então o deslocamento de perspectiva de análise, de uma moralizante sempre já dada para outra que veja a verdade e a mentira para além das classificações de valor.

O fragmento *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral* inicia com a famosa fábula:

No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer (NIETZSCHE, 2001a, p. 07).

A narrativa que ilustra a invenção do conhecimento e sua contingência estabelece sua origem a partir do conflito de duas temporalidades, primeiro – o tempo “objetivo” do universo com sua vastidão, cuja origem e fim de seu movimento são incontáveis – e, em segundo, o tempo subjetivo do homem. O homem, cuja existência é meramente um acaso do universo, cujo intelecto é apenas fruto de um acidente sem plano maior algum, inventa, como exercício de sua “faculdade”, o conhecimento. Este é um momento “glorioso”. Mas, não seria esta glória nada mais que o “bocado mais saboroso de nosso amor-próprio?” (NIETZSCHE, 2005, p. 23). Por amor-próprio não poderíamos compreender uma estima por nós mesmos a ponto de nos considerarmos sobre-humanos, como Nietzsche avalia Pitágoras e também Empédocles (NIETZSCHE, 2005, p.26)? Tais homens, “vivendo em seu sistema solar próprio”, em seu momento de iluminação criadora, como ato grandioso, pois exercitam o “próprio” do humano, sentem a necessidade de eternidade. O conhecimento “descoberto” deve ser propagado à posteridade, pois a humanidade carece da verdade. Por conseguinte, o tempo subjetivo do homem, com sua pretensão de eternidade, de divindade, de dissimulação

do tempo cósmico e capacidade de julgar moralmente, cria a verdade e sua necessidade. Nisso, tais homens, por a terem “descoberto”, ascendem à glória dos tempos. Por essa razão, este é o minuto mais soberbo da história do universo, o homem, aprisionado nas celas de sua consciência dissimuladora que oculta a sua insignificância, se agarra a sonhos. Ora, mas “o que lhe importa sua glória! ‘A glória no meio dos mortais que passam sem cessar’, como ele [Heráclito²⁹] exclama desdenhosamente.” (NIETZSCHE, 2005, p. 28). “Este orgulho ligado ao conhecimento e à percepção, névoa que cega o olhar e os sentidos do homem, engana-os sobre o valor da existência.” (NIETZSCHE, 2001a, p. 08).

Semelhantemente aos fragmentos acima, Nietzsche comenta no parágrafo 09 de *Além do bem e do mal* o caso estoico. Eles inventaram um conhecimento em que a natureza possui uma ordem, um logos harmônico e o segredo para a vida boa é viver de acordo com o cosmos. No entanto, essa concordância com o cosmos só é possível por meio de uma ascese à verdade. Por trás desse véu ilusório, assim como Nietzsche pondera a insignificância do homem em relação ao universo infinito, a natureza é completamente indiferente para com a existência humana:

Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder – como *poderiam* viver conforme essa indiferença? (NIETZSCHE, 1992, p. 15, grifo do autor).

Não há concordância entre ordem e completa indiferença, para a última qualquer ordem faz-se ordem até mesmo ordem alguma. Uma vez que o homem vive segundo suas próprias interpretações e vida é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente, a vida de acordo com a natureza é, fundamentalmente, “viver conforme a vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 15), ou seja, viver conforme a interpretação criada, o que não renega nenhuma outra perspectiva. A natureza, em sua indiferença, possibilita a diferenciação estética da vida humana, a questão é que no homem estoico,

seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até a natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza ‘conforme a Stoa’, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem – como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! (NIETZSCHE, 1992, p.15).

O estoicismo vê o mundo de maneira falsa e sua arrogância, seu “amor pela verdade” ou, mais propriamente, sua “autoestima galáctica”, tiraniza o mundo a partir do momento em que tentam dobrá-lo a uma tirania de si mesmos, pois o homem é parte do mundo. O que é afinal a filosofia? Uma tirania imposta sobre o mundo a partir de um “mundo criado”. Essa

²⁹ Acréscimo nosso.

tiranía instrumentalizada na ficção do conhecimento, embora concorde com o texto de 1872 quanto à artificialidade e invenção do conhecimento, se diferencia quanto à forma como o ânimo é pensado. Em *Além do bem e do mal*, o ato tirano é motivado não mais pelo *pathos da verdade*, mas por um impulso fisiológico, o qual é caracterizado como a “mais espiritual vontade de poder.” (NIETZSCHE, 1992, p. 15). A filosofia aparece, então, como possibilidade de submeter à natureza, o que contesta a ideia de que há, no humano, um impulso ao conhecimento. O impulso se direciona à dominação, mas utiliza a verdade como instrumento para tal, o conhecimento é um meio e não um fim. Vejamos que há uma diferença fundamental na interpretação da possibilidade do conhecimento, mesmo ele se constituindo enquanto falsidade, em 1972 funciona como autoglorificação e em 1885, como meio de ação da vontade de poder. “Portanto, não creio que um ‘impulso ao conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como instrumento.” (NIETZSCHE, 1992, p. 13). Existe, dessa forma, uma variedade de filosofias tanto quanto a diversidade de impulsos que dominam e que buscam dominar. Uma vez que a avaliação é perspectiva e depende da hierarquia dos impulsos e sua ânsia de submeter, a interpretação é vista por Nietzsche como uma valoração do mundo, pois distingue em hierarquias. Assim, por trás de cada filosofia há uma moral tentando se impor.

O que é então conhecer? Ou, talvez, em sentido mais cético, é possível conhecer o mundo dado que esse é somente aparências? Fogel responde nossa questão de maneira bem direta com o título de seu ensaio sobre Nietzsche: *Conhecer é criar*. Percebamos que o título de sua obra reforça o caráter inventivo do conhecimento descrito por agora. Todo conhecimento é um ato de criação, de criatividade, de invenção, portanto não há uma objetividade empírica transposta para o conhecimento como supõe a modernidade. Se há uma inventividade do conhecimento por um lado e, por outro, uma crença na objetividade do saber, significa que o homem de conhecimento mente por gosto, assim como o artista que modela as formas de um quadro consciente daquilo que faz – essa possibilidade aproxima-se de Nietzsche como já falamos acima e também de Foucault – ou sua condição enquanto “sujeito” é falsear o “real” a tal ponto que a falsidade seja tão “evidente” enquanto “realidade” que a possibilidade de crença não é posta em questão. A segunda opção, postulado o *pathos da verdade*, a autoglorificação do intelecto do homem como a *arché* cósmica, como a divinização do homem e, por ser divino, não pode haver espaço para o erro, o impede de considerar a “realidade empírica” como falsidade. O que é então o intelecto? “O intelecto é

um órgão fingidor que opera ocultando o fundo trágico da existência, o abismo inexpugnável do mundo: o intelecto ilude, dissimula, forja imagens luminosas, tudo para lançar um véu sobre esse fundo trágico e assim continuar vivendo.” (SOBRINHO, 2001, p. 06). O intelecto humano dissimula o mundo e, ao mesmo tempo, dissimula-se levando-nos ao erro e ao entendimento de sua (des)honestidade. Atuamos assim, falsificando nossas vivências sem nos concebermos como inventores. Dessa forma, a natureza

lhe dissimula a maior parte das coisas, mesmo no que concerne a seu próprio corpo, a fim de mantê-lo prisioneiro de uma consciência soberba e enganadora, afastado das tortuosidades dos intestinos, afastado do curso precipitado do sangue nas veias e do complexo jogo de vibrações das fibras (NIETZSCHE, 2001a, p. 09).

O mesmo se observa em *Além do bem e do mal*: “tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo *habitados a mentir*. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos.” (NIETZSCHE, 1992, p. 92, grifos do autor). Nessa obra, embora não se refira ao intelecto como órgão fingidor que se falseia, o conhecimento como criação fisiológica também pode ser observado no aforismo 15:

Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos! Esta é, a meu ver, uma radical *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo]: supondo que o conceito de *causa sui* [causa de si mesmo] seja algo radicalmente absurdo. Em consequência, o mundo exterior *não* é obra de nossos órgãos - ? (NIETZSCHE, 1992, p. 21, grifos do autor).

Nehamas (2002, p. 77) utiliza a metáfora do artista para explicar o funcionamento da percepção humana no pensamento de Nietzsche. Um quadro nada mais é que a percepção do artista sobre determinada paisagem, a qual representa em sua obra. Por mais fiel possível que procure retratar a imagem percebida e a transpor para a tela, os artistas pintam o que exatamente veem, porém sua percepção é sempre parcial, os detalhes da paisagem e todas as suas informações nunca são captados pelo olho humano. “Nossos sentidos só aprendem tarde, e jamais inteiramente, a serem órgãos sutis, fiéis e cautelosos do conhecimento.” (NIETZSCHE, 1992, p. 92). Os sentidos, para o filósofo, possuem aversão a uma percepção nova; é muito mais fácil e cômodo perceber e representar o que já é habitual e assimilado. Desse modo, quando percebemos um objeto, ao representá-lo, nunca o capturamos completamente e os sentidos atuam complementando a representação com o que já lhe é familiar. Atuam sempre nas percepções, afetos que selecionam e excluem, assim como atuam no pintor do quadro ao representar a paisagem. Sempre preenchemos as lacunas das representações com o que nos é familiar e cômodo. Nehamas (2002, p. 78) apresenta o caráter perspectivo da obra ao comentar que a falsidade do artista nunca trai o estilo a que segue,

embora, ao retratar uma mesma paisagem em épocas distintas, como por exemplo, no super-realismo e no neoclássico, apresentam representações distintas demarcando rupturas. Por conseguinte, os afetos interpretativos são múltiplos e indefiníveis apresentando sempre percepções distintas da mesma “paisagem”. Klossowski, também, aponta para uma posição semelhante, para cada interpretação há um impulso ou uma intensidade interpretante, “cada impulso, espécie de necessidade de dominar, tem sua própria perspectiva que não deixa de se impor aos demais impulsos.” (KLOSSOWSKI, 1995, p. 212). O mesmo é analisado por Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, em que a valoração das ações se dá por meio das forças que interpretam o mundo. A *vontade de poder* forte e ativa olha para o mundo e para sua forma de agir sobre ele e denomina de “bom” em paralelo a um inferior em sentido de posição e pensamento a um “sob”. Desse sentimento e prazer de superioridade, desse *pathos da distância*, o homem nobre nomeia as coisas e cria palavras para traduzir a autointerpretação de suas ações em detrimento de ações desqualificadas, de ações “ruins” decorrentes de uma vontade “degenerada” e “fraca”, “inferior”. O

que significa exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ruim (NIETZSCHE, 1998, p. 20-21, grifos do autor).

Por outro lado o fraco, não concordando com a ação do forte que o oprime, sente os efeitos do cerceamento de alguns impulsos e, ressentido, interpreta o mundo e a si mesmo invertendo o sentido da palavra bom: “sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas [...] que foge de toda a maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, os humildes, justos.” (NIETZSCHE, 1998, p. 37). A palavra “bom” carrega, em ambos os casos, dois simbolismos, traduz o sentimento ora de força ora de ressentimento, mas também é a interpretação de uma subjetividade sobre si mesma. No caso do fraco, Nietzsche mostra claramente como essa interpretação de si corresponde a um autoengano; a bondade ou o refreamento dos instintos e vontades como efeito de uma ação livre nada mais é que a ausência destes. Também, em *Genealogia da moral*, a artificialidade, o perspectivismo e a associação a certo estado de ânimo na formulação do conhecimento são mantidos, porém, neste momento, os impulsos e a vontade de poder não são conceitos circunscritos meramente a partir da fisiologia do corpo. O corpo, os impulsos e a vontade de poder são dispostos na

temporalidade histórica em meio a jogos de relações de dominação. O conhecimento é o produto das relações de poder.

O tipo ressentido, para sobreviver, lança mão da falsidade do conhecimento. O fraco carece do rebanho e para tal, a unificação se dá por meio de uma *convenção da linguagem* que está diretamente ligada pelo desejo de estabelecer a paz, de buscar o “bem”, sendo o sentido de “bem” tudo o que promove a sobrevivência do fraco. Desse modo, designa uma ordem de coisas por meio de um processo de simbolização verbal, operando na invenção destes ou na dissimulação dos já existentes, como exemplo, a subversão de “bom” e “ruim” para “bom” e “mau”. A ordem a que se nomeiam as coisas lhes atribui valor de realidade, a *verdade* em detrimento da *mentira*. Assim, nada é tudo vale. “Em suma, a essência de uma coisa não é nada além do que uma *opinião* [interpretação] sobre a ‘coisa’. Ou melhor, o que ‘ela vale’ é o verdadeiro ‘isso é’ [‘ser’], o único ‘isso é’ [‘ser’]³⁰” (Fragmento póstumo 2[150], outono de 1885-186, NIETZSCHE, 1978, p. 142, grifo do autor). Nietzsche, neste fragmento, opõe-se claramente à fenomenologia que há por vir, por essa razão, talvez, seu caráter extemporâneo, sua *filosofia do futuro*. O ser de uma *coisa*, de um objeto empírico não é dado ao conhecimento de maneira alguma, porém isso não significa postular um *em si* inacessível para as coisas à maneira do Kant da *Crítica da razão pura*. O único ser de algo é o que ele vale, ou seja, a essência não é nada mais que uma interpretação, o que uma coisa é não ultrapassa a metáfora criada e lançada na linguagem. O que é uma *coisa* para que ela possa *valer*?

Toda unidade é unidade apenas como uma organização e, como um todo: assim como uma comunidade humana é uma unidade, e não o contrário [...] que significa o Uno, mas não é um. [...] Se alguma unidade é unidade apenas como uma organização? Mas a ‘coisa’ em que acreditamos é apenas *inventada*, como fundamento de predicados diferentes. Quando a coisa ‘atua’, isso significa: nós consideramos *todas as outras propriedades* que de outra forma se encontram lá, mas permanecem momentaneamente latentes, como a causa do que uma propriedade particular está se manifestando agora: *ou seja, que tomamos a soma de suas propriedades – x – como CAUSA da propriedade x*: o que é completamente estúpido e insano! (Fragmento Póstumo 2[87], NIETZSCHE, 1978, p. 111-112, grifos do autor).

Podemos pensar a definição dos objetos em dois níveis diferentes, primeiro quanto à linguagem, uma coisa é a somatória de seus *predicados*, considerando-a como parte de uma estrutura gramatical, o que nos permite afirmar que o ser do objeto na linguagem é construído por tudo o que se diz a seu respeito. Tal posição torna possível sustentar, também, uma aproximação com o Foucault da *L’archéologie du savoir* que postula que os enunciados constroem o objeto de que teorizam. Da mesma maneira, os objetos analisados discursivamente e teorizados tanto nas ciências quanto na filosofia, classificados como

³⁰ Acréscimos nossos.

objetos reais, se constituem discursivamente por meio do agrupamento de qualidades descritas, o que, por outra via, reforça o argumento anterior de que *coisa é coisa alguma*. A linguagem dá forma à matéria na medida em que nomeia (BLONDEL, 1985) e dar nome, além de configurar *ser* à coisa, é uma tentativa da *vontade de poder* de capturar o devir incessante. Como também afirma Lemos (2016) ao comentar sobre o curso de retórica ministrado por Nietzsche, período próximo à escrita de *Sobre o pathos da verdade* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. O autor defende que Nietzsche já vê claramente uma ruptura intransponível entre a lógica e a realidade ontológica, não há uma transposição entre as duas dimensões, portanto toda produção discursiva argumentativa, embora bem ordenada e com objetos descritos de maneira “exata”, não expressa o “real”. Sendo assim, todo conteúdo das palavras, os objetos falados se tornam autorreferentes, se fecham sobre si mesmos. “Ao mesmo tempo em que toda palavra é o esvaziamento absoluto da realidade” (LE MOS, 2016, p. 42), os objetos nada mais são que figuras de linguagem. Por essa razão que a coisa de que falamos é apenas inventada e acreditamos nessas palavras, conferimos fé às metáforas da linguagem.

Em segundo lugar, Nietzsche está definindo os objetos enquanto coisa percebida. Quando algo atua, age afetando os sentidos, percebemos, então, a parte e a característica da qual nos relacionamos, todavia uma série de outras características percebidas e mantidas em segundo plano, acrescentando as complementações operadas pela nossa imaginação, é dada como o *em si* do objeto. Uma coisa nada mais é que a unificação de suas qualidades, se suspendermos as qualidades do objeto não sobra nada, não há uma essência por trás daquilo que atua. Tudo é ação, porém, por compreendermos o mundo mediado por uma interpretação que é linguística, projetamos as relações gramaticais às nossas percepções e aferimos a necessidade de existir um agente que subjaz a ação, uma causa que produz um efeito. A mesma maneira que o “povo”, quando observa no céu o corisco e o clarão os separa como coisas distintas: o clarão é o efeito de uma força que age, o corisco. A fragmentação das características e a sua ordenação cria um fazedor, uma substância causal que é projetada para as demais coisas. Logo, o que ocorre é que a somatória de algumas qualidades é colocada como causa de outra qualidade. Não há, então, uma essência ou substrato por trás dos “seres” demandando ações e manifestações. “Não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como efeito.” (NIETZSCHE, 1998, p. 36).

Se não há substrato e uma coisa é a unidade plasmada a começar de suas características, a “essência” ou o “que” de uma coisa se resume aos predicados da aparência. A aparência é o ser mesmo da coisa, “aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo fátuo, dança de espíritos e nada mais.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 92). O homem vive perseguindo moinhos de vento, sonâmbulo, acreditando ver a realidade como ela realmente é devido à repetição performática da coisa e do *continuum* de nossa percepção sobre o objeto, como também pela repetição linguística com a qual nomeamos e pensamos as coisas herdadas culturalmente³¹. O homem vive agarrado a sonhos e permanecer sonhando é a condição de sobrevivência humana. Sendo assim, nada é, atua. Para Nietzsche, é muito mais importante compreender

como as coisas se chamam do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! (NIETZSCHE, 2001b, p. 96, grifo do autor).

Nesse momento já nos é bastante evidente que Nietzsche direciona suas análises não para a existência empírica, mas para a relação estabelecida com as coisas enquanto interpretação, conhecer é interpretar e a cada interpretação criamos metáforas sobre o mundo dissimulando-o, seja enquanto intuição ou linguagem. Não importa o fenômeno, mas a *reputação*, tudo o que é dito sobre algo ao longo da história e na contingência em que aquilo que é nomeado atua o *peso* e a *medida habituais*, ou seja, sua avaliação, sua hermenêutica. Todos os elementos discursivos e metafóricos criam os “corpos”, as unidades. Os corpos, objetos constituídos metaforicamente por uma cristalização enunciativa e sensitiva, atuam como essência, *valem* como essência, é equivalente à essência sem o ser. Logo, não existe algo como o ser dos objetos dados no mundo, mas a corporificação aparente *vale* como essência, possui valor, atua. “Valor, ‘Wert’, diz vigor, *força*. Com força a ‘dynamis’ grega, entende-se um *poder de*, antes, certa *disposição* ou *aptidão para*” (FOGEL, 2010, p. 94, grifos do autor). Fogel (2010) descreve, incansavelmente, valor enquanto força no sentido de

³¹ Como o próprio Nietzsche (2001a, p. 16) comenta: “A própria relação entre uma excitação nervosa e a imagem produzida não é em si nada de necessário; mas se precisamente esta mesma imagem for reproduzida milhões de vezes e se inúmeras gerações de homens deixam-na de herança, enfim, sobretudo se ela aparece ao conjunto da humanidade sempre nas mesmas circunstâncias, ela acaba por adquirir, para o homem, a mesma significação como se ela fosse a única imagem necessária e como se esta relação entre a excitação nervosa de origem e a imagem produzida fosse uma relação de estrita causalidade. Assim também, um sonho eternamente repetido seria experimentado e julgado como absolutamente real.”

vigorar no real, de se expor, colocar-se no mundo, realização vital. O valor de uma coisa, de um “ente” corresponde à maneira de como se coloca enquanto possibilidade; a possibilidade de um ente qualquer é sua forma de atuar que é sempre valor, pois é, desde sempre, interpretada. Assim, *nada é, tudo vale* ou *coisa é coisa alguma* se dá no sentido de que a aparência de um objeto qualquer – a somatória de suas características como também a somatória de todo conteúdo linguístico que lhe é atribuído formando uma unidade – na medida em que ele atua e é interpretado, a sua realidade dissimulada vale como essência. Portanto, as coisas criadas pela linguagem na teia do conhecimento expressam intensidades a partir de uma perspectiva e não seres e essas intensidades, ao serem transpostas na linguagem, as figuras e nomes referem-se a si mesmos no próprio discurso.

Portanto, o ‘o quê’ (*‘Was’*) das coisas, de todas as coisas, é sempre um valor, isto é, uma força realizada, concretizada. Assim sendo, *coisa* não tem textura de *coisa* alguma, ou seja, não se configura como nenhuma ‘res’, nenhuma materialidade ou imaterialidade [...], nenhuma ‘objetividade’, mas também não nenhuma subjetividade [...] nenhum ente dado ou constituído [...], que esteja ‘à mão’ e que possa ser verificado, constatado, operado, manuseado – ‘nada que seja ou esteja *vorhanden* (à mão) no devir’, diz Nietzsche (FOGEL, 2010, p. 96, grifos do autor).

Reafirmando, a realidade enquanto tal só pode ser dada ao saber enquanto valor, atuação de força interpretada e dissimulada na linguagem. Vejamos que o sentido das palavras é meramente arbitrário e nestas se transpõe uma imagem derivada de um sentimento, uma intensidade, saltando para um símbolo grafado. O que é então uma palavra? As palavras são metáforas formadas a partir das imagens criadas em decorrência das afecções diante do mundo. Essas metáforas em nada correspondem ao real, portanto a linguagem, meio pelo qual o conhecimento se torna comum, é a passagem de uma ilusão, pois os sentidos apreendem o real falseando-o para um símbolo verbal, para um nome e o nome, por si, não é nada, mas tão só vale. As três instâncias não se reduzem entre si e nem há causalidades entre elas, a passagem de uma a outra se dá num “salto”. Esse raciocínio nos remete a um retorno para o jovem Nietzsche que separa as dimensões do conhecimento e a irredutibilidade de uma na outra: “Transpor uma excitação nervosa numa imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, é transformada num som! Segunda metáfora. A cada vez, um salto completo de uma esfera para outra completamente diferente e nova.” (NIETZSCHE, 2001a, p. 11).

Ainda se fundamentando no jovem Nietzsche, o que não parece comprometer seu pensamento sobre a linguagem em obras posteriores, o qual afirma que, partindo das metáforas criadas pela linguagem, o homem exige mais em sua sede de eternidade e as esvaziam de seu conteúdo intuitivo transformando-a em conceito. O homem exige a verdade sobre o mundo e é ela que o possibilitará certo domínio sobre as forças do vir-a-ser. Quando,

por uma necessidade de convenção da linguagem, o homem cria uma figura que reúna todas as diferenças em uma identidade, reúne em uma definição traços semelhantes a diversos entes excluindo suas diferenças. Exemplificando, o conceito de folha implicaria submeter todas as folhas possíveis a mesma definição, dado que nenhuma folha é igual à outra e a folha conceitual é inexistente.

O conceito faz nascer a ideia de que haveria na natureza, independentemente das folhas particulares, algo como a folha, algo como uma forma primordial, segundo a qual todas as folhas teriam sido tecidas, desenhadas, cortadas, coloridas, pregueadas, pintadas, mas por mãos tão inábeis que nenhum exemplar teria saído tão adequado ou fiel, de modo a ser uma cópia em conformidade com o original (NIETZSCHE, 2001a, p. 12).

Então, o conceito é o esvaziamento total e o abandono da realidade enquanto aparência, porque, ao suprassumirmos o aparente no conceitual, a mentira é elevada à negação extrema da realidade. Primeiro, a percepção falseia o real, a metáfora intuída, iniciada na imaginação é transposta em uma estrutura gramatical como figura de linguagem e, por fim, a metáfora é dissecada e seu “esqueleto” é apresentado como forma universal e verdadeira das coisas como se por trás de toda roupagem que cobre a diferença perspectiva houvesse um substrato formal do qual a veracidade de algo, para ser postulada, necessitasse conter, expressar ou participar da “verdade”. O conceito, então, mata o valor, aqui a palavra é morta, não há um plano de imanência criado na linguagem como exposição de uma atuação possível, mas de ser ideal. Por conseguinte, a ciência e também a filosofia – com sua necessidade de verdade, seja como pathos da verdade no jovem Nietzsche ou como vontade de verdade no tardio – operam com a mortificação das intuições, com palavras sem valor, “a ciência trabalha incansavelmente no seu grande columbário de conceitos que é o cemitério das intuições.” (NIETZSCHE, 2001a, p. 18). Explicação semelhante é vista em *Crepúsculo dos Ídolos*. Os conceitos, pensados como mumificações ou conceitos-múmias, indicam exatamente o que Nietzsche chama de idiosincrasia dos filósofos. O conceito é, exatamente, a retirada de uma intuição temporal e a sua readequação a uma perspectiva de eternidade, criando incompatibilidade entre aparência e essência, assim o ser nunca se torna e aquilo que se torna, o vir a ser, nunca é. A essência permanece oculta, escondida, sendo traduzida por um conceito que nada mais é que o esvaziamento de todo o conteúdo aparente e particular de um objeto, seja ele o fato de degradar, se transformar e estar circunscrito historicamente. Todos esses fatores inerentes à perspectiva à qual os objetos são dados estão, de antemão, já refutados pelos conceitos universais despersonalizados. Assim, os filósofos com seu egipcismo se perguntam: Mas por que não captamos a verdade das coisas? E logo concluem: “os sentidos [...] enganam-nos acerca do *verdadeiro* mundo. Moral: desembaraçar-se do engano dos

sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira.” (NIETZSCHE, 2006, p. 25, grifo do autor). Os filósofos, ao longo do tempo, não fizeram outra coisa senão remexer o cemitério dos conceitos-múmia em sua *mímica de coveiro*. Por essa razão, a verdade é “uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos,” que – depois de longo tempo, por um processo de estabilização e conservação, perdeu sua força intuitiva – são meramente formas vazias, “moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal.” (NIETZSCHE, 2001a, p.13). A partir dessas mumificações das metáforas se erguem pirâmides, ou melhor, edifícios conceituais, um mundo com suas leis e seus objetos encadeados logicamente, um mundo seguro, com traços e retas, números e medidas, causa e efeito, “operamos somente com coisas que não existem [criamos um mundo³²] com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 140). Neste edifício, todas as coisas estão encadeadas, ligadas e amarradas, presas nas teias e estruturas da pirâmide. Tal como insetos presos pela aranha, as metáforas são capturadas nas teias da lógica para secar e morrer. Quem é o engenheiro que ergue a pirâmide? Quem é a aranha que constrói sua teia? O homem de conhecimento deve ser admirado, “ele conseguiu erigir uma catedral conceitual infinitamente complicada sobre fundações movediças, de qualquer maneira sobre água corrente.” (NIETZSCHE, 2001a, p. 14). “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele.” (NIETZSCHE, 2006, p. 31). Tal como a aranha, ele constrói seu edifício a partir de si mesmo, coagindo o mundo aos seus padrões cognitivos, o logicizando, acreditando expor seu funcionamento:

Bem antes de havermos tido consciência da lógica, não havíamos feito outra coisa senão introduzir seus postulados no que acontece: agora os encontramos no que acontece – não podemos mais proceder de outra forma – e nossa imaginação interpreta essa coação como uma garantia da ‘verdade’. Fomos nós quem criamos as ‘coisas’, a ‘coisa igual’, o sujeito, o atributo, a ação, o objeto, a substância, a forma, depois de estarmos muito tempo satisfeitos em representa-los iguais, grosseiros e simples. O mundo aparece-nos lógico porque fomos nós quem primeiramente o logicizamos (NIETZSCHE, 2011a, p. 355).

A lógica, à medida que – em sua retórica ordenação de palavras e nomes – organiza o mundo estabelecendo lugares e sequências, cria ilusões e estas, devido à sensação de controle e entendimento do “fenômeno”, faz com que, a partir das palavras, identifiquemos aquilo que não é absolutamente ser algum. O homem acredita que o conhecimento do fenômeno faz com que apreenda o ser dos objetos no campo empírico. A sistematização do real, por meio da lógica formal, dissolve as contradições e apresenta um esquema irrefutável, como comenta

³² Acréscimo nosso.

Dos Santos (2011, p. 41), “o idealismo de Berkeley, por exemplo, dentro da lógica formal, é irrefutável, porque é coerente e isento de contradições intrínsecas.” O homem de conhecimento é capaz de criar erros irrefutáveis ao aproximar o jogo simbólico das palavras com a exatidão matemática. Como ocorreu, também, a confusão operada por Descartes ao postular que, se o pensamento seguisse o método rigorosamente, não haveria erros. Mera confusão, uma coisa é o mundo empírico, outra coisa são as metáforas da imaginação, outra, ainda, os efeitos da linguagem e seus desdobramentos lógicos conceituais. Entre o conceito e o fenômeno há uma distância que não pode ser percorrida, pois não há ligação causal entre elas. Podemos constatar, assim como nas análises de Foucault, que Nietzsche também denuncia uma confusão na ordem do saber em que se confunde o lógico com o ontológico e, sabendo disto, faz uso da linguagem manejando os recursos e seduções de sua artificialidade. Assim, conhecer é interpretar e criar mundos.

Ora, mas se tudo é interpretação, tudo é criação de metáforas, não estaria Nietzsche relegando sua teoria do conhecimento a um subjetivismo? Ou, mais ainda, a um psicologismo ou antropologia no sentido da *virtus dormitiva*? Se não há um subjetivismo, onde se dá a realidade? Pois, se a localizarmos no objeto abrindo mão de toda a argumentação até o momento, identificaremos Nietzsche como um empirista e, conseqüentemente, como fenomenólogo. Por outro lado, se a realidade é a criação de imagens a partir da unificação de qualidades distintas, quem a unifica? Um sujeito? Nesse beco sem saída do labirinto, nessa aparente aporia, repetimos então a pergunta com a qual Nietzsche (1992, p. 42) ironiza em *Além do bem e do mal*: se a realidade a qual vivemos não passa de aparência, de uma ficção, de um quadro pintado, quem é o autor? Como se a ficção, como imagem criada, requeresse um “fazedor”, um substrato que a efetua. Mas não seria o autor uma qualidade da própria ficção como momentos distintos do mesmo?

1.2.2 O riso diante do fundo sem fundo: Criação do “sujeito”, “corpo” e “homem” na linguagem

Pressupõe-se que o conhecimento sempre se dá na relação entre um dado objetivo, o objeto aparente e uma subjetividade que formula o conhecimento, porém uma vez que conhecimento é sempre interpretação, a própria explicitação da relação do conhecimento que

sempre se pressupõe é já uma criação hermenêutica. Portanto, não existe nenhum dado, seja subjetivo ou objetivo que sirva como origem para o conhecimento, e sim que esse sempre se dá desde uma interpretação, incluindo o próprio ato de conhecer. A interpretação do mundo como forma de conhecimento já pressupõe um ente interpretante e um objeto interpretado. Se assim ocorresse, Nietzsche apenas repetiria o mesmo paradigma filosófico metafísico, portanto sua grande inovação é deslocar o ponto de origem de todo conhecimento possível. Nietzsche, como afirma Souto (2011, p. 135), não refuta e nem exclui de maneira alguma a subjetividade, entretanto opera um *descentramento* do sujeito o qual é, desde já, uma criação hermenêutica. Todavia, se há um deslocamento da ordem subjetiva e ela é sempre uma criação dada na interpretação, repitamos a pergunta: Quem interpreta? O que está por *trás* da subjetividade que a produz? Mas, quando perguntamos sobre o *atrás* da subjetividade, não estaríamos procurando por uma causa e, assim, repetindo a estrutura lógico-metafísica? Tais questionamentos não podem ser respondidos de maneira imediata e fácil, pois falamos sempre, desde já, uma linguagem herdada, metafísica, *o fora pensa em nós*, portanto é necessária uma repetição da linguagem para depois subvertê-la.

Quando interpretamos um objeto, sua realidade é sua aparência e essa, por sua vez, o que uma coisa é, é a soma de suas características percebidas. O agrupamento de tais predicados torna o objeto inteligível. A inteligibilidade de um objeto é sempre um ato racional, portanto a razão é o que possibilita interpretar. Logo, se interpretar é reunir características, a razão, enquanto elemento da interpretação, é o que as reúne. Por conseguinte, nosso raciocínio concorda com o de Fogel (2005, p. 146, grifos do autor), que entende por razão

o poder, melhor, *a força de juntar, compor, integrar ou reunir no próprio ato de ver*, isto é, de visualização, entendida esta como o que habitualmente se denomina também a hora ou ato de apreensão, de captação, de percepção. ‘Razão’ é esse ato de ver e ver *justo porque já é reunião, integração – compactação*.

Notemos que o autor não distingue *percepção sensorial* com *intelecção* do mundo empírico. A interpretação, portanto, consiste em, ao mesmo tempo, perceber e compreender o objeto, isto é, interpretar. Por conseguinte, já possuímos evidência de descontinuidade com a tradição que pensa, esquematicamente, operando separações, sejam corpo e alma, sensível e inteligível, subjetividade e objetividade. Há sempre, na tradição, uma oposição entre o material sensório e a consciência/razão em que essas divisões constituem-se hierarquicamente. A maneira como Fogel define “razão,” a identifica com percepção e, simultaneamente, com interpretação. Se razão é um ato sensório, *ver*, e vemos sempre com *olhos*, sentido, materialidade, razão é sinônimo de *corpo*. E é dessa maneira que Nietzsche

define corpo, em *Os desprezadores do corpo*³³, é a grande razão. “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 35). O corpo é interpretado por Nietzsche com vários adjetivos que, a nosso olhar, parecem dizer o mesmo. A interpretação, como grande razão, indica seu potencial plasmador e criativo de imagens que, por sua vez, é interpretação, isto é, o corpo interpreta aquilo que lhe afeta. Por outro lado, a criação se dá pela unificação de predicados distintos que se referem a um mesmo corpo que percebe, recolhe informações e unifica, contudo a multiplicidade de efeitos é decorrente de uma multiplicidade de instintos interpretantes, pois *o uno é múltiplo*. Em um fragmento póstumo de 1884, Nietzsche define

o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade do sujeito) (NIETZSCHE apud MARTOON, 2017, p. 130).

Na passagem acima, Nietzsche já aponta sua visão fisiológica sobre o corpo em que, como campo de disputa e “negociações” entre instintos, estabelece em determinado momento um arranjo fisiológico. Tal unidade é sempre móvel, porque o corpo é paz, momentaneamente, a guerra entre instintos é constitutiva do corpo, portanto não se estabelece uma unidade do sujeito e, muito menos, do corpo ou do homem que seja fixa. Um pouco antes desse fragmento, já em *Aurora* §19, Nietzsche utilizava a linguagem fisiológica para pensar o corpo e seu potencial criativo. Ele explica o arranjo das pulsões como relações afetivas que nutrem ora um ora outro e quanto mais um instinto é nutrido, mais forte é seu potencial de comandar e, conseqüentemente, interpretar e demandar reações diante das situações. Como exemplo,

suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós [ou seja, mais nutrido mediante relação com o exterior³⁴], este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e, conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar [...] (NIETZSCHE, 2004, p. 69-70).

³³ No texto *Os desprezadores do corpo*, corpo é identificado ora como *grosse Vernunft*, grande razão, ora como *Selbst*, que significa “mesmo” cuja referência é uma confirmação de identidade no sentido de “eu mesmo”, como algo que se possui a si mesmo, cuja referência não é da repetição de um outro semelhante, mas sim da identidade própria, se refere a si mesmo, como exemplo na formação da palavra *Selbst'besinnung*, consciência de si próprio, ou *Selbst'biographie*, autobiografia (TOCHTROP, 1984, p. 481). Chamo atenção a esta palavra, pois, quanto às fontes trabalhadas, esta aparece traduzida de formas distintas. Na referência principal, *Assim falou Zaratustra*, traduzido por Paulo César de Souza, esta aparece como “si mesmo”, já nos comentários de Gilvan Fogel, como “o próprio”. Portanto, no nosso texto, por haver fontes discordantes quanto a palavra *selbst*, optaremos, quando não se tratar dos comentários de Fogel, por “si mesmo”. Fogel também parece utilizar “próprio” como recurso hermenêutico e tendencioso ao colocar a interpretação como o ato de “apropriar”, tornar próprio, “pegar para si”, o que serviria para articular retoricamente com a palavra “razão” como o que compõe as imagens.

³⁴ Acréscimo nosso.

Então, a ação ou reação de um corpo não é decorrente pura e simplesmente de uma vontade em sentido schopenhauriano ou mesmo popular, o que para Nietzsche se equivalem, pois, para ele, Schopenhauer apenas teria exagerado ao tomar esse preconceito popular por conceito central de sua filosofia (NIETZSCHE, 1992, p. 24). A vontade, como argumenta Nietzsche (1992), é somente uma unidade enquanto palavra, a qual decorre, assim como já pronunciado em *Aurora*, do arranjo interpretativo e nutritivo dos impulsos, em cada querer existe uma pluralidade de sensações conflitantes, contudo a vontade está sempre ligada a um pensamento que comanda e que é inseparável de todo querer e, para além dessa relação entre sensações e pensamentos, também há o fator dos afetos, o afeto de comandar. O homem que quer, decide, comanda algo em si que deve obedecer; o livre arbítrio nada mais é que a sensação de que algo no corpo se submete para que haja a ação. Assim como o afeto do comando há, pela parte que obedece, “as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade.” (NIETZSCHE, 1992, p. 24). Somos então uma guerra, o corpo é um campo de batalha de impulsos conflitantes mascaradas pelo rosto do *eu*. A figura do *eu* se identifica com o sentimento de poder da parte que comanda, por conseguinte tomamos a parte como o todo, as pulsões que obedecem são ofuscadas e se identifica o *eu* agente com a vontade mesma como uma coisa só, uma unidade. “Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 25).

O sujeito aparece, então, como um efeito do corpo, o qual é “um pequeno instrumento e brinquedo da grande razão.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 35). Os filósofos acreditam, assim, iludidos pelo efeito de uma interpretação de si, em terem descoberto a essência de toda a ação, que possui autonomia e poder para comandar o corpo, porém todo pensamento, todo ato de consciência já é o efeito de uma guerra civil em que a parte vitoriosa impõe uma ordem, então, o corpo faz o *eu*. O *eu* – como efeito de uma interpretação de si que se identifica com o impulso que domina – coloca-se como o fim e o sentido de todas as coisas. O avesso disso, o ser que somos, o corpo, Nietzsche o nomeia como Si-mesmo, aquele que está por trás do *eu*, fala e escuta no *eu* e para além desse o domina. “O Si-mesmo sempre escuta e procura, compara, submete, conquista, destrói.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 35). O corpo, como lugar da interpretação, da criação de mundos e autocriação, pois faz o *eu* que sempre escuta (percebe), procura (querer), analisa, impõe domínio e também *destrói*. Nessa parte, talvez, sempre passe despercebido ou sem ser dada a importância devida ao caráter destruidor do corpo, o Si-mesmo cria dentre uma série de coisas, em especial, o sujeito, mas também o destrói. Assim, a

subjetividade que se autointerpreta, que age segundo uma vontade, que tem uma imagem de si e do mundo, está sempre fadada a desconstruir-se, o sujeito estável é apenas aparente, é sempre decomposto. De acordo com Klossowski (1995), a coesão do *eu* corresponde à coesão do corpo, “a coesão do corpo é a coesão do eu: ele produz esse eu e assim sua própria coesão.” (KLOSSOWSKI, 1995, p. 40). Seguindo o raciocínio do autor, no corpo existem inúmeros nascimentos e mortes de acordo com a coesão estabelecida entre os impulsos, quando a organização do corpo se desintegra o eu é fissurado, cindido e desarticulado. Desse modo, em cada idade do corpo, um novo sujeito e uma nova interpretação de mundo se constroem, a tendência do corpo é a constante desarticulação; já o *eu*, pela sua ilusória unidade, sempre tende a fixar-se, daí a origem da vontade de verdade e sua revolta contra o corpo. Então, “o que somos nós mesmos? Não somos também somente imagem? Algo em nós, modificações nossas que se tornam consciente?” (NIETZSCHE apud KLOSSOWSKI, 1995, p. 45). Somos, assim como aquilo que nos é próximo, apenas imagem, logo o sujeito também é algo que nos é próximo, mas que não o somos completamente, “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (NIETZSCHE, 2011b, p. 34-35). Alma é apenas uma imagem de si com a qual nos identificamos, uma interpretação do sujeito à qual relegamos fé, mas que não é o nosso Si-mesmo.

Quando investigamos o conceito de alma na história da filosofia, aparece como causa do ser humano (para os gregos, por exemplo) ou, em alguns casos, como ligada a uma causa originária que, por sua graça, a doa para que o corpo tenha vida (cristianismo). Alma é concebida, dessa forma, como o substrato do corpo, porém Nietzsche inverte essa formulação, alma não é substrato algum, mas uma palavra com a qual se nomeia algo no corpo. Retomando a teoria da linguagem de Nietzsche, a palavra é a metáfora de uma sensação, de um ato intuitivo, de uma hermenêutica de si numa tentativa de se autocompreender. No entanto, as palavras nada são para além delas mesmas, referem-se a si mesmas e, no processo de formulação da linguagem enquanto metáfora, são o momento final do processo. Assim, confundimos o último com o primeiro, “o que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! – os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os ‘conceitos mais gerais, mais vazios, eles [os filósofos³⁵] põem no começo, como começo.” (NIETZSCHE, 2006, p. 27). Os conceitos, postos no princípio, recebem valor mais elevado como aquilo que é primeiro, *causa prima*, o ser, não pode ter vindo do não-ser ou daquilo que é errôneo e mutável, dado que os traços de

³⁵ Acréscimo nosso.

uma imagem metafórica riscados com a régua e medida com circunferências exatas não apresenta erros, *semelhantes à esfera bem redonda*, logo a suma perfeição só pode ser causa de si mesma. “Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de ‘Deus’... O último, mais tênue, mais vazio, é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo].” (NIETZSCHE, 2006, p. 27, grifo do autor). Somos acometidos ao erro pela nossa crença na razão como princípio de aquisição certo e seguro para o conhecimento, o que é inteligível é verdadeiro, porém a razão “nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, forçados ao erro.” (NIETZSCHE, 2006, p. 28).

Nietzsche, ao contrário dos empiristas, desloca o erro não como problema perceptivo, e sim como de linguagem, identificando-as: “penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*.” (NIETZSCHE, 2006, p. 28, grifo do autor). A linguagem com sua estrutura lógico-gramatical demanda um pronome para conjugar os verbos, um substantivo agente, um eu que é sempre causa da ação e esse Eu-substância é projetado em todas as coisas, somente a este é acrescentado o verbo ser, atribuindo substancialidade às coisas e ao eu agente que existe uma vontade atuante como faculdade, mas assim como o conceito de alma, “hoje sabemos que é apenas uma palavra...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28). Os lógicos, em relação ao pensamento, afirmam que ele vem quando “eu” quero, o que significa dizer que “o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 23). Essa suposição não passa de um falseamento sedutor da realidade, na medida em que a lógica demanda uma conjugação do verbo, essa demanda um sujeito. Assim, tudo o que denominamos ao longo da história como mundo interior nada mais é do que palavras vazias e, “quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!... Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente! Toda a sua suposta evidência empírica foi para o diabo!” (NIETZSCHE, 2006, p. 41). Dessa maneira, Nietzsche indica que o sujeito, como fato empírico e ao mesmo tempo transcendental, não existe e todas as definições referentes a ele estão restritas ao campo da lógica. O sujeito há muito deixou de *pensar*, de *sentir* e de *querer*, ou seja, perdeu sua existência enquanto corpo, o qual é uma criação do discurso, uma metáfora à qual atribuímos valor. Entre o sujeito e seu fenômeno não há causalidade nenhuma, conseqüentemente, Nietzsche, valendo-se da linguagem, pensa um eu, uma vontade cuja referência é o próprio texto e nada mais. Nietzsche, de maneira alguma, pode ser pensado como fenomenólogo, portanto não há corpo vivo no mundo, corpo que age

no mundo tal como descreveu Michel Foucault quanto às filosofias humanistas. Assim também, pensar a filosofia de Nietzsche como “afirmação da vida” se mostra um equívoco, pois não há vida a ser afirmada e vida a ser afirmada pressupõe uma potência não realizada por trás de algo já realizado, desvelado e aparente.

Mas se, bruscamente, retiramos o corpo real da filosofia de Nietzsche, pois não o identificamos com a fenomenologia, sendo essa a junção na arqueologia moderna entre homem e ciências empíricas, como fica toda a fisiologia do corpo construída até aqui? A resposta encontra-se na própria pergunta: fisiologia do corpo *construída* até aqui. O corpo descrito, doravante do pensamento de Nietzsche, não é nada além do que uma construção textual, uma metáfora, um somatório de enunciados recortados de seu discurso. Nietzsche, ao falar do Si-mesmo em Zarathustra, diz: “Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 35). O Si-mesmo é o corpo, mas, além de ser, habita no corpo, está dentro do corpo, é gerado por corpo, Si-mesmo é uma metáfora para corpo, o corpo falseia a si mesmo. Nietzsche utiliza a fisiologia não como conceitos científicos, e sim como fonte de metáforas para descrever um corpo. Ele, como afirma Ramacciotti (2012, p. 86), “radicaliza o ponto de vista antirrealista do criticismo kantiano, uma vez que o conhecimento científico, além de ser construído da razão, não possui nenhum estatuto superior aos outros tipos de conhecimento, pois também se exprime, necessariamente, em uma linguagem metafórica.” A autora, em seu estudo, apresenta a fisiologia do corpo como fio condutor de reflexão na filosofia nietzscheana demarcando três momentos: primeiro, uma concepção cosmológica e estética dos impulsos apolíneo e dionisíaco em *Nascimento da tragédia* (1872); segundo, em *Humano, demasiado humano* (1878) articulando corpo e história, “a fisiologia do corpo como guia para examinar a gênese dos valores e sentimentos morais constitutivos da psicologia do homem moderno.” (RAMACCIOTTI, 2012, p. 66, grifo do autor); e terceiro, em sua fase de maturidade (1882-1888), uma *fisiopsicologia* da vontade de poder. Blondel, também, aponta o corpo apenas como uma metáfora sobre a qual Nietzsche fundamenta a interpretação: “Para nós, é na metáfora que Nietzsche cristaliza as questões levantadas ‘à margem’ do texto, e é nela, de uma forma privilegiada, que a problemática do corpo é referida como ‘fundamento’ da interpretação.” (BLONDEL, 2006, p. 23). Logo, o fundamento da interpretação é sem fundo, é superficial à imagem *desenhada*. Se não há sujeito, nem eu, nem corpo, cabe-nos uma pergunta: *was ist der mensch?*

“O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 2011b, p. 13), mas também “uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo.”

(NIETZSCHE, 2011b, p. 16). Tais definições que Nietzsche nos dá não definem, em nada, o que é o homem, mas podemos, a princípio, adotar duas características: é algo que deve ser superado, quer dizer, ultrapassado, deve-se passar pelo homem, *passar pelo* significa por “dentro”, incorporar o homem, se apropriar dele, ou, nas palavras de Fogel, torná-lo nosso próprio. Por essa razão, também é uma corda estendida, uma passagem do animal ao super-homem. Então o homem é uma passagem finita, é uma corda cujo fim é seu declínio, o fim do homem e o aparecimento de uma nova forma. Nietzsche ilustra muito bem o fato trazendo-o para a praça pública, dando o homem a um espetáculo popular para que todos vejam: “nesse meio-tempo o equilibrista começara seu trabalho: surgira de uma pequena porta e andava sobre a corda que se achava estendida entre duas torres, acima da praça e do povo.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 19). Percebamos que o homem equilibrista – sendo o equilíbrio uma arte que exige pés habilidosos e, por arte, temos o caráter hermenêutico do homem – atravessa artisticamente por si mesmo, pois o é também a corda. Assim, equilibrista e corda são um e o mesmo. Entretanto o homem já esteve fora de si misturado com o animal de dentro da torre e deve ter seu declínio na outra margem, porém quando o homem olha para o macaco, para o primata, seu ancestral, esse lhe é motivo de *riso* e *vergonha*, “exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 14). O que o primata é e o que o homem é – além de ser corda, algo a ser superado, arte – sempre se dá como interpretação. Existem para um outro, seu lugar se dá na interpretação que, a cada declínio, mostra-se como motivo de vergonha ou riso no sentido de: *não acredito que me portava assim*, porém é sempre um riso de si mesmo à medida que ganha nova perspectiva. Portanto, o que é o homem? “O próprio homem, que conhece [interpreta³⁶], é, ainda, sempre aparência.” (FOUCAULT, 2011, p. 198). Ele não possui nenhum fundamento ontológico. O equilibrista é tão só homem e só ri de si quando se ultrapassa, durante o percurso é sério, cauteloso. Então “temos uma imagem do homem – a que fazemos a partir de nós mesmos. E desde então a aplicamos a nós mesmos – para nos compreender. Ah! Sim, compreender!” (NIETZSCHE apud KLOSSOWSKI, 1995, p. 45).

Então o homem nada mais é que um conceito, uma imagem interpretada, uma forma de autocompreensão que temos. No decorrer da história narrada por Nietzsche, à imagem o homem caminha pelo próprio homem e, em um dado momento, surge por trás dele, correndo pela corda, “um rapaz de vestes coloridas, semelhante a uma palhaço” (NIETZSCHE, 2011b, p. 20) que o seguia blasfemando e, ao se aproximar, lançou *um grito de demônio* e saltou

³⁶ Acréscimo nosso.

sobre ele. O homem, assustado, perdeu o equilíbrio e caiu ao lado de Zaratustra. Ao vê-lo ajoelhado junto a si, *fragmentado*, disse: “‘Que fazes aqui?’[...] ‘há muito tempo eu sabia que o demônio me passaria a perna. Agora ele me leva para o inferno; quer impedi-lo?’” (NIETZSCHE, 2011b, p. 20). Notemos que o homem, que fazia a passagem pelo homem arriscando se perder, “fizeste do perigo teu ofício”, assusta-se pelo grito de demônio e, ao morrer, teme o inferno. O equilibrista representa o homem medieval o qual busca uma interpretação de si distinta da visão religiosa, por essa razão arrisca perder-se a tal ponto de fragmentar-se e “morrer”, teme cometer um pecado, por isso teme a vinda do demônio. Mas, ao morrer, tem sua partida aliviada, porque Zaratustra exorciza seus demônios, espanta de sua visão de mundo os elementos religiosos. O momento da queda, que marca um lugar na corda, indica uma interpretação que declina. O conceito homem, naquele momento, é religioso e supersticioso, medieval. A corda, enquanto homem, não pode ser outra coisa senão a história de um conceito que, a cada passo, se transforma, se modifica, porém essa modificação não significa o rompimento total com o passado, a corda é contínua. A cada passo na história, o homem se modifica, mas também agrega passado. “Fizeste o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco.” (NIETZSCHE, 2011b, p.14).

Seguindo por esse raciocínio Viesenteiner (2014, p. 77) afirma que

o homem é um conceito que nunca pode ser efetivamente conceitualizado, sobretudo, definido a-historicamente, mas tem de ser compreendido a partir de um horizonte que pode continuamente ser deslocado, recebendo um sentido de plena abertura, mas também, simultaneamente, integrador de várias formas em si mesmo.

As observações do autor condizem com nossa perspectiva, o homem não pode ser pensado fora da história como se houvesse uma definição ontológica de sua humanidade, mas sim que, ao refletirmos sobre tal definição, devemos ter como premissa o caráter do deslocamento desse conceito, pois, em momentos históricos diferentes, o homem é compreendido e se compreende de maneiras desviantes. Todavia, como já dito, há uma agregação histórica que o homem carrega, “há muito de primata no homem” e o autor nos propõe uma leitura do homem como somatória de *erlebnis* (vivências). *Erlebnis* aparece como uma forma de leitura da realidade em que o homem, assim como as coisas, é a soma de suas características, no entanto, para além, o homem não é só soma de características, mas também uma somatória de formas já vividas. O homem vivenciou diversas formas ao longo de sua história e, continua o autor, todas essas formas fazem parte de como nos compreendemos agora. A superação do homem consiste em vivenciar, experimentar todas as formas que vivem em nós. Zaratustra é o atravessamento da corda, o caminho de Zaratustra, de superação do

homem, é um trajeto por toda a tradição filosófica. Nem Nietzsche e nem Zaratustra são o super-homem, mas sim a passagem pela história em busca pela superação do conceito ao qual nos (mal) compreendemos. “Há muitos caminhos e modos de superação: deves tu cuidar disso! Mas somente um palhaço pensa: ‘O homem também pode ser saltado’.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 190).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche classifica o homem europeu como mestiço, ou seja, sua identidade é formada doravante de uma mistura de tipos e a história funciona como um depósito de formas em que as quais podem ser reassumidas como máscaras.

O mestiço europeu – um plebeu razoavelmente feio, afinal de contas – precisa absolutamente de um traje de fantasia: ele tem necessidade da história como um depósito de fantasias. Sem dúvida percebe que nenhuma delas lhe cai muito bem – está sempre mudando-as. Considerem-se, no século XIX, as súbitas predileções e mudanças das mascaradas de estilo; e também os momentos de desespero porque ‘nada assenta’. – Inútil apresentar-se como romântico, ou clássico, cristão, florentino, barroco ou ‘nacional’, *in moribus et artibus* [nos costumes e nas artes]: ‘não cai’! Mas o ‘espírito’, em especial o ‘espírito histórico’, divisa também uma vantagem nesse desespero: repetidamente, um novo pedaço do passado e do exterior é experimentado, vestido, retirado, guardado, sobretudo estudado – somos a primeira época estudiosa *in puncto* [em matéria de] ‘fantasias’ [...] (NIETZSCHE, 1992, p. 128, grifos do autor).

Neste carnaval de encenações, máscaras e cenários, na travessia do homem pela história de si mesmo, no subir e descer de montanhas, Zaratustra escuta o uivo de um cão que faz retornar à sua memória quando já havia outra vez escutado um cão uivar *dessa maneira*. Sua infância, neste momento, se presentifica. Aqui, remetendo à figura da criança como a última metamorfose do espírito, o momento de criação, indica o atravessamento de todo um conjunto de valores tradicionais dos quais se vivenciou e, sobressaindo sobre eles, o leão vencendo o dragão, a criança aparece como o momento de abertura e criatividade. Então, o que o cão marca? O momento, a hora da metamorfose, que é hora de medo, de espanto, o cão se eriça e salta. Ali estava ele,

com a cabeça voltada para cima, tremendo, na mais silenciosa meia-noite, quando também os cães acreditam em fantasmas: - de maneira que tive pena. Pois justamente então a lua cheia estava sobre a casa, mortalmente calada [...] com isso assustava-se o cão: pois os cães acreditam em ladrões e fantasmas (NIETZSCHE, 2011b, p. 151).

Na rememoração da infância, o cão uivava, pois se assustava com a lua incandescente, brilhante, no entanto, por mais que vejamos a lua com seu brilho majestoso, sabemos que é só um efeito do reflexo da luz do sol. A grandiosidade da lua é falsa, é apenas um efeito de ótica em um jogo de luzes, mas o cão se assusta por acreditar em fantasmas. O que é a visão de um fantasma? Uma distorção (degeneração) da imagem de um corpo. Simplificando, Nietzsche, como já foi abordado, não diz que vivemos presos na fantasmagoria da consciência que nos

trancafiou em um mundo e jogou a chave fora? O cão se assusta com aquilo que é imagem, mera aparência, fantasmagoria ilusória. O cão uiva, também, porque acredita em “ladrão”, que “trata-se de um surrupador, de um desviador e, então, de um degenerador” (FOGEL, 2010, p. 109). Mais uma vez, aquilo que se apropria do que não lhe é próprio, a luz do luar a qual uiva, além de aparência é uma apropriação de algo que não lhe é inerente, mas faz-se próprio à medida que o cão assim a percebe e atribui fé àquilo que vê.

Mas agora o cão uiva não pela fantasmagoria ou falsidade da lua que crê, mas uiva e grita por socorro para um homem. Zaratustra viu “um jovem pastor, contorcendo-se, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado e com uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 152). A personagem, movida por misericórdia, tenta ajudar puxando a serpente sem efeito algum, percebendo que se livrar do réptil asqueroso é tarefa particular, grita com todas as suas forças: “morde!”.

- Mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu 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!
 Ó meus irmãos, escutei um riso que não era riso de homem - - e agora me devora uma sede, um anseio que jamais sossega (NIETZSCHE, 2011b, p. 152).

Esse é o momento final da corda, da travessia do equilibrista que segue à outra torre, ao super-homem. Repare que o cão latia para o homem, embora pedindo socorro para este, pois acredita em fantasmas e ladrões, ou seja, em imagens distorcidas, naquilo que é aparência que rouba predicados outros e lhes apresenta como próprio. O cão denuncia aqui a artificialidade da forma homem, o qual, “se propondo realizar sua humanidade a partir do projeto grego-clássico-cristão, desvia e falsifica o homem do próprio homem, à medida que desvia e falsifica sua essência ou o seu modo próprio de ser.” (FOGEL, 2010, p. 109). O homem/pastor é, aqui, o momento de ruptura, o fim do homem, o atravessamento de toda historicidade de um conceito que terminou por declinar, um rosto na areia apagado pela orla do mar. No momento de declínio, é o último homem anunciado por Nietzsche no prólogo de Zaratustra, a última das formas. O último homem é, para Nietzsche, o estágio mais desprezível, é o tipo que apequena toda forma de existência e que tudo tanto faz, é o conceito completamente mumificado, pois a palavra não evoca intensidade. O homem não vale mais nada:

Aproxima-se o tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu de vibrar! [...] Ainda se trabalha, pois trabalho é distração. Mas cuida-se para que a distração não canse.
 Ninguém mais se torna rico ou pobre: ambas as coisas são árduas. Quem deseja ainda governar? Quem deseja ainda obedecer? Ambas as coisas são árduas.

Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício (NIETZSCHE, 2011b, p. 18-19).

No texto *O convalescente*, a mesma história é narrada por Zaratustra por outro ponto de vista. Antes, o que vê o enigma e tenta socorrer o pastor, o que cindi com o anão, o grande homem e agora Zaratustra é o pastor, o pequeno homem sufocado. Em *Da visão e do enigma*, Nietzsche constrói uma cena em que Zaratustra observa a si mesmo como duplicado e, em *O convalescente*, momento de seu declínio, declínio do homem, conta aos seus animais o que lhe sucedeu naquele momento. Essa roupagem que Zaratustra veste vê o homem e tudo o que há nele como mau e pequeno: “Ah, como é pequeno até o que tem de pior! Ah, como é pequeno até o que tem de melhor.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 210). Esse desprezo pelo homem, esse ranço, nojo, fastio, o sufocou e a serpente que pendia de sua garganta nada mais era que o fastio e viu, diante de si, “uma tristeza cansada de morte, ébria morte, que falava com uma boca bocejante” (NIETZSCHE, 2011b, p. 210), cansada: “eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 210). E, assim, Zaratustra se rastejava sem adormecer até adentrar em uma caverna em que sua perspectiva mudou, “tudo vivo tornou-se para mim decomposição humana, ossos e passado podre.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 210). Zaratustra encarna, pois, a perspectiva profetizada pelo adivinho, que é onde marca sua entrada no estágio do último homem:

- e vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras./Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’./E de todos os montes ecoou: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’ [...]. Assim escutou Zaratustra um adivinho falar; e a profecia deste tocou seu coração e o transformou. Ele vagueava triste e cansado, e tornou-se igual àqueles de quem o adivinho falara (NIETZSCHE, 2011b, p. 127-128).

Mas Zaratustra, superando o nojo pelo homem e o ultrapassando, decepa com os dentes a cabeça da serpente e se ergue como em um salto e ri, mas não é riso de homem, nunca, nesta terra, homem algum o fez dessa maneira. Nesse momento, o riso não é de homem, é o homem transpassado quem ri, este é o riso do super-homem, mas ri de quem? Do próprio homem. O que o homem é para um super-homem? Apenas “uma risada, ou dolorosa vergonha” (NIETZSCHE, 2011b, p. 14), por outro lado, o que é decepado não é o homem, nem o grande e nem o pequeno, esses sempre retornam, mas sim o desprezo por ele. Embora o humanismo seja ultrapassado por Nietzsche, este não é negligenciado ou blasfemado, mas sim se compreende e o aceita como momento necessário para se alcançar seu além, “o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 16, grifos do autor). Mas, o que há de cômico no homem? Fogel (2010), ao comentar sobre o

riso, o define kantianamente como “um afeto proveniente da súbita transformação de uma tensa espera em nada” (KANT apud FOGEL, 2010, p. 137). O homem dentro de uma *épistémè* moderna e humanista – que reúne os ideais do progresso científico, dada a história das definições e aproximações da essência do homem e assim com todas as coisas – se descobre que o homem, no fim das contas, não possui essência alguma e que nem pode ser pensado em categorias universais como se procurou desenvolver ao longo da história. A graça, o cômico é que aquilo que se acreditava ser fundamento é, na verdade, sem fundamento algum, o fundo é superficial; o que significa, nas palavras de Viesenteiner (2014, p. 92), uma abertura para o indeterminado, “Zaratustra representaria, então, a encarnação do riso como leveza conquistada por aquele que compreende a si mesmo de tal modo que pode continuamente deslocar seu próprio sentido”.

O *homem*, assim como *corpo*, *sujeito*, *eu*, só podem ser evocados desde uma repetição do vocabulário da metafísica. A linguagem fala em nós e não há como criar uma linguagem do *nada*, uma vez que não há fundamento antecedente, porém a repetição, o uso desse vocabulário até seu desgaste, até sua banalização, sua desfundamentação é o instrumento para subverter e reconfigurar pequenos ajustes e, assim, criar novas perspectivas. Logo, a repetição não como fundamento, mas como máscara, não mais homem na seriedade da metafísica ou das ciências objetivas, e sim no cômico da paródia... “alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia* [...]” (NIETZSCHE, 2001b, p. 10, grifo do autor).

Como podemos então alinhar o Kant da antropologia com Nietzsche e com Foucault? O alinhamento se dá por meio de um problema e uma só solução: por que devemos falar antes de tudo aquilo que é nada e não antes o ser? Porque, primeiramente, percebe-se que há uma cisão intransponível entre mundo empírico e conhecimento, nunca podemos conhecer de maneira essencial o ser das coisas e, conseqüentemente, do homem, pois a percepção que possuímos é já uma interpretação sensitiva e, quando o corpo busca se compreender enquanto transcendental, o faz reunindo elementos particulares de suas experiências as quais têm a tendência *pathológica* de universalizar. Tudo o que falamos sobre os homens e seus corpos, suas consciências é, tanto para Nietzsche como para Kant, organização lógica da fala, do discurso. O lógico e o ontológico são inconciliáveis, portanto todo ser falado na linguagem refere-se somente a ele mesmo enquanto objeto construído que não possui fundamento algum. Se tal linguagem não é nunca uma ontologia no sentido tradicional, o ser que se desdobra nela é tão somente parodiado dos exemplos e das vivências de um “homem” possível. Então, o

alinhamento de Nietzsche a Kant se dá pela postura no uso da linguagem, uma linguagem que reconhece seu caráter inventivo e literário.

1.3 Por que não se trata de uma fenomenologia política?

Dadas nossas conclusões, a fenomenologia, como pensamento político, pelo menos como podemos depreender do pensamento de Foucault, possui caráter normativo, uma vez que ainda procura um universal para se pensar a política, o que, de certa maneira, repete a governamentalidade do poder. Dessa forma, a fenomenologia – embora nos apresente exemplos de sucesso quanto ao engajamento e militância política, como Sartre e Simone de Beauvoir – ainda é moderna e metafísica em sua estrutura e o homem dorme em suas regularidades, uma filosofia que, mesmo transvestida de filosofia da diferença, busca o mesmo. O homem, a humanidade, continua prevalecendo como ideal normativo político nessas filosofias, o que as impede de pensar a diferença e a multiplicidade atuais. A mesma crítica é apresentada por Judith Butler em sua obra *Problemas de gênero*. Segundo ela, o movimento feminista necessita de uma autocrítica para se reorientar, pois, assim como as práticas de opressão que agem por normalizações, os movimentos feministas fundados nas autoras clássicas, como exemplo Simone de Beauvoir, criam identidades normativas. Para Butler (2003), o existencialismo de Beauvoir precisa ser repensado, porque ainda contém a metafísica da substância ao fundar o ser humano sobre o conceito de liberdade. Em vista disso, a saída que Butler encontra para pensar as relações de poder direcionadas ao feminismo é por meio das práticas de linguagem, por meio de uma *práxis* genealógica.

A política só pode ser pensada dentro de um solo *desprovido de humanidade*, o que permitiria uma pluralidade sempre móvel. Por conseguinte, a necessidade de um pensamento do fim dos tempos, do fim da humanidade, não mais da ordem do ser, mas da possibilidade. Ora, se a política se trata de um jogo de corpos no espaço e eles portam suas armas, a filosofia deve servir como arsenal combativo, portanto a filosofia que se fundamenta no ser da linguagem se mostra como uma melhor possibilidade. Por quê? A fenomenologia, por sua vez, funciona como discurso explicativo da realidade, já a *filosofia subversiva* – estabelecerei aqui esta nomenclatura a princípio – se diferencia por reconhecer sua artificialidade, porém a

diferença não finda apenas nisso, esse tipo de filosofia dispara um vetor de força para fora de si.

Mas como? *Les Ménines!* O quadro de Velásquez utilizado por Foucault para exemplificar a *épistémè* clássica, fundada no ser da linguagem, demonstra não só a ordem do discurso de uma época, como também é um esquadro a partir do qual se montam ou se sobrepõem o Kant da antropologia, Nietzsche e Foucault. Por que o quadro é, além de uma *épistémè*, uma arma de combate escondida? O espectador – ao observar o quadro, ao se deparar com a incompletude, com a falta, com o espaço vazio – vê-se constrangido pelas figuras fictícias a entrar no quadro, a se posicionar, vestir a máscara de uma personagem e entrar na obra, isto é, o espaço soberano, vazio, é sempre ocupado por uma diferença. Portanto, a *filosofia subversiva* não é meramente explicativa como a fenomenologia, mas captura e arrasta o observador para dentro, faz o fora escoar para seu interior; o espectador vivencia a obra, interage com ela. Semelhante estratégia é realizada pela linguagem popular utilizada por Kant fundada no *exemplo* e no *comum*, a qual induz o leitor a problematizar e a completar com vivências particulares o texto, a linguagem prolifera ao infinito no leitor deslocando-o. O mesmo vale para Nietzsche e Foucault. Por que então não se trata de uma fenomenologia? Pois o objetivo do que chamamos de *filosofia subversiva* não é convencer o leitor de alguma verdade, mas sim deslocá-lo por meio da captura, fazer com que problematize por si e para si a sua condição de assujeitamento.

O que é subverter? É operar pequenas alterações, pequenos e contínuos deslocamentos até o mesmo, a identidade ou a norma serem virados do avesso. Temos, então, outra máscara, outro rosto com a mesma pele, dado que o período das grandes revoluções acabou sendo apenas um vislumbre de sonho possível carregado de sentimentos e emoções das grandes épocas e acontecimentos que já se foram. Estabelecidos o regime democrático, porém sem ainda ter alcançado uma mesma esperançosa plenitude, pulverizado em interesses distintos e múltiplos, cabe, no plano da política, fazer explodir os pequenos nós de injustiça, pequenos nós que se desatam e por cima, com as pontas soltas, costurar outros trajetos, costurar outros “nós”, torcendo a palavra para sua forma pronominal, outros “eus”. Por conseguinte, é preciso aprender a pensar o que é subverter, primeiro a si, pois somos pontos amarrados, depois as estratégias, a configuração de novas redes. Se há uma posição política possível para o filósofo, isto se dá na subversão de si e na subversão do outro no sentido não de normalizar, mas de problematizar indefinidamente por meio da linguagem.

Portanto, nosso trabalho, a começar de agora, se bifurca em duas análises que se complementam. Seguindo a metáfora do quadro, temos que nos perguntar sobre a questão do posicionamento, da postura que o quadro impõe ao espectador que é, simultaneamente, a mesma do pintor. Velásquez, por meio de sua obra, incita o espectador a ocupar o espaço soberano, o constrange e, por constrangimento, temos um afeto do qual decorre, no mínimo, um incômodo. Quanto à postura constrangedora, aparece para Nietzsche e Foucault como *crítica da atualidade*. No entanto, estabelecido tal posicionamento, com que estilo as pinceladas projetam sobre a tela as tintas e as imagens? Que tipo de discurso é esse, fundado na metáfora, que desloca o leitor constrangendo-o a ocupar um espaço? Seguiremos, então, para pensar formas de resistência e subversão, seguindo primeiro pelo campo da crítica da atualidade e, em seguida, pela análise da estilística do discurso.

2 O ESPAÇO DIANTE DO QUADRO NA TRAMA DO MUNDO E COMO OCUPÁ-LO: O CRÍTICO COMO TIPO PSICOLÓGICO SUBVERSIVO

Ao pensar a questão da postura ou posicionamento do filósofo, nos permitirá, também, compreender o papel político da problemática do homem e por que o seu deslocamento para o ser da linguagem. Sendo assim, será possível pensar como estas investigações sobre o homem e seu atravessamento consistem não só em um mero debate epistemológico, mas, muito mais, político, uma vez que saber e poder formam um par indissociável e a “humanidade” é uma produção discursiva, questioná-la, assim como mostramos, significa operar modificações na ordem do poder. Isso significa que o questionamento sobre o homem realizado tanto por Foucault quanto por Nietzsche produz efeitos não só no debate filosófico, como também na forma das pessoas se relacionarem umas com as outras e com elas mesmas. Parece evidente, então, que a função do intelectual está articulada a agir neste campo das práticas discursivas. Assim, o lugar diante do quadro, o espaço soberano evidenciado por Velásquez que é ocupado pelo rei, pelo artista e pelo expectador da obra, traduzirá, ao ser transposta na prática filosófica de Nietzsche e Foucault, uma equiparação de funções as quais buscaremos articular. O artista, agora como escritor filósofo, é aquele que constrói o texto, escreve, mas com quais objetivos? Velásquez pinta *Les Ménines* para que elas e seus coadjuvantes possam constranger o espectador a se posicionar diante do quadro. O expectador, agora leitor, deve, então, ser constrangido pela escrita desses filósofos que, nas linhas de seu texto, representam aquilo que está no mesmo espaço que ocupam, sua atualidade.

Logo, o objetivo deste capítulo e do seguinte é exatamente mostrar como Foucault e Nietzsche se relacionam, por meio da escrita, com sua atualidade, o que implica, necessariamente, uma relação com si mesmo e, ao mesmo tempo, com o leitor do texto e os efeitos provocados neste interlocutor. Por isso, acreditamos ser possível compreender como a prática desses filósofos funciona como formas de resistência e criação de si. A resistência aparecerá, no decorrer do texto, na figura do crítico da atualidade, que em Foucault se desdobra a partir da figura do intelectual específico como aquele que assume uma posição nos diagramas de poder. Em Nietzsche, esse tipo de filósofo se desdobrará a partir dos conceitos de extemporâneo e espírito livre, consolidando-se na práxis genealógica.

2.1 O intelectual específico como primeiro traço de uma modalidade agente nas estratégias de poder

A partir de nosso levantamento bibliográfico quanto à questão do posicionamento ou atuação do escritor, ela é pensada por Foucault em momentos diferentes evidenciando aspectos distintos que, embora dispersos, se sobrepõem: em textos de 1966 e 1967, o filósofo aparece como *diagnosticador do presente*, 1972 e 1976 como *intelectual específico*, em 1978 a função do diagnóstico da atualidade reaparece e, em 1984, Foucault se denomina como *crítico da atualidade*. Isso demonstra que a sua preocupação com a atualidade não se limita apenas à genealogia da ética – embora, mais tarde, venha a se complementar com tal discussão – mas sim corresponde a uma postura tomada pelo nosso autor em relação à prática de escrita. Foucault se declara, nesse percurso, como *intelectual específico*, *diagnosticador* e *escavador da atualidade*, e como *crítico*. Assim, na filosofia de Foucault, o tipo que se posiciona na ordem do mundo para pintar o quadro assume a posição como intelectual aquele que efetua, na ordem discursiva, uma luta que se dá como diagnóstico e crítica da atualidade. Em vista disso, a personagem que ganhará “corpo,” neste texto, é constituída a partir desses princípios, o que significa que não procuramos encontrar a essência humana e nem, em seus instintos, uma predisposição revolucionária, mas, a partir dos pedaços de enunciados, construir um tipo ou uma singularidade que execute determinados movimentos nas malhas do poder. Portanto, construir muito mais uma forma de prática apresentada à sombra de um nome do que uma individualidade por si mesma.

Em uma conversa de Foucault com Gilles Deleuze, transcrita e intitulada no ano de 1972 como *Les intellectuels et le pouvoir*, vemos a definição do espaço de atuação do intelectual, iniciada por um questionamento de um maoísta a Foucault que procurava compreender como eles se posicionavam politicamente. Esse interlocutor afirma compreender o posicionamento político de Sartre, um pouco da posição de Foucault e absolutamente nada da de Deleuze (FOUCAULT, 1994b, p. 306-307). Vejamos que o maoísta procura interpretar os filósofos de um ponto de vista que predetermina o ativismo ou engajamento político do intelectual buscando enquadrá-los. A dificuldade em determinar o posicionamento de Foucault e Deleuze, no plano da ação política, evidencia uma diferenciação ou deslocamento com a formação do intelectual tradicionalmente compreendida. Podemos propor, também, como hipótese prematura uma possibilidade de subversão ao já instituído tipo intelectual. A

subjetividade é produzida nas relações de poder e as resistências ou deslocamentos nunca constituem um lado de fora do poder, mas uma produção em suas redes como redirecionamento de forças e, como afirma Foucault, sempre há processos de capturas pelo poder³⁷. A diferenciação de Foucault e Deleuze se mostra como um ato subversivo e de diferenciação como forma de atualizar a luta de maneira mais eficaz, pois o intelectual político, tradicionalmente compreendido, já está capturado nas estratégias que envolvem os planos de produção do discurso. Não nos cabe, aqui, investigar se Sartre e o existencialismo foram dobrados pelos dispositivos de poder-saber, pois reconhecemos a importância do engajamento político deste. Porém, uma vez que o poder é sempre móvel e produtivo, o intelectual político, sendo compreendido como lugar e não como substância, necessita constantemente se reorganizar nas relações de poder.

À mencionada questão Deleuze responde, se referindo também a Foucault: que “talvez seja pelo fato de estarmos vivendo de maneira nova as relações teoria-prática.” (FOUCAULT, 1994b, p. 307). A teoria e a prática sempre foram pensadas como campos distintos, mas que se relacionam, “às vezes nós concebemos a prática como uma aplicação da teoria, como uma consequência, às vezes, ao contrário, como devendo inspirar a teoria, como sendo ela própria criadora de uma forma teórica futura.” (FOUCAULT, 1994b, p. 307). Ambas as possibilidades colocam as teorias como totalizações as quais se aplicariam em espaços diferentes ou pretenderiam explicações unitárias para acontecimentos políticos distintos. A questão é que as teorias são sempre discursos restritos que podem, por sua vez, se articular com outros de regionalidades distantes, estabelecendo redes e criando novas formas de discursos com novos objetos. Visto também, no primeiro capítulo, uma teoria totalizadora com pretensões de aplicabilidade está fadada ao fracasso no plano político, já que os objetos e sujeitos dos discursos são autorreferentes, porém isso não nos impede de pensarmos como a sublimação da teoria como prática pela tradição torna, talvez, esta mais poderosa. Sua aplicação em campos distintos ou a submissão das diferenças em localidades distintas produzem efeitos de normalização da pluralidade ao discurso único. O fato é que Foucault e

³⁷ Tomamos como analogia a reflexão de Foucault em *Pouvoir et corps*, em que analisa a liberação sexual como forma de escapar ao poder, mas, a cada passo dado como forma de resistência, o poder se rearticula para controlar os movimentos dos corpos: “Os corpos se tornaram um jogo de uma luta entre as crianças e os pais, entre a criança e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contra efeito desta ofensiva. Como o poder responde? Por uma exploração econômica (e, talvez, ideológica) de erotização, depois os produtos de bronzamento como também filmes pornográficos... Em resposta à revolta do corpo, encontra-se um novo investimento que não se apresenta mais sob a forma do controle-repressão, mas sob aquele do controle-estimulação: ‘Fique nu... mas seja magro, belo, bronzado!’ Em todo movimento de um dos dois adversários, um responde ao movimento do outro” (FOUCAULT, 1994b, p. 755).

Deleuze compreendem tal funcionalidade do discurso nos jogos de poder e, conscientes dela, utilizam-na como forma de ataque.

O intelectual, enquanto sujeito da teoria, era aquele que “dizia a verdade àqueles que ainda não a conheciam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência.” (FOUCAULT, 1994b, p. 308). O intelectual assumia a postura da consciência de uma época, uma vez que as pessoas, por si só, segundo a perspectiva do intelectual universal, eram incapazes de compreender o solo ao qual estão dispostos. O mesmo é caracterizado por Foucault como o “intelectual dito de ‘esquerda’” toma para si a palavra e se compreende como detentor do

direito de falar enquanto senhor da verdade e da justiça [...]. Ser intelectual era ser um pouco a consciência de todos. Eu acredito que encontramos aí uma ideia transposta do marxismo e de um marxismo débil: assim como o proletariado, pela necessidade de sua posição histórica, é portador do universal (mas portador imediato, não refletido, pouco consciente de si mesmo), o intelectual, pela sua escolha moral, teórica e política, quer ser portador desta universalidade, mas em sua forma consciente e elaborada (FOUCAULT, 1994c, p. 154).

Observemos que o indivíduo, à medida que se coloca como consciência e eloquência dos outros, posiciona-se como seu tutor, aquele que pensa pelos outros, o que, de certa forma, mantém as pessoas em uma situação de menoridade intelectual como diria Kant³⁸. O próprio intelectual, como figura revolucionária, funciona como agente do poder, pois silencia as vozes de diversos lugares potencialmente subversivos, funcionando como um sabotador dentro das estratégias de resistência.

Existe um sistema de poder que barra, interdita, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não está somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Eles mesmos, os intelectuais, fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da ‘consciência’ e do discurso faz também parte desse sistema (FOUCAULT, 1994b, p. 308).

Em contraponto, como afirma Foucault (1994b), os intelectuais descobriram, recentemente, que as massas não necessitam deles como porta-vozes ou como consciência pensante por experimentarem certas situações que o intelectual só conhece enquanto discurso e, aqui, podemos pensar as diversas pluralidades de grupos que vivem em condições distintas, “elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor que eles.” (FOUCAULT, 1994b, p. 308). Foucault, por essa razão, nos ensinará como afirma Deleuze no diálogo com seu amigo, “a indignidade de falar pelos outros.” (FOUCAULT, 1994b, p. 309). Isto caracteriza bem o que se define como intelectual específico, aquele que restringe seu discurso a um campo de

³⁸ Cf.: KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: _____ *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

atuação, que se habituou a trabalhar não mais no “universal”, mas “em setores determinados, em pontos precisos em que os situavam, seja em suas condições de trabalho, seja em suas condições de vida” (FOUCAULT, 1994c, p. 154), condições que o fizeram ganhar consciência de problemas muitos mais específicos. Com a conversão do intelectual universal para o intelectual específico, torna-se possível articular transversalidades entre saberes que reagem ao poder em pontos estratégicos distintos. De certa maneira, o intelectual específico potencializa a compreensão e a reação às formas de governo diversas, uma vez que as estratégias são sempre difusas e mutáveis, pensar o poder como generalidade enfraquece a força subversiva do discurso. “Assim, os magistrados e os psiquiatras, os médicos e os assistentes sociais, os trabalhadores de laboratório e os sociólogos podem, em seu próprio lugar e por meio de trocas de experiência e de apoios, participar de uma politização global dos intelectuais.” (FOUCAULT, 1994c, p. 155).

Os apontamentos acima tornam compreensível o porquê do trabalho *Grupo de Informações sobre as Prisões* realizado por Foucault. Não se trata, de forma alguma, de aplicação da teoria em uma prática, mas sim de dar passagem a uma voz encarcerada, um discurso acorrentado pelos grilhões da ordem do saber que seleciona, subjuga e desqualifica discursos. Quando Foucault escuta o que os prisioneiros têm a dizer, se percebe que “eles mesmos tinham uma teoria da prisão, da penalidade, da justiça.” (FOUCAULT, 1994b, p. 310). Esse discurso funciona como um contra poder, pois contesta ou, no mínimo, compete se apresentado como alternativa à construção jurídica do “delinquente”. Uma vez que discurso e poder são indissociáveis, produzir discursos é uma forma de interferir nas relações de poder.

Cada luta se desenvolve em torno de um foco particular de poder [...]. E se designar os focos, denunciá-los, falar deles publicamente, é uma luta, não é porque ninguém estava ciente disso ainda, mas porque falar a esse respeito, forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez o quê, designar o alvo, é uma primeira inversão de poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder. Se discursos como estes, por exemplo, dos detentos ou dos médicos de prisões são lutas, é porque eles confiscam, ao menos por um instante, o poder de falar da prisão, atualmente monopolizado pela administração e seus compadres reformadores (FOUCAULT, 1994b, p. 313).

O discurso, como nos mostra Foucault, não é meramente um amontoado de enunciados, mas um instrumento de luta que parte de localidades distintas, problematizando coisas específicas e estipulando posições. Por conseguinte, o intelectual configura-se, enquanto agente político, como aquele que faz uso de seu saber, de sua competência técnica em campos restritos travando um combate na ordem da verdade. Enquanto a verdade se movimenta produzindo formas de coações, generalizando e homogeneizando as diferenças, os discursos provenientes de diversos lugares distintos, por autoridades cuja subjetividade se

constitui no espaço que fala, questionam as totalizações justamente por tornar difusas as massas e os discursos, demarcando as diferenças. Sendo assim, há uma luta circunscrita à verdade, não a sendo compreendida em seu sentido clássico como o “conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar, mas o conjunto das regras segundo as quais nós distinguimos o verdadeiro do falso e atribuímos ao verdadeiro, efeitos específicos de poder’.” (FOUCAULT, 1994c, p. 159).

O campo de atuação político do intelectual em relação à verdade indica, a princípio, que a distinção entre o verdadeiro e o falso se sustenta a partir de regras, ou seja, trata-se de uma construção normativa. Há uma operacionalização que distingue os elementos, sejam pessoas ou coisas e, a partir dessas distinções no plano da verdade que desqualifica o falso, há um posicionamento dos elementos em um espaço de poder. Logo, como comenta Foucault, o discurso “está igualmente naquilo que não se diz, ou que se marca por gestos, atitudes, maneiras de ser, esquemas de comportamentos, os arranjos sociais. O discurso é o conjunto das significações constrangidas e constrangedoras que passam através das relações sociais.” (FOUCAULT, 1994c, p. 123).

O discurso funciona, pois, como um catalisador e operacionalizador das forças na medida em que os enunciados, ao articularem-se mediante as regulações discursivas, atualizam-se em relações de poder. Por ser um instrumento comum tanto da governamentalização quanto da resistência, se torna um campo de luta e confronto. Assim, Foucault pensa o discurso, nesse pequeno texto de 1976, como instrumento de confronto e campo de luta e é nesse campo de batalha onde o intelectual específico se situa. Portanto, Foucault classifica um tipo de discurso que é “discurso batalha e não discurso reflexo. [...] O discurso [...] esse fato é em si mesmo força. O discurso é para a relação das forças não somente uma superfície de inscrição, mas um operador.” (FOUCAULT, 1994c, p. 124). Conhecer a verdade e o verdadeiro não é suficiente no plano da ação política, e sim evidenciar a produção da verdade e os efeitos provocados. Há vetores de forças provenientes das regras que se entrecruzam produzindo a verdade e, ao produzi-la e transpassá-la, o poder se desdobra em efeitos diversos. A luta em torno do saber não condiz com o par ciência/ideologia, mas na relação da verdade com o poder. A função do intelectual não estaria no fato de “criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada de uma ideologia justa, mas sim de saber se é possível constituir uma nova política da verdade.” (FOUCAULT, 1994c, p. 160).

Por conseguinte, nos parece que a função do intelectual específico – enquanto aquele que está imerso em relações de poder e, conseqüentemente, posicionado em determinado espaço configurado pela verdade – tem que, como forma de ação, subversão e resistência, produzir discursos os quais tornem evidentes os problemas específicos em seu campo de atuação, sejam as relações de poder como também as regulações das práticas discursivas. Uma vez que não há o sujeito que fala, mas o discurso que é produzido a partir de um jogo de regras de verdade que se articula com relações de poder, a função do intelectual é constituída pelo próprio poder, o poder produz o intelectual como uma forma de dobrar-se sobre si e mostrar-se³⁹. Conseqüentemente, o discurso do intelectual funciona como instrumento que torna o poder visível para que as relações de poder possam diferenciar-se em outras possibilidades. Em uma entrevista de Foucault do ano de 1978, intitulada *La scène de la philosophie*, o entrevistador M. Watanabe, ao comentar o estilo de escritura de Foucault, aponta que o filósofo citado “se propõe descrever as linhas de força que deviam atravessar as grandes mutações epistemológicas ou institucionais do mundo ocidental” (FOUCAULT, 1994c, p. 572), distinguir os acontecimentos e mapear as redes de poder que articulam táticas que configuram estratégias. Em resposta, Foucault complementa dizendo que, desde Nietzsche, a tarefa do filósofo é justamente esta: diagnosticar as forças e as relações, discursivas ou não, que nos atravessam e constituem nossa atualidade. Diagnosticar as forças e trazê-las à cena no discurso significa

tentar fazer as pessoas perceberem o que está acontecendo, precisamente nos domínios em que o intelectual é competente. Pelo pequeno gesto que consiste em deslocar o olhar, ele torna visível o que é visível, faz aparecer o que é tão próximo, tão imediato, tão intimamente ligado a nós que, por isso mesmo, nós não o vemos (FOUCAULT, 1994c, p. 594).

Foucault espera mostrar às pessoas que são muito mais livres do que percebem, que elas tomam por evidentes, isto é, como indubitáveis ou inquestionáveis, hábitos criados historicamente e que os mesmos podem ser criticados e dissolvidos. Isso se deve a uma familiaridade que estabelecemos com os processos políticos e sociais que nos circundam, o que os fazem imperceptíveis. Portanto, o papel do intelectual consiste em dar visibilidade àquilo que já é visível, o que significa, ao fazer sua genealogia, dar relevo aos elementos

³⁹ Não significa, de maneira alguma, afirmar a inatividade do sujeito em relação ao poder, como se houvesse um determinismo político. Esta questão será melhor esclarecida quando, ao falarmos sobre Nietzsche, a vontade de poder, vetor de ação que busca submeter o outro e expandir sempre o campo de influência, esta, em relação a si, dada as relações de poder que buscam captura-la, atua diferenciando-se, o que consiste em uma ação sobre si mesmo concomitante a uma ação externa sobre si. Isto não significa também pensar a oposição entre dentro e fora, mas ilustrar que o poder, enquanto forma de relação, possui vetores difusos e, nas práticas de autossubjetivação, buscam diferenciar-se de si dobrando a força sobre si, o que configurará em uma *estética da existência*.

destacando-os dos demais objetos da cotidianidade, da teia da “normalidade” e “naturalidade”, mostrando seus efeitos, articulações e artificialidades. “Um dos meus objetivos é mostrar às pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar – que elas consideram universais – é o produto de certas transformações históricas bem precisas.” (FOUCAULT, 1994d, p. 778-779). Foucault procura acentuar o caráter arbitrário das autoevidências desses elementos, nos fazendo ver como nossas liberdades são cerceadas, mostrando “de qual espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar.” (FOUCAULT, 1994d, p. 779). Então, o *êthos* do intelectual específico, consequentemente o de Foucault, é de ser o “destruidor das evidências, através do estranhamento do modo como nos construímos sujeitos na atualidade.” (LEAL, 2007, p.55). A partir da problematização das relações historicamente construídas das quais somos subjetivados, o intelectual possibilita a *recusa de nós mesmos* no sentido de reconhecer, em si, práticas que condicionam nossos comportamentos e pensamentos, provocando torções nas mesmas ou, simplesmente, seu abandono. Dessa maneira, dado que o intelectual específico, diferentemente do universal, se reconhece como inserido e localizado em um determinado espaço de práticas e jogos de força, evidencia em si mesmo, torna visível para si as relações de poder que o configuram. Podemos pensar também a postura de Foucault ao propor a si mesmo como intelectual específico, como uma forma de evidenciar suas práticas como intelectual universal e diferenciar-se delas, uma vez que o poder atua capturando as subversões, diferenciar-se em intelectual específico pode ser interpretado como uma forma ou gesto de resistência ao poder⁴⁰. Logo, todo diagnóstico da atualidade e de suas forças consiste em diagnosticar em si mesmo como tais forças o constituem e, consequentemente, toda crítica, como sugerem Assman e Nunes (2007, p. 06) é uma

⁴⁰ Por que não mais o filósofo universal? Ou então, por que não propor nada, nenhuma utopia? Foucault (1994c, p. 538-539), em uma conferência de 27 de abril de 1978, analisa que a partir do fim do século XVIII, com a revolução francesa, viu-se a estatização da filosofia, de seu uso como legitimação do poder. Assim ocorreu com Rousseau pela revolução francesa, com Hegel, no Estado Prussiano, Marx pelo Estado Soviético e, posteriormente, Nietzsche pelo regime nazista. Todos esses filósofos, embora defendessem formas de liberdade atuando como um contra poder, tiveram suas obras capturadas e utilizadas por estes, sendo o intelectual específico uma forma de pensar outra via no jogo do poder. Dez anos mais tarde retoma a questão em uma entrevista, dizendo que “durante um longo tempo, as pessoas me pediram para lhes explicar o que iria acontecer e lhes fornecer um programa para o futuro. Nós sabemos muito bem que, mesmo quando são inspirados pelas melhores intenções, esses programas sempre se tornam ferramenta, um instrumento de opressão. A Revolução francesa se serviu de Rousseau, que tanto amava a liberdade, para elaborar um modelo de opressão social. O estalinismo e o leninismo horrorizariam Marx.” (FOUCAULT, 1994d, p. 778). A mesma postura é sustentada em *What is Enlighthenment?*, em que Foucault aponta para um caminho alternativo a este: “Eu prefiro as transformações muito precisas que puderam ocorrer, há 20 anos, com um certo número de domínios que concernem a nossos modos de ser e de pensar, às relações de autoridade, às relações de sexos, ao modo pelo qual percebemos a loucura ou a doença, prefiro essas transformações mesmo parciais que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática, às promessas do novo homem que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.” (FOUCAULT, 1994d, p. 575).

“autocrítica”. De maneira nenhuma o intelectual específico pode reivindicar para si um espaço fora das relações de poder e fora das práticas discursivas⁴¹, ele tem por tarefa, ao questionar suas próprias evidências e problematizar os próprios hábitos, mostrar aos outros a maneira como é capaz e, por meio do exemplo, e aqui retomamos o Kant da antropologia, fazer o pensamento proliferar. O intelectual como crítico atua politicamente mostrando, em seus discursos, “como é capaz de ‘re-problematizar’ e, como tal, aparecer diante dos outros como alguém que consegue ‘cuidar de si’ e sugerir a esses outros que possam fazer o mesmo, sem, no entanto, dizer como o devem fazer e nem o que devem ‘re-problematizar’.” (ASSMAN; NUNES, 2007, p. 07). Não dizer aos outros o que fazer, mas provocar no leitor uma problematização sobre suas ações por meio do exemplo nos remete à função socrática de interpelar o outro sobre a importância de cuidar de si, porém não mais voltada para um universal. Por essa razão, Sócrates, também, aparece como filósofo subversivo em um comentário de Foucault (1994a, p. 552): “seu pensamento não pode se situar em relação ao movimento atual do grupo. Sócrates é um excelente exemplo: a sociedade ateniense pôde apenas lhe atribuir um papel subversivo, seus questionamentos não podiam ser admitidos pela ordem estabelecida.”

O cuidado de si como um “pensar contra si”, como defende Leal (2007, p. 55), não se configura como uma prática que esquece o outro, ao contrário, indica um cuidado para não submeter o interlocutor a uma normalização, o que seria universalizar, novamente, uma *forma* de intelectual. Foucault parece, e podemos supor de maneira bastante segura, apostar em uma articulação *estratégica sem estrategista*⁴² com vetores de força direcionados diferentemente

⁴¹ O mesmo aqui vale para Nietzsche. Como sugere Chaves (2016, p. 56), tanto Foucault quanto Nietzsche vestem a mesma máscara de filósofo, por máscara compreendemos uma mesma postura, que é descrita pelo comentador como “o subversivo gesto de começar de novo” (HONNETH; SAAR apud CHAVES, 2016, p. 56), que significa acentuar os deslocamentos, descontinuidades, transformações ocorridas no próprio pensamento, efeito de sua prática autocrítica.

⁴² Por estratégia Foucault compreende uma dada situação ou configuração das relações de poder que tendem a um objetivo, porém, esta não é fruto da elaboração de um sujeito ou classe social que a impõe sobre outros. A estratégia se forma a partir da justaposição de variadas técnicas de poder que se ajustam por si tendendo a neutralizar os focos de resistência, dessa forma, trata-se de uma condição que se coloca com o objetivo de alcançar uma estabilidade. Não pode ser pensada como analogia a sistema ou organismo, mas sim como uma manobra que acaba por se impor. O que sugerimos no texto se refere então à possibilidade de justaposições de técnicas de autossubjetivação que subvertam as normalizações que se efetuam nas linhas da estratégia, o que possibilitaria outra manobra ou, mais precisamente, outras formas de relações de poder e relações consigo. Sobre essa questão, sugerimos: GALVÃO, B. A. *A arqueologia do dispositivo de poder disciplinar*. 2016, p. 96-98; FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault. In: _____ *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994c, 4 v. V. 3. p. 306-309.

das governamentalizações hegemônicas⁴³. Para esses fins, o trabalho de Foucault se qualifica também, como o mesmo afirma, em um “trabalho de escavação sob nossos pés” o que “caracteriza depois de Nietzsche o pensamento contemporâneo.” (FOUCAULT, 1994a, p. 606). Classificar o diagnóstico da atualidade como prática de escavação remete à função do arqueólogo, que é “escavar mostrando o que subjaz sob a superfície.” (VASCONCELLOS, 2007, p. 12). A superfície, aquilo que aparece e se mostra como uma unidade indissociável, retomando a “teoria” do conhecimento de Nietzsche, é uma somatória de partes distintas que se articulam ou, mais ainda, tomando Foucault como referência, um objeto do discurso que se constitui pela articulação de enunciados em uma prática discursiva em dada *épistémè*, o terreno regulador dos discursos. Da mesma maneira, o sujeito – que aparece como experiência única da manifestação de uma “essência” particular – é formado por dispositivos de poder que articulam corpos às estratégias, ou seja, sob os “pés” dos elementos da atualidade há uma rede que possibilita sua emergência, “uma tal atividade de diagnóstico comporta um trabalho de escavação sob seus pés para estabelecer como se constituiu antes dele todo este universo de pensamento, de discurso, de cultura que foi seu universo.” (FOUCAULT, 1994a, p. 613). Assim, o filósofo, à medida que reflete e se questiona sobre esse nós ao qual pertence produzindo seus discursos, faz a filosofia aparecer como “superfície de emergência de uma atualidade.” (FOUCAULT, 2008, p. 14). Isso significa dizer que a filosofia reduplica seu solo arqueológico fazendo emergir em si, em sua superfície de tinta e papel, as relações que moldam o pensamento. Significa, também, que o subsolo é trazido à superfície não como um deslocamento que retira as “entranhas” ou o “esqueleto”, mas que é construído no discurso filosófico. Fazer o trabalho de escavação significa fazer a filosofia falar por si e, ao falar por si, aquilo que se tornou familiar e inquestionável tem suas brumas dispersas. Por que deixar falar o prisioneiro? Sua fala traz à superfície esse jogo de poder ao qual está inserido, mostrando suas incongruências e opressões as quais não são problematizadas. O trabalho de diagnóstico da atualidade consiste não somente em descrever o que somos, mas, para além desse fator,

seguindo as linhas de fragilidade da atualidade, em conseguir apreender por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é. E é nesse sentido que a descrição deve ser sempre feita senão por esta espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível (FOUCAULT, 1994d, p. 449).

⁴³ Importante destacar que a variabilidade e mobilidade estratégica não é algo estático de planos e não deve ser pensado como uma revolução total na ordem das relações de poder, poder e resistência são indissociáveis, embora se “liberte” ou se “conquiste” um ponto estratégico no jogo de forças, outros pontos antes conquistados são perdidos ou capturados.

Assim, o trabalho de intelectual específico consiste em dizer o que existe, não no sentido da constatação, mas sim mostrando a possibilidade de isto não ser mais ou ser de outra maneira operando ajustes. A importância da análise arqueológica e genealógica, pois, ao traçar as linhas que fazem emergir coisas, mostram o quão frágeis são suas configurações e que as mesmas podem ser desfeitas. “Aquilo que a razão experimenta como sua necessidade, ou melhor, aquilo que as diferentes formas de racionalidade dão como lhes sendo um dado necessário, podemos perfeitamente fazer a sua história e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu.” (FOUCAULT, 1994d, p. 449).

Tal análise corresponde a uma analítica do poder ou, mais propriamente, à *microfísica do poder*. O tipo de análise que faz emergir no discurso filosófico a atualidade que configura este “nós” ao qual pertencemos é o que Foucault denomina de *ontologia do presente*, cuja tradição foi iniciada por Kant ao procurar responder à pergunta *was ist aufklärung?* Então, à medida que as redes que configuram as subjetividades são expostas e servem de espelho aos interlocutores os quais problematizam suas práticas modificando-as, temos uma estratégia sem estrategista subvertida. Mas, em que consiste essa *ontologia do presente* que é, como evidenciamos, um diagnóstico da atualidade associado, conseqüentemente, à prática do intelectual? Como Foucault a compreende e como ele, a partir dela, se compreende?

2.2 Foucault e a ontologia de si mesmo a partir da questão Kantiana sobre a *Aufklärung*

A referida questão posta por Kant aparece, de forma mais extensa, em três textos: *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung* (1978), *Qu'est-ce que les Lumières?* (1983) e *What is the Enlightenment* (1984). A dedicação de Foucault a este texto de Kant não se deve, primeiramente, a uma exposição do pensamento kantiano e nem a uma análise historiográfica dos caminhos possibilitados por este filósofo, mas, muito mais, assim como discutimos no capítulo primeiro sobre a *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, de compreender seu próprio trabalho e a si mesmo, construindo para si uma perspectiva sobre a própria obra, o que indica duas coisas: primeiro, o efeito político de seu trabalho enquanto afeto pelo outro e, segundo, o efeito sobre si.

Não se trata de recuperar uma unidade inequívoca da obra que teria se dispersado nos procedimentos sempre tão empíricos da arqueologia-genealogia, muito menos

de defender para si mesmo uma perspectiva de trabalho que a figura inquestionável do Autor transformaria na mais próxima possível da Verdade. Ao contrário, ao procurar o que seria da ordem de um *projeto geral*, o que Foucault busca é uma outra forma de se pensar um pensamento, o seu próprio: não a descoberta, mas a invenção, a reescritura de si (LEMOS, 2005?, p. 04).

Kant diagnóstica, ao responder a questão *Was ist aufklärung?*, ou melhor, traz à superfície do texto, constrói um presente do qual não somente ele, mas seus interlocutores se encontram como lugar comum, um problema que paira sobre sua atualidade. A análise que Kant faz consiste, ao construir uma época que se encontra em processo, em vias de se acabar e transcender, em localizar os indivíduos em um campo, em uma rede que articula posições de poder, sujeitos de saber e tipos de subjetividade. O texto fala da “relação do governo de si com o governo dos outros” (FOUCAULT, 2008, p. 08) o atravessamento desta época, e sua virada consiste na realização do uso da própria razão como forma dos indivíduos guiarem a si mesmos e, deslocando-a para um *uso público*, discutir e pôr em questão a atualidade. Vejamos que Kant almeja uma finalidade, um projeto civilizatório, fundado em um programa de autossujeitização que se encontrava em vias de se efetivar, porém os entraves consistem na própria indisposição individual para realizar esse objetivo. Os sujeitos do discurso kantiano encontram-se submetidos às autoridades que pensam e decidem por elas que, por ocuparem tais espaços, atuam na ordem do saber governando os que se encontram em estado subjetivo de menoridade, correspondendo a uma passividade que inviabiliza a assunção da tarefa de se autodeterminar por meio de sua razão. Por conseguinte, Kant se coloca na ordem do saber e da estratégia para desatar “nós” de uma rede microfísica que produz determinados modos de existência baseados em uma *vontade de deixar-se guiar* que é o avesso do que, para Nietzsche, fundamenta a motivação humana, a *vontade de poder*, vontade de submeter e ampliar seus campos de influência. Kant, nesse discurso, espelha a face do leitor e o coage a se interrogar sobre sua inércia pela qual ele é responsável. Neste momento, é necessária uma crítica branda a Kant, pois, dada sua inserção no limiar entre a *épistémè* clássica e a moderna, o sujeito autônomo é pensado a partir de um transcendental que, mesmo esclarecido como estrutura lógica, proporciona também uma espécie de ilusão transcendental no sentido de fazer crer que, por ser racional, é capaz de sobrepor-se aos afetos externos. Embora Kant contribua significativamente para o pensamento contemporâneo, ainda está preso na autonomia do sujeito inferindo-lhe total responsabilidade pela sua menoridade, ou seja, a razão, ou melhor, a subjetividade para Kant, não é algo produzida, mas sim dada.

Vejamos então que Kant, de certa forma, realiza a função de intelectual específico à medida que se coloca em meio a uma estratégia muda de poder para promover ajustes nas

coordenadas de força, incitando a produção de discursos por diversos indivíduos. Sendo assim, podemos pensar Kant como uma máscara que poderia ter qualquer outro rosto por baixo, com a qual Foucault se fantasiaria para falar de si como intelectual específico. Uma vez que Foucault atribui autonomia ao discurso, ele é manipulado na medida em que há uma entrada de um “eu” falante que, ao falar, é falado pela linguagem. A roupagem do andarilho da tarde que provocava um ajuste coletivo de relógios é a forma como Foucault dá a si mesmo no discurso. Notemos que o personagem que Foucault se mascara não é aleatório, utiliza-se de uma escolha a partir da qual configurará seu discurso, o que já é demarcado pelo mesmo em sua *L'archéologie du savoir* ao falar da formação das estratégias.

Nesse quesito, que corresponde às escolhas teóricas que compõem determinados saberes, além das relações discursivas inerentes ao próprio jogo de enunciados, possui uma instância (a terceira delas) caracterizada por Foucault (1969, p. 90, grifo do autor) “pela função que deve exercer o discurso estudado *em um campo de práticas não discursivas*.” Como o próprio comenta, a gramática geral e a análise das riquezas são discursos que desempenham funções específicas em dispositivos de poder. No caso da gramática, ela será inserida como mecanismo nas práticas pedagógicas, já a análise das riquezas desempenhou um papel importante nas decisões políticas e econômicas de governos específicos, como também em práticas cotidianas. Portanto, a primazia do discurso em Foucault não condiz com uma análise meramente dos discursos e suas articulações epistêmicas, mas sim que as relações entre sujeitos e discursos só podem ser problematizadas dentro de um próprio discurso. Seguindo o texto do autor Foucault (1969, p. 90, grifo do autor), “essa instância compreende também o *regime e os processos de apropriação* do discurso”, que corresponde ao discurso ser propriedade de determinados indivíduos ou grupos que possuem o “direito de falar, competência para compreender, acesso lícito e imediato ao corpus dos enunciados já formulados, capacidade, enfim, de investir esse discurso em decisões, instituições ou práticas.” (FOUCAULT, 1969, p. 90). Fica evidente que os discursos são veiculados por sujeitos ocupantes de determinados espaços de poder que lhes asseguram a possibilidade de valer-se deles de forma tática. Em vista disso, retomando a Kant, observemos que se utiliza de um espaço de veiculação do discurso, submete-se a uma ordem do saber, a uma *épistémè* que torna possível certos discursos, para falar, a partir da regularidade discursiva que o atravessa constituindo um espaço de articulação de enunciados acoplado a uma posição de poder, a fim de investir o discurso com determinados vieses. Embora haja esses elementos externos à

ordem do saber que interagem na *épistémè* articulando enunciados e formando discursos, tudo o que é dito e formado só se efetiva dentro de suas regularidades.

Em todo caso, a análise dessa instância deve mostrar que nem a relação do discurso com o desejo, nem os processos de sua apropriação, nem seu papel entre as práticas não discursivas são extrínsecos à sua unidade, à sua caracterização, e às leis de sua formação. Não são os elementos perturbadores que, superpondo-se à sua forma pura, neutra, intemporal e silenciosa, a reprimiriam e fariam falar em seu lugar um discurso mascarado, mas sim elementos formadores (FOUCAULT, 1969, p. 91).

Observamos que Foucault aponta que há elementos externos ao discurso, os quais fazem parte de uma dimensão não discursiva que também os regulam. Podemos levantar então a hipótese de o questionamento da atualidade aparecer não por vias acadêmicas, sendo esta um ambiente com normatividade rígida, mas sim como artigo de revista, que é um fator relevante e crucial. Quando Foucault comenta a forma de publicação do texto, diz que “não há absolutamente nada de extraordinário sobre Kant publicar um texto como esse em uma revista.” (FOUCAULT, 2008, p. 09). Porém, neste ponto, talvez Foucault não tenha dado a devida atenção a tal fato. O que é o extraordinário senão aquilo que se posiciona fora do ordinário, do cotidiano, daquilo que é regrado por certa normatividade? Que lugar de escrita é este do qual Kant fala? Esse “lugar de publicação”, a revista, visa estabelecer uma relação entre o escritor, que não é um mero amador, mas sim um “escritor qualificado”, um “homem culto” (FOUCAULT, 2008, p. 09), ou seja, um intelectual, “e o leitor que lê”, que é um indivíduo qualquer. Vejamos que o intelectual, o escritor, possui uma qualificação, não é “qualquer um”, enquanto que o público não recebe nenhuma qualificação de Foucault, podendo ser qualquer tipo de indivíduo. Essa relação entre o escritor e o leitor, sendo o segundo não qualificado,

no século XVIII não passava tanto pela Universidade, é obvio, não passava nem tanto pelo livro, mas, muito mais por essas formas de expressão que eram ao mesmo tempo formas de comunidade intelectuais, constituídas pelas revistas e pelas sociedades ou academias que publicavam essas revistas. São essas sociedades, [essas] academias, são essas revistas também que organizam concretamente a relação entre, digamos, a competência e a leitura na forma livre e universal da circulação do discurso escrito. E são, por conseguinte, essas revistas, essas sociedades e essas academias que constituem a instância [...] que [corresponde à] essa noção de público. O público não era, evidentemente, esse público universitário que vai se constituir no transcorrer do século XIX, quando as universidades se reconstituirão. Esse público não é tampouco, evidentemente, o gênero de público com o qual sonhamos quando fazemos atualmente as análises sociológicas sobre a mídia (FOUCAULT, 1969, p. 10).

O público leitor é construído pelo meio ao qual circula os discursos. Cabe acrescentar ao comentário de Foucault uma clarificação um pouco mais específica sobre esse texto, pois a modalidade dele é diferente do *discurso livro*, adotando um formato curto, cujo meio de veiculação é uma revista, porém este meio informativo não corresponde ao que

compreendemos como “revistas acadêmicas”, mas sim está mais próximo ao jornal, é um texto de livre circulação ao qual todo o público letrado tem acesso. Percebamos que o lugar de veiculação interfere externamente na produção do texto. Como argumenta Klein (2009), o objetivo de Kant era dar maior publicidade ao texto, pois possuía, embora comportasse uma rigorosidade acadêmica, um maior caráter de publicidade. Esse veículo possibilita a Kant alcançar um público muito maior de indivíduos, já que associa a reflexão filosófica com uma circulação de maior alcance. Klein ainda acrescenta que este texto possui fins epistemológicos e, também, políticos, funcionando como um apelo à sociedade para que busquem esclarecer-se. Podemos considerar que este texto – por possuir um viés político cujo objetivo é “afetar” um público maior de pessoas – faz com que Kant se desloque na ordem do discurso migrando para uma posição de amarras não tão apertadas que o permitam, mesmo mantendo sua genialidade, produzir um discurso acessível, pois “percebe-se facilmente que o estilo literário empregado por Kant nesse texto é, de veras, muito diferente daquele que se encontra nas três *Críticas*.” (KLEIN, 2009, p. 212). Vejamos que o deslocamento estilístico, a liberação de amarras ou, de certa forma, uma “decadência” para uma marginalidade do discurso possibilita torná-lo combativo, o que nos possibilita questionar também porque os discursos acadêmicos localizam-se distantes de determinados públicos. Qual o risco de esses discursos estarem restritos em determinados espaços? A que ponto o estilo é estratégico? Colocando de forma mais clara: a que ponto a norma se disfarça de estilo? Como relata o escritor Foucault, submetido à sua atividade “cotidiana e cinzenta”, sente uma inquietação, pois percebe que essa prática está associada a “poderes e perigos que mal imaginamos; inquietação de supor as lutas, as vitórias, os ferimentos, as dominações, as servidões através de tantas palavras que o uso há tanto tempo reduziu as asperidades.” (FOUCAULT, 1971, p. 10). Qual o problema dos discursos proliferarem indefinidamente seus perigos e poderes? É-nos evidente, então, que há uma relação entre discurso, poder e interdição do discurso, e as interdições correspondem às regularidades exteriores a ele. Dessa forma, podemos notar como Foucault coloca-se no discurso mascarado de Kant, pois a vontade de escapar do academicismo para escrever livremente com fins políticos se repete.

A questão do sentimento de estar cerceado pelo poder institucional aparece na aula inaugural de Foucault no *Collège de France, L'ordre du discours*, em um diálogo entre dois personagens fictícios: o “desejo” e a “instituição”. Tanto um quanto o outro são posições no jogo do discurso e do poder. O desejo que fala, personagem encenado pelo próprio Foucault que faz transparecer sua inclinação em falar, mas receando entrar na ordem do discurso,

gostaria que houvesse diante de si uma “transparência calma, profunda, indefinidamente aberta.” (FOUCAULT, 1971, p. 09). A *abertura indefinida* é a ausência de interdições, de parâmetros e imperativos. Foucault apresenta uma aversão, já que para falar no espaço que ocupa, o próprio o constrange, pois não é confeccionado por ele, não é um espaço aberto, ao *ar livre*, mas sim localizado, no seio de seu interlocutor, a “Instituição”. A este personagem, cujo espírito é dessecado por Foucault em várias de suas obras que é, em sua eficiência, um dispositivo de poder, abriga o “desejo” e o responde:

você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que, por um longo tempo, cuidamos de sua aparição; que um lugar lhe tem sido feito, que o honra, mas que o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, de nós somente, que ele lhe advém (FOUCAULT, 1971, p. 09).

Nessa pequena cena, Foucault apresenta a hipótese a qual desenvolverá em sua primeira aula. Supõe, então, que há em toda a sociedade um controle fundado em uma série de procedimentos, cujo objetivo é justamente conjurar os poderes e perigos do discurso, submeter seu acontecimento aleatório, restringindo seu corpo de enunciados e restringindo seu campo de circulação (FOUCAULT, 1971, p. 09-10). Podemos ver, de forma mais clara, a função do deslocamento da publicação do texto de Kant escapar da conjuração institucional que cerceia o discurso. Novamente, notamos Kant buscar meios de proliferar seus discursos, primeiro pela via do *discurso comum* e agora pela via da publicação, de certa forma, marginal. Artières (2016) ilustra outros momentos em que Foucault, por outras vias, procura deslocar-se em relação à ordem do discurso como forma de fazê-lo proliferar de maneira mais desprendida. Um desses exemplos é a entrevista publicada sob o nome de Thierry Voeltzel, em 1978 que, em 1976, aos vinte anos, fora entrevistado por Foucault em que se desloca no dispositivo regulador do discurso, conduzindo o jovem a falar de seus engajamentos políticos e sexuais. Outro exemplo foi a entrevista ao jornal *Le Monde*, publicada em 1980, cuja condição era não ter o nome divulgado. A escolha por permanecer no anonimato tem por objetivo evitar a mediação em torno do nome do autor, o que, de certa forma, acrescenta ao discurso um caráter de autoridade, fragilizando o debate de ideias e a reflexão particular do leitor, como também poder falar de forma mais livre. Nessa entrevista, conhecida como *Le Philosophe masqué*, Foucault diz ter optado pelo anonimato por sentir saudade do tempo em que não era conhecido e, por ser desconhecido, havia alguma possibilidade de seu discurso ser compreendido. Foucault indica um conflito entre o nome do autor reconhecido em seu meio com a possibilidade de sua compreensão por parte do leitor. Isto se deve pelo fato de – ao conhecermos o autor previamente, pois seu nome significa muito mais do que a pessoa a qual

é chamada – projetar determinadas pré-compreensões adquiridas pelo contato prévio. O nome do autor interfere na maneira como o livro será lido, comprometendo possíveis usos e interpretações de sua obra, porque o nome do autor desencadeia efeitos normativos articulados à ordem do saber. Dessa forma, uma vez que Foucault escreve com fins políticos a liberar o pensamento das normalizações, ocultar-se cumpre melhor seu objetivo.

É uma maneira de me dirigir mais diretamente ao eventual leitor, o único personagem aqui que me interessa: ‘já que você não sabe quem sou, você não terá a tentação de buscar os motivos pelos quais digo o que lê; deixar-te ir a dizer tudo simplesmente: é verdadeiro, é falso. Isso me agrada, isso não e agrada. E isso é tudo’ (FOUCAULT, 1994d, p. 106).

Artières menciona, ainda, em uma mesa-redonda organizada pela revista *Sprit*, sobre a *Luttes autor des prisons*, no ano de 1979, em que Foucault utiliza como pseudônimo Louis Appert, um filantropo das prisões do século XIX. Nos três exemplos, Foucault procura retirar-se para um anonimato, cedendo lugar a uma fala ou discurso mais livres, deslocando-se para outras modalidades discursivas e, como o seu nome torna-se normativo, pois se constitui no seio da instituição, o público adota uma postura menos passiva. Embora tenhamos mostrado uma busca pelo anonimato, desde sua entrada no *Collège de France*, ocultar-se sempre foi algo bastante difícil de ser mantido, e Foucault vê-se cada vez mais capturado por este dispositivo que buscou escapar, tendo se tornado, nesta ordem, um *maître à penser*⁴⁴ (ARTIÈRES, 2016, p. 27).

Dessa maneira, a ordem do discurso não só seleciona discursos como também é a possibilidade de seu surgimento submetido a uma normalização. Dessa formatação, Foucault fala mais demoradamente sobre uma *vontade de verdade* que tem sido, ao mesmo tempo, reforçada e reconduzida por meio das instituições que veiculam o saber. Essa se fundamenta na possibilidade de aplicação de um saber em uma determinada sociedade que se produz e é distribuído segundo efeitos esperados em um contexto específico. Determinados dispositivos de poder necessitam ser apoiados no discurso verdadeiro para operarem nos diagramas da governamentalização, a título de exemplo, “as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, a partir do século XVI, procuraram a se fundamentar, a se racionalizar e a se justificar a partir de uma teoria das riquezas e da produção.” (FOUCAULT, 1971, p. 20). Da mesma maneira, as práticas penais procuraram, no século XIX, suporte nas teorias do direito, na sociologia, na psicologia, no saber médico e

⁴⁴ Segundo nota do tradutor, Fernando Scheibe: “Um mestre cujo pensamento deve ser imitado, uma autoridade do pensamento...” (FOUCAULT, 2016a, p. 27).

psiquiátrico⁴⁵. Vejamos que a verdade é o que legitima o poder – não só o legitima, mas ela própria também produz poder – mesmo a prática se constituindo antes. As determinações legais por si só não se tornam hegemônicas, necessitando, sempre, da verdade. Portanto, que outra coisa é esta *vontade de verdade* senão uma *vontade de poder*? Mas por que o poder não aparece na forma da verdade? Porque a própria verdade dissimula o poder, pois, por ser verdadeira, se mostra como independente, como *ser*.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E nós ignoramos, no entanto, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir. Todos aqueles que, de ponto a ponto em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade (FOUCAULT, 1971, p. 22).

A verdade, por conseguinte, mascara a própria *vontade de verdade* e é exatamente esta que Nietzsche evidencia no final da *Genealogia da moral* ao se questionar sobre o valor da moral enquanto verdade. Sendo a verdade o efeito da *vontade de verdade* e, conseqüentemente um discurso produzido por ela, cabe ao intelectual a função de jogá-la contra seu próprio produto ou, mais ainda, fazê-la falar sobre si como que diante de um espelho, o que impõe ao filósofo a tarefa de falar de sua própria condição, de interrogar a própria prática. Como afirma Sargentini (2004), o filósofo, como aquele que está inserido no espaço que o coage a *dizer* a verdade, é o indivíduo cuja perspectiva o possibilita colocar em questão as técnicas que sustentam os saberes os quais possibilitam o acesso do indivíduo a si, uma vez que só podemos falar de nós a partir de discursos carregados de conteúdos simbólicos que estão acoplados ao poder, pois “os enunciados são marcados como espaço de efeito de poder” (SARGENTINI, 2004, p. 93) permitindo-nos a olhar para nós mesmos e nos determinar. Interessante como Foucault, ao ocupar o espaço que o obriga a dizer a verdade, produz um discurso verdadeiro sobre a própria verdade, a desnaturalizando.

Mas a essa altura, não estaríamos rompendo com nosso discurso inicial sobre o sujeito e o trazendo disfarçadamente neste segundo capítulo? Se não há um sujeito, por que *Foucault* fala? Não estaríamos cedendo à nossa *vontade de verdade*? E esse nós, em primeira pessoa, que veio a se questionar? Não seria um sujeito real? O *Foucault* falante é obrigado a falar pelo discurso e, mais ainda, é o discurso quem cria um *Foucault* para falar. Dessa forma, *Foucault* é nossa modalidade enunciativa construída pelos lugares dos quais fala, daquilo que fala e com qual objetivo pronuncia seus discursos. Assim, como ele mesmo diz, o discurso não se remete a um sujeito empírico e muito menos a uma unidade psicológica, mas sim à dispersão

⁴⁵ Explicação semelhante é dada por Nietzsche em *Genealogia da moral* em relação ao castigo. Esta prática recebe sentidos diferentes de acordo com a época que procura se apoderar dela, ajustando-a a discursos que a reinterpretam e fundamentam em um conjunto de relações.

do sujeito em que, da articulação dos fragmentos expostos nos enunciados, se permite construir uma singularidade falante no interior do discurso. Importante destacar também que quando Foucault investiga tal elemento no plano do discurso, toma como exemplo o médico e o constrói segundo as prescrições de exercício e responsabilidade que lhe são atribuídos no lugar do qual pronuncia seus discursos. Da mesma maneira, Foucault, neste texto, corresponde a uma posição, a um lugar, logo, assim como em Velásquez, Foucault é a máscara ou uma posição que se assume diante de um questionamento que evidencia a relação entre verdade e poder. Foucault é uma forma de chamar o lugar diante do quadro.

Então, reafirmando nossa posição inicial da relação entre Foucault e o texto *Que é o esclarecimento?* de Kant, a escolha de sua abordagem não é aleatória, mas é um meio para falar exatamente de seu interesse pela escrita e pelos temas dos quais trata, é um artifício o qual Foucault dá-se ao discurso, indicando também a possibilidade de se desviar das regulamentações deste. Ao falar da questão de Kant e como ele a respondeu, Foucault constrói palavra por palavra o solo do qual fala. Ao inserir em discurso o solo do qual os próprios emergem, realiza uma arqueologia de seu próprio pensamento. Como afirma Grós (2006, p. 160), a leitura “do texto de Kant não se localiza e nem é tomada no meio de outros estudos de filosofia geral, mas constitui fortemente uma maneira para Foucault se interrogar sobre o que ele faz e de definir sua singularidade no campo filosófico.” Essa pergunta, que é o campo de reflexão sobre a questão da *aufklärung*, consiste em elaborar no seio das formulações discursivas, uma ilustração de um modo de subjetividade de uma época. Assim, como diz Foucault (1994d, p. 814), “minha proposta é, então, trazer respostas muito parciais e provisórias a essa questão através da história do pensamento ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental”, campo de reflexão já ocupado por Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, etc. Prossigamos, a partir desses pressupostos, a análise dos comentários de Foucault sobre Kant, ou melhor, sobre si mesmo.

2.3 O que é este “Foucault”? O intelectual específico como crítico da atualidade

O texto de Kant é apresentado mais uma vez por Foucault em sua conferência do dia 05 de Janeiro de 1983 no *Collège de France*, publicado no ano seguinte sobre o título *Qu'est-*

que les Lumières?, como um marco divisor na história da filosofia. O texto traz de inovador uma nova forma de conceber a história, não mais focada em uma reconstrução do passado em que o tempo é aquilo que já foi, mas sim a história sendo feita em um agora como uma narrativa do presente. O presente problematizado por Kant distingue-se de uma mera reflexão da época atual como, por exemplo, Foucault comenta sobre o questionamento de Descartes. Para ele, embora este tenha uma preocupação com a atualidade, a qual consiste em uma investigação epistemológica cujo objetivo é identificar as dificuldades no campo científico, procurando um ponto seguro para prosseguir com seus estudos. Em Descartes, o sujeito já está dado como substância atemporal, portanto o que é problematizado não é a formação ou a condição subjetiva do sujeito moderno. Em Kant, o presente aparece como uma delimitação temporal costurada historicamente, em que tudo o que somos nesse agora é o efeito de nossos hábitos cultivados, porém, muito mais que um instante, o presente se coloca como abertura para um futuro possível. O que Kant inaugura na história do pensamento é a colocação de uma nova questão, que “é a questão do presente, a questão da atualidade: o que acontece nos dias de hoje? O que é que acontece agora? E o que é esse ‘agora’ no interior do qual estamos uns e outros; e quem define o momento em que escrevo?” (FOUCAULT, 1994d, p. 679). Foucault opta em utilizar esse texto que revela em suas linhas um interesse do escritor em compreender a época em que vive e, para além do comentário sobre a atualidade, Foucault – que também se posiciona como escritor, apropriando-se do texto referência – procura mostrar como está disposto em um determinado contexto, pois sua escrita, assim como expõe em seu discurso na aula inaugural no *Collège de France*, é definida por algo concomitante que a atravessa.

Desse modo, Koopman (2013) afirma que o presente é importante para Foucault, visto que esse é o lugar em que nos encontramos, mas a questão deve ser perguntada da seguinte maneira: “Por que Foucault quis estudar o presente no qual nos encontramos a nós mesmos?” (KOOPMAN, 2013, p. 28). Foucault se interessa pelo presente, pois é o “lugar” designado temporalmente e em meio a um processo histórico no qual nos constituímos como sujeitos, ou seja, preocupa-se como nos subjetivamos em um agora que não cessa de ser construído pelas linhas de força temporais que se lançam de um passado que sempre se atualiza, configurando indivíduos e épocas. Portanto, “o estudo da situação presente na qual nos encontramos requer que estudemos essas situações como historicamente localizadas, temporalmente em meio a processos contínuos de mudança [...]” (KOOPMAN, 2013, p. 29), o que implica um sentimento de responsabilidade para com o futuro. Por esse motivo,

Foucault menciona outro texto de Kant, *O que é a revolução?*, em que Kant diz que o importante desse acontecimento não é a sua grandiosidade, mas sim os pequenos efeitos que produz nos indivíduos que não participam dela diretamente. A importância da revolução é o entusiasmo, o sentimento emergente da possibilidade de alterar, por meio de uma implicação de si no presente, um futuro alternativo, o que corresponde a uma “disposição moral fundamental: o amor pela liberdade, a aspiração de se governar a si mesmo.” (GRÓS, 2006, p. 164). Dessa forma, uma investigação sobre as condições de possibilidade da emergência de nossa atualidade, que nos possibilita compreender a constituição de nossa subjetividade como processo de construção, configurada sempre a partir de um emaranhado de fatos que se cruzam, colocaria, ao gerar um sentimento pelo novo, possibilidades diversas em vias de vir-a-ser. Logo, o que Foucault procura, ao diagramar o presente, é compreender a emergência de um nós e, nesse “nós”, o lugar do qual se movimenta, atua, como *veio a ser isso que é e*, por meio de um *pathos* de si, como afeto que impulsiona o sujeito a mover-se a partir de ele tomar conhecimento, pôr-se em devir, influenciando, no outro, o mesmo entusiasmo.

“O presente é onde nos encontramos historicamente e temporalmente investidos de tal forma que o presente em que estamos é sempre condicionado por sua própria inércia” (KOOPTMAN, 2013, p. 29). A condição de inércia é o que nos faz sermos guiados para uma direção ou outra que não leva a lugar algum. Podemos compreender, então, a implicação do texto kantiano, o apelo que faz ao comentar a importância da saída da menoridade em que ele e seus contemporâneos se encontravam, paralisados, acomodados, pois sempre há outro que pensa por ele e o impede, não somente a si, mas à época, que é de esclarecimento, tornar-se esclarecida. Assim, da mesma maneira que Kant, o objetivo de Foucault – para além de meramente compreender o presente – é pensar como poderia não ser mais como é, ou seja, diferenciar-se de si, uma abertura de caminhos alternativos e futuros possíveis sem predeterminações. Por conseguinte, o trabalho de Foucault é – seguindo seu predecessor, ao trazer à superfície de seu discurso o presente – mostrar como ele poderia “não ser, ou podendo não ser como ele é.” (FOUCAULT, 1994d, p. 449). O discurso do intelectual, então, não consiste na mera descrição do presente, e sim mostrar como que o “mundo” tornado inteligível em seu discurso se sustenta em uma rede de práticas que, por terem sido construídas historicamente, podem ser desarticuladas. Logo, a atuação de Foucault está em “diagnosticar técnicas, processos, forças que movem a história, constroem os discursos e constituem os sujeitos.” (SARGENTINI, 2004, p. 94). Isso não implica, para Foucault, um fora de onde falaria, mas sim que se insere no momento do qual pronuncia seus discursos,

trata-se de mostrar em que e como aquele que fala como pensador, como sábio, como filósofo faz parte, ele mesmo, desse processo e (mais que isso) como ele tem um certo papel a desempenhar nesse processo, no qual ele se encontrará, então, a um só tempo, como elemento e ator (FOUCAULT, 1994d, p. 680).

O filósofo, ao descrever o presente do qual fala, descreve a si mesmo, porque é parte inerente e, ao falar de si a partir de sua época, age sobre ela e sobre si mesmo. Como sugere Macherey (1990, p. 175), o sujeito é pensado a partir do pertencimento a uma época que produz certos tipos de subjetividades as quais não correspondem a seres isolados, mas sim que as singularidades só se manifestam sobre um solo ao qual estabelecem a relação de pertencimento comum que as vinculam com outras singularidades e com os processos de normalização que se impõem estrategicamente. Assim,

‘Escrever a história do presente’ [...] começa de forma explícita e auto-reflexiva com um diagnóstico da situação atual [...]. O historiador localiza as manifestações agudas de um ‘ritual meticuloso de poder’ particular ou de uma ‘tecnologia política do corpo’ para ver onde surgiu (FOUCAULT apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 132).

O diagnóstico pela escrita possui, enquanto prática filosófica, dois sentidos: primeiro, uma autodescrição, todo texto da atualidade fala sobre o intelectual inserido nela, mas, ao escrever sobre o presente, atua sobre o mesmo e sobre si. Consequentemente, a analítica kantiana comentada por Foucault consiste em uma atitude política, já que procura alterar ou modificar algo na sociedade e, ao mesmo tempo, consiste em uma atitude ética como uma forma de deslocamento da subjetividade.

Então, quando Foucault faz uma ontologia, é justamente nesse sentido, de descrever deslocando-se sobre um nós que é ele próprio simultaneamente. Vejamos que o referido filósofo procura trazer para um espaço comum um público no qual acredita haver algo compartilhado, da mesma maneira que Kant em sua resposta, ao descrever o solo ou o fundamento de sua época com a qual é nomeada de *Aufklärung*, classifica o nós, o comum, como “*aufklärer*, enquanto parte do iluminismo.” (FOUCAULT, 1995a, p. 239). Essa caracterização da época e de si da qual deriva um nós consiste, como defende Saar (2002, p. 240), em uma narrativa que pressupõe um público de leitores que serão

atingidos, afetados e preocupados com seu relato histórico, que são provocados e chocados, atingidos pelo raio da percepção instantânea sobre o que são, como se tornaram e o que não gostariam de ser. Ele pode esperar (às vezes em vão) que o fato de terem se tornado o que são, parece escandaloso para eles, visto que é compreendido sob a luz brilhante da análise histórica. Ele é bem-sucedido quando seus leitores assumem a escrita e começam a projetar suas próprias versões do presente (SAAR, 2002, p. 240).

A *ontologia do presente* consiste, então, em uma autonarrativa a partir da construção de uma atualidade. Podemos dizer que tempo, espaço e subjetividade são coexistentes e o solo

agrega raízes múltiplas que constituem todos os elementos. Foucault, assim como Kant, narra a si mesmo descrevendo a temporalidade por meio de sua escrita e espera que o público veja-se e se reconheça naquilo que é comum. Quando o filósofo formula a questão de seu pertencimento a um presente, isso não corresponde enquanto integrante de uma escola ou corrente de pensamento, enquanto epistemologia, doutrina ou tradição, nem tanto a uma comunidade humana em geral, mas a “um conjunto cultural característico de sua própria atualidade.” (FOUCAULT, 1994d, p. 680). Em vista disso, quando Foucault fala de uma sociedade de controle da sexualidade buscando identificar os mecanismos que atuam nos corpos, identifica, simultaneamente, como o *corpo* é afetado por tais mecanismos e atua como peça normalizadora nesse dispositivo. Semelhantemente, também, Nietzsche – como veremos, quando ele escreve sobre a moralidade cristã – busca diferenciar-se da mesma e não criticá-la de fora, o que seria impossível. Só podemos falar em meio ao lugar/tempo que nos encontramos. Essa virada de olhos sobre nós mesmos classifica o discurso da modernidade sobre a modernidade. É uma denominação de uma época sobre si mesmo que emerge no texto de Kant, a palavra modernidade sempre foi utilizada para se compreender um momento em relação ao seu passado e, a partir da diferença, estipular uma hierarquia de valores entre “o que já foi” e o “agora”, sendo o último, o progresso ou a decadência doravante de uma possível idade de ouro. De acordo com essa perspectiva da autonegação, a *Aufklärung* determina a si mesma e se compreende, todavia, não como estagnação, mas movimento de passagem, de metamorfose. É uma época que “conhece a si mesma” e, por conhecer a si mesma, “cuida de si mesma”. Vejamos o quanto a *Aufklärung* também é pensada como uma modalidade enunciativa, um “ente” que fala sobre si para se autocompreender e governar-se. *Kant e Aufklärung*, no texto de Foucault, se equivalem enquanto função discursiva, o que pode ser observado na maneira como é falada:

A *Aufklärung* nomeou a si mesma *Aufklärung*; ela é um processo cultural sem dúvida muito singular que tomou consciência de si nomeando-se, situando-se em relação a seu passado e a seu futuro, designando as operações que deve efetuar no interior de seu próprio presente (FOUCAULT, 1994d, p. 681, grifos do autor)⁴⁶.

Na segunda aula do curso do *Collège de France, Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault inicia comentando a definição que Kant dá à *Aufklärung*, um período de saída (*ausgang*) de uma condição de menoridade da qual os próprios indivíduos são responsáveis. Notemos que a *Aufklärung* é, enquanto momento, temporalidade localizada, qualificada como

⁴⁶ A partir dessas observações podemos já ver delinear-se no pensamento de Foucault como uma grade de análise complementar a do *saber e poder*, que seria o par *conhecimento e cuidado de si* adquiridos dos diálogos socráticos.

uma saída. Mas, se estamos falando de uma temporalidade, a saída não ocorreria de maneira indiferente às ações, já que o tempo é sempre fluido? Óbvio que não, se a fluidez do tempo fosse indiferente às ações humanas, a menoridade, condição a qual os modernos encontram-se, consistiria em um devir estático, pois, embora o tempo atravessasse eras, a condição seria perpetuada. Logo, a saída não significa meramente um escoamento temporal, mas sim uma alteração de percurso do tempo. Uma vez que a linha temporal opera com sucessões, a saída consistirá em uma saída de si, a modernidade não pode sair ou transitar para outra era ou condição, visto que não existe um fora temporal, um fora da *Aufklärung*. Portanto, a saída é sempre uma saída de si mesmo e não um salto, uma migração para um tempo ou espaço já constituído e existente por si, o *esclarecimento* é tudo o que pode ser no momento, um movimento de diferenciação de si. Assim, a saída é definida por Kant simplesmente como o “movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde estamos indo.” (FOUCAULT, 2008, p. 27).

O esclarecimento, pois, se apresenta “como uma tarefa e uma obrigação” (FOUCAULT, 1994d, p. 564-565) e a saída de si não ocorrerá senão “por uma mudança na qual ele próprio operará em si mesmo.” (FOUCAULT, 1994d, p. 565). Mas quem sai de si é o homem, sai de sua menoridade para uma maioridade. Por isso, os rumos da *Aufklärung* são definidos por indivíduos que se dispõem a sair. Mas por que ainda não estamos, no século XXI, totalmente esclarecidos? Passados mais de dois séculos, a sociedade esclarecida dever-se-ia ter se realizado. Pergunta que Kant, para sua época, responde responsabilizando o próprio sujeito. A menoridade consiste em deixar que outro raciocine por você, “estamos em estado de menoridade quando um livro nos toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual nos toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta.” (FOUCAULT, 1994d, p. 564). Raciocinar por si significa ter autonomia, dar a si mesmo sua “lei”, seu *nomos*, decidir por si os rumos que devem ser seguidos e, conseqüentemente, obedecer à autodeterminação, todavia os indivíduos diagnosticados por Kant relegam o *governo de si* pela tutela de outro indivíduo que pensará por eles. Tal permissividade consiste, segundo Kant (1985), na própria *preguiça* e *covardia* dos indivíduos de assumirem as rédeas de suas destinações. Essas palavras indicam uma relação do indivíduo consigo mesmo, o que não corresponde a depreciações morais, mas sim a “uma espécie de déficit na relação de autonomia consigo mesmo.” (FOUCAULT, 2008, p. 32). Embora não possuir o governo sobre si signifique abrir mão da autonomia, isso consiste em uma situação mais cômoda, lembremos que o homem, acorrentado na *caverna* de Platão, precisa ser

forçado a sair dela e sua saída faz com que seus olhos sejam feridos pelo sol, mas, alcançando uma perspectiva diferente das meras sombras, decide retornar e relatar suas visões, pondo sua vida em risco. Da mesma forma, Zaratustra, por seu atravessamento pelo caminho de dor e recolhimento, decide descer da montanha e instruir as pessoas, contudo é rechaçado. Kant repete aqui a mesma história já contada, o comodismo e a preguiça mantêm os sujeitos em condição de menoridade e submissão. Associando à entrevista de 1978, *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault adota uma postura mais incisiva e menos subserviente ao texto kantiano, acrescentando um elemento que impede o homem de raciocinar para além de sua falta de coragem, que é o autoritarismo, em suas palavras: “acredito que seja característico que Kant tenha definido esta incapacidade por uma certa correlação entre uma autoridade que se exerce e que mantém a humanidade nesse estado de menoridade.” (FOUCAULT, 1990, p. 40).

Embora Foucault não questione Kant em relação a essa questão, consideramos que se trata de um ponto importante que Foucault deveria ter refletido, pois a condição de ausência de reflexão não pode ser generalizada como decisão do sujeito, como se a autonomia executasse a si própria. Como o próprio Foucault argumenta em *Surveiller et punir*, a ausência de reflexão é um efeito da produção de subjetividade pelos mecanismos do poder disciplinar. A subjetividade se torna eficiente e com reduzida capacidade de reflexão; a possibilidade de problematização de sua condição se apresenta debilitada, indivíduos os quais Foucault chama de *corpos dóceis*. O filósofo chega a mostrar que a análise kantiana enxerga algo semelhante a essa condição, porque o estado de menoridade é caracterizado pelo par “obediência e ausência de raciocínio” (FOUCAULT, 2008, p. 34), porém Kant não pensa para além daquilo que constata e Foucault não critica Kant por isso. Da mesma maneira, quando Kant analisa o par *uso público* e *uso privado* da razão como forma de exemplificar a saída da menoridade – ou seja, em que o homem passa a fazer uso de seu próprio entendimento, tornando-se esclarecido e diferenciando, a partir de cada uso duas formas de aplicação dessa razão, sendo a primeira na função que ocupa na sociedade e a segunda na liberdade de questionamento sobre as mesmas posições – é problemática. Por quê?

Porque Kant procura conciliar obediência com uso da razão. Foucault (2008), em seu comentário, relata a afirmação de Kant em que as pessoas se enganam que a condição para a obediência só seja possível pela ausência de reflexão⁴⁷. O *uso privado* corresponde à nossa atividade profissional, a saber, o posto ocupado em um sistema produtivo de uma sociedade

⁴⁷ “Kant dá três exemplos: o exemplo dos oficiais que dizem a seus soldados: não raciocinem, mas obedeçam; o exemplo do padre que diz aos fiéis: não raciocinem, creiam; o exemplo do funcionário do fisco que diz: não raciocinem, paguem.” (FOUCAULT, 2008, p. 34).

ou de um governo cuja finalidade é o bem comum, o que comportaria um tipo de reflexão submetido a uma obediência, mas quando ocupamos tais posições, nos desconfiguramos enquanto sujeito “universal” e nos tornamos meramente “as peças de uma máquina⁴⁸.” (FOUCAULT, 2008, p. 35). Há uma instrumentalização da razão e sua articulação a um dispositivo produtivo e de poder, “somos as peças de uma máquina, situadas num lugar dado, [com] certo papel preciso a desempenhar, enquanto há outras peças da máquina que têm outros papéis a desempenhar.” (FOUCAULT, 2008, p. 35). Ora, não é isto outra coisa senão a *arte das distribuições* associada com um *controle das atividades* operando uma *composição das forças*? Não há aí produção de subjetividade inserida em um dispositivo de poder?

A Kant fazemos nossa ressalva dada a sua posição em uma *épistémè* anterior à de Foucault, pois as formações discursivas de sua época não possibilitavam pensar a produção da subjetividade, por essa razão que ele acredita ser possível uma divisão de duas aplicações da subjetividades e que há descontinuidade entre elas. Pois, o que é o uso público? Vejam que é um uso da razão bastante distinto do primeiro:

É precisamente o uso que fazemos do nosso entendimento e das nossas faculdades na medida em que nos situamos num elemento universal, em que nós podemos figurar como sujeito universal [...]. Em que momento é que nós nos constituímos, nós mesmos, como sujeito universal? Pois bem, quando, como sujeito racional, nós nos dirigimos ao conjunto de seres racionais. E é simplesmente aí, nessa atividade que é precisamente e por excelência aquela do escritor dirigindo-se ao leitor, é nesse momento que encontramos uma dimensão do público que é, ao mesmo tempo, a dimensão do universal (FOUCAULT, 2008, p. 35).

Não há a possibilidade de uma descontinuidade subjetiva como propõe Kant. A obediência – seja lá qual for sua forma – ao inserir o indivíduo em uma estratégia, sua reflexão é afetada pelas relações de poder que reduzem sua capacidade reflexiva. Portanto, como garantir um uso público da razão se o poder atua nas normalizações da subjetividade? Nossos questionamentos não implicam, também, a uma recusa de responsabilidade do sujeito sobre si em detrimento à hegemonia do poder, mas sim que é impossível descolar essas instâncias, a subjetividade, e aqui seguimos a posição deleuziana, é uma dobra do fora (DELEUZE, 2005). Portanto, não é possível, como Kant espera, uma transição pura da obediência para o livre uso da razão. A obediência é, como nos mostra Foucault, o que procura inviabilizar a reflexão. Assim, não é fazendo a população refletir que ela irá obedecer, mas o contrário, a população obedece, porque não reflete.

Retornamos aqui ao papel do intelectual específico neste texto de Kant, cuja ação que executa é, além de diagnosticar a época, incitar seus leitores a problematizarem sua

⁴⁸ Aqui, Foucault está parafraseando Kant.

existência. A problematização é uma forma de evitar a substituição de um tutor por outro, pois – em um momento pós-revolução, em que se substitui uma ordem por outra – os indivíduos que não participam dela, substituem seus antigos tutores por novos mantendo-se em estado de obediência e Kant, mais uma vez, parece não se dar conta do que está realizando em meio ao poder, uma vez que, no fim de seu texto, identifica o operador do esclarecimento, o rei da Prússia que administra o uso público com o privado da razão na seguinte expressão: “raciocinem o quanto quiserem, mas obedçam”. Kant, ao fazer o referido deslocamento, mantém o esclarecimento tutelado pelo poder político que o garante, mas, ao final, mostra que a obediência é a conclusão a qual a razão livre alcança o que, como já demonstramos, é inviável.

E diz [Kant⁴⁹] [...] que é precisamente deixando crescer o mais possível essa liberdade de pensar pública, é abrindo, por conseguinte, essa dimensão livre e autônoma do universal para o uso do entendimento que esse entendimento vai mostrar, por um caminho cada vez mais claro e evidente, que a necessidade de obedecer se impõe na ordem da sociedade civil (FOUCAULT, 2008, p. 38).

Embora o estabelecimento de um governo favorável à reflexão seja interessante, ele mantém como prerrogativa a obediência, estabelece um limite à reflexão, a saber, a obediência é a condição para a razão, só é permitido pensar dentro do campo delimitado. O que acontecerá se a reflexão se tornar subversiva direcionando os indivíduos a uma recusa desse governo? O que prevalece? A obediência ou a autodeterminação de um povo esclarecido? Kant não tem como sustentar a conciliação do esclarecimento com governo, pois, por um lado, há o uso da liberdade e da autodeterminação, do outro, da normalização. A problematização e o uso da razão, que corresponde a um uso de si, impelem a uma constante modificação, a não ser que a obediência ou a relação de governo assumam sempre a possibilidade de ser fluida e mutável. O que Kant propõe é uma servidão “refletida”, já Foucault, como veremos, defenderá que a crítica corresponde a uma arte de inservidão refletida. Candiotta (2013, p. 227) posiciona-se de forma semelhante à nossa, como defende o autor, a *Aufklärung* definida por Kant como saída do estado de menoridade “é um exemplo insuficiente de atitude crítica”, porque essa consiste na saída da dependência de um tutor pela coragem de pensar por si mesmo – *sapere aude* – porém, a autonomia referenciada custa, tem um preço, a obediência e submissão política dos indivíduos. De acordo com Candiotta (2013), essa é uma das razões pela qual Foucault não intitula sua conferência sobre o texto de Kant com o mesmo nome. Interpretação que nos parece coerente e acertada, dado que a crítica se sustenta como uma postura que transcende ao esclarecimento e sua determinação e,

⁴⁹ Acréscimo nosso.

novamente, recorremos a Deleuze (1983, p. 102), “nós nunca, jamais, vimos uma crítica total mais conciliatória, nem crítico mais respeitoso.” Embora Deleuze esteja se referindo ao projeto das três críticas do projeto kantiano, o mesmo sintoma aparece em sua crítica da atualidade. “Parece que Kant confundiu a positividade da crítica com um humilde reconhecimento dos direitos do criticado.” (DELEUZE, 1983, p. 102). Kant, ao criticar o estado de menoridade na modernidade como submissão a um tutor, encontra sua saída, sua superação, na submissão a outra tutela. A razão não pode ser autoridade para si, mas deve pensar contida nas delimitações do poder. Esse sintoma denuncia um Kant filho de sua época, uma época menor, pois ao denunciar a falta de coragem como condição de assujeitamento, repete a mesma falta de coragem ao submeter a razão à autoridade política. Vejamos o quanto o texto de Kant denuncia sua própria menoridade. Continuando, mas *parodiando* Deleuze, visto que o mesmo tipo, a mesma vontade de subserviência se repete, “o caráter incriticável da *autoridade* permanece no coração do kantismo como o verme no fruto [...] a crítica de Kant não tem outro objetivo a não ser justificar; ela começa por acreditar no que ela critica⁵⁰.” (DELEUZE, 1983, p. 102). O que Kant faz é criticar a autoridade, mas, no fim, traz toda a autoridade ou a verdadeira autoridade para o domínio do pensamento, como se contestar toda a autoridade configurasse um ato criminoso. Assim como ocorre em suas três críticas, sobre a verdade, a moral e a esperança, em que mantém os lugares inalterados, substituindo apenas as peças e as palavras, o mesmo ocorre no texto da crítica, critica-se a subserviência estipulando outro modo de assujeitamento.

Importante fazer mais uma ressalva a Kant, porque o poder disciplinar ainda era nascente em sua época, sendo o poder pensado em sua forma negativa e os ideais iluministas, motores da Revolução Francesa, não haviam se materializado completamente. Portanto, havendo um governo que possibilitasse o uso racional e público da razão, restaria apenas ao homem moderno a obrigação de sair de sua condição para Kant. Foucault problematiza, em 1978, o que é a *Aufklärung* para nós, atualmente, e mostra como a supradita questão vem sempre sendo recolocada. A *Aufklärung* pós-kantiana possui outro sentido, de fato, Kant não poderia prever os efeitos da associação entre governo e racionalidade, ou seja, entre obediência e racionalização estatal e como isso afetaria a vida individual e a subjetividade. Foucault (1990) observa, nas filosofias do século XIX e XX, uma virada de posição em relação à *Aufklärung* que se fundamenta em três fatores: primeiro, a ciência positivista que, embora possua um caráter crítico em relação aos seus resultados, pressupõe a supremacia da

⁵⁰ “O caráter incriticável de cada ideal permanece no coração do kantismo como o verme no fruto.” (DELEUZE, 1983, p. 102).

razão instrumentalizada pela ciência; segundo, um Estado que passa por um processo de racionalização de sua economia e, simultaneamente, da sociedade, a saber, uma racionalização governamental do controle da vida individual e coletiva; terceiro, uma ciência de Estado a partir dos dois primeiros.

Butler (2013) argumenta que a racionalização, oriunda da *Aufklärung*, governamentaliza a contemporaneidade a qual participa. O diagnóstico não se restringe somente a ela, mas também é compreendido pelo próprio Foucault que se alinha com os pensadores da *Escola de Frankfurt* quanto aos excessos e domínios sobre as liberdades. Assim, como afirma a autora, o presente contemporâneo apresenta uma ontologia suprimida pela técnica, pelo conhecimento oriundo do positivismo que apresenta a ciência como algo neutro e cria um olhar ingênuo sobre ela. Entretanto, a racionalização da vida acarreta diversos mecanismos de dominação os quais permeiam a sociedade contemporânea, aparecendo para Foucault, principalmente, na forma do biopoder. Butler (2013) continua seu comentário argumentando que a relação entre governamentalidade e racionalização da vida não é uma relação completamente evidente e posta em questão pelos atores sociais e críticos. Uma vez também, que a própria ciência como uso da razão de forma livre é a roupagem da qual a crítica se veste em Kant, isto é, a possibilidade de depurar a terra do obscurantismo, cega a si mesma pela sua claridade, ao não reconhecer, em si, os efeitos de poder proporcionados e o neo-obscurantismo que proporciona. Por conseguinte, a *Aufklärung* gera um paradoxo, um obscurantismo pelo excesso de claridade. A racionalização,

o que parece ser meramente uma ordem epistêmica, um modo de ordenar o mundo, não deixa revelar facilmente as restrições necessárias para que sua ordenação ocorra; tampouco se dispõe a admitir que a intensificação e totalização da racionalização e seus efeitos gera uma intensificação do poder (BUTLER, 2013, p. 172).

A racionalização obtém seu “furor” na medida em que ela decompõe a subjetividade ilegível tornando-a inteligível, trazendo o ser para a luz da compreensibilidade. A *Aufklärung*, ao trazer o sujeito para sua clareza, o “queima”, “captura e depaupera o sujeito que assujeita.” (BUTLER, 2013, p. 172). A racionalização demarca um limite de possibilidade de ser dentro de uma licitude, tornando precárias as formas ontológicas contemporâneas. Logo, o que a atitude crítica de Foucault ou, mais propriamente, suas obras representam? Uma exaltação da *Aufklärung* enquanto racionalização ou uma postura de jogar a *Aufklärung* contra si mesma? A crítica, dessa forma, se constitui no sentido de uma dobra, de um confronto consigo em que o movimento de espelho, de autorrepresentação, se faz instrumento necessário. A *Aufklärung*,

antes saída da menoridade, agora necessita sair de si, vir a ser outra forma de reflexão, porque torna menores os sujeitos em determinadas situações. *Aufklärung contra aufklärung!*

Dada a emergência na ordem do discurso da relação entre saber e poder, entre racionalidade e governamentalização dos corpos, a atitude crítica tomará cada vez mais uma posição descolada do esclarecimento, o que se desdobrará no

ritmo de uma desconfiança, ou, em todo caso, de uma interrogação que suspeita cada vez mais: por quais excessos de poder, por qual governamentalização, quanto mais incontornável a razão pela qual ela se justifica, essa razão, ela mesma, não é historicamente responsável? (FOUCAULT, 1990, p. 42).

Essa desconfiança inicial – tanto na França quanto na Alemanha, inicialmente, mesmo ocorrendo por caminhos, circunstâncias e momentos distintos – agravar-se-á no pós-guerra em que a racionalização e sua relação com o poder se tornam mais evidentes, levando os pensadores a se questionarem: “como se dá que a racionalização conduza à fúria do poder?” (FOUCAULT, 1990, p. 44). Todas as pesquisas que se remetem a supracitada questão, seja por vias diferentes, não fizeram outra coisa senão um recorte de nossa história e constituição do esclarecimento ao qual Kant demonstrava seu entusiasmo, em que carecia de razão, e, nesse momento, Foucault faz-se indiferente se sanamos a carência, “nós nos encontramos diante eu já não sei, se é de excesso ou de insuficiência de razão”, mas sustenta uma certeza, nos encontramos “diante de poder excessivo” (FOUCAULT, 1990, p. 44).

Retornando ao intelectual e sua função, ao falar, fazer com que cada um fale por si apropriando-se de seu próprio entendimento, o texto de Kant opera muito mais a saída da menoridade do que sua própria proposta. Por essa razão, o imperativo kantiano que serve como lema da modernidade, *sapere aude!*, é um instrumento para a condução ao esclarecimento. O lema funciona como uma prescrição, mas prescrição no sentido de um mandamento, “tem a coragem de te servir de teu próprio entendimento.” (FOUCAULT, 2008, p. 27). Essa ordem é dada por Kant a si mesmo e aos outros, seu público, e significa uma característica que possibilita distinguir um “nós” em detrimento de uns “outros” e uma incitação a reunirem-se em um espaço comum. Portanto, ousar saber é a força motriz que leva o homem a saída de sua menoridade e, discordando de Kant, não a permissão ou tutela do monarca para pensar. Assim, o que Foucault adota de Kant é a postura e a pergunta pela relação entre subjetividade, poder e saber, e não seu entusiasmo pelo esclarecimento. Como vimos, a realização do esclarecimento como Kant esperava não se consolidou, mas, pelo contrário, o aparelhamento do Estado por uma racionalização dos indivíduos e do poder criou instrumentos para manter menores determinados indivíduos. Em vista disso, recolocar a questão da *Aufklärung* é se perguntar sobre as relações entre a governamentalidade que

articula razão na forma de um saber com estratégias de poder. Todavia, da mesma maneira como para Kant, recolocar a questão da *Aufklärung* é se perguntar sobre a governamentalidade e “o que então sou eu, eu que pertença a essa humanidade, talvez a essa margem, neste momento, neste instante de humanidade que está assujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em particular?” (FOUCAULT, 1990, p. 46).

Observemos que a postura kantiana é muito maior que a *Aufklärung* em si, corresponde, ao interrogar a posição do sujeito em relação à verdade, à *crítica*. Nas tentativas de definições iniciais sobre o que é a crítica, Foucault parece indicá-la como uma estilística existencial, dado que a caracteriza como forma de se pôr ou dispor diante de determinados objetos. Portanto, ela se configura como uma “maneira de pensar, de dizer, de agir, igualmente” (FOUCAULT, 1990, p. 36), mas tais atitudes sempre se estabelecem na relação com outro, colocando em questão as relações estratégicas existentes e, também, como o crítico se coloca nesses espaços, povoados de elementos. Então, embora haja inúmeras e diversificadas críticas, essa se define, isto é, a descrição da maneira como se articula às eventualizações do poder-saber, de acordo com o espaço, objetivando efetuar ajustes ou torções naquilo que denuncia sem saber previamente os efeitos decorrentes, “ela é instrumento, meio para um futuro ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será.” (FOUCAULT, 1990, p. 36). Desse modo, retomando a relação do sujeito com seu tempo, afirmamos anteriormente que “o presente se coloca como abertura para um futuro possível”, que há, em relação à revolução, um “sentimento de responsabilidade pelo futuro”, consistindo na possibilidade de “alterar, por meio de uma implicação de si no presente, um futuro alternativo”, o que corresponde a um ato de “diferenciar-se de si”. O presente como abertura para o futuro que implica um sujeito responsável em alterar as condições da atualidade dispendo-se a agir sobre o presente e sobre si, só pode ser realizado por um tipo crítico. Portanto, *Quem é este Foucault?* É o próprio espaço diante do quadro, o espaço do *pintor*, da crítica, a própria crítica. Foucault *vale* como crítica.

A relação da crítica com o futuro não se dá de forma idealista em que há um objetivo delimitado a ser efetivado, mas sim funciona como um catalizador de rearranjos na ordem das estratégias. A crítica é a possibilidade de abertura de futuro no presente. Mas, o que pode ser compreendido como tempo futuro? O que significa “abrir” para o futuro?

O futuro é uma *quebra* com o presente, somente rompendo com o presente é que há alternância temporal. O presente não pode ser pensado como um “instante” na ordem do devir, mas sim como um período de “eternidade” no sentido de manutenção do mesmo.

Embora os “entes” se modifiquem, as estratégias de poder possuem duração (não compreendamos isso como um absoluto, mas sim como uma duração que se mantém sempre em ajustes constantes e pequenas reinvenções para manter-se). Logo, o futuro é o “ruir” de determinada configuração de forças que configuram determinadas subjetividades. Por essa razão que a crítica não pode ser utópica, porque a utopia é fruto do presente, “ela não saberá”, e ao ruir os arranjos e objetos criticados, a crítica se desfaz, visto que o crítico só emerge localizado próximo ou inserido naquilo que critica. Por conseguinte, o crítico “morre” sempre com o presente. A crítica “é um olhar sobre um domínio onde ela quer bem se fazer de polícia e onde ela não é capaz de fazer a lei.” (FOUCAULT, 1990, p. 36).

Embora o crítico “desapareça” sempre com o seu presente, sendo a crítica dissolvida concomitantemente, Foucault aponta para uma generalidade desse tipo de atitude, como um imperativo que viria a constituir uma “virtude”. Por virtude, podemos compreender um *modo de ser* que interage, de certa maneira, com os elementos de sua época deformando-se, porém há uma invariabilidade que persiste nas singularidades que a atualizam. A invariabilidade só pode ser pensada como uma máscara, como uma conformação das relações com o exterior e não uma disposição de ânimo em sentido transcendental e nem como um aparato técnico que nunca renova seus instrumentos. A crítica, como comenta Butler (2013, p. 162), não é uma coisa única e não há outra possibilidade de defini-la se não recorrermos aos diversos objetos com os quais ela se articula. Assim como todo o “devir”, está condenada à dispersão.

Para figurar a posição da invariabilidade da crítica em alguns momentos da história, mesmo fadada à dispersão, Foucault recorre à análise do caso da pastoral cristã. A pastoral cristã ou, mais propriamente, a Igreja Cristã proporcionará o terreno o qual a atitude crítica emergirá. Percebamos que a crítica surgirá como inversão de determinado tipo de relações de poder que configurará a partir da pastoralidade, que, como a própria metáfora indica, viabiliza um tipo de relação a qual há duas posições quanto à funcionalidade do rebanho. O pastor, o guia, é aquele que comanda e direciona os passos das ovelhas por um caminho, é ele quem decide as horas de descanso e as sombras as quais se deitarão. As ovelhas, por sua vez, devem “compor” o “grupo”, a maquinaria que segue e, para isso, sua função é deixar-se guiar. Mas, em que se funda essa relação de “comando” e “obediência”? Em uma promessa! A salvação, a *utopia*. Reafirmando nossa posição, a crítica, dessa forma, não pode ocupar o lugar do pastor, “as pessoas sabem falar por si”.

Assim, a Igreja cristã inventará esta tecnologia de poder,

essa ideia – singular, creio eu, e totalmente estranha à cultura antiga – que cada indivíduo, qualquer que fosse a sua vida, sua posição social, e de um ponto a outro

de sua vida até no detalhe de suas ações, devia ser governado e deixar-se governar, quer dizer, deixar-se dirigir à sua salvação por alguém a quem se une por meio de uma relação global e ao mesmo tempo meticulosa, detalhada, de obediência (FOUCAULT, 1990, p. 37).

Vejamos que esse diagnóstico é, digamos, parcialmente o mesmo realizado por Kant quando caracteriza a menoridade como o ato de “deixar-se guiar” e a maioridade como “guiar a si mesmo pela razão” (submetida às restrições de Frederico). O estado de menoridade, sendo aquele que tem dirigida a consciência por um tutor, transfere para ele a autoridade pelo fato de possuí-la quanto a algumas questões. O tutor faz-se na medida em que a autoridade se funda em dois quesitos: a transferência de autoridade pela submissão voluntária e, segundo, por simplesmente o tutor possuir um “saber”, bem como, o pastor guia e estabelece relação de autoridade, pois “sabe” a verdade sobre a salvação. A verdade é o dispositivo que articulará esse tipo de relação. A relação de obediência para com a verdade se estabelece de forma tripla: a “verdade entendida como dogma” (FOUCAULT, 1990, p. 37), isto é, que não pode ser questionada dada a sua sacralidade, criando para si uma couraça que a protege de ser arruinada; “verdade também na medida em que essa direção implica certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos” (FOUCAULT, 1990, p. 37), o pastor deve conhecer cada uma de suas ovelhas, no detalhe e, por fim, essa técnica se desdobrará como uma prática refletida, haverá todo um conjunto de comportamentos, desde gestos até exames de consciência e confissões submetidos a um conjunto de regras gerais. Vejamos o quanto a terceira relação com a verdade se aproxima da conclusão kantiana, deixar que as pessoas reflitam é a melhor forma de se conseguir que obedeçam. Assim como Kant propõe uma reflexão submetida à autoridade política, na pastoral a reflexão se dá submetida aos contornos do rebanho que lhes são (im)postos.

A arte de dirigir a consciência dos homens pela verdade configurará as *artes de governar*. Tais técnicas de governo permaneceram, durante muito tempo, restritas a alguns ambientes de forma relativamente limitada, por exemplo, no período medieval, nos conventos e outros grupos espirituais restritos. Porém, a partir do século XV, haverá uma proliferação das artes de governar decorrentes de dois motivos: primeiro, com a expansão da sociedade civil e um decorrente processo de laicização, as artes de governo são deslocadas de seu ambiente estritamente religioso e, segundo, a arte de governar se multiplicará em domínios variados: “como governar as crianças, como governar os pobres e os mendicantes, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito.” (FOUCAULT, 1990, p. 37).

Essa preocupação com a governança fará nascer uma arte pedagógica, uma arte política, uma arte econômica e perpassará por todas as instituições governamentais como eram compreendidas nos séculos XV e XVI. Em meio à *governamentalidade*, aparece um questionamento que ameaça as suas redes, a de “como não ser governado?” (FOUCAULT, 1997, p. 37). À interrogação inicial acrescenta “[...] *desse modo*, por esse modo, em nome desses tais princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles.” (FOUCAULT, 1990, p. 38, grifo do autor). Observemos que Foucault não é, de maneira alguma, contrário à existência do governo, a questão está em recusar determinadas práticas governamentais e o tipo de subjetividade que produz. Embora já tenhamos criticado Kant por se submeter à autoridade política como limite para a razão, não deveríamos fazer o mesmo com Foucault, condená-lo? De maneira alguma! Foucault inverte a polaridade proposta por Kant, não é a autoridade política que define os limites para o pensamento, mas é a crítica que deve demarcar os limites do poder. Assim, a atitude crítica, longe de ser o oposto da governamentalidade, é muito mais seu adversário, sendo aquele que “disputa” de dentro do próprio diagrama de poder. Foucault, ao comentar a questão, nega pensá-la como a dualidade opositora à governamentalidade, como algo que a confronte no “frente a frente”, no “cara a cara”, o que implicaria uma polaridade no sentido de uma cisão entre duas dimensões maniqueístas. As limitações impostas ao poder se dão por dilacerações internas às estratégias alargando, violentamente, os espaços e redes de liberdade, as possibilidades de autodeterminação, as estilísticas da existência. A atitude crítica é uma forma de desconfiar das artes de governar, “de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las.” (FOUCAULT, 1990, p. 38).

A arte de não ser governado é proposta, então, por Foucault como uma definição geral do que é a crítica, sendo que a mesma sempre se compõe diante e por aquilo que é criticado. A partir dessa definição e tomando como referencial a pastoralidade cristã, Foucault demarca três pontos de ancoragem. Primeiro, visto que a condução das consciências se dá, em parte, por uma verdade dogmática que implica uma relação consigo, e a verdade está presente na Escritura, não querer ser governado implica se direcionar à Escritura e interrogá-la, procurando uma nova forma de se relacionar com ela. Vejamos que, a princípio, não se trata de uma recusa da Escritura, mas sim de recusar uma suposta hermenêutica que se coloca como verdadeira e única a partir de um grupo seletivo que reivindica para si a função de traduzi-la para os demais. Assim, a atitude crítica se faz como uma forma de limitar o

“magistério eclesiástico” colocando em questão as perspectivas hegemônicas. A crítica empregada pela Reforma, nesse caso, corresponde a um

retorno à Escritura, era a questão sobre o que era autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão sobre qual tipo de verdade que dizia a Escritura, como ter acesso a essa verdade da Escritura na Escritura, e apesar de, talvez, do escrito, e até que se chega à questão finalmente muito simples: a Escritura, ela era verdadeira? (FOUCAULT, 1990, p. 38).

Nesse sentido, a crítica é “historicamente bíblica” (FOUCAULT, 1990, p. 38).

Segundo ponto de ancoragem, não querer ser governado desse modo significa recusar determinadas leis por serem injustas, ou por terem se tornado sem utilidade dado sua antiguidade, ou funcionam, por meio do soberano, como forma ameaçadora. Em todos os casos a lei traz consigo uma ilegitimidade, que é denunciada quando oposta aos “direitos naturais”, universais e imprescindíveis. Aos direitos inalienáveis, soberano algum pode violá-los. Nesse caso, a crítica se dá de forma jurídica, porém, como sugere Butler (2013, p. 169), a crítica não “descobre” esses direitos naturais e nem os inventa, mas os utiliza posicionando-os frente à ilegitimidade da lei como forma de limitá-los.

O terceiro ponto consiste em não aceitar como verdadeiro aquilo que é posto pela autoridade a menos que, para isso, sejam dadas razões plausíveis, o indivíduo deve considerar por si mesmo que determinadas regulamentações são importantes de serem acatadas. A crítica se ancora aqui no “problema da certeza diante da autoridade” (FOUCAULT, 1990, p. 39). Quanto ao ponto de ancoragem, Foucault não desenvolve consideravelmente, deixando, como sugere Butler, certa ambiguidade:

O que, afinal, qualificar-se-á de fundamento válido de aceitação de uma autoridade? Acaso a validade deriva do consentimento em aceitar a autoridade? Se for assim, isto quer dizer, então, que o consenso valida as razões, sejam elas quais forem? Ou não seria antes o caso de que é apenas com base em uma validade prévia que oferecemos nosso consentimento? (BUTLER, 2013, p. 169).

Butler considera, no sentido de relevância para analisar e não de pressupor ser correto, apenas a possibilidade de a primeira opção ser verdadeira, seguindo essa possibilidade, Foucault estaria localizando a legitimidade do governo em um “voluntarismo” em que, por meio da reflexão, o que demandaria pressupor a existência de um “eu” transcendental, se confere ao poder sua legitimidade, como em um jogo de cavalheiros, de livre acordo em que as partes dialogam e negociam suas movimentações. Tal possibilidade levaria Foucault a repetir as teses contratualistas. Diante dessa possível via de interpretação, Butler (2013) sugere outra hipótese a qual consideramos mais plausível, sendo também a que prossegue em sua problematização. Segundo a autora, a ação crítica – como movimento no interior da governamentalização, em que a subjetividade produz-se sempre em um plano de docilidade, o

que inviabiliza a hipótese do voluntarismo – efetua-se sempre em um conflito em que a crítica se dá por meio de uma estilização do eu que constrói para si a possibilidade questionadora a qual denuncia as agressivas sutilezas das relações de poder. Portanto, o consentimento que Foucault se refere, se estabelece muito mais em

examinar a ordem na qual semelhante demanda torna-se legível e possível. E se aquilo a que se objeta são as ordenações epistemológicas responsáveis pelo estabelecimento das regras de validade governamental, dizer ‘não’ a essa ordem implicará, portanto, abandonar os fundamentos estabelecidos de sua validade e impor-lhes um limite – o que é diferente e muito mais arriscado do que classificar uma dada ordem de inválida (BUTLER, 2013, p. 169).

A tese do voluntarismo e da liberdade imanente de pensamento e reflexão se esbarra e encontra dificuldades de se sustentar, também, quando Butler (2013) expõe os fundamentos que sustentam a ilegitimidade de algo para além daquilo que devem ser dadas boas razões, pois se o consentimento como aquilo que sustenta a ilegitimidade da autoridade se baseia na falta de clareza ou argumentação lógica da autoridade, pressupõe-se também um governo que funcione, de forma idealizada, como aquele que se fundamenta na soberania popular. A questão em Foucault, como argumenta Butler, passa distante disso, essa ilegitimidade governamental se passa não no âmbito da proposta de leis que devem ser avaliadas e aprovadas, mas sim das práticas que direcionam os comportamentos dos indivíduos produzindo-os dentro de fins estabelecidos sem consentimento algum, ou seja, a ilegitimidade se dá na violação da autonomia do sujeito. Portanto, todo ato voluntário já é, desde sempre, direcionado pelo poder para querer não outra coisa além do próprio assujeitamento. A ilegitimidade, pensando por esse caminho, visa “obliterar e sabotar o surgimento de qualquer relação crítica, isto é, eles visam a expandir o seu poder de modo a ordenar o campo dos juízos morais e políticos em sua completude. Eles fabricam o campo da própria certeza e o esgotam.” (BUTLER, 2013, p. 170).

Assim, a crítica, em sua forma geral e retomando a hipótese da invariabilidade mutável, como arte de não ser governado, desse modo se apresenta em três possibilidades: em um retorno e contestação do discurso verdadeiro; pelo confronto das convenções jurídicas com direitos inalienáveis; e, uma contestação quanto à necessidade de aceitação de uma autoridade. A crítica, desse modo, se estabelece no plano do questionamento, da reflexão a partir dos princípios e estratégias que nos governam. Como bem nos lembra Veyne (2009, p. 104), o pensamento, “que é um combate”, possibilita “ganhar um recuo crítico sobre a sua própria constituição, retirando as coisas à sua enganadora ‘familiaridade’”. Portanto, se a governamentalidade funciona sujeitando os indivíduos, docilizando seus corpos e regulando suas vidas biológicas, fundamentada no discurso verdadeiro e de autoridade, “a crítica, ela

será a arte da inservitude voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que poderíamos chamar, em uma palavra, a política da verdade.” (FOUCAULT, 1990, p. 39). “A crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade.” (FOUCAULT apud BUTLER, 2013, p. 170). Notemos que o direito ao questionamento e a reflexão sobre o poder e a autoridade não é dada pela autoridade, mas sim é o sujeito quem dá a si mesmo o direito à reflexão e ao questionamento. A reivindicação do direito de questionar para si, que não se dá pelas estratégias do poder, emerge a partir de uma estilização de eu, de uma autossujeitização que passa por outra técnica que não a da normalização dos corpos, mas sim de uma “arte” de inservidão refletida. Por arte, queremos propor um sentido que, talvez, fique ofuscado para alguns leitores de Foucault. É comum, ao investigar os trabalhos sobre a estética da existência, encontrar o sentido de arte como criação da vida como obra de arte, como um fenômeno puramente estético, porém gostaríamos de ampliar o conceito de arte como os gregos o entendiam, como *techné*, a técnica, o como fazer, a tecnologia operacional, a engenharia de edificação de si. Por isso, a crítica, como arte da inservidão voluntária, significa um conjunto de técnicas existenciais que possibilitam uma criação de si, o que promove no sujeito a reivindicação de pôr em jogo a verdade e seus mecanismos de poder. O crítico, enquanto tipo psicológico, é aquele que lança mão de determinadas técnicas, de um fazer sobre si e para si, criando a obra, a maneira como aparece, se mostra. Sendo assim, uma estética da existência sempre ocorre no gládio com outras técnicas que visam outras formas e disposições.

Cabe ao intelectual, enquanto crítico, se questionar, o que torna aceitável determinada autoridade e leis. Identificando os mecanismos desses efeitos, conviria a ele, ao percorrer pelos diversos dispositivos articulados sempre com um campo de saber, tornar evidente e inteligível seu *modus operandi* e suas fragilidades e possibilidades de rupturas e dissolução. A crítica, como postura do intelectual, como lugar que ocupa, é aquilo que impõe ao poder um limite sendo ela, enquanto *techné*, o ponto na rede do poder em que ele é dobrado e invertido. A evidenciação dos dispositivos de poder dá-se por meio de uma técnica de combate que não é outra senão dar relevo a eles, e dar relevo significa destacar no plano, na geografia do poder, determinados lugares e suas formas de funcionamento. Se no nível dos “fenômenos” o “mostrar-se” de tais maquinarias não é cognoscível de maneira clara, trata-se, como propõe Foucault, de falar por meio de ficções, o que não significa “inventar” no sentido de mentir, de fazer uma pseudociência ou uma *fake news*, mas sim de, no plano do discurso, construir uma

realidade, na qual tais dispositivos e suas relações entre poder, saber e subjetividade ganhem relevo. Entra em cena, então, a sua prática histórico-crítica que se afasta da história tradicional, pois Foucault, como afirmam Dreyfus e Rabinow (1995, p. 133), não pode afirmar, de maneira alguma, que nos oferece uma história “verdadeira” do passado, totalmente adequada a ele, uma vez que não há uma correspondência entre pensamento, palavra e coisa como pensavam os modernos. A apresentação do passado refere-se àquilo que é dito sobre ele por meio dos *arquivos* e que, dada a escrita enquanto estratégia subversiva, o passado constitui-se em torno de um objeto, no caso os dispositivos de poder, o qual os enunciados organizar-se-ão. Por isso, tal comentário nos remete ao já investigado no capítulo primeiro. O texto que funciona como o “quadro” do qual emergem figuras que constroem o leitor se dá, em Foucault, por meio da prática arqueológica e genealógica. O caráter ficcional da história criada por Foucault, que por sua vez é falsa apenas no sentido de que a “realidade” é desde já metaforizada ao ser transposta no discurso e, uma vez que a história baseia-se em documentos, o passado originário nunca vem à tona, mas somente o passado enquanto *erfindung*, vale tanto para a arqueologia quanto para a genealogia. O que diferencia essas estratégias não é a forma metodológica (metodológica com muitas ressalvas), “não é tanto de objeto ou de domínio, mas de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação.” (FOUCAULT, 1971, p. 68-69). Como argumenta Saar (2002, p. 238), a genealogia⁵¹, como crítica, cria “cenários de poder” e só pode ser exercida na direção de regras e convenções textuais que caracterizam certo gênero *sui generis* que não pode, de maneira alguma, ser reduzido a outros estilos de filosofia. Em vista disso, como explica o autor, esse estilo de escrita, que é nosso tema do capítulo quatro, decorre da reunião da história com a crítica como um posicionamento político, o que faz com que tenha um elevado teor retórico. Foucault, ao criar os cenários de poder, o torna “visível” e “pronunciável” (KOOPMAN, 2013, p. 24).

Com os referidos fins, Foucault propõe uma analítica do poder e do saber em que as palavras, por si mesmas, não correspondem a nenhuma realidade efetiva sugerindo um poder e um saber específicos ou o poder e o saber como substâncias. Poder e saber são empregados por Foucault como uma grade de análise a partir da qual constrói seus cenários históricos como forma de analisar determinados momentos da história que constituem nosso solo.

⁵¹ Para Saar, a genealogia pode ser descrita de três formas diferentes, sendo todas as três versões de seus variados usos, as quais consideramos, em concordância com o autor, como faces da mesma prática. Segundo o comentador, a genealogia “pode ser compreendida como um modo de escrever a história ou um método histórico; ela pode ser vista como um modo de avaliação, i. e. como crítica; e pode ser apreendida como uma prática textual ou um estilo específico para um gênero. [...] em todos esses três níveis, há uma decisiva e constitutiva relação entre genealogia e subjetividade ou um ‘si’ que vem a jogar em diferentes direções e formas.” (SAAR, 2002, p. 232).

“Esses dois termos não têm outro papel que metodológico: não se trata de localizar, através deles, os princípios gerais da realidade, mas de fixar, de alguma forma, a frente de análise, o tipo de elemento que lhe deve ser para ela, pertinente.” (FOUCAULT, 1990, p. 48). Não se trata, de forma alguma, de pensá-los separadamente como se fossem dois campos distintos e autônomos, mas mostrar o nexos entre eles que proporciona, tratando-se de discursos, produzir uma série de coerções e, por parte do poder, como determinadas práticas se ancoram em discursos de legitimação. Da forma em que a subjetividade aparece como um átomo em meio a essa rede que a atravessa, ela é produzida de forma a aceitar a legitimidade que as estratégias lhe apresentam. Por essa razão, a análise de Foucault é arqueológica no sentido de que procura evidenciar como, em uma regularidade discursiva os discursos, ao tornarem-se legitimados, produzem o mecanismo de aceitabilidade e, concomitantemente, as coerções vinculadas. Por outro lado, as singularidades em um sistema de coerções aceitam determinados discursos, pois são produzidas pelos diversos dispositivos que as implicam nas tecnologias do poder. Dessa maneira, a genealogia, como estratégia de análise, procura mostrar como essas singularidades emergem nestas maquinarias de poder. Mas, além dessas formas de análise, essa, também, deve guiar-se pela via das estratégias, em que os elementos se agrupam e se associam. Arqueologia, genealogia e análise das estratégias não correspondem a campos separados como desdobramento e sequência de uma para com a outra, mas sim de um mesmo campo de análise que demanda a simultaneidade das três.

A questão que Foucault coloca no final da entrevista, e que também é a nossa, é a seguinte: Como que a articulação poder e saber no campo das estratégias que produzem singularidades dispostas a aceitarem a autoridade que está estabelecida pode, simultaneamente, conter um campo de possíveis deslocamentos que fragilizem as estratégias? Como, no seio da governamentalidade, pode-se produzir uma arte que a recusa, a qual denominamos de crítica? A questão agora ganha um deslocamento perspectivo, porque nos induz a procurar um determinado tipo de prática subjacente à crítica. Mais adiante, na sessão de perguntas, Foucault retrocede um pouco mais no tempo. Como observamos anteriormente, a atitude crítica de questionar e por em xeque os regimes de verdades, decorre da pastoralidade cristã, um dos primeiros modos de revolta ou resistência ao poder foram os movimentos baseados em práticas espirituais. “Estes movimentos de espiritualidade”, como afirma Foucault (1990, p. 59),

muito frequentemente serviram de vestimentas, de vocabulário, mas, mesmo mais ainda de maneiras de ser, e de suportes às esperanças de luta que se pode dizer econômica, popular, que podemos dizer, em termos marxistas, de classes, eu acho que temos aí alguma coisa de fundamental.

Notemos que a espiritualidade configura-se em uma maneira de ser, um tipo de subjetividade que viabiliza lutas políticas. Cabe-nos, então, investigar o que é a espiritualidade para compreendermos como, decorrente dela, é possível a emergência do tipo crítico, uma vez que a crítica é uma forma de luta política e, como mencionamos, a espiritualidade é o articulador. A investigação implica, também, uma análise do próprio Foucault enquanto crítico, pois se ele ocupa esta posição como um escritor, a escrita será a sua prática política, pois é por meio dela que faz frente às governamentalizações. Por conseguinte, não seria a escrita uma prática espiritual e, uma vez que a crítica é sempre uma autocrítica, essa também não seria uma prática de si? O que é a modalidade de escrita que evidencia os dispositivos de poder e seu funcionamento enquanto componentes governamentalizadores, possibilitando arrancar ou ferir a constituição subjetiva dócil induzindo-a a reivindicar para si o direito de questionar?

2.4 **Espiritualidade e escrita como possibilidade do *êthos* crítico de Foucault**

Para se pensar a escrita como uma forma de espiritualidade e, conseqüentemente, como dispositivo de resistência que incita os indivíduos a reivindicarem para si o direito de questionar e, por questionar, pôr em evidência e submeter à problematizações este “nós” que preenche os espaços da atualidade, como também as formas de governamentalidade é preciso uma abordagem do que é a espiritualidade que constitui os primeiros movimentos de resistência. Por espiritualidade, Foucault (2001, p. 19) compreende

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.

Vejamos que a espiritualidade possui uma relação intrínseca com a verdade, em que se coloca em um plano distinto de uma atual condição do sujeito. É como se o saber, a partir do qual interpreta a sua condição, um saber distinto da verdade espiritual, estabelecesse um limite intransponível, limitante que o impossibilita de saber verdadeiramente. Ora, mas como falar de outro saber verdadeiro, inacessível por então, se todo sujeito já é distribuído em um diagrama de poder circunscrito em um discurso já verdadeiro, tão verdadeiro que o indivíduo se reconhece e busca se inserir sob a luz da verdade? Estamos, dessa forma, diante de dois

discursos verdadeiros e, talvez, a verdade proveniente da espiritualidade seja a perspectiva que possibilite compreender como somos dispostos pela “verdade” nas relações de poder. Se as relações de poder legitimam-se pela clareza da normatividade a qual é verdadeira, logo, a possibilidade de conhecer os efeitos da verdade normativa seria não mais ver a si mesmo e as condições políticas com um olhar docilizado, mas por um salto, agarrar outro ancoramento, ser capaz de outra perspectiva.

Ora, o que são as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência senão uma *esquiva* de si? A verdade da espiritualidade trata-se, tanto em Foucault quanto em Nietzsche, como veremos, não de uma verdade imutável, universal e necessária, mas sim de uma perspectiva que possibilita ver a si mesmo e as relações de poder colocando-se à distância. Para tal, o ser desses sujeitos é sempre colocado em jogo. A espiritualidade “postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, se torne, em certa medida e até certo ponto, outro que diferente dele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade.” (FOUCAULT, 2001, p. 17). Portanto, o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade a qual só se torna acessível dada à operação de uma transformação do sujeito, tratando-se de um processo que “arranca o sujeito de seu status e de sua condição atual.” (FOUCAULT, 2001, p. 17). Nesse movimento, a verdade vem sobre ele e o “ilumina”. Esse movimento de arrancar-se Foucault denomina de Eros (amor). Embora Foucault não especifique para além deste movimento de arrancar-se, podemos refletir no sentido de que há uma movimentação sobre si, de retirar a si mesmo de uma condição aversiva, mas que para tal há certa passividade. O incômodo que pressupomos implica um afeto de si sobre si, porque só se retira quando a acomodação com o incômodo não é mais suportável ou aceitável. Logo, o Eros, o afeto de si sobre si pode ser compreendido como este movimento. O ato de arrancar-se não significa uma modificação de lugar em sentido espacial, mas sim de modificar-se, autoconstituir-se.

O afeto de si sobre si se complementa com a ascese (*áskesis*), pois o Eros não implica em um salto para fora de si, mas sim em um movimento contínuo de metamorfose⁵². Metamorfose e movimento são o mesmo, o que indica que não há uma finalidade aquém a ser alcançada. Este movimento, como causa de si, consiste em um “trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese.” (FOUCAULT, 2001, p. 20). Por

⁵² O movimento de metamorfose pode ser pensado à maneira de Aristóteles como a passagem da potência ao ato, como transformação, porém, deve-se tomar cuidado no fato de que, para Foucault, não há uma potência a ser realizada, dado que este consiste em uma essência.

consequente, o afeto de si sobre si e o trabalho sobre si é o que possibilita ao sujeito ganhar nova perspectiva. Resta-nos, então, compreendermos duas coisas: em primeiro lugar, o que é o saber espiritual e, em segundo, qual o efeito desse trabalho sobre si ao sujeito. Assim, nos tornará mais claro o porquê a espiritualidade é um elemento central, neste momento, no pensamento de Foucault. Importante destacar, antes de prosseguirmos, que as práticas espirituais analisadas por Foucault, tanto na *L'herméneutique du sujet* quanto em *Histoire de la sexualité volume II e III*, correspondem ao período clássico anterior às artes de governar, o que deixa claro o sentido de resistência, porque trata-se de um mundo em vias de se acabar devido às novas tecnologias do poder e de relação com a verdade que, neste movimento, sufocam a espiritualidade antiga que, por diversas vias, sobrevive. Mesmo cientes disso, pensamos a espiritualidade em conjunto com o poder, uma vez que a consideramos como possibilidade de resistência e subversão na atualidade e afirmamos, a partir de nossas leituras, ser o posicionamento e objetivo de Foucault.

Mais adiante na *L'herméneutique du sujet*, quando Foucault analisa a espiritualidade em Marco Aurélio e nos Estoicos, na aula de 24 de fevereiro de 1982, deixa claro que o saber ao qual o sujeito ascende não corresponde a uma antropologia em suas variadas possibilidades, remetendo a uma interioridade, mas sim de um saber que se trata de uma *modalização*. Esse termo linguístico indica um tipo de discurso em que o sujeito assume uma posição particular em relação àquilo que é dito, por essa razão, não corresponde a um discurso epistemológico, mas sim subjetivo, pois se refere a uma posição diante do que se fala. Este saber tem como uma das suas características a necessidade de um deslocamento do sujeito, “quer ele suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, ou que ele se esforce para descer até o cerne das coisas.” (FOUCAULT, 2001, p. 295). Tal deslocamento faz com que o sujeito seja capaz de “apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor.” (FOUCAULT, 2001, p. 295). Por valor, Foucault quer designar o “lugar”, a relação ou a dimensão própria dos objetos no interior de um mundo, em que “lugar” corresponde a uma funcionalidade valorativa que diferencia objetos segundo os efeitos que podem acarretar não somente em relação a similares, como também em relação ao homem enquanto agente neste mundo. Embora Foucault esteja sinalizando de maneira clara a apreensão das coisas pelo sujeito, quando afirma que este ato é referente à realidade e ao valor das coisas simultaneamente, torna possível uma interpretação dualista de seu texto. Trazendo Nietzsche para uma “possível” correção de Foucault, o ser das coisas é já seu valor, uma coisa é aquilo que ela *vale*, portanto, quando Foucault afirma que a modalização do discurso espiritual

possibilita apreender o *valor* das coisas enquanto efeitos dispendidos no interior de um mundo, isso em relação ao próprio sujeito, já torna inteligível, neste ponto, o ser das coisas. Um objeto é a somatória de efeitos que produz em determinadas situações, não estando seu ser em outro lugar senão em uma perspectiva. O saber, em uma terceira característica, possibilita ao sujeito ver a si mesmo como uma singularidade em uma multiplicidade e interpretar-se enquanto valor, “trata-se, para o sujeito, de ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade.” (FOUCAULT, 2001, p. 295). Apreender-se em sua realidade significa ver a si mesmo identificando os efeitos das relações de poder e de demais elementos deste mundo do qual faz parte, atuando em si. Porém, ao apreender seu valor, descobre-se como indivíduo possuidor de liberdade, possibilidade de autodeterminação e possibilidade de atuação e geração de efeitos sobre as coisas e, para além de um autodiagnóstico, “encontra em sua liberdade um modo de ser que é aquele da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz.” (FOUCAULT, 2001, p. 295). Este último estágio apresenta-se como o efeito da verdade disposta ao sujeito que implica a transfiguração de seu eu e, dessa transfiguração, a felicidade. Mas o que é a felicidade? *Nada* para além de um *riso, que não é de homem, e tudo*, dentro do possível de uma *gargalhada*.

Dada essa relação com a verdade como forma de transfiguração, a questão é pensar como esta relação “pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como ele deve ser e como ele quer ser.” (FOUCAULT, 2001, p. 304). Percebamos que a apreensão da verdade, do valor de si e das coisas implica em certa preparação do indivíduo no sentido de “estar pronto” para agir; “estar pronto” significa “saber como agir”. Há, então, uma ligação íntima entre o saber espiritual e a ação do sujeito como se o saber movesse e fizesse emergir determinadas atitudes antes com possibilidades reduzidas ou obscurecidas pelo não saber. Podemos estabelecer, também, uma relação entre o saber espiritual e o valor daquele que sabe. Quanto maior o conhecimento de si e do mundo, maior a possibilidade de atuação e geração de efeitos e maior também é a possibilidade de articulação de resistências e subversões, conseqüentemente, maior o potencial de estabelecer limites ao poder, por isso o intelectual, enquanto crítico que realiza uma crítica constante de si, “aumenta” seu valor.

Essa relação para consigo mesmo que prepara o sujeito para agir é mais um sentido, ou melhor, um objetivo que podemos atribuir à ascese (*áskesis*). A ascese, na antiguidade clássica anterior à cristandade⁵³, consiste em “chegar à formação de certa relação de si para

⁵³ A ascese na cristandade tem por sentido renunciar a si, cujo sentido é distante ao atribuído em seu sentido grego e romano. Este sentido pode ser conferido na seguinte passagem: “Quando falamos de ascese, é evidente que, vista através de uma certa tradição, além disso, ela própria muito deformada, [...] [entendemos uma] certa

consigo que seja plena, acabada, completa, autossuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que é a felicidade que estabelecemos de si para consigo mesmo. Este era o objetivo da ascese.” (FOUCAULT, 2001, p. 305).

Esse objetivo importa para mostrar a concomitância do processo, a partir do qual sinalizamos outra finalidade que se desdobra da transfiguração, que é dotar ou equipar o sujeito de algo que possibilitará “proteger o *eu*”. O equipamento que possibilita proteger a subjetividade, transfigurada pelo afeto de si sobre si, era chamada pelos gregos de *paraskeué*. A *paraskeué* “é o que se poderia se chamar de uma preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os eventos da vida.” (FOUCAULT, 2001, p. 306). Dessa forma, *instructio*, como traduz Sêneca (FOUCAULT, 2001), corresponde a uma preparação para um *porvir*, para um futuro que, ao se presentificar, configura-se a partir de condições possíveis de se cruzarem. Os acontecimentos com seus cruzamentos e articulações na atualidade são possíveis de serem identificados à medida que se compreende os fatores os quais levam a seu caso. A imprevisibilidade se dá no sentido de não sabermos quando ou se se produzirão. Trata-se de produzir um modo de ser capaz de ajustar-se, não no sentido de se submeter, a um possível porvir ou, dadas as condições de resistência, minar ou reduzir determinadas potencialidades virem a ser. Por essa razão, a importância da escavação arqueológica do mapeamento e da diagramação do poder articulados com uma prática de si.

Retomando a crítica como prática de si, no texto *What is Enlightenment?* De 1984, Foucault caracteriza o *êthos* da modernidade, ao refletir sobre a crítica, como um “ascetismo indispensável” (FOUCAULT, 1994d, p. 570). Vejamos que a atitude crítica da qual discorremos articula-se, a princípio por esta denominação, com aquilo que descrevemos como espiritualidade. Neste texto, após comentar a ontologia do presente a partir de Kant, opta, como objeto de análise, em prosseguir com Baudelaire como forma de ilustrar o que é constituir-se como moderno enquanto sujeito agente. Baudelaire classifica a modernidade como movimento de descontinuidade do tempo, como ruptura com a tradição e um sentimento de novidade, por esse motivo, ele define a modernidade como “o transitório, o fugidio, o contingente.” (BAUDELAIRE apud FOUCAULT, 1994d, p. 569). Como Foucault descreve, a modernidade é sempre transitoriedade, sempre passa escapando e, por passar e escapar, se livrar, constitui-se como um movimento de transgressão, porque se trata de uma descontinuidade temporal. Então, ser moderno significa ser como o tempo que se vive,

forma de prática, que deve ter, por elementos, por fases, por progressos sucessivos, renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite, a renúncia a si. Progressos nas renúncias, para chegar à renúncia essencial que é [a] renúncia a si.” (FOUCAULT, 2001, p. 305). Fazendo uma alusão ao já exposto na aula de 17 de fevereiro 1982 da mesma obra.

descontínuo, transgressor, pois o tempo não está para além dos corpos e subjetividades. Ser moderno, dessa forma, não condiz com uma contemplação intelectualizada do momento, mas sim na implicância da razão em uma atitude que se “funda” em uma “vontade de ‘heroificar’ o presente.” (FOUCAULT, 1994d, p. 569).

Essa heroificação do presente não consiste em “sacralizar” o momento que se passa como forma de retê-lo na memória e eternizá-lo como os heróis mitológicos. Esse recolhimento passivo, ilustrativo e descritivo corresponde à atitude de “flanar”, o *flanador* é aquele que “se contenta em abrir os olhos, prestar atenção e colecionar na memória.” (FOUCAULT, 1994d, p. 569). Ao homem que flana, Baudelaire opõe o *homem de modernidade*. O homem de modernidade consiste em uma forma ativa, já que ele “vai, corre, procura”, é um sujeito de movimentação tão acelerada quanto à modernidade, mas ele, além de sua velocidade, é um “solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens.” (BAUDELAIRE, apud FOUCAULT, 1994d, p. 570). Observemos que o homem de modernidade se movimenta, desloca-se, solitariamente, em um deserto. Semelhante imagem nos remete às *metamorfozes do espírito* de Nietzsche⁵⁴, o camelo, que carrega os pesos da tradição, se retira em sua saga solitária para o deserto onde, ao deparar-se consigo mesmo, transfigura-se em leão para combater a moral que delimita sua vontade e, em sua última forma, como criança, conter nas mãos a possibilidade de iniciar um novo começo. Solidão não significa, se fizermos uma interpretação nietzscheana da supracitada passagem, a ausência de pessoas, mas sim encontrar-se consigo mesmo, o que nos sugere o trecho de Baudelaire, pois sua viagem se dá por um deserto de homens em que, assim como o camelo que parte para *o seu deserto*, se transforma. Embora esteja rodeado por homens, este se mantém na companhia de si apenas, mas a solidão em meio à multidão indica, também, ausência de vínculos, da falta de um “comum” compartilhado, indica uma diferenciação, uma descontinuidade com o deserto de homens. Em vista disso, o homem de modernidade é aquele que a incorpora, nele a modernidade se faz “carne”, porque efetua a atitude de modernidade, traz consigo a descontinuidade, dado que possui imaginação ativa que, conseqüentemente, é criativa; a atividade da imaginação é, em si, criar e, na criação, há sempre a emergência da novidade.

⁵⁴ Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. As três metamorfozes. In: _____ *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b, p. 27-29.

Assim, o *êthos* da modernidade, que se encarna no tipo baudelairiano, é aquele que se distancia sem sair do lugar, retira-se para o deserto sem se ausentar do meio da multidão e, “na hora em que o mundo inteiro adormece, se põe, ele, ao trabalho.” (FOUCAULT, 1994d, p. 570). Enquanto todos adormecem e se entregam à passividade do descanso, este age, seu trabalho é transfigurar o mundo. Assim, o crítico, enquanto herdeiro da *Aufklärung*, é aquele que, com seu discurso, tem o mesmo *êthos*, modificar o mundo e a transfiguração que não é a negação do mundo, se dá em “um difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade.” (FOUCAULT, 1994d, p. 570). No texto, Foucault reproduz o exemplo de um artista chamado Constantin Guys, narrado por Baudelaire, sua imaginação criativa transfigura o mundo em sua obra, isto é, sua liberdade de pintar o possibilita representar o real na tela expandindo-a, contorcendo-a. Expandindo e contorcendo esta metáfora, o jogo entre a verdade do real e o exercício de liberdade se dá entre a condição de assujeitamento e o exercício espiritual de autossujeitamento que possibilita ir além daquilo que se é, criando modos de vida, o que corresponde a uma *estética da existência*. Logo, o tipo moderno é um esteta, pois, à medida que se reinventa e pensa para além de si, imaginando-se e nutrindo um afeto sobre si, um cuidado de si, afeta o mundo configurado enquanto estratégia de poder normalizadora.

Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável da vontade irreduzível de imaginar, imaginá-lo de modo diferente do que ele é, e transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada à prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola (FOUCAULT, 1994d, p. 570).

Então, a modernidade não é simplesmente uma forma de relação passiva com o presente, mas uma relação do indivíduo com si mesmo, de autoelaboração. Por essa razão, a modernidade enquanto atitude é um movimento de *ascese*, de transfiguração de si e do mundo. Foucault finaliza seus comentários sobre o *êthos* moderno em Baudelaire de maneira um pouco enigmática, em uma última caracterização breve:

Essa heroificação irônica do presente, esse jogo da liberdade com o real para sua transfiguração, essa elaboração ascética de si, Baudelaire não concebe que possam se articular na própria sociedade ou no corpo político. Eles não podem se produzir a não ser em um lugar outro que Baudelaire chama de arte (FOUCAULT, 1994d, p. 571).

O trecho aludido parece, à primeira vista, lançar por terra toda a construção do discurso baudelairiano, uma vez que a transfiguração do mundo e de si só podem dar-se em um lugar outro, ou seja, não na sociedade, não no corpo político, mas somente na arte. Sendo assim, a ascese restringir-se-ia, como transfiguração, na modificação do mundo enquanto

ficcionalização dentro de um espaço de virtualidades. Notemos que o Baudelaire de Foucault coloca-se de forma pessimista em relação ao contexto social e político ao qual está inserido e, também, se nos permite o texto, não expande os efeitos da transfiguração de si e não identifica o sujeito como um átomo nas redes do poder. Portanto, podemos pensar para além de Baudelaire e de Foucault, mas nos apoiando neles, que a transfiguração do “real”, enquanto corpo político e social possui na arte seu dispositivo. A arte, enquanto forma de deformar e expandir o presente, ao transfigurar o sujeito moderno, transfigura o real, pois o esteta também está integrado nesta suposta realidade. Noto (2009, p. 108) pensa essa questão como um ultrapassamento da história, sendo a história o presente constituído, e o *êthos* da modernidade, que consiste na transfiguração do indivíduo e do tempo, ir além de si, que se efetua por meio da possibilidade da repetição artística. A arte, na medida em que repete a atualidade, heroificando-a ironicamente, diz, por meio da representação de seu ser, aquilo que não deveria ser ou que deve deixar de ser. E esta é, segundo a autora, a questão central para Foucault, *como pode o homem ultrapassar a história?*, isto é, ir além do presente e seus efeitos que assujeitam os indivíduos. Ela conclui seu comentário afirmando que “ultrapassa-se a história passando, necessariamente, por sua imitação.” (NOTO, 2009, p. 108). Como Foucault imita a realidade para ir além? Para tal objetivo, ele necessita operar o dispositivo de transfiguração que é a arte e, por ser um escritor, não deve ser técnica em sentido formal e tradicional, mas sim artística. Não é qualquer texto que é capaz de operacionalizar essa torção. No final de uma entrevista de 1977, intitulada *Pouvoir et savoir*, o entrevistador Hasumi destaca a palavra “literatura” de uma resposta dada por Foucault e o interpela quanto ao fato de ele ter reduzido seus discursos sobre ela, ao que Foucault responde da seguinte maneira: “Naquela época, eu não sabia muito bem do que eu falava, eu procurava a lei ou o princípio de meu discurso. Agora, eu o sei melhor.” (FOUCAULT, 1994c, p. 414). E Hasumi sugere que o fato de ele não falar mais tanto da literatura é pelo seu trabalho ter se aproximado a tal ponto de ter ficado evidente a estilização de seu discurso e que, para além de buscar discursos verdadeiros, o objetivo é muito mais de empurrar os limites do pensamento. Aos comentários expostos, Foucault responde afirmando que seu “verdadeiro problema, no fundo, é o de forjar instrumentos de análise, de ação e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos.” (FOUCAULT, 1994c, p. 414). Logo, a imitação do real por meio de um estilo de escrita possibilita expandir, aumentar ou diminuir, por meio de diversas lentes, determinados elementos repetidos na linguagem artística. Esse tipo de linguagem, percorrida na escrita enquanto ato político, é o que possibilita a Foucault realizar

“um mergulho bem fundo na própria época com o fim de ultrapassá-la” (ALVES, 2016, p. 14), isso o torna – como aponta Alves (2016, p. 14), revestindo-o de adjetivos nietzscheanos – um *filósofo do futuro* ou um *homem de experimentos*. Assim, a escrita aparece como prática espiritual, pois possibilita ir além de si, ir além de uma época, na medida em que torna possível *experimentar* a realidade. A arte, enquanto dispositivo subversivo, encontra na filosofia de Foucault e como veremos, posteriormente, na de Nietzsche, a escrita como potencial de experimentação do real.

Essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Quero dizer que esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, colocar-se à prova da realidade e da atualidade, pra simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança (FOUCAULT, 1994d, p. 574).

Vajamos que a modificação do mundo não é revolucionária, porém uma troca de sentidos de forças pequenas, pontuais, que se expande, peculiarmente, mas também pode recuar em um diagrama de forças. Então, retomando *Les Ménines*, a arte aparece novamente como um dispositivo de resistência associada com o lugar soberano do sujeito diante do quadro no sentido da criação de si e de afeto com o espectador. Então, resta-nos pensar, dado que Foucault é um intelectual específico, um crítico, sua relação ou operacionalização da arte. Sendo a arte do escritor sua própria escrita, esta funcionará como dispositivo de transfiguração de si, autoformação, porque se trata de uma técnica espiritual de *ascese* que se articula com a ontologia crítica de nós mesmos, cujo tipo crítico é, simultaneamente, criticado por si ao pôr em jogo, no jogo da verdade, seu modo de ser. Funcionará também, ao mesmo tempo, como resistência e como catalizador de forças à medida que direciona seus vetores para o *fora do quadro*.

2.5 Escrita de si e experimento como *etopoiesis*

No texto *L'écriture de soi*, a escrita é abordada por Foucault como uma prática de ascese. Inicia com um comentário sobre a *Vita Antonii* de Santo Atanásio, o que, segundo ele, torna possível destacar alguns aspectos que possibilitam analisar a técnica de si de maneira retrospectiva ao cristianismo. Portanto, para fundamentar a escrita de Foucault como prática ascética, recorreremos a seu estudo sobre a mesma enquanto tecnologia de si na antiguidade

como forma de analisarmos o quanto o mesmo vê sua própria prática como um exercício de formação do próprio *êthos*.

Eis uma coisa a ser observada para se assegurar de não pecar. Observe e escreva, cada um, as ações e os movimentos de nossa alma, como para nos fazer mutuamente conhecê-los, e estejamos certos de que, por vergonha de sermos conhecidos, nós cessaremos de pecar e de termos no coração algo de perverso. Pois quem, quando peca, consente em ser visto e, quando pecou, não prefere mentir para esconder sua falta? (ATANÁSIO apud FOUCAULT, 1994d, p. 415-416).

Em Atanásio, a escrita aparece como um preceito ou uma estratégia para lidar com si mesmo à medida que, por meio da escrita, se realiza o diagnóstico dos movimentos da própria alma. Notemos que, embora a alma constitua uma interiorização do *eu*, uma subjetividade agente que, supostamente, é a causa das ações humanas, existem movimentos efetuados por ela, pelo sujeito, do qual a própria desconhece, percebe ou deixa-se enganar. Atanásio descreve forças agentes na subjetividade que operam de forma obscurecida, cujos motivos são, no momento, irrelevantes. Na medida em que escreve sobre si, os movimentos mencionados clareiam-se, a subjetividade se objetiva em forma de uma autonarrativa e, quando o pecado ou sua causa se tornam evidentes para o sujeito, esse se constrange como se estivesse diante do olhar do outro. A escrita, dessa forma, exerce a função de fabricar uma imagem de si em que esse, desdobrado no discurso, vê a si mesmo, ganha perspectiva em relação a si e, conhecendo os movimentos de sua alma que o levam à perdição, torna-se capaz de agir sobre eles. É na escrita que a verdade do sujeito se desdobra ao criar um duplo do sujeito, uma vez que, diante do amigo ou qualquer outro indivíduo, busca ocultar suas faltas e vícios; a escrita fabrica um olho do qual não se pode escapar, purificando o coração de tudo o que é perverso: “Ninguém fornicaria diante de testemunhas.” (FOUCAULT, 1994d, p. 416). Agindo dessa maneira, nos protegeríamos, simultaneamente, dos pensamentos impuros, pois uma vez que estes se tornam conhecidos e nos envergonhamos deles nos abstermos. Desse modo, evidenciando os movimentos internos da alma que levam o corpo a pecar e os disciplinando, frustra-se “as armadilhas do inimigo” (FOUCAULT, 1994d, p. 416).

A autodisciplina do corpo e da alma torna o indivíduo preparado, em vigília constante sobre si, observando as agitações da alma que o levam a pecar, porém as agitações não são inerentes à alma em si, esta é levada a pecar por forças externas. O inimigo, aquilo que é o “tentador”, o “incitador” de ordem externa à alma, exerce sobre ela, a partir de suas “armadilhas”, as táticas de Satanás, uma tentativa de governo sobre a ação do outro. Embora se trate de um imaginário religioso, a identificação de que há forças que pretendem governar movimentos humanos direcionando-os para determinadas finalidades, para o pecado, mostra que a prática de escrita funciona como uma forma de resistir a determinadas forças, de sempre

permanecer em constante estado de cuidado para consigo mesmo. Nas palavras de Foucault – embora não transcenda suas análises para forças míticas – se compreende que os dispositivos de poder, os quais sujeitam os indivíduos, são constructos históricos. Assim, escrever sobre a história enquanto exercício ascético torna possível, ao pensar sua própria história, “libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente.” (FOUCAULT, 2017, p. 15). A escrita histórica – ou, mais propriamente a análise genealógica e arqueológica que configura, necessariamente, uma autogenealogia – possibilita, assim, como no texto de Atanásio, duplicar no discurso aquilo que faz o pensamento pensar de determinadas maneiras, pois os corpos docilizados refletem de forma governamentalizada, diagnosticando em si o “inimigo” e libertando o pensamento de suas artimanhas. Por conseguinte, a escrita dos movimentos interiores da alma aparece no texto de Atanásio, cuja metáfora podendo ser expandida para Foucault, como

uma arma no combate espiritual: enquanto que o demônio é uma força que engana e faz com que o sujeito se engane sobre si mesmo [...], a escrita constitui uma experiência e uma espécie de pedra de toque: trazendo à luz os movimentos do pensamento, ela dissipa a sombra interior onde se tecem as tramas do inimigo (FOUCAULT, 1994d, p. 416).

A escrita é a técnica que possibilita o descobrimento do próprio pensamento no discurso; o pensamento mostra-se para si, se dobra em uma curva sobre si e, assim como uma onda que, rebeldemente se desdobra das águas do mar, desaba, misturando-se consigo e se remodelando, por isso a escrita consiste em um ato de reflexão do pensamento sobre si. Porém, a reflexão em sentido clássico não corresponde ao seu sentido moderno, usualmente a compreendemos como “uma tentativa para pensar com intensidade particular a partir de qualquer coisa sem aprofundar seu sentido, ou deixar seu próprio pensamento desenvolver-se em uma ordem mais ou menos regrada a partir da coisa na qual nós pensamos.” (FOUCAULT, 2001, p. 339). O sentido clássico de reflexão corresponde à meditação, *meditatio* em latim, traduz o substantivo grego *mélete*, do verbo *meletân*. *Mélete* significa exercício e *meletân*, como princípio de ação derivado desta palavra, indica “exercitar-se”, “treinar”, porém o exercício não corresponde a uma prática corpórea, mas a um exercício de pensamento.

Meletân pode ser compreendido de duas maneiras: primeiro, em um sentido de apropriação em que, ao ter contato com um pensamento, seja falado ou escrito, busca-se apropriar-se dele, isto é, fazê-lo seu, porém o sentido não deve ser o de uma propriedade como se possuísse um objeto, mas sim de incorporá-lo, fazer do *verbo*, *carne*. Trata-se, portanto, “de fazer de tal forma que esta verdade seja gravada no espírito de maneira que dela

nos lembremos tão logo haja necessidade.” (FOUCAULT, 2001, p. 340). A palavra adquirida, a verdade, mistura-se na genética da alma ao ponto de agirmos de determinadas maneiras, fazendo dela um princípio de ação no sentido de que ela e corpo são a ação. Segundo, a meditação pode ser compreendida, também, como pôr-se, reflexivamente, em um jogo de experimentação. A experimentação consiste em fabricar uma experiência artificial com algo, por meio do pensamento, que nos coloca, nos joga em determinadas situações cuja finalidade é vivenciar certas experiências. Como exemplo mais célebre, Foucault (2001, p. 340) aborda a meditação sobre a morte. Essa prática não significa saber e se convencer de que vai morrer como um fato universal e irreversível, mas “colocar-se a si mesmo, pelo pensamento, na situação de alguém que está em vias de morrer, ou que vai morrer, ou que está no curso de viver seus últimos dias.” (FOUCAULT, 2001, p. 340). Por isso, a meditação é um jogo em que o exercício do pensamento dispõe o sujeito e o faz experimentar determinadas situações, trata-se de um deslocamento do próprio indivíduo. Assim, a escrita constitui-se como uma técnica de si, como uma *meditatio* que vem acompanhada da leitura. Ler, *legere*, significa colher, recolher escolhendo as *orationes*, os *logói*, os discursos e seus elementos e os juntar, dispor em anotações. Esses discursos ou falas de sabedoria são organizados, ganham um *corpus* na estruturação do discurso ao fazer uso da escrita e, ao produzir o discurso, “nós assimilamos a própria coisa na qual pensamos.” (FOUCAULT, 2001, p. 342). Em vista disso, a técnica de si pode ser pensada e estruturada da seguinte maneira: primeiro, *meletân*, exercício de pensamento sustentado pela leitura e gravado na alma pela escrita, *gráphein*, e *gymnázein*, que significa também exercício, treino, porém não mais de pensamento, mas de corpo agindo na realidade e, por realidade, um contexto específico tempo e espacialmente delimitados. *Gymnázein* “designa mais uma espécie de prova ‘em realidade’, uma maneira de se confrontar com a coisa nela mesma, assim como nos confrontamos com um adversário para saber se somos capazes de lhe resistir ou de ser o mais forte.” (FOUCAULT, 2001, p. 339). Por conseguinte, a escrita de si “aparece regularmente associada à ‘meditação’, a este exercício do pensamento sobre ele mesmo que ativa novamente aquilo que ele sabe, torna presentes um princípio, uma regra ou um exemplo, reflete sobre eles, assimila-os, e se prepara assim para afrontar o real.” (FOUCAULT, 1994d, p. 417).

A escrita funciona como uma técnica que articula o pensamento com a ação efetiva no mundo, pois adentra o corpo a agir segundo os conhecimentos adquiridos. Dessa forma, ela constitui uma etapa fundamental no processo de ascese, porque transforma os discursos recebidos em princípios de ação, e funciona como um treinamento de si, tendo, nesse sentido,

uma função *etpoiética* (FOUCAULT, 1994d, p. 418), ou seja, transforma a verdade, o discurso, em *êthos*, o caráter ou o modo de ser do indivíduo conforma-se às verdades que adquire. *Uma coisa é conhecer as ideias, outra é conhecer e ser estas*⁵⁵. Este processo dota o sujeito, retomando a ascese, de uma *paraskeué*.

Se cruzarmos os dois significados de meditação, teremos, por um lado, uma tecnologia de si que possibilita a apropriação de um discurso que se torna carne e, por outro, um pensamento que faz o sujeito deslocar-se e experimentar outras formas de vivências. Essa tecnologia cruzada nos daria um discurso o qual nos coloca em situações de experiência e, desses experimentos com realidades fabricadas, incorporaríamos “verdades” como princípios de ação. O intelectual ou o crítico estaria munido de um poderoso dispositivo de resistência e subjetivação em que leitura e escrita possibilitam ao escritor e ao leitor uma constituição de si fundados por tais experiências, possibilitando a criação de vínculos de formação de um *êthos* coletivo para além das normalizações do poder. Logo, compreender como Foucault se relaciona com a escrita em seu trabalho é necessário para evidenciar como a escrita de si funciona como dispositivo de resistência e subversão do poder.

O que é escrever para Foucault? Nas tentativas de sistematização do pensamento de Foucault, o mais comum de se encontrar é a clássica divisão tripartite, em saber, poder e ética e nas estratégias de escrita histórica, a arqueologia e a genealogia. Porém, talvez, uma hipótese mais honesta para com o próprio Foucault seja uma sistematização não sistemática, fundada no deslocamento, na nuance de pés ligeiros que saltam de alturas que desmoronam, inviabilizando sempre o retorno, mas esse salto é sempre com mãos que seguram uma pena e, por “pena”, em dupla metáfora, aquilo que escreve e, também, a penalidade, a dívida a ser paga, aquilo que é sempre exigido, o ser mesmo do sujeito. Desse modo, nos relatos de Paul Veyne (2016?) sobre os últimos momentos de Foucault, mais propriamente seu último ano, no qual também trabalhou sobre suas duas últimas obras publicadas até então, *Histoire de la Sexualité* volumes *II* e *III*, afirma sobre o amigo: “durante os oito últimos meses de sua vida, a redação de seus dois livros desempenhou para ele o papel que a escritura filosófica e o diário pessoal desempenhavam na filosofia antiga: a de um trabalho sobre si, o de uma auto-estilização”⁵⁶ (VEYNE, 2016?, p. 08). Vejamos que, a princípio, parece uma grande

⁵⁵ Síntese e paródia do pensamento agostiniano sobre a teoria da iluminação interior comentada por Gilson (1949), segundo o autor, Deus contém em si todas as ideias e é, conseqüentemente, elas, as ideias se confundem com o ser de Deus.

⁵⁶ Esta posição de Veyne, a qual, nas linhas seguintes, argumentaremos em favor, também é reforçada por Noto (2009, p. 138): “Ora, perguntar pelas práticas que o indivíduo deve realizar sobre si mesmo a fim de se constituir como sujeito capaz de pensar si mesmo como problema é indagar pelas próprias práticas que Foucault teve de

coincidência, pois as referidas obras tratam exatamente sobre a estética da existência e Veyne interpreta a relação de Foucault com a escrita delas como, também, uma estética da existência. A escrita assume no pensamento de Foucault a mesma função espiritual dos antigos, a de um trabalho de si sobre si. Mas, não estaria Veyne influenciado pela própria leitura dessas obras como se elas lhe dessem lentes que o possibilitassem interpretar os últimos momentos de Foucault?

Na introdução de *O uso dos prazeres*, ao apresentar os motivos que o levaram a escrever esta obra, responde para seus leitores de forma aparentemente simples, a *curiosidade*. A curiosidade peculiar para Foucault, pois não consiste em uma *vontade de saber*, esta, por si, não vale a pena, o que vale os riscos, os efeitos, é aquela que “permite separar de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?” (FOUCAULT, 2017, p. 13). Portanto, a escrita tem por finalidade retirar o filósofo de seu caminho e, por caminho, não compreendamos a partir de sua literalidade. Caminho não é reta espacial, mas sim uma constância no modo de viver, segue-se por um caminho quando se mantêm certos costumes e hábitos, pensamentos. A escrita como o descaminho deve servir como forma de quebrar, de gerar uma fissura na constância, na linearidade dos pensamentos e hábitos. Escrever é, neste caso, um jogo consigo mesmo como forma de descobrir a possibilidade de se pensar diferente daquilo que se pensava. “Mas, o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica” (FOUCAULT, 2017, p. 14), ou seja, a atividade do filósofo que, em nossa atualidade, é escrever, “senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em saber, de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 2017, p. 13). Logo, o que é *O uso dos prazeres* senão um cruzamento da crítica com a espiritualidade? Ou, melhor ainda, não seria a própria crítica um ato de pura espiritualidade? Foucault, nesta obra, procura problematizar, ao estudar a relação dos antigos com a sexualidade, nossa forma atual

realizar sobre si mesmo ao longo de sua investigação problemática acerca daquilo que somos. A ideia de que o trabalho filosófico realizado por Foucault implica práticas que modificam o próprio ser do filósofo é indicada em diversas passagens de seus últimos textos. O trabalho filosófico, neste sentido, não consiste mais numa atividade puramente *intelectual* mas tem também um alcance *espiritual*, na medida em que modifica, por meio das práticas de si, o *ser* mesmo do filósofo.” Porém, a autora não comenta a já existência deste imperativo foucaultiano desde a analítica do saber, como mostraremos nas linhas seguintes, questão que também é apontada por Giacóia (2004, p. 96) ao comentar sobre a introdução de *L'archéologie du savoir* indicando a escrita como experimento e transfiguração em Foucault: “Essa ação filosófica programática, que consiste em fazer da escrita um exercício consigo mesmo, uma ascese que libera da gravidade inerente às identidades fixas – em escrever para multiplicar as fisionomias -, esse traço se conserva também no assim chamado último Foucault, e nele se eleva ao plano do conceito: uma nova forma de ascese, de curiosidade sacrílega, afirmativa, alegre, dançarina. Podemos constatá-lo, por exemplo, quando, perguntado pelo motivo que o levou a dar continuidade à sua História da Sexualidade [...]”.

para com a mesma, porém, como relata o próprio, a escrita só concretiza seu objetivo na medida em que o permite conhecer a si mesmo, ou seja, experimentar os limites de seu próprio pensamento e, por meio da descoberta de si, experimentar uma nova visão de mundo, um pensamento diferente daquilo que já pensava. Portanto, reafirmando nossa perspectiva, toda crítica da atualidade sempre consiste, ao mesmo tempo, em uma autocrítica, toda genealogia ou arqueologia é sempre autogenealogia e autoarqueologia em que o pensamento experimenta seu descaminho, sendo assim, crítica e espiritualidade são indissociáveis por meio da escrita.

Mas, não seria a pretensão nossa de forçar a escrita de si a partir de um estudo dos temas da ética foucaultiana como em uma visão retrospectiva? Em uma entrevista do ano de 1968, publicada com o título de *O belo perigo*, Foucault já apresenta uma visão clara sobre o que é escrever uma “obra”. A obra escrita é para ele uma atividade de linguagem, um exercício discursivo muito profundo, ou seja, a obra é a imersão em um determinado assunto em que sua escrita

consiste essencialmente em empreender uma tarefa graças à qual e ao final da qual poderei, para mim mesmo, encontrar alguma coisa que não tinha visto inicialmente. Quando começo a escrever um estudo, um livro, qualquer coisa, não sei realmente aonde isso vai, nem em que vai dar, nem o que demonstrarei. Só descubro o que tenho para demonstrar no próprio movimento da escrita, como se escrever fosse precisamente diagnosticar aquilo que eu queria dizer no exato momento em que comecei a escrever (FOUCAULT, 2016a, p. 49).

Foucault, ao escrever uma obra, parece deixar seus pensamentos à deriva no arquivo, indo de documento a documento a partir da necessidade emergente do próprio ato de pensar que demanda ao escrever. A escrita conduz o pensamento por vias inesperadas, porém, não aleatórias, construindo uma perspectiva e nova forma de compreender determinados elementos da atualidade. O referido filósofo escreve para mudar o próprio pensamento no sentido de saber o potencial efeito da escrita em si mesmo, assim, a sistematização de seu pensamento em blocos se torna questionável. Embora a arqueologia e a genealogia sejam estratégias de análises ou formas de se posicionar diante de um tema, seria inviável a tentativa de evitar a existência de uma impermanência interna a tais estratégias, já que é o próprio ato de escrever que demanda a organização do discurso.

Dez anos após, na *Entretien avec Michel Foucault*, concedida a Trombadori em 1978 com publicação em 1980, o interlocutor questiona Foucault sobre a possibilidade de existir um método para o seu trabalho com o qual pudesse alinhar os meios utilizados em sua pesquisa com as conclusões alcançadas. Ele responde que, além de não saber o que esperar das conclusões a serem obtidas, pois cada obra é um exercício de diferenciação do

pensamento, não estabelece um método pré-determinado, o “método” se constrói de acordo com a demanda de análise a partir do objeto de estudo. O método, assim como o pensamento, se faz à medida que se efetua. A tentativa de demarcá-lo é sempre posterior à obra já desenvolvida, como por exemplo, Foucault separa suas obras em dois tipos, *livros de exploração*, com o enfoque em temática específica, como *Histoire de la folie*, e *livros de método*, como *L'archéologie du savoir*, em que reflete, de maneira retrospectiva, como empreendeu suas análises. Todavia, *L'archéologie du savoir*, embora seja um livro de reflexão metodológica, não é, de maneira alguma, uma obra literalmente técnica, a mesma possibilita a Foucault, ao refletir sobre o próprio trabalho, identificar seus limites e ultrapassá-los.

Na introdução da *L'archéologie du savoir* (1969), ele dialoga com seu *espírito de peso*⁵⁷ particular que o questiona se irá se deslocar novamente para escapar às questões que lhe são colocadas e responder que as objeções não apontam para o lugar de onde fala, isto é, que escapará às críticas e sistematizações de terceiros que o coagem a se conformar⁵⁸: “Você já arranja a saída que vos permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e insultar como o faz agora.” (FOUCAULT, 1969, p. 28). E Foucault responde para si mesmo reafirmando sua mobilidade:

Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, você acredita que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse - com as mãos um pouco febris - o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, afastá-lo para longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei jamais que encontrar? Vários, como eu, sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (FOUCAULT, 1969, p. 28).

Os deslocamentos realizados por Foucault são percebidos por Trombadori que inicia a conversa com o filósofo justamente falando sobre esse assunto. O que procura compreender, ao interrogar Foucault, é o motivo de suas obras parecerem se deslocar por saltos em que os níveis das pesquisas se modificam. O entrevistador deixa transparecer que, em sua

⁵⁷ Alusão aqui ao anão que dialoga com Zaratustra em *Da visão e do enigma*. O anão nada mais é que um aspecto da personalidade de Zaratustra que procura desencorajá-lo questionando o porquê e o valor daquela atitude. A mesma estratégia discursiva pode ser interpretada em *L'archéologie du savoir*, como afirma Giacóia jr. (2004, p. 96), Foucault parodia a si mesmo, dialoga com um suposto eu que procura desencorajá-lo ao pôr, de maneira tendenciosa, um questionamento.

⁵⁸ Essa tentativa de sistematização pelos críticos e comentaristas como uma forma de “rotular” Foucault também é percebido por Trombadori: “Isso o que você diz confirma o aspecto descentrado de sua posição e explica, em um certo sentido, as dificuldades encontradas pelos críticos, os comentaristas e os exegetas em sua tentativa de sistematizar ou de atribuir-lhe uma posição precisa no quadro do pensamento filosófico contemporâneo.” (FOUCAULT, 1994d, p. 42).

compreensão e pré-julgamento, os deslocamentos são realizados pelo motivo de os estudos anteriores se mostrarem *ultrapassados*. O contexto do diálogo deixa perceber que o sentido expresso pelo entrevistador a *ultrapassado* é de “antiquado” ou “insuficiente”. Na resposta, Foucault concorda deslocando o sentido de *ultrapassado* para algo como: aquilo do qual passou por dentro, vivenciou e, por ter modificado seu pensamento ao escrever, ultrapassa, vai além daquilo que pensava antes. O ultrapassamento, em ambos os casos, significa um ato de “deixar para trás”, mas os motivos são diferentes, na pergunta seria a constatação da ineficiência, na resposta, da modificação do pensamento para além. “Tenho absoluta consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo, em relação às coisas pelas quais eu me interesso e em relação ao que já tenho pensado” (FOUCAULT, 1994d, p. 41), por interesse, por *curiosidade*, o que designa uma possibilidade de diferenciação. Assim, a modificação dos temas a cada livro significa que cada um deles funciona como um provocador de transformação pessoal, eles funcionam como experiências e, experiência, para Foucault (1994d, p. 41), “é qualquer coisa de que se sai transformado”. Então, a escrita e os temas que analisa funcionam como uma prática espiritual, uma *experiência limite*, que possibilita a Foucault arrancar-se de si:

o livro me transforma e transforma o que eu penso. Cada livro transforma o que eu pensava quando terminava o livro precedente. Sou um experimentador e não um teórico [...]. Sou um experimentador no sentido em que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa de antes (FOUCAULT, 1994d, p. 42).

Essas experiências limites vivenciadas pela escrita se movem por temas variados: a loucura, a medicina, a prisão e a delinquência, a epistemologia, a sexualidade, etc. Vimos que esse deslocamento se refere ao ultrapassamento dos objetos estudados. Mas, haveria algum critério a partir do qual Foucault escolheria seus objetos de análises? Qual a proveniência da curiosidade que implica a demanda pelo experimento? O critério remete-se, dirá Foucault, às experiências pessoais vividas.

Tive uma relação pessoal, complexa com a loucura e com a instituição psiquiátrica. Tive com a doença e com a morte, também, uma certa relação. Eu tive que escrever sobre o *Nascimento da clínica* e a introdução da morte no saber médico em um momento em que essas coisas tinham uma certa importância para mim. A mesma coisa, por razões diferentes, para com a prisão e a sexualidade (FOUCAULT, 1994d, p. 46, grifo do autor).

“Cada um de meus livros representa uma parte de minha história”, responderá Foucault (1994d, p. 779) mais tarde em outra entrevista denominada *Vérité, pouvoir et soi*, mesmo se tratando de uma pergunta um pouco inusual. Seu entrevistador o havia perguntado sobre a presença de “cargas emotivas” em suas obras, o que considera incomum nas investigações científicas. A emoção indica uma familiaridade para com os temas e as marcas

gravadas na memória percebidas pelo seu interlocutor que também é um leitor. A observação feita poderia apenas ilustrar o efeito do estilo foucaultiano em seu leitor se não fosse a sua concordância no fato de explicar por que as emoções foram perceptíveis. Mas, levantando uma questão para o porvir, não seria a personalidade uma característica do estilo? Dessa forma, a genealogia como crítica da atualidade só se torna eficaz com este elemento, a *escrita com sangue*, como diria Nietzsche. Como o próprio afirma, há “um certo número de questões, de problemas, de feridas, de inquietações, de angústias que são o verdadeiro motor da escolha que faço e dos alvos que procuro analisar.” (FOUCAULT, 1994c, p. 405).

Como, por exemplo, *Histoire de la folie* e *Surveiller et punir* derivam de experiências com instituições de enclausuramento. Na década de 1950, Foucault (1994d, p. 779) conta que trabalhou como estagiário em um hospital psiquiátrico chamado Sainte-Anne, contudo não possuía uma função muito bem específica, o que o permitia circular entre os pacientes e os médicos, “era a época do florescimento da neurocirurgia, o início da psicofarmacologia, o reino da instituição tradicional.” (FOUCAULT, 1994d, p. 779). Como relata Eribon (1990, p.61), ele ajudava a médica Jacqueline Verdeaux a aplicar os testes de eletroencefalograma e a realizar experiências. O paciente ficava amarrado com eletrodos na cabeça, pés e mãos que permitiam registrar as reações nervosas do organismo. Foucault (1994d, p. 779), como relata, começou a se questionar sobre a necessidade daquilo e, ao fim de três anos, deixa seu estágio com um profundo mal-estar e vai para a Suécia onde começa a escrever a história dessas práticas. Durante este período, fato que também associará com a escrita de *Surveiller et punir* na entrevista *Vérité, pouvoir et soi*, a atividade dele com os testes se expandiam também para as prisões. Eribon relata que, “em 1950, o Ministério da Saúde pediu a Georges e Jacqueline Verdeaux que abrissem um laboratório de eletroencefalografia na prisão de Fresnes, onde está instalado o Hospital Geral dos presídios franceses [...]” (ERIBON, 1990, p. 62), ao qual Foucault, sob orientação de Verdeaux, se dirigia toda semana. Porém, o fato aqui não é o que Foucault fazia no sentido de uma função de trabalho a ser cumprida, mas sim o que experimentava. Nesses ambientes, circulava do campo teórico para o profissional constantemente, o que o permitiu observar os indivíduos encarcerados, os loucos e os delinquentes e, ao mesmo tempo, embora ainda não se trate de uma temática ainda definida em seu pensamento, as estratégias microfísicas do poder, pois está entre aqueles que “‘olham’, ‘examinam’, ‘constatam’.” (ERIBON, 1990, p. 63).

Sua saída para a Suécia com o objetivo de escrever sobre esta experiência demandará uma escolha ‘metodológica’, dentre as quais as análises da fenomenologia e do marxismo mostram-se insuficientes para se pensar a história das formas de experiência com a loucura, cuja possibilidade tornar-se-á possível a

partir de sua leitura de Nietzsche: ‘Percebe-se como a leitura de Nietzsche no começo dos anos 50 pôde dar acesso a esse gênero de questões, rompendo com a dupla tradição da fenomenologia e do marxismo’. (FOUCAULT apud ERIBON, 1990, p. 61).

Quanto a *Surveiller et punir*, somado à experiência acima, se acrescenta sua permanência por alguns anos na Tunísia, cidade onde viu pessoas sendo presas por motivos políticos. A análise de sua estadia na Tunísia como solo de emergência da questão do poder e das práticas de aprisionamento é bem detalhada e discutida no artigo de Medien (2019). Segundo a autora, Foucault se estabelece na cidade de Tunis para atuar por três anos na Universidade de Tunis, com autorização do governo da França a datar de setembro de 1966, onde permanecera até o fim de 1968. Havia dez anos da declaração de independência do país em relação à França. Neste período, ele presenciou intensos conflitos sociais de contestação da ordem política estabelecida, com grande participação de estudantes, os quais, Foucault constata, veem no marxismo não só um estudo teórico, mas muito mais, um *êthos* político. Desses diversos confrontos, presenciou forte repressão policial e aprisionamento de muitos ativistas que, segundo as pesquisas de Medien (2019), eram submetidos a constantes torturas. A autora defende que o ativismo político de Foucault se inicia nesses eventos em que este cedeu sua residência para que os alunos pudessem se reunir e planejar seus atos e protestos. Para, além disso, o filósofo, também, procurou interceder junto às autoridades pela libertação de alguns estudantes.

Nas semanas seguintes aos tumultos, o estado tunisino atacou fortemente os manifestantes, prendendo os líderes dos movimentos e cobrando uma taxa a todos os moradores da cidade de Tunis para pagar pelos danos causados. O regime tunisino espancou e torturou os presos e, em tribunais militares privados, condenou duramente os réus. Por exemplo, entre os muitos presos estava o estudante de teologia Mohammed Bem Djennet, que foi condenado a 20 anos de trabalho forçado, o que deveria se tornar um foco dos protestos de março de 1968 no ano seguinte. “Nos meses que se seguiram, Foucault permitiu que os ativistas não presos restantes usassem seu apartamento como espaço de organização, a salvo de regimes de vigilância estatal.” (MEDIEN, 2019, p. 04). Em setembro de 1968, retorna para Paris carregando consigo essas experiências que serão fundamentais para uma virada na sua posição como intelectual e como militante, fundando, posteriormente, o GIP, projeto que tinha como objetivo desvelar a verdade sobre o regime prisional da França, fazendo os presos produzirem discursos. Sua finalidade, nesta perspectiva e acrescentando ao que discorremos sobre a GIP, é servir de crítica ao sistema carcerário francês, o que tomou proporções em escala internacional. A produção de discursos e experiências sobre o poder prisional, as

formas de punição e a opressão do Estado produzem em Foucault um sentimento de intolerância em relação ao poder moderno. Todas essas experiências, como afirma Medien (2019) complementando a afirmativa de Foucault em sua entrevista com Trombadori, formam os rastros da genealogia de *Surveiller et punir*⁵⁹. Como o mesmo afirma,

eu não teria começado a escrever este livro se não tivesse participado, durante alguns anos, de grupos de trabalho, de reflexão sobre e de luta contra as instituições penais. Um trabalho complexo, difícil, levado conjuntamente com os detentos, as famílias, o pessoal de vigilância, os magistrados etc. (FOUCAULT, 1994d, p. 47).

Mas, para além dos assuntos abordados, a escrita sobre determinados temas de sua vivência particular não implicam em uma autonarrativa no sentido de descrevê-las, mas de elaborar e aprofundar a experiência. O texto de *Surveiller et punir*, a título de exemplo, possibilita a Foucault o deslocamento da experiência com a prisão e com o poder para outro campo, aquele do pensamento que lhe permitirá, ao elaborar tal questão, a constituição de um *êthos* político cujo processo inicia-se desde seu estágio, aprofundado na Tunísia e em suas experiências com o GIP. Como se as vivências reivindicassem do próprio Foucault a descida para outra forma de compreensão,

não se trata absolutamente de transpor para o saber experiências pessoais. A relação com a experiência deve, no livro, permitir uma transformação, uma metamorfose, que não seja simplesmente a minha, mas que possa ter certo valor, certo caráter acessível para os outros, que essa experiência possa ser feita pelos outros (FOUCAULT, 1994d, p. 46).

Vejamos que a obra tem por finalidade transcender a *etopoiética* do escritor para afetar o outro. Há, no relato de Foucault, uma preocupação com o seu leitor para que ele efetue uma experiência mediada por seu texto. A experiência, dada como prática espiritual, ascética, possibilita um olhar diferente tanto para aquele que escreve como para aquele que lê. O leitor não só observa a si duplicado no texto, mas também realiza a experiência narrada no discurso, ao ponto de ter seu olhar desvirtuado da perspectiva ordinária. Por conseguinte, a escrita de Foucault articula redes modificando práticas que impõem limites ao poder pela transformação de si, “essa experiência, enfim, pode estar ligada, até certo ponto, a uma prática coletiva, a uma forma de pensar.” (FOUCAULT, 1994d, p. 46). Foucault parece encontrar um meio de proporcionar uma articulação coletiva e – nos arriscando a utopias para além de Foucault, uma forma civilizatória – que não é normativa. Ele possibilita ir para além da individualidade, por meio da efetuação da experiência ao outro, conservando-a. A prática coletiva a qual se

⁵⁹ Esses fatos foram expostos de maneira breve, pois nosso objetivo é mostrar a relação das vivências de Foucault e a necessidade de escrever sobre elas como forma de escolha sobre os temas. Para um aprofundamento na leitura sobre os eventos abordados e a relação com a analítica do poder sugerimos: MEDIEN, Kathryn. Foucault in Tunisia: The encounter with intolerable power. *The Sociological Review*. [S. l.], v. 00, n. 0, p. 01-16, 2019.

refere consiste no fato de que as pessoas, ao terem contato com a obra, encontrar-se-ão não no sentido de submissão a um *mestre de ensinamentos* que nos dirá o que fazer, mas sim de ser afetado pela experiência e ser levado a se perguntar: O que eu devo fazer? Esse autoquestionamento decorre do estilo desconcertante de Foucault que desloca o indivíduo, fazendo-o não só pensar, mas sentir diferente. Sobre *Surveiller et punir* comenta, a partir do retorno de seus leitores, tanto aqueles que gostaram quanto aqueles que detestaram, que eles

assim o fizeram porque tinham a impressão de que se tratava de questão delas próprias ou do mundo absolutamente contemporâneo, ou de suas relações com o mundo contemporâneo, nas formas em que este é aceito por todos. Sentia-se que alguma coisa de atual estava sendo colocada em questão (FOUCAULT, 1994d, p. 47).

A experiência aludida se situa para além do gosto, o livro é “paralisante”, com se bloqueasse, comentam diferentes leitores (agentes de vigilância, assistentes sociais), pois os colocam em atividade reflexiva impedindo-os de continuar reproduzindo as mesmas práticas⁶⁰. O livro é lido como uma experiência que modifica o indivíduo em sua relação com os objetos, com o outro e consigo mesmo. Dessa maneira, o que são então seus livros senão atos políticos articulados com uma ética espiritual? A escrita de Foucault, como afirma Grós (2003, p. 97), se inscreve em certas lutas políticas da atualidade à medida que modifica a si e convida o leitor a efetuar o mesmo. O objetivo de Foucault (1994c, p. 414), como o próprio afirma, é de forjar instrumentos de análise que possam servir como intervenção política nas ações dos indivíduos sobre a realidade contemporânea e, conseqüentemente, sobre nós mesmos.

Nesse ponto, nos é evidente o significado do espaço soberano diante de *Les Ménines*. As meninas e todas as personagens nada mais são, transpondo para nossa análise, que o diagnóstico realizado pelo intelectual que, por meio da sua prática, a escrita posiciona-se nas instituições, de cujo poder o coage, criando uma possibilidade de escapar destas. O diagnóstico da atualidade ou a ontologia do presente, o retrato de nós mesmo na escrita é um autorretrato do autor e de sua época, porém o olhar do autor, seu pessimismo, suas angústias e raras esperanças saltam o quadro e retornam para o puro exterior como se o mundo do autor se fizesse presente, de fato se faz, pois é comum, entretanto sentido de formas distintas. O livro fala à maneira da *Esfinge*: “*Veja este mundo! Com estas celas! Quem é o homem sem rosto que arrasta as correntes? O que são e onde estão as correntes? Mas, Como é possível o*

⁶⁰ Embora tenhamos comentado a questão de *Surveiller et punir*, o mesmo pode ser observado em relação a *Histoire de la folie* nos relatos de Foucault, principalmente como esta obra, ao proporcionar um novo olhar e, conseqüentemente uma nova forma de relação com o louco, é classificado pelos psiquiatras como antipsiquiatria. Cf.: FOUCAULT, 1994d, p. 44-45; FOUCAULT, 1994c, p. 414.

livro falar?”. Não é a crítica senão a possibilidade de dobrar o olhar sobre si e sobre o presente e, a partir de então, diferenciar-se ao problematizar aquilo que, por se tornar familiar, tornou-se autoevidente e inquestionável? A função do intelectual consiste em, através de suas análises, experimentos mais propriamente, “interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades admitidas, retomar a avaliação das regras e das instituições” (FOUCAULT, 1994d, p. 676) e, a partir dessas problematizações, “participar da formação de uma vontade política.” (FOUCAULT, 1994d, p. 677). Uma vontade política que se constitui apenas na relação para consigo mesmo, em que o texto de Foucault funciona como o Sócrates que segue com seu discurso, seus diálogos, para cumprir o mandamento do *daimon*, lembrar os cidadãos de Atenas de cuidarem de si mesmos o que é, em sua apologia, fazer um bem para a cidade. Por isso, a ética traduz, assim como sugere Giacóia Jr. (2004, p. 97), sua indissociabilidade da ação política, “a ascese que caracteriza o exercício de si mesmo no pensar [...], se traduz naturalmente em política, em sentido radical.”

Mas, se o livro-experimento articula redes, como Foucault foi afetado, tendo seu olhar voltado para tal prática e compreendido esta como um instrumento de luta política? Como afirma o próprio, as práticas de si não são técnicas que o indivíduo crie do “nada”, mas que decorre de elementos já dados; são esquemas que ele encontra “e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social.” (FOUCAULT, 1994d, p. 719). Uma vez que constatamos em nosso trabalho que o tema da escrita de si como movimento de ascese é investigado somente em seus últimos trabalhos, mas já estando presente em entrevistas e textos anteriores à década de 1970, o que possibilitou a Foucault se relacionar com a escrita dessa maneira? Retornando à sua entrevista com Trombadori, relata que o contato com as obras de Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski o deslocaram de sua formação acadêmica tradicional fundada no hegelianismo e na fenomenologia. Para Foucault, eles não eram filósofos no sentido institucional do termo, a preocupação desses autores não era com a produção de um sistema de pensamento, mas sim com o fato de estabelecerem uma relação pessoal com a escrita. Esses pensadores trazem, em sua experiência textual, a possibilidade das *experiências limites*, de desprendimento do sujeito, de dissolução da subjetividade, “de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução.” (FOUCAULT, 1994d, p. 43). A ideia, da *experiência limite*, é o que o fascinou em relação aos autores supracitados e, em consequência, fez com que considerasse seus livros “como experiências diretas, visando a me arrancar de mim

mesmo, a me impedir de ser o mesmo.” (FOUCAULT, 1994d, 43). Percebemos aparecer, mais uma vez no *background* de Foucault a figura de Nietzsche, o que significa que sua escrita se atualiza enquanto prática de si e prática política em Foucault. Nietzsche, embora não seja possível mensurar o impacto, faz Foucault *vir a ser aquilo que é*. Portanto, a herança nietzscheana está muito mais além da *práxis* genealógica em sentido meramente histórico-crítico, funda-se também em uma relação de espiritualidade por meio da escrita em que se busca, a cada texto, diferenciar-se das normatizações do poder. Para Nietzsche,

o pensamento crítico está desde sempre inserido na trama das relações de poder, ele é, antes de tudo, combate e resistência contra valores e avaliações pretensamente universais, contra os consolos ideológicos em que nosso conformismo inveterado dificilmente se furta a buscar refúgio (GIACÓIA, 2004, p. 97).

Senso assim, a crítica ao poder e à cultura e sua superação, subversão ou transvaloração, só é possível pela via de uma crítica sobre si que implica pôr em jogo o ser do sujeito. Foucault vê em Nietzsche uma figura paterna, maior, intemporal, sob a qual mantém a égide de sua escrita (FOUCAULT, 2016a, p. 50). Em Nietzsche, como afirma Foucault, a escrita assume não só a função de diagnóstico, mas também de terapêutica e cura das “doenças da cultura” (FOUCAULT, 2016a, p. 50). Observemos que Nietzsche, mesmo tendo vivido em época distinta, ainda aparece como um “indivíduo” nas redes de poder, sendo ora deturpado e moldado, como no caso do nazismo e, contemporâneo a Foucault, como agente modificador das relações. Visto que a influência de Nietzsche sobre Foucault é apresentada, canonicamente, em relação à genealogia e ao poder, diante de nossos apontamentos, nos parece que a questão não se refere mais a uma mera influência, e sim a um deslocamento subjetivo de Nietzsche sobre Foucault.

Nietzsche foi uma revelação para mim. Eu tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daquele que me havia sido ensinado. Eu o li apaixonadamente e rompi com minha vida, deixei o emprego no hospital psiquiátrico, deixei a França: tinha o sentimento de ter sido capturado. Através de Nietzsche, eu me tornei estranho a todas essas coisas (FOUCAULT, 1994d, p. 780).

É clara a presença de uma atuação nietzscheana nas decisões de Foucault. Mas como é possível Nietzsche agir não possuindo um corpo que não seja de enunciados? Será este o sentido de ser *póstumo*? Embora Nietzsche tenha falecido em 1900, é óbvio que sua escrita e seus textos provocam perturbações em seus leitores. Então, se Foucault, como afirma, ampara sua escrita na escrita nietzscheana, a mesma relação com a escrita deve ser encontrada em Nietzsche, o que nos levaria a afirmar que há um tipo psicológico, um *êthos* político que é atualizado por Foucault, porém a atualização de um tipo, de uma virtualidade, sempre se dá na forma de diferença.

3 NIETZSCHE, ESPÍRITO LIVRE E EXTEMPORANEIDADE: PRESSUPOSTOS PARA UMA GENEALOGIA COMO PRÁTICA ESPIRITUAL E SUBVERSIVA

Como analisamos anteriormente, a postura de Foucault enquanto intelectual e crítico da atualidade, como pensador do presente, não é assumida de maneira conscientemente imune no sentido de que o sujeito tem o total domínio de suas decisões e essas dependeriam, fundamentalmente, dele. Para que Foucault *se tornasse aquilo que é*, seu corpo de pesquisador e acadêmico entrou em conflito com forças distintas que circulavam no *dever* dos poderes, forças dispendidas por corpos e instituições, como também forças extemporâneas. Talvez algo que não esteja claro, pelo menos ainda não tenha sido falado de forma mais objetiva e que nos arriscaremos, é quanto à relação de poder a partir de *corpos*. Esses corpos se limitam a agenciamentos biológicos humanos? Uma possibilidade que gostaríamos não só de evidenciar, mas também de propor é a expansão do conceito de *corpo*. Se o poder corresponde às relações exercidas em que se age sobre a ação do outro e a leitura das obras de Nietzsche exerceram uma força sobre Foucault deslocando-o, não poderíamos pensar Nietzsche, na atualidade de Foucault, como um *corpo*? Mas de que modalidade de corpo nós estaríamos falando? Uma vez que o corpo biológico de Nietzsche já está retirado do diagrama de poder, ele teria, de certa maneira, preparado sua *transcendência*, criado uma eternidade e um mundo para si a partir do qual age através dos tempos. Nietzsche *dá-se uma vida*, um *corpo*, para continuar agindo *extemporaneamente*.

Logo, a relação de Nietzsche com o tempo transcende ao século XIX, age extemporaneamente no século XX de forma que sua virtualidade, intensidades materializadas em enunciados que modelam seu *corpo*, está aberta a atualizar-se em distintas épocas. Assim, a escrita nietzscheana deve ser pensada em várias direções cruzadas: a escrita como crítica da atualidade, como autossubjetivação e como transfiguração do sujeito no discurso. Os atributos associados à escrita não podem ser pensados de forma meramente conceitual, uma vez que se trata de um processo de acumulação dos efeitos e compreensão para a “vida” pelo próprio Nietzsche; vemo-nos em uma estrada que nos leva, caso queiramos andar, a uma única direção: *construir uma narrativa espiritual de Nietzsche*. A narrativa deve compreender três momentos: primeiro, a relação de Nietzsche com o tempo, que corresponde à maneira de se posicionar na atualidade de forma extemporânea, iniciado em suas considerações; segundo, a

práxis genealógica e autogenealógica que consiste em uma escrita espiritual autopoietica – ou etopoietica para alinhar com Foucault; terceiro, a autofiguração no discurso a partir de suas obras de maturidade (ou loucura).

3.1 Afeto e poder entre Nietzsche e Wagner: o esboço de uma genealogia da crítica da atualidade

Uma expressão que melhor traduz a forma como Nietzsche se relaciona com seu tempo, talvez, seja *extemporaneidade*. A palavra “extemporâneo” aparece de forma mais corriqueira no vocabulário de Nietzsche, em 1873⁶¹ com o início do projeto de publicações de uma série de obras chamadas de *Considerações extemporâneas*. No início, o plano de Nietzsche era escrever quinze volumes, porém o projeto perde fôlego e finda em quatro obras. O início da publicação das considerações extemporâneas se dá após *O Nascimento da tragédia*, estabelecendo um corte na temática abordada por Nietzsche. Na obra citada, desenvolve um estudo sobre a antiguidade clássica, assunto o qual seria continuado em um novo trabalho que levaria o título de *A filosofia na era trágica dos gregos*, servindo como complemento a *O Nascimento da tragédia*, criando, como sublinha Janz (2016a, p. 422), “o primeiro par de obras, típico do Nietzsche posterior”. O que nos interessa aqui é pensar o motivo desta guinada, pois Nietzsche se desloca de uma antiguidade remota para uma contemporaneidade. O que a literatura nietzscheana nos mostra é que este momento da vida do filósofo foi profundamente marcado pela influência de Wagner. Portanto, nossa análise partirá, a princípio, de dois fatores que devem ser observados: o sentimento de Nietzsche em relação a Wagner e Cosima, o que significa pensar sua relação em termos de afetos; e as ambições de Wagner e o papel de Nietzsche nesta trama.

Quanto ao primeiro ponto, no período de publicação de *O Nascimento da tragédia*, momentos antes do surgimento do projeto das *Considerações extemporâneas*, Nietzsche se sentia ingrato por não ter comparecido, mediante convite de Wagner, ao natal de 1872 e

⁶¹ Embora assinalamos o uso do termo de forma mais corriqueira e oficial na obra de Nietzsche, Rodrigues e Trajan (2018) afirmam que o aparecimento da palavra data de 17 de agosto de 1869 em uma carta a Rohde, a qual utiliza o termo para caracterizar a personalidade de Wagner: “[...] uma vida fecunda, rica, tumultuada, totalmente divergente e inaudita entre os mortais medianos! Eis para que ele está aqui, profundamente enraizado por sua própria força, com o olhar sempre posto além de tudo o que é efêmero, e extemporâneo no mais belo sentido.” (NIETZSCHE apud RODRIGUES; TRAJAN, 2018, p. 126).

queria, com sua visita em Bayreuth, em abril de 1873, compensar sua falta (JANZ, 2016a, p. 421). Esse desapontamento de Wagner é relatado por Cosima em uma carta de 12 de fevereiro de 1873 em que, após um tempo considerável de silêncio em relação a Nietzsche, escreve agradecendo por ter recebido uma tese extraída de um trabalho que desenvolvera cujo título era *O tratado florentino sobre Homero e Hesíodo*. Nesta carta, Cosima expõe a Nietzsche que o motivo da demora em respondê-lo e do silêncio foi devido aos sentimentos de Wagner, “o mestre ficou ofendido, porque não aceitou o convite dele e pela maneira como anunciou que não podia vir.” (COSIMA apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 177). Segundo Foster-Nietzsche (1990, p. 170-171), a recusa do convite se deve ao fato de Nietzsche pretender passar um tempo com sua mãe, a qual não via constantemente, e por necessitar dedicar tempo aos seus estudos sobre a antiguidade, não pretendendo reduzir seu período de descanso. Como afirma sua irmã, se Nietzsche “tivesse compreendido a interpretação que Wagner, por vezes, dava a tais recusas, teria possivelmente ido desatendendo todas as considerações.” (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 171). Segundo seu relato, Nietzsche só teria consciência da “ofensa” cometida a Wagner ao saber de um caso parecido envolvendo um convite do músico a Peter Cornelius, que também teria recusado ir a Monique, afirmando que demandava de tempo para trabalhar em uma de suas obras. Wagner “resmungo” – observação de Elizabeth – indignado: “Como se não pudesse trabalhar nele, da mesma maneira, aqui em Munique!” (WAGNER apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 171). Wagner aparece, nessas circunstâncias, como um indivíduo que necessita centralizar as atenções em torno de si⁶² e vê como ofensa todo tipo de atitude que consista em negação a este tipo de afeto. Esses traços da personalidade de Wagner podem ser notados, também, em relação aos eventos com Nietzsche quanto à música de Brahms. Andler (1921, p. 419-420) comenta que Nietzsche, ao assistir ao *Canto do Triunfo*, percebeu em Brahms uma grande capacidade de inovação quanto ao estilo o qual oferecia uma força para tal maior que Wagner. Nietzsche conhecendo as limitações da música wagneriana diante de Brahms, como forma de aprimorá-la, possivelmente, procurará aproximar Wagner da música de Brahms ao adquirir uma redução do *Canto de triunfo* para piano. Nietzsche tinha um ideal de alta cultura em que algumas pessoas, consideradas grandes espíritos acima da humanidade ordinária, poderiam conviver. Ele buscava reunir os dois músicos em uma síntese mais elevada, porém Wagner reage “com raiva e descontrole emocional” (JANZ, 2016a, p. 463), zomba de Brahms por ter feito uma música para a

⁶² Cavalcanti (2009, p. 13) reforça nossa posição ao afirmar que para “o próprio Nietzsche, Wagner era uma ‘natureza dominadora’, considerado por muitos contemporâneos como uma personalidade imponente, que nas reuniões sociais ocupava o centro das atenções, declamando poesias, representando longas cenas de Shakespeare, cujo carisma tendia a excluir ou absorver as pessoas com as quais entrava em contato.”

“justiça”, afirmando, após Nietzsche tocar ao piano na tarde de 8 de agosto de 1874, que se trata de uma música vazia, sem conteúdo. O descontrole e agressividade – aspectos de imaturidade para lidar com sentimentos – não se devem somente à sua aparente rivalidade com Brahms, mas também, e em primeiro lugar como afirma Janz (2016a, p. 463), à visão do conflito interno de Nietzsche, ou seja, o fato de o jovem filósofo gostar e admirar outra música que não a sua. Nietzsche se decepciona com Wagner, tendo a impressão de que, “de repente, o ‘mestre’, despido de toda nobreza e ‘grandeza’, se manifestava como pequeno déspota ciumento, fraco demais para reconhecer a qualidade de outro, com medo de perder a sua própria importância.” (JANZ, 2016a, p. 464). Ainda em 1874, Nietzsche acrescenta que Wagner, classificado como tirano⁶³, “não permite outra individualidade senão a sua própria e dos seus íntimos. Grande é o perigo de Wagner, quando não reconhece o valor de Brahms, etc.: ou dos judeus.” (NIETZSCHE apud JANZ, 2016a, p. 554).

Essas passagens mostram que Wagner apresenta traços psicológicos os quais procuram sempre submeter aos outros as suas demandas afetivas e que uma possível recusa de afetos ou compartilhamento afetivo por outro, causa nele instabilidades emocionais. A partir da classificação dada a Wagner por Nietzsche, como tirano, déspota é possível depreender uma forma de exercício de poder sobre seus pares, principalmente, Nietzsche, o qual apresenta sinais de afeição por outra música, colocando-se mais à margem do círculo wagneriano. Como afirma Nietzsche, Wagner não tolera outra individualidade além da sua e dos seus e não admitirá a emancipação da individualidade de Nietzsche de sua sombra. Wagner relutará em ler *Humano, demasiado humano* que Nietzsche lhe enviará como revanche por ele não ter se manifestado sobre seu *Parsifal*. A princípio, Wagner tenta esconder seu descontentamento pela não correspondência da aprovação de seu “seguidor” atribuindo à enfermidade a causa do silêncio, porém, com o tempo e acumulação de frustração, “a decepção e a raiva prevaleceram. Wagner não podia tolerar o abandono público de Nietzsche.” (JANZ, 2016a, p. 644). Além disso, foi incapaz de conceber o afastamento de Nietzsche da filosofia de Schopenhauer, filosofia a qual fundamentava seu misticismo musical. Romper com a filosofia de Schopenhauer era o mesmo que um rompimento com todo o messianismo de Wagner, retirá-lo de seu pedestal de salvador da cultura. Meses depois, após relutar, inicia a leitura de *Humano, demasiado humano* e, movido por toda esta carga emocional, se dirige à obra, repetidas vezes, de forma depreciativa (JANZ, 2016a, p. 645).

⁶³ A mesma visão de Wagner como tirano é apontada por Elizabeth Foster-Nietzsche, ao relatar o quanto a amizade com Wagner foi significativa para seu irmão: “Agora, o seu ídolo jaz em ruínas, a seus pés — um ídolo que, tiranicamente, desejava proibir qualquer tendência intelectual que não fosse a sua, agora debilitado pela idade e pela doença.” (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 331).

Embora tenhamos ampliado o arco sobre Wagner neste momento, para além da mera recusa de Nietzsche pelo convite de natal a qual ele tentará compensar, construir o *perfil* do mestre⁶⁴ é importante para compreendermos a trama de poder a qual Nietzsche está inserido, uma vez que a escrita de suas *Considerações extemporâneas* será realizada sobre o solo wagneriano. Em uma interpretação mais ousada, Janz (2016a, p. 575), valendo-se do vocabulário junguiano dos arquétipos, irá dizer que desde a palestra inaugural sobre Homero até a publicação de sua quarta consideração extemporânea, Nietzsche esteve submetido à influência de Wagner. Como afirma o biógrafo, Wagner tinha a mesma idade do falecido pai de Nietzsche, ambos nascidos em 1813 e quando o filósofo se aproxima do renomado músico, os lamentos pela perda de seu pai são silenciados. E Nietzsche, embora tenhamos utilizado momentos distintos para reforçar o aspecto centralizador e tirânico afetivo de Wagner, já tinha consciência dessa força exercida sobre ele, como expressa na carta a Gersdorff no início do ano de 1873: “Mas é absolutamente imperativo para eu preservar a minha liberdade pessoal em questões secundárias e de pequena importância e uma certa abstenção de um convívio pessoal demasiado frequente é, para mim, quase uma necessidade ‘sanitária.’” (NIETZSCHE apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 181).

Portanto, o não de Nietzsche ao convite de Wagner não representa um evento pequeno, mas algo que o implicará em uma trama de poder da qual não será fácil se desvencilhar. Na carta acima citada, Nietzsche revela ter tomado ciência de Wagner ter ficado ofendido por sua ausência no natal, e pergunta a seu amigo de que forma poderia demonstrar sua lealdade, compreendendo-se como o mais leal a Wagner. Esta carta a Gersdorff sintetiza, objetivamente, todo o drama que construímos, um Wagner tirânico e ofendido e um Nietzsche necessitando reparar tal ofensa demonstrando ser leal ao seu mestre, mas ciente do quanto Wagner absorve as pessoas, necessitando, como forma de preservar sua individualidade, isto é, não ser tragado e tornar-se mera extensão de Wagner, manter-se relativamente afastado. Manter são o espírito, incluindo pensamento próprio em sua forma ativa, é a melhor maneira de honrar Wagner na visão de Nietzsche, porém, para Wagner, como vimos, é sinônimo de ofensa. O mesmo pode ser observado no póstumo 32 [15] de 1874:

Uma das características de Wagner: o caráter indomável, a falta de medida, ele se eleva até os últimos limites de sua força, de sua emoção.

⁶⁴ O adjetivo “mestre” era atribuído a Wagner constantemente por Nietzsche, sendo que, em suas cartas, sempre se dirige a Wagner como “venerado mestre”. Para Nietzsche, “um ‘mestre’ era sempre muito mais do que uma pessoa que transmite conhecimentos e instrui seus alunos em algum assunto, um ‘mestre’ era para ele uma pessoa que possui a força e a superioridade para ser um líder espiritual, que transmite uma centelha geradora”. (JANZ, 2016a, p. 375).

A alegria de Wagner é o sentimento de segurança daqueles que retornaram das limitações dos maiores perigos e indulgências: todas as pessoas com as quais se relaciona, são segmentos limitados de seu próprio caminho (de qualquer forma, eles não possuem outro significado para ele); por isso, pode sentir-se alegre e superior, pois, dessa forma, pode jogar com todas as necessidades, com todas as preocupações (NIETZSCHE, 1995b, p. 317) ⁶⁵.

Janz (2016a) não diz especificamente, mas, como afirma, “ele [Nietzsche⁶⁶] sabia muito bem o que devia⁶⁷ pessoalmente a Wagner. Esse sentimento de gratidão e a consciência de sua própria dependência de fortes impressões ambientais, neste caso da relação com Wagner.” (JANZ, 2016a, p. 420). Podemos apresentar como possível dívida que pesou na consciência de Nietzsche, o auxílio na publicação de *O Nascimento da Tragédia*, que enfrentava certas dificuldades quanto ao Editor Engelmann de Leipzig⁶⁸. Após ter simulado uma negociação com outro possível editor para seu livro, solicita em carta de 29 de julho de 1871 que o envie “imediatamente ao Sr. Romundt⁶⁹” (NIETZSCHE apud JANZ, 2016a, p. 330). Janz (2016a, p. 330) considera o fato de esta “mentira tática” não ser tão falsa quanto parece, deixando aberta a possibilidade de já haver uma negociação com o editor de Wagner, Fritzscht. Entre os dias 12 e 14 de outubro de 1871, Nietzsche se encontra em Leipzig com Erwin Rohde e Carl von Gersdorff e entrega seu manuscrito a Fritzscht, editor de Wagner⁷⁰, porém, a publicação de sua obra parece novamente estagnada,

Fritzscht ficou francamente confuso com as páginas manuscritas que Nietzsche confiou aos seus cuidados. Sabendo quase nada sobre filologia clássica, ele passou o manuscrito para um associado, que o havia ajudado na edição do *Musikalisches Wochenblatt*. As coisas assim poderiam ter permanecido, mais ou menos inativas, se

⁶⁵ Em comentário sobre a personalidade de Wagner, Anna Hartmann Cavalcanti (2009) diz, partindo do mesmo fragmento, que esta característica de dispor pessoas a partir de suas necessidades e articulá-las às suas necessidades pode ser observado em Bayreuth no fato de ele, almejando objetivar seu ideal de arte, articula vários gêneros retirando-os de suas finalidades próprias, submetendo-os a meros meios.

⁶⁶ Acréscimo nosso.

⁶⁷ Como mostraremos adiante, essa dívida não se resume à simples recusa ao convite, mas esta é um fator a somar a essa dívida.

⁶⁸ Sobre as controvérsias em relação ao editor e a tentativa de publicação de *O Nascimento da Tragédia*, cf.: JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche, uma biografia: infância, juventude, os anos em Basileia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016a, 3 v. V. 1, p. 330; SCHABERG, William H. *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1995, p. 19-22.

⁶⁹ Amigo de Nietzsche.

⁷⁰ Essa ideia não provém de Nietzsche, os amigos citados o persuadiram nessa tentativa, tendo em vista que *O Nascimento da tragédia*, segundo eles, tratava de assuntos “tão modernos como os levantados pela própria arte de Wagner.” (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 98).

Wagner, a pedido de Nietzsche, não tivesse escrito uma forte carta de recomendação à Fritzscht⁷¹ (CATE, 2005, p. 131, grifo do autor).

Nietzsche recebe o aceite da publicação de seu livro em 16 de novembro de 1871. Embora se trate de uma atitude que expressa consideração por Nietzsche, a recomendação de Wagner para o andamento do processo de publicação da obra, aparentemente, não teve relativa importância, ao contrário do que afirma acima Cate (2005). Porém, para Nietzsche, podemos supor, no mínimo, o reconhecimento de um gesto de amizade, embora não seja possível medirmos a força do impacto emotivo dessa recomendação nos sentimentos dele. Não encontramos, nas correspondências com Wagner, nenhum sinal de claro agradecimento a esse gesto e, na visão de Schaberg (1995) em relação ao referido episódio, temos a descrição de um Nietzsche aflito pela espera e que a recomendação não tenha, possivelmente, abreviado como se esperava ou talvez não tenha influenciado tanto: “Fritzscht não parecia mais organizado do que Engelmann e um mês depois – apesar da recomendação escrita de Wagner ao editor – Nietzsche ainda não tinha notícias de Leipzig e começou a se perguntar se alguém iria publicar seu trabalho.” (SCHABERG, 1995, p. 23). Quanto à ineficácia da recomendação enviada a Fritzscht, podemos conferir na carta de 18 de novembro de 1871 a Wagner, na qual mostra que o editor havia dado prosseguimento imediatamente, e que o retardo deve-se a outra pessoa, a qual não é evidente ter sofrido impacto de forma direta ou indireta da recomendação de Wagner:

Chegaram-me hoje notícias do nosso Fritzscht de Leipzig, que me tem mantido em estado de total perplexidade pelo seu longo silêncio. Eu não sei o que se esperava de mim e só agora tomo conhecimento de que, mesmo antes de receber as suas palavras de recomendação, ele passara o manuscrito a um dos seus colaboradores para apreciação crítica e este homem, que parece ter sido um triste retardador, não o devolveu até 16 de Novembro (NIETZSCHE apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 100).

Fato é que Nietzsche está ciente da ajuda de Wagner e do dispêndio de atenção de seu Mestre que correspondeu ao seu pedido e, em outra carta de 2 de janeiro de 1872, sente-se grato pela participação de Wagner na publicação de sua obra, o que evidencia a dependência – ou a crença nela – da influência de Wagner que apontamos a partir de Janz (2016a, 420) “dependência de fortes impressões ambientais, neste caso da relação com Wagner.”

A encomenda deixou Leipzig⁷² em 29 de dezembro e tenho aguardado a sua chegada a toda a hora, para poder enviar o livro juntamente com a minha saudação e bons

⁷¹ Importante salientar que a entrega ao editor de Wagner não teve, antes dessa recomendação, nenhuma ajuda de Wagner, o mesmo ficou surpreso e, em carta a Nietzsche datada em 16 de outubro de 1871, pede que o mantenha informado quanto aos fatos, pois gostaria de assegurar que seu pupilo tenha uma “iniciação literária muito firme e significativa.” (WAGNER apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 99).

⁷² Saída dos exemplares de *O Nascimento da Tragédia* da editora.

votos. [...] Em cada página encontrará a evidência da minha gratidão por tudo o que me tem dado, mas sou perseguido pela terrível dúvida de ter-me ou não sempre mostrado devidamente receptivo às suas dádivas. Talvez mais tarde eu possa fazer melhor muitas coisas e por 'mais tarde' entendo a época que preceda o período da arte de Bayreuth. Entretanto sinto-me orgulhoso ao pensar que sou estigmatizado, por assim dizer, e que de hoje em diante o meu nome estará sempre associado ao seu (NIETZSCHE apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 111).

Vejamus que Nietzsche expressa um agradecimento a Wagner e, ao mesmo tempo, um sentimento de tentar honrar seu mestre por suas contribuições. Os agradecimentos remetem, exclusivamente, à produção do texto tudo o que adquiriu em termos de conhecimento no convívio com Wagner e seus comentários, e não da publicação do material, em relação à carta de recomendação. Como afirma Cavalcanti (2009, p. 11), o próprio Nietzsche observa que sua obra foi escrita como se dialogasse com Wagner. O sentimento de gratidão pelas contribuições de Wagner e sua carta à editora se somarão a outra controvérsia em que Wagner age em favor de Nietzsche. Schaberg (1995, p. 26) comenta que a obra foi abraçada pelo público wagneriano, porém rechaçada pelos filólogos, efeito o qual ocasionará em um ataque direto à obra por Wilamowitz com a publicação de um panfleto intitulado *Filologia do Futuro*, em 30 de maio de 1872⁷³. Essa publicação acabou por desqualificar e questionar as capacidades de Nietzsche como filólogo, fazendo com que o número de alunos matriculados em suas palestras caísse drasticamente⁷⁴.

O impacto do panfleto de Wilamowitz na carreira de Nietzsche foi rápido e dramático. Enquanto vinte e um estudantes (de uma população total de cento e cinquenta e seis estudantes da Universidade de Basileia) se inscreveram em suas palestras durante o semestre de verão de 1872, apenas dois se inscreveram para o semestre de inverno de 1872/3, e nenhum deles era estudante de filologia clássica (BREAZEALE, 1997, p. X). Antes desse ataque, Janz (2016a, p. 357) afirma que as palestras de Nietzsche sempre atraíam um público bastante numeroso e, embora não atribua crédito à contagem subjetiva de Nietzsche, reproduz um trecho de uma carta à Fritzsche na véspera de sua quinta palestra, em 22 de março de 1872

⁷³ Rohde havia compreendido e expressado o quanto *O Nascimento da Tragédia* enquadrava-se como uma obra genuinamente filosófica, dando continuidade, em sua perspectiva, à filosofia de Schopenhauer, o que insere de vez Nietzsche na tradição filosófica afastando-o da filologia. Este fato também foi percebido pelos estudiosos do mesmo ramo, dentre os quais viam em Nietzsche um grande talento para a área, fato que os deixou decepcionados (JANZ, 2016a, p. 370).

⁷⁴ Essa polêmica, envolvendo textos de Rohde, Wagner e os ataques de Wilamowitz encontram-se traduzidos e organizados por Süsskind e Machado. Cf.: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da tragédia*. Tradução: Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

como forma de indicar sua afirmação: “Neste inverno, fiz [...] seis palestras públicas [...]. Sempre tive mais ou menos 300 ouvintes⁷⁵.” (NIETZSCHE apud JANZ, 2016a, p. 357).

A natureza do ataque está para além de algo pessoal entre Wilamowitz e Nietzsche, pois o mesmo já demonstrara certa admiração pelo então filólogo (JANZ, 2016a, p. 371; FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 142). O caráter decepcionante não deve ser negligenciado aqui, porém o que a bibliografia mostra é que tal controvérsia funda-se em uma inimizade entre Ritschl, que nomeou Nietzsche como docente em Basileia atribuindo a ele o título de *doctor honoris causa*, e seus inimigos da Universidade de Berlim. Nietzsche tinha clareza de que esses ataques estavam vinculados, em grande parte, às disputas acadêmicas entre Leipzig e Berlim, em uma carta a Rohde de 8 de junho de 1872 diz que Wilamowitz

deve ser ainda muito imaturo – aparentemente, usaram, estimularam e excitaram ele – cada palavra transpira Berlim. [...] De nada adianta, precisamos abatê-lo, mesmo que o garotinho tenha apenas sido seduzido. Mas é necessário por causa de seu mau exemplo e por causa da provável enorme influência desse panfleto de mentira e enganação (NIETZSCHE apud JANZ, 2016a, p. 373).

A mesma visão é compartilhada por sua irmã, “este ataque malévolos feito a meu irmão era, na realidade, dirigido contra Ritschl, pois muitos inimigos na Universidade de Berlim tinham, sem dúvida, incitado o jovem Wilamowitz a escrever o panfleto.” (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 142). Diante desta situação, Wagner escreve uma carta aberta a Nietzsche em sua defesa, datada de 12 de junho de 1872⁷⁶. Embora Wagner tenha se solidarizado com Nietzsche neste momento, sua carta em defesa do amigo apenas reforçou as dúvidas levantadas contra ele, algo que o próprio Wagner reconheceu: “parece-me que nada fiz senão pendurar uma carga adicional ao seu pescoço.” (WAGNER apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 153). Embora os efeitos da atitude de Wagner não tenham alcançado os objetivos previstos, Nietzsche sentiu-se agradecido, porém, como relata sua irmã, a carta de agradecimentos foi destruída (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 152).

Durante esse período, Nietzsche aprofundou-se em temas não filológicos, como filosofia, ciência e teoria do conhecimento, como também em seus estudos sobre os filósofos pré-platônicos, dos quais decorrerão os escritos: *Verdade e mentira em sentido extramoral*, já comentado por nós no primeiro capítulo e *A filosofia na era trágica dos gregos*. Nietzsche encontrava-se bastante entusiasmado pelo seu escrito sobre os filósofos da antiguidade grega e, mediante um pedido de Rohde para que se encontrasse com ele em Bayreuth no início do

⁷⁵ Nietzsche na carta, como afirma Janz (2016a), antecipa um prognóstico de suas palestras, sendo que ainda faltava a sexta, o que justifica o aparente equívoco.

⁷⁶ Para a leitura da carta completa cf.: FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 143-151.

mês de abril, viu nessa situação uma oportunidade de encontrar-se com Wagner como forma de compensar sua falta ao convite de natal: “espero que esta visita repare o erro que cometi em não ter ido no Natal e agradeço-te, do fundo do coração, a tua intervenção amiga e enérgica”⁷⁷ (NIETZSCHE apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 184). Além da reparação de sua falta, as expectativas de Nietzsche se expandiam também sobre seu novo escrito, *A filosofia na era trágica dos gregos*, que planeja ler para os Wagners e encontrar em seu mestre o apoio necessário, porém seus anseios não foram correspondidos. Wagner não demonstrou interesse pelo projeto de Nietzsche manifestando-se de forma fria, pois via nestes escritos sobre os gregos antigos um dispêndio desnecessário de energia por Nietzsche. Tal tema não correspondeu ao esperado por Wagner que, por estar vivenciando riscos do projeto de Bayreuth fracassar, esperava de Nietzsche um escrito que falasse de temas contemporâneos voltados para a causa.

Ele [Wagner⁷⁸] não estava, evidentemente, preparado para um assunto tão remoto como a *Filosofia dos Gregos*, mas, pelo contrário, esperava confiante algo ligado mais diretamente a problemas atuais, aos amigos e inimigos da arte de Wagner e do seu empreendimento de Bayreuth (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 186, grifo do autor).

Nos relatos de sua irmã, temos um Nietzsche que se culpa ao falar de um tema que possui uma grandiosidade diante do possível colapso do projeto de Bayreuth e receoso em perder a amizade de seu mestre por não corresponder às suas necessidades. Apodera-se de Nietzsche “o terrível pressentimento de que, para permanecer amigo de Wagner, seria obrigado a renunciar ao seu próprio itinerário de progresso e desenvolvimento futuros.” (FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 186). Vemos aqui novamente o caráter centralizador e tirânico de Wagner que impõe a Nietzsche, mesmo que não tão claramente ou verbalmente explicitado pelo músico, a condição para permanecer em seu círculo. Por outro lado, como já comentamos, temos um Nietzsche no seio de forças paternas que lhe impõe um sentimento de necessidade para com Wagner. Podemos depreender um jogo de forças no plano dos afetos que movimentam as ações de Nietzsche. Ao retornar para Basileia, abandonou completamente seu projeto da *Filosofia na era trágica dos gregos* e voltando-se, como sugeriu Wagner, a temas de atualidade, tendo início, nessa reorientação, as suas *Considerações extemporâneas*, tratando de temas “de inegável relevância para as preocupações que compartilhou com Wagner.” (BREAZEALE, 1997, p. XI). Observemos, então, o quanto custou a dívida de Nietzsche, sua liberdade de deliberar por si sobre sua temática. Preço alto para uma dívida

⁷⁷ Carta a Gersdorff em 5 de abril de 1873.

⁷⁸ Acréscimo nosso.

alta, que significa, no fato de recusar o convite de uma natureza centralizadora e paterna, ser ingrato para com todas as “benesses” concedidas, o aprendizado a partir do convívio, a ajuda na publicação de *O Nascimento da tragédia*, a defesa contra Wilamowitz. Esses fatos arrastarão Nietzsche para uma decisão submissa, abrir mão do seu entusiasmado estudo sobre os gregos antigos em favor do projeto wagneriano.

Nos estudos de Janz (2016a), é apresentado um Wagner diferente do nosso, como um mestre para além das necessidades humanas e que, visando apenas o bem e o desenvolvimento de seu discípulo, o reorientou para a crítica à contemporaneidade: “talvez Wagner foi sensível ao ponto de perceber nos ‘Cinco prefácios’ e outros planos o quanto seu jovem amigo já havia amadurecido. Nesse caso – e não apenas aqui – ele teria sido um líder espiritual vidente.” (JANZ, 2016a, p. 442). Ainda como sugere o autor, Wagner teria lembrado a Nietzsche o papel do filósofo como tribunal supremo da cultura. Embora não discordemos das informações apresentadas por Janz, a forma como apresenta o posicionamento de Nietzsche como crítico, apadrinhado por Wagner, é esvaziado de toda a trama a qual construímos em nosso discurso. O início da formação de Nietzsche como crítico da atualidade, nesta etapa das extemporâneas, não é algo simples. Embora não tenhamos abordado a questão da crítica no jovem Nietzsche⁷⁹ e sua genealogia, o retorno à crítica não se dá de forma autônoma, mas dirigida. Nietzsche se afasta da crítica para se alinhar a Wagner e Schopenhauer. Em *O Nascimento da tragédia*, se estabelece entre os gregos e, por uma demanda de Wagner, é recolocado na posição de crítico da atualidade, o qual se manterá salvo as modificações demandadas pelo seu caminho espiritual até o fim de sua vida.

Este pôr-se a serviço de Wagner pode ser observado na carta a seu mestre de 18 de abril de 1873, ao ter assumido ser um laçao de Wagner contra Strauss e, ao mesmo tempo, assumindo a culpa pelo frustrante encontro em Bayreuth:

Posso compreender perfeitamente que não tenha ficado satisfeito comigo enquanto aí estive, sem poder fazer alguma coisa para modificar a situação. A minha desculpa deve ser que eu aprendo e compreendo muito lentamente [...]. Sinto claramente, caríssimo mestre, que tais visitas não podem ser agradáveis para si, de facto devem ser quase insuportáveis, por vezes. Tenho desejado muitas vezes o aparecimento (pelo menos) de maior liberdade e independência, mas em vão. Basta! Só posso implorar-lhe que me aceite como seu pupilo, se possível de pena na mão e um livro de apontamentos aberto à minha frente e, além disso, como um pupilo de *ingenium* muito lento e nada versátil. É verdade que me torno cada dia mais melancólico ao verificar como sou completamente incapaz de contribuir para o seu divertimento e distração, por muito feliz que eu fosse prestando-lhe qualquer serviço. Possivelmente, poderei ainda ser capaz de o fazer quando tiver concluído o trabalho que tenho agora em mãos, nomeadamente uma polémica contra o distinto escritor David Strauss (NIETZSCHE apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 190-191, grifo do autor).

⁷⁹ Como exemplo, podemos citar o texto *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*.

Por qual outro motivo Nietzsche atacaria Strauss senão pela causa Wagneriana? Sendo que o próprio Nietzsche, como afirma Breazeale (1997, p. XII), havia sido profundamente afetado pelo humanismo liberal de Strauss, lendo-o pela primeira vez quando estava no ensino médio em Pforta. O autor ainda aponta que alguns (não quantifica e nem discrimina) leitores da obra de Nietzsche apontam Strauss como um dos fatores para o abandono do cristianismo por Nietzsche em 1865. Portanto, se o ataque de Nietzsche sobre Strauss é fruto da mão de Wagner, por que Strauss? Essa rixa entre Wagner e Strauss se inicia há cinco anos. O rei da Baviera, Luís II, admirador da obra de Wagner, ao subir ao trono, instalou Wagner na cidade de Munique concedendo-lhe uma pensão, moradia e prestígio cultural. Wagner, como é de sua personalidade, exercia influências políticas sobre o jovem monarca. Os gastos com o músico e sua influência sobre Luís não eram bem vistos pelo círculo próximo ao rei. Com a chegada de Wagner à cidade e seu grande prestígio concedido por Luís II, o então mestre de capela Franz Lachner, que atuava na música de Munique desde 1836, tendo feito grandes contribuições para a música na cidade, viu seu espaço sendo tomado por Wagner, tomando partido contra o recém-chegado músico. Essa atitude não foi bem vista pelo monarca, o que fez com que Lachner pedisse sua aposentadoria em 1865, sendo-lhe concedida como férias prolongadas, dirigindo sua orquestra pela última vez, em um concerto de despedida, em 26 de janeiro de 1868. David Strauss se manifesta defendendo Lachner publicamente, fato que causa descontentamento em Wagner o qual ataca Strauss com três sonetos satíricos, o que, como relata Janz (2016a, p. 423), não teve o efeito esperado:

Como obra poética, as três poesias são, infelizmente, muito fracas e, já por isso, não tiveram o efeito pretendido, e também a piada fraca e um tanto forçada não provocou as risadas desejadas. Strauss não podia ser derrotado dessa forma, como comprova o grande sucesso de sua última obra grande ‘Der alte und der neue Glaube’, publicada em 1872.

Obra que Wagner discutira meses antes do encontro com Nietzsche em 1873, a qual tanto ele como Cosima classificam como “terrivelmente superficial, mas que o Sr. Wesendonck⁸⁰ admira.” (COSIMA apud JANZ, 2016a, p. 423). Retomemos os fatos: primeiro, Wagner é beneficiado pelo rei Luís II, mas sofre oposições principalmente de Lachner, o qual vê sua posição na cidade ser usurpado por Wagner, porém Strauss defende Lachner posicionando-se contra Wagner, temos então um conflito de egos; segundo, Wagner tenta um ataque contra Strauss, mas sai derrotado uma primeira vez; terceiro, tempos mais tarde, o livro de Strauss faz sucesso, embora não tenha nada a ver com Wagner, outra derrota

⁸⁰ Comerciante, amigo e apoiador financeiro de Wagner.

para um espírito ressentido. Podemos acrescentar a admiração do mecenas de Wagner, o Sr. Wesendonck, visto que Wagner, como já comentamos, possui como característica a centralização afetiva. Vejamos que o desejo de vingança de Wagner com suas sátiras teve que ser reprimido, o que gera dor que, revivida pela memória, produz ressentimento. Ressentimento significa não esquecer a dor, guardar amargura, que foi alimentada durante alguns anos. O Wagner ressentido pode ser lido no texto de Janz (2016a, p. 423) na seguinte passagem:

Quando Nietzsche veio para Bayreuth em abril, a discussão ainda estava sendo travada de forma acirrada. Wagner aproveitou a oportunidade – ele ainda queria acertar uma antiga conta com David Friedrich Strauss – e deu ao seu jovem e devoto amigo como primeira tarefa a elaboração de um panfleto contra o teólogo liberal, pelo qual Nietzsche ainda sentia alguma simpatia. Mas ele se subordinou.

A primeira consideração extemporânea conseguiu o efeito ao qual Wagner esperava: derrubar David Strauss, vingar seu ressentimento. Algo do qual Nietzsche, em uma carta a Gersdorff de 11 de fevereiro de 1874, se lamentará: “Ontem em Ludwigsburg ocorreu o funeral de David Strauss. Espero, sinceramente, não ter tornado mais difícil o último período de sua vida, e que tenha morrido sem saber nada sobre mim. Este fato me perturba um pouco.” (NIETZSCHE, 2007b, p. 446). Mas, ao contrário da expectativa de Nietzsche, o velho Strauss estava familiarizado com seu livro e “dizia estar confuso, sem compreender os motivos de ataques pessoais tão ácidos.” (BREAZEALE, 1997, p. XIII).

Notemos, então, como que a relação com Wagner, incluindo o sentimento de dívida, de submissão paterna e manipulação emocional pelo ressentimento do músico arrastam Nietzsche para o que chamamos de crítica da atualidade (o mesmo posicionamento crítico em que Nietzsche foi arrastado por Wagner, será o que irá “matá-lo” na vida de Nietzsche), posicionamento já assinalado por Foucault. Porém, Foucault não sinaliza e nem faz um trabalho de exploração para demonstrar sua hipótese. Nossa suspeita inicial da crítica da atualidade em Nietzsche baseava-se, a princípio, na práxis genealógica presente no Nietzsche tardio, uma vez que a genealogia é um dos instrumentos de análise utilizados por Foucault. Nosso deslocamento para as extemporâneas e a consideração em compreender o posicionamento crítico de Nietzsche em relação à contemporaneidade deve-se ao artigo de Gianfranco Ferraro, *Exercícios de inatualidade: As Considerações extemporâneas como ontologia crítica*. A princípio, vimos este artigo com desconfiança, mas por fim, a tese deste autor mostrou-se convincente, porém há um fato que não aparece e que não é evidente nas extemporâneas que só surgirá por volta de 1884, a escrita como experimento e autossubjetivação. Por essa razão, a necessidade de construir uma narrativa espiritual da obra

de Nietzsche para que possamos pensar a escrita como forma de resistência e espiritualidade também neste filósofo. Mas antes, precisamos, ainda, para encerrar este assunto, compreender o que significa ser extemporâneo e o conteúdo presente nestas obras para evidenciarmos como Nietzsche se relaciona com o seu tempo neste primeiro momento configurando na postura crítica e ontológica da atualidade.

3.2 Nietzsche e as delimitações do extemporâneo

O caminho, cujo início construímos, mostra que houve uma mudança na temática do seguimento de seus trabalhos anteriores; Nietzsche abandona a antiguidade clássica para ocupar-se com reflexões críticas sobre sua atualidade. Uma vez que extemporâneo significa “intervir [...] contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura” (NIETZSCHE, 2017, p. 31), esta série de livros tem por horizonte o presente, mas não meramente no sentido de fazer uma ontologia como já abordamos em Kant, mas de, ao diagnosticar a conjuntura a qual está inserido, causar “transtornos” em sua ordem em favor de uma transformação da cultura. O termo *extemporâneo*, como também *intempestivo* ou *inatual*, tem sua emergência no sentimento de Nietzsche em relação à sua época a partir dos ataques sofridos pelos filólogos que desclassificaram sua recém-publicada obra, *O Nascimento da tragédia*. Embora direcionado por Wagner, o sentimento de extemporaneidade provém da visão “fechada” da filologia da época que não compreendeu seu objetivo para além de seu Wagnerianismo. Nietzsche buscava deslocar os estudos linguísticos para outra direção, como forma de ampliar a visão dos estudos sobre a linguagem a partir da filosofia. Isto pode ser observado na segunda extemporânea quando Nietzsche, assumindo-se como profissional da filologia clássica, “não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossos dias senão o de intervir extemporaneamente.” (NIETZSCHE, 2017, p. 31). Isso significa que Nietzsche compreende que o papel da filologia não se limita às teorizações da história da filologia, mas sim que esta deve agir extemporaneamente como instrumento de confrontação e, quando a coloca neste lugar e se denomina como profissional de filologia clássica, opõe, também, sua posição à própria função da filologia, o que, como efeito esperado, provoca sua exclusão do meio desta ciência. É como se um corpo tentasse reagir a um objeto estranho que procura desorganizar o organismo, porém, quando o objeto estranho é expulso, obriga determinada ordem de

funcionamento a se movimentar. Esse sentimento de não estar conforme a época, na época, é o sentimento de extemporaneidade de Nietzsche. Como afirma Colli (1983, p. 16), Nietzsche “se sente um exilado, e denomina este sentimento de inatualidade”, porém, como espírito ativo, transforma este sentimento em ação se convertendo em “uma força de ruptura no presente.” (COLLI, 1983, p. 16). Embora haja uma crítica ao modo de ser da filologia, essa não configura uma ontologia do presente, pois a crítica se posiciona, nesta situação, epistemologicamente, buscando interferir ou modificar o que seria o paradigma da própria filologia.

Colli (1983, p. 17) afirma que Nietzsche tem ciência de que é a sua inatualidade que o torna “atual”, percepção a qual o filósofo deixa claro quando diz:

para meu alívio, também não devo esconder que cheguei por mim mesmo às experiências que me provocavam aquela sensação torturante, só recorrendo a outros para efeito de comparação; e que eu, somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas (NIETZSCHE, 2017, p. 31).

Portanto, temos uma equiparação de adjetivos contrários, um paradoxo: ser inatual é ser atual, Nietzsche, como filho de sua época, nascido e formado em sua época, vivencia sentimentos anacrônicos em relação a ela, porém isso só é possível mediante o contato com os gregos. É sabido que os gregos tinham como característica a disputa, a oposição polêmica, o que caracteriza o estilo destes escritos. A oposição polêmica indica que Nietzsche está rivalizando com seu tempo em favor de outra época possível. Como declara Nietzsche no prefácio *A disputa de Homero*, o talento emerge da disputa, do conflito, da luta, por essa razão que a oposição à época, dentro dela mesma, deve estabelecer rivalidade, seu *êthos* deve ser o *pólemos*. A formação do homem grego fundava-se na disputa como forma de aprimoramento e, aprimorando-se, era sabido que se fazia um bem para a cidade.

Os jovens foram educados disputando entre si, seus educadores, por sua vez, viviam em recíproca rivalidade. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, maior dos professores da antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos (NIETZSCHE, 2005, p. 73-74).

Por isso, escrever obras extemporâneas significa opor-se à época dentro da época para modificá-la ou desdobrar uma excelência constituindo um novo *êthos*. Agambem (2009), também define o tempo presente a partir dessa contradição em seu texto *O que é o contemporâneo?*. Classifica o indivíduo contemporâneo, seu modo de ser, como extemporaneidade e inicia sua exposição utilizando-se de uma anotação feita por Roland Barthes em um dos Cursos do *Collège de France* que diz: “O contemporâneo é o

intempestivo.” (BARTHES apud AGAMBEM, 2009, p. 58). Vejamos que o modo de ser contemporâneo apresentado por Agambem coincide com o homem de modernidade exposto por Foucault a partir da obra de Baudelaire, significa, em ambos os casos, o indivíduo que se posiciona contra a sua época, pois a compreende e, por compreendê-la e confrontá-la, trabalha na sua transfiguração. Logo, ser contemporâneo ou moderno, no sentido tanto de Nietzsche como de Foucault, exige uma compreensão da época e uma ação sobre a mesma, pois só pode agir sobre ela aquele que a compreendeu. Nietzsche se denomina, dessa forma, um contemporâneo de sua época, um homem de contemporaneidade exatamente por compreendê-la e procurar transfigurá-la. Em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* afirma que a obra citada é extemporânea

porque nela procuro compreender a cultura histórica, da qual nossa época, com razão, se orgulha, como infortúnio, privação e carência; porque eu, além disso, acredito que todos nós padecemos de uma febre histórica devastadora e devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos (NIETZSCHE, 2017, p. 31).

Então, ser extemporâneo ou escrever extemporaneamente significa compreender o momento da história, também, como aquilo que ele não é, mostrando o quanto nossa visão sobre determinados elementos é distorcida pela própria história e identificando suas debilidades. A extemporaneidade possibilita, dada a sua relação com o tempo e a consciência história, relativizar os padrões de julgamento de determinados grupos culturais. Como sugere Lopes (1999, p. 12), “a ‘extemporaneidade’ é uma estratégia que permite ao filósofo moderno compensar (ou contornar) o que por outro lado é um mero sintoma de fragilidade.” Dessa forma, esse “contornar”, girar ao redor, possibilita ao filósofo observar a cultura a partir de outros pontos de vista. Entretanto, este ponto de vista nunca é absoluto, o que incluiria o ponto de vista de Deus (LOPES, 1999, p. 12). O ponto de vista do filósofo extemporâneo faz o papel de má consciência de sua época justamente porque observa e expõe o “escuro” daquilo que é claro, “todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente.” (AGAMBEM, 2009, p. 63).

Essa perspectiva do filósofo extemporâneo não pode reivindicar para si um *átopos*, um lugar fora da cultura (LOPES, 1999, p. 11). Embora Nietzsche acuse a sua época de viver sob a égide da doença histórica, ele não diz, de maneira alguma, estar sadio em relação a isso, “todos nós”, inclusive ele, “padecemos de uma febre histórica e devastadora e devemos, ao menos, reconhecer que dela padecemos.” (NIETZSCHE, 2017, p. 31). Em vista disso, agir contra o tempo significa agir contra si mesmo, tentando superar os preconceitos de sua época (LOPES, 1999, p. 11), sendo eles, sintomas do adoecimento cultural, visando curar a si e a

cultura. “Mas, ora, todo presente é intrusivo, ele age sobre os olhos e os molda, mesmo quando o filósofo não quer; e, mesmo que este não deseje, o presente terá um peso grande demais no cálculo geral.” (NIETZSCHE, 2018, p. 41). Portanto, a formação da subjetividade que interpreta o mundo está sempre sujeita às condicionantes da cultura de sua época que se dissimulam como transparências, influenciando diretamente no julgamento da cultura que o filósofo faz. De certa forma, a cultura julga a si mesma e repousa na mediocridade ou confronta consigo mesma a partir dos tipos extemporâneos. Então, estar contra o tempo significa agir contra estas “transparências”, contra estas lentes que nos fazem ver de determinadas maneiras.

Se é preferível que se veja cada grande homem precisamente como filho legítimo de seu tempo e se ele, de toda forma, sofre todas as enfermidades de sua época de modo mais forte e sensível do que todos os homens menores, então a luta desse grande homem *contra* seu tempo é, aparentemente, apenas uma luta sem sentido e destruidora contra si mesmo (NIETZSCHE, 2018, p. 43, grifo do autor).

Logicamente, a luta contra seu tempo é uma luta contra si mesmo, pois se está no tempo e no espaço cultural, porém este *contra si* não significa, pelo menos na leitura das extemporâneas, uma autodestruição, uma aniquilação subjetiva. Digamos, por essa razão, que Nietzsche diz também que se trata de uma “aparência”, mostra-se dessa forma, contudo, ao contornar este ponto de vista, Nietzsche mostra que aquilo com o qual se trava a luta é contra o que impede de se tornar grande,

daí se segue que, no fundo, sua hostilidade se direciona contra algo que, embora resida nele, não é ele próprio, ou ainda, contra a impura interpenetração e proximidade de coisas imiscíveis e eternamente incompatíveis, contra a falsa soldadura do que é conforme ao tempo àquilo que lhe é extemporâneo (NIETZSCHE, 2018, p. 43).

A cultura é vista por Nietzsche, nesse caso, como uma “segunda natureza”, como algo que ganha carne ao se agregar no corpo e é desta carne, com suas lentes com focos bastante desajustados, que o filósofo busca se libertar. Assim, Nietzsche concebe sua tarefa “a partir da urgência de não fazer concessões relativamente ao seu próprio tempo, de libertar seu horizonte cultural, e, portanto, libertar-se a si mesmo.” (FERRARO, 2019, p. 95). Essa liberação de uma cultura que apequena o sujeito não significa desprender-se de todos os elementos culturais que constituem a subjetividade. Como já mostramos, a temporalidade à qual o sujeito está inserido sempre se impõe a ele em constante conflito, portanto a liberação de uma substância pura não condiz com o pensamento de Nietzsche. A natureza humana sempre aparece como cultura incorporada, inviabilizando a possibilidade de ser trazida ao discurso como desejava Heidegger. Assim, o modo de ser em um contexto possível corresponde à maneira como a subjetividade de um corpo se dispõe, incorporando ou negando

elementos e práticas culturais, dando forma à existência. Dar-se uma forma, segundo este modo, significa formar-se contra a sua atualidade, contra as projeções do tempo sobre o sujeito que se fazem incorporar, absorver, “contra a forma que o tempo pretende dar à sua própria alma.” (FERRARO, 2019, p. 117). Assim, as *Considerações extemporâneas* nos possibilitam dizer que há uma estética da existência na obra de Nietzsche, porém ainda não aparece de forma clara a prática da escrita como elemento espiritual.

Sendo assim, a doença histórica a qual Nietzsche se refere corresponde a um elemento cultural, no caso, o excesso de historicismo, principalmente, o hegeliano e hartmmaniano presentes na atualidade, incorporados pelos sujeitos imersos nessa cultura. O que Nietzsche classifica como doença não são os males biológicos do corpo, mas sim os fatores culturais que formam tipos psicológicos que compõem a sociedade. Dessa maneira, o extemporâneo atuará como *médico da cultura* buscando curá-la. Essa metáfora do filósofo como médico da cultura aparece no póstumo 23 [15], inverno de 1872-1873, de forma isolada, sem nenhum comentário. Porém, uma leitura sequencial de 23 [14] a 23 [17] nos parece oferecer uma contextualização da metáfora citada, uma vez que o assunto presente nestes fragmentos versa sobre a relação entre a filosofia e a cultura.

Em 23 [14], com o título de *Filosofia e o povo*, Nietzsche discute a relação dos filósofos com o povo e, conseqüentemente, com a cultura hegemônica de suas épocas. Os grandes filósofos gregos, os quais tomam como exemplo, nunca foram líderes de seu povo, Empédocles e, posteriormente, Pitágoras ousaram, porém não como filósofos, mas sim como uma versão mitificada deste. Heráclito, por sua vez, desprezava o povo, já Anaxágoras possuía um grupo refinado de alunos como público. “Já Sócrates apresenta uma fortíssima tendência democrática demagógica: o resultado é o estabelecimento de seitas, em outras palavras, contra-evidência.” (NIETZSCHE, 1995b, p. 119). Assim, a relação entre os filósofos antigos, os maiores, digamos, com o povo é muito controversa e nenhum deles, como Nietzsche apresenta, liderou o povo e muito menos estabeleceu uma nova cultura que se tornasse hegemônica, o papel da filosofia sempre foi secundário em relação ao nascimento da cultura. Dentre essas funções, elenca: o *controle do mítico*, como forma de fortalecer o sentido para a verdade em oposição à livre imaginação, ou fortalecendo o puro saber, exercido por Tales, Demócrito e Parmênides; o *controle da busca pelo conhecimento*, ou o fortalecimento do mítico-místico, o artístico, governado para a grandeza, realizado por Empédocles, Heráclito e Anaximandro; *desmembramento do dogmatismo rígido*, como na religião, na moralidade e na ciência, todo tipo de poder, quando se radicaliza em um

fundamentalismo, provoca barbáries e tiranias; *desconstrução de secularizações cegas*, que também é um tipo de dogmatismo, como foi praticada por Anaxágoras e Péricles (NIETZSCHE, 1995b, p. 119-120). Nestes exemplos postos por Nietzsche, podemos observar que a filosofia, embora não produza cultura hegemônica, possui funções que buscam moderar os excessos que produz, servindo mesmo como um tribunal da cultura, julgando e avaliando em que pontos a cultura extrapola o suportável para sua própria sanidade. Percebamos que a reflexão filosófica não destrói a cultura, mas a confronta em determinados lugares: “a filosofia não pode criar uma cultura, mas ela pode preparar o caminho para uma, ou sustentar, ou moderar uma cultura.” (NIETZSCHE, 1995b, p. 120). A cultura resulta sempre de um significado centralizador de uma forma de arte ou obra de arte; a filosofia, por sua vez, tem o papel de preparar o caminho para a visão de mundo criada pela obra de arte.

Seguindo essas observações, Nietzsche (1995b, p. 120) sentencia em 13 [15]: “O Filósofo como Médico da Cultura.” Em 23 [16], a temática de 23 [14] é continuada, Nietzsche aponta um possível caminho para a obra a qual está esboçando, “para a introdução de todo o trabalho: descrição do século VII [a. C.⁸¹]: preparação do caminho para a cultura, mútua hostilidade dos impulsos. O elemento Oriental. Centralização da educação começa com Homero.” (NIETZSCHE, 1995b, p. 120). Mais adiante, Nietzsche esclarece o que já nos é óbvio pelo século indicado, que está falando dos filósofos pré-Platônicos, e que Platão seria o iniciador da hostilidade contra a cultura iniciante, como seu negador, classificando-o como o “envenenador da cultura” (NIETZSCHE, 1995b, p. 120). Em uma carta a Rohde de 22 de março de 1873, período contemporâneo a estes fragmentos, Nietzsche manifesta a seu amigo o desejo de enviar, brevemente, parte considerável de seus escritos sobre um livro que está por nascer, muito lentamente, sobre a filosofia grega. O título que sugere nesta carta é “O filósofo como médico da cultura” (NIETZSCHE, 2007b, p. 395). Janz (2016a, p. 442), também, sinaliza que, em uma carta anterior também a Rohde, Nietzsche diz trabalhar em uma obra que será como um complemento a *O Nascimento da tragédia*, cujo título, também, será *O filósofo como médico da cultura*. Os fragmentos seguintes apresentam esboços sobre a futura obra indicando dois possíveis títulos: *O filósofo entre os gregos*, em 23 [21] e, em 23 [25], *Os filósofos da era trágica: em memória de Schopenhauer* (NIETZSCHE, 1995b, p. 123). Insistimos um pouco mais nesta questão do médico da cultura e sua relação com *A filosofia na era trágica dos gregos* como forma de questionar a interpretação de Tongerem (2010) sobre a carta de Nietzsche a Rohde de 22 de março de 1873. Segundo ele, Nietzsche

⁸¹ Acréscimo nosso.

estaria planejando escrever uma consideração extemporânea com este título, o que não se comprova neste momento, pois estes fragmentos são anteriores aos escritos extemporâneos e o encontro com Wagner que colocará Nietzsche nos temas de atualidade. Nietzsche refere-se, como mostramos, à *Filosofia na era trágica dos gregos* que não há nenhum plano de escrever uma extemporânea com este título. O que há é, e neste ponto concordamos com Tongerem (2010) e também como Marton (2018), um aproveitamento do vocabulário do médico da cultura na segunda extemporânea quando Nietzsche se reporta à história como doença, o que pressupõe, de fato, um médico para curá-la. Para além dessa discussão de titulações de possíveis obras, queremos evidenciar o mais importante, que embora Nietzsche tenha abandonado seu projeto sobre os filósofos pré-Platônicos, a noção de médico da cultura permanece no subsolo destas obras dando-lhes um direcionamento. “‘O filósofo como médico da cultura’, poderíamos usar isso como título geral para grande parte da obra de Nietzsche e certamente é o pano de fundo que reúne as quatro ‘Considerações extemporâneas’.” (JANZ, 2016a, p. 422).

Embora não seja aconselhável uma leitura unificadora e reducionista do pensamento de Nietzsche, procurando encontrar um *a priori* no *arquivo* de sua obra, o filósofo, como médico da cultura, aparece também no prefácio de 1886 a *A Gaia ciência*:

Eu espero ainda que um médico filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (NIETZSCHE, 2001b, p. 12).

O prólogo de *O caso Wagner* também traz o vocabulário relacionando às ideias de *filho do seu tempo, contra o contemporâneo, doença e cura*, porém o contexto desta obra está bastante distante dos assuntos tratados neste momento. Estas expressões são frequentemente retomadas na obra de Nietzsche, contudo sempre conservando e expandindo seu significado de acordo com a maturação do filósofo. Tongerem (2010) sugere ainda que o médico da cultura é uma constante no pensamento de Nietzsche, porém, embora compreendamos seu objetivo de afirmar assim como Janz (2016a), a importância deste termo como postura a qual se desenvolvem as obras de Nietzsche, classificá-la como uma “constante” é um pouco perigoso, porque, no pensamento de Nietzsche, os conceitos são, em grande parte, ressignificados.

Portanto, mesmo mudando de temática, o sentimento de inatualidade do qual falamos, articulado com a metáfora do médico da cultura e o foco no presente é o que forma o posicionamento de Nietzsche nesta época. Porém, o que significa ou como se dá a operação

de cura da cultura nesta época do pensamento de Nietzsche e para ele? Nietzsche afirma que o filósofo, assim como a filosofia, tem como função servir de “uma aliança de unificação das forças, como o médico da cultura.” (Fragmento póstumo 30[8], NIETZSCHE, 1995b, p. 294). E como unificar as forças? Uma vez que as forças tendem ao conflito, submetê-las e concordá-las não seria desnaturá-las? Uma opção seria as forças liberarem outras forças para que estas atuem tal como são e *devem* ser, cada uma em sua diferença. A liberalização da força proporcionaria o surgimento de tipos mais sadios, o que nos permite dizer que o tipo extemporâneo deve promover a libertação dos indivíduos aprisionados pelo tempo para que assim, articulando forças, possa-se abrir o caminho para uma nova visão de mundo. Dessa maneira, Nietzsche coloca Schopenhauer como exemplo de médico da cultura quando afirma que sua função, como professor, e que todos os professores deveriam atuar, é de “libertar” o que há de originário em seus alunos. Os verdadeiros educadores são aqueles que vão evidenciar a seus alunos “o sentido original e verdadeiro de sua essência, sua matéria fundamental, algo que de modo algum se deixa educar ou formar e, seja como for, algo de difícil acesso, latente, imóvel: seus educadores não podem ser mais que seus libertadores”. (NIETZSCHE, 2018, p. 17).

O tipo extemporâneo na figura do educador deve ser aquele capaz de “desamarrar” seus alunos, o que implica mostrar a eles como o tempo condiciona e produz determinadas características que, por serem comuns, são naturalizadas. Ele deve “elevar acima da limitação própria à época” (NIETZSCHE, 2018, p. 23-24) a perspectiva de seus alunos para que criem distância em relação a si e ao seu tempo ensinando, novamente, a ser “simples e honestos no pensamento e na vida, a ser, portanto, extemporâneos, tomando essa palavra em seu sentido mais profundo.” (NIETZSCHE, 2018, p. 24). Todavia, o tipo extemporâneo não pode, de maneira alguma, ser tomado como um salvador, um messias, o que apenas levaria as forças a se enfraquecerem novamente. Assim é o exemplo de Wagner⁸², embora possua uma natureza dominadora, que subjuga não devido a sua tirania, mas a sua grandeza, sempre evitou que se erguesse “em torno de si partidos, mesmo que em cada fase de sua arte tenha se formado um círculo de discípulos que, ao que parece, tentava detê-lo nessa fase.”⁸³ (NIETZSCHE, 2009a,

⁸² O Wagner do qual nos referimos daqui em diante não é o que corresponde à realidade de sua personalidade mostrada por nós, mas sim o Wagner da quarta consideração extemporânea, escrita a partir dos pressupostos que apresentaremos a seguir.

⁸³ Esta mesma posição é apresentada em *Assim falou Zaratustra*: “Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa? Vós me venerais; mas se um dia vossa veneração tombar? Cuidai para que não vos esmague uma estátua! Dizer que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra? Sois os meus crentes: mas que importam todos os crentes? Ainda não háveis

p. 124). Mas Wagner sempre se desviava, nunca se deixava deter, pois, se não o fizesse, seus discípulos, amigos e inimigos o teriam, voluntariamente, transformado em um dogma. Transformando-se em dogma, a música wagneriana serviria de parâmetro para as demais, sendo o que ocorreu, porém não como dogma, e sim pela evidente elevação de Wagner em relação aos músicos wagnerianos ou não. No entanto, ele não se importa se os demais músicos irão compor ou não música wagneriana, “ele faz o que pode para destruir a funesta crença de que deve ser o ponto de partida de uma escola de compositores.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 125). Wagner procura instruir os músicos na arte da grande apresentação cênica e musical, ensinando-lhes como criar e não uma criação sua. Ser um instrutor nesse sentido é mais importante que propagar a própria arte, uma vez que a imitação, embora seja imitação do que há de melhor, é nociva para a arte. A imagem que Nietzsche apresenta de Wagner não confere com a que construímos anteriormente. Wagner era uma natureza tirânica, como o próprio Nietzsche afirma e em *Wagner em Bayreuth*, ele o descreve de maneira contrária. Esta postura de Wagner se aproxima mais com a necessidade de distância de Nietzsche em relação a ele, a qual repetimos abaixo:

Mas é absolutamente imperativo para mim preservar a minha liberdade pessoal em questões secundárias e de pequena importância e uma certa abstenção de um convívio pessoal demasiado frequente é, para mim, quase uma necessidade «sanitária». Apenas faço isto, contudo, para melhor poder preservar a minha lealdade, no sentido mais verdadeiro e elevado (NIETZSCHE apud FOSTER-NIETZSCHE, 1990, p. 181).

É como se Nietzsche estivesse sugerindo isto de forma indireta a Wagner ou, como sugere alguns autores, Nietzsche estaria usando não só Wagner, mas também Schopenhauer, como máscaras para falar de si mesmo. Outra hipótese é de que Nietzsche se projeta nestes personagens, o que Nietzsche afirma ao falar de Wagner: “as personagens criadas por um artista não são ele próprio, mas o conjunto dessas personagens, ao qual ele se encontra claramente ligado por meio do mais profundo amor, revela certamente algo sobre ele próprio.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 47). Porém, não encontramos evidências de que Nietzsche quer, conscientemente e de forma planejada, utilizá-los como máscaras para falar de si mesmo e nem de que tem consciência de suas projeções no momento. Nestas obras, ele tem por objetivo homenageá-los, porque foram importantes para sua formação. Na *terceira extemporânea*, seu objetivo é prestar “reverência” para o seu “primeiro e único educador, o grande Arthur Schopenhauer.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 08). Nietzsche assinala que escreve somente sobre aquilo que deixou para trás, afirmando que sua reverência ao mestre do

procurado a vós mesmo: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 75-76).

pessimismo é devido ao fato de ter se tornado cético e encontrar-se em decomposição moral a tal ponto de não acreditar em mais nada, até mesmo em Schopenhauer. Notemos que o aprendizado com Schopenhauer, que ele discorrerá nesta *extemporânea*, implica em deixar de ser schopenhauriano. Esse rompimento com a filosofia de Schopenhauer já é notada por Janz (2016a, p. 201) desde 1868, após iniciar seu contato com as leituras de Lange e Kuno Fischer já tratadas no primeiro capítulo. Era claro para Nietzsche que Schopenhauer havia inserido, poeticamente, a *vontade* no lugar da *coisa em si* kantiana, tese a qual carecia de fundamentação empírica, porém Nietzsche afirma que até mesmo os erros dos grandes homens devem ser louvados, pois seus erros ou equívocos são maiores do que os acertos dos homens pequenos.

Nietzsche percebeu agora que o aspecto libertador que Schopenhauer havia representado para ele não se encontrava em seus dogmas, mas no caráter espiritual de Schopenhauer: em sua veracidade, em sua coragem intelectual, em seu horizonte superior e no poder artístico de seu estilo (JANZ, 2016a, p. 201).

Janz (2016a, p. 202) continua seu comentário apontado que Nietzsche “agradeceu a seu grande precursor” com a *terceira extemporânea*, considerado por Nietzsche como um de seus “trabalhos favoritos de toda sua vida”, mesmo quando, posteriormente, percebeu que havia falado muito mais de si do que de Schopenhauer. Há, por conseguinte, um valor sentimental em relação a esta obra e também a Schopenhauer. Nietzsche não teria sido o grande filósofo que foi se, por um lado, não tivesse sido “discípulo” deste “grande homem”. Na *quarta extemporânea*, Nietzsche quer render homenagem e gratidão a uma parte de seu passado, “a mais bela e também mais perigosa calmaria” (NIETZSCHE, 2008c, p. 08), o seu percurso que significa, na realidade, “um desprendimento, uma despedida” (NIETZSCHE, 2008c, p. 08). E essa homenagem foi imediatamente reconhecida “pelo próprio compositor, que assim comentou: ‘Amigo! Seu livro é extraordinário! Como pôde aprender a me conhecer de tal modo?’” (WAGNER apud CAVALCANTI, 2009, p. 15). Este ensaio, Cavalcanti (2009, p. 15) comenta, é a história do que significou Wagner e sua música para a juventude de Nietzsche e para a sua formação enquanto filósofo, uma vez que, com a convivência com o músico, incluindo concordâncias e disparidades, viu delinear-se claramente sua filosofia. Neste escrito, “Nietzsche procura adotar, em sua interpretação, o ponto de vista do próprio Wagner e, nesse movimento, faz coincidir a sua própria perspectiva com a do compositor.” (CAVALCANTI, 2009, p. 15). Isto significa que, de acordo com a comentadora, a projeção⁸⁴

⁸⁴ O hábito de se projetar em personalidades sobre as quais escreve data de bem antes destes escritos, Janz (2016a) identifica, em uma redação de 19 de outubro de 1861, quando estudante de Pforta. Nesta redação, Nietzsche faz uma espécie de apologia à Hölderlin, falando da profundidade de seus versos. Hölderlin, na época,

de Nietzsche nesta obra não significa, como já apontamos, uma forma de falar de si, mas que, na tentativa de fazer Wagner falar por meio de sua pena, quem acaba falando é o próprio Nietzsche.

Estas extemporâneas, reafirmamos, significam ao mesmo tempo uma homenagem e um deixar para trás estes grandes homens que foram importantes para a vida e formação de Nietzsche, além disso, significam também a apresentação de nomes que se posicionam frente à cultura hegemônica da atualidade. Embora Nietzsche deixe para trás estas doutrinas, Schopenhauer e Wagner sempre estarão presentes no que ensinaram a Nietzsche: ser *extemporâneo*. E se Nietzsche se projeta nestas personalidades extemporâneas, o que parece ser mais coerente é que isso se dá pela via inconsciente⁸⁵ ou meio que “sem querer”. Essas hipóteses das máscaras e das projeções fundamentam-se, em parte, na interpretação que Nietzsche faz sobre sua própria obra em *Ecce homo*. O Nietzsche maduro explica que na *terceira* e na *quarta extemporâneas* procura restaurar o conceito de “cultura” opondo a ela um tipo de cultura mais elevado, no caso, por meio de Schopenhauer e Wagner. Os tipos, “extemporâneos *par excellence*” (NIETZSCHE, 1995a, p. 67), apresentam duas características fundamentais, são “duas imagens do mais severo *amor de si, cultivo de si*.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 67). Nietzsche, aqui, os utiliza como imagens do tipo extemporâneo, uma figuração, uma representação linguística e não meramente pessoas reais, reafirmando o que tratamos no primeiro capítulo. As imagens – que expressam um tipo de cultura em oposição a atual, uma inatualidade, cuja forma é o *cultivo de si* – são indivíduos que se autossubjetivaram, cujo exemplo é o que deve ser ramificado. Estas duas imagens se resumem a uma mesma construída nesse momento por Nietzsche, a dele próprio: “plenos de soberano desprezo por tudo o que ao seu redor se chamava ‘Reich’, ‘cultura’, ‘cristianismo’, ‘Bismark’, ‘êxito’ - Schopenhauer e Wagner, *ou*, em *uma* palavra, Nietzsche...” (NIETZSCHE, 1995a, p.

era visto com pouca apreciação dos especialistas que o “consideravam um gago confuso, uma mera curiosidade da história da literatura alemã.” (JANZ, 2016a, p. 72). Nietzsche, ao falar de seu poeta, “fala, na verdade, de si mesmo, permanecendo sensato em meio a todo esse entusiasmo.” (JANZ, 2016a, p. 72).

⁸⁵ WEBER (2008) também apresenta a possibilidade de esta projeção ser inconsciente, embora ele não opte por uma resposta definitiva. O autor afirma que, por se tratar de um texto em que Nietzsche narra um processo espiritual de sua formação, seu vir-a-ser, ele enquadra esse texto no gênero literário das *Confissões*, o qual é comum projetar-se no texto, pois se trata de uma construção e identificação de características próprias. Portanto, se Nietzsche está falando de seu processo de subjetivação e, ao mesmo tempo, falando da personalidade que Schopenhauer é, o argumento de que está falando de si, o qual o mesmo assume posteriormente, se torna mais consistente. “*Schopenhauer como educador* foi uma confissão pública de Nietzsche sobre o seu próprio vir a ser filósofo. Onde se lê Schopenhauer, pode ser lido Nietzsche. Esse juízo tardio sobre a sua relação com o mestre, embora seja uma daquelas cortinas de fumaça que Nietzsche propositalmente cria para despistar ou, simplesmente, para falsear a imagem que tem dos seus mestres ou de si mesmo, conscientemente ou não - procedimento bastante comum no gênero *Confissões*.” (WEBER, 2008, p. 108).

67, grifos do autor). Se parássemos por aqui, estaria constatada a hipótese de que Nietzsche os utiliza como máscaras para falar de si na época de sua juventude, no entanto quando prosseguimos na leitura, Nietzsche nos oferece traços de uma insegurança na forma de classificar determinadas características dessas obras e, mais ainda, deixa claro que falar de si nessas obras é algo que fica evidente para ele somente em sua maturidade. Salvo algumas pequenas exceções, as obras aludidas não são análises psicológicas de ambos, mas apropriações de suas imagens, um “agarrar pelos cabelos”, “para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios linguísticos.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 70). Portanto, Wagner e Schopenhauer são figuras que servem como dispositivo na economia discursiva para agregar uma série de enunciados que construa um determinado tipo de cultura proporcionando uma prática de *cultivo de si*. Semelhante artifício foi utilizado por Platão em relação a Sócrates, compara Nietzsche (1995a, p.70), independente do Sócrates real, que pode até mesmo não ter existido, a saber, é indiferente quem ele de fato seja, Platão o utiliza como uma semiótica, um signo linguístico ao qual é atribuído um conjunto de significados para comunicar uma ideia ou pensamento seu. Por conseguinte, Platão fala por meio de Sócrates, ele não é um porta-voz de seu mestre, assim como Nietzsche faz com seus mestres. Porém, esta compreensão é perspectiva:

Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. ‘Wagner em Bayreuth’ é uma visão do meu futuro, mas em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser* (NIETZSCHE, 1995a, p. 70, grifo do autor).

Em vista disso, afirmar que há, nas extemporâneas, algo como uma autoencenação assim como há em *Ecce homo*, significa não respeitar os diferentes momentos do pensamento de Nietzsche. Semelhante postura é defendida por Kofman (1985, p. 80), ela defende que os comentários de Nietzsche em *Ecce homo* sobre as extemporâneas consistem, como já pontuamos, em uma interpretação em que ele se reapropria de seus textos para utilizá-los segundo uma nova postura filosófica, o que indica o caráter autonarrativo e de autoencenação de sua última obra. “Não há leitura sem interpretação e toda interpretação equivale a uma dominação, uma nova apropriação.” (KOFMAN, 1985, p. 80). Sendo assim, seguindo o posicionamento da comentadora, Nietzsche, ao reler seus textos os “reavalía”, desloca seu valor, passam a valer com outro sentido e, modificando seu sentido, lhes dá outro direcionamento reorganizando em conjunto com suas obras de maturidade e suas perspectivas da escrita como experimento e autossubjetivação.

Ainda sobre *Schopenhauer como educador*, Nietzsche comenta como utiliza Schopenhauer para se opor a um tipo de professores ou filósofos ligados à universidade e afirma que “no fundo não é ‘Schopenhauer como educador’, porém seu oposto, ‘Nietzsche como educador’, que assume a palavra.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 71). Mesmo não tendo consciência de que falava de si, Nietzsche sabia que as extemporâneas, ou melhor, sua posição em relação ao tempo, era o caminho a ser seguido, “eu via a terra – não me enganei um instante sobre caminhos, mares e perigos.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 70). Isso indica que Nietzsche vê a extemporaneidade como sua posição de filósofo a qual passa por suas obras, o que não significa dizer que se trata de um conceito perene, a relação com a atualidade e a forma de compreender a mesma se aprofunda, desloca e ganha complexidade. Em seu texto sobre as extemporâneas, Kofman (1985, p. 83) resume este nosso ponto de vista com a seguinte frase: “nas obras de ‘juventude’, tudo já está presente, mas nada está presente ainda”. A juventude extemporânea narrada é um “feliz mirar em um futuro que não permanecerá mera promessa.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 70). Ferraro também vê nas extemporâneas uma delimitação dos pressupostos nietzscheanos e traça um paralelo entre o jovem Nietzsche e o Nietzsche tardio, porém não leva em consideração o amadurecimento dessa posição ao longo de suas obras, trabalho ao qual planejamos desenvolver até o final deste capítulo. Esses “pressupostos que ligam o pensamento e um determinado modelo de pensar, de maneira polêmica, a uma ação. [...] o pensar aparece aqui ligado diretamente a um agir concreto, a uma intervenção nas formas da cultura, compreendida como coágulo de práxis.” (FERRARO, 2019, p. 104). Assim, uma breve exposição desses tipos, dessa semiótica, nos possibilita aprofundar um pouco mais o que significa, em termos práticos e, de certa forma, políticos, agir contra a atualidade, compreendendo a mesma neste momento da trajetória de Nietzsche. Analisar tais posturas nos proporcionará um ponto de partida que servirá de fundamento para compreender a escrita dentro dessa postura anacrônica que se desenvolve e amadurece até o colapso mental de Nietzsche.

3.3 O extemporâneo a partir de Schopenhauer e Wagner

Schopenhauer como educador inicia com um possível diagnóstico da época parecido com o apresentado por Kant no texto *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?*

Primeiro, Nietzsche classifica todo homem como um caso único que apresenta uma fusão de qualidades confusas fundidas em um mesmo corpo, mortal, que vive somente uma vez. Mas, se os indivíduos, sabendo-se exemplares únicos e irrepetíveis do cosmo, por que não viver segundo este princípio? Por que não dar a si mesmo deveres aos quais se subordinar? Por que submeter-se a deveres externos igualando-se à mediocridade? Pelo fato de todos os indivíduos possuírem uma propensão à preguiça. A preguiça e a tendência à acomodação fazem com que não se busque ser mal avaliado pelo olhar do seu vizinho. Desse modo, numa tentativa de viver em “paz”, sem perturbações, submetem-se às organizações e aos deveres gregários.

Em meio a esse gregarismo, Nietzsche fala de tipos de indivíduos que se desprendem e se diferenciam da normalização cultural que condiciona seus modos de vida, apresentando Schopenhauer como um escritor que se destoa do convencional, os quais ele classifica como “vitoriosos” que,

por terem pensado o mais profundo, devem amar o mais vivaz; no fim das contas, como sábios, eles se inclinam para o belo. Eles falam de verdade, não balbuciam nem papagueiam; eles se movem e vivem de verdade, e não sob máscaras sinistras, como costumam viver os homens; por isso nos sentimos realmente humanos e naturais em sua proximidade (NIETZSCHE, 2018, p. 27).

Vejamos que Schopenhauer se opõe à sua época na medida em que busca “escrever para si mesmo”. Como escritor, busca experimentar a vida de forma verdadeira no sentido de que, sabendo-se como exemplar único, vive para si. Por viver para si e escrever para si, fala um vocabulário refinado, diferente da vulgaridade linguística, ele não repete uma língua, mas é criador na escrita, o que reflete um modo de pensar profundamente. Esse estilo de vida é transpassado na escrita afetando o seu leitor, no caso Nietzsche. Schopenhauer, ao se diferenciar, ensina a Nietzsche, não por meio de suas teorias, mas pelo seu exemplo, a possibilidade de vir a ser para além dos deveres compartilhados. Há, como relata Nietzsche (2018, p. 28), um “fluxo mágico de forças íntimas que passa de um espécime natural a outro [...]”, que não afeta racionalmente, mas “fisiologicamente”. Assim, o encontro com Schopenhauer foi decisivo e libertador para Nietzsche, primeiramente, porque foi mediado pelo texto e a escritura de Schopenhauer “é força e exigência de cultura” (KOFMAN, 1985, p. 81). Porém, se a escrita, também, é um elemento cultural, ela absorve para seu interior e transfigura em texto as pulsões que guiaram o desejo que seleciona as palavras, por este motivo que as palavras afetam os sujeitos. Esse afeto, na fisiologia do corpo em contato com o texto, perturba as pulsões, sendo, neste caso, o antídoto à propensão a preguiça e à coerção aos olhares de nossos vizinhos.

Essa relação do texto com o corpo, para além dos vários pontos que Nietzsche discute nesse panfleto, será conduzida em nossa discussão a partir de uma perspectiva mais política, procurando mostrar a relação da filosofia, mais propriamente de um tipo de filósofo ilustrado como Schopenhauer, com o poder estatal. Nietzsche apresenta dois tipos de filósofos: um trata-se do tipo autêntico e outro consiste em um filósofo universitário. O segundo tipo está, na visão de Nietzsche, capturado pelo Estado político como seu serviçal, o primeiro, busca uma emancipação em relação ao Estado, pois serve não como objeto de forças políticas, mas culturais. É a cultura, em oposição ao Estado, que modela os indivíduos segundo seus interesses, que traça deveres aos indivíduos como forma de aperfeiçoamento das subjetividades, proporcionando o surgimento do filósofo (NIETZSCHE, 2018, p. 67-68). Para exemplificar o tipo estatal, Nietzsche (2018, p. 29) apresenta Kant, este sempre “se manteve vinculado à universidade, submeteu-se a governos”, cujo exemplo não tem produzido outra coisa senão um tipo professoral e uma filosofia de professores. As “verdades” produzidas por esses filósofos aparecem como “modestas”, não procurando entrar em conflito com o que já está estabelecido enquanto poder político. A “verdade” é “uma criatura acomodada e dócil, repetidamente protegida pelos poderes estabelecidos, de modo que ninguém deveria, por conta dela, criar quaisquer embaraços; cada um seria, então, apenas ‘ciência pura’.” (NIETZSCHE, 2018, p. 30). Nietzsche parece, nas afirmações expostas, conhecer bem o tipo kantiano que já abordamos ao falar de Foucault. Kant propõe pensar de forma autônoma, fazer uso de seu próprio entendimento, todavia submetido à autoridade política. O filósofo do tipo Schopenhauer é aquele que não teme constranger as ordens estabelecidas com seus discursos que, independente das imposições estatais, funcionam como via de escoamento para suas ideias.

Logo, a cultura, por sempre demandar criação, opõe-se ao Estado que funciona a partir de uma racionalidade estática, visando produzir tipos pré-determinados de indivíduos, sustentando uma espécie de cultura menor ou uma “falsa cultura”, que ofusca a possibilidade da liberação do gênio particular em cada indivíduo (KOFMAN, 1985, p. 84). Isso que denominamos de “cultura menor” refere-se às apropriações feitas pelo Estado ou fomentadas por ele, que, na visão de Colli (1983, p. 18), abarca não só os eruditos e os “filisteus surpreendidos”, mas também, amplamente, a ciência em geral. O Estado torna a cultura um meio para se promover enquanto imaginário comum de instituição que está direcionada ao

bem⁸⁶ e, concomitantemente, produzindo indivíduos de acordo com suas necessidades. Os interesses que manipulam formas culturais são interesses privados. O Estado somente

a promove para promover a si próprio e não compreende uma meta que esteja acima de seu bem e de sua existência. O que os acumuladores querem quando exigem incansavelmente instrução e educação é, no fim das contas, mais acúmulo de dinheiro. Quando os sedentos pela bela forma atribuem a si o verdadeiro trabalho em prol da cultura e consideram, por exemplo, que todas as artes pertencem a eles e devem estar a serviço de suas necessidades, o que fica claro é apenas isto, que ao afirmar a cultura eles afirmam a si próprio (NIETZSCHE, 2018, p. 89).

Por essa razão que, na contemporaneidade de Nietzsche, o surgimento do gênio se torna difícil, visto que a cultura é tomada como um meio para produzir determinadas subjetividades. A título de exemplo, as instituições de ensino superior produzem cinco tipos, “o erudito ou o funcionário público ou o acumulador ou o filisteu da cultura ou, finalmente e de modo mais usual, uma mistura de todos eles.” (NIETZSCHE, 2018, p. 90). Todos esses são considerados por Nietzsche como artificiais, porque se trata de uma subjetividade predeterminada segundo um modelo civilizatório de cultura que tem suas raízes nas instituições e idealizações da Idade Média (NIETZSCHE, 2018, p. 91). Inseridos em modelos civilizatórios, os indivíduos não estão liberados para um processo de autossubjetivação e, para mantê-los submissos, faz-se necessário um montante de professores que efetuem este ideal de cultura estatal. Em função disso que o Estado teme os filósofos, pois estes, companheiros da verdade enquanto discursos analítico e crítico, submetem o próprio Estado e seu ideal a suas reflexões, o deslocam, pondo-o em perspectiva, tornando isto visível para os demais. Assim, o Estado não possuirá uma postura amigável com aqueles que são Filósofos no *sentido excepcional da palavra*, porém aparentar essa proximidade e um “favorecimento” à filosofia é interessante para o Estado, o simulacro de um possível culto ao pensamento livre e investimento na “alta cultura” retira do Estado uma imagem de obscurantista em relação aos seus “súditos”. O Estado, nesse sentido, “procurará ainda mais atrair filósofos para si, que fazem parecer como se ele tivesse a filosofia a seu lado.” (NIETZSCHE, 2018, p. 108). Essa concessão do Filósofo ao Estado, como integração a ele, exige que se renuncie a sua verdade em favor da verdade do Estado, “pode-se raciocinar, contanto que obedeçam”. Observamos o mesmo diagnóstico de Foucault se repetir em Nietzsche, a posição defendida por Kant, o Estado permite a pluralidade cultural, tanto religiosa ou filosófica, contanto que este

⁸⁶ Sobre este imaginário construído: “Vivenciamos aqui, no entanto, as consequências daquela doutrina pregada recentemente em todos os púlpitos, que afirma que a meta suprema da humanidade é o Estado, e que para um homem não há dever mais elevado do que servir ao Estado: no que eu reconheço uma recaída, não no paganismo, mas na estupidez.” (NIETZSCHE, 2018, p. 47).

permaneça intocável, “*noli me tangere*”⁸⁷ (NIETZSCHE, 2018, p. 109). A análise de Nietzsche prossegue mostrando o que se assemelha com um processo de docilização do Filósofo. Primeiro, o Estado os recruta de acordo com o quantitativo para suas instituições. Neste recrutamento, vemos se repetir o princípio da preguiça e da ausência de perturbações o qual Nietzsche evidencia no início da obra:

À maioria basta dar de ombros e dizer: ‘como se alguma vez algo de grande e puro tenha podido se erguer e manter sobre esta terra sem fazer concessões à baixeza humana! Então, vocês preferem que, em vez de pagar os filósofos e colocá-los a seu serviço, o Estado os persiga?’ (NIETZSCHE, 2018, p. 109).

Neste recrutamento, o Estado distingue os filósofos entre *bons* e *maus*. Nietzsche destaca a palavra “bom”, julgamos, com o objetivo de evidenciar que esta distinção não significa identificar aqueles que são Filósofos no sentido excepcional, mas sim aqueles que se enquadram na perspectiva estatal segundo critérios de utilidade para determinados fins.

O segundo passo é realocá-los próximos aos seus postos de trabalho para exercer uma função determinada, “eles devem ensinar cada jovem acadêmico que tenha vontade disso e, com efeito, diariamente e em horários marcados.” (NIETZSCHE, 2018, p. 110). Notemos que há uma vinculação do corpo docente com um espaço estranho, diverso do qual sua personalidade se constituiu enquanto sujeito, numa tentativa de descaracterizar ou desterritorializar o indivíduo. Embora a mudança de perspectivas seja uma premissa da espiritualidade como efeito, a diferença se dá no fato de que este deslocamento é governado pelo Estado e não por uma autonomia. Após inseri-lo espacialmente, suas funções são controladas temporalmente sendo “obrigado”, sutilmente, todos os dias ensinar algo para seus alunos. Conforme Nietzsche (2018) mostra, um Filósofo depende de tempo e clima para refletir e nem todos os dias haverá algo novo para ser ensinado. O Filósofo, assim como o artista, demanda esses fatores para a criação e necessita ensinar a criar, como já comentamos. O Filósofo, dessa maneira, não despoja

de sua mais soberana liberdade, a saber, a de seguir seu gênio quando ele chama e na direção em que chama? – na medida em que se compromete a pensar publicamente acerca de algo pré-determinado em horários determinados. E isso diante de jovens! Esse modo de pensar não está de antemão emasculado, por assim dizer? (NIETZSCHE, 2018, p. 110).

Nessa função, o filósofo é submetido à categoria de erudito da história do pensamento, ele deve saber tudo o que foi pensado anteriormente para repassar a seus alunos, deve se apropriar de cada sistema de pensamento estranho ao seu e ao seu tempo que é a

⁸⁷ De acordo com nota do tradutor, “Não me toques”, “são as palavras ditas por Jesus, após sua ressurreição, a Maria Madalena, tal como narrado no evangelho de João (20:16-18). No original grego, do qual vem a maioria das traduções atuais, o texto diz ‘não me segures’ ou ‘não me detenhas’”.

extemporaneidade. A filosofia torna-se meramente monumental e o filósofo um mero curador dos objetos engessados e repletos de teias de aranha. Nietzsche sustenta que isto nunca foi tarefa dos verdadeiros filósofos, os quais a veem com repugnância que é a mais avessa atividade à filosofia propriamente dita⁸⁸. Portanto, a “aliança” entre o Estado e a filosofia só tem sentido para a governamentalidade, se a filosofia puder servir ao Estado produzindo verdades, sendo elas submetidas e favoráveis a determinados tipos de governabilidade. Os interesses do Estado estão acima da verdade, o que deixa transparecer na maneira como o discurso se articula com o poder, não importando sua correspondência factual; ele se ocupa com tudo o que lhe favorece, independente se a verdade é uma “meia-verdade” ou “erro” (NIETZSCHE, 2018, p. 117). Podemos observar, nesta contextualização, como ocorre uma governamentalização da filosofia, semelhante ao que Foucault narra no curso *La Vérité et les formes juridiques* quanto às *práticas de vigilâncias locais* e as *letters de cachet*⁸⁹, que eram práticas desvinculadas do Estado mas que foram, gradualmente, incorporadas e transformadas em mecanismos de controle e vigilância da população. Os filósofos – antes dispersos na sociedade, cada qual produzindo seus discursos e críticas – agora capturados pelo poder Estatal têm adicionado a seus discursos, sob coerção, atributos de legitimidade acadêmica desclassificando discursos marginais. De certa forma, Nietzsche já percebe, em sua época, uma espécie de *ordem do discurso* que o regulamenta acoplado a instituições que produzem subjetividades dóceis, esconjurando seus *poderes* e *perigos*.

Em alguns momentos de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche (2018, p. 47) esboça uma alternativa semelhante com o que já apresentamos em Foucault, fala que, para além do ideal de bem promovido pelo Estado, compreendamos um projeto civilizatório articulado com interesses de governamentalização dos corpos, que é posto como um dever de primeira ordem, há homens que conseguem enxergar deveres que ultrapassam este ponto de vista. Isto significa que há indivíduos capazes de deslocar seu olhar e distanciar-se da condição na condição, evidenciando, como um dos deveres, a deslegitimação do discurso que

⁸⁸ Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que, para ter se tornado um filósofo em sentido excepcional, um extemporâneo, foi necessário, durante parte de sua vida, ter sido também um erudito, um filósofo universitário. Embora ele critique tal relação da filosofia com o Estado, não negligencia este período de sua vida e nem o condena, pelo contrário, o enaltece, pois, para pôr-se além do seu tempo, é necessário tê-lo vivenciado e experimentado: “Considerando que naquele tempo meu ofício era o de erudito, e talvez que eu *entendia* do meu ofício, não é sem significância um acre fragmento de psicologia do erudito que aparece subitamente nesse trabalho: ele exprime meu *sentimento de distância*, a profunda segurança sobre o que em mim pode ser *tarefa* ou apenas meio, entreato e ocupação secundária. É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. Por um tempo eu *tive* de ser também erudito.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 71, grifos do autor).

⁸⁹ Cf.: FOUCAULT, Michel. *La Vérité et les formes juridiques*. In: _____ *Dits et écrits, vol.2*. Paris: Gallimard, 1994b, p. 538-646.

fundamenta o Estado como bem último a ser alcançado, capaz de realizar os bens particulares subsumidos nele. Retornamos, então, ao ideal de Filósofo que, de forma sucinta, já comentamos anteriormente, apresentado sob o nome de Schopenhauer como um educador da humanidade, porém os ensinamentos de Schopenhauer não correspondem a algo que ele ensinava em suas aulas e nem de um código ascético passado diretamente. A forma como Schopenhauer, supostamente, ensina a arte da estética existencial, digamos, é muito mais efeito da leitura de Schopenhauer por Nietzsche. Este autor afeta, por meio de seus livros, o jovem filósofo de tal forma que para ele se torna inconcebível continuar sendo o mesmo. Por esta razão que promete descrever Schopenhauer como educador segundo a sua “própria experiência” (NIETZSCHE, 2018, p. 61) e, a partir dessa experiência, pôr-se a tarefa de “dizer como obter um novo círculo de deveres a partir desse ideal e como podemos nos ligar a uma meta tão exaltada por meio de uma atividade regular; em uma palavra, resta provar que esse ideal *educa*.” (NIETZSCHE, 2018, p. 61, grifo do autor). Nesta passagem, Nietzsche deixa claro que a ação educativa precisa ser demonstrada, planejando sustentar sua tese fundamentando-se em sua experiência pessoal. Essa experiência, que possibilita ser educado por Schopenhauer, apoia-se em intuições decorrentes de um “mergulho em uma profunda desordem e tristeza”, se sentindo alternando entre “luz” e “trevas”, atravessando da “embriaguez” ao “desgosto”. São estas sensações, mediadas pelo afeto do texto sobre o leitor Nietzsche, que possibilitam a experiência com este ideal (NIETZSCHE, 2018, p. 61). O texto de Schopenhauer aprofunda o leitor em um caos interior fazendo a subjetividade deparar-se com seu avesso com o que lhe é contraditória em si mesma, obrigando-o a se fragmentar.

A experiência com esse ideal descrito metaforicamente por Nietzsche se assemelha com a *experiência limite*, o indivíduo vê-se como que duplicado por deveres contraditórios, como se estivesse sendo arrancado de si, o que implica em assumir determinada posição que passa a ser exigida pelos afetos em relação com o ideal, veiculados pelo discurso. Ao trazer o conceito de *experiência limite* para a análise do texto de Nietzsche, isto nos possibilita pensar a leitura dos textos de Schopenhauer como uma prática espiritual do jovem Nietzsche. Semelhante interpretação também é apresentada por Ferraro (2019, p. 105), o comentador sugere que o pensamento de Nietzsche, nesta época, pode ser interpretado à luz dos exercícios espirituais assim como praticados na filosofia antiga.

Precisamente contra aquele homem schopenhauriano é possível objetar, como bela aparência de acerto, o seguinte: sua dignidade e elevação apenas permitem que saíamos de nós mesmos, subtraindo-nos com isso de todas as comunidades dos homens ativos; a coerência dos deveres e o fluxo da vida ficam para trás (NIETZSCHE, 2018, p. 62).

O ideal de homem depreendido de Schopenhauer proporciona a emergência de uma subjetividade capaz de se diferenciar da comunidade gregária de seu tempo, libertando-se dos deveres e, portanto, sendo capaz de impor a si deveres alternativos, o que consiste em uma prática de *cuidado de si* em seu sentido socrático de tornar-se melhor, aprimorar-se e se preparar para a transfiguração do tempo a partir da transfiguração de si. Nietzsche não determina que deveres são esses, porém o que subjaz é o dever de dar-se deveres, o que implica em assumir uma responsabilidade pela própria constituição subjetiva. Embora Nietzsche não estipule deveres para os outros, o que seria incoerente com seu discurso, afirma apenas, sem desmerecer a proposta e de forma segura, que “aqueles novos deveres não são os deveres de um homem isolado; com eles somos introduzidos, antes, em uma poderosa comunidade que não se mantém unida por meio de formas e leis exteriores, mas por meio de um pensamento fundamental.” (NIETZSCHE, 2018, p. 67). O pensamento fundamental consiste no aprimoramento da cultura a qual passa pela preparação não só do indivíduo, mas do seu contexto, para o surgimento dos grandes tipos: o filósofo, o artista e o santo⁹⁰. Como afirma Vattimo (1990), mesmo que Nietzsche trace uma oposição entre civilização e cultura, ele não apresenta um novo ideal de civilização, a terceira extemporânea – assim como a segunda, assinala o autor – é um “apelo às forças da *kultur* que, dentro dessa civilização, representam momentos ‘críticos’.” (VATTIMO, 1990, p. 27).

Vejamos que o Filósofo, enquanto extemporâneo, é aquele que assume uma posição de contraste em relação ao seu tempo e esse seu posicionamento, por meio da escrita é, nesta ocasião, educativo no sentido de que dá a si mesmo um dever e incita seu interlocutor a fazer o mesmo. Essa atitude cria redes de relações de poder e resistência que modificam toda a dinâmica das estratégias de poder. Entretanto, Nietzsche não aponta esse processo pela via política, mas sim cultural. Uma elevação da cultura, à medida que promove um processo de subjetivação, liberando os indivíduos dos poderes estatais de normalização, promoveria uma reforma da sociedade como um todo. A princípio, podemos destacar então que o Estado utiliza-se da cultura em favor de sua supremacia, mas, pelo caminho inverso, uma liberação cultural é capaz de contorcer a hegemonia civilizatória sustentada pelo Estado político. O efeito da cultura sobre o estado fica mais evidente em *Wagner em Bayreuth*. Notemos agora como que, de forma parecida, o extemporâneo se personifica na figura de Wagner.

⁹⁰ Não temos por objetivo descrever os tipos do artista e do santo e nem discutir sobre sua relevância para a cultura, quanto ao filósofo, acreditamos ter falado em demasia. Nosso objetivo, retomando, consiste em mostrar o que é ser extemporâneo na figura do filósofo.

Wagner é descrito por Nietzsche como uma espécie de agente revolucionário da sociedade que busca, por meio de uma reforma do teatro, reformular toda a sociedade. O *venerável mestre* compreende, assim como aparece em *Schopenhauer como educador*, que os indivíduos permanecem submetidos a um determinado tipo de cultura que molda sua personalidade, unificando uma espécie de povo. Dessa forma, já que o *êthos* moderno se forma a partir de um tipo de cultura, modificar ou reformular a cultura significa modificar a subjetividade dos indivíduos que, articulados pelas relações de poder, desencadeariam toda uma revolução social. Assim, Nietzsche retoma a leitura de suas anotações sobre Wagner adotando uma dupla perspectiva, “a partir de um distanciamento crítico”⁹¹ e, ao mesmo tempo, elabora uma análise positiva, na qual interpreta a arte wagneriana como uma renovação da cultura.” (CAVALCANTI, 2010, p. 15). As ideias reformistas de Wagner datam de 1848 quando mestre-de-capela real da corte de Dresden desenvolveu e propôs um projeto de reforma do teatro, o que não foi aceito, fazendo-o se envolver com o movimento revolucionário da cidade em 1849, culminando em seu exílio na Suíça, cidade de Zurique. Durante seu exílio, teve contato com a arte trágica dos gregos, a partir da qual cunhou sua ideia de “obra de arte do futuro” (CAVALCANTI, 2009, p. 17). A *obra de arte do futuro* consiste em uma arte total no sentido de que há “diferentes expressões artísticas, tais como a poesia, a música e a dança criadas por um único poeta que escrevia o texto e compunha a música, coreografava as danças e dirigia a apresentação.” (CAVALCANTI, 2009, p. 18). A tragédia grega não se tratava de uma arte meramente contemplativa, ela incitava os ânimos do público, reivindicando sua participação. Além disso, a arte grega se tratava de um ritual religioso fortemente ligado aos mitos que contêm a sabedoria popular e estão ligados às suas necessidades autênticas. Wagner via que os mitos encontravam-se “rebaixados” à categoria de “contos”. Embora ambos tratem de uma metáfora da vida, o conto está “relegado ao domínio lúdico que dá alegria às crianças e mulheres de um povo em decadência, completamente despojado de sua maravilhosa natureza viril, grave e sagrada.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 99). A música, por sua vez, manteve-se relegada ao público simples, afastada das elites luxuosas, transformando-se em algo quimérico, necessitando libertação. Assim, Wagner deu a si a tarefa de “trazer o mito de volta ao mundo viril e desencantar a música” (NIETZSCHE, 2009a,

⁹¹ De acordo com o estudo de Cavalcanti (2010, p. 15), este distanciamento crítico não transparece nas obras de 1870-1876, porém, ela pontua que nas anotações póstumas, Nietzsche deixa claro suas suspeitas e questionamentos em relação não só a arte, mas também às produções teóricas de Wagner. Neste período, Nietzsche também aprofunda seus estudos sobre as ciências da natureza, momento ao qual é proveniente o texto *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Com base nessa exposição, é compreensível o fato da sugestão da música de Brahms a Wagner por Nietzsche.

p.99), vendo no drama uma forma de interceptação e união das duas artes. Por essa razão, a reforma cultural consiste também em um renascimento do mito, não mais na figura dos deuses e heróis gregos, mas germânicos.

A compreensão de um renascimento artístico pressupõe pensar a atualidade da arte a partir de sua ausência ou um estado de letargia, paralisia ou alienação em relação a si mesma. Se a arte está alienada de si, morta para si, significa que está excluída da própria vida. Por conseguinte, um renascimento da arte consiste em reorientá-la para aquilo que lhe é próprio, a criação. Assim, um revigoramento da arte consiste em devolvê-la ao processo criador mediado pelos agentes envolvidos que se tornam criadores. Uma vez como canalizadores do processo artístico, a metamorfose e a criação dão-se nos agentes a partir do experimento. Cavalcanti (2009, p. 37) afirma que há uma instrumentalização da arte na modernidade que a desenraíza da sua relação com a vida. Na presente sociedade, já industrializada, a arte se submete aos padrões de consumo que demandam entretenimento, ocupando um lugar específico. Vejamos que o caráter criador da arte não é primordial, desde que seja capaz de entreter os espectadores. A ópera, como exemplo, tinha como finalidade provocar determinados estímulos de forma calculada, demandando uma passividade de seus espectadores. Essa indústria do entretenimento movimenta, por um lado, os empresários que buscam financiar somente o que lhes dá retorno financeiro e, por outro, um tipo de espectador que busca não se deparar com a tragédia cotidiana, mas se anestesiá-la. A arte degenera a vida, os teatros são espaços que perturbam o juízo, prejudicando a capacidade de avaliar por si. Há, em relação aos frequentadores,

uma mal dissimulada busca por diversão, entretenimento a todo custo, considerações pedantes, ares presunçosos e escárnio com a seriedade da arte de parte dos que a realizam, brutal avidez por ganhos monetários de parte dos empresários, o vazio e a ausência de pensamento de uma sociedade que só pensa no povo quando este lhe é útil ou perigoso e frequenta teatros e concertos sem jamais lembrar de suas obrigações (NIETZSCHE, 2009a, p. 61-62).

Esta é a forma como Nietzsche descreve a atmosfera dos teatros em que o público busca, na arte, “a fuga do tédio, o desejo de ser livre de si e de suas próprias misérias por algumas horas, a necessidade de aliviar a sensação de vazio e de fome através do ‘ópio da arte’.” (CAVALCANTI, 2009, p. 28). O público busca, por meio dos estímulos percebidos, experimentar sensações que os façam escapar do peso da própria existência. Fugindo da própria existência e apenas reagindo a estímulos externos que lhes direcionam a uma passividade e fuga cada vez maior, a arte, nesse caso, funciona como se “fosse um remédio ou narcótico, graças ao qual fosse possível se desfazer de todas as outras misérias.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 65). Cavalcanti (2009), em seu comentário, apresenta uma leitura

bastante foucaultiana do diagnóstico apresentado por Nietzsche, interpretação a qual nos favorece. Segundo a autora, a arte moderna funciona como um mecanismo de poder produtor de relações sociais e tipos de subjetividade. Este dispositivo “desenraiza e distancia a coletividade de suas criações de cultura, separando o povo de tudo o que produz a partir de uma necessidade profunda: seus mitos, sua dança, sua expressão poética.” (CAVALCANTI, 2009, p. 29). Ao alienar o indivíduo, a arte moderna o distancia de suas necessidades fisiológicas, criando necessidades artificiais para as quais oferece satisfação. Sendo assim, o vazio e a falta de si são mascarados pela arte. O trabalhador “dócil e útil” (CAVALCANTI, 2009, p. 29) que tem extraído de seu corpo força e eficácia, por meio de um controle temporal que governa seus gestos debilitando seus pensamentos e domesticando suas pulsões, à medida que o alienam de si, inviabilizam o retorno para si e a autorreflexão. Dessa maneira, o homem moderno não compreende sua dor e nem o seu vazio, pois está distante, fora de si⁹².

Nessa roda que gira e atropela os corpos, incorporando e os achatando está, como peça do dispositivo, o artista e, conseqüentemente, a arte; eles “contam como séquito de escravos para a satisfação de *necessidades aparentes*.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 97, grifo do autor). Nietzsche, aqui, está se referindo a um diagnóstico do próprio Wagner em relação à arte. As necessidades aparentes correspondem, ao que já assinalamos, às necessidades artificiais; necessidades não necessárias que se sobrepõem ao realmente necessário e vital para o povo. A arte, desse modo, é “a alma dessa indústria que assassina os homens, a fim de utilizá-los como máquina.” (WAGNER apud CAVALCANTI, 2009, p. 97). Por isso, Nietzsche reproduz a perspectiva de Wagner, mostrando como a arte sustenta toda uma série de relações sociais estabelecidas. Ela, como alma de um povo, governamentalizada, dirige seus pensamentos ao afastarem-no de seus corações. Isto condiz em dizer que, diante de tal diagnóstico, a sociedade e, concomitantemente a cultura, está doente e Nietzsche vê em Wagner o representante da arte “mais poderoso para a realização de seu próprio programa de cura como ‘médico da cultura’.”⁹³ (JANZ, 2016a, p. 559). Portanto, se a arte é o motor central de uma

⁹² O mesmo diagnóstico pode ser observado em Nietzsche (2009a, p. 80): “E aqui aparece de novo claramente a tarefa da arte moderna: embotamento ou embriaguez! Adormecimento ou atordoamento! Levar a consciência, de um modo ou de outro, à inconsciência! Ajudar a alma moderna a se livrar de seu sentimento de culpa, e não a reencontrar sua inocência! E isso ao menos por instantes! Defender o homem diante de si próprio, obrigando-o a se calar em si mesmo, a não-poder-ouvir!”

⁹³ Importante destacar que a *Quarta extemporânea* foi escrita antes de ocorrer o evento real de Bayreuth, no qual Nietzsche observará no espetáculo o mesmo que é criticado nesta obra, Wagner utilizando sua arte para satisfazer as vaidades de uma classe que confunde grandeza com riqueza. Esta percepção decepcionante do festival de Bayreuth é narrada por Foster-Nietzsche (1990), o que justifica a formulação do tipo wagneriano ao qual Nietzsche se refere em *Ecce homo*: “nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. [...]”

indústria produtora de sujeitos e relações, redirecioná-la ao seu lugar primordial, à vida, significa subverter todo um jogo de estratégias que se impuseram. Nietzsche via na reforma do teatro por Wagner o ocasionamento de uma reação em cadeia, reformando não só o homem, mas todos os domínios, “a moral e o Estado, a educação e o comércio.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 61). A arte, libertada de sua governamentalização, liberta também a sensação autêntica dos indivíduos de sentir sua necessidade necessária que corresponde a um *religare* com a própria vida. Mas, qual a necessidade da vida? Que sensação autêntica quer toda a vida? Nietzsche estaria, nesta época, buscando uma metafísica do homem? Certamente não se trata disso aqui, Nietzsche afirma a diferença a partir de um mesmo ato que é a criação. Toda vida quer a diferença, toda a vida quer sentir diferente e somente na diferença e variação há intensidade de sensação: o *pathos da diferença* que governa toda a vida.

Mas verdadeiras satisfações e consolos existem unicamente para a natureza, e não para o âmbito do não-natural e da sensação inautêntica. Para o não-natural, se por ventura adquirir consciência de si próprio, resta apenas o aspirar ao nada, ao passo que a natureza aspira à metamorfose através do amor: o primeiro quer não ser, o segundo quer ser de outro modo (NIETZSCHE, 2009a, p. 137).

Então, a arte wagneriana implica em um efeito sobre si e deve, conseqüentemente, provocar o mesmo efeito de liberação da vida no sentido transfigurador. Para liberar a arte, o artista deve antes liberar seu espírito da modernidade, deve fragmentar sua alma remodelando-a extemporaneamente, “quem queria libertar a arte, reestabelecer sua santidade inviolável, deveria antes ter-se libertado da alma moderna.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 80). Assim, Wagner é colocado em contraponto aos valores modernos ao libertar a si próprio das amarras de seu tempo e, conseqüentemente, libertar a arte de toda a instrumentalização social, abrindo a possibilidade de renovação cultural e, ao mesmo tempo, social. Como já afirmamos, o movimento ocorre em cadeia articulando redes de forças que resistem e subvertem a hegemonia das relações de poder descritas. Logo, a arte Wagneriana cria uma relação de afeto com o espectador que o “obriga” a despir-se da modernidade. Nietzsche descreve metaforicamente a sensação do espectador, ele supõe este experimento como uma espécie de transposição temporal em que um indivíduo de uma cultura variada em um século, ao ser lançado em meio ao espetáculo wagneriano,

sentiria ter sido, de repente, envolvido em águas mornas, como alguém que nadando em um lago sentisse se aproximar uma corrente vinda de uma fonte quente: essa corrente provém de profundidades maiores, diz ele a si próprio, pois a água circundante não a explica e é, ela própria, de origem menos profunda (NIETZSCHE, 2009a, p. 40).

Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa ‘cultura’, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 32).

Esse experimentador transtemporal é arrebatado pela arte wagneriana sem perceber a origem dela, porque, visualmente, confunde-se com o que é comum, porém sua consistência, sua temperatura é mais elevada, possui mais calor, as “moléculas” agitam-se com maior intensidade. Quando se depara, está imerso em águas cujo calor toma toda sua atmosfera, foi transposto sem sair do lugar, pois a natureza de Wagner o envolveu. Assim como as águas do lago é o tempo, o sentimento de pertencer à outra época porvir, uma estranheza em relação à modernidade, de que “sua pátria está em outro lugar, não neste tempo.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 40). Dessa forma, os expectadores do drama wagneriano experimentam a extemporaneidade assim como o artista. O público é confrontado consigo próprio, adquire distância da modernidade que dá forma à sua individualidade, à sua “pequenez” e “fragilidade” e, direcionado para uma postura de reflexão sobre a própria existência, questiona-se sobre o significado disto para si. Wagner é capaz, por meio de sua arte, de comunicar uma força que, fazendo o público sentir-se estranho a si mesmo, os permitem experimentar uma ruptura. Wagner comunica em sua arte uma vivência de transfiguração, sua arte contém uma linguagem pela qual perpassa um *pathos da diferença* que faz o espectador vivenciá-la conjuntamente a Wagner. Quando pensamos em termos de poder e dispositivos, Wagner não é, nesse caso, meramente uma pessoa, mas uma máquina transfiguradora que movimenta toda uma cadeia de subversão do tempo, Wagner é, como caracteriza Nietzsche (2009a, 141), um “transfigurador do passado”, um alquimista do tempo, um bruxo.

Mas aquele que se encontrar de repente diante de tal ação será tomado pela mais inquietante e sedutora magia: ele se vê diante de um poder que suprime a resistência de sua razão, todo meio no qual viveu lhe parece sem sentido e inconcebível: lançados para fora de nós, nadando em um misterioso elemento vivo e ardente, não nos entendemos mais, não mais reconhecemos as coisas mais conhecidas, não dispomos mais de medida alguma; toda lei, tudo o que é fixo começa a se movimentar, cada coisa se ilumina de novas cores e nos fala em signos novos – em meio a essa mistura de delícia e temor, é preciso ser um Platão para tomar uma decisão (NIETZSCHE, 2009a, p. 87).

Poeticamente, Nietzsche descreve a vivência da transfiguração a qual, por indicar um processo misterioso de modificação da forma, não caberia em um conceito. Primeiro, nossa racionalidade, que resiste a todo tipo de embriaguez, tem suas barreiras suprimidas. Para os sujeitos tomados pela *experiência limite*, de ser arrancado de si, se tornam inaceitável voltar a ser da mesma forma, as medidas as quais avaliam a “realidade” e a si mesmos são revalorizadas, o vocabulário se modifica, pois os signos da realidade se expandem. Diante de tal, é preciso ser um Platão para decidir, ou seja, é preciso ser não um homem medíocre, um “qualquer”, genérico, mas sim um grande homem que se destaca da massa. E, nesse vir-a-ser do corpo que submete suas pulsões a novas disciplinas e dietas espirituais, sobre uma nova

forma que possibilita uma perspectiva mais apurada, “nessa atmosfera [em que⁹⁴] nos sentimos de novo na livre natureza e no reino da liberdade” (NIETZSCHE, 2009a, p. 88), a natureza se revela completamente despida. “Assim ela quer agora, pudicamente, se refugiar em suas contradições. O que era até então invisível, interior, salva-se na esfera do visível e torna-se fenômeno; o que até então visível desaparece no obscuro mar dos sons.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 91). Dessa forma, o público participa da manifestação vital de Wagner, dessa *força demoníaca* a qual implica em transpor e despojar de si, pois Wagner a comunica ao seu público, assim como se comunica com ela, atravessando a multidão de indivíduos, sussurrando em seus corpos, outros modos de ser, encontrados na aceitação e entrega a essa força. Então, a obra de arte consiste na “capacidade de comunicar ao outro o que foi vivido [...]” (NIETZSCHE, 2009a, p. 109). A grandeza de Wagner consiste em ser capaz de comunicar sua vivência mais íntima, de transfiguração de seu espírito e tornar isto compreensível por meio dos vários recursos linguísticos utilizados, persuadindo, por meio do afeto dessa força vital, seu público a compartilhar esta vivência. A linguagem artística que envolve música, dança, gestos, expressões faciais, entonação e ritmo poético transcende o idioma, tornando a comunicabilidade da existência trágica, universal.

Portanto, o espírito de Wagner ecoa e estremece tudo o que é moderno em direção à “futura fecundidade” (NIETZSCHE, 2009a, p. 128). Wagner é um precursor e um preparador para uma época futura. Mas, se ele é um precursor, significa que é, desde já, de um tempo por vir que se presentifica em sua arte. A arte wagneriana, como afirma Nietzsche, não se delimita a fronteiras nacionais, a linguagem de sua arte se dirige aos *homens do futuro* (NIETZSCHE, 2009a, p. 135). Essa tipificação de homens indica um povo que há de vir, “povo” o qual Wagner reconhecerá como seu, o que expressa a extemporaneidade de Wagner, o qual não se reconhece em sua atualidade, “ele não pertence à geração do presente” (NIETZSCHE, 2009a, p. 135), sendo ele próprio o “mensageiro e um precursor de outro tempo.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 136). Isto não significa, de maneira alguma, uma crença utópica em um futuro predestinado como um fim último de paz e tranquilidade, a crença de Wagner consiste no fato de, ao reconhecer em outros os traços que marcam sua inatualidade, pressentir ares futuros.

O texto *Wagner em Bayreuth*, como analisa Cavalcanti (2010), é escrito a partir de um conflito interno de Nietzsche que mescla admiração, críticas e desconfianças. Assim, temos um Nietzsche fragmentado, cindido em relação ao mestre, mas se há um processo de expansão da arte wagneriana em que tende a uma hegemonia – *Wagner resume a*

⁹⁴ Acréscimo nosso.

modernidade – a extemporaneidade na figura de Wagner não implicaria no rompimento com ela mesma? Não seria a fragmentação afetiva de Nietzsche o efeito da arte wagneriana impondo a ele um desprendimento de si, um desprendimento de Wagner, tal como a leitura de Schopenhauer o averia de ter negado o mesmo? Dessa maneira, o sentido do agradecimento por meio dessa obra se expande, uma vez que Nietzsche só pôde vir a ser inatual graças à força da arte wagneriana. Devemos deixar claro uma diferença aqui, uma coisa é Wagner e sua personalidade centralizadora, outra é sua arte libertadora. Queremos dizer que a arte implicou no rompimento de Nietzsche com o próprio artista. Essa hipótese se depreende do texto de Cavalcanti (2010), para a autora, *Wagner em Bayreuth* é escrita a partir de uma “experiência pessoal” de Nietzsche, fundamentando-se na carta a Rohde de 07 de outubro de 1875 a qual reproduzimos abaixo o trecho a que ela se refere:

Minha *Consideração* sob o título de *Richard Wagner em Bayreuth* não será publicada, está quase finalizada, porém, tenho me encontrado muito aquém do que exigia de mim; e para mim só tem o valor de uma nova percepção sobre o ponto forte de nossas vivências até agora. Eu não fico despreocupado e considero que, para mim, o objetivo não foi alcançado de todo (NIETZSCHE, 2009b, p. 121).

A supracitada correspondência expressa uma preocupação sobre a publicação da extemporânea pelo fato de não ter escrito de acordo com o planejado, ficando aquém de seus objetivos, limitando-se a uma narrativa de suas experiências pessoais. Segundo a autora, a experiência pessoal de Nietzsche e seu desprendimento de Wagner pela arte wagneriana se dão na passagem que já citamos sobre a descrição mística da *experiência limite* ao ser afetado pela arte wagneriana, em que o indivíduo é envolvido por forças que enfraquecem a resistência da razão que a tudo quer quantificar e classificar, direcionando-o a rever suas convicções ao se pôr no ponto de vista da vida que impõe a metamorfose no devir. Assim, Nietzsche vê Wagner “no que ele é”, percebendo o quanto sua convicção messiânica sobre o reformador da cultura inviabilizava novos caminhos. A arte wagneriana faz Nietzsche distanciar-se de Wagner e, ao pôr em perspectiva, compreende que o aprendizado maior, a arte da transfiguração, necessita, como necessidade originária, deste afastamento.

Nietzsche então cura a si mesmo superando em si, ao ter vivenciado, o wagnerismo. Ao identificar o extemporâneo como o lugar ao qual toda a cultura hegemônica é posta em questão, como sua má-consciência, Nietzsche mapeia um jogo de relações de poder que produz tipos de subjetividade docilizadas. Desse quadro tracejado em que pontos anacrônicos são mostrados, Nietzsche pretende viabilizar o surgimento de “grandes homens” capazes de superar o seu tempo, “nesse ponto de sua carreira, o jovem Nietzsche está menos preocupado em realizar-se como grande pensador do que em garantir as condições para que grandes

homens possam voltar a emergir entre seus contemporâneos.” (RODRIGUES; TRANJAN, 2018, p. 130). A posição de preparar a cultura para homens do futuro permanece, posteriormente, nas obras seguintes: “podeis criar um deus? – Então não me faleis de deuses! Mas bem poderíeis criar o supra-homem. Talvez não vós mesmos, irmãos! Mas podeis vos converter em pais e ancestrais do super-homem: e que esta seja a vossa melhor criação!”⁹⁵ (NIETZSCHE, 2011b, p. 81). Se essa preocupação de Nietzsche se perpetua, seu relacionamento com o presente de forma intempestiva também, porém a partir de outro patamar. Os modelos do *santo* e do *artista* passam a ser criticados posteriormente, assim como há um abandono da figura do gênio. Cavalcanti (2010, p. 24) mostra que a obra posterior de Nietzsche – *Humano, demasiado humano*, uma obra pós-wagneriana – expressa não mais uma crítica a uma particularidade da cultura, mas sim à metafísica, à verdade como valor, discussões iniciadas em suas leituras e pesquisas paralelas às extemporâneas da qual se destaca a produção de *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Além dessa reformulação temática, *Humano, demasiado humano* também é apresentado como possível continuação das *Considerações extemporâneas*, contendo elementos e textos que estão lá agregados. De acordo com Janz (2016a, p. 561), Nietzsche planejava escrever uma quinta consideração extemporânea intitulada *A relha*, a qual, devida a sua fraca visão, era ditada a Köselitz. Esta obra nunca chegou a ser publicada e seu esboço serviu como ponto de partida para a obra citada. Dessa forma, “‘Humano, demasiado humano’, que, portanto, vem a representar a continuação das ‘Considerações extemporâneas’ – submetendo, porém, a temática a grandes mudanças e a um novo ponto de vista filosófico.” (JANZ, 2016a, p. 561). Por conseguinte, vemos nesta obra o cruzamento do estilo extemporâneo com a temática da metafísica e do valor⁹⁶. O amadurecimento desses pressupostos se desemboca no surgimento do genealogista que se compreende

⁹⁵ Embora o *super-homem* e os *grandes homens* sejam conceitos diferentes, queremos enfatizar aqui o caráter preparatório para algo futuro que supera o tempo presente, cada um de acordo com sua construção conceitual.

⁹⁶ O sentimento de extemporaneidade pode ser observado também no aforismo 377 de *A gaia ciência, Nós, os sem-pátria*. Neste aforismo, Nietzsche recomenda sua *gaya scienza* àqueles que denominam, honrosamente, os sem-pátria e, posteriormente, classifica-se, junto a eles, como *filhos do futuro*, filhos de um outro tempo e pergunta-se: “como poderíamos nos sentir em casa neste presente?” (NIETZSCHE, 2001b, p. 280, grifo do autor). É evidente aqui que *pátria* e *tempo* são sinônimos, os sem-pátria são aqueles que estranham o tempo presente, sentem-se deslocados e sem identificação com sua atualidade. Nietzsche e seus “irmãos extemporâneos” se diferenciam do que é *alemão*, compreendendo-se por esta nacionalidade o gosto pela emergência do nacionalismo, preferindo então eles se ausentarem desse meio: “preferimos viver nas montanhas, à parte, ‘extemporaneamente’, em séculos passados ou vindouros, apenas a fim de nos poupar o mudo furor a que nos saberíamos condenados, como testemunhas de uma política que torna desolado o espírito alemão, ao torná-lo vão, e que é, além de tudo, política *pequena*” (NIETZSCHE, 2001b, p. 281, grifo do autor). Há, também, em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo IX, o título *Incursões de um extemporâneo*. Não almejamos,

como um resultado daquele processo e que o recebe de um modo peculiarmente ativo um sujeito que teria como tarefa apropriar-se daquilo que o constitui e introduzir no interior de outras finalidades. Como um herdeiro de seu tempo, mas, de certa forma, dilapidando essa herança de tal modo que ele possa ‘superar em si o seu tempo, tornar-se ‘atemporal⁹⁷’ (PASCHOAL, 2014, p. 130-131).

A genealogia tem, como forma de analisar as condições de emergência do sujeito moderno, o princípio da vontade de poder à qual os indivíduos estão imersos, que possibilita também pensar os discursos e as interpretações sobre o mundo como efeitos do poder. Os discursos, uma vez que emergem da vontade de poder interpretante, visam mais poder, mais domínio e imposição de força, funcionando como estratégias de controle sobre os corpos, tornando determinados comportamentos aceitáveis e repudiando outros, o que possibilita um controle direto sobre os afetos. Logo, a crítica do genealogista, à medida que procura liberar as pulsões de seus constrangimentos históricos, visa a superar o tempo em si, aspira à inatualidade, mas como já comentamos, para libertar o tempo é preciso libertar-se dele em si. Dessa forma, a práxis genealógica consiste, assim como mostrado nos nossos comentários sobre *Schopenhauer como educador*, em um retorno sobre si mesmo, de se libertar das amarras culturais as quais nos prendemos e nos impedem de vir-a-ser de outro modo. Então, a genealogia é sempre uma autogenealogia. Prossigamos agora por uma via que prepara o terreno para a genealogia como libertação do espírito.

3.4 O espírito livre em Nietzsche como pressuposto espiritual para a “Genealogia da moral”

A compreensão da genealogia como forma de se relacionar com o tempo demanda, antes, uma forma de compreensão de si, do próprio genealogista da moral, em relação ao presente. Vimos, na primeira seção, que esta relação se dá na forma da extemporaneidade, de se opor na época contra ela mesma, valendo-se de recursos dispostos na própria cultura. Terminamos afirmando que este tipo de posicionamento perpassa as obras de Nietzsche até o fim como assinalamos com o título do capítulo *Incursões de um extemporâneo de Crepúsculo dos Ídolos*. A extemporaneidade consiste em uma forma de se colocar diante da época em

nestes apontamentos, propor um princípio invariável no pensamento de Nietzsche, apenas sinalizamos, com estes exemplos, que o sentimento de extemporaneidade aparece posteriormente até o último período de Nietzsche.

⁹⁷ Citação retirada do prefácio de *O caso Wagner*.

relação à cultura fazendo-lhe oposição a qual não se finaliza em si mesma como mero ato de se posicionar e apontar uma contradição. A oposição extemporânea tem por objetivo simultâneo uma intervenção cultural e existencial, por isso afirmamos que ser extemporâneo significa optar diretamente por um plano de *estética da existência*. Resta-nos, por agora, pensar como Nietzsche aprofunda suas investigações em direção a uma espiritualidade que o possibilite a se relacionar com o presente de forma ativa, seja atacando por meio da genealogia em determinados momentos, seja por meio da ciência em outros, colhendo, simultaneamente, os frutos e efeitos: a transfiguração do espírito. Propomos, então, que a genealogia é, desde já, uma estratégia de elevação espiritual em que Nietzsche, além de se posicionar extemporaneamente, procura se constituir enquanto sujeito.

O processo de transfiguração espiritual que seguiremos, por agora, é pensado por Nietzsche como espírito livre, que é uma figura de linguagem utilizada para ilustrar a metamorfose do sujeito em relação ao seu tempo. O espírito livre não é meramente um tipo psicológico ao qual Nietzsche se utiliza como lente de aumento para pensar a realidade, ele é muito mais um processo em funcionamento, é uma representação linguística que inclui em sua semântica o devir existencial, como veremos no fim desta análise, do próprio Nietzsche transfigurado em discurso. Além de essa figura ilustrar o vir-a-ser psicológico de um tipo que é subjetividade em vias de deixar de ser, a própria semântica da palavra se aprofunda agregando sentido. As palavras em Nietzsche, quando retornam, trazem um somatório de vivências, o espírito livre, assim como o homem enquanto figura de pensamento, tem que ter passado por todas as suas significações para, antecedendo à *práxis* genealógica, ser o “fundamento” para a execução de tal estratégia. Sendo assim, nossa proposta consiste em mostrar o espírito livre como um pensamento que se entrelaça com a extemporaneidade, estando os dois no referido capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos, Incursões de um extemporâneo*: “O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito que se tornou livre*, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas.” (NIETZSCHE, 2006, p. 88, grifos do autor). Outro ponto de encontro, que talvez seja um pouco mais significativo, é que tanto as *Considerações extemporâneas* como o espírito livre ocupam a posição de *médico da cultura*. O “‘espírito livre’ é um dos nomes mais importantes para o tipo do filósofo que Nietzsche, nessa época, deseja e espera [...]. Trata-se, porém, sempre do filósofo como médico da cultura⁹⁸.” (TONGEREN, 2010, p. 271). Portanto, longo caminho adiante!

⁹⁸ Tongeren (2010) se refere ao período que abarca o início dos anos 1870 a 1886.

O espírito livre aparece como aquele para o qual é direcionada a obra *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Dizer que a obra “é” para espíritos livres significa duas coisas: que este livro é dedicado, é uma homenagem a estes tipos; é uma leitura direcionada *para* estes indivíduos. Entretanto, seus homenageados e destinatários da obra, como afirma o próprio Nietzsche, ele os *inventou* para si mesmo, “não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 08). Então, Nietzsche cria um personagem plural inexistente para dedicar o seu livro. Mas, ele *os cria para si mesmo*, ou seja, não quer, de maneira alguma, sanar a necessidade de nenhuma outra pessoa que não a dele próprio. *O que importam os outros!?* Nietzsche exclama, implicitamente, por meio desses indícios os quais indicam um afastamento de pessoas, ou, melhor dizendo, uma retirada para sua solidão. Não à toa que em *Ecce homo* ele irá caracterizar esta obra como o “monumento de uma crise” (NIETZSCHE, 1995a, p.72). Por crise, Nietzsche compreende um processo de libertação ou, melhor ainda, uma liberação de tudo o que não pertencia a *sua natureza*, um corte de laços com tudo o que venerava em sua juventude, incluindo-se Wagner, Schopenhauer e os gregos (NIETZSCHE, 2008a). Nessa falta de companhia, ele inventa os espíritos livres como forma de suportar sua solidão e, ao mesmo tempo, delimitar, de forma despreendida, uma filosofia antes submersa e embrumada por sombras de grandes monumentos da cultura:

Eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, auxílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam (NIETZSCHE, 2008a, p. 08-09).

Dado que tudo aquilo que *se acreditava verdadeiro e indubitável* se mostrou *falso e enganador*⁹⁹, Nietzsche buscará, em *Humano, demasiado humano*, expurgar de seu raciocínio as falsas compreensões ou princípios e criar um solo seguro para prosseguir com sua filosofia. Apontamos, com essa referência “sutil” a Descartes e não sem fundamento, que Nietzsche, embora não compactue com seu racionalismo e sua metafísica, encontra-se em situação bastante parecida. Nietzsche necessita se desprender de suas falsas compreensões adquiridas e se apoiar em algo mais consistente. Por este motivo é relevante um comentário a sua primeira publicação de *Humano, demasiado humano*. Onde aparecem os nomes de Descartes como também o de Voltaire, duas figuras fundamentais as quais ilustram este momento da vida de Nietzsche. Na edição de abril de 1878, há, na folha de rosto, uma dedicação a Voltaire devido

⁹⁹ Referência á Descartes em *Meditações metafísicas*.

à proximidade do aniversário de sua morte, 30 de maio de 1778. Nietzsche não tinha objetivo de publicar tão cedo, se não fosse esta motivação, e termina sua dedicatória classificando-o como “um dos grandes libertadores do espírito” (NIETZSCHE, 2008a, p. 314). Quanto a Descartes, há, “no lugar de um prólogo¹⁰⁰” do livro, uma citação do *Discurso do método* a qual reproduzimos abaixo:

Durante certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram, basta dizer que, de minha parte, nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto, pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se enche de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la¹⁰¹ (DESCARTES apud NIETZSCHE, 2008a, p. 314).

Esse trecho do *Discurso do método* apresenta uma narrativa em que Descartes faz um balanço de sua vida, trata-se de um movimento reflexivo que envolve as ocupações comuns dos indivíduos e, dentre elas, escolhe por si e para si cultivar a própria razão e encontrar um caminho para a verdade. Descartes, tal como Nietzsche, procura um caminho, um *methodos*, não um princípio da realidade preestabelecido, mas mecanismos confiáveis para tal que lhe possibilitem, ao mesmo tempo, um aprimoramento da razão. O cultivo da racionalidade por si indica uma tomada de decisão fundada em uma autonomia, fato que, para Nietzsche em presença de Wagner, como vimos, não era algo desprovido de coação. Descartes assume o *seu propósito*, ou seja, há uma assunção pessoal e tomada de responsabilidade para si mesmo diante de uma crise. Ele aparece para Nietzsche “como portal de entrada para o complexo significado da superação do desespero presente na empreitada de autodeterminação intelectual, moral e existencial causado pela ruptura com Wagner e Schopenhauer.” (WEBER, 2008, p. 109). Desse modo, utilizando o próprio método de análise de Nietzsche contra ele mesmo, se toda escrita é sintomática, podemos afirmar que, ao reproduzir a expressão pessoal de Descartes, ele revela em si uma vontade de autodeterminação. O percurso de Descartes por sua própria determinação o possibilita um ganho, uma conquista, está *descobrendo novos conhecimentos a cada dia*. Esta descoberta indica que a formulação de um método o possibilita ir além do saber posto pela tradição, o qual se havia mostrado duvidoso. Como ressalta Machado (2013, p. 83), “com um propósito libertador tal como o de Descartes, que

¹⁰⁰ Nietzsche utiliza esta expressão como título da página.

¹⁰¹ Tanto o texto apresentado quando a referência à Voltaire constam em nota (1) do tradutor.

pretendia liberar a ciência de preconceitos escolásticos, Nietzsche também pretendia libertar a filosofia da sombra dos preconceitos metafísicos”, porém libertar a filosofia significa libertar a si próprio como abertura para uma nova filosofia.

Por outro lado, embora Nietzsche apenas classifique Voltaire como libertador do espírito e cite seu nome poucas vezes no decorrer da obra, Machado (2013) comenta que a referida classificação se deve ao fato de que Nietzsche nutria simpatia pelos franceses, via Paris como a “capital do século XX”, o princípio e o futuro centro do mundo, porque lá surgiam “indivíduos híbridos estranhos a *rabies nationalis*, e que prefiguravam o novo europeu.” (CAMPIONI apud MACHADO, 2013, p. 62). Voltaire, na visão de Nietzsche, correspondia a este tipo que proporcionaria o surgimento do “novo europeu”, servindo de inspiração para seus desejos de liberdade desde a juventude¹⁰². Merlio (2012) comenta que Nietzsche era fascinado pelo século XVIII francês e, imerso nesse espírito, leu, principalmente e *à sua maneira*, as obras críticas de Voltaire buscando encontrar “aqui e ali, o alimento para sua própria filosofia.” (MERLIO, 2012, p. 524). Essa recepção de Voltaire pode ser vista no aforismo 26 de *Humano, demasiado humano*:

Somente após esse grande *êxito da justiça*, somente após termos corrigido, num ponto tão essencial, a concepção histórica que a era do Iluminismo trouxe consigo, poderemos de novo levar adiante a bandeira do Iluminismo – a bandeira com os três nomes: Petrarca, Erasmo, Voltaire (NIETZSCHE, 2008a, p. 35, grifo do autor).

Nietzsche, ao citar o nome de Voltaire junto ao de Petrarca e Erasmo, mostra-se partidário do Iluminismo em sua primeira fase, o movimento teria se perdido ao procurar fundamentar, em Kant e em Schopenhauer, por exemplo, a metafísica, como também no humanismo moralista de Rousseau. No entanto, vê em Schopenhauer uma possibilidade de retorno ao Iluminismo de seus primórdios, pois mesmo fundamentando a metafísica, Schopenhauer redireciona o olhar às potências do mundo e dos homens. Esses pensadores que Nietzsche destaca como representantes do verdadeiro curso iluminista significam, para ele, um combate contra os preconceitos religiosos e mistificações do real fundamentados na metafísica, em outras palavras, estariam eles ligados ainda ao espírito renascentista de

¹⁰² Quanto à influência de Voltaire na obra de Nietzsche, Machado (2013) comenta que a presença deste filósofo não é percebida pelos seus biógrafos, destacando importantes estudiosos, como Andler e Janz. Para eles, Nietzsche não teria tido acesso direto aos textos de Voltaire, o que é contraposto a trabalhos mais recentes, como por exemplo, o trabalho de Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, a partir do qual lista vários momentos de contato com o autor francês em um período de vinte anos, 1861-1881. Merlio (2012) também defende posição parecida ao comentar a obra *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation* de Métayer. Há, de acordo com o comentador, uma lacuna na biografia de Nietzsche deixada pela não percepção de Voltaire. Para ele, é possível identificar, a partir da obra comentada, uma continuidade de pensamento ao ponto de classificar Voltaire como um precursor do filósofo.

superação do obscurantismo, o que é retomado sob um falso viés cientificista pelo Iluminismo posterior. Por conseguinte,

o Iluminismo em que Nietzsche se vê como continuador é o primeiro Iluminismo, eminentemente representado, em sua perspectiva, pelo livre pensador Voltaire, um iluminista aristocrático, pré-revolucionário, clássico, individualista, irônico, senão cínico, focado unicamente na liberdade do espírito e recusa de preconceitos. Em revanche, ele despreza o Iluminismo de Rousseau, fundamentado sobre uma visão otimista do homem e da história, moral, compassiva, social, que abriu caminho para a Revolução Francesa, contra o qual ele direcionou o grito de guerra de Voltaire, ‘Ecrasez l’infâme’¹⁰³ (MERLIO, 2012, p. 524).

Assim, como descreve Voltaire, Nietzsche se vê como um liberador do espírito, ele não vê, ainda, ambos como espíritos livres, mas como preparadores para esta nova “humanidade europeia”. E, para isso, vê-se como Descartes, como aquele que necessita criar um caminho ao qual possa desenvolver sua filosofia liberando e retomando o fio condutor do Iluminismo. Dessa forma, o Iluminismo ao qual Nietzsche é partidário assume com ele o sentido de *ausgang*, saída, que comentamos ao falar do texto de Kant, *Was ist aufklärung?*, o que reforça, mais uma vez, a proposta de qualificar o posicionamento de Nietzsche como crítico da atualidade, uma vez que atua no sentido de retirá-la de seu estado obscurantista e reinseri-la ao seu destino de outrora. Torna-se evidente também, como pontuamos no primeiro capítulo, um desconhecimento de Nietzsche em relação à ontologia do presente inaugurada por Kant, portanto Nietzsche é um liberador do presente preparando, a partir de si, a abertura para um futuro que é a *ausgang* dos preconceitos e misticismos metafísicos que pairam sobre o movimento Iluminista¹⁰⁴. Esta perspectiva permite um otimismo em Nietzsche, o advento de um novo tipo de indivíduos, os espíritos livres.

Que um dia poderão existir tais espíritos livres, que a nossa Europa terá esses colegas ágeis e audazes entre os seus filhos de amanhã, em carne e osso e palpáveis, e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita: disso serei o último a duvidar (NIETZSCHE, 2008a, p. 09).

Portanto, duas questões se tornam pertinentes: primeiro, “o que são, neste momento da obra de Nietzsche, os espíritos livres?”; segundo, “como se liberta o espírito?” Como mencionado, os espíritos livres não existem, são uma invenção e, ao mesmo tempo, um anseio, um desejo pelo surgimento de uma nova forma de subjetividade. Mas, como e a partir do que Nietzsche formula esses espíritos livres? De onde retira experiência para falar de algo

¹⁰³ “Esmague o infame”.

¹⁰⁴ Veremos posteriormente também, como esse desejo de reorientar o ideal iluminista é recolocado novamente no projeto da *Genealogia da moral*.

inexistente? Em um póstumo do outono de 1877¹⁰⁵, em que temos um possível prólogo para a obra, Nietzsche ensaia uma explicação para seus leitores sobre a diferença entre ele e seus livros. Podemos ver, neste póstumo, que Nietzsche tem preocupação em ser mal compreendido e confundido com seus escritos, como dirá, posteriormente, “uma coisa sou eu, outra são meus escritos.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 52). Essa necessidade parte do próprio estranhamento em relação a sua obra: “se o autor já se encontra com que, situado diante de seu próprio livro, lança sobre ele um olhar com estranheza e de seus lábios flui a pergunta: sou eu?, não sou eu?” (NIETZSCHE, 2008b, p. 374). Se o autor percebe a diferença entre si e sua obra, o leitor que o acompanha de obras anteriores, supõe, também, que experimentará este estranhamento. A explicação que os oferece, não sobre o livro, mas sobre o que significa para si e que deve significar para eles, é a mesma com a qual alivia os seus questionamentos quando olha, diante de seus olhos e com um sentimento de “assombro”, sua “criatura”. Afinal, e aqui recolocamos nossa pergunta: Nietzsche já se considera um espírito livre para falar sobre eles? Se sim, por que não assumir corajosamente? Se não, como deduz algo do qual não existe? Trata-se de uma fantasia delirante? Diante de tais questionamentos, o próprio Nietzsche não possui ao certo uma posição clara: esta criatura, o livro e junto dele, os espíritos livres, *sou eu*, aquele que escreve, ou não?

No fragmento, ele responde que não é ainda um espírito livre, no entanto é capaz de especular sobre esta figura pelo fato de identificar em si uma “excitabilidade interna do espírito livre que nos torna, em um grau inacessível a todas as épocas anteriores, sensíveis e desconfiados diante da mais leve pressão de qualquer autoridade.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 374). Embora nenhum indivíduo tenha vindo a ser o tipo do espírito livre, Nietzsche, como afirma, o tem perseguido por um largo espaço de tempo identificando os esboços que têm surgido em sua época tentando vislumbrar “a imagem do espírito livre do presente de acordo com essas indicações internas e ir retratando-o pouco a pouco.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 374). Notemos que o espírito livre, enquanto figura de linguagem, é um sintoma desta força à qual Nietzsche se refere que, mesmo estando nele, não se apresenta de forma elaborada, pois a descreve montando, de acordo com suas intuições, a imagem do espírito livre e a comparando com indivíduos contemporâneos. A tradução dessa força em palavras configura-se em um diálogo interior de Nietzsche, há uma “conexão interna desses diálogos entre espíritos” que foi convertendo o “espírito em pessoa e, de pessoa, quase em uma figura.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 375). Assim, como afirma Nietzsche, ele apenas serviu de *médium* para a força se

¹⁰⁵ 25[2].

transfigurar em imagem, é o espírito que fala e se nomeia na obra de Nietzsche: “foi de seu agrado então, concordar com a maior ousadia, deixar falar o espírito e, inclusive, lhe atribuir um livro.” (NIETZSCHE, 2008b, p. 375). A partir dessa confissão do filósofo, podemos interpretar a obra como uma autonarrativa que possibilita a Nietzsche uma compreensão de si mediante a escuta dessa força e, ao mesmo tempo, uma abertura para o desprendimento e vir-a-ser filosófico. Em vista disso, não há como afirmar, como sugere Weber (2008, p. 139), que, para admitir a dedicatória aos espíritos livres deveria, necessariamente, assumir “que seja um livro escrito por um *Espírito Livre*”. O que há é, enquanto escritor, um espírito que anseia libertar-se e, cada crítica que executa nas seções da obra se dirige a um elemento cultural distinto que o aprisiona, a metafísica, a moral, a religião e a arte. Portanto, a crítica tem papel importante na liberação do espírito e, neste ponto, concordamos com Weber (2008, p. 140, grifo do autor) jogando seu próprio texto contra si:

Não que essa figura presidisse aquela crítica, mas, nessa figura, a crítica – não tanto da metafísica, mais da moralidade dos costumes – possui forte relação com a liberação. O *Espírito Livre* é o fruto maduro da crítica. Ele somente surge com a quebra da vinculação cega à moralidade dos costumes.

É possível que este equívoco por parte de Weber se dê na forma como ele concebe a escrita em Nietzsche. Para supor que seja um espírito livre, é necessário pressupor que todas as críticas preexistissem anteriores à obra na mente de Nietzsche¹⁰⁶. O que propomos e defendemos como o mais viável é que a crítica se constrói, se efetua evidenciando seus resultados apenas no momento da escrita. Então, temos um ato de escrever que é, necessariamente, efetuação da crítica. Além disso, como já vimos em Foucault, a escrita possui um caráter espiritual de possibilitar ao escritor organizar sua subjetividade e de lhe dar forma por meio de uma clarificação de si, o que nos parece ser apontado por Nietzsche no póstumo comentado. Portanto, a escrita enquanto crítica e espiritual é o mecanismo que possibilita a liberação do espírito, o que nos leva a propor uma leitura de *Humano, demasiado humano* como saga espiritual. Não ao acaso, como veremos mais adiante, a obra se encerra com o aforismo *O andarilho* que é, de forma direta, aquele que rumo sem rumo predeterminado que, para caminhar sem destino preestabelecido, precisa se desprender de todos os destinos delimitados para si, mas não por si.

A esta altura já nos é quase evidente a figura que Nietzsche constrói em *Humano, demasiado humano*. Vejamos, com suas palavras, como ele a ilustra: “É chamado de espírito

¹⁰⁶ O mesmo não se aplica em *Além do bem e do mal*. Nesta obra a ser abordada posteriormente, veremos que Nietzsche, embora proceda com a crítica de forma parecida com *Humano, demasiado humano*, porém adotando outra perspectiva, a da linguagem, este se autoencena e se autodenomina como espírito livre.

livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 157). O espírito livre é caracterizado por Nietzsche como possuidor de um modo de pensar que o diferencia de outro tipo, o qual denomina de “espíritos cativos” ou, como utiliza mais adiante no aforismo, “espíritos atados”. A regra, a norma, isto é, o modo de ser, o tipo de subjetividade comum e moldado pela sociedade é um tipo que habita um cativo e a ele está atado, preso, amarrado. Isto significa dizer que os valores e as verdades tradicionais que se desdobram em modos de vida e pensamento aprisionam os indivíduos por meio de seus mecanismos. Um primeiro mecanismo, Nietzsche acentua como a fé no hábito. O hábito gregário naturaliza determinadas práticas e crenças, o que faz com que um indivíduo, nascido em uma comunidade cristã, venha a adotar valores e pressupostos cristãos. O mesmo vale para um sujeito que nasce em uma região vinícola e se torna um bebedor de vinho. Do mesmo modo, “se obrigarmos um espírito cativo a apresentar suas razões contra a bigamia, por exemplo, veremos se o seu santo zelo pela monogamia é baseado em razões ou no hábito.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 158). Notaremos que, submetido a tais questionamentos, o sujeito hipotético apresentará seus argumentos fundamentando-os em hábitos tradicionais, porém desprovidos de razões. A justificação por meio de hábitos tradicionais e não em razões é o que Nietzsche denomina de fé.

Para os espíritos cativos, quatro coisas se justificam: as que possuem duração temporal, as que não os importunam, as que trazem vantagem e as que custaram sacrifícios. Assim, além dos atos de fé, os espíritos tomam a justificativa de tais hábitos não por suas causas, mas sim por seus efeitos e, a partir desses critérios, criam um mecanismo que se agrega a estas práticas que funciona selecionando e incluindo indivíduos. As crenças e imaginários, quando incorporados, traduzem-se em ação, o que constitui a força de um caráter, porém as atitudes exercidas, por estarem em consonância com os hábitos gregários, são fortalecidas mediante o reconhecimento pelo grupo, provocando o sentimento de agir corretamente, o “sentimento da boa consciência” (NIETZSCHE, 2008a, p. 159). Esse reforço comunitário define os limites da perspectiva do indivíduo, restringindo suas possibilidades. As possíveis perspectivas, postas pelo “cativo”, direcionam as escolhas do indivíduo e, ao mesmo tempo, criam a sensação de liberdade. As instituições educacionais agem, ao receber uma criança ou um indivíduo qualquer, “como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*. Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve

ser transformado em algo conhecido, já existente.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 159). Nietzsche mostra, assim, que o indivíduo é recebido como *sendo* um exemplar único, como se possuísse uma particularidade, uma diferença. Este *como se fosse* indica um faz de conta social, uma crença cínica na individualidade, pois o sujeito já é, desde o nascimento, incluído em uma rede interpretativa que o nomeia e o classifica enquanto corpo, já o predeterminando ontologicamente. Mas, ao ser inserido em uma instituição, é submetido a outro processo de afinamento, pois deve tornar-se uma atualização da normatividade que se justifica por si mesma. Isto significa um processo de doação da existência, só existe enquanto humano aquele corpo que é inteligível, que é traduzido por uma rede de inteligibilidade, se não o for, os mecanismos de inteligibilidade o coagem a entrar nessa rede para ser “humanizado”. *É preciso ir à escola para ser alguém!* Dessa forma,

o que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente, pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ela depois se tornará útil a seu Estado ou classe (NIETZSCHE, 2008a, p. 159).

Assim, o espírito livre como antagonico ao espírito cativo é visto por este como um mau-caráter. Esse mau-caratismo que se torna visível nas ações “inconciliáveis com a moral cativa” (NIETZSCHE, 2008a, p. 157), possuiria sua causa, como apontam os cativos, em um desejo de ser notado, um “querer aparecer” no sentido de “chamar a atenção dos demais”. Outra explicação para o mau-caráter, segundo os “bons”, estaria na sua excentricidade ou “excitação mental”. Embora o que motive estas respostas seja um sentimento de reprovação, Nietzsche admite que tais explicações estejam corretas, o espírito livre age de forma imoral e esta imoralidade deve ser vista como forma de afrontar o tradicional e o afrontamento, conseqüentemente, ocorre de forma pública, não há guerra sem ir a campo. Esse ir a campo demanda uma tática ou sagacidade que deixa explícito sua agudeza intelectual pela qual é reconhecido, este é o meio inevitável pelo qual se libera o espírito. Isto não significa que os espíritos livres sempre serão os donos da verdade e pouco importa, também, como chegaram a *suas* conclusões; o que importa é o fato de o espírito livre ter se “libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 157).

Os espíritos livres, dadas as suas atitudes e pensamentos, são ilegíveis ontologicamente para os cativos, pois a compreensão deste tipo está no exterior da

normatividade simbólica da tradição¹⁰⁷ e não possuem elementos, dentro da rede de crenças autojustificáveis, para se sustentar diante da comunidade. Os espíritos livres não possuem duração histórica, porque ainda não existem. Seus *esboços*, digamos, seus precursores, importunam os indivíduos atados, eles não trazem vantagem para o grupo, pois são desagregadores e não são resultado de algo com o qual se houve necessidade de sacrifícios. Sendo assim, os espíritos livres são injustificados para a atual comunidade e também, para tanto, embora Nietzsche mostre que é impossível justificá-los, acrescentamos, não devem dar-se o dever de se justificarem a partir da medida gregária, o que incorreria em submeter-se ao cativo, retornar para as correntes.

Por conseguinte, podemos afirmar que há uma diferença básica entre os espíritos livres e os espíritos cativos. Os espíritos gregários fundamentam o seu mundo a partir de crenças e ilusões que se desdobram do hábito comunitário e, como Nietzsche nos mostra, os espíritos livres se diferenciam por não se basearem na fé, mas sim por exigirem razões. Então, a busca por razões e não meramente a interpretação dos efeitos e inversões de causalidades¹⁰⁸ será o parâmetro ou o meio pelo qual o espírito deixará fluir sua força para se libertar da tradição.

Em *Humano, demasiado humano*, a libertação do espírito se dá por meio da ciência que, com seu caráter metodológico e demonstrativo, oferece as razões capazes de explicar não só a “realidade”, mas a realidade da metafísica. Nesta obra, Nietzsche irá se apoderar da perspectiva da ciência e de sua postura investigativa como forma de libertar o espírito da metafísica que sustenta as religiões, os preconceitos morais e a arte. Mesmo que tenhamos mostrado, no capítulo primeiro, a ciência como uma criadora de mundo à qual, assim como na metafísica, atribuímos fé, em *Humano, demasiado humano*, momento anterior à crítica da ciência mostrada previamente, a ciência é levada “a sério” por Nietzsche, adotando, inclusive, uma postura positivista. Pontuamos que nosso objetivo não é, como pode parecer, exaltar a ciência esquecendo-se de tudo o que já escrevemos, caindo em erro, mas mostrar como ela funciona, dentro da saga espiritual de Nietzsche, como mecanismo de libertação e nada mais. Neste momento da obra de Nietzsche, quando ele se refere à ciência, o faz “no sentido forte do termo”, significando “as ciências naturais, que ele passará a estudar, bem como as,

¹⁰⁷ Podemos supor também que, pelo fato de os espíritos livres estarem fora da margem linguística normativa da comunidade cativa, Nietzsche tenha dificuldade de traduzi-lo linguisticamente, como no póstumo citado, pois sua perspectiva ainda é a perspectiva do homem atado, porém em vias de se libertar.

¹⁰⁸ Conforme abordado no primeiro capítulo, a interpretação do mundo inverte a ordem dos fenômenos, os efeitos, que são as interpretações lógicas que implicam na dedução da existência de um substrato essencial e primeiro, meramente fictício e criadas a partir da observação do cosmos, são remetidos ao início, anterior à sua causa.

posteriormente, chamadas ciências do espírito. Os nomes delas são: química, anatomia, fisiologia, psicologia, história e moral, dentre outras.”¹⁰⁹ (WEBER, 2008, p. 111). A crítica à ciência a partir da linguagem, como veremos mais adiante, aparece em *Além do bem e do mal*. A ciência, por agora, substituirá Wagner e Schopenhauer como princípio de compreensão de mundo. *Humano, demasiado humano*, assim como *Aurora* e os três primeiros livros de *Gaia Ciência* fazem parte “do que convencionalmente é chamado de período positivista.” (DE SOUZA, 2001, p. 334). Porém, como afirma Fink (1963, p. 55), “em *Humano, tudo demasiadamente humano* aquilo que mais fortemente predomina ainda é o espírito metódico da ciência positivista, o modo de observação crítico e histórico. A *Aurora* traz uma modificação que se reforça na *Gaia ciência*.” Dessa forma, o espírito científico de Nietzsche que caracteriza a segunda fase se transforma partindo de uma ciência dura, séria e cética que decompõe ilusões para uma ciência cada vez mais alegre. Da mesma forma, podemos dizer que o espírito livre se modifica neste contexto, porém tais transformações e discussões a respeito desta transformação da ciência até o final do segundo período não será desenvolvido por nós. Dada a nossa finalidade, investigaremos, por agora, como Nietzsche se apropria da ciência e, depois, já em *Além do bem e do mal*, recorrendo em alguns momentos aos livros IV e V de *Gaia ciência*, como a mesma passa a ser criticada em sentido de libertação do espírito.

3.5 A ciência e a libertação do espírito em “Humano, demasiado humano”

No aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche relata uma série de explicações e discussões sobre a causalidade dos entes e do mundo. De um lado, há os “filósofos” que se põem diante do mundo como quem observa uma pintura e estabelece certos critérios que possam ser capazes de traduzir o *em si* dos fenômenos. De outro, os lógicos, em contraponto a eles, afirmam que não há relação entre o *em si* e o fenômeno, sendo impossível captar o primeiro a partir do segundo. Ambos os posicionamentos devem ser rejeitados, não

¹⁰⁹ Fink apresenta uma posição distinta da nossa e da de Weber, nossa posição é de que, embora ele não seja um “cientista”, este se apoia em conhecimentos científicos para investigar os elementos culturais. Para ele, Nietzsche utiliza o termo “ciência” de forma vaga, como se não se referisse a nenhuma ciência positiva. Ciência possui, para o comentador, o sentido de crítica apenas: “Para Nietzsche, ciência significa essencialmente crítica; [...] ciência para ele significa, portanto, não a exploração de um setor do real, mas sim a comprovação do caráter ilusório daquelas condutas” (FINK, 1963, p. 49), a arte, a filosofia, a moral. Fink, nesta caracterização da ciência está correto, ela cumpre este papel em *Humano, demasiado humano*, mas desconsiderar os artifícios das ciências empíricas que Nietzsche utiliza não é muito coerente com a obra.

pelo motivo de construir outra explicação sistemática que os refute, substituindo por uma teoria mais correta, mas pelo de retornar o próprio conhecimento sobre sua origem, o intelecto, e investigar seu papel na produção do conhecimento. Observemos que a substituição de sistemas de pensamento que funciona sempre a partir do mesmo pressuposto, a confiança no intelecto, tende a repetir uma mesma estrutura de conhecimento. Portanto, o próprio intelecto humano deve ser investigado para, posteriormente, iniciar uma abordagem a partir de outra perspectiva. O intelecto introduz nos objetos percebidos “suas errôneas concepções fundamentais” (NIETZSCHE, 2008a, p. 26), intimamente ligadas às nossas “exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo” (NIETZSCHE, 2008a, p. 26), como também aos hábitos do pensamento ilógico¹¹⁰, todos os fatores que produzem o mundo com toda a sua coloração.

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa história da gênese do pensamento, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado (NIETZSCHE, 2008a, p. 26-27).

Essas perspectivas – as quais Nietzsche visa combater – solidificadas em elementos culturais provenientes de ilusões sustentadas pelo intelecto, presentes no cristianismo, na filosofia, nos escritores e músicos (NIETZSCHE, 2008a, p. 169) possuem um efeito mais grave do que o mero erro epistemológico. Nietzsche diagnostica, falando como médico da cultura, que esta perspectiva provoca uma superexcitação intelectual e, ao mesmo tempo, emotiva, o que adoece as classes cultas da Europa, levando-a a beira da loucura. Logo, uma

¹¹⁰ Nietzsche, neste aforismo, não nos oferece uma explicação para o que significaria estes “hábitos do pensamento ilógico”. Bem sabemos que por hábito, compreende-se algo que se faz de maneira constante, como se fosse uma ação, seja complexa ou simples, ritualizada, próxima do automático, é o modo de fazer determinadas coisas incluindo um procedimento invariável. Portanto, Nietzsche está dizendo que há um movimento de pensamento que, por sua natureza, não possui lógica, mas estabelece um modo de funcionamento habitual. Mas, uma vez que a lógica é a forma ou o hábito de expressarmos nossos pensamentos para estabelecermos uma comunicação, um pensamento ilógico é incomunicável. O pensamento ilógico, com seus hábitos, seria um pensamento que não se estrutura logicamente, logo, é incompreensível para a própria consciência. Com isso, propomos a hipótese de Nietzsche estar se referindo aqui a uma estrutura inconsciente do indivíduo. Embora ele não explique o que quer dizer com essa expressão, vejamos como ela parece ser respondida no aforismo 354 de *Gaia ciência*: “O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, 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, digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, 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, 2001b, p. 249, grifos do autor).

desmistificação destes conceitos proporciona, simultaneamente, uma “cura” para estes indivíduos. Nietzsche atuando mais uma vez como médico da cultura apresenta um receituário, “é necessário, antes de tudo, reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 169). Para que os sentimentos abundantes não nos sufoquem, “devemos invocar o espírito da ciência, que em qual nos faz um tanto mais frios e cétricos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 169).

A ciência, então, possui um caráter esclarecedor à medida que mostra os processos de formulação das “verdades eternas” e, ao mesmo tempo, alivia os anseios sentimentais dos indivíduos libertando-os de cargas emocionais desnecessárias. Em suas análises, como mostraremos adiante, ele associa a metafísica com efeitos fisiológicos e psicológicos do homem. Os elementos culturais supra-humanos analisados por Nietzsche são pensados como efeitos da vida humana, estando submetida à ótica da ciência. Vejamos que “vida”, nesta análise, é tomada a partir de corpo biológico o que, a princípio, parece divergir da perspectiva das extemporâneas que a apresentavam pela ótica da criação de si. A “vida” como criação de si é atualizada na figura do espírito livre, cuja finalidade, também, é o cultivo da subjetividade por meio do desprendimento da tradição e de seus pesos. Portanto, há duas concepções de vida em *Humano, demasiado humano*: uma vida por fazer-se enquanto subjetivação e uma vida humana pensada a partir do cientificismo. Embora Nietzsche conserve a transfiguração do espírito, esse é pensado enquanto “espírito” apenas, “corpo” e “homem”, neste contexto da filosofia de Nietzsche ainda são conceitos herdados do positivismo. Nietzsche ainda não alcançou, como demonstramos no primeiro capítulo, o “homem” e “corpo” como produção da linguagem. Assim, mesmo Nietzsche tendo uma postura espiritualista em relação à filosofia e, embora utilize os artifícios da linguagem para pensar a vida a partir da ficção do espírito livre, ainda não realizou a virada antropológica kantiana. A “antropologia” nietzschiana – fundada no corpo biopsíquico, associado ao historicismo – permeia ainda o sono antropológico; Nietzsche fala a partir da *épistémè* moderna no sentido foucaultiano, figurando-se como alguém que está de saída desse *quadro*. Embora Fink não submeta Nietzsche aos conceitos foucaultianos, o que seria impossível, pois sua obra é anterior à *Les mots et les choses* de Foucault, ele apresenta uma perspectiva que se alinha a nossa:

Deste modo, o pensamento de Nietzsche transforma-se numa antropologia. Já não é, basicamente, uma formulação de pensador sobre a realidade fundamental e, a partir daí, sobre a situação do homem, mas restringe-se ao homem e só interpreta a partir dele todo o resto do existente. Esta limitação ao homem é também acompanhada de uma mudança do conceito de vida; a vida já não é entendida metafísica ou

misticamente como o todo-vivo por detrás das aparições, é tomada como vida do homem e, a partir daí, como conceito biológico (FINK, 1963, p. 47-48).

A perspectiva de Fink se associa claramente à *épistémè* moderna que será trabalhada por Foucault em 1966 em *Les mots et les choses*. O homem, enquanto ser finito, passa a ser demandado pelas ciências empíricas que situam a origem das representações em uma relação entre faculdades transcendentais do sujeito e objetos, demandando o homem no conjunto de elementos dados ao conhecimento a partir das ciências empíricas, como aquele que *vive, fala e trabalha*. Embora Nietzsche utilize a ciência como critério crítico, ainda não há, em *Humano, demasiado humano*, uma radicalização da mesma no sentido de se perguntar se a ciência também, assim como a metafísica, não é mais uma ficção criada pelo intelecto. Porém podemos assinalar, desde já, a crítica como forma de autossubjetivação. Vejamos, então, como Nietzsche empreende a crítica utilizando a ciência como forma de libertar o espírito.

Os quatro primeiros capítulos de *Humano, demasiado humano* criticam uma temática associada às ilusões criadas pelo intelecto humano, compreendidas como efeitos psicofisiológicos e culturais, são elas respectivamente: a metafísica, a moral, a religião e a arte, sendo que as três últimas fundam-se na metafísica. No primeiro capítulo, Nietzsche inicia mostrando a forma dos questionamentos metafísicos do qual a filosofia procedeu durante os dois mil anos anteriores: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?” (NIETZSCHE, 2008a, p. 15). Esses questionamentos funcionam na metafísica como forma de uma negação retórica, ao se perguntar, se responde: *não é possível!* Assim, o pensamento metafísico nega a possibilidade de investigação banindo-a ao impossível, a gênese de um oposto não pode estar contida no outro, o que, conseqüentemente, suspenderia as oposições mostrando a segunda como efeito que dissimula a própria causa. Analisando a dissimulação como ente em si, se a “alma divina” não pode provir do fisiológico, das entranhas e vísceras corpóreas, dos desejos mais vis, dado esta “diferença radical” ela só pode possuir uma gênese distinta, miraculosa, de acordo com sua “natureza”. Dessa forma, Nietzsche conclui, por meio do que denomina de “filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (NIETZSCHE, 2008a, p. 15), esta, que é o mais novo dos “métodos filosóficos”, permitindo relativizar temporalmente os modos de vida e pensamentos humanos e analisá-los pelo prisma do empirismo, que esta oposição aparente não existe. O suprassensível é criado no sensível, a lógica provém daquilo que não possui lógica alguma e as “representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as

emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 15) são efeitos de processos químicos dos corpos que são erroneamente interpretados pela razão. Mas, como Nietzsche chegará a essas conclusões? Até o momento, três ciências apareceram em nosso discurso: biologia, psicologia e uma história, chamada de filosofia histórica. Vejamos, então, como essas conclusões são alcançadas por Nietzsche a partir dessas ciências como dispositivos de análise.

Em *Defeito hereditário dos filósofos*, Nietzsche alerta que há de se ter o cuidado para não tomar o corpo biológico e seus processos químicos como uma verdade eterna. Como ele afirma, “todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 16), fazendo dele um ponto fixo para se pensar a humanidade nos mais variados contextos. Mesmo que Nietzsche utilize o corpo psicofisiológico para analisar a gênese da metafísica, compreende que esta condição veio a ser na história da evolução humana, inclusive instintos aos quais se atribuem universalidade e atemporalidade. Em detrimento disto, afirma que “tudo o que é *essencial* na evolução humana”, ou seja, todos os atributos orgânicos, instintivos e psicológicos com os quais se compreendia o homem na época de Nietzsche, “se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 16). Vejamos que o período da constituição da “essência” humana se ocasiona em um período a-histórico e, desde quando se consegue datar historicamente, os últimos quatro mil anos, que é a entrada do homem na história marcado pela invenção da escrita, o homem foi pouco alterado. Nietzsche, dessa forma, pensa o homem historicamente, dentro da delimitação temporal marcada pela escrita, isto é, desde quando se pode datar e identificar caracteres que mostram semelhança com o homem moderno. Ele, também, identifica-o *fora* da história não como eternidade, como apresentado pela metafísica, mas como um momento na cadeia evolutiva humana em que este não dispõe ainda da capacidade de simbolizar na escrita. Compreende-se, nesses quatro mil anos de pouca variação humana, o surgimento da metafísica e a existência do pensamento mágico religioso. Podemos ver que Nietzsche, como “cientista”, desconsidera algumas variáveis não citadas, dado que não interferem no fenômeno que se repete nesta demarcação temporal. Então, se não há grandes alterações orgânicas no homem neste vasto período em que se desenvolve a metafísica, a religião, a arte e a moral tal como Nietzsche experimenta em sua época, as ciências empíricas já mencionadas podem agora ser tomadas como instrumentos eficazes e seguros para se compreender alguns aspectos da humanidade dentro de uma

delimitação histórica bastante abrangente. Desse modo, concordando com Weber (2008), dada esta valorização da história por Nietzsche, pensar o homem de maneira geral como um em si, decorreria em um equívoco, isto significa que “qualquer discurso sobre o homem implicará numa reflexão sobre sua condição efetiva, histórica. Eis a faceta histórico-antropológica de Nietzsche.” (WEBER, 2008, p. 117).

Analisaremos, de agora em diante, como Nietzsche realiza a crítica por meio da ciência focando em dois temas: a metafísica e a moral. A arte e a religião não serão analisadas dado que nosso objetivo é mostrar o processo de desprendimento do espírito por meio da ciência e não uma análise exaustiva de como Nietzsche ataca cada um desses pilares. Dado o nosso objetivo de demonstrar a crítica sem esgotar os temas, procederemos em análises pontuais sobre os assuntos escolhidos. Sobre a metafísica, nos debruçaremos, principalmente, em dois aforismos: *Má compreensão do sonho* e *Lógica do sonho*. Quanto à moral, posteriormente, no aforismo *A dupla pré-história do bem e do mal*.

Segundo Nietzsche (2008a), a origem da metafísica – como consta na tradição, se inicia com Platão, influenciado pelo misticismo órfico e pitagórico – se fundamenta no sonho, pois é por meio dele que o homem primordial acreditava conhecer um *segundo mundo real*. Isso posto, podemos afirmar que a dualidade de mundos tem sua origem nessa dedução primitiva de que, ao adormecer, temos contato com outra realidade. Mas, neste mundo onírico, vagamos nele valendo-se de um simulacro do corpo, “composto” de uma substância mais refinada e encontramos os antepassados falecidos e os deuses cultuados. Assim, tem-se “a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: ‘os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos”” (NIETZSCHE, 2008a, p. 18, grifo do autor). Vejamos que este raciocínio – o qual possui aspectos investigativos, pois procura a causa (o *porquê*) – foi o modo pelo qual se raciocinou por milênios, mas, por desconhecer os processos orgânicos e cognitivos do corpo, as conexões lógicas, processos puramente racionais, articularão objetos incompatíveis como se fossem ligações necessárias as quais, por construírem um sentido, serão cridas como conexões reais. Assim, o raciocínio lógico, criando relações entre abstrações, uma inconsciente, o sonho, e outra consciente, as vivências, permite ao indivíduo inferir verdade ao seu discurso. Quando retiramos o caráter biológico que aproxima o arcaico do moderno e mantemos essa explicação fantasiosa como verdadeira, temos a história de um erro discutido e aperfeiçoado ao longo do tempo, reflexo da falta de cientificidade, porém Nietzsche, ao mostrar que não há por que discutir ou refutar seus antecessores, pois este edifício se estabeleceu a partir de um equívoco, mostra a origem

do erro ao explicar, por meio da ciência, como o corpo produz o sonho, fundamento da metafísica:

Lógica do sonho. – No sono, nosso sistema nervoso está constantemente em excitação por múltiplos fatores internos, quase todos os órgãos liberam substâncias e estão ativos, o sangue circula impetuosamente, a posição de quem dorme pressiona determinados membros, as cobertas influem sobre as sensações de maneiras diversas, o estômago faz a digestão e perturba outros órgãos com seus movimentos, os intestinos se torcem, o posicionamento da cabeça traz posturas musculares insólitas, os pés descalços, não comprimindo o chão com a sola, causam a sensação do insólito, assim como o vestuário diferente de todo o corpo - tudo isso, com sua extraordinariedade e conforme a alteração e o grau cotidianos, excita o sistema inteiro, até a função cerebral (NIETZSCHE, 2008a, p. 22-23, grifo do autor).

Em sua explicação sobre o sonho, Nietzsche descreve uma excitabilidade do corpo proveniente de sensações internas e externas. Essas sensações são representadas no sonho que, por sua vez, apresentam hipóteses para a trama do corpo enquanto adormecido. Exemplificando, quando dormindo, se escuta um som forte que excita os sentidos, ele é representado no sonho sendo emitido por um objeto o qual não é necessariamente o mesmo que o emitiu de fato. Sendo assim, procede aos homens em seu estado de vigília, percebem determinado fenômeno, criam uma hipótese, que é o efeito do som percebido, invertem a ordem e lhe atribuem fé. A referida forma de pensar, presente no homem moderno, também é presente nos selvagens/primitivos, informação a qual Nietzsche se baseia em relatos de viajantes que tiveram contato com estes povos. Essa comparação antropológica de Nietzsche o possibilita comprovar a tese de que não há muita variação, principalmente em termos cognitivos, entre o homem moderno e o arcaico, ele analisa e compara dois exemplares de homens e infere um princípio de igualdade que permite equipará-los para além das diferenças. A estrutura de funcionamento do sonho repete este funcionamento cognitivo do homem na interpretação do mundo. A imaginação, que produz imagens das sensações cotidianas, as utiliza como representações de supostas “causas” a determinados “efeitos” no sonho, tal representação da suposta causa ocorre tão rapidamente que o “sonhador”, ao contrário de perceber a sucessão, percebe simultaneidade ou inversão e crê nessa realidade estruturada em um sentido lógico.

Por conseguinte, Nietzsche mostra como a substância imaterial presente na metafísica, independente do nome dado ao longo da história da filosofia, Deus, alma, mundo das ideias, primeiro motor imóvel, etc. possui sua origem naquilo que aparece, nos sistemas metafísicos, como o seu antagonico, o corpo. Assim, a metafísica consiste em uma má compreensão dos processos orgânicos do corpo associado a uma má compreensão do processo cognitivo de interpretação do mundo. As representações oníricas, apresentadas como forma de identificar

as sensações inconscientes do corpo durante o sono, são interpretadas como fenômenos de uma realidade de outra ordem. A origem miraculosa dessas representações oníricas a ser encontrada demanda uma atividade reflexiva que busca sua “causa” que é fabricada pela semântica da lógica. Como o indivíduo “visita” este além de forma “etérea”, a lógica conecta, conseqüentemente, na mesma estrutura causal, corpo etéreo e corpo carnal. “Desses processos, podemos concluir como se desenvolveu tardiamente o pensamento lógico um tanto mais agudo, a rigorosa investigação da causa e efeito.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 24). Cria-se, dessa maneira, o princípio sob a qual, retomando nossas reflexões do primeiro capítulo, estruturam todo o edifício conceitual da metafísica.

No segundo capítulo, *Contribuição à história dos sentimentos morais*, Nietzsche lança mão daquilo que chama de *observação psicológica*, que nada mais é que a reflexão sobre o humano, *demasiado humano*. Essa análise psicológica não consiste, como se espera a primeira vista, em se apoderar de instrumentos de leitura clínica e terapêutica para compreender a psique humana e, muito menos, discutir seus mecanismos de funcionamento. O que Nietzsche pretende mostrar é que os valores morais, aos quais se atribuem uma bondade essencial, são derivados de sentimentos e comportamentos humanos. O objeto moral que busca evidenciar passa, então, pelo resgate histórico, mostrando como se estabelecia socialmente e de maneira intersubjetiva, envolvendo costumes e linguagem, a partir da organização das classes em um determinado contexto. Uma vez que em toda sociedade há distinções de classes, a hipótese de Nietzsche se sustenta na ideia de sentimento de distinção, do qual decorrem os valores morais, que se distinguem em superiores e inferiores, bons e prejudiciais, valorizados e estimados ou rejeitados. Por isso, a ciência psicológica a que Nietzsche se refere aqui consiste em indagar “a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 45).

Ele desenvolve sua hipótese no aforismo 45, *A dupla pré-história do bem e do mal*, onde já ensaia os princípios de análise do que será tratado na primeira dissertação de *Genealogia da moral*. Como sugere o título, a contraposição dessas palavras, em sentido de oposição de valores, possui duas gêneses: primeiro, ele analisa este par de conceitos emergindo “na alma das tribos e castas dominantes” (NIETZSCHE, 2008a, p. 51). Notemos que a origem destes valores é posta por Nietzsche, assim como ele prenunciou no início do capítulo, na subjetividade humana, na “alma’ de determinado grupo de pessoas. Mas, em que tipo de subjetividade emerge as palavras “bom” e “mau” e os valores os quais designam?

Além da implicação de subjetividade e palavras, a tese de Nietzsche mostra que a moral se estabelece articulando-as afetivamente. Há um sentimento moral que impregna tais palavras, o que nos permite afirmar que a ação moral não consiste em agir reflexivamente, em uma ação deliberada, mas sim por um sentimento compartilhado atrelado a certos hábitos e palavras. Nas classes dominantes, a palavra “bom” reúne sentimentos aparentemente¹¹¹ ambíguos que irrompem em atitudes aparentemente distintas, por exemplo, os sentimentos de gratidão e de vingança que exigem um gesto para serem expressos. Conseguimos distinguir aqui dois elementos, primeiro o valor, “bom”, segundo, sentimentos morais ligados a este valor, gratidão e vingança e falta, em terceiro, uma prática ou ação moral que conecta todo o grupo, que é a “retribuição”. É bom aquele que é capaz de retribuir, seja movido pelo sentimento de gratidão, seja para realizar sua vingança.

A prática da retribuição, além de interligar valores e sentimentos, cria um “sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido da retribuição.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 51). Os que não podem retribuir formam uma massa descomunal, sendo classificados como os maus, não possuem laços comunitários entre si, mas laços de submissão aos seus senhores. Assim, de “bem” e “mau” deriva também a distinção entre senhores e escravos, nobre e baixo. O inimigo, dentro dessa visão de mundo, é visto como bom, pois é capaz de retribuir com força e violência, e o mau, por sua vez, é incapaz de vingar-se. Já na “alma dos oprimidos”, a valoração se dá de forma distinta, não se dá apenas entre opressores e oprimidos, “qualquer *outro* homem”, mesmo estando entre os oprimidos, que apresente hostilidade, inescrupulosidade, crueldade ou astúcia também são considerados maus, bom é aquele que se abstém de todas essas características. Nietzsche percebe que a moral dos dominados é desagregadora, porque cria divisões e condenações dentro de sua própria divisão. Os sentimentos “nobres” que surgem em seu meio são reprimidos pelo próprio grupo, há uma vontade de manter-se submisso e miserável ao demonizar o conflito e o sentimento de vingança a ser expresso como ato de “retribuição”. Portanto, como afirma Nietzsche, quando há o predomínio desta moral, há o declínio do indivíduo, o declínio de tribos e comunidades.

O que Nietzsche pretende com isto não é um retorno à moral da guerra e da violência. Os *homens cruéis* da sociedade contemporânea a Nietzsche são vistos por ele como traços

¹¹¹ Nietzsche mostra, no aforismo 44 de *Humano, demasiado humano*, que a gratidão é uma forma sutil de vingança, portanto, a diferença entre esses sentimentos e ações é mera aparência: “Mediante seu benefício, o benfeitor como que violou a esfera do poderoso e nela se introduziu: em represália, este viola a esfera do benfeitor com seu ato de gratidão. É uma forma suave de vingança. Se não tivesse a compensação da gratidão, o poderoso teria se mostrado sem poder e depois seria visto como tal.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 50-51).

remanescentes de tipos bárbaros que não alcançaram o refinamento cognitivo do homem moderno. “Devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de *culturas passadas* [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 50, grifo do autor), mas que também, no processo de evolução humana, “são homens atrasados, cujo cérebro, devido a tantos casos possíveis na hereditariedade, não se desenvolveu de forma vária e delicada.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 50). Nietzsche os exalta não pela barbaridade em si, mas por terem sido homens inteiros, afirmadores de suas paixões. Esses sentimentos mostram o que todos nós já *fomos* e, talvez, ainda, em nossos cérebros, persistam traços dessa hereditariedade, porém esses traços já não são mais a via por onde percorrem o curso dos sentimentos morais. Vejamos o quanto Nietzsche é marcado pelo historicismo positivista, de que há uma evolução na mentalidade humana associada a um darwinismo. Ele indica com a sua história psicológica da moral, que aquilo que é exaltado como sumamente bom, pois deriva do bem em si, consiste em atribuir valores a pessoas e atitudes a partir dos sentimentos e emoções humanas. “Aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos.” (LA ROCHEFOUCAULD apud NIETZSCHE, 2008a, p. 45).

Dessa forma, utilizando a ótica da ciência, a bioquímica do corpo ou a análise psicológica, associados à filosofia histórica, Nietzsche mostra que tanto a metafísica quanto a moral se sustentam enquanto princípios a partir de erros provenientes da falta de esclarecimento quanto suas origens. A elucidação de suas emergências a partir do *humano, demasiado humano*, mostra, de forma demonstrativa e rigorosa, que o conhecimento e as práticas humanas da modernidade se sustentaram, até então, em equívocos e conclusões apressadas. A demonstração desta gênese libertaria, na visão de Nietzsche, o espírito do peso dessa tradição. A liberação do sujeito é concomitante a uma metamorfose do espírito, não é ingenuamente e de forma despretensiosa que Nietzsche finaliza estes dois capítulos com metáforas que ilustram este processo. Ao final do primeiro capítulo, fim do ataque à metafísica, temos:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas (NIETZSCHE, 2008a, p. 41, grifo do autor).

Nietzsche apresenta o desprendimento da metafísica e da moral como processos dolorosos, pois a passagem de uma perspectiva à outra decorre, necessariamente, de uma dissolução de mundo, de um mundo que possuía, até então, uma ordenação, um sentido. Não

ao acaso, em relação ao desprendimento da metafísica, pergunta retoricamente ao seu interlocutor: “Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia?” (NIETZSCHE, 2008a, p. 40). E, nas tragédias, não temos sempre a encenação de atos de sangue, morte e crueldade? Visto que a vida humana necessita da “verdade” para sobreviver e esta é mostrada como falsidade, é possível sustentar a vida ainda ou mesmo a sanidade mental? E, uma vez consciente disso, é possível permanecer na inverdade?

Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste (NIETZSCHE, 2008a, p. 40).

O que restaria, neste caso, seria um modo de pensar que traz desespero, fundado em uma filosofia da destruição? O desespero é sim um fim possível, mas, alternativo a este, Nietzsche imagina outra possibilidade de recepção para esse saber, um vir a ser de um tipo epicúreo, como defende Araldi (2018), que proporcionaria um arrefecimento das paixões ao invés de excitá-las ao excesso em direção ao desespero. Em um primeiro momento, este tipo ainda preservaria suas tendências violentas que lhe foram herdadas, porém ao ver-se liberto da “ênfase”, que exige do indivíduo manifestar-se ou aparecer sob determinada forma preestabelecida, veria também a possibilidade de ser apenas “natureza”¹¹², sem nenhum tipo de censura. Para que isso ocorra, é preciso um preparo do espírito, “isto exigiria um temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 41).

Quanto ao rompimento com a moral, não há a possibilidade epicúrea, visto que não se trata meramente de um processo intelectual e sim mais afetivo que implica em começar a sentir de outra maneira. O desvelamento da falsidade da moral é, para Nietzsche, a “gota mais amarga que o homem de conhecimento tem de engolir” (NIETZSCHE, 2008a, p. 81), pois ele vê suspenso todo o conjunto de lentes com o qual avaliava o mundo, não há mais deveres ou responsabilidades a serem atribuídos à natureza, a não ser sua inocência inata. Os atos em si não são bons e nem maus, o que há são julgamentos e interpretações dos atos, tudo na natureza age como deve agir segundo sua dinâmica própria. Não é o indivíduo que, arrastado por seus estados, decide deliberativamente, mas sim “o motivo mais forte” (NIETZSCHE, 2008a, p. 82) decide acerca de nós e este motivo mais forte, seja qual for o nome dado, possui em suas raízes os “maus venenos”. Logo, bondade ou maldade são apenas interpretações a partir do grau de sutileza do movimento orquestrado por este “motivo forte”, “boas ações são

¹¹² Nietzsche utiliza o termo “natureza” neste momento no sentido de metamorfose.

más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 82). O desejo de autofruição do indivíduo, Nietzsche observa, flui como deve ser por meio da vaidade, astúcia, vingança, atos de sacrifício, compaixão e conhecimento. As avaliações realizadas e guardadas socialmente, ao serem relativizadas historicamente, da mesma maneira que considera códigos morais anteriores como “estúpidos”, também, sob uma possível ótica futura, pode ser classificada da mesma maneira. A análise de Nietzsche mostra que o sentido e seus valores são construídos historicamente baseados nas formas de organização que regulam, a sua maneira, impulsos de autofruição humanos. Assim, como metáfora da liberação do sujeito concomitante a uma metamorfose do espírito, finaliza o segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* da seguinte maneira: “compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 82).

No rompimento do casulo, em “homens que são capazes dessa tristeza” (NIETZSCHE, 2008a, p. 82), dar-se-á a primeira experiência para saber se somos capazes de passar de uma humanidade moral para uma humanidade sábia. Essa mudança na forma da humanidade pressupõe a formação de tipos de homens, pressupõe a passagem daquele que julga a todos e a si mesmo e, por isso, é portador da culpa, para o homem são que compreende a inocência do devir. Antes de finalizar, Nietzsche escreve de forma destacada que o primeiro não é o oposto do segundo, “mas o precursor necessário daquele.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 83). Isso significa que a natureza não faz saltos e, para que haja evolução espiritual, é necessário um contínuo desprendimento, a nobreza do homem está no grau de liberdade do espírito, e é nisto que ele funda sua aristocracia. Como mostra Abdouni (2006, p. 60), a hierarquia tão falada por Nietzsche não corresponde à divisão de classes em sentido político ou econômico, as diferenças entre nobreza e mediocridade se referem ao grau de liberdade do espírito. A hierarquia entre os homens varia “quanto ao grau de apego aos valores morais, independente da sua origem [...] quanto à necessidade de constância de uma determinada concepção da existência, de um dogma que rege a sua vida, de proteção.” (ABDOUNI, 2006, p. 60).

A partir dessa perspectiva, não há como se liberar da moral sem antes se revestir com o seu casulo e a lagarta “encasulada”, vivenciar a própria moralidade que, de fato, sempre fez parte de si, pois é de suas entranhas que o casulo se torna aparente e a encobre. A beleza do bater de asas de uma borboleta só é possível, porque antes experimentou outras formas. A

metamorfose fundada em etapas necessárias de amadurecimento do espírito é retomada novamente no final do capítulo quarto em *Da alma dos artistas e escritores*. Nietzsche contempla de forma nostálgica o fim da arte, o “sortilégio da morte parece brincar à sua volta” (NIETZSCHE, 2008a, p. 153) e logo o artista será visto como um antepassado ao qual devemos render honras cujo mérito, nos parece, se deve pelo fato de ter sido um dos grandes de seu tempo, capaz de vivenciar, de forma *carnal*, sua época. Porém, há algo que passa de “geração a geração”, “o que há de melhor em nós é talvez legado de sentido de outros tempos, os quais já não alcançamos por via direta.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 83). Mas, o que é este “melhor”? Seria um aprimoramento moral ou da ordem do conhecimento? Talvez! Porém Nietzsche pensa muito além. A lição que a arte deixa após seu crepúsculo é a de

ter prazer na existência e de considerar a vida humana um pedaço da natureza, sem excessivo envolvimento, como objeto de uma evolução regida por leis – esta lição se arraigou em nós, ela agora vem novamente à luz como necessidade todo-poderosa de conhecimento (NIETZSCHE, 2008a, p. 152).

A “necessidade todo-poderosa de conhecimento” se desvela agora na ciência, não porque a ciência a põe, mas porque ela exige que assim o seja. Por essa razão, Nietzsche vê o homem científico como um continuador do artista que, por sua vez, veio a ser por meio do homem religioso. Vejamos que Nietzsche traça uma ontologia histórica do sujeito marcada fortemente pelo positivismo, há fases anteriores, arcaicas em relação às atuais, todavia fundamentais enquanto processo¹¹³. Porém, o que permanece e se amplia em todas essas fases é a necessidade da intensidade vital que exige do espírito momentos de transgressão de si,

tal como as artes plásticas e a música são a medida da riqueza de sentimentos realmente adquirida e aumentada através da religião, depois que a arte desaparecesse a intensidade e multiplicidade da alegria de vida que ela semeou continuaria a exigir satisfação. O homem científico é a continuação do homem artístico¹¹⁴ (NIETZSCHE, 2008a, p. 152).

¹¹³ O positivismo de Comte defende que o espírito humano se desenvolveria no percurso da história passando por três momentos no sentido de progresso do conhecimento sobre o mundo: o religioso, o metafísico e o positivo (cf.: COMTE, Auguste. *Os pensadores*. São Paulo, Abril cultural, 1978). Levantamos também aqui uma possível hipótese da influência da filosofia do espírito de Hegel. Embora o conceito de espírito para Hegel corresponda à totalidade do ser, este, para se autorrealizar, necessita passar por etapas culturais que possibilitem uma autocompreensão para, no fim, vir a ser aquilo que é e que era, desde o princípio, para ser. Um possível indício dessa influência pode ser visto no aforismo 357 da *Gaia ciência*: “Em terceiro lugar, tomemos o espantoso golpe com que *Hegel* abalou todos os hábitos e vícios lógicos, ousando ensinar que os conceitos de espécie desenvolvem-se *um a partir do outro*: tese com a qual os espíritos europeus foram preparados para o último grande movimento científico, o darwinismo – pois sem Hegel não haveria Darwin. Há algo de alemão nessa novidade hegeliana, que introduziu na ciência o decisivo conceito de ‘desenvolvimento’? – Sim, sem dúvida; [...] sentimos que algo em nós foi ‘descoberto’, adivinhado, e ficamos a um só tempo agradecidos e surpresos, cada uma dessas três teses é, para os alemães, uma grave parcela de autoconhecimento, experiência e compreensão de si.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 254-255, grifos do autor). Embora não tenhamos por objetivo desenvolver e nem investigar por agora, faz-se importante o levantamento da questão.

¹¹⁴ Esse progresso histórico do espírito humano em conjunto com a história humana que tem na ciência uma cultura mais elevada, também pode ser observado no aforismo 3 da mesma obra: “É marca de uma cultura

Essa ontologia histórica que Nietzsche apresenta não pressupõe um desenvolvimento cognitivo inerente ao próprio ato de raciocinar, os estágios históricos se dão no sentido de liberação de aspectos culturais que foram internalizados pelo indivíduo. Neste ponto, podemos identificar uma perspectiva que não é a da ciência, mas adquirida a partir dela. Retomando o aforismo 43, *Homens cruéis, homens atrasados*¹¹⁵, de *Humano, demasiado humano*, o que temos é uma biologia histórica, ou seja, Nietzsche compreende a mutação do corpo humano a partir de sua evolução enquanto organismo, diferindo da ontologia histórica, que são as mutações do espírito.

A ontologia histórica do espírito pode ser observada em dois aforismos: *A senha de outro* em *Humano, demasiado humano volume II* e *Avante*, em *Humano, demasiado humano volume I*. Em *A senha de ouro*, Nietzsche afirma que “muitas cadeias foram postas no homem para que ele desaprendesse de se comportar como um animal.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 310). Ao longo da história, muitas formas de existência preestabelecidas e atreladas às diversas culturas foram coagindo o homem a se desapegar de seus hábitos selvagens e animais “e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre que todos os animais.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 310). Notemos que Nietzsche, de forma alguma, condena a entrada do homem no mundo da cultura a qual critica, há um ganho civilizatório que o eleva da simples condição animal, porém há, simultaneamente, uma perda, pois lhe provoca sofrimentos ao impedir sua fruição vital, “sufocando-o”. Estes mecanismos de coação, “erros das concepções morais, religiosas, metafísicas” (NIETZSCHE, 2008c, p. 310), são “pesados”, porém “convenientemente”. A conveniência se dá no sentido de que, libertando-se dessas cadeias culturais, o homem se afasta, cada vez mais, do animal. É como se, ao superar os mecanismos

superior estimar as pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos. No início as primeiras são vistas com escárnio, como se não pudesse haver comparação [...]. Mas o que foi arduamente conquistado, o certo, duradouro e por isso relevante para todo o conhecimento posterior, é afinal superior; [...]. Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades. [...] assim também as formas de nossa vida se tornam cada vez *mais espirituais*, e para os olhos de épocas antigas talvez *mais feias*, mas apenas porque não conseguem ver como o reino da beleza interior, espiritual, continuamente se aprofunda e se amplia [...].” (NIETZSCHE, 2008a, p. 17, grifos do autor).

¹¹⁵ Reproduziremos em nota, pois já o citamos anteriormente: “Devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de culturas passadas: a cordilheira da humanidade mostra abertamente as formações mais profundas, que em geral permanecem ocultas. São homens atrasados, cujo cérebro, devido a tantos acasos possíveis na hereditariedade, não se desenvolveu de forma vara e delicada. Eles mostram o que todos nós fomos, e nos infundem pavor [...]. Em nossos cérebros também devem se achar sulcos e sinuosidades que correspondem àquela mentalidade, assim como na forma de alguns órgãos humanos pode se achar lembranças do estado de peixe.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 50).

de “deveres”, ele se tornasse pronto para dar-se deveres sem assumir metas que não as suas, somente “ao homem enobrecido [aquele que ascendeu na hierarquia do refinamento espiritual¹¹⁶] pode-se dar a liberdade de espírito.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 310). Dessa maneira, somente é capaz de agir para além da moral vigente aquele que foi moralizado por ela e a vivenciou, só é capaz de pensar para além da metafísica aquele que desceu fundo em suas fontes. A única forma de chegar à outra extremidade é caminhando sobre a ponte que leva de uma margem a outra, o ponto inicial e a extremidade final são graus da mesma ponte. O *espírito* não trabalha dando saltos, “ainda quando o homem parece desenvolver-se muito e pular de uma coisa para o seu oposto: uma observação mais detida revelará os *encaixes* onde o novo edifício cresce a partir do velho.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 254, grifo do autor).

Em *Avante*, a palavra com a qual intitula o aforismo exerce a função de um imperativo que impele em perseguir pelo caminho da sabedoria, porém ela, enquanto aquisição de conhecimento, já não é mais saber científico, mas ganho de perspectiva espiritual: “seja como for, seja sua própria fonte de experiência!” (NIETZSCHE, 2008a, p. 195). Então, o conhecimento não demanda um objeto para analisar em suas experiências, o próprio sujeito é posto para si mesmo como objeto de suas experiências. De forma semelhante ao aforismo *A senha de ouro*, Nietzsche utiliza como ideia similar a “cadeias de cultura”, a de “anéis de cultura”, para ilustrar a concepção de elementos culturais internalizados pelo sujeito, o que significa que os diversos traços históricos provenientes das práticas remotas da humanidade coexistem no corpo como um “edifício cultural”¹¹⁷. Assim, investigando a cultura em si, sem ranço, se experimenta as eras da humanidade, o que exige do experimentador uma conciliação com seu próprio ser, “livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais você pode ascender ao conhecimento.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 195). Não se deve subvalorizar a época a qual se vive, pois nela há o desenrolar de uma trama de acontecimentos e marcas culturais que percorrerão a história humana adiante e que da mesma forma que a religião e a arte tendem a desaparecer, assim será com esta época a qual seres futuros, talvez, não tenham a possibilidade de experimentar determinadas formas de existência. Por conseguinte, “é preciso ter amado a religião e a arte como a mãe nutriz – de outro modo não é possível se tornar

¹¹⁶ Acréscimo nosso.

¹¹⁷ Não se deve pensar aqui nada de transcendente no sentido de uma ancestralidade desvinculada da cultura que seja inata, mas sim que há rituais e símbolos linguísticos que subsistem de forma tradicional à medida que determinados elementos culturais são reatualizados ao longo da história e, ao nascerem, os indivíduos são inseridos, interpretados e submetidos a este mundo que lhe exige respostas desde antes codificadas.

sábio.” (NIETZSCHE, 2008a, p 195). Entretanto, ao descer pelas escadas do edifício cultural, as “eras” devem ser observadas de forma cuidadosa para não se perder em seus encantos. Assim, podemos pensar, a partir desse aforismo, *Humano, demasiado humano*, como uma descida de Nietzsche pelos andares e porões de sua alma observando tudo com a lanterna da ciência. Nietzsche está experimentando as luzes de sua época para clarear sua ontologia histórica e desprender-se das limitações impostas pelo passado sobre seu espírito. Porém, este desprendimento não significa o aniquilamento da metafísica, da religião e da arte em seu ser, é necessário “crescer além delas” (NIETZSCHE, 2008a, p195). Deve-se, orienta Nietzsche, se familiarizar “com a história e o cauteloso jogo dos pratos da balança.” Isto é, julgar, avaliar os rastros históricos deixados antes de nós para saber onde a humanidade não deve, de maneira alguma, retornar. E, em meio a esta análise, ao desejar ver antecipadamente como se atará o próximo nó do futuro, “sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 195). Portanto, é dada a possibilidade ao indivíduo, ao apoderar-se de suas vivências, ordená-las em direção a este objetivo:

este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. Quando o seu olhar tiver se tornado forte o bastante para ver o fundo, na escura fonte de seu ser e de seus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para você, no espelho dele, as distantes constelações das culturas vindouras (NIETZSCHE, 2008a, p. 196).

Uma observação conjunta dos dois aforismos, aproximando os conceitos de “cadeia de cultura” e de “anais de cultura”, mostra uma transformação de um no outro como constituição subjetiva do espírito livre. Por “cadeia” se compreende “aprisionamento”, estar trancado, amarrado, o espírito cativo o qual contrapomos ao espírito livre, já a figura do “anel” significa “elo”, uma ligação entre os diversos andares do edifício da cultura. Isso significa que a liberação do espírito consiste em transformar a cadeia em anel no sentido de que o caminho de circulação entre as heranças históricas permanece aberto e o espírito pode transitar livremente por todos os andares e ver onde antes havia uma parede cimentada como fim da rota espiritual, uma abertura para o futuro. Porém as chaves para o livre trânsito só foram possíveis, porque se reconciliou com sua história – a história da humanidade – por meio do experimento e avaliação, pondo os pesos na balança. Assim, o espírito livre pode ser descrito como um “espírito de livre curso¹¹⁸” que anda de um canto a outro, um abridor de caminhos

¹¹⁸ Segundo nota do tradutor, o termo consiste em uma paródia a João, um dos evangelistas, visto que o espírito livre é mal visto pelo vulgo, Nietzsche propõe essa carapuça para migrar de forma despercebida, encobrendo o sentido de liberação. É como se Nietzsche se revestisse com *peles de cordeiro* para transitar pelo bando, disseminando seu conteúdo “sem levantar suspeita”, como o plantador da semente do mal. Nietzsche parece realizar uma subversão linguística para introduzir um novo sentido em um velho conceito, atraindo os “carolas” para seu léxico como para uma “armadilha”.

que não permanece a não ser o necessário, por essa razão Nietzsche denominará esse estilo como “quase” um “nomadismo espiritual” (NIETZSCHE, 2008c, p. 97). Reforçamos, novamente, a relevância de se encerrar o último capítulo de *Humano, demasiado humano*, com um aforismo intitulado *O andarilho*. É como se Nietzsche, além de suas observações e análises com a ciência, criasse uma narrativa espiritual em que nos quatro capítulos descesse às cadeias da cultura de seu edifício revestido com a alma moderna, a cientificidade, como forma de experimentar cada uma delas à luz dessa “lanterna” e, ao atribuir este sentido posteriormente, no fim da narrativa se permite vagar livremente transformando-se no andarilho.

Mas o que acontece com o andarilho? Este é o destino de todos aqueles que alcançaram “em alguma medida a liberdade da razão [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 306), sendo negado a ele o aspecto do viajante, uma vez que o viajante segue para um fim, uma meta, e o andarilho descobriu que toda meta ou fim são uma falsificação e autoengano, um aprisionamento. Desse modo, não pode “atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular [...]” (NIETZSCHE, 2008a, p. 306), pois sua alegria deve estar na “mudança” e na “passagem”. Ao andarilho, além de sua solidão, lhe será retirado tudo e, na noite solitária, quando o sol da manhã se erguer ferindo suas vistas, verá pegadas, rastros de outros espíritos livres e seus frutos deixados para trás indicando uma busca, “a filosofia do amanhã” (NIETZSCHE, 2008a, p. 306). A filosofia do amanhã, vista por aquele que encadeou todos os anéis da cultura de seu “edifício” e por esta razão vê, antecipadamente, lançando suas correntes para alçá-la, consiste na criação de outro ponto de vista, uma nova interpretação de mundo ou a “criação” de outro mundo libertado das cadeias que coagem os pensamentos e o corpo.

Diante desta saga espiritual, a fórmula do positivismo como pensamento sério e instrumento da crítica não pode ser tomado como um posicionamento firme e unilateral no período positivista de Nietzsche. Tomando a metáfora do atravessamento, o que inclui um caminho, cada metro adiante do percorrido é, embora apresente uma distância e diferença em relação ao anterior, uma face modificada do mesmo. Assim, podemos pensar a metafísica, a moral, a arte e a ciência como um processo de distanciamento, metamorfose ou enobrecimento do mesmo dispendido na cultura. Pensando a ciência como momento na travessia, o próprio ato de utilizá-la como instrumento começa a pôr em questão seu próprio status. Não seria então a ciência mais um tipo de falsidade? Vejamos que, lentamente, nos aproximamos da questão do conhecimento e sua ficcionalização que trabalhamos no primeiro

capítulo. Como aponta Fink (1963, p. 55), “a partir de Aurora, Nietzsche toma a ciência de maneira desconfiada”. Em *Aurora*, ele começa a pensar a ciência a partir da ideia de “paixão pelo conhecimento”, um *pathos* que implicaria, inclusive, no autossacrifício da humanidade. Mas, se há uma paixão pelo conhecimento movendo a ciência, como fica o caráter desinteressado da ciência moderna? No aforismo 456 de *Aurora*, Nietzsche equipara a estrutura da perspectiva da ciência em relação à verdade com a ética clássica e o cristianismo e mostra que se trata de formas de pensamento semelhantes. Ele aponta uma relação de causalidade entre “virtude” e “felicidade”, “reino dos céus” e “ganho que lhe é necessário¹¹⁹”, ou seja, a prática do primeiro, necessariamente, gera o segundo como efeito ou consequência. Essas relações, sem “plena honestidade e, no entanto, sem má consciência” (NIETZSCHE, 2004, p. 235), são tomadas verdadeiramente mesmo sem haver evidências de sua causalidade. Assim, sem verificação ou questionamento, são tomados “sem qualquer remorso moral ou religioso, pois transcendia-se a realidade sem nenhum propósito egoísta, *in honorem majorum* [para maior honra] de Deus e da virtude.” (NIETZSCHE, 2004, p. 235, grifos do autor). Observemos que as premissas religiosas são adotadas não por uma demonstração, mas por seguirem, embora aqueles que defendam tal perspectiva não se vejam dessa maneira, um princípio moral e uma finalidade que transcende toda explicação racional, o não egoísmo e a serventia a um bem maior, a “honra de Deus”. Hipoteticamente, a percepção ou declaração do egoísmo nestas causalidades poderia desclassificá-las enquanto verdade, pois o critério para ser verdadeiro deve ser o não-egoísmo e a honra divina. A partir dessa perspectiva, Nietzsche faz a seguinte observação da postura científica: “Nesse *nível de veracidade* acham-se ainda muitas pessoas de valor: *sentindo-se desinteressadas*, parece-lhes permitido *não se preocupar muito* com a verdade.” (NIETZSCHE, 2004, p. 235, grifos do autor). Vejamos que a verdade não deve ser motivo de preocupação. Mas, por quê? Pois, dada à relação de causalidade necessária entre “desinteresse” e “verdade”, lançando mão do primeiro, ou seja, o “não egoísmo”, não “buscando a si, mas o reino”, o segundo é dado como efeito certo. Então, como afirma Nietzsche, a ciência não se distancia tanto quanto reclama para si da moral e da paixão pela verdade, mas as reproduz sob outra ótica que dissimula seus reais princípios. A ciência, por fazer experimentos com objetos e não consigo mesma, mantém no recalque de sua consciência, seu fundo moral.

Assim, como defende Abdouni (2006, p. 39, grifo do autor) em sua dissertação, “o *espírito livre* vai se lapidando pela crítica que faz a retidão científica”, ou seja, a este

¹¹⁹ Nietzsche faz referência a Mateus, 6, 33, o qual cita: “Busquem antes o reino de Deus, e todo o resto lhes será dado!” (MATEUS apud NIETZSCHE, 2004, p. 235).

pressuposto da ciência e, “quanto mais no decorrer de sua segunda fase, a ciência é utilizada como experimento, mais Nietzsche vai se desprendendo dela.” (FINK, 1963, p. 58). “O positivismo representa para Nietzsche unicamente uma pele em que ele se envolve por algum tempo, uma sabedoria de serpente da transição, e ele não tardará também a mudar a pele.” (FINK, 1963, p. 59). Por esta razão, este despir-se do positivismo levará o andarilho, em suas subidas pelos degraus do edifício cultural, despido do empirismo cientificista, ao fim de uma travessia como oposto de seu início, como um “homem louco” que, com sua lanterna, procura por Deus e sofre por aqueles que não acreditam em Deus, os homens de ciência e ateus, uma tentativa de ridicularização. O louco diz, com voz altiva: “Deus está morto!” e “nós”, homens de ciência e ateus, “o matamos!” (NIETZSCHE, 2001b, p. 147-148). Loucos e esclarecidos, um “nós”, mataram Deus, porém há uma diferença entre os assassinos. Os esclarecidos riam dele, pois, para eles, Deus é inexistente, Ele foi expulso do intelecto humano como uma ilusão folclórica. Semelhante postura é adotada pelo Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, porém, ao assumir a morte deste “ente” no fim da travessia positivista no lugar de sua não existência, mostra ter modificado sua perspectiva, não observa mais pelo ângulo do homem de ciência, mas pela ótica avessa à racionalidade, a “loucura”. Portanto, loucura não significa, neste texto, uma patologia mental, mas o experimento de outra perspectiva. Nietzsche, neste aforismo, está deslocando a questão de Deus e da verdade para a análise do ser da linguagem. Deus e a verdade são o efeito sedutor da gramática que confere substância a meras palavras. Por esta razão, ele afirma ter vindo “cedo demais”, este não é ainda seu tempo. A ciência ainda não percebeu o quanto é similar à moral e à metafísica, embora represente um anel superior de cultura.

Prossuiremos, então, realizando um pequeno salto na obra de Nietzsche a partir de outro ciclo, nosso corte epistemológico agora se delimitará entre o livro IV de *Gaia Ciência* aos prefácios de 1886, passando por *Além do bem e do mal*. Nosso objetivo, neste período, é mostrar como Nietzsche amadurece a figura de pensamento que é o espírito livre, concebendo como filósofo de experimentos, embora já caracterizado timidamente em *Humano, demasiado humano*, e assumindo cada vez mais para si esta roupagem, narrando a si mesmo no ser da linguagem como espírito livre em uma relação com a prática de escrita. Assim, o espírito livre, como aquele que se liberta das cadeias da cultura, associado com a postura extemporânea – ambos interligados pelo filósofo como médico da cultura – são os pressupostos com os quais produziremos nossa interpretação sobre a *práxis* genealógica.

3.6 O espírito livre como experimentador e o desprendimento da ciência na saga espiritual de Nietzsche

No livro V de *Gaia ciência*, o tema da morte de Deus e sua incompreensibilidade são retomados, sua “morte”, ao invés de abrir o horizonte, lança sobre ele sua sombra, que há de encobrir toda a Europa, mas se a morte de Deus é efeito da clareza racional, temos uma luz que obscurece os fatos ao provocar um encantamento e autoengrandecimento a partir do ato realizado. Logo, esta glória que o homem concede a si é meramente decorrente de sua ausência de compreensão. Ora, uma vez sendo Deus o fundamento do mundo ao matá-lo, não estaríamos nós dando fim também ao mundo? Este evento, como afirma Nietzsche,

é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia (NIETZSCHE, 2001b, p. 233, grifos do autor).

Conforme estudado na seção anterior, a própria ciência é o prolongamento da moral e da metafísica como desdobramento em um elo superior da cultura. Portanto, a morte de Deus, a conseqüente “destruição” da moral, estende sua destruição às suas mais variadas formas e desdobramentos, assim como à ciência. Todavia, a ciência desprovida de autocompreensão – por desconhecer sua “genealogia”, seu DNA – se imagina fora, em outro mundo, como se fosse uma ruptura radical, rindo e debochando sem perceber que, sob seus pés, o solo se racha a ponto de engoli-la abismo abaixo. O cientista, dessa forma, é incapaz de observar que esta “lógica de horrores” o atingirá. Mas, se tivesse essa visão e soubesse do limiar de sua terra, não estaria tal indivíduo rangendo os dentes de pavor? Não estaria o Nietzsche positivista repleto de temor? Do contrário, “como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar deste sombreamento, e até sem preocupação e temor *por nós?*” (NIETZSCHE, 2001b, p. 234, grifo do autor). Vejamos que Nietzsche se diferencia aqui, há um “nós” e um “eles”. Para eles, a perspectiva é um sombreamento, falta de compreensão, mas, para nós, “primogênitos e prematuros do século vindouro, [...] filósofos e ‘espíritos livres’” (NIETZSCHE, 2001b, p. 234), o mesmo fato é percebido como “uma nova espécie de luz, de felicidade, de alívio, contentamento, encorajamento, aurora.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 234).

Acompanhado dessa diferenciação, ao contrário de *Humano, demasiado humano*, em que Nietzsche anunciava a vinda dos espíritos livres agora, em um processo de superação da

perspectiva positivista, passa a se autodenominar de espírito livre. O próprio experimento com a ciência possibilita seu ocaso na crítica dela mesma, Nietzsche utiliza, dessa forma, a ciência como instrumento até sua autossupressão. Notemos, então, como ele prossegue e em qual “cadeia” cultural irá cair neste pós-ciência. Se Nietzsche agora caminha à beira do abismo de seu positivismo jogando-o contra a crítica, é porque age extemporaneamente, opondo-se a sua época para superá-la e, sendo o fenômeno da morte de Deus um ato humano, cabe ao humano estender suas cadeias de destruição. Dessa forma, Nietzsche assume a tarefa de levar a morte de Deus às suas últimas consequências.

No aforismo 344 da *Gaia ciência*, ele inicia as implosões do edifício científico redirecionando contra ele seu objeto de crítica, para que a ciência se veja naquilo que é criticado por ela. Nietzsche procura mostrar à ciência o quanto ela compartilha de elementos estruturantes com aquilo que critica, obrigando-a a se colocar como objeto de sua própria crítica. Salientamos que não se trata de uma destruição da ciência e nem de sua refutação, Nietzsche está narrando-a para si mesma como psicólogo da cultura, como forma de evidenciar para a ciência aquilo que lhe é estrutural como forma de fazê-la aceitar aquilo que ela é, algo humano, demasiado humano e que seus anseios e ideais produzem efeitos danosos aos seus agentes. Reafirmamos com isso, que Nietzsche atua como médico da cultura e seu objetivo é a saúde, portanto evidenciar a ciência para si mesma é a forma de tornar a mesma, com seu peso e seriedade em uma ciência alegre. Nietzsche, de maneira alguma, é um negador da ciência, ele reconhece seus muitos méritos como também seus equívocos, por isso a ciência precisa ser “curada” por Nietzsche.

No divã, qual o discurso da ciência? Em outras palavras, como funciona a economia discursiva científica? A ciência, enquanto determinada ordem discursiva, também possui seus mecanismos de exclusão. Os discursos, para fazerem parte deste saber, devem apresentar determinados critérios. Por critérios, entendam-se normas de funcionamento e integração do discurso em determinada ordem. As convicções, Nietzsche aponta, são discursos desqualificados pela regularidade discursiva da ciência, permanecendo à margem. Elas podem participar do discurso científico, desde que se submetam à posição de uma mera “hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora” (NIETZSCHE, 2001b, p. 234), mesmo assim, adquirindo “autorização de entrada” para esta ordem de discurso, o valor das convicções e seus conteúdos são submetidos à constante suspeita. A menos que a convicção deixe de ser convicção, dado os critérios de aceitabilidade da ciência, esta não pode integrar tal ordem. Portanto, a ciência se estabelece enquanto formação

discursiva na medida em que não se admite convicções, mas apenas discursos que sigam rigorosidades previamente estabelecidas.

O doutor Nietzsche, após sua *escuta atenciosa*, devolve para seu paciente o problema em uma série de perguntas que mostram, ao fim, a mesma humanidade revelada outrora pela ciência em relação à metafísica, à moral, à religião e à arte. Então, lança Nietzsche uma pergunta de cunho genealógico: A partir de que se sustenta toda a ciência? Ou seja, a partir de quais pressupostos e com qual finalidade se estabelece os experimentos com os objetos? Falar de finalidade significa falar, igualmente, de futuro a ser alcançado, de um “não ainda”, de um sentido que, se seguido, se encontrará determinadas coisas. Mas não seria esta espera uma esperança no sentido de ter fé na aparição de algo? De uma *retidão* como Nietzsche já adiantou em *Aurora*? E não seria isto uma convicção? “Resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção – e, aliás, tão imperiosa e absoluta – que sacrifica a si mesma e todas as demais convicções.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 235, grifo do autor).

Nesta última pergunta, Nietzsche conclui que o sustentáculo da ciência é o mesmo do que tudo aquilo que ela excluiu, uma convicção, de que a verdade deve ser encontrada a todo custo e de que vale mais que a falsidade. Nietzsche identifica para além do discurso o sintoma de algo *demasiado humano*, a saber, a vontade de verdade. Ao afirmar que há algo que quer a verdade e, por esta razão, decide arbitrariamente que ela vale mais que a falsidade, a questão já não é mais pensada em termos de formação do discurso científico, mas em termos da análise psicológica a que Nietzsche utilizou em *Humano, demasiado humano*, a análise psicológica dos comportamentos. Adentramos, assim, no campo da moral. É mero preconceito que a verdade possa valer mais que a falsidade e quem afirma o contrário desconhece o caráter da existência humana. Percebamos que, embora o Deus cristão tenha vindo a morrer, a moral ocidental que articula o bem com o verdadeiro se desloca para a ciência. O pressuposto científico é o mesmo que o metafísico, que a verdade é mais importante que a falsidade.

E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso (NIETZSCHE, 2001b, p. 235, grifos do autor).

Portanto, o fundamento da ciência é frágil, está sustentada em um princípio de crença moral e metafísica na verdade. O que revela a vontade de verdade? De que há uma atuação que busca não querer ser enganada e nem enganar aos outros, querendo a verdade a todo custo, temos aí então, um interesse. O homem de ciência *quer* a verdade, mas dissimula sua

vontade por meio de sua retidão apoiada no par desinteresse-verdade. Uma vez que o devir é inocente, esta dissimulação não pode ser pensada como ato deliberado do cientista, pois a autodissimulação deliberada, decidida por um *eu* autônomo em sentido kantiano ou submetido a princípios de método científico é totalmente avessa às crenças do sujeito que busca a verdade pela ciência. Isto implica na ilusão de que a vontade de verdade, fundadora da crença metafísica da verdade extra-humana e também científica, deve ser separada do humano, para que a ação desinteressada, privando-se do *pathos*, ascendesse à verdade, mesmo empiricamente. É como se a vontade agisse contra si mesma, se sacrificasse pela verdade no sentido de esconder sua origem, o erro, o interesse, o perspectivo. A vontade de verdade se satisfaz com o ilusório, porém negando o caráter enganador da ilusão, escondendo-se sob esta superfície. Isso indica que, no fim das contas, a vontade de verdade quer enganar-se. Mas, por quê?

“A fê sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 241). O que significa que, quanto mais se falta o imperativo de comando, mais se anseia por alguém que o comande, em outras palavras, se necessita ser tutelado por um deus, governo ou um dogma qualquer, é preciso obedecer, a todo custo, aquilo que é sua convicção, é preciso obedecer, a todo custo, fanaticamente, os regulamentos do conhecimento verdadeiro. Mas, o que produz este “adoecimento da vontade”? O que a torna convicta?

A resposta para tal questão pode ser pensada a partir dos aforismos 206 e 207 de *Além do bem e do mal*. “O que é o homem de ciência?”, Nietzsche pergunta com o objetivo de construir mais um tipo e então analisar sua formação subjetiva ou, em outras palavras, como vem ao caso, analisar um processo de “esvaziamento subjetivo”, dado que estamos diante de uma vontade enfraquecida que se submete à tutela dogmática da “verdade a todo custo”. O homem de ciência é, primeiramente, “um tipo de homem sem nobreza, com as virtudes de um tipo sem nobreza.” (NIETZSCHE, 1992, p. 109). Nietzsche caracteriza o erudito a partir da falta, ele carece de “nobreza”. Nobreza, ou mais propriamente a alma nobre, é aquela que “*tem reverência por si mesma*” (NIETZSCHE, 1992, p. 192). Ter reverência por si mesmo significa ter gratidão para com o passado, uma vez que o homem é uma somatória de vivências (VIESENTEINER, 2014a), o resultado de seu espírito atual só tornou-se fato devido ao que ficou atrás de si. Significa ser grato à metafísica, à moral e à ciência, porém, mesmo as venerando como vivências fundamentais para o crescimento do espírito, a mesma

veneração deve ser atribuída a si, voltando-se contra elas, pois este é o destino da constituição subjetiva e elevação do espírito: “a mesma veneração que, olhando para trás, dedica a todo o destino, deve-se dedicar também a si mesmo. EGO FATUM.” (Fragmento póstumo 25 [158], primavera de 1884, NIETZSCHE, 2010, p. 485).

Dessa maneira, o espírito objetivo, por submeter-se ao objeto, pois nele está a verdade, abre mão do respeito próprio, do afeto de si e por si invertendo a hierarquia de mando e obediência, não é ele quem domina o objeto como meio para o engrandecimento espiritual, mas o objeto que o dispõe. Esses homens “vivem na ‘aplicação temática’ da ciência, são tomados por ela, fazem experiências, por exemplo, como naturalistas, mas não fazem experiências com a própria ciência.” (FINK, 1963, p. 56). Assim, suas virtudes, sua excelência, sua *aretê*, são desprovidas de reverência por si, pois são determinadas pelas demandas do “método científico”, a via única para a verdade sobre o objeto. A virtude do homem de ciência corresponde a sua

laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigência, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam – por exemplo, aquele pouco de independência e de pasto verde, sem o qual não há sossego no trabalho, aquela reivindicação de honra e reconhecimento (que antes e sobretudo pressupõe capacidade de conhecer e ser reconhecível), aquele raio de sol da boa fama, aquela constante afirmação de seu valor e sua utilidade, com a qual é necessário continuamente vencer a íntima *desconfiança* que é a base do coração de todo homem dependente e membro de um rebanho (NIETZSCHE, 1992, p. 109, grifo do autor).

Dessa forma, o homem de ciência não a utiliza para o engrandecimento de seu espírito, mas, ao contrário, como indivíduo moderno e massificado, é um instrumento capturado pelo dispositivo de produção de conhecimento. Isso quer dizer que não há um fim em si na atitude do erudito, mas sim que este é utilizado para outras finalidades. Podemos observar neste momento uma análise semelhante a das *terceira e quarta considerações extemporâneas* em que Nietzsche mostra como que as instituições de ensino e a arte moderna funcionam como dispositivos de subjetivação, às quais opõe Schopenhauer e Wagner como formas de cultivo da subjetividade, de transfiguração do espírito. Da mesma forma, a ciência, como mecanismo de instrumentalização do sujeito, produz determinado tipo de subjetividade, porém, nesta análise, Nietzsche não coloca a ciência sob o domínio governamental, mas a dispõe articulada no que poderíamos equiparar à *épistémè* no sentido utilizado por Foucault. A modernidade, como veremos mais adiante ao comentar a crítica de Nietzsche aos “livres pensadores”, parece conter um *a priori histórico* que tem a ver com a universalidade no sentido de que busca nivelar todas as diferenças no grau da mediocridade espiritual. Quando esse tipo de discurso, independente de seu segmento, se relaciona com o não discursivo, independente das

variáveis dos dispositivos, temos, em todos os casos que analisamos, uma subjetividade normalizada, o que corresponde ao que Foucault denomina de corpos dóceis. O que diferencia Foucault e Nietzsche nestas conclusões e análises, parece, é que Foucault se preocupa, pelo menos no período da genealogia do poder, em descrever os dispositivos, enquanto que Nietzsche está mais preocupado com a questão da verdade e da moral, porém ambos se ocupam da formação da subjetividade e de como escapar a estes mecanismos.

Nietzsche mostra como a ciência domina e enfraquece a vontade humana utilizando a figura do espelho para caracterizar o erudito, o homem de ciência. Ele, assim como o espelho, “deve ser” (temos aqui um imperativo moral) desprovido de forma pessoal, o espelho é o objeto que apenas reflete e reproduz, em sua superfície, as diversas formas sem alterá-las, o erudito deve se despersonalizar para acolher, nos mínimos detalhes, os objetos de análise. “O que lhe restar ainda de ‘pessoa’ lhe parece casual [...]” (NETZSCHE, 1992, p. 110), esporadicamente, o pensamento dobra sobre si, refletindo sua pequenez, mas, ligeiramente, tais pensamentos já são tomados por teoremas gerais da humanidade, sua individualidade se perde no universal. Vejamos que, na *cidade de muitas almas* que é o corpo, os instintos sadios há muito perderam a guerra, contaminando-se, dada a vitória dos instintos reativos. Há uma desnaturalização, um quase colapso dos afetos, “seu amor é forçado, seu ódio artificial.” (NIETZSCHE, 1992, p. 111). Já não afirma e nem nega, dada sua indiferença, reproduz o que lhe é posto. Assim, vazio subjetivamente, com sua “alma-espelho, que eternamente se alisa [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 111), que se conforma e, a partir do objeto, “ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo, mas nada em si – presque rien!¹²⁰” (NIETZSCHE, 1992, p. 111).

Do mesmo jeito, os trabalhadores filosóficos, que não são “filósofos”, também sofrem um processo de normalização, ou melhor, kantianização ou hegelianização, sendo colocados enquanto tipo ideal de formação filosófica associada ao cumprimento de determinadas funções. Assim como na ciência, os trabalhadores filosóficos correspondem a corpos instrumentalizados, não executando a função de pensar, e sim de inventariar todo o histórico arsenal filosófico e os classificar segundo princípios valorativos, apresentados como campos do saber. Executa-se nas obras o mesmo com os corpos, uma organização em feixes de universalidade. Para além desta ordenação, atribui-se, também, a estes operários a função de “simplificar” os pensamentos e momentos da história da filosofia. Compete a eles “tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo

¹²⁰ “Quase nada”.

o que é longo, o ‘tempo’ mesmo, e *subjugar* o passado inteiro.” (NIETZSCHE, 1992, p. 118, grifo do autor). Este subjulgo do passado denuncia uma subjetividade mesquinha, pois não realiza o domínio da tradição tornando-se mais forte que ela, mas a enfraquecendo, encurtando, tornando simplório o que é complexo para dominar. Assim também é o homem de ciência,

o pior e mais perigoso de que é capaz um erudito vem do instinto de mediocridade peculiar à sua espécie: daquele jesuitismo da mediocridade, que trabalha instintivamente na destruição da pessoa invulgar e busca partir ou – melhor ainda – afrouxar todo arco teso. Afrouxar com compaixão que inspira confiança: eis a verdadeira arte do jesuitismo, que sempre soube apresentar-se como a religião da compaixão (NIETZSCHE, 1992, p. 109).

Notemos que há algo em comum entre o cientista e o filósofo operário, os dois possuem um “instinto de mediocridade”, uma pulsão que quer estar na média, mas que quer, simultaneamente, medianizar tudo, quer a “verdade” em todos e para todos, porque atua por “compaixão” querendo “salvar” o “homem invulgar”. Essa técnica de dominação é o que Nietzsche chama de “arte do jesuitismo”. Se traçarmos mais um paralelo com Foucault, teremos aqui a pastoralidade cristã, com a velha premissa da salvação pela verdade, o que nos permite afirmar que o que temos nos diagnósticos de Nietzsche são os efeitos de uma arte de governar, tanto nas extemporâneas quanto agora, o diagnóstico se repete, ciência, arte, filosofia e educação, tudo são sinais de uma época, traços da modernidade e seus dispositivos de normalização dos sujeitos, uma época de criação de rebanhos.

Os mecanismos de adestramento dos sujeitos e os discursos da modernidade alicerçados no pressuposto da verdade se articulam como um projeto social e político que busca racionalizar os indivíduos e seus comportamentos, associados aos discursos políticos da modernidade que os expõe de forma clara. Uma vez que os processos de instrumentalização dos sujeitos ocorrem em campos distintos da cultura, mas seguindo para a mesma finalidade ou coincidência de efeitos, uma sociedade de diversos rebanhos regida por essa lógica governamental, cumprem, em nosso ver, um projeto político. Não queremos de maneira alguma afirmar que há um governo maquinador que elabora planos governamentais e os aplica de forma direta nas diversas áreas, embora isto possa ser percebido nas análises do jovem Nietzsche em *Schopenhauer como educador*, mas sim que a *épistémè* moderna, ao articular os discursos tendo como *a priori*, em Nietzsche, a vontade de verdade, possibilita o alinhamento dos discursos em uma mesma ordem, proporcionando efeitos de poder similares. Se a verdade é única, logo os métodos e posturas devem ser uniformes para adquiri-la tanto quanto, se a humanidade é única, todo indivíduo deve ser tratado a partir daquilo que é universal no humano, correspondendo, simultaneamente, a esta universalidade verdadeira.

Esses discursos proliferam por meio de indivíduos que “são *niveladores*, esses falsamente chamados ‘espíritos livres’ – escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas ‘ideias modernas’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 48, grifo do autor). Os “falsos espíritos livres”, os quais Nietzsche denomina de “livres pensadores”, defensores da democracia liberal, podemos pensar aqui também seu “antagonista”, o socialismo, partem do pressuposto de que há entre os indivíduos uma igualdade de direitos enraizada na ideia de que todos participam da humanidade universal, porém o que se dissimula nessas correntes de pensamento, o que as torna filhas da modernidade é a dissimulação da servidão no princípio de igualdade para a liberdade. Grosso modo, uma vez que igualdade pressupõe tratamentos padronizados para qualquer indivíduo indiscriminadamente, também exige respostas de comportamentos semelhantes. Uma vez que a subjetividade se organiza a partir da ação e esta passa a ser burocratizada e ordenada dentro do funcionamento da máquina político-social, a liberdade, para ser universalizada, só pode dar-se como liberdade de rebanho, o que se diferencia da liberdade de espírito, fundada na diferenciação do coletivo massificado.

O que esses “cativos”, “escravos eloquentes” afirmam em seus discursos, transvestidos de liberdade, é o aprisionamento coletivo de cada um em sua cadeia cultural, associados à face da política. Assim, o que perseguem, com todas as suas forças, “é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos.” (NIETZSCHE, 1992, p. 48). Os modelos políticos modernos se fundamentam em um princípio de altruísmo, de cuidado para com os demais. Abdouni (2006, p. 45) comenta que o aparecimento deste princípio no pensamento político, nada mais é que a reposição da moral cristã, porém compreendida sob outra ótica. Para o comentador, os livres pensadores partem, assim como a ciência, de um princípio moral como se fosse algo dado, não o submetendo ao questionamento. De certa forma, dentro das possibilidades de pensamento demandados para a perspectiva da época, uma liberdade na submissão à ordem, para o rebanho, apresenta-se como desejável, é a garantia jurídica de sua mediocridade que agora se faz inviolável. No entanto as ideias modernas atraem para si o risco do comodismo sob a prerrogativa da igualdade das almas, que confina “cada um num canto e numa ‘especialidade’ [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 119), como se o favorecimento da vida em condições materiais exigisse o fim dos conflitos, apaziguando por meio da satisfação das necessidades, o querer além do espírito. Assim, “o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade, nada é tão atual como a fraqueza da vontade.” (NIETZSCHE, 1992, p. 119). Faltando o conflito como estímulo à vontade, enfraquecendo-a por meio da “virtude” do tempo, a submissão a

uma especialidade e seu confinamento, não há processo de desprendimento e liberação do espírito. Em contrapartida, em uma disputa de poder, a vontade debilitada se submete à normalidade, instrumento de controle e instrumentalização dos corpos. Vejamos que Nietzsche parece repetir a forma de desenvolvimento da sua reflexão sobre a atualidade exercida nas *Considerações extemporâneas*; primeiro descreve sua época caracterizando-a culturalmente, depois assinala os tipos de sujeito que são produzidos para depois opor-se à época apresentando um tipo extemporâneo por excelência, só que agora, no lugar de Schopenhauer e Wagner, utiliza se incluindo, a figura do espírito livre:

mas ainda não dissemos o bastante, ao dizer apenas isso, e de todo modo nos achamos, com nossa fala e nosso silêncio neste ponto, na *outra* extremidade de toda a moderna ideologia e aspiração de rebanho: como seus antípodas, talvez? Como admirar que nós, ‘espíritos livres’, não sejamos exatamente os espíritos mais comunicativos? Que não desejemos revelar, em todo aspecto, *do que* um espírito pode se liberar, e *para onde* ele é talvez impelido? E no que diz respeito à perigosa fórmula ‘além do bem e do mal’, com que ao menos evitamos ser confundidos com outros: somos algo diverso de ‘*libres penseurs*’, ‘*liberi pensatori*’, ‘*Freidenker*’ [livres-pensadores], ou como quer que se chamem esses bravos defensores das ‘ideias modernas’ (NIETZSCHE, 1992, p. 48-49, grifos do autor).

Problematizando um pouco mais nossa discussão, por que, então, não basta só apresentar um discurso que mostre o equívoco das ideias modernas de igualdade e sua historicidade marcada pela psicologia humana que as vinculam como descendentes da metafísica e da moral? Porque tais ideias ideais e formas de organização social são agradáveis para o rebanho, há a promessa de “pastos sempre verdes”. “Felicidade e virtude não são argumentos, contudo as pessoas, e entre elas espíritos sóbrios, esquecem de bom grado que tornar infeliz e tornar mau também não são contra-argumento.” (NIETZSCHE, 1992, p. 44). O discurso moderno, além de sua constelação discursiva, e aqui Nietzsche expande um pouco mais a articulação entre discursivo e não discursivo que Foucault, contém em contrapartida, o envolvimento afetivo em relação ao saber. O afeto, embora o discurso em si, técnico, racional, procure persuadir seu interlocutor pela via da coerência lógico-racional, é forte fator de convencimento e argumentação. Talvez este seja o ponto, ou topamos aqui com uma retomada da sofística por Nietzsche o qual, como investigaremos adiante, é o fundamento da escrita nietzschiana, o que teria afetado Foucault em suas leituras. Ao compreender o potencial retórico do afeto associado ao texto, Nietzsche veicula, como defende Deleuze (1976), intensidades em seu discurso com o objetivo não só de convencer, mas de provocar um laço afetivo com o leitor.

Por conseguinte, não se pode afirmar que há uma causalidade necessária entre verdade e felicidade, a relação causal entre belo, bom e verdadeiro não passa de mera superstição e

gosto, porém nem todos os espíritos estão prontos ou dispostos a serem arrancados do seio da superstição, nem toda subjetividade suporta a incorporação de determinadas verdades, a “verdade é o tipo de erro sem o qual certa espécie de seres vivos não poderia viver.” (NIETZSCHE, 2020, p. 75). Uma vez que o desprendimento de si na experiência limite pressupõe um novo ganho perspectivo, lançar o indivíduo em uma “verdade” mais elevada pode levar ao “fato de alguém se destruir ao conhecê-la inteiramente.” (NIETZSCHE, 1992, p. 44). A grandeza ou fortaleza de um espírito pode ser medida “pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada.” (NIETZSCHE, 1992, p. 44, grifo do autor). Por essa razão que os insatisfeitos, os infelizes, os maus, agressores e agredidos estejam mais suscetíveis a um desprendimento, pois vivenciam, ora sofrendo, ora agredindo, a contestação e refutação da utopia moderna. Para além dessas características, Nietzsche acrescenta, a partir de Stendhal, “um último¹²¹ traço para a imagem do filósofo de espírito livre [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 44-45), este precisa “ser seco, claro, sem ilusão.” (NIETZSCHE, 1992, p. 45). Os três adjetivos citados indicam uma posição relacional, uma vez que os sentimentos e afetos implicam na validação dos discursos modernos, ofuscando a possibilidade de perceber seus possíveis equívocos, adotando-os como pressupostos dados. Assim, a “secura” ou a “aspereza” no contato possibilita uma não aderência sensitiva em relação aos princípios da modernidade. Mas, não estaria Nietzsche, dessa forma, repetindo o caráter desinteressado do tipo erudito enfraquecendo, conseqüentemente, a vontade?

A vontade, compreendida como vontade de poder, busca a cada vez mais expandir-se e a expansão espiritual ocorre pela via do excesso do acúmulo de força que se move no sentido de superação daquilo que lhe oferece resistência. Assim, quanto maior a liberação do espírito, maior a atuação da vontade de poder como forma de se autodeterminar. Uma vez que a autodeterminação é o movimento saudável da vontade de poder, o apego sentimental a ilusões de todo tipo, seja pessoa, país, compaixão, ciência¹²² ou, até mesmo, a arrogância

¹²¹ Não há sentido lógico e nem sequencial para a classificação como “último”, pois Nietzsche, adiante na obra, irá expandir, acrescentando mais traços, a personalidade do espírito livre.

¹²² Em relação à ciência, Nietzsche aborda este tema do aprisionamento de forma mais direta e ampliada no aforismo 24 de *Além do bem e do mal*, como mostra o autor, a ciência está assentada sobre uma vontade de saber que, por sua vez, está enraizada em uma vontade mais forte, a “vontade de não-saber”, vontade de “inverdade”. Isto significa que o saber, a “verdade”, oriundo da inverdade, consiste em um discurso ao qual atribuímos fé. Isto não significa, de maneira alguma, retomando o que discorreremos no capítulo primeiro, que ela mente de forma mal intencionada distorcendo os fatos, mas que ela simplifica a realidade, uma vez que esta só é dada enquanto interpretação. Portanto, a ciência fabrica a sua simplificação de mundo, porém, com base em seu fator positivo afetivo, como mostramos, aprisiona o homem de ciência, pois lhe oferece um mundo seguro, “pasto verde”: “de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do

adquirida pela elevação do espírito¹²³, o afeto pela imagem que criou de si, se tornam entraves para a expansão da vontade de poder (NIETZSCHE, 1992, p. 46). Então, “é preciso saber *preservar-se*: a mais dura prova de independência.” (NIETZSCHE, 1992, p. 46). Pecebamos, pois, que “preservar-se”, e Nietzsche não à toa destaca esta palavra para evitar equívocos, aparece como afeto preferível ao apego sentimental aos objetos acima listados. A preservação de si, enquanto afeto por si, neste caso, não se dá na manutenção da personalidade, de uma identidade rígida, que não se abala e, por não se abalar, denomina-se, pelo vulgo, como personalidade forte, porque o sujeito, como já discurremos, é também mera ilusão. Em outras palavras, a imutabilidade da subjetividade é uma ilusão criada por uma autoinvestigação segundo critérios da filosofia e da ciência modernas. Preservar a si mesmo significa manter-se no processo de autossujeitização, de metamorfose constante. Uma vez que vida é vontade de poder e sempre se move para além de si, fragmentando o “casulo” da realidade momentânea, o afeto que interage não deve ser um sentimento cujo interesse esteja no apego e manutenção das formas e condições, mas em um afeto de desapego e de desprendimento. A autopreservação como afeto sobre si pode ser pensada pelo que Nietzsche (1992, p. 169), no aforismo 257 de *Além do bem e do mal*, se refere de forma não muito clara a um “*pathos* ainda mais misterioso”. Vejamos que esse *pathos* é identificado de forma relacional e comparativa. Mas, em comparação a quê?

Este *pathos* misterioso é classificado comparativamente ao *pathos da distância* como forma de progenitura, ou seja, o “*pathos* ainda mais misterioso” se desdobra a partir do “*pathos da distância*”. O *pathos da distância* surge em meio a uma dada organização dividida, basicamente, entre senhores e escravos, sendo os primeiros componentes de uma classe aristocrática. Os que assim se autodenominam como os melhores, os superiores, *to áriston*, desenvolvem em si o *pathos da distância* a partir da diferença estabelecida entre eles e seus escravos, “do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos.” (NIETZSCHE, 1992, p. 169). Povos de cultura violenta e astuta dominam povos de culturas mais polidas e pacíficas. O “*pathos* ainda mais misterioso” decorre do que parece ser uma

melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida.” (NIETZSCHE, 1992, p. 31, grifo do autor).

¹²³ Esses estágios de grandeza ao qual o espírito se apega podem ser exemplificados nas figuras do santo, do artista e do sábio. Embora representem intensidades de grandeza do espírito, são também modos de alienação do homem, em que este esquece o processo de crescimento espiritual como metamorfose e cultivo de si. O espírito livre, por sua vez, significa um movimento de conversão sobre si, “ele é a verdade da vida alienada e esquecida de si própria [...] uma conversão da existência, o acontecimento do retorno a si de todo aquele que se ultrapassou na transcendência, isto é, o espírito livre é a libertação do homem que se torna senhor de si, que adquire a soberania sobre si próprio.” (FINK, 1963, p. 61).

internalização da diferença em relação ao outro, atrelada ao *pathos da distância*. Nos conflitos travados com a alteridade, em que se busca aumentar a distância e a superioridade, defronta-se sempre com o limite da mortalidade e fragilidade do corpo alheio. Como forma de superar o limite da dominação externa sobre o outro, a expansão da nobreza e distância deslocam-se para o interior, para uma relação consigo mesmo que vislumbra o infinito do poder, porque o ser do sujeito sempre pode ser posto em questão, sempre, ao distanciar-se de si, conseqüentemente, mais distante e superior ao que lhe é externo. É como que libertando o espírito das cadeias da cultura, se ampliasse, para além dos limites do fora e da alteridade, a distância. Então, o “*pathos* ainda mais misterioso” é “o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação [sic] do homem’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 169).

Se a distância e disposição hierárquica entre culturas e, conseqüentemente, a expansão da dominação e do poder se dá pela prática bélica, do conflito e da luta, ou seja, uma ação sobre resistência, a “autossuperação do homem” no individuo deve dar-se a partir de uma prática que torne possível extravasar aquilo que limita o espírito. De forma alguma isso se deve dar pela via da intensificação da erudição no sentido de acumulação do saber, o conhecimento erudito, “parece ser uma espécie de fuga para a plebe, um meio e um artifício para sair bem de um jogo ruim.” (NIETZSCHE, 1992, p. 108). Atirar-se na vida erudita consiste, para Nietzsche, em fazer dela uma zona de refúgio, refugiando-se em uma das especialidades do rebanho, retira-se, com eficácia, do “jogo ruim” e foge para a plebe, o comum. Por jogo, compreendemos sempre disputa em que se rivaliza com algo, porém o jogo ruim indica a possibilidade da dificuldade e da derrota, mas, por outro lado, é o que diferencia o que é nobre da plebe. Então, acumular conhecimento erudito é retirar-se no comum e fugir da tarefa do cultivo do espírito, uma vez que sair desse jogo significa buscar a mediocridade. Em contrapartida, o jogo bom é o jogo fácil de vitória certa, por sua vez, a ação dentro da comodidade, a atividade plebeia. Portanto, o jogo ruim pressupõe um risco para o filósofo, “ele arrisca *a si próprio* constantemente.” (NIETZSCHE, 1992, p. 108, grifo do autor).

Observemos que o filósofo arrisca *perder a si próprio* no jogo, mas, como vimos, é no jogo ruim que há *conservação de si*, porque não se refugia no rebanho. O jogo ruim é o jogo da metamorfose e da subjetivação, pois lançar-se na erudição significa preservar sua condição de homem de ciência e é desta forma que se escapa desse jogo. Escapando do jogo, o homem de ciência não perde nada, inclusive *a si próprio*. Não perder a si próprio significa preservar

sua subjetividade cativa. Dessa forma, o jogo ruim é um jogo para o qual se joga para perder, já que é perdendo que se vence, é dissolvendo a subjetividade que se cresce na hierarquia do espírito. Então, *perder-se* e *conservar-se* aparecem como sinônimos no jogo ruim. Dessa maneira, o jogo é ruim, pois o filósofo “sente o fardo e a obrigação das mil tentativas e tentações da vida.” (NIETZSCHE, 1992, p. 108). Há um imperativo que lhe determina agir, não de maneira desinteressada ou impessoal, visto que consigo há um “fardo” que pesa em cada decisão, a responsabilidade pelo cultivo de si mesmo. O que pesa e, simultaneamente, obriga são as milhares de “tentações da vida”. Essa ação que executa, carregada de responsabilidade, é a forma em que o filósofo joga o jogo, o seu mover de pedra sobre o tabuleiro se dá pela forma da *tentação*. No aforismo 42 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche atribui esta qualidade a um tipo futuro de filósofos, “esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação.” (NIETZSCHE, 1992, p. 47, grifo do autor). Mas a “tentação” possui sentido bastante ambíguo, pode significar “aquele que faz tentativas para alcançar certa finalidade” como também o ato demoníaco da tentação, de “incitar”. As duas possibilidades parecem se alinhar com nossa proposta, pois, ao mesmo tempo em que o filósofo executa uma ação no campo do jogo, isto é, escreve como forma de se autossubjetivar, o conteúdo de sua escrita pode servir como *daimon* sobre o leitor. E não foi dessa maneira que terminamos com as declarações de Foucault sobre sua leitura de Nietzsche?

Então, a “tentação” em primeiro sentido significa o ato de escrever, visto que, óbvio, Nietzsche escreve livros e concomitantemente, como deixa claro, “esta denominação”, ou seja, “o nome que escrevo para caracterizar esta figura imaginária”, o espírito livre e filósofo do futuro, também é uma “tentação”, porém em um segundo sentido. A denominação do espírito livre como uma “tentação” é uma ação que Nietzsche exerce no jogo, porque é ele, o filósofo, quem “tenta” nomear e, ao mesmo tempo, executa a ação de “tentar” no sentido de incitar. Observem que Nietzsche, com esse jogo de palavras repetidas e com duplos sentidos, brinca com o leitor para fazê-lo experimentar o que é a tentação, ele quer que o leitor adivinhe “quem está falando”. Primeiro, o espírito livre e filósofo do futuro é tentador.... segundo, este escrito é uma tentativa e uma tentação, logo.... quem escreve é um espírito livre, filósofo do futuro, portanto, Nietzsche é um espírito livre.

Mas o sentido de “tentadores” possui uma dimensão mais profunda, na nota 77, o tradutor de *Além do bem e do mal* apresenta outra possibilidade de tradução que, no nosso

entendimento, seria a mais correta, porque como o próprio afirma na nota, Nietzsche caracterizou ser seu exercício de pensar uma *experimental-philosophie*. Nas palavras do tradutor: “‘tentativa/tentação’: *Versuch/Versuchung*; *Versucher*: ‘tentadores’ ou ‘experimentadores’. *Versuch* também pode ser vertido pelos quase sinônimos ‘experiência’ e ‘ensaio’” (DE SOUZA, 1992, p. 233, grifos do autor). Sendo assim, a definição de espírito livre como aquele que faz experimentos é retomado por Nietzsche, contudo se assumindo agora como espírito livre. Lembremos que em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche utiliza a ciência como forma de experimento para, assumindo esta perspectiva, efetuar a crítica sobre a metafísica, a moral, a religião e a arte. Da mesma maneira, o experimento aparece, em *Além do bem e do mal*, associado a uma práxis crítica. Esses filósofos do futuro,

com o mesmo direito poderiam se chamar críticos; e sem dúvida serão experimentadores. Através do nome com que ousei batizá-los, já sublinhei claramente a experimentação e o prazer no experimentar: seria porque, críticos de corpo e alma, eles amam servir-se do experimento num sentido novo, talvez mais amplo, talvez mais perigoso? Deverão eles, em sua paixão pelo conhecimento, levar suas experiências arrojadas e dolorosas mais longe do que pode aprovar o gosto brando e mimado de um século democrático? (NIETZSCHE, 1992, p. 116).

Portanto, são experimentadores, pois antes de tudo são críticos, Nietzsche estabelece, dessa forma, uma premissa para o experimento: *ser crítico de corpo e alma*. Mas, como vimos em *Humano, demasiado humano*, é no experimento que se realiza a crítica e se a crítica só se realiza no experimento, podemos afirmar, sem reduzir um termo no outro, que todo experimento é crítico e toda crítica só se efetua no experimento exigindo, desde já, uma postura crítica do filósofo experimentador. No entanto, crítica e experimento exigem um tributo, o próprio filósofo o qual, por sua vez, oferece o conteúdo ao experimento e, conseqüentemente, à crítica e este conteúdo é o si mesmo. Paralelo às cobaias que oferecem seus corpos “voluntariamente” aos cientistas que o dessecam, o filósofo oferece ao seu próprio experimento a sua “alma”. Uma vez que o “homem” se constitui enquanto uma somatória de vivências, o que se oferece como insumo para a crítica são as próprias vivências do filósofo,

meus escritos falam apenas de minhas superações [...]. Mas sempre foi necessário antes o tempo, a convalescença, a distância, até que em mim nascesse o desejo de explorar, esfolar, desnudar, ‘apresentar’ [...] para o conhecimento, algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio (NIETZSCHE, 2008c, p. 71).

Submeter as vivências ao experimento é uma forma de se libertar das ilusões as quais nos aprisionamos em determinadas cadeias de cultura. O filósofo se sacrifica a si mesmo colocando as vivências como insumo para o experimento, o autossacrifício pelo saber. Como exemplo contrário, os fundadores de religiões que vivenciam milagres, nunca os submetem a

um questionamento, fazendo de suas vivências uma questão de tomada de conhecimento para a consciência,

desse modo vivenciam ‘milagres’ e ‘renascimentos’ e escutam vozes de anjos! Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias (NIETZSCHE, 2001b, p. 213-214)¹²⁴.

Para efetuar experimento e críticas é necessário ter vivenciado o que é criticado, submetendo tais vivências a uma investigação radical, da mesma maneira que Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, critica a ciência após tê-la vivenciado em seus estudos e a utilizado como instrumento de crítica em *Humano, demasiado humano*, agora se torna capaz de criticá-la. Se Nietzsche utilizou a ciência como experimento ao criticar a metafísica e este experimento é também uma vivência, pois agora ele a critica, a própria crítica à ciência é a forma última do experimento da mesma. Nietzsche está efetuando, em *Além do bem e do mal*, uma liberação de seu espírito da cadeia da ciência e solidificando mais um elo para o futuro. O experimento/crítica, a partir do autossacrifício, possibilita criar novos tipos de conhecimento e novas perspectivas, criando a sensação de distância aumentada,

‘meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele’ – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. ‘Bem’ não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um ‘bem comum’? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre terá pouco valor. Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros (NIETZSCHE, 1992, p. 47).

Nietzsche está fundando, com isso, uma relação com a escrita à maneira da espiritualidade antiga, pois seus experimentos, mesmo com a ciência, não passam de obras escritas. Escrever possui um papel significativo na autossubjetivação do espírito livre, é ela quem conduz, ao se apropriar das vivências como combustível e o queimar, à elevação do espírito. Assim,

é preciso ficar claro que, visto desde e como criação, o conhecimento não se faz a partir do domínio e do controle de uma certa metodologia, de uma certa doutrina metodológica, compreendida esta como um processo de universalização do acesso a toda e qualquer coisa por todo e qualquer um – diz-se: ‘objetivamente’ (FOGEL, 2005, p. 163).

¹²⁴ A vida como experimento também pode ser observada em *Aurora* no aforismo 453, *Interregno da moral*. Nietzsche indica dois “Estados” com o signo de reinos sob os quais a vida dos indivíduos é regida, há uma *existência provisória*, sob o governo da moral e uma *existência póstuma*. Póstuma, neste aforismo, de acordo com nota 69 do tradutor, indica uma forma de existência posterior à moral, que não existe ainda, mas que virá. Nietzsche também enfatiza que o desmoronamento do antigo reinado para a construção do novo ocorre gradualmente conforme o progresso das ciências, porém, estas não se encontram “ainda suficientemente seguras de si”. Enquanto este processo não se finaliza, “o melhor que fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nossos próprios *reges* [reis] e fundar pequenos *Estados experimentais*. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!” (NIETZSCHE, 2004, p.234, grifo do autor).

Essa relação espiritual entre escrita e conhecimento está presente no aforismo *Do ler e escrever* de *Assim falou Zaratustra*: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 40). Esta pequena frase encerra em si um abismo de complexidade, “máximas devem ser cumes: e aqueles a quem são ditas devem ser grandes e altos.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 40). Nietzsche quer indicar que tal sentença é enunciada por um espírito que alcançou “alturas”, uma elevação e que a emite a partir de outro ponto de vista, pois, ao olhar para baixo, ao observar a nuvem pesada e negra que o separa, demarcando uma diferença em relação aos que estão abaixo dele, diz: “isso é vossa nuvem de tempestade.” (NIETZSCHE, 2011b, p. 40).

Essa diferença de perspectiva indica uma diferença de juízos e enunciados possíveis de serem emitidos, relacionados diretamente com a escrita, “escreve com sangue e verás”, escreva desta maneira, com sangue, e se tornará capaz de ver, adquirir este conhecimento de saber que “sangue é espírito”. Logo, é preciso escrever com o sangue para saber o que é o sangue, que o “ser” do sangue é espírito. Mas, vejamos que Nietzsche está definindo um substantivo equiparando-o a outro, não há uma explicação literal nem do que é “sangue” e nem do que é “espírito”, continuamos sem saber o que significam estas metáforas. A explicação de ambas as palavras nos possibilitará compreender esta modalidade de escrita que é, por sua vez, não a cópia ou transliteração de um conhecimento ou ideia, mas o próprio princípio de emergência deste: a “escrita *faz ver*”.

Por sangue¹²⁵, segundo a indicação de Fogel (2005, p. 164-165), podemos ler “afeto” ou “experiência”, dado que o afeto é o princípio de realidade, pois, como vimos, é o “corpo” que interpreta e configura a realidade, toda a perspectiva momentânea é cunhada a partir dos conteúdos elaborados subjetivamente que, ao serem apropriados, se misturam aos impulsos reorganizando-os. Então, “experiência” e “afeto” estão no sentido de vivência, porque apropriar-se de algo e fazer disso conhecimento é vivenciar na relação com o fora. Então,

¹²⁵ Siqueira (2013, p. 06) apresenta uma compreensão de “sangue” que, para nós está correta, mas se mostra pouco aprofundada, para ela, “sangue” significa “dificuldades”, “trabalho árduo” para se escrever, ou seja, toda obra é fruto de dedicação e esforço. Concordamos, porém nosso texto acrescenta ao dela ao pôr a escrita com sangue no plano das vivências e articular com a espiritualidade. Mas, o que nos chama a atenção em seu texto e que se faz importante para reportarmos é que ela diferencia a escrita com sangue de inspiração poética em comparação com o texto *Dos poetas* de *Assim falou Zaratustra*: “Os poetas constantemente confiam nesse modo de criação, pois ‘creem que basta deitar-se na erva ou numa encosta solitária, com o ouvido atento, para captar alguma coisa do que se passa entre o céu e a terra’.” (NIETZSCHE apud SIQUEIRA, 2013, p. 06), como se houvesse um acesso secreto ao saber, o qual a natureza sussurra em seus ouvidos. A ideia de inspiração poética via natureza corresponde ao que Nietzsche (2008a, p. 24) fala, e que abordamos ao falar da crítica a metafísica em *Humano, demasiado humano*, sobre a busca por causalidades do pensamento lógico que possibilita identificar causalidades inexistentes aos efeitos, o que está na base do pensamento metafísico. Assim o poeta, enquanto metafísico, identifica e associa sua escrita não com suas vivências, mas com uma inspiração que lhe chega aos ouvidos.

escrever com sangue significa escrever a partir da vivência, porém a escrita como experimento não é somente uma “operação” a partir da rememoração do passado, mas é uma escrita *com* sangue/vivência, a vivência é trazida para a ação do filósofo transformando o próprio ato de escrever, o experimento, como vivência. Há, na escrita, uma integração dos tempos, o passado, a vivência é sentida no experimento da atualidade, mas, ao mesmo tempo, o traço da caneta que escreve abrindo o portal que comprime e esmaga a temporalidade reivindica, na mesma rachadura que suga o tempo, no corpo oferecido ao sacrifício, o futuro. E em que sentido o futuro? O futuro é a conclusão do rito espiritual, a compreensão a partir de outra perspectiva do próprio ato de escrever que já indica uma subjetividade transfigurada, pois compreendeu desde o experimento: “Escreve com sangue e *verás* que sangue é espírito”. Assim, sangue, vivência e experimento é “espírito”. E, o que é espírito para definir todas essas figuras de linguagem?

No aforismo 230 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche define espírito não como uma substância, mas como um movimento subjetivo, isto é, não há um substrato que determina os processos da subjetividade, mas é o espírito o modo de ser da subjetividade. O espírito se apresenta como duplo movimento de vontade a qual Nietzsche chama de “vontade fundamental do espírito” (NIETZSCHE, 1992, p. 136). Em um primeiro momento, o espírito é mostrado como princípio de conhecimento do mundo, ele “quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora.” (NIETZSCHE, 1992, p. 136). Percebam que o espírito executa a mesma função das faculdades fisiológicas do sujeito lidas por Nietzsche na obra Albert Lange, o espírito, ao ser afetado pelo exterior, reduz a multiplicidade à unidade universal, porém, para Nietzsche, esse processo está associado à expansão da vontade de poder, o espírito quer se apropriar e redirecionar as informações como forma de submeter o mundo, como já vimos, simplificar significa reduzir, enfraquecer e dominar. Assim, o espírito, incorporando o que lhe é estranho, assimila o “novo” aos conteúdos existentes, simplifica o que é complexo e seleciona, excluindo aquilo que lhe é contraditório, corrige as imperfeições de cada fragmento do mundo exterior. Agindo desta maneira, a intenção do espírito “é incorporar novas ‘experiências’, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto, mais exatamente, a *sensação* do crescimento, a sensação de força aumentada” (NIETZSCHE, 1992, p. 137, grifo do autor).

A serviço dessa vontade de expansão do espírito, Nietzsche sinaliza o que, aparentemente, seria um impulso oposto do espírito a este movimento, como se este possuísse

um par de opostos que criasse uma tensão interna. Mais “a fundo”, “lá embaixo”, existe um movimento do espírito de “não saber”,

de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua ‘força digestiva’, usando uma imagem – e realmente o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago (NIETZSCHE, 1992, p. 137).

É como se, em uma dimensão mais interior do espírito, houvesse algo que não desejasse ser perturbado, pois “fecha as janelas”, não quer ver, quer se ocultar para se preservar, se manter na obscuridade e na insciência um movimento anterior ao da assimilação. É como se o espírito apropriando-se do que é externo negasse tudo o que lhe perturba, como se fosse uma vontade de permanecer no cativeiro. É como se existisse, construindo uma topologia, um reinado dos conhecimentos que se tornaram sólidos e resistentes, um “granito de *fatum* [destino] spiritual” (NIETZSCHE, 1992, p. 139, grifo do autor), perspectivas solidificadas tal como uma “pedra dura”, crônicas, que, há muito intocadas, dão-se como naturalizadas e perenes ao espírito, reunindo “decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas” (NIETZSCHE, 1992, p. 139). Este é o reino, se assim podemos chamar, das *convicções* que respondem de maneira determinada, efeito da acomodação de vivências e pensamentos aos quais há forte apego afetivo, levando o espírito a pressupor um “eu” imutável que também realiza a função de máscara com a qual o espírito se relaciona e se apresenta a outros espíritos.

“*Contra* essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim de superfície [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 137, grifo do autor) atua uma tensão sobre o homem de conhecimento que exige uma apropriação radical do saber, pondo em cheque suas convicções. Vejamos que há dois tipos de conhecimento: aquele que se agrega e expande o espírito por meio da solidificação das convicções, o que, simultaneamente, o aprisiona, pois essa expansão é apenas um acúmulo de entulho; e há um saber radical que coloca em jogo as convicções e as fragmenta, provoca uma rachadura no casulo possibilitando a liberação e elevação do espírito. Há aqui o apontamento de uma tarefa, o espírito deve evidenciar em si o “eu”, “com intrépidos olhos de Édito e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros que por muito tempo sussurraram: ‘Você é mais! É superior! Tem outra origem!’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 138). Percebam que essa ação é uma tarefa de autoexposição e autocompreensão, significa expor o já assimilado, vê-lo como a um objeto submetido a outras perspectivas diferentes das

originárias, as convicções, e assimilá-los novamente. Nietzsche finaliza este aforismo com um público hipotético que lhe colocaria uma pergunta sobre a finalidade desta tarefa: “Por que conhecimento, afinal?” (NIETZSCHE, 1992, p. 138). E ele, incluindo-se aqui a um nós, cuja resposta é proveniente da incorporação do próprio processo que já se fizeram “mil vezes a mesma pergunta [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 138), jamais encontraram “resposta melhor que...” (NIETZSCHE, 1992, p. 138).

O aforismo termina assim, com um vácuo; Nietzsche finaliza faltando com a resposta, porém quando prosseguimos a leitura sem pausa para o aforismo seguinte temos “a aprendizagem nos transforma.” (NIETZSCHE, 1992, p. 139). Não estaríamos nós, movidos pela vontade de submeter e simplificar para construir uma “realidade” promovendo, arbitrariamente esta junção? O conteúdo deste aforismo alinha-se com o anterior, preparando o solo a partir do qual Nietzsche desenvolverá o tema sobre a “mulher” nos aforismos seguintes como forma de evidenciar para si sua própria perspectiva sobre o que chamamos atualmente de “questões de gênero”. A aprendizagem, a assimilação de conhecimentos, que são alimentos para o espírito, além de “conservar” o “eu”, possuem também a possibilidade de modificá-lo. Este aprendizado não consiste em aprender “diversamente”, ou seja, recolhendo perspectivas alheias, mas em “aprender até o fim” (NIETZSCHE, 1992, p. 139), identificar em si a raiz de determinada convicção. Portanto, as convicções, aquilo que tomamos por verdadeiro e que perfaz nossa perspectiva, servem desde que o filósofo “tenha endurecido e aguçado longamente o olhar para si mesmo” (NIETZSCHE, 1992, p. 138) como “pistas” para o autoconhecimento, “indicadores para o problema que nós *somos* ou, mais exatamente, para a grande estupidez que somos, para nosso *fatum* espiritual, o *que não aprende* ‘lá embaixo’.” (NIETZSCHE, 1992, p. 139, grifos do autor).

Retomando *Do ler e escrever*, “escreve com sangue e verás que sangue é espírito” significa então que a escrita com sangue, ou seja, com e a partir das vivências, que incorporam o exterior em uma relação de afeto e apropriação, proporcionam um aprendizado não na ordem da conservação da subjetividade, mas da sua metamorfose à medida que possibilita ao “sujeito” “ver” suas convicções e derrubá-las naquilo que elas dissimulam, suas raízes fincadas na alma. O ato de escrever com sangue faz com que o próprio Nietzsche, ao final de *Além do bem e do mal*, esteja “profundamente ciente do caráter experiencial e pessoal de sua filosofia, da dependência de sua perspectiva, de sua própria vivência [...]” (JANZ, 2016b, p. 346), levando-o “a tentar esclarecer sua autocompreensão, um tipo de ‘Ecce homo’.” (JANZ, 2016b, p. 346).

Porém, resta-nos ainda pensar que, se Nietzsche por meio da escrita foi até a raiz de seu cientificismo e o “desprende”, a ciência não é mais o instrumento a partir do qual toma perspectiva e, além do mais, Nietzsche fala da função da escrita, mas não a assume para si de forma direta ainda, aparecendo como uma forma de tentativa de organização da própria perspectiva como, acima, afirma Janz. Portanto, temos duas questões: a primeira é “o que substitui a ciência em termos de experimento?”, e a segunda, “qual o valor da escrita para Nietzsche?”. A primeira pergunta nos remete ao aforismo 34 de *Além do bem e do mal*, estabelecendo um cruzamento com a temática do primeiro capítulo:

Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, - diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores? Por que não poderia o mundo *que nos concerne* - ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ - não se poderia replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas? (NIETZSCHE, 1992, p. 41-42, grifos do autor).

Nietzsche aponta aqui para a linguagem como mecanismo que cria as ficções, falseando o mundo aparente com sua estrutura semântica. A plasticidade da linguagem e a possibilidade de criar mundos proporcionarão a Nietzsche ampliar os aspectos analíticos para além da ciência analisando o humano por outra perspectiva. Como mencionamos no primeiro capítulo, a ciência - como extensão da moral e da metafísica, que busca encontrar “segurança” na verdade - fundamenta seus pressupostos no homem, porém, como Nietzsche já sinaliza desde seu Zarathustra, o homem é algo a ser superado, porque ele não é nenhuma verdade eterna, enquanto sujeito ou corpo é, assim como Deus, uma criação no ser da gramática. Com isso, temos o retorno da linguagem na nossa discussão e uma implicância de retorno para sua abordagem no primeiro capítulo, como se estivéssemos condenados a repetir o ciclo. A crítica à linguagem só pode ser feita a partir da própria linguagem. Ciente de seu caráter ficcional, porém intransponível, é no ser da linguagem que toda realidade possível pode ser descrita e analisada, assim, dando um passo para fora do ciclo que nos obriga a retornar à discussão anterior, o retorno do problema da linguagem se dá na repetição da diferença, visto que é no interior de suas linhas que buscaremos encontrar a resposta para uma subjetividade atuante e fabricada: o *Nietzsche* e sua relação com a escrita. Não que tudo o que escrevemos até o momento seja descrição real do fenômeno e agora será diferente. Não se trata disso! Trata-se do fato de que neste instante, a máscara não se chama mais Schopenhauer, Wagner ou espírito livre, mas *Nietzsche*. Isso significa que a linguagem

possibilita a Nietzsche se autorrepresentar enquanto sujeito de seus textos como forma de observar em si suas convicções e cadeias de cultura e se desprender delas, o que é observável nos prefácios de 1886. Vejamos então, naquilo que se denomina de práticas autogenealógicas, como Nietzsche, ao se autorrepresentar, compreende sua relação com a escrita, dando a essa um caráter espiritual. Uma vez que a *Genealogia da moral* é escrita de forma encadeada com estes prefácios, como explica em uma carta a Meta von Salis de 14 de setembro de 1887:

O livro se chamará ‘A genealogia da moral. Um escrito polêmico’. Com isso, já está indicado todo o essencial que pode servir de orientação preliminar sobre mim: do prólogo de *O nascimento da tragédia* até o prólogo deste último livro – do que resulta uma espécie de ‘história evolutiva’ (NIETZSCHE, 2012a, p. 363, grifos do autor).

Assim, a análise desses prefácios nos possibilitará uma compreensão do plano da *Genealogia da moral* e da *práxis* genealógica como crítica e experimento, autossujeitização.

3.7 A escrita como prática espiritual na autogenealogia de Nietzsche

Antes de tudo, é importante compreendermos os motivos que levaram Nietzsche a publicar os prefácios às obras anteriores a *Além do bem e do mal*, excetuando as *Considerações extemporâneas*. A princípio, dois motivos se tornam evidentes: o primeiro, e creio mais essencial, é criar uma chave de leitura para a compreensão da obra *Assim falou Zaratustra*¹²⁶; e o segundo, um esclarecimento de sua pessoa para seus leitores. A trama gira em torno da publicação de *Zaratustra* por seu editor Fritsch, ao que Nietzsche deixa transparecer na carta de 7 de agosto de 1886, esta obra havia sido “confundida” ou “mal compreendida” como um livro que trata de “coisas fantásticas e irreais” (NIETZSCHE,

¹²⁶ A princípio, a questão norteadora seria “Quais os motivos que levaram Nietzsche a *escrever* os prefácios de 1886?”. Ao investigar tal questão, nos deparamos com informações que antecedem a época, o que nos obrigaria a escavar mais fundo para compreender o motivo primordial de escrita dos prefácios, nos afastando em demasia do recorte ao qual o objeto será analisado. Como indica Meyer (2019), a escrita de prefácios novos para as obras, e ele assinala para duas, *Humano, demasiado humano* e as *Considerações extemporâneas*, que podem ser conferidas nos póstumos 40 [65] e 41 [69] para a primeira e 42 [3] para a segunda (NIETZSCHE, 2010), podem ser datadas desde o verão de 1885. Segundo a tese que sustenta, estes prefácios também teriam por objetivo criar uma unidade para a obra tendo por tema central, o espírito livre. Ao examinar estes proto-prólogos, encontramos o mesmo estilo de escrita dos prefácios de 1886, uma tentativa de explicar a emergência da obra a partir da narrativa de vivências particulares. De acordo com o caminho que trilharemos, a ideia de narrar as vivências para se compreender *Assim falou Zaratustra* decorre de uma necessidade casual a qual a obra se encontra, em que Nietzsche já planejava a narrativa de suas vivências particulares como forma de orientar uma possível leitura para suas obras. Podemos concluir, desta forma, que a instrumentalização das vivências por meio dos prefácios trata-se de um deslocamento de um plano que já estava em curso, modificado sob o aspecto dos “prefácios de 1886” para se compreender a obra que culminaria no *Zaratustra*.

2012a, p. 199). Portanto, propõe que o publique depois de *Além do bem e do mal*, porque considera que este serviria como um “prelúdio” ao *Zaratustra*. Na mesma carta, Nietzsche propõe a escrita para os prefácios das obras com o intuito de torná-las mais compreensíveis ou de mostrar o horizonte a partir do qual foram escritas, pois, no momento de sua escrita, ele se encontrava demasiado próximo, sem compreender de forma clara aquilo que há de “incomparável” e o que esses livros representavam para a literatura alemã, eles são o “prelúdio de uma cultura e autoeducação moralista que até agora tem faltado aos alemães.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 199). Isto significa que o conteúdo de suas obras, para além dos temas debatidos e do estilo literário, apresenta uma *práxis* espiritual de autossubjetivação, *etopoética*, que somente agora Nietzsche compreende de forma clara e, por esse motivo, a necessidade de alinhar as obras com esta perspectiva. “Meus escritos apresentam um *desenvolvimento contínuo*” e “os prólogos poderiam pôr de manifesto o que há de *necessário* no curso desse desenvolvimento.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 199, grifos do autor). Interessante que Nietzsche não direciona esta autoexplicação para si e para seus leitores somente, de como ele desenvolve seu pensamento e se cultiva ao longo das obras, se dirige, também, para uma cultura da qual ele é o “primeiro”. Este desenvolvimento contínuo transcende sua existência, ele não é só “minha vivência e meu destino pessoal, sou só o primeiro, uma geração emergente compreenderá por si mesma o que eu tenho vivido e possuirá um fino paladar para meus livros.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 199). O que Nietzsche planeja é comunicar um caminho ou tarefa espiritual não normativa, este não é só o *seu destino pessoal e sua vivência*, mas *de toda uma geração* que há de vir a partir dela e que o será capaz de compreendê-lo.

Embora a incompreensibilidade de *Zaratustra* e o caráter explicativo dos prólogos apareçam na mesma carta, ainda não há diretamente uma associação dos prólogos com o esclarecimento de *Zaratustra*. Seria *Além do bem e do mal* que cumpriria esta função¹²⁷. A atribuição dos prólogos como princípio esclarecedor para *Zaratustra* aparece na carta de 16 de agosto do mesmo ano ao editor. Nietzsche, ao se referir ao prefácio de *Humano, demasiado humano I*, atribui a este as funções já citadas, reforçando o caráter altamente psicológico do escrito como forma de tornar-se compreensível ao leitor enquanto “pessoa”, pois é o seu desenvolvimento espiritual que fundamenta a escrita de suas obras:

a parte de psicóloga que está contida neste prólogo deveria ser em si já o suficientemente interessante para dar asas ao livro; é uma contribuição essencial para a compreensão dos meus livros e do dificilmente compreensível autodesenvolvimento que está na base deles (NIETZSCHE, 2012a, p. 201).

¹²⁷ Vemos passar, paralelo às preocupações com a compreensibilidade de *Zaratustra*, uma preocupação de autoexplicação a qual comentamos na nota anterior.

Mais adiante na carta, Nietzsche sugere ao seu editor que retenha, por hora, a publicação de *Zarathustra*, afirmando que a venda terá maior rentabilidade se o público, antes, adquirir familiaridade com suas ideias e perspectivas, propondo que se publique, “em primeiro lugar *este* livro¹²⁸ (meu livro mais compreensível e preparatório).” (NIETZSCHE, 2012a, p. 201, grifo do autor). O mesmo transparece novamente em carta de 29 de agosto, reafirmando que se possuam pressupostos para se compreender o *Zarathustra*, “tem que se entender profundamente todos os meus escritos anteriores; da mesma forma que a necessidade de sucessão desses escritos e do desenvolvimento que se expressa neles.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 208). Destacando que, agora, já munido do texto *Ensaio de autocrítica*, prefácio de *O nascimento a tragédia*, adicionado com o prólogo de *Humano, demasiado humano I*, proporcionam um “verdadeiro *esclarecimento* sobre mim – e a melhor preparação para meu ousado filho Zarathustra.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 208, grifo do autor).

Neste momento, Nietzsche deixa claro também a preocupação em produzir um leitor adequado a suas obras, ele se vê na tarefa de “educá-lo” e “qualificá-lo” para que esteja a altura de suas obras. “É evidente: em primeiro lugar tenho que dar uma série de premissas educativas até que tenha criado meu próprio leitor, ou seja, leitores que possam ver meus problemas sem ser destruídos por eles.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 228). Nietzsche pretende posicionar o olhar do leitor em uma perspectiva específica, que o veja à maneira com a qual ele se coloca nos prólogos. Nietzsche afirma que, futuramente, muitos curiosos e interessados em seu pensamento buscarão se aproximar dele para compreendê-lo e para explicá-lo, portanto, para prevenir que ocorram confusões, “nada me parece mais útil [...] que os *dois* prólogos [...]: indicam o caminho que tenho percorrido.” (NIETZSCHE, 2012a, p. 208, grifo do autor). Essa tarefa aparece como inevitável para o filósofo. Embora ele se oculte por trás das metáforas enigmáticas de seu *Zarathustra* como forma de preservar sua “intimidade”, o vulgo que o cerca, inclusive indivíduos próximos, acabam por criar uma imagem do filósofo Nietzsche. Logo, “esse homem oculto, que instintivamente usa a fala para calar e guardar e é incansável em esquivar-se à comunicação, *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos.” (NIETZSCHE, 1992, p. 45, grifos do autor). Os profundos, aqueles que pensam profundamente, e aqui há uma autorreferência, “sempre têm que dissimular uma superfície para serem compreendidos.” (NIETZSCHE, 2008c, p. 110). Notemos que não se trata de uma narrativa totalmente concreta, factual e biográfica que Nietzsche apresenta a seus leitores, não se trata de uma exposição de intimidade, mas de

¹²⁸ Ele se refere à *Humano, demasiado humano* com seu novo prólogo, em especial, ao prólogo. A palavra “este” em destaque, dado o contexto, não quer indicar a obra em si, mas sim o que há de novidade nela.

querer evitar que uma “máscara” sua seja construída a partir de “interpretação perpetuamente falsa, ou seja, rasa, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá” (NIETZSCHE, 1992, p. 46), caminhe pelos círculos, tanto presentes quanto futuros de leituras de seu pensamento. “Deseja”, como se tivesse outra escolha, revestir-se de uma máscara dissimulada de seu próprio rosto, uma máscara que não tem por objetivo uma exposição pessoal, pois se pretende manter o pudor, mas sim apontar a direção para se interpretar seu pensamento.

Vejamos que este “desejo” daquele que se oculta em suas palavras é um princípio de ação coagido. No “íntimo”, há um desejo de não ser compreendido, ou, não ser compreendido serve como um indicador de diferença. Ser compreendido traz consigo um “problema”: “Me parece melhor ser mal compreendido do que não ser compreendido: há algo insultuoso em ser compreendido. Ser compreendido? Você realmente sabe o que isso significa? – *Comprendre c’est égal*”. (Fragmento póstumo 1[182], NIETZSCHE, 2020, p. 298, grifos do autor). Ser compreendido, para Nietzsche, significa um insulto que é caracterizado pela expressão francesa que, de acordo com a nota do tradutor para a língua inglesa, corresponde a “*to understand is to be equal to*”, ser compreendido significa ser igual àquilo ou a quem o compreende. Portanto, ser compreendido por todos, inclusive espíritos medianos, significa que as vivências que comunica por meio de sua obra – dado que sua filosofia é “a involuntária biografia de uma alma” (NIETZSCHE, 2004, p. 244) que escreve a partir das “vicissitudes e tremores que assaltam a vida mais quieta e solitária, que tem ócio e arde na paixão do pensar” (NIETZSCHE, 2004, p. 244) – não correspondem a nenhuma originalidade. Significa ser um indivíduo sem individualidade, pois compartilhar algo com a massa condiz em não estar desprezado do rebanho. Assim, “ser mal compreendido é sinal de distinção, de nobreza, da capacidade de permanecer oculto e longe das moscas da feira.” (VIESENTEINER, 2012, p. 343). Por essa razão que Nietzsche, enquanto espírito profundo que alcançou distinção por meio de suas vivências e experimentos com a filosofia, dissimula para si uma máscara. Ao mesmo tempo em que cria, por meio dos prefácios, um *alter ego*, uma sombra de si, que tornem compreensíveis suas obras, que são picos de intensidades, seus pensamentos e vivências íntimas permanecem salvaguardadas e inacessíveis. Por este motivo, ressaltamos a impossibilidade de falar da “pessoa” Nietzsche, mesmo havendo uma “pista” para compreender suas obras, cartas e fragmentos que apresentem pedaços de suas memórias, o que há é sempre a criação de uma máscara. Portanto, há um cuidado de não se mostrar demais nos prefácios, não além do suficiente e necessário:

Por outra parte, o de ‘ser compreendido’ tem seu problema; e espero e desejo que passe um bom tempo até que isso aconteça. Tranquiliza-me verdadeiramente o fato

de que inclusive leitores tão finos e benevolentes como você¹²⁹ se encontrem sempre com dúvidas sobre o que realmente quero: meu temor estava indo na direção contrária, de que desta vez tivesse sido um pouco demasiado claro e houvesse ‘me’ traído (NIETZSCHE, 2012a, p. 228).

Some-se a isso um terceiro motivo apontado tanto por Viesenteiner (2012) quanto por Burnett Jr. (2000), que é a tentativa de dar uma unidade à sua obra, Nietzsche, por um lado, estaria tentando adequar estas obras “a conceitos que só surgiram posteriormente [...]” (VIESENTEINER, 2012, p. 347), como forma de fazer uma “readaptação”. Mas, por outro, como defende Burnett Jr., posição a qual nos afastamos um pouco, o sentido único para a interpretação de sua obra é o da crítica dos valores morais: “Nietzsche quer que a leitura de suas obras, para qualquer fase, tenda na direção da crítica aos valores morais e que, em qualquer de suas aplicações, elas encerram sempre uma inversão (*Umkehrung*) valorativa” (BURNETT JR, 2000, p. 10). A tentativa de integração de suas obras ao estágio intelectual ao qual Nietzsche se encontra soa coerente diante da saga espiritual que estamos a descrever com o que aparece nos prefácios a serem abordados, a saber, de antemão, as vivências, o experimento e a autossuperação. Esta chave de leitura cabe, mesmo que de forma retrodatada e com alguns ajustes, a todos os períodos de Nietzsche. Esta também possibilita compreender, e agora nos colocando em oposição à Burnett Jr., que Nietzsche não tem na moral o seu principal direcionamento. A moral, embora ele possua uma obra exclusiva e direta a ela, a *Genealogia da moral*, é apenas uma das frentes pela qual Nietzsche se posiciona extemporaneamente. Até mesmo uma leitura breve dos prefácios já evidencia que a moral é mais tematizada no prefácio de *Aurora*, porém, assim como nos outros, submetido ao esquema vivência, experimento e autossuperação.

Retomando a discussão sobre a autonarrativa das vivências como forma de compreensão dos textos, o que significa narrar as próprias vivências? Quando nos encontramos com os textos dos prefácios de 1886 e *Ecce homo*, que possuem aspectos autobiográficos, nos deparamos, conseqüentemente, com uma contradição aparente, uma vez que o mesmo se posiciona, como defende Paschoal (2015, p. 37), de forma aversiva à autobiografia. Paschoal (2015) usa, como exemplificação, uma reprovação feita por Nietzsche a uma autobiografia de Dühring como forma de dizer que Nietzsche tem aversão a este estilo de escrita. Porém, ao constatar o fundamento ao qual Paschoal lança mão, não encontramos uma reprovação do estilo autobiográfico, mas sim ao uso que se faz deste. Nietzsche

¹²⁹ Nietzsche se refere à Overbeck, carta de 12 de outubro de 1886.

evidencia, na autobiografia de Dühring, um ódio ressentido, típico de almas pequenas que amaldiçoa sua condição atual e esbraveja vingança contra adversários do passado:

Falam-me na mesa sobre Eugen Dühring, se o ‘desculpam’ por muitas coisas, é porque, se diz, é cego. Como? Eu quase não o sou. Homero o era completamente. Há que, por esse motivo, ter mau humor? [...] Eugen Dühring nos tem contado recentemente sua vida: nunca se esqueceu de nenhum desgosto, de nenhuma ofensa desde criança, eu acredito que pode contar durante horas histórias feias, pequenas, mesquinhas de seus mestres e adversários, do tempo que, todavia, não ‘era’ cego (Fragmento póstumo 26[382], NIETZSCHE, 2010, p. 602).

Nietzsche utiliza o estilo da autobiografia não no sentido tradicional, no sentido de narrar as suas andanças e excentricidades, como uma linha temporal de fatos que meramente se sucedem, muito menos de forma ressentida ao falar de seus sofrimentos. Como já enunciamos, o objetivo de Nietzsche é proporcionar ao seu leitor uma perspectiva para suas obras, porque como o próprio afirma, “a desvantagem de levar os estudiosos para regiões em que liberdade, sutileza e inescrupulosidade são necessárias reside no fato de que eles não podem ver além de si mesmos, de que eles não possuem olhos onde não possuem vivências.” (Fragmento póstumo 24[147], NIETZSCHE, 2020, p. 42). Assim, como metaforicamente Deleuze (1985, p. 60) afirma, para se compreender Nietzsche, “o único equivalente concebível, seria talvez ‘estar no mesmo barco’ [...]”, seus textos não podem ser compreendidos a partir do “estabelecimento ou aplicação de uma lei, nem pela oferta de uma relação contratual, nem por uma instauração de instituição.” (DELEUZE, 1985, p. 60). Estar junto no mesmo barco significa, como sugere o comentador, compartilhar alguma coisa que, em nosso contexto, é a vivência de estar experimentando o mesmo, porém de forma distinta, pois embora se tenha uma mesma tempestade, a posição e a maneira de segurar os remos são diferentes.

Embora Nietzsche utilize com frequência o termo “vivências” (*erlebnis*), principalmente nos textos da década de 1880, ele não explica o que, de fato, se refere com estes termos. Poderíamos simplesmente dizer que vivência é aquilo que se “viveu”, que se teve “experiência”, porém, a esta altura, já nos é suficientemente claro que a subjetividade se forma a partir de relações, independente dos direcionamentos que as qualificam, estando estas compreendidas enquanto vivências. Nietzsche, porém, ao “narrar” vivências com o objetivo de proporcionar uma perspectiva para suas obras, pretende dar a elas um “autor” em sentido semelhante ao compreendido por Foucault¹³⁰. Por conseguinte, a autobiografia sofre uma

¹³⁰ Foucault não compreende o nome do autor como um símbolo linguístico que remete a uma pessoa civil, mas o compreende como uma função da economia discursiva que é o de assegurar “uma função classificatória: um tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. Por outro lado, ele faz uma conexão dos textos entre si [...]. Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um

torção à medida que a finalidade não é a narrativa da vida de Nietzsche, como fazem as biografias a seu respeito, mas de mostrar como “surgem” e se “articulam” seus livros. A autonarrativa que Nietzsche apresenta nos prefácios é uma genealogia de suas obras, contudo para narrar o solo ao qual emergem é preciso fazer uma genealogia da própria perspectiva que atravessa e origina as obras. Em função disso, compreendemos a autobiografia presente nos prefácios não como documentação detalhada dos fatos e ações de Nietzsche, mas, segundo os estudos de Viesenteiner (2010) e Paschoal (2018), como uma autogenealogia. A partir desses estudos, *Erlebnis* (vivência) corresponde ao que seria uma “crítica da razão da vida”, que consiste em “analisar sob que condições de vida emergem e se transformam suas teorias.” (VIESENTEINER, 2010, p. 331). Sendo assim, a narrativa de sua solidão e convalescença no final da década de 1870 e início da década de 1880 configuram na narrativa de suas condições espirituais das quais emergiram suas obras. Nietzsche não as considera como simples fruto da intenção de uma vontade, mas como consequência de um estado de espírito configurado a partir de um conjunto de vivências, uma vez que o pensamento lógico e consciente é o efeito final de conflitos de impulsos aos quais experimenta. Isto posto, vivenciar a solidão e a doença tal como seus constrangimentos no espírito consiste na produção de determinadas perspectivas as quais se ganha consciência posteriormente.

Porém, a narrativa das vivências não consiste, embora pareça dado o objetivo da escrita dos prefácios, em “construir um método para universalizar o discurso, de modo a reivindicar a fria pretensão de objetividade” (VIESENTEINER, 2010, p. 332), como se vivenciado as mesmas coisas, chegar-se-ia às mesmas conclusões, o que universalizaria o discurso. Muito pelo contrário, Nietzsche pretende asseverar o teor perspectivo de seus textos ao afirmar que escreve somente a partir daquilo que vivenciou (NIETZSCHE, 2008c). Se o discurso de Nietzsche não tem pretensão de ser uma verdade universal, mas “seu discurso”, a partir de uma perspectiva alcançada dada suas vivências, uma perspectiva pessoal com caminho pessoal, a única maneira ou via de acesso a ele é a compreensão das vivências que produziram tais perspectivas. Mas, conduzindo à sua perspectiva por meio da narrativa das vivências, Nietzsche não estaria, da mesma forma, buscando uma interpretação hegemônica

certo modo de ser do discurso [...] O nome do autor não está localizado no estado civil dos homens, não está, não mais, localizado na ficção da obra, mas se situa na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser.” (FOUCAULT, 1994a, p. 798). A noção de autor que Nietzsche pretende dar a sua obra concorda em sua quase totalidade com a descrição de Foucault. A autoficcionalização de Nietzsche no discurso funciona de forma integradora de seus discursos, porém, ela se dá de dentro da ficção e, como Foucault mostra, o nome do autor se dá na ruptura, nas lacunas de organização do discurso da qual o autor se sobressai. Portanto, se optássemos por uma investigação mais profunda, teríamos que analisar como se depreende dos discursos de Nietzsche, incluindo sua figuração na linguagem, o autor. Vejamos que este autor funcional, assim como o outro, da autogenealogia, que também é funcional, é fabricado de maneira distinta.

no campo discursivo? Parece-nos que o essencial não é a hegemonia do discurso, reunindo seus leitores sob uma mesma perspectiva, mas a prática da experimentação com os textos de Nietzsche. Compreender que os textos emergem a partir da experimentação com as vivências possibilita ao leitor efetuar experimentos com as perspectivas de Nietzsche, criando um novo sentido para si. Como diz Deleuze (1985, p. 61), “Nietzsche coloca muito claramente: se você quiser saber o que eu quero dizer, encontre a força que dá um sentido, se for preciso um novo sentido ao que eu digo”. Dar um “novo” sentido significa um “corte” com o “velho” sentido, uma criação. Portanto, a vinculação do discurso a suas vivências pessoais procura mostrar ao leitor que a interpretação “correta” do texto de Nietzsche significa uma apropriação e experimento da mesma, pois a perspectiva do seu leitor nunca será a mesma dele, mesmo que se tenha uma interpretação do discurso, pois seu texto mistura-se com as reflexões do leitor adquirindo nova semântica. Nietzsche não quer, dessa forma, ser meramente compreendido, mas sim que a vivência de seu texto eleve o espírito do leitor, “haver compreendido seis frases dele¹³¹, ou seja: tê-las *vivido*, elevaria alguém a um nível bem superior ao que homens ‘modernos’ poderiam atingir.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 52). Portanto, os prefácios possibilitariam duas coisas, a leitura dos textos decorrentes das vivências e, dado que a perspectiva é sempre “minha”, uma apropriação e nova interpretação e visão de mundo, não significando, pois, que tudo vale, mas que há leituras possíveis a partir de determinados princípios; Nietzsche quer introduzir uma nova semântica de mundo. Embora ele pautasse as interpretações no vir-a-ser das vivências, é evidente, também, que circunscreve uma lei ou limite para interpretações possíveis e impossíveis, não podendo ser apropriado a torto e a direito como feito pelo nacional socialismo alemão.

A autonarrativa não constitui, também, a objetivação de um *eu* interior numa tentativa de expor ou desnudar uma essência, mas sim que, ao narrar sua perspectiva sobre si mesmo, torne-se conhecido. Uma vez que não há o “eu” por trás da ação, sendo a ação a forma de apresentação dos entes aos olhos que interpretam o mundo, o autoconhecimento e o conhecimento de si para o público se dá somente à medida que narra suas perspectivas, sendo sua autocompreensão, uma perspectiva a partir de seus pensamentos que aparecem. “Mas, se alguém tenha dito sua opinião sobre 500 coisas, então é possível que o outro o ‘conheça’.” (Fragmento póstumo 34[9], NIETZSCHE, 2020, p. 03).

Se Nietzsche afirma se “desconhecer” e que alguém só se torna conhecido ao narrar suas opiniões sobre 500 coisas e, como vimos no capítulo primeiro, a tradução em palavras é

¹³¹ Nietzsche se refere à *Assim falou Zaratustra* em resposta à Heinrich von Stein, que se queixava de não compreender nada do livro.

o último estágio do conhecimento, podemos “afirmar” e “confiar” na veracidade das vivências “pessoais” narradas por Nietzsche?

Os pensamentos conscientes e, incluindo os de Nietzsche, apresentam-se como “epílogo”, “todo pensamento consciente que se expressa por meio de signos ‘é o último e mais tardio desenvolvimento do orgânico e, portanto, também o que há de mais inacabado e mais fraco.” (NIETZSCHE apud VIESENTEINER, 2010, p. 340). Uma vez que o corpo é a “grande razão”, princípio da realidade enquanto configurador da perspectiva, toda teorização ou interpretação das vivências só ocorre *a posteriori* da vivência primordial, a qual, por corresponder a um momento governado pelos impulsos e não pela lógica, permanece em seu espaço mítico. Assim, a compreensão da doença na sua saga espiritual e todas as reflexões decorrentes desta vivência, são efeitos e compreensões tardias. Podemos dizer, então, que fabricamos nossas vivências e “doenças” à medida que pensamos, falamos e escrevemos. Logo, o Sr. Nietzsche e suas vivências não são nada a mais e nem a menos que uma fabricação inevitável. Mas, se a fabricação é inevitável, ela pode ser direcionada a diversos fins de acordo com o *pathos* momentâneo. Se tudo que há é uma fabricação na linguagem, não é a “pessoa” que cria a obra,

o *êxito* sempre foi o maior mentiroso – e também a *obra*, o ato é um êxito... O grande estadista, o conquistador, o descobridor está disfarçado, escondido em suas criações, até um ponto irreconhecível; a obra, a do artista, do filósofo, só ela inventa quem que criou, quem a *teria* criado... Os ‘grandes homens’, tal como são venerados, são pequenas ficções ruins, feitos posteriormente – no mundo dos valores históricos a moeda falsa predomina (NIETZSCHE, 2016, p. 65-66, grifos do autor).

Por conseguinte, retornamos mais uma vez ao aforismo 34 de *Além do bem e do mal*, porque a obra “requer” um sujeito que a escreva, porém este sujeito autor faz parte também da ficção. Uma vez que Nietzsche afirma que “uma coisa sou eu¹³², outra são meus escritos” (NIETZSCHE, 1995a, p. 52) e insere sua autobiografia na obra com condição de emergência de seus pensamentos, a “biografia” já está desprendida do escritor Nietzsche, transpondo-se como obra. Assim,

a figura Nietzsche, incluindo as vezes em que aparece na forma do pronome pessoal ‘eu’, faz parte da obra, dos escritos, ela não poderia ser tomada simplesmente como uma descrição biográfica do homem franzino, o filho da Dona Franziska e Karl

¹³² Sem querer polemizar e cair em um ciclo sem fim, o “eu” que supostamente está fora e narra o Sr. Nietzsche é, simultaneamente, parte da ficção. A ficção, como atributo da linguagem, ou melhor, como o ser da linguagem, assunto a ser aprofundado, cria a ilusão de que há um ente fora de seus domínios que se autodescreve. Não negamos a pessoa real, mas sim que todo ser “real” é, desde sempre, interpretado na semântica do mundo. Esta posição também é sustentada por Paschoal (2019, p. 111), ao comentar sobre o sujeito Nietzsche que aparece nos prefácios, diz que “por serem obras que ilusoriamente parecem estabelecer um lugar de fala do autor que se encontraria acima da obra, colocando-se criticamente diante dela, cria a ilusão de uma separação entre autor e obra. Contudo, também isso faz parte da ficção. No caso, da obra ficcional.”

Ludwig, que estaria sentado atrás da escrivaninha redigindo aquela passagem (PASCHOAL, 2018, p. 114).

Nessa autofiguração, em que se apresenta um *quadro* ao leitor, esse apresenta os vetores de força, o *pathos*, as tensões internas (reconstruindo e preenchendo lacunas) no momento da escrita das obras prefaciadas. Entretanto, uma vez que a escrita das obras ocorre em meio às coações, tanto externas quanto internas, a criação do quadro móvel, que também é um processo de criação de obra, provoca uma nova ação que se mistura à mão que escreve. “Assim, no seu conjunto, os prefácios apresentam a correlação entre o passado vivido e a obra filosófica ao mesmo tempo em que fornece indícios do modo como essa assimilação constitui o filósofo no presente.” (PASCHOAL, 2019, p. 98).

Então, a escrita dos prefácios, enquanto autonarrativa e também autogenealogia de si e das obras, possibilita ao filósofo uma apropriação de seu passado em um experimento atual. Uma vez que as vivências são sempre compreendidas *a posteriori*, retomá-las e narrá-las em outro tempo e condições já constitui uma torção e reinserção em uma vivência que se procura capturar em quadro para se compreender *como se torna aquilo que se é*. Dessa maneira, na medida em que se escreve apropriando-se do passado e expondo à vivência do espírito diante do experimento com diversos mecanismos perspectivísticos, se observa a si mesmo, sua metamorfose e se metamorfoseia. O autor se desdobra na escrita, movimentando forças, *pathos* e coações, pinta um autorretrato, observa em si os “traços doentios” visando curar-se. Sendo assim, a *escrita de si* é um processo terapêutico, de autocura, em que o filósofo, descrevendo sua sintomatologia, procura os melhores remédios para si. O filósofo “cria uma figura de linguagem que permite colocar-se diante dele mesmo no intuito de compreender justamente como reage às tensões impostas a ele por aquelas vivências.” (PASCHOAL, 2019, p. 59). A linguagem, então, se torna o meio pelo qual o experimento não se dá mais pela ciência, mas consigo mesmo à medida que o autor se reduplica no ser da linguagem. Nietzsche se mostra totalmente ciente disso ao retomar um comentário que julgamos central em *Ecce homo* sobre a autonarrativa e a escrita de si no período dos prefácios. No parágrafo primeiro de *Ecce homo*, ele faz um histórico de sua relação com a doença que, como sugere, não possui nenhuma causa letal orgânica, como se os sintomas do corpo fossem sintomas espirituais:

Ninguém pôde jamais constatar febre em mim. Um médico que tratou-me por algum tempo como doente dos nervos disse afinal: ‘Não, não é com os seus nervos, eu é que sou nervoso’. Impossível demonstrar qualquer degeneração local; nenhum mal do estômago de causa orgânica, embora frequentemente, como consequência do esgotamento geral, grande debilidade do sistema gástrico (NIETZSCHE, 1995a, p. 24).

Porém, como já nos é evidente, Nietzsche usa a palavra “doença” para indicar aspectos históricos e culturais que indicam uma cultura que diminui e aprisiona o espírito. Dessa forma, a leitura que se segue não parece ser meramente literal, os sintomas fisiológicos apresentam no texto muito mais um caráter metafórico para as doenças do espírito, pois Nietzsche dá a entender que, organicamente, está sadio. Assim, nossa interpretação prossegue nesse sentido, como metáforas dos estados de espírito. Não que a doença seja falsa¹³³, nos é evidente que no final de 1870 até a escrita de *Gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra* é atravessado por um processo de forte adoecimento e restabelecimento da saúde. Porém, todo este período, também, é marcado por um processo de superação das “doenças” da cultura no espírito, cuja superação de tais perspectivas está ligada com seu estado de adoecimento. Devemos levar em conta também que a narrativa da doença física não consiste em simples dado biográfico ou fabricação de vivência, mas também como experimento. A narrativa da doença consiste em um experimento em que se adota o ângulo do doente que quer se curar para observar a moral e a metafísica e, em particular, o pessimismo de Schopenhauer e o romantismo de Wagner que sobrevivem destas fontes. Nietzsche fala a partir da doença como alguém que fala a partir da vida que quer a saúde, a expansão de si e do poder. Dessa forma, “doença” nunca pode ser compreendida literalmente, de forma orgânica, mas sim como posição perspectiva a partir da qual se observa e analisa determinada “doença cultural” que, por sua vez, a coloca para além de sua “forma”. Logo, a narrativa da doença enquanto autogenealogia é sempre em sentido metafórico e estratégico; narrar suas doenças possibilita “ver” como estas limitam o espírito e curar-se. Nos prefácios de 1886, “o médico da cultura descobre que ele mesmo é o paciente que convalesce, que ele é [...] ‘médico e doente em uma só pessoa’.” (TONGEREN, 2010, p. 283).

A partir dessa perspectiva, podemos ver que Nietzsche diagnostica em si, “o mal da vista, por vezes aproximando-se perigosamente da cegueira” (NIETZSCHE, 1995a, p. 24), mas que “a cada aumento da força vital a força da visão também cresce.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 24). Há dessa forma, uma proporção inversa, quanto menor a doença e a debilidade, maior é a “força da visão”, ou melhor, a capacidade de enxergar, de ver mais coisas, o que implicaria em melhores ou diferentes perspectivas, perspectivas que mostrem as relações em camadas e tons mais complexos. O aumento da capacidade de ver, decorrente do restabelecimento da saúde, significa “uma longa, demasiado sucessão de anos”

¹³³ Um breve histórico dessa situação pode ser conferido em Janz (2016b, p. 09-15), em que o autor discute a relação das enfermidades do corpo e suas reações químicas, sua experiência de quase morte e a mudança de perspectiva em sua filosofia.

(NIETZSCHE, 1995a, p. 24) que incluem momentos de recaídas, de *décadence*. Isto o implica em dizer que é “*experimentado* em questões de *décadence*.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 24). Porém, Nietzsche não vê as suas recaídas e *décadences* de forma negativa, é como se, espiritualmente, decaísse para cima, “curando-se”, mas, ao mesmo tempo, padecendo de outros males, destes os quais, a própria arte de mudar de perspectiva. Em relação à *décadence*,

conheço-a de trás para frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e apreender, aqueles dedos para *nuanças*, aquela psicologia do ‘ver além do ângulo’, e o que mais me seja próprio, tudo foi então aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos da observação (NIETZSCHE, 1995a, p. 24, grifo do autor).

Assim, colocando-se na ótica do doente, é capaz de ver conceitos mais sãos, a vontade de saúde o reprime a permanecer na mesma perspectiva e, a partir da “*vida rica*”, que de rica para a nova perspectiva pouco possui, pois se quer mais, consegue deslocar sua perspectiva “ao secreto labor do instinto de *décadence*” (NIETZSCHE, 1995a, p. 24), mobilidade da qual se tornou mestre. Sendo, dessa forma, uma hierarquia cujas posições fundem-se no mesmo, já que, a cada degrau, sempre há um “acima” e outro “abaixo”.

Por este motivo, Nietzsche inaugura o segundo parágrafo de *Ecce homo* afirmando ser ele esta contradição, “sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 25). Ele utiliza esta frase para se contrapor a outro tipo de *décadent*, o *décadent em si*. Chamaremos, como forma de nomear apenas, Nietzsche como o tipo *décadent paradoxal*, no sentido de que contém junto com a decadência a não-decadência. Se pensarmos dialeticamente, Nietzsche é e não é, ao mesmo tempo, suprassumindo estes contrários em uma síntese, temos então um constante deixar de ser, pois sempre que se sai da decadência encontra-se em um novo estado decadente, retornamos então à metáfora da escada de que sempre se é decadente em um degrau superior. O *decadente paradoxal*, portanto, consiste em um movimento de saída de estado, enquanto que o *decadente em si* permanece, sempre, na mesma patologia. A prova desta distinção, afirma Nietzsche (1995a, p. 25), é que “instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent em si* sempre escolhe os meios que o prejudicam.” Vejamos que se trata aqui de tomada de posição, o *décadent paradoxal*, consciente de sua enfermidade, age de maneira eficaz contra o estado ao qual se encontra, ao contrário do outro, que sempre opta por ações que o prejudicam e o mantém no mesmo estado. Um escolhe por possibilidades que o retirarão daquele estado, escolhe os remédios *certos*, e o outro, age de forma inconsequente para consigo mesmo. Como totalidade, *summa summarum*, como conjunto plural de vivências e instintos, enquanto disposição, Nietzsche se considera sadio, mas como “ângulo”, ou seja,

perspectiva a qual observa e interpreta os fatos, era *décadent*. Então, a prática de cura consiste aqui em uma operação psicológica de mudança de perspectivas. Mas, só se consegue ver além de seu próprio ângulo assumindo outro ao qual possa se evidenciar para si o seu próprio. Assim, *por ser no fundo sadio*, posicionar-se no movimento de saúde, que é a saída da doença, Nietzsche “toma” a si mesmo em suas mãos e “se cura”. O que cura o espírito de sua perspectiva adoecida é mover-se a buscar, pela vontade de saúde, outra perspectiva. Notemos que a vontade de cura não é de forma alguma inerente, ela é provocada. É preciso estar doente para mover-se para fora da doença, assim, a doença fisiológica de Nietzsche proporcionou a ele um ganho à medida que o forçou a uma nova perspectiva, a uma nova saúde.

Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um *enérgico* estimulante ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de autorrestabelecimento proibiu-me uma filosofia de pobreza e do desânimo (NIETZSCHE, 1995a, p. 25, grifos do autor).

O fato de estar doente fisiologicamente, mas tipicamente são, o fez perceber sua doença cultural, como o mesmo já constata em *Humano, demasiado humano*, texto de enfermidade: “o homem que jaz doente na cama talvez perceba que em geral está doente de seu ofício, de seus negócios ou de sua sociedade e por causa dessas coisas perdeu a capacidade de reflexão sobre si mesmo: ele obtém esta sabedoria a partir do ócio a que sua doença o obriga.” (NIETZSCHE, 2008a, 193-194).

Uma vez que é o corpo que interpreta e dá significados à vida, um corpo adoecido radicalmente, que desceu até a mais profunda das doenças na escala de doenças, a dor e o sofrimento físico o proporcionam uma perspectiva não dada nem pela ciência e nem pela filosofia, pois estas se tornam inúteis diante do corpo que quer curar-se. O corpo adoecido, querendo mais saúde, arranca as convicções enraizadas no espírito ao perceber o quanto elas adoecem o mesmo. Porém, uma vez que a perspectiva se estrutura enquanto símbolos linguísticos, pois é somente dessa maneira que o mundo é criado, é preciso transformar a vivência da doença em discurso submetendo-a ao experimento com a linguagem. “Pois bem, eu sou o *oposto* de um *décadent*: pois acabo de descrever *a mim mesmo*.” (NIETZSCHE, 1995a, p. 26, grifos do autor). Vejamos que a autonarrativa e, retomando também, a autogenealogia, que é uma figuração de si nos discursos, é o que possibilita curar o *ângulo* do qual estava adoecido, pois deixa de ser “pessimista”. O pessimismo seria então, uma concepção de mundo que alimenta instintos reativos, adoecendo o espírito. Na medida em que

Nietzsche narra o processo no qual emerge seu deslocamento perspectivo, narra a condição espiritual de surgimento do discurso e a transfiguração da subjetividade. Esta *escrita de si* nos permite também compreender a autogenealogia como uma experimentação, o que mostra que esta produz um efeito de visão sobre si, cujos desdobramentos atuam na escrita, mas que se tornarão conscientes posteriormente. Então, à medida que Nietzsche pinta seu autorretrato, a cada pincelada, se torna mais estranho à sua imagem, pois está criando sua existência esteticamente. Nietzsche, enquanto sujeito de ação sobre a própria vida, “ao se colocar diante do passado, ao selecionar vivências, de algum modo assimilá-las e conferir sentido a elas, participa ativamente na tarefa de constituição de si.” (PASCHOAL, 2014, p. 129)

Como estamos falando a partir de *Ecce homo*, a compreensão da *escrita de si* como subjetivação, consciente agora, decorre dos experimentos de 1886¹³⁴, os quais nós nos ocuparemos diretamente agora, tendo como perspectiva o fato de se tratar de Nietzsche como figura de linguagem extemporânea que ocupa, desde agora, o lugar antes ocupado por Schopenhauer, Wagner e os espíritos livres como tipologias opostas à cultura de sua época, formadora de rebanhos, que apresentam, nas suas peculiaridades, o caráter do cultivo de si.

Nietzsche inicia o prólogo de *Gaia ciência* reafirmando o caráter de escrever sobre vivências e, também, a necessidade de se apoderar delas como forma de compreender o livro. A vivência – a qual narra como prólogo – fala, como ele afirma no prólogo de *Humano, demasiado humano II*, daquilo que já foi superado. Da vivência passada, seus escritos falam apenas de suas superações e, por esta razão devem ser retrodatados, pois a compreensão de tais vivências é sempre posterior. Porém, ele se pergunta se um prólogo somente é o suficiente para aproximar seu leitor de vivências de sua estirpe. A *Gaia ciência* é um livro que emerge no fim do processo de convalescença em que, ao experimentar a dor e o sofrimento pela doença, se adquire, conseqüentemente, uma nova perspectiva e uma concepção diferente de ciência, digamos. Por isso, Nietzsche o classifica como uma gratidão ao mal estar físico, “a gratidão aí emana sem parar, como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 09). Mas, ao mesmo tempo, o livro é a representação transliterada em seus assuntos e discussões de um corpo que sente o restabelecimento da força e que sai de uma perspectiva de fim da vida, cujos pensamentos de uma morte prematura o assolavam nos últimos anos da década de 1870, para uma que demonstra uma retomada da “fé num amanhã e no depois do amanhã, do repentino sentimento

¹³⁴ A referência dos dois primeiros parágrafos do capítulo primeiro de *Ecce homo* às vivências narradas nos prefácios de 1886 pode ser melhor observada em uma leitura conjunta ao prefácio de *Humano, demasiado humano volume II*, em que Nietzsche fala de seu adoecimento no sentido de superação do pessimismo.

e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de ares novamente abertos.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 09). Nietzsche fala a partir de um sentimento de quem superou diversos fatores da sua vida, sejam fisiológicos, sejam teóricos, como por exemplo, o Romantismo. Após esta “árdua” travessia, ele se permite “um pouco de tolice” traduzida como zombaria, ao se referir a poetas no sentido de que, mesmo não sendo poeta, faz poesia como forma de descontração e publica como coisa séria, como se valesse o mesmo que a poesia “profissional”. Nietzsche se autoriza a imitar os poetas assumindo que não é o mesmo, mas que, em sua obra, irá valer como o mesmo, trata-se de um estratagema caricatural em que se têm torções de um suposto “original”. É como se quisesse se transvestir de poeta. Contudo, não é somente aos poetas que Nietzsche pretende dar vazão à sua “malícia de recém-ressuscitado”, “quem sabe que vítima ele não está procurando, que monstruoso tema de paródia o estimulará em breve?” (NIETZSCHE, 2001b, p. 10). Em meio a esta reflexão, retoma a frase que encerra o livro, “‘*incipit tragoedia*’ [A tragédia começa]” (NIETZSCHE, 2001b, p. 10, grifo do autor). Porém, em uma reinterpretação dessa expressão, na qual ele agora pede cautela, pois isto anuncia uma coisa “ruim” e “maldosa”, *incipiti parodia*.

A tragédia começa quando a verdadeira interrogação é colocada e ela só se põe quando um novo ideal é apresentado diante do velho ideal, quando o antigo homem é posto diante do novo, daquele que vem de alturas distintas e se contrapõe. Ao serem postos lado a lado, se assemelham, porém entre eles há uma grande distância. Por esta razão, este que, diante do humano, “com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade e gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 287). Portanto, o que Nietzsche anuncia é que a tragédia, a disposição dos tipos de ideal de humanidade pareados, se dá pela pelo questionamento ao ideal de humanidade sofrido ao ser equiparado com sua paródia involuntária. Em vista disso, é que Nietzsche indaga ao seu leitor: “que temos nós com o fato de o Sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?” (NIETZSCHE, 2001b, p. 10). O Sr. Nietzsche, agora como figuração e paródia de uma subjetividade, é a apresentação do tipo extemporâneo sobre outra roupagem que procura, em sua saga de enfermidades, decadência espiritual, ressurgimento e cura, opor-se ao ideal humano metafísico normalizador e produtor de rebanho. Porém, esta tragédia, o questionamento de um tipo de homem moderno pelo espírito livre ao serem confrontados lado a lado, só se dá enquanto paródia, enquanto imitação da realidade possível e trágica no discurso.

Nietzsche toma o caso do Sr. Nietzsche como psicólogo e modifica a forma de análise da origem do conhecimento. O que ele procura analisar, tomando como objeto sua própria vivência, é a relação entre saúde e conhecimento. Considerando que seu estado de enfermidade e recuperação o proporcionou uma nova perspectiva e discurso, ao fazer a autogenealogia de suas obras, identifica que o conhecimento não está fundamentalmente em relação de dependência a um método, como também não depende da ascese da alma a outra dimensão existencial, mas ao estado de saúde do indivíduo. Partindo desse pressuposto, ao ficar doente, o filósofo “levará toda a sua curiosidade científica para a doença” (NIETZSCHE, 2001b, p. 10), o que significa tomar a si mesmo como experimento e produção de saber. Disso, constata que a filosofia está diretamente ligada, necessariamente, ao estado do corpo afirmando haver dois tipos de filósofos, em alguns “são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 10). Para o primeiro, a filosofia servirá como medicamento, como meio para a elevação espiritual, para o segundo, servirá como um “formoso luxo” ou, em outros casos, o prazer de uma triunfante gratidão. Vejamos que Nietzsche define aqui as utilidades da filosofia e os tipos de discursos produzidos a partir da vivência de ambos os estados. Porém, voltando-se para o primeiro caso, em que se filosofa a partir das fraquezas e a filosofia serve como medicamento, Nietzsche (2001b, p. 11, grifo do autor) se pergunta: “o que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença?”. Então, o filósofo, tomando-se como experimento, permite-se adoecer como forma de surpreender o espírito. Esta prática espiritual, meio mórbida, ao submeter o pensamento à pressão da doença, consiste em se tornar consciente das doenças do espírito que, devido à naturalização de tais perspectivas e ausência de perturbações, permanecem como a Circe no olho que não permite ver a falha de sua perspectiva.

E, tal como ele sabe que alguma coisa *não* dorme, que algo conta as horas e o despertará, também sabemos nós que o momento decisivo nos encontrará despertos – que alguma coisa saltará e surpreenderá o espírito *em flagrante*, quero dizer, em fraqueza, recuo, rendição, endurecimento, ensombrecimento ou como quer que se chamem os estados doentios do espírito, que em dias saudáveis têm contra si o *orgulho* do espírito (NIETZSCHE, 2001b, p. 11, grifos do autor).

Esse experimento com si mesmo de autoindagação possibilita compreender e analisar em que grau de saúde se encontra um corpo que filosofa. Por trás de cada conceito, seja físico ou metafísico, há uma doença que pressiona o pensamento a se conformar e processar determinadas informações de determinadas maneiras. Sob cada reivindicação de objetividade e universalidade, há uma necessidade fisiológica dissimulada nestes princípios. Assim, toda a história da filosofia não passaria de uma má compreensão da relação entre saber e corpo à medida que o corpo sempre foi mal compreendido. Dessa forma, Nietzsche levanta a suspeita

de que, por trás de cada saber, “a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (NIETZSCHE, 2001b, p. 12).

Nietzsche percebe que há uma vantagem em ter uma saúde instável, pois à medida que decai, possibilita reerguer superando perspectivas e, ao superar as perspectivas alcançando outras melhores, o espírito se diferencia e se distancia da condição anterior, “ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração *é* filosofia.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 12, grifos do autor). Nietzsche iguala, dessa forma, filosofia e arte da transfiguração do espírito, ou seja, a atitude do pensamento e da escrita enquanto uma de suas formas é uma via de transfiguração do espírito e a doença, à medida que desloca a perspectiva, possibilita experimentar muitas filosofias, acrescentando o número de perspectivas que constroem a realidade. Dessa maneira, se a dor possibilita transpor estados de espírito fazendo-o ascender na hierarquia tornando-se mais nobre, a dor, na sua forma específica da doença, é o grande liberador do espírito. Nietzsche, com esse discurso, está radicalizando sua atitude como espírito livre, se este se utilizava da ciência e suas variáveis como experimento, agora é a própria dor do corpo que é o instrumento para avaliar as perspectivas. “Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito” (NIETZSCHE, 2001b, p. 13), portanto não basta apenas adoecer, mas utilizar-se da dor como resolução para “o *nosso* problema” (NIETZSCHE, 2008a, p. 13), que é, para os espíritos livres, o da hierarquia. Saber ficar doente constitui um saber espiritual, todos ficam doentes, todavia somente os espíritos livres veem no adoecer a resolução para a elevação hierárquica.

E, falando seriamente: é uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira, como se sabe) ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, ‘mais sadio’. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente (NIETZSCHE, 2008a, p. 12).

Dessa sua descida aos porões do espírito em que é a dor primordial quem tenciona o pensamento, Nietzsche aponta o que é a raiz das convicções, a qual já foi tratada no contexto de *Além do bem e do mal*, a moral. Apegamo-nos a elas por meio de um sentimento moral. O problema da moral aparece no prólogo de *Aurora*, em que o filósofo, ilustrando a descoberta da questão, utiliza a metáfora do olhar de toupeira, animal que se move de forma subterrânea, que possui o olhar para aquilo que os olhares comuns não enxergam. Nietzsche aproxima sua imagem de Trofônio, um arquiteto grego que havia sido tragado pela terra e habitando em sua profundidade passou a falar de forma oracular. É como se Nietzsche quisesse indicar, com essas duas figuras, a dimensão de sua investigação sobre a moral, indo até suas “raízes”,

entretanto por falar de uma perspectiva subterrânea, seu discurso apresenta-se como fala de oráculo, em que é necessário ter “ouvidos” para se “escutar”. Neste prólogo, Nietzsche reafirma a moral como o substrato ou pressuposto do conhecimento verdadeiro, sendo assim, o pessimismo e o romantismo que tanto fala de suas superações nos prólogos como também em *Ecce homo*, como mostramos, são sustentados pela moral. A moral permeia as hipóteses da filosofia e se autojustifica de forma racional e lógica e, para salvaguardar-se, pressupõe que a razão vale mais que a percepção e sentimentos do corpo. Foi nesta “armadilha” que Kant, segundo Nietzsche, teria caído, reafirmando a moral em sua crítica. Porém, Nietzsche assume que não busca julgar a moral de forma amoral¹³⁵, mas sim que sua imoralidade de pensamento constitui-se em uma moral que se volta contra si.

E se *este* livro é pessimista até dentro da moral, até além da confiança na moral, não seria justamente por isso um livro alemão? Pois representa, de fato, uma contradição, e não tem receio dela: nela é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!* Ou como deveríamos chamar o que nele – *em nós* – sucede? Pois, conforme nosso gosto, preferiríamos palavras mais modestas. Mas não há dúvida, também a nós se dirige um ‘tu deves’, também nós obedecemos ainda a uma severa lei acima de nós (NIETZSCHE, 2004, p 13, grifos do autor).

Se Nietzsche coloca a questão sobre a moral moralmente, significa que é a moral quem se pergunta sobre si. É como se a cultura, em Nietzsche, se interrogasse sobre si mesma procurando compreender sua verdade. Como defende Tongeren (2010, p. 284), Nietzsche desenvolveu seu espírito ao ponto de se converter em uma *práxis* filosófica em que a cultura se relaciona com si mesma em um sentido de dobrar-se como interrogação sobre si. Ele se transforma em “um local de encontro para perguntas e pontos de interrogação.” (TONGEREN, 2010, p. 284). Assim o filósofo como médico da cultura, em seu caráter crítico, se transforma em uma espécie de “laboratório da cultura” em que esta experimenta a si mesma e, ao experimentar-se, narrar-se para si transfigurando-se em discurso, se vê refletida e se diferencia de si. Logo, Nietzsche é o lugar onde a cultura se transfigura e se desdobra em redes e cadeias, à maneira como ele atribuiu tal *poder* a Wagner em *Wagner em Bayreuth*, por esse motivo que esta consideração extemporânea fala de seu futuro. Mas, voltemos à questão: Como funciona esse laboratório da cultura? Em Nietzsche, por meio dele e não ele, a cultura coloca uma questão: O que é a moral? Ou qual o fundamento da moral? Por querer saber a verdade, a qual possui valor maior que a mentira, o próprio perguntar-se da

¹³⁵ Santana (2013) apresenta uma posição distinta da nossa, para o autor, Nietzsche questiona a moral a partir de um ponto de vista fora da moral, que seria a doença. Pressupor que há uma posição fora da moral é o mesmo que pressupor um ponto de vista fora da linguagem, pois perceber é sempre julgar e avaliar o valor das coisas. Nietzsche, embora não avalie a vida a partir da racionalidade cristã ocidental, mas sim da vida que degenera não deixa, por esta razão, de valorar a vida e simbolizá-la. Portanto, o que se tem ao indagar a moral moralmente, é a criação de novos valores.

moral sobre si acontece unicamente de forma moral, isto significa que um lugar fora da moral que indague sobre sua verdade é impossível. No entanto, a pergunta ganha outro nível no capítulo primeiro de *Além do bem e do mal*: Se é a verdade que se busca e toda pergunta quer dar-se uma verdade, o que coloca questões moralmente? Uma vez que a moral pode ser considerada como um discurso verdadeiro que se subjetiva no corpo determinando comportamentos e deveres, podemos afirmar que ela está ligada ao poder. Todo saber, no fim das contas, está ligado à vida e à vontade de poder. Ora, “a vontade de verdade que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou!” (NIETZSCHE, 1992, p. 09). Portanto, é a vontade de verdade quem põe questões em Nietzsche e se examina como princípio motor da cultura, pois toda vontade é vontade de poder. Então,

quem, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós queremos o *valor* dessa vontade (NIETZSCHE, 1992, p. 09, grifos do autor).

Observemos que é a vontade de verdade que quer a verdade sobre si, questão a qual se deteve há muito tempo sobre sua origem. Entretanto, a origem, como já exploramos, só pode ser dada enquanto fabricação, interpretação de uma vontade de poder sobre o mundo. Por esta razão que Nietzsche afirma, queremos o “valor” dessa vontade, ou seja, não se quer a essência, mas o *valor*, que é como a atuação de uma coisa é interpretada no ser da linguagem, *ela não é, vale como*. Ao resolver este enigma espiritual, a cultura dar-se-á um passo acima em sua própria escada. Assim, Nietzsche (2004, p. 14, grifo do autor) é capaz de afirmar que “em nós se realiza [...] a *autossupressão da moral*”, mas reafirmando, na última parte do último dos prefácios de 1886, o caráter perspectivo/fictício no qual esta tarefa realizar-se-á, propomos, em *Genealogia da moral*, uma análise de superfície que procura trazer à linguagem a vontade de verdade como “fundamento” da moral e do saber, seu *valor*:

Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. ‘É verdade que Deus está em toda parte?’, perguntou uma garotinha à sua mãe; ‘não acho isso decente’ – um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. [...] Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isso é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? (NIETZSCHE, 2001b, p. 15, grifos do autor).

4 A GENEALOGIA E A CRIAÇÃO DO MUNDO E DE HISTÓRIAS COMO ESTRATÉGIA SUBVERSIVA

4.1 A genealogia como estratégia de luta e de subjetivação

Seguindo a esteira deixada por seus prefácios autogenealógicos, *Genealogia da moral* se inicia dando para si um autor em que mostra a emergência das questões colocadas e como a obra deve seguir no contexto aberto e criado por esta figura caricatural, entretanto se o autor se cria junto com a obra, é como se a obra desse a si mesma um contexto possível, dessa forma, ela descreve sua própria aplicabilidade. Assim, o livro de Nietzsche produz um efeito possível para um autor possível em um mundo hipotético, porém, à medida que uma dimensão não discursiva se vê refletida neste globo espelhado, o efeito transcende para outra dimensão a qual só podemos falar enquanto outra camada da linguagem. Portanto, este capítulo que se inicia, o mesmo vale para os capítulos anteriores em relação a um tipo de filósofo que estaria fora do discurso, se dá em duas camadas discursivas, um discurso sobre a produção discursiva englobada por um discurso sobre o plano não discursivo, buscando criar uma ponte de passagem entre as dimensões.

Genealogia da moral se introduz com o que caracterizamos por uma “reflexão ontológica” tal como caracterizamos em Foucault e sua interpretação do texto kantiano, *Was ist Aufklärung?*, da qual funda a tradição da ontologia do presente em que insere Nietzsche. Nietzsche (1998, p. 07) começa com uma constatação, “nós, homens de conhecimento, não nos conhecemos”, e isto pelo fato de nunca ter se procurado naquilo onde realmente se esteve. Ou seja, os homens de conhecimento nunca se colocaram a investigar naquilo que os constitui enquanto sujeitos, suas vivências com o conhecimento. Como afirma o filósofo, o nosso “coração” nunca foi posto nas vivências, a elas os homens de conhecimento permaneceram surdos e cegos. E, por nunca direcionar o olhar e a análise para as vivências não tomando a si como experimento nos tornamos desconhecidos para nós mesmos, sendo que, dispersos, ao voltar à consciência para aquilo que vivenciamos, temos somente uma sombra, uma impressão secundária, pois a vivência ocorre de forma não-cognitiva. Logo, o diagnóstico ontológico ao qual Nietzsche aponta é o desconhecimento de si, porque nos colocamos onde, de fato, não estamos. O homem de conhecimento ora se coloca em quadros classificatórios,

ora em vínculos divinos pensados como o negativo de Deus, ora como corpo biológico, corpo produtivo, etc. Assim, nos enquadrados em diversos discursos e nos organizamos em um campo de linguagem já normalizado por saberes outros que fissuram ontologicamente o homem. Dessa maneira, “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos.” (NIETZSCHE, 1998, p. 07). O texto da *Genealogia da moral* pode ser lido, portanto, como um texto ontológico, porque busca diagnosticar quem nós somos na atualidade e como a subjetividade moderna veio a ser a partir de uma trama histórica desenrolada na superfície de uma moral que condiciona os discursos e as subjetividades.

Notemos que a pergunta ontológica que inaugura a *Genealogia da moral* ressoa com a que abre *Além do bem e do mal*, o que não se trata de mera coincidência, uma vez que a primeira é uma tentativa de reelaboração da segunda. Em uma reflexão sobre Édipo e a Esfinge, da qual encerramos o capítulo anterior, o que se coloca enquanto questão? É o valor da verdade que se apresenta à “nossa frente ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (NIETZSCHE, 1992, p. 09). Nesta simbiose entre aquele que pergunta e aquele que responde quanto à vontade de verdade que coloca questões moralmente, pois o verdadeiro vale mais que o falso, o que constitui um mero *preconceito moral dos filósofos*, o lugar de resposta se faz no mesmo lugar de pergunta: “O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade?’” (NIETZSCHE, 1992, p. 09). Dessa forma, a *práxis* genealógica consiste em uma busca por uma resposta essencialmente ontológica, o que nos conduz a uma antropologia ao estilo kantiano:

Como se sabe, a enigmática pergunta da Esfinge é justamente a pergunta pelo homem. Nesse caso, Édipo diante da Esfinge é, no fundo, Édipo diante de si mesmo respondendo a pergunta pelo próprio homem que, na encenação construída por Nietzsche, significa igualmente Édipo se perguntando por si mesmo, especialmente ao forçar as interrogações contra ele próprio, a fim de descobrir ‘quem’ e ‘o que’ efetivamente põe perguntas ou quer a verdade (VIESENTEINER, 2015, p. 109, grifos do autor).

Então, a investigação sobre a colocação das questões de forma moral tem que dar-se em uma investigação dos próprios pressupostos morais, no nosso caso, a moral judaico-cristã que reatualiza a metafísica platônica de forma simplória. Assim, uma forma de autoconhecimento do homem e da verdade se dá pela via da investigação da moral, pois ela está intimamente associada com a vontade de verdade, mas não no sentido de ordem lógica. A lógica, com sua ordenação de conceitos, dissimularia a “essência” da vontade de verdade, é preciso pensar o próprio “código genético” da vontade de verdade preenchido pela moral, pois a própria é uma das formas da vontade de poder. Embora sejam símbolos linguísticos distintos, compreendemos que se trata uma só e mesma coisa.

A compreensão da vontade de verdade e a colocação de questões de forma moral, o que funda o conhecimento em um preconceito, e a identificação de Nietzsche aos “homens de conhecimento”, aqueles que se desconhecem, implica no reconhecimento de Nietzsche como inserido a uma categoria de sujeito de seu tempo – *Quem somos nós agora?* – como o mesmo afirma, “meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais.” (NIETZSCHE, 1998, p. 08). Isto é, os preconceitos morais correspondem àquilo que configura culturalmente sua época na qual está inserido, o que indica, como afirmamos no final do capítulo anterior, que Nietzsche não busca um espaço imune para falar sobre a moral, ele identifica o lugar a partir do qual fala, que não é transcendente, envolvido com questões de conhecimento de forma moral, assim como os filósofos de sua época. Em vista disso, mais ao final do segundo aforismo, ele vincula esses seus pensamentos à atualidade como uma emergência movida pela própria cultura.

O fato de que me atenho a eles ainda hoje, de que eles mesmos se mantenham juntos de modo sempre firme, crescendo e entrelaçando-se, isto fortalece em mim a feliz confiança em que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma *vontade fundamental* de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois somente assim convém a um filósofo. Não temos o direito de atuar *isoladamente* em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol. (NIETZSCHE, 1998, p. 08, grifos do autor).

A citação parece, a princípio, confundir quanto ao que, de fato, coloca questões e inclusive nós mesmos corremos o risco de criar uma confusão em nosso texto se não esclarecermos este ponto. É a cultura ou a vontade de verdade quem coloca a questão ontológica? Portanto, uma pausa para uma reflexão sobre a relação entre esses dois elementos se torna fundamental para solucionar uma possível confusão, e este aforismo nos parece útil. Vejamos que Nietzsche se inclui em um solo universal que organiza as práticas discursivas, colocando o que deve ser sabido e questionado, pensado e refletido, por esta razão, a questão sobre a moral não brota nele de forma isolada, uma vez que, como o próprio constata e que abordaremos mais adiante, há o livro de Paul Reé, a crítica de Kant a moral, os psicólogos ingleses. Este fato, também, remete no nome original da obra *Zur Genealogie der Moral*, cuja preposição *Zur* indica “‘a propósito de’ ou ‘contribuição a’” (DE SOUZA, 1992, p. 237). Nietzsche não pretende escrever “a” genealogia da moral, mas sim contribuir para a investigação sobre o tema. Por este motivo, a atuação nunca é isolada, ela sempre compartilha um solo comum no qual estão fincadas as raízes das árvores das quais brotam estes frutos. E é esta “raiz comum” que “comanda na profundidade”, uma “vontade fundamental de

conhecimento” que exige sempre maior precisão quanto ao saber. Assim, a vontade de verdade, compreendida na metáfora como o “tronco”, coloca as questões a partir de seu solo cultural, cujos frutos são as investigações acerca das questões postas, a cultura “comanda na profundidade” a vontade de verdade de forma relacional. Porém, a questão da moral é um pouco mais complexa que esta demonstração de relação, pois ela é, ao mesmo tempo, cultura e forma de atuação da vontade de verdade, o que significa que os costumes e tradições morais “contaminam” a vontade, pois é ela quem julga e avalia, daí o retorno à ideia de doença cultural. Embora a moral seja algo variável e relativo à história, ela permanece nos julgamentos humanos sobre o mundo, pois a vontade de poder interpreta hierarquizando o mundo a partir do *pathos da distância*, valorando aquilo que está mais próximo de sua altura como melhor. Assim, se pensarmos distinguindo a vontade de verdade da vontade de poder, embora ambas avaliem e interpretem o mundo, e a moral como valoração e interpretação da realidade, nos torna claro que Nietzsche não está negando a moralidade em si, mas uma moral específica entrelaçada que concorda os impulsos em uma vontade de verdade, que afirma que o verdadeiro vale mais que o falso, fundando o saber em um preconceito moral.

Como Nietzsche nos mostra, quem valora na vontade de verdade não é o *pathos da distância*, mas sim um processo de desenvolvimento subjetivo a partir do ressentimento, que é a força dobrada para dentro, culminando no ideal ascético. Assim, a vontade de verdade é produzida, pois como tronco cresce a partir de um solo, à medida que as condições culturais e, a isto, acrescenta-se uma organização de comportamentos via relações de poder, contaminam o gene da vontade de poder como vontade interpretante do mundo. Então, a vontade de verdade, digamos, seria a forma adoecida da vontade de poder. O que se entrelaça e invade a vontade é o ideal ascético à medida que localiza o culpado para a dor em si mesmo, interiorizando o homem: “Mas essa vontade [de verdade¹³⁶], esse resto de ideal, é, se me acreditam, esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e mais espiritual.” (NIETZSCHE, 1998, p. 147). Nietzsche iguala a vontade de verdade a um ideal em sua formulação mais estrita, ou seja, o que dá forma à vontade de verdade, sua própria forma, é o *ideal ascético*. Então, uma autossupressão da moral, um autoquestionamento dessa, acarretaria em um niilismo e perda total de desinteresse pela vida, pois *faltaria o sentido*, mas, por outro lado, representa a cura da vontade e a criação de uma nova moral, livre do ressentimento. Vejamos que Nietzsche pretende ir às últimas consequências de sua análise sobre a moral, trata-se, sem dúvida, de uma crítica radical que remonta à raiz da moral e seus

¹³⁶ Acréscimo nosso.

fundamentos, o que implicaria em consequência a uma nova forma de lidar com o conhecimento. Portanto, “queremos outro ideal em outro lugar, outra maneira de conhecer, outro conceito de verdade, isto é, uma verdade que não se pressuponha numa vontade do verdadeiro, mas que se suponha uma *vontade totalmente diferente*.” (DELEUZE, 1976, p. 66, grifo do autor). Assim, o ideal ascético, fundamento para o conhecimento moderno na moral cristã, em sua busca pela verdade e colocação de si mesmo como objeto da verdade, torna possível sua autoaniquilação em Nietzsche. Ele não é contra a moral em si, pois viver é avaliar, mas contra a moral do ressentimento que adoece a vontade.

Ao ser um veículo para a autossuperação da moral, Nietzsche executa, simultaneamente, uma transfiguração espiritual em si, a

fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será [...]. Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo, não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, mediar, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* (NIETZSCHE, 2006, p. 46, grifos do autor).

Assim, uma liberação da vontade do ideal ascético, como transfiguração de si, inicia uma redenção do mundo, uma recolocação do devir em sua inocência. Nietzsche se vê como o último de uma era e o iniciador de outra, como aquele que cumpre, de fato, o objetivo iluminista “de retirar o homem dos grilhões da superstição e da ignorância, sobretudo, em relação à sua própria natureza [...]” (GIACÓIA JR, 2008, p. 245), de plasmador, intérprete e avaliador do mundo. Kant – talvez o maior representante do Iluminismo para a tradição canônica da filosofia e iniciador de duas tradições críticas, crítica da atualidade e crítica epistemológica – não foi capaz, na visão de Nietzsche, de realizar seu plano crítico no campo da epistemologia. A filosofia crítica, amadurecida até seu estágio de maioridade factual, deve corresponder a uma análise em termos de valores, dessa forma “Kant não conduziu a verdadeira crítica, porque não soube colocar seu problema em termos de valores.” (DELEUZE, 1976, p. 04). Uma vez que a metafísica, inclusive a moderna, estabelece um princípio a partir do qual se derivam os valores, exclui e resguarda determinados valores da análise crítica, tornando-os inquestionáveis. Por isso, na *Crítica da razão pura*, Kant procura analisar a razão a partir da própria razão, isto é, está julgando-se a si mesma como princípio de verdade do qual deriva todas as formulações epistêmicas sobre o mundo. Embora a dobra sobre si, o retorno da crítica como uma autocrítica seja ensaiado em Kant, toma a razão como algo dado e inquestionável, pensando-a não como valor daquele que julga e a partir do qual se desdobra toda uma tábua de valores cujo fim é a reafirmação da moral cristã, mas como lugar imune à moral, pois é totalmente verdadeiro. Assim, dentre planos possíveis aos quais

se possa atribuir à *Genealogia da moral*, Deleuze (1976, p. 59) defende que Nietzsche quis, com sua obra, reescrever a *Crítica da razão pura* de Kant, pois o filósofo da ilustração não foi forte o suficiente para levar a crítica a sua radicalidade, que é remeter todos os valores ao que são de fato, valores. Em Kant, os ideais criticados acabam por ser justificados na própria crítica, já que o lugar de que estes valores atuantes como princípios legislam, o lugar da verdade, permanece inviolável. Percebam que o lugar ao qual a metafísica se apoiou ao longo da história não é atacado, visto que Kant sempre encontra o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral e a verdadeira crença fundados na racionalidade que se disfarça como princípio. A única forma de remeter os princípios aos valores, que de fato são, é por meio de uma ficção reguladora no plano da crítica que atue como força interpretante. Então, colocar a crítica como análise de valores significa interpretar, inclusive a verdade, como criação de uma vontade que interpreta. Se Nietzsche afirma que falta força à empreitada kantiana, significa que a própria vontade kantiana é reativa, pois busca, por meio de seu espaço seguro, se defender de toda a crítica, inclusive falsificando a mesma, passando-se como vontade ativa.

Uma vez que a vontade de verdade encontra suas raízes no ressentimento, a saída da obscuridade não se dá meramente pela refutação do ideal ascético no plano racional, porque sua refutação consiste apenas na troca de figuras e valores, Deus e a razão cumprem, na semântica epistemológica, a mesma função. Como mostramos anteriormente, o fato de um enunciado provocar sentimento de prazer ao indivíduo, porque está associado a uma prática, já o torna verdadeiro. A supressão da moral se dá no plano argumentativo e também no afetivo, por esta razão o texto deve servir não como exposição de ideias, mas de experimento; fato que torna a crítica epistemológica de *Genealogia da moral* proposta por Deleuze (1976), simultaneamente uma crítica da atualidade, visto que não se trata somente de métodos científicos e filosóficos de análise, mas que eles estão assentados em um modo de ser da subjetividade fincada na cultura judaico-cristã e platônica que formam o solo cultural a partir do qual os sujeitos existem.

Importante distinguir, a princípio, três instâncias da moral como Nietzsche deixa transparecer nos aforismos 34 e 35 de *Aurora*: os preconceitos morais¹³⁷, incluindo-se também as experiências com a tradição; os sentimentos morais, que nos provocam inclinação ou

¹³⁷ Embora não trataremos deste tema, reproduzo o aforismo 35 de *Aurora*, no qual Nietzsche mostra a relação dos sentimentos morais como derivação dos preconceitos morais: “‘Confie no seu sentimento!’ – Mas sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo – frequentemente errado! – e, de todo modo, não do seu próprio juízo! Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles do que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência.” (NIETZSCHE, 2004, p. 35, grifo do autor).

aversão a certas atitudes e objetos; e os conceitos morais, formulação e autojustificação das práticas morais. Procederemos nossa análise com foco nos dois últimos elementos de forma contrária a essa ordem, uma vez que os conceitos morais como tentativa de elaboração da própria moral aparecem como epílogo que dissimula seu solo de emergência, questão a qual só se torna evidente em seu último momento que é a autossupressão.

Nietzsche observa que a moral enquanto objeto de análise de uma ciência, a ciência moral, incluindo-se a filosofia moral, sempre foi tratada como algo ao qual se devia fundamentar. Isto significa que, hipoteticamente, haveria uma causalidade necessária que impulsiona sua perenidade no mundo e sua inerência ao ser humano. Dessa forma, sua existência é naturalizada como um ente necessário ao cosmos, em outras palavras, a moral “era tida como ‘dada’” (NIETZSCHE, 1992, p. 85), como algo inquestionável, cuja consideração de postulá-la como problema aparentava como algo ilícito. Assim, a moral era colocada como um espaço imune a toda crítica e que os filósofos colocavam-se de acordo, o que eles “denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante um novo modo de *expressá-la* e, portanto, um fato no interior de uma determinada moralidade.” (NIETZSCHE, 1992, p. 86, grifos do autor). Via-se, logo, que a moral, nela mesma, nunca tinha sido posta como problema, porque era vista como algo autoevidente, cuja existência se autojustifica. Mas, por que motivo a moral nunca é colocada como problema? Ela, como o próprio afirma, é tida como a Circe dos filósofos, aquilo que os impedem de observar a própria perspectiva como problemática. Observemos que há um Apego afetivo em relação a moral e, sendo sua fundamentação uma conciliação com o afeto, aquilo que não o perturba, logo é verdadeiro.

Vejamos que Nietzsche inicia o capítulo quinto de *Além do bem e do mal, Contribuição à história natural da moral*, mostrando o tipo cientista como moralista, o qual corporifica a sensibilidade moral de sua época contrastando com seu espírito positivo, algo que desagrade ao *gosto*. Por quê? Uma vez que o indivíduo, cuja perspectiva erudita está comprometida com o objeto de análise ao ponto de não haver distinção, a assimilação do objeto pelo sujeito estabelece completa correspondência, logo é verdadeiro e, onde há verdade, não há erro e nem problema. No entanto, por que nosso aparato cognitivo funciona dessa maneira? Nietzsche irá dizer que esse apaziguamento entre interior e exterior funciona como um mecanismo de segurança em relação ao mundo. O que assusta e amedronta o homem é sempre aquilo que lhe aparece como estranho e desconhecido e, conseqüentemente, ameaçador. Não sem motivos que Aristóteles coloca a origem do conhecimento ou da

indagação filosófica no *espanto*. O espanto, aquilo que nos perturba, nos leva a querer conhecer no sentido de tornar o estranho familiar, aumentando a sensação de segurança, conciliando-o com os afetos ligados ao já conhecido e familiar. Por esse motivo, podemos pensar o sentimento de segurança diante do mundo à medida que o tornamos conhecido, familiar, o que alivia a sensação de ameaça. Os conceitos que formulamos no processo de desbravamento do mundo e constituição do familiar criam os parâmetros de interpretação, o que inclui a moral. A moral, fundada no ideal ascético, conforma um solo familiar de interpretação. Então, conhecimento significa

não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. [...] O conhecido, isto é, aquilo a que estamos habituados, de modo que não mais nos admiramos, nosso cotidiano, alguma regra em que estamos inseridos, toda e qualquer coisa em que nos sentimos em casa: - como? Nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, da vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? (NIETZSCHE, 2001b, p. 250-251, grifo do autor).

Assim, aquilo que é compreendido é porque foi submetido ao familiar que impõe sobre o objeto determinadas categorias, no caso, morais, o que constitui na subjetividade, o que lhe é mais próximo e habitual. Notemos que a moral cria seus próprios mecanismos de defesa tornando-a inquestionável, pois é o mais familiar e constitui a perspectiva do indivíduo que conhece, colocando-se como um ponto cego nos nervos óticos que fazem a leitura do mundo. Dessa maneira, não é o mais estranho que é o mais difícil de ser conhecido, dada a dificuldade de assimilação pelo familiar, mas sim aquilo que nos é próximo, cotidiano, “o habitual é o mais difícil de ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, ‘fora de nós’” (NIETZSCHE, 2001b, p. 251), porque o conhecimento do verdadeiro está diretamente ligado com nossa sensação de segurança. Assim, os conceitos morais sempre tratam da fundamentação da moral tomando-a como dada, uma vez que em cada conceito que legitima o familiar nossa sensação de segurança e reafirmação desse espaço nos provoca certo prazer. É como se a vontade de verdade, fundada no ideal ascético, que se ramifica inclusive no ateísmo que mantém a moral cristã intacta, estivesse viciada em certo estímulo. Percebamos então a gravidade do entranhamento da moral na “carne” dos indivíduos e o quão difícil ela se torna de ser “arrancada”.

Viesenteiner (2016) defende que a veracidade de um juízo moral não se dá de forma argumentativa, mas de forma não cognitiva. Há, segundo o autor, uma primazia dos sentimentos morais sobre os juízos morais, em que se reivindica obediência e assentimento. Pensando dessa maneira, toda teorização sobre a moralidade constitui em um mecanismo de obediência da razão aos sentimentos morais como autojustificativa. A formação subjetiva, em

uma moral já estabelecida, consiste, de acordo com Nietzsche (2004, p. 35, grifo do autor), em uma educação emotiva:

Claramente os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões. Depois em sua vida, quando se acham plenas desses afetos aprendidos e bem exercitados, acham questão de decência um ‘Por quê?’.

Estas fundamentações nada têm a ver com a origem dos sentimentos morais, o indivíduo é acomodado à *regra* de que, para ser racional, precisa apresentar razões para suas ações, e simultaneamente, a uma legislação emocional que constitui seus princípios de ação não-cognitivos. Nesse caso, não há “quaisquer reivindicações de verdade ou falsidade para os nossos juízos de valor, mas sim assentimento afetivo a certos juízos para os quais temos inclinações ou aversões.” (VIESENTEINER, 2016, p. 130). Portanto, os pontos cegos que impedem a perspectiva enxergar a si mesma como problema decorrem de cristalizações afetivas associadas aos conceitos morais, por esse motivo é que todos os filósofos entram em acordo de paz em relação à moral.

Dessa maneira, é impossível uma análise sobre a moral que parta de uma posição que não esteja comprometida com as cristalizações morais afetivas, dado que esse é um sintoma da atualidade, o que reafirma que o próprio Nietzsche não pode, de maneira alguma, furtar-se da posição de um indivíduo que compartilha dos mesmos sintomas. A genealogia, enquanto crítica da moral e da atualidade, adquire um caráter autorreferencial, pois, à medida que se procura objetivar a perspectiva condicionada pela moralidade, o autor necessita enxergar suas próprias cristalizações afetivas para que, dessa maneira, possa diferenciar sua perspectiva. Por conseguinte, ao criticar a moral cristã, Nietzsche faz um movimento de autocrítica como forma de desprender sua perspectiva de tais fatores não cognitivos. Ao identificar o ideal ascético como o grande fundamento do saber moderno, Nietzsche precisa se identificar com o mesmo ideal para formular como sua perspectiva veio a ser historicamente e como reproduz, como todos os filósofos de sua época, os pressupostos morais da verdade, pois a verdade quer fundamentar a moral já existente, por essa razão a moral é o fundamento de todo o saber. A autorreferencialidade da práxis genealógica “cria tanto uma cognoscibilidade mínima dos nossos preconceitos cristalizados, como também a condição de possibilidade de alternância de perspectivas em uma crítica imanente dos valores morais.” (VIESENTEINER, 2016, p. 140). A genealogia, na medida em que Nietzsche faz um movimento de retorno do próprio argumento contra a moral para si, constitui uma autogenealogia, porque o que está em jogo é uma reconstrução histórica da condição cultural da atualidade a qual está inserido. Como não

se pode pensar como ocupante de um espaço imune à moral, fazer a genealogia da moral e a produção subjetiva em um passado sempre presente, é o mesmo que mostrar para si as condições e possibilidades para o surgimento de sua própria perspectiva.

Ao formular em figuras de linguagem a moral e sua formação histórica e vislumbrá-la em si, o processo de desprendimento da subjetividade das cristalizações morais se torna um processo possível. Como mostra Viesenteiner (2016), há um movimento circular na relação entre sentimentos e conceitos morais. Ao objetivar a própria perspectiva na linguagem rearticulando as forças e impulsos do corpo, torna-se possível não só pensar de forma diferente, mas sentir e agir diferentemente: “Temos que aprender a pensar de outra forma para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma.” (NIETZSCHE, 2004, p. 75). A escrita adquire, então, caráter terapêutico à medida que possibilita uma cura do ideal ascético e uma liberação da vontade. Por tais motivos, o problema da moral não pode ser tomado de forma “impessoal” pela fria reflexão, essa somente a toca, mas não a agarra, captura, compreende. Uma compreensão da moral, no sentido proposto, exige um experimento no sentido de se desprender da tradição, por esse motivo, o problema da moral deve ser tomado de forma “pessoal”, o preceito que Nietzsche propõe em referência a si mesmo na *Gaia ciência*, diz que uma compreensão da moral no sentido de sua superação consiste em tomá-la como o “seu” problema, de modo a encontrar na questão “seu destino, sua miséria e também sua felicidade maior [...]” (NIETZSCHE, 2001b, p. 237), sua “paixão pessoal”. A genealogia, nesta via, se mostra não como uma mera hipótese sobre a origem dos valores morais, mas como um saber espiritual que arranca o sujeito de suas cristalizações e o eleva a uma visão de mundo a partir de outros valores¹³⁸. Assim, retomamos a crítica e o seu caráter experimental comentado no capítulo anterior, quando ela rompe o pressuposto da impessoalidade, é sinal de que “em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar,

¹³⁸ Embora nosso percurso na obra de Nietzsche se encerre na análise da genealogia, a práxis espiritual por meio de suas obras se estende até o fim. Como defende Viesenteiner (2014b), as obras posteriores à *Genealogia da moral* desdobram esta prática de análise como forma de superar o ideal ascético em todas as suas formas em si mesmo. Como mostra o autor, a genealogia, embora já presente o caráter autogenealógico, o que mostramos estar presente desde os prefácios de 1886, cederia mais propriamente ao caráter de uma autogenealogia nas obras de 1888. Segundo Viesenteiner (2014b, p. 208): “Esse imenso projeto crítico de autogenealogia é marcado notadamente pelo distanciamento de Nietzsche das principais estruturas da cultura – arte, filosofia, ciência, religião e moral – para depois se posicionar e decidir em relação a esses domínios. Contextualmente, além disso, essas estruturas também correspondem a cada um dos livros que Nietzsche escreve em 1888: *O caso Wagner* (arte), *Crepúsculo dos ídolos* (filosofia e ciência), *O Anticristo* (religião), além de mostrar a si mesmo como filósofo Nietzsche em *Ecce homo*. Trata-se de um prolongamento e radicalização do projeto genealógico de 1887. A investigação feita por Nietzsche depois da pergunta que intitula a Terceira dissertação de *Para genealogia da moral* (1887), a saber, ‘O que significam ideais ascéticos?’, desdobra-se por meio da análise desse significado em cada um dos domínios da cultura.”

algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 208, grifo do autor).

Se a genealogia é uma crítica constante de si mesmo no sentido de autossubjetivação, se autorreferenciando no sujeito objetivado no discurso ao construir uma subjetividade moldada por relações de poder, ao evidenciar como essa emerge a partir de sua relação com o passado da cultura que se atualiza no presente por meio de práticas e instituições, a ontologia crítica, em seu sentido extemporâneo, consiste em uma “tomada de posição em um jogo visando uma transformação, ou superação [...]” (PASCHOAL, 2014, p. 135), na medida em que a crítica fragiliza a legitimidade dos ideais morais e seus desdobramentos sociais e epistemológicos. Dessa forma, a subversão do poder e das estratégias estabelecidas, por meio da evidência da subjetivação como produto do poder, possibilitam um desprendimento cultural ao estilo do espírito livre.

Então, interpretar ou, mais propriamente, reinterpretar um determinado conjunto de ações e discursos nunca é algo meramente acadêmico em sentido de apresentar um discurso verdadeiro, mas consiste em redirecionar forças em um campo de conflito. No parágrafo 12 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche critica a explicação sobre o surgimento do castigo pelos genealogistas da moral. Eles, como todo princípio fundado na busca por causas primas, sempre buscam uma finalidade a partir da qual se teria derivado um conjunto de práticas. Em algum momento, segundo esses, se pensou na necessidade de se vingar alguém, de dar o troco, e, por esta razão, se instituiria as práticas de castigo. A lógica, retomando, inverte a ordem das coisas colocando a interpretação que atribui a finalidade como princípio originário. Nietzsche lista três finalidades: as práticas de castigo, a vingança, a intimidação e, mais tardiamente, sua entrada no direito. Vejamos que a jurisprudência, como uma nova interpretação do castigo, o insere em seu campo de práticas a partir dos discursos, assim, “a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente].” (NIETZSCHE, 1998, p. 65-66, grifo do autor). Semelhante proposição pode ser também observada na genealogia do poder foucaultiana. A análise de Foucault sobre o surgimento das instituições modernas como dispositivos de poder disciplinar evidenciam que as diferentes práticas estabelecidas nesses espaços são provenientes de lugares distintos, vindo a se encontrar e se ajustar como uma estratégia de poder.

Um conjunto de práticas, continua Nietzsche (1998, p. 66), é sempre reinterpretado e, decorrente disso, é realocado em articulação com outras práticas para cumprir finalidades

outras, sob um novo poder superior que se assenhorou delas. Assim, uma vez que os acontecimentos do “mundo orgânico” consistem em sempre assenhorar-se e subjugar, toda interpretação, todo ato de nomear e de criar na linguagem finalidades e funções significa submeter as coisas ao domínio de uma vontade de poder. Mas, então, o que quer Nietzsche ao reinterpretar a moral cristã e o ideal ascético? Se nos é permitida uma pergunta retórica a esta altura: Quer ele ser um líder messiânico? O objetivo de Nietzsche é a liberação do espírito e a abertura para se pensar outros tipos de subjetividade, então, de maneira alguma ele quer se apoderar das práticas cristãs de arregimentação de rebanhos. Ele planeja submeter o cristianismo à força expressa em sua interpretação para dissociá-lo ao mostrar, assim como toda a metafísica, sua arbitrariedade de sentido e consequente adoecimento do espírito. Logo, uma interpretação que torne evidente sua inutilidade para a saúde favorece a “inutilização parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte.” (NIETZSCHE, 1998, p. 67). Nisso consiste a autossuperação da moral como forma de autoaniquilação, ele “acredita que todas as grandes coisas, inclusive a moralidade, o cristianismo e a própria verdade, causam sua própria destruição por intermédio de um ato de autossuperação.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 216). A colocação do problema da moral como a pergunta pelo valor do valor – em que a moral se dobra sobre si como ato de questionamento buscando se interpretar e dar a si mesma uma verdade – que faz com que a própria vontade de verdade se evidencie como colocadora de questões com intuito de distinguir o falso do verdadeiro. Uma vez exposta à própria veracidade a vontade de verdade e, conseqüentemente, a moral cristã, morre em um ato de suicídio, como a Medusa diante do espelho.

Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos [...]: que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral (NIETZSCHE, 1998, p. 148, grifos do autor).

Dessa forma, a polêmica nietzschiana não pode ser lida como um texto cuja finalidade é explicar o mundo e realizar uma crítica epistemológica. A polêmica, o *pólemos*, já indica um texto ofensivo de exercer guerra e violência ao que já está constituído. Portanto, a *Genealogia da moral* é, para além das qualificações acima, uma “reivindicação de poder”. Assim, ao “descrever o mundo”, reinterpreta-lo, “tem por pressuposto o propósito de tomar parte naquele jogo de vontades de poder que é o mundo.” (PASCHOAL, 2014, p. 138). Vejamos que, ao se posicionar em um possível campo em que o poder é exercido de uma

vontade sobre a outra, exercendo poder por meio de sua interpretação de mundo, Nietzsche figura como subjetividade alternativa aos modos construídos pela moralidade cristã, o espírito livre agora atua como o genealogista. Esta tomada de posição em um regime de estratégias de poder por meio da produção de uma obra evidencia também que escrever não possui somente o caráter espiritual, de autossubjetivação, mas também um caráter político à medida que desnaturaliza e dirige ao colapso às instituições erguidas a partir da vontade de verdade e de seus desdobramentos. A partir dessa finalidade que atribui à escrita, Nietzsche é o primeiro filósofo que “insistiria que a diferença entre lutar e escrever é, de fato, uma diferença de grau ou, para usar uma de suas expressões favoritas, de refinamento.” (NEHAMAS, 2002, p. 126). Podemos observar como a apropriação de práticas aparece na filosofia de Nietzsche, à medida que escreve de forma crítica com o objetivo de “exercer violência” sobre o presente, a atuação crítica proporciona uma nova interpretação da escrita deslocando seu modo de ser, de um modo passivo e explicativo para um ativo, ético e político.

A escrita crítica que Nietzsche inaugura como forma de questionar as instituições políticas e culturais estabelecidas pode fornecer, na percepção de Saar (2008, p. 313), um paradigma capaz de “explicar os processos históricos de formação da subjetividade em termos de poder e os coloque contra as formas de subjetividade oferecidas e mantidas como a única forma de ser do sujeito.” Ao introduzir as relações de poder em sua historicidade e contingência em discursos voltados para a contemporaneidade, torna possível um retorno crítico sobre os sujeitos de uma temporalidade circunscrita política e culturalmente. Dessa forma, a questão do sujeito evidenciada em *Genealogia da moral* abarca tanto uma proposta de transformação de si como também de questionamento social, é, ao mesmo tempo, “uma questão ética e de engajamento político.” (SAAR, 2008, p. 314). Percebamos que o valor da história também é subvertido por Nietzsche, dando a ela outro sentido na medida em que a insere como prática de resistência e transgressão, “o passado só adquire seu significado a partir das relações do presente, relações que são em si mesmas determinadas, sobretudo, por um desejo de criar, com o presente, um novo futuro.” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 138).

Ao colocar a obra de Nietzsche nestes termos, evidencia-se que o texto exerce uma força em um diagrama de poder subvertendo determinados tipos de relações e reorientando determinadas forças. A práxis genealógica, dessa maneira, exerce forte apelo sobre o leitor incitando-o a efetuar o mesmo procedimento de questionamento de Nietzsche, uma crítica de si. Assim, começa a ficar claro uma forma de transcendência de Nietzsche por meio do discurso em relação à Foucault. Uma vez que, como mostramos no capítulo 2, a leitura de

Nietzsche provocou uma mudança considerável em sua forma de pensar, fazendo-o abandonar radicalmente sua condição, podemos pensar este fato como influência da escrita crítica de Nietzsche, a qual ele se filia como crítica da atualidade. A forma de afetar o leitor de maneira a subverter sua forma de sentir o mundo já era constatada por Lou Salomé no ano de 1882. Nietzsche, para ela, “quer convencer o homem como um todo, ele quer alcançar com a sua palavra o ânimo e revirar o que há de mais íntimo. Ele não quer instruir, mas converter.” (NIETZSCHE; SALOMÉ, 2019, p. 59). Embora, neste período, o que prevaleça no estilo nietzschiano é a escrita aforismática, isto não impede que este efeito seja alcançado por outras estratégias de discurso, pois semelhante descrição condiz com nossa argumentação. Apoiando-nos no estudo de Nasser (2014), ao investigar os efeitos de reflexão causados pela escrita aforismática, constata que este estilo confronta uma espécie de leitor acostumado a se submeter e absorver, de forma submissa, as ideias do autor. Os aforismos, por sempre faltarem, serem incompletos maliciosamente, impedem o leitor de se alienar no signo do texto e, ao contrário, obriga a produção de sentido¹³⁹. O aforismo “inaugura o momento do estado meditativo, da *vita contemplativa*, no leitor” (NASSER, 2014, p. 50, grifo do autor), incitando sua participação.

Assim como as figuras em relevo fazem muito efeito sobre a imaginação por estarem como que a ponto de sair da parede e subitamente se deterem, inibidas por algo: assim também a apresentação incompleta, como um relevo, de um pensamento, de toda uma filosofia, é às vezes mais eficaz que a apresentação exaustiva: deixa-se mais a fazer para quem observa, ele é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo ao obstáculo que até então impedia o desprendimento completo (NIETZSCHE, 2008a, p. 132).

Nietzsche oferece experimentos por meio dos aforismos, induzindo o leitor a expandir seu sentido por meio da reflexão sobre as teses apresentadas. O leitor ideal de Nietzsche não é aquele que é mero receptor dos pressupostos nietzschianos, mas o que é dissuadido pela leitura sendo forçado, ao dar sentido ao texto de Nietzsche, a rever suas próprias convicções e, também, a dar novos direcionamentos à obra do filósofo. Como afirma Deleuze (1985, p. 60), Nietzsche “funda o pensamento, a escritura sobre uma relação imediata com o exterior.” O que isto significa? Significa que o livro é um meio, um intermediário, nunca começa e nem termina em si mesmo, não pode ser uma finalidade. Isto implica no complemento da ética e da política na escrita no sentido de que, recorrendo ao exemplo do quadro que Deleuze usa, a ilustração não finda na moldura, mas está fundida com a parede que a suporta, prolongando-se

¹³⁹ Isentamo-nos então do crime de nossa arbitrariedade ao reunir os aforismos 230 e 231 de *Além do bem e do mal* no capítulo anterior, visto que o autor estudado nos inocenta na produção de sentido. O que não significa a validade de qualquer coisa, como abordado, Nietzsche faz a lei de seu discurso ao narrar suas vivências, e o nosso sentido concorda com esta premissa.

na rachadura que liga o solo ao teto. Um dedo apontado de dentro de um quadro hipotético indica um rabisco de criança na parede da sala, da mesma maneira um conjunto de enunciados que descreve uma relação de poder entre um professor e seus alunos, a estende para o ambiente escolar e, também, ao sistema de ensino. Vejamos que Nietzsche – ao fundar sua escritura com o exterior – atualiza, por sua vez, o quadro de Velásquez; o leitor é coagido pelo texto a se posicionar diante do aforismo dando a ele um sentido, uma interpretação. Assim como no texto da antropologia de Kant, fundado na linguagem como emergência do ser, a linguagem no texto de Nietzsche prolifera ao infinito, nunca se esgotando. O texto de Nietzsche é um amontoado de forças estáticas prontas para serem ativadas por outras forças capazes de lhes dar um sentido. Por isso, o texto de Nietzsche fundado nos aforismos deve ser tratado “como um fenômeno à espera de novas forças que venham ‘subjugá-lo’, ou fazê-lo funcionar, ou então fazê-lo explodir.” (DELEUZE, 1985, p. 62). E não é exatamente isto que encontramos em Foucault? Embora seja considerado um “herdeiro” do nietzschianismo, não temos um trabalho de comentador, há poucos trabalhos de Foucault sobre Nietzsche¹⁴⁰, entretanto há vários usos da práxis genealógica em sua obra, seja a genealogia do poder ou a genealogia da ética e, de forma mais polêmica, uma genealogia sob o nome de arqueologia do saber:

três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica e As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 1995b, p. 262, grifos do autor).

Em uma entrevista de 1975, ao se referir a Nietzsche, responde que a presença dele em seu discurso é cada vez mais relevante, contudo se cansa dos comentários repetitivos sobre sua obra. Para Foucault (1994b, p. 753), a forma mais digna de render homenagem a um autor importante “é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar”. Embora tenhamos mostrado o afeto sobre o leitor por meio do aforismo, o funcionamento da genealogia em um campo de exterioridade atualiza estes mesmos efeitos, porém com estratégias de escrita diferentes. Viesenteiner (2015, p. 114) defende que a práxis genealógica possui uma “estratégia de comunicabilidade”, o objetivo dessa estratégia, comenta o autor, é forçar a si mesmo e ao leitor a se colocarem no processo criticado na genealogia, evidenciando que não ocupam um lugar exterior no cenário construído na argumentação, objetivando uma autotransformação de ambos. Tal estratégia se sustenta em quatro aspectos: extemporaneidade, narrativa hiperbólica, caráter apelativo e figurações.

¹⁴⁰ Excetuando *Nietzsche Freud e Marx: Theatrum Philosophicum; Nietzsche, la généalogie, l’histoire*.

Observemos que o autor concorda com o que pressupomos desde o início da saga espiritual de Nietzsche, começando com as *Considerações extemporâneas*. Esse caráter, atualizado na *práxis* genealógica, possibilita “um distanciamento da situação na situação” (VIESENTEINER, 2015, p. 115) ao provocar um estranhamento em relação àquilo que se tornou autoevidente e naturalizado culturalmente. Uma vez que a composição subjetiva dos indivíduos é uma dobra do fora, sendo a interioridade um reflexo da exterioridade, todavia dissimulada pela ficção do sujeito individual, e aquilo que nos é próximo e familiar é, conseqüentemente, difícil de ser conhecido, o caráter extemporâneo, ao proporcionar uma oposição à época dentro dela mesma, nos possibilita a contradição ao que nos constitui subjetivamente. Assim, a crítica genealógica proporciona a tomada de distância dos valores hegemônicos tornando possível a problematização de certos domínios que se tornaram excessivamente autoevidentes. A narrativa hiperbólica¹⁴¹ consiste na própria performance textual da *Genealogia da moral* fundada no abuso de recursos linguísticos como forma de fabricar, imagetivamente, uma personalização de tipos, um cenário histórico/hipotético em que tramas possam ser “encenadas”, mostrando como esses personagens agem e se relacionam. A atuação desses personagens, neste espaço fictício, funciona eles mesmos como argumentações. Portanto, ao invés de sustentar seus discursos na concatenação conceitual, atrai o leitor para o texto e o convence de forma afetiva ao apelar para a “sensibilidade” diante dos quadros. Por conseguinte, a própria autofiguração de Nietzsche no interior de suas obras – o espírito cuja tarefa é a liberação de si das cadeias da cultura por meio da genealogia – funciona também como instância argumentativa, reafirmando nossa tese de que, após *Além do bem e do mal*, é o próprio Nietzsche (ou Sr. Nietzsche se preferirem) a figura extemporânea que opõe à época, lugar ocupado antes em sua

¹⁴¹ Nehamas (2002, p. 40-41) apresenta uma percepção e entendimento diferentes da hipérbole em relação à Viesenteiner, diferença essa que, na nossa avaliação, serviria de complemento à explicação que se mantém no corpo do texto. Nehamas, ao debater se o aforismo seria o elemento central do estilo de Nietzsche, deixa de lado esta e propõe que a hipérbole ocupe este lugar. Primeiro, pelo fato de nem todas as obras de Nietzsche serem escritas na forma de conjuntos de aforismos, por exemplo, há o tratado filosófico em *Genealogia da moral*, a biografia em *Ecce homo*, o panfleto em *O caso Wagner e O anticristo*. Salienta que a hipérbole perpassaria todas as obras, de *Nascimento da tragédia* à *Ecce homo*, porém o que este uso propõe, não é meramente uma estratégia de escrita deliberada de forma clara, mas corresponde ao modo próprio de Nietzsche escrever e pensar, o que, por conter esta característica do exagero, afeta o leitor como iremos propor mais adiante no texto. “As hipérboles de Nietzsche, como já tenho dito, atraem a atenção para sua escrita e convocam o leitor para um debate cara a cara. Isto, deixemos claro, não equivale a dizer que a hipérbole é meramente um instrumento útil para a realização de um objetivo que pode ser alcançado por outros meios: a escrita e o pensamento de Nietzsche são essencialmente hiperbólicos.” (NEHAMAS, 2002, p. 51). A hipérbole, para este comentador, não é explicada como a figuração de tipos e cenários como exagero na estratégia retórica, mas sim na excessiva dramatização a narrar um “fato” histórico, beirando a escrita poética. Um dos exemplos utilizados por Nehamas é quanto ao fim da tragédia em Eurípedes: “Uma coisa é, por exemplo, sustentar que a tragédia grega chegou ao seu fim nos dramas de Eurípedes [...]. E outra coisa muito diferente é escrever [...] que ‘a tragédia grega [...] morreu por suicídio [...] tragicamente’.” (NEHAMAS, 2002, p. 41).

obra por Schopenhauer e Wagner. Nietzsche, por meio da autofiguração proporcionado pela performance hiperbólica, converte-se em interrogação problematizadora contra sua época colocando-se nos cenários que ele mesmo cria.

Dada a explicação do autor para o aspecto da figuração, podemos dizer que está ligada ao caráter hiperbólico no sentido de que o texto de Nietzsche se desenvolve a partir de um diálogo entre figuras de linguagem que discutem no texto. A autofiguração de Nietzsche no prólogo de *Genealogia da moral* o coloca como instância contra argumentativa que cumpre uma função em relação a uma teoria ou convicção específica. Isto posto, a figuração de si e de determinados tipos extemporâneos funciona como conjunto de argumentos individualizados e reunidos sob um nome. Como caráter apelativo da práxis genealógica, há a produção de um “imperativo existencial” (SAAR apud VIESENTEINER, 2015, p. 115) que impele o leitor a uma tomada de posição. A performance hiperbólica faz com que o leitor se encontre na narrativa de forma distanciada, o que implica que toma a si mesmo como objeto de reflexão.

Para além dessas características, há uma quinta que o comentador apresenta no texto *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos ídolos de Nietzsche* em que propõe uma leitura sobre a obra citada como uma autogenealogia. Não nos cabe apresentar a tese do autor, no entanto ele aponta que tal obra estabelece uma relação com o leitor visando os mesmos objetivos já apontados, tanto nos aforismos como na performance da genealogia, por meio de uma prática interrogativa a qual expandimos a presença também na *Genealogia da moral*, principalmente, no prólogo com o jogo de perguntas que procura criar desconfiças no leitor obrigando-o a se posicionar diante delas, “seja concordando ou discordando, mas de qualquer maneira, compelindo-o a se posicionar.” (VIESENTEINER, 2014b, p. 196). Isto pode ser observado na passagem abaixo extraída do prólogo, uma vez que a moral sempre tenha sido dada e inquestionada, atribuindo ao “bom” valor mais elevado em detrimento do “mau”, colocá-la na perspectiva do valor dos valores possibilita uma suspeita quanto aos seus pressupostos:

E se o contrário fosse a verdade? E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (NIETZSCHE, 1998, p. 12-13, grifos do autor).

Acompanhado dessas perguntas lançadas ao leitor, vejamos que algumas são seguidas de reticências, como se Nietzsche reservasse um espaço na cadeia de pensamentos ao qual o leitor fosse incitado a complementar apresentando uma resposta reflexiva. Ao combinar o

recurso da interrogação com o da aposiopese suspende a conclusão de sua sentença, transferindo esta responsabilidade ao leitor (VEISENTEINER, 2014b, p. 196). Vemos repetir-se, então, na genealogia, a estratégia do incompleto, da escrita fragmentária, porém, a finalidade e o efeito no leitor apresentam outros direcionamentos. No caso da escrita aforismática, o efeito é a proliferação ao infinito do discurso, da apropriação e criação de sentido, na genealogia, Nietzsche pretende apresentar a própria perspectiva como a “melhor” perspectiva, “que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.” (NIETZSCHE, 1998, p. 10). O objetivo dessa obra ao estilo do tratado filosófico é exatamente a apresentação de sua perspectiva, diagnosticando o problema da moral, entretanto incitando o leitor a um autoquestionamento a partir dela. Torna-se explícito, também, o quanto que a genealogia como escrita política cria um mecanismo de subversão da moral como o “grande dispositivo” de poder da modernidade ao provocar, por meio de seus artifícios, uma incitação à autossubjetivação, a uma estética da existência.

Compreendido as finalidades e estratégias performáticas da escrita, nos resta pensar em que consiste este “tratado filosófico” que é a *Genealogia da moral*, uma vez que procura sistematizar e argumentar de forma não convencional uma perspectiva e um estudo que aparenta um trabalho de “erudição” e “investigação científica”. Nietzsche propõe uma guinada no método de análise, não mais analisar a moral do ponto de vista dos princípios buscando uma legitimação, mas investigá-la que de fato existiu, a moral que de fato possa ser constatada por registros históricos buscando reconstruir o solo o qual emergiu. Para isso, faz-se necessário um “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (NIETZSCHE, 1998, p. 12) os valores morais. Isto significa, para Nietzsche, “descobrir” a região de seu nascimento, esta descoberta histórica, procurando descobrir o lugar de origem da moral, adquire um novo método de investigação, procurando precaver-se das especulações teóricas dos genealogista ingleses, cientistas da moral que reivindicam em seu método reflexivo uma imparcialidade fruto do positivismo moderno. As especulações hipotéticas dos ingleses se perdem no azul do céu, no paraíso das ideias perfeitas concatenadas em uma estrutura lógica de autolegitimação que, do particular, se eleva ao universal transcendental. A análise da moral que de fato ocorreu e se atualiza constantemente nos hábitos gregários, uma vez que visa ser o substituto para um erro anterior, pretende se fixar naquilo que pode ser realmente constatado dos códigos morais, o que

significa fazer um estudo de sua história sem vagar pelos céus, como faz os historiadores da moral dos quais carecem do próprio espírito histórico ao lhe propor uma origem:

‘Originalmente’ – assim eles decretam – ‘as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mas tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom’ (NIETZSCHE, 1998, p. 18, grifos do autor).

O argumento, em sua lógica, constrói um sentido que, referindo-se somente à sua estrutura discursiva, pode ser considerado verdadeiro. Porém, essa lógica está completamente desprendida de um solo qualquer como se fosse um espaço solto que paira pelos ares, escapando às diversas formas de conflito humano. Não há, pelo menos no que Nietzsche mostra e aponta como erro, uma constatação ou demonstração no mínimo empírica sobre o que se está dizendo. É exatamente esse erro que ele pretende evitar. Se tudo é interpretação e criação de sentido, a interpretação que se assenta sobre pressupostos verificáveis que possibilitem a reconstrução dos conflitos dos quais emergem os valores é um erro melhor do que a pura abstração lógica.

Aquilo que é verificável e que, talvez possa ser universalizável em relação à origem histórica, são os próprios documentos e textos preservados desta. Por esta razão, a genealogia da moral proposta por Nietzsche deve ser representada não pelo *azul* celeste, mas pelo *cinza* dos documentos empoeirados, envelhecidos, rabiscados. Os textos são o que se pode, de uma interpretação de um fato passado, serem verificados, eles são “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (NIETZSCHE, 1998, p. 13). Portanto, o objetivo de Nietzsche é construir uma “efetiva *história da moral*” (NIETZSCHE, 1998, p. 13).

Nietzsche parece propor no prefácio de *Genealogia da moral* um estudo de história baseado em documentos verificáveis, mas, por outro lado, há a escrita hiperbólica que cria figuras e cenários que interagem entre si como instância argumentativa. Observemos que Nietzsche se apresenta como um genealogista ou historiador que poderia ser considerado um positivista, mas subverte a prática como forma de potencializar seu teor argumentativo no sentido de se descolar da própria historiografia tradicional. Esta recebe a mesma crítica atribuída antes ao erudito em *Além do bem e do mal*, conformando-se ao se converter em espelho ao assumir a imparcial tarefa de descrever fielmente os fatos do passado (NIETZSCHE, 1998, p. 144). Esta não se posiciona, não julga, apenas quer ser fiel à verdade, porém, ao negar seus posicionamentos, suas arbitrariedades propondo uma perspectiva

totalmente pura, afirma seu posicionamento, sua vontade e interesse, fazer-se lei para todo discurso deslegitimando outras narrativas. Ao atacar a historiografia tradicional e subvertê-la propondo sua efetiva história da moral, Nietzsche também efetua um combate na ordem do saber hegemônico reivindicado pela própria ciência em suas vertentes.

Assim, a história tradicional pressupõe um ponto de vista e, conseqüentemente, um sujeito fora da história que reuniria e conciliaria a dispersão dos documentos em um movimento contínuo. Pressupondo, dessa forma, uma verdade eterna, pois é decorrente de um olhar e raciocínio incorruptíveis. A história efetiva, *Wirkliche Historie*, reintroduz todos os elementos da história dentro de seu próprio devir, o que significa que Nietzsche introduz a si mesmo como determinado historicamente, cujo olhar e análise não são imparciais, porque são constituídos pelas forças que modelam tudo o que existe. Desse modo, a história efetiva “não tem medo de ser um saber perspectivo.” (FOUCAULT, 1994b, p. 150). Não há nenhum princípio transcendental o qual se possa apoiar para produzir um saber completamente desvinculado, nem mesmo o corpo, pensamos de maneira equivocada ao afirmar que ele possui apenas

as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. [...]; ele é formado por uma série de regimes que o fabricam; ele é despedaçado por ritmos de trabalho, repouso e festas; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele constrói resistências (FOUCAULT, 1994b, p. 147).

Por conseguinte, a história efetiva fissa todo ser construído ao evidenciar sua descontinuidade, o historiador não se encontra nunca refletido em todos os momentos da história, há sempre corpos e subjetividades dispersas atuando em acontecimentos singulares. Por acontecimentos históricos, Foucault (1994b) explica que a genealogia não os toma como fatos de uma estrutura de acontecimento unificada e inserida em um contínuo desdobramento lógico da história. O acontecimento histórico pensado na genealogia consiste em interpretar cada um como “uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e retornado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena ela mesma, uma outra que faz sua entrada, mascarada.” (FOUCAULT, 1994b, p. 148). Essas forças que entram em cena na história não obedecem a nenhuma destinação e a nenhuma mecânica interna à história, no entanto constituem um constante jogo ao acaso em que forças se apoderam de determinados mecanismos de poder e dominação, subvertendo suas finalidades e cobrindo-os com novos sentidos. Assim, nada na história está garantido, está conquistado definitivamente, as formas de organização políticas e sociais surgem e desaparecem, sendo substituídas por outras cujo vínculo após uma radical ruptura, seja apenas uma lembrança. Por este motivo, a história efetiva é uma história do presente, pois direciona

seu olhar para aquilo que está próximo, se apresenta uma interpretação do passado, é para aproximá-lo, identificando as forças herdadas que atuam no sentido de se diferenciar daquilo que é diagnosticado. Portanto, o genealogista não procura encaixar a atualidade no espírito histórico, mas, ao mapear as forças, identificar as fragilidades que possibilitem não ser mais de determinadas maneiras.

Essa história efetiva que busca a gênese da moral é consolidada por Nietzsche a partir de uma investigação em dois sentidos identificados por Foucault (1994b) como uma variação ou alternância de palavras que atuam como origem, *herkunft* enquanto análise da *proveniência* e *entstehung*¹⁴² enquanto análise da *emergência*. A *herkunft* diz respeito ao pertencimento de um indivíduo a uma ancestralidade que pode ser de sua “raça” ou de um grupo social. Nas análises de Nietzsche, e aqui se deve ter certa cautela, o termo “raça” não quer indicar uma tipologia biológica distinta de outras do gênero *homo*, o que abriria espaço para se pensar à maneira do nazismo, uma hierarquia natural entre indivíduos. A *proveniência* está, de fato, ligada com a herança recebida por um corpo em um contexto específico, porém, a referida herança não corresponde a fatores genéticos, mas culturais que se atualizam nas variadas formas de subjetividade que emergem. Como analisamos em relação às cadeias da cultura às quais o espírito deve se desprender, em que Nietzsche estabelece uma ancestralidade do homem de ciência vinculada ao homem religioso e artista, ou, como sugere Foucault (1994b, p. 142) tomando outro caminho, a análise da *proveniência* do cientista logo revelará “a papelada do escrivão ou os argumentos de defesa do advogado – seus pais – em sua atenção aparentemente desinteressada, em sua ‘pura’ ligação à objetividade”. Independente do caminho de ancestralidade que se toma, o homem de ciência renega o seu passado e sua ancestralidade, denominando-se um caso único e independente dos demais tipos culturais, não percebendo que sua subjetividade é marcada por diversos traços emaranhados que o atravessam.

Dessa forma, fazer a análise da *proveniência* significa seguir por este fio condutor que mostra os diversos acidentes e erros, práticas equivocadas que formam aquilo que somos na atualidade, análise que revela que o ser conferido ao sujeito atual é apenas uma máscara a qual encobre e disfarça o quão fortuita é a existência e como esses acasos “ameaçam o frágil herdeiro.” (FOUCAULT, 1994b, p. 142). A análise da *proveniência*, mostrando que não

¹⁴² De acordo com Foucault (1994b, 140), o uso desses termos está em oposição à origem enquanto *Ursprung*. A pesquisa da origem, neste sentido ao qual Nietzsche se opõe, busca encontrar a origem das coisas em um momento mítico, anterior à história, em que se encontraria a essência intocável das coisas, cuja narrativa se dá sempre na forma de uma *teogonia*, cuja validade do discurso é sempre verdadeira e se coloca em oposição à falsidade das descrições da aparência.

existe a essência do ser, desestabiliza seus pressupostos, mostrando o quanto são heterogêneos. A proveniência, portanto, é uma análise que trabalha com a figura do corpo, buscando mostrar como é marcado e produzido historicamente. Porém, o corpo, enquanto princípio de ação histórico, não é algo isolado, todavia está inserido em uma trama de acontecimentos que reúnem outros corpos. Em função disso, a análise da proveniência se complementa com a análise da emergência (*entstehung*), pois os corpos emergem sempre em relação com outros corpos, as marcas históricas não brotam espontaneamente no corpo, são feitas a ferro e fogo em um campo de conflitos e ameaças constantes, cuja paz é apenas a submissão à lei imposta pelo mais forte que fixa um novo regime de dominação.

A análise genealógica, enquanto *Entstehung*, designa a emergência de um atual estado de coisas, sejam subjetividades, signos linguísticos, interpretações, valores e rituais ou jogos de dominação, “ela é a lei singular de uma aparição.” (FOUCAULT, 1994b, p. 143). A emergência consiste na construção do espaço histórico em que as coisas vieram a ser. Construir um espaço significa, ao percorrer o filão histórico identificando um acontecimento em que algo aparece, alargar a linha histórica construindo um diagrama de forças. Será o estado de distribuição dessas forças no diagrama que possibilitará a emergência de algo. Uma vez que o que se desvela e se torna compreensível são os frutos e efeitos dessas relações, a título de exemplo, nosso bem e nosso mal, a emergência traz à cena aquilo que antes se ocultava nos bastidores, as forças e seus estados de dominação. Dessa maneira, a cena, o espetáculo das forças, se pauta na construção de um lugar em que os corpos estão distribuídos para desempenhar seus papéis. Percebam que Foucault, não à toa, utiliza a figura do teatro para explicar o que é a genealogia enquanto emergência, ela impõe um espaço alargando a linha do tempo, constrói um palco e cada figura corporificada desempenhará um papel. Isto denuncia que a genealogia apresenta um cenário totalmente artificial, por esse motivo que este lugar é um “não-lugar”, não existe para além do próprio solo construído. Neste espaço emergencial, os oponentes se posicionam a partir de uma “pura distância”, o que significa que se afrontam de posições de poder diferentes, o que está no alto oprime o que é vil, aquele que está embaixo, cria mecanismos de resistência. Logo, nunca é um plano de luta que estabelece igualdade, sempre reconstrói um determinado estado de dominação em que os atores se movimentam proporcionando efeitos e valorações, subversões linguísticas e tipos de subjetividade.

Em um sentido específico, a peça reproduzida nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repete indefinidamente os dominadores e os dominados. Que homens dominem outros homens, e é assim que nasce a diferença dos valores; que classes dominem classes, e é assim que nasce a ideia de liberdade; que homens se

apoderem de coisas das quais eles têm necessidade para viver, que eles lhes imponham uma duração que elas não têm, ou eles as assimilem pela força, e é o nascimento da lógica (FOUCAULT, 1994b, p. 144-145).

Em vista disso, o devir histórico se passa sempre em um jogo de sucessões de dominação em que é assegurada a partir de um conjunto de rituais, impondo obrigações e direitos, determinando procedimentos. Tudo isso se assegura a partir de um conjunto de regras fixado, portanto, a regra, seja na forma da norma ou do direito, nunca representa um estágio de progresso civilizatório, mas assegura um conjunto de práticas que determinam posições de submissão e comando. Por isso, fazer a análise da emergência de um conceito significa desvelar o jogo de forças que proporcionaram seu surgimento. Apoderar-se do conjunto de regras que organiza os corpos nos espaços, reinterpretá-las, subverter seu sentido é um processo de modificação do jogo de dominação histórico. “Interpretar é se apoderar, por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a regras outras.” (FOUCAULT, 1994b, p. 146). Dessa forma, à medida que Nietzsche reinterpreta a tradição moral cristã a partir de outra perspectiva, provoca uma ressignificação da própria moral. Ele a reinterpreta substituindo o sentido da divindade e da salvação pela lógica do poder. Embora Nietzsche não torne explícito, a vontade de poder, conceito caro à sua filosofia, se torna um eficaz operador de uma nova perspectiva. A ideia de poder presente em suas variantes no texto da genealogia, como violência, sujeição, exploração, estratégia e interesses “são usadas para transformar aquilo que se assemelha a um reino pacífico dos fatos (históricos) em um dinâmico campo de processos sociais.” (SAAR, 2008, p. 306).

A interpretação de Nietzsche dos valores morais e do ideal ascético por meio de seus artifícios retóricos, veiculada pela história efetiva, atua em duas frentes já apontadas como artifícios hiperbólicos: a fabricação de tipos de subjetividade que representa possibilidades de ação e tipos de forças e a criação de cenários hipotéticos. Mesclando esses dois elementos, temos a construção de “fatos” históricos: o corpo, como princípio de ação, retorna em nossa tese. Da mesma forma que se fala em fatos históricos como acontecimentos, o corpo, como qualquer elemento, também é um fato histórico. Porém, o grande erro dos historiadores é não reconhecer que esses fatos são “fatos fingidos”, ou seja, eles falam de supostos fatos como se fossem realidades, desenvolvendo suas interpretações. Os historiadores, afirma Nietzsche (2004, p.189), “falam de coisas que jamais existiram, exceto na representação mental.” Isto significa que, a partir da leitura dos documentos fragmentários de épocas passadas, a imaginação representa esses cenários e se seduz quanto à realidade deles, ledo engano. As

únicas realidades possíveis neste enunciado nietzschiano são duas: o documento escrito e sua representação mental enquanto referente e limitada a si mesma. Uma representação só pode ser real enquanto ente representado. E a representação sempre foi, desde sempre, uma interpretação. Logo, o que há, retomando, são interpretações e representações de fatos hipotéticos. Então, os “fatos” históricos da efetiva história da moral não podem ser nada além – sem desqualificar e desmerecer – do que representações textuais de Nietzsche. E Nietzsche, ciente de que escrever significa falsear, e essa é a única forma de rivalizar com o ideal ascético¹⁴³, abusa deste recurso dando “vida” e “corpo” aos documentos. A genealogia não pode ser pensada como se ocupasse um lugar fora da representação textual, ela é um estilo de escrita que faz a emergência de algo a partir de seus enunciados e desses enunciados se desdobram ou saltam do texto, cenários de poder e suas relações que tornam determinado objeto pensável. Tais observações servem também para Foucault como criador de pequenas histórias que apresentam as relações entre poder, saber e subjetividade.

Vejamos que o estilo de escrita genealógica, além de espiritual e política, também é artístico no sentido de que torna possível a criação de uma trama histórica possível em que o poder entra em cena. Essa história é a narrativa de uma sucessão de acontecimentos de um mundo criado por Nietzsche ou poderíamos dizer, também, que o mundo se converteu e se expressa na forma de história em *Genealogia da moral*. “Afim de contas, preferiria muito mais ser professor em Basileia que ser Deus, porém não me tenho atrevido a levar meu egoísmo privado ao ponto de omitir por sua causa a criação do mundo.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 376-377). Embora esta seja a última carta escrita por Nietzsche antes de seu colapso, a loucura e a insensatez não podem, de maneira alguma, servir de desqualificação de sua autodenominação como Deus. A percepção de criador de mundo já se encontra em um texto póstumo reunido em *Vontade de potência* datado de 1881: “este meu mundo *dionisíaco* da eterna criação de si mesmo, da eterna destruição de si mesmo, este mundo misterioso das voluptuosidades duplas [...]. Este mundo, que eu concebo, quem, pois, possui o espírito bastante lúcido para contemplá-lo sem desejar ser cego?” (NIETZSCHE, 2011a, p. 453, grifo do autor).

O mundo tal como aparece nessa citação ainda tem a pretensão de um discurso que possa ser sustentado cientificamente, como uma nova cosmologia. O mundo dionisíaco de 1881 se fundamenta em uma cosmologia das forças atuantes e finitas em todas as partes, que

¹⁴³ “A *arte*, para antecipá-lo, pois ainda tornarei mais demoradamente ao assunto – a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético.” (NIETZSCHE, 1998, p. 141, grifos do autor).

estabelecem um jogo entre si, ora acumulando-se em determinados pontos, ora se reduzindo em outros. Esta ideia das forças atuantes que estabelecem jogos no mundo dionisíaco se repete de forma mais elaborada no *mundo como vontade de poder* em *Além do bem e do mal*. Propondo a tese de que há apenas uma causalidade atuante no mundo, a vontade, cada ato decorre da atuação de uma vontade sobre outra, portanto, todos os efeitos, tudo o que vem a ser a moral, por exemplo, decorre dessa atuação. No mundo mecânico, movimentado pela aplicação de forças, todas as forças são dispendidas pela vontade, a geração de efeitos na natureza não é, então, nada mais que a disposição de forças entre vontades produzindo efeitos, sendo esses dos mais complexos, os dispositivos de poder, aos mais simples, a geração e a nutrição. Supondo que se pudesse reunir toda atuação das forças da vontade a uma forma básica, “então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –” (NIETZSCHE, 1992, p. 43, grifos do autor). Assim, uma sociedade que se fundamentasse na abstinência de atos como a ofensa, a violência, a exploração mútua logo se revelaria como uma sociedade em constante dissolução e decadência vital. Nietzsche não escreve isto como utopia, mas como constatação, “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (NIETZSCHE, 1992, p. 171, grifo do autor). Nesse mundo, todo corpo querera crescer, se expandir, incorporar e aumentar o domínio, não por moralidade ou falta dela, mas por ser o movimento da vida, o movimento de toda vontade de poder. A exploração e a dominação de uns sobre outros é a própria atuação do poder. Não que isso seja defensável, embora constatável, e nem deve ser tomado como fatalidade para todas as formas de organização política e social. Compreender isto como *fato primordial* de toda a história sem se perder em céus azuis e utopias históricas é o princípio da honestidade consigo mesmo e o princípio de novas formas de resistências.

A genealogia é uma história ou o fragmento de um mundo que, com suas estratégias de afecção e tornando o poder pensável, coloca em jogo, em um movimento de *criação* e *destruição* de si, tanto a subjetividade do leitor quanto do escritor. Vejamos que esta nossa última afirmação se refere a uma produção de subjetividade a partir de uma *coaço* exercida pelo livro. O verbo *coagir* que utilizamos traduz uma relação de poder entre livro e corpos estabelecendo uma circularidade, pois a perspectiva apresentada pelo livro, em seu interior, serve como ferramenta para interpretar sua relação exterior. Esta interpretação é o

desdobramento da própria obra sugando o exterior para dentro do interior, porém essa sucção cria e mantém o exterior no exterior como uma segunda camada discursiva. Assim, falamos de um mundo a partir desse próprio mundo como se a representação do ambiente/cena da vontade de poder representasse a si mesma dentro da própria representação, em camadas, como se o que separa o interior e o exterior do livro fosse a superfície de um espelho cujo reflexo dar-se-ia em uma diferença que recoloca o mesmo, criando a ilusão de que a vontade de poder existe para fora do livro. Se Nietzsche criou o mundo, um mundo dentre vários e a filosofia não pode ser outra coisa senão criar mundos, ela “é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’” (NIETZSCHE, 1992, p. 15), ele se insere e se interpreta também como criatura em meio à criação. Por esta razão, Deus é pai e filho, são e não são o mesmo ao mesmo tempo, a criatura caminha pela criação como se fosse o criador.

Isto significa que os processos de subjetivação que se referem tanto a Foucault quanto a Nietzsche, o papel da linguagem nas relações de poder e as tramas pessoais que narramos de suas vidas e a relação que estabelecem com a escrita estão incorporados dentro de uma história efetiva. Ora, Nietzsche e Foucault foram então tragados para dentro do mundo da vontade de poder, Dionísio os movimenta em seu tabuleiro concentrando e dissociando forças. O que eles são se não tipos psicológicos para nos servirem de lentes de aumento para pensarmos formas de *resistência*¹⁴⁴?

Assim, “ao pensar o mundo, Nietzsche o pensa como um texto.” (BLANCHOT, 1973, p. 59). E, o que é um texto? “É um conjunto de fenômenos que se mantém sob a vista” (BLANCHOT, 1973, p. 60), todo o mundo possível é o mundo submetido ao olhar, portanto, texto e “não texto” diferem apenas na forma de expressão da linguagem. Escrever, enquanto ato criado, significa apresentar ao olhar, revelar, trazer à superfície do texto, diferentemente da ontologia enquanto fenomenologia, em que o ser se desdobra e se revela em entes corpóreos, de “carne” e “osso”, presos à antropologia moderna, no limiar da porta dos fundos do quadro de Velásquez. “A genealogia é, pois, a alternativa de Nietzsche à ontologia [...]” (NEHAMAS, 2002, p. 133), e as coisas que a compõem como mundo, a compõem como se fossem personagens ou outras entidades fictícias que constituem um texto literário. O mundo é então uma falsificação da linguagem, uma ficção, uma fabricação de um autor fabricado por ela mesma da qual não há saída; à medida que falamos a partir da linguagem, ficcionando o mundo em códigos e figuras, somos ficcionados por ela.

¹⁴⁴ Observem como este mundo nos captura, pois não conseguimos pensar sem sermos tomados por seu código linguístico.

O mundo e “o que pode ser pensado deve certamente ser uma ficção. O pensamento não capta de modo algum o real, mas somente...” (Fragmento póstumo 14[148], NIETZSCHE, 2003, p. 261) a realidade ficcionalizada. “Por que não poderia o mundo *que nos concerne* ser uma ficção?” (NIETZSCHE, 1992, p. 41). O mundo e sua realidade só podem ser pensados enquanto ficção, enquanto aparência, a oposição entre essência e aparência perde o sentido na filosofia de Nietzsche. Portanto, a representação linguística e o pensamento que transporta em suas linhas que ganham relevo não são outra coisa senão ficção, uma construção ficcional de outras ficções. Então, cabe a Nietzsche a utilização da *linguagem* dos pintores, que cria os cenários moldando-os com “sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras [...]” (NIETZSCHE, 1992, p. 41), dando relevo e cores mais fortes a determinados aspectos e paisagens, obscurecendo e reduzindo o protagonismo de outros fatores.

A questão da verdade sobre o que se escreve também esbarra e constrange Foucault a dar uma resposta ao que expõe em seus textos, “o problema da verdade do que eu digo é, para mim, um problema muito difícil, e mesmo o problema central” (FOUCAULT, 1994d, p. 44), questão a qual nunca respondera antes dessa entrevista. Posto contra a parede, Foucault afirma não fazer nada além do convencional, lançando mão de métodos clássicos, como a demonstração histórica a partir de textos, documentos, autoridades acadêmicas, reflexões sobre os fatos. Tudo o que diz pode ser constatado ou invalidado por outros livros de história. Esta exposição não é novidade se se conhece a obra *L'archéologie du savoir* e seus usos de enunciados para construir arqueológica ou genealogicamente suas histórias. A questão gira em torno de um modo de fazer história, fazer no sentido de criar a história, não de inventar fatos ao mero delírio e gosto, mas de usar registros históricos e inseri-los em uma escrita pictórica, assim como a de Nietzsche. Por esta razão, o que responde a questão da verdade em seu discurso não está no recurso à historicidade, mas em uma resposta mais irônica, porém verdadeira:

Apesar disso, as pessoas que me leem, em particular aquelas que apreciam isto que eu faço, me dizem frequentemente rindo: ‘No fundo, você sabe bem que isto que você diz não é outra coisa que ficção’. E respondo sempre: ‘Certamente, não é questão que isso seja outra coisa senão ficções’ (FOUCAULT, 1994d, p. 44).

Mas, como vimos em Nietzsche, a linguagem é o lugar da ficção, da fabricação da história e nessa discussão há uma diferenciação entre escrever história e escrever ficção. O interlocutor, admirado pelo trabalho de Foucault, ao afirmar a ficcionalidade de seu discurso quer de fato dizer: “Ora, muito bom o seu texto, mas você sabe que isso não é história científica”. E Foucault insiste neste ponto de afirmação da diferença entre sua prática e a

historiografia, pois seu objetivo não é o de historiador, “se tivesse desejado, por exemplo, fazer a história das instituições psiquiátricas na Europa entre o século XVII e XIX, eu não teria evidentemente escrito um livro como *L’Histoire de la folie*. Mas meu problema não é de satisfazer os historiadores profissionais.” (FOUCAULT, 1994d, p. 44). O objetivo é, retomando, o de fazer junto ao leitor uma experiência daquilo que somos na atualidade, um exercício de transfiguração da subjetividade. Portanto, há graus e usos da ficção, há o uso convencional da linguagem e suas criações corriqueiras e simbólicas que se disfarçam de não-ficção e o uso que Foucault e Nietzsche fazem de seu esgarçamento, de sua deformação plástica, exagerada que somente quem se dá conta do instrumento que maneja pode usar. Uma ficção capaz de olhar para fora do quadro e arrastar o espectador para dentro ou projetar-se de tal forma para fora que obrigue o espectador a se desviar, a se colocar, mover cautelosamente seu corpo em um ritmo totalmente diferente.

Colocamos, então, a pergunta final de nossa tese: O que é a ficção neste tipo de escrita? O que é essa ficção que articula escritor e leitor em um processo de experimento? O que é essa ficção que cria seu próprio autor? Embora Nietzsche tenha compreendido a artificialidade da linguagem e sua forma de uso tal como expomos, falta-lhe ainda uma reflexão sobre seu próprio trabalho, tanto que não há uma teorização ou explicitação nem mesmo de sua genealogia. Em função disso, Foucault tornar-se-á a referência para esta questão. Por esse motivo, também, *Foucault*, neste mundo chamado *A escrita como autoformação e resistência*, caminhando solitário, abre e ultrapassa a última porta, para realizar a tarefa que somente a ele cabe.

4.2 **A ficção como modalidade discursiva e seu potencial subversivo ou o estilo de pintar quadros que coagem o espectador**

Vimos que a genealogia está vinculada, com seu potencial de criar mundos e histórias, diretamente à escrita de ficção, porém Nietzsche identifica a ficção como o modo de ser da linguagem à medida que ela produz aquilo que fala e que ela não é, de maneira alguma, o signo espelhado dos objetos. O pressuposto da linguagem como a correspondente necessária a um ser ou objeto qualquer, seja físico ou metafísico, proporciona um estado de fé em relação a ela no sentido de que tudo o que é ficcionalizado ou descrito por ela é ontologicamente real.

Portanto, a descoberta da falsidade do artifício lógico causal e da artificialidade da linguagem leva a conclusão de que Deus não passa de uma fabricação linguística da qual os crentes se associam afetuosamente. A genealogia é, então, um discurso que compreende as faculdades da linguagem e, por compreender, a liberta de sua normatividade exagerando em seu caráter ficcional, cujos limites são dados por ela própria. Então, compreendemos por genealogia uma *práxis* discursiva transgressora que desprende a linguagem da normatividade da língua que impõe um limite a ela e, conseqüentemente, ao seu caráter ficcional. Assim, tanto Nietzsche quanto Foucault, ao escreverem ficções, liberam o potencial da linguagem e, conseqüentemente, a própria ficção. Se há uma diferença ou outro tipo de ficção é exatamente nesse sentido, de uma transgressão da linguagem em relação a uma ordem do discurso que a subjuga. Mas, se a linguagem é desinstitucionalizada, essa “liberação” não estaria condicionada a outras forças? Pois, no caso dos nossos filósofos, ela tem por função se “infiltrar” no campo da verdade e promover um curto-circuito na cultura e em suas variáveis. Ou será que o próprio desprendimento da linguagem de sua normatividade já a faz funcionar como “corpo” autônomo e foco de resistência? Embora as duas questões supracitadas sejam dignas de serem pensadas, elas trazem riscos subliminares, pois, ao pensar a ficção como associada à determinadas forças, podemos cair na armadilha do sujeito que a escreve e, quanto a segunda, de que a ficção se escreve sozinha. Logo, talvez o mais sensato seja pensar esta escrita a partir da ideia de uma experiência possível que, de certa forma, se associe, se assemelhe ou, mais propriamente, seja o mesmo que a experiência limite. Uma vez que, de início, não dispomos do aparato teórico para tal decisão, prossigamos com cautela.

Quando analisamos o conceito de ficção na obra de Foucault, embora sua afirmação de que escreve somente ficções date de 1978 e a utilize para caracterizar suas obras, ele é tematizado e investigado pelo autor nos anos 1960. O tema da ficção aparece incorporado aos escritos sobre literatura, coexistindo com outros conceitos utilizados para se pensar o ser da linguagem, como *transgressão*, *pensamento do fora*, *simulacro* e *morte*. Isto significa que os conceitos que listamos são formas de Foucault pensar o ser da linguagem a partir daquilo que ele chama de literatura, como se todos fossem formas de se explicar o que ela é e, conseqüentemente, o ser da linguagem. Porém, como afirma Machado (2005b), a partir de 1970 há uma perda de interesse pela literatura. Foucault raras vezes comenta sobre e quando o faz, não é em sentido de exaltação como outrora, fato do qual o comentador depreende que há um abandono desta temática, todavia esta simples constatação de abandono e desinteresse não explica a afirmação de Foucault sobre escrever ficções. O que o autor parece não perceber é

que a “literatura” faz-se presente à medida que assume produzir ficções, o que possibilita pensar o assunto a partir de outra perspectiva, ou seja, Foucault não escreve mais sobre literatura, mas ele faz, se apropria de um tipo de linguagem que é a “literatura”. A afirmação do filósofo não deixa pairar dúvidas de que a “literatura”, mais propriamente, a ficção, está incorporada em sua prática. Por conseguinte, não faz sentido em falar em um abandono da literatura, mas sim em uma absorção, uma apreensão e incorporação. Defendemos que, ao contrário de Machado (2005b), o fim do suposto período literário não se justifica pela perda de interesse por esse gênero, embora isto seja constatável pelo fato de ele parar de escrever sobre esses temas, mas por uma *aufhebung* efetuada sobre a mesma em que Foucault a nega elevando e conservando-a para outras condições. Ele não fala mais sobre o tema como antes, porém, os traços literários se configuram como uma aplicação, como se se tratasse de um aprendizado. Utilizando uma categoria nietzschiana, há uma liberação do espírito de Foucault, ascendendo a um novo elo na constituição subjetiva cultural do intelectual.

A “literatura” não é meramente uma temática como pensa Machado (2005b), mas uma prática de escrita do espírito livre. O’Leary (2009) irá dizer que as reflexões de Foucault a partir de Blanchot, Klossowski e Bataille e seu interesse por eles não se deve ao fato de escreverem literatura, como grandes clássicos com suas grandes e empolgantes narrativas, mas porque “eles lhe deram uma forma de escapar de um certo tipo de filosofia.” (O’LEARY, 2009, p. 43). Filosofia então fundada na fenomenologia, no sujeito racional absoluto e sua intencionalidade, que reduz a palavra a simples significante de objetos. A literatura é, para Foucault, “uma experiência [...] que permite sair de uma certa concepção acadêmica e estéril da filosofia, em direção a uma nova forma de pensar.” (SFORZINI, 2014, p. 03)¹⁴⁵. Ele não se interessa pela estrutura das obras desses autores como um crítico literário, no entanto procura compreender um modo pelo qual a filosofia possa funcionar “como ‘lado de fora’ em relação ao seu próprio discurso acadêmico de filosofia: quando combinados com Nietzsche, eles tornaram a filosofia algo permeável para ele.” (O’LEARY, 2009, p. 43).

Quanto a este tema, em uma entrevista de 1977 a S. Hasumi intitulada *Pouvoir et savoir*, o interlocutor aproveita a palavra “literatura” que salta da fala de Foucault para questioná-lo: “antigamente, você falava espontaneamente dela, e muito.” (FOUCAULT, 1994c, p. 414). Foucault tenta se desviar do assunto, porém é enquadrado, “mas, contudo...” (FOUCAULT, 1994c, p. 414). Ou seja, o entrevistador, em sua postura inquisitiva, repete a mesma pergunta a qual discutimos: “Por que não mais?”. E a resposta de Foucault aponta para

¹⁴⁵ Por se tratar de uma edição aberta dos trechos do livro, o domínio que permite o acesso ao texto não numera as páginas de acordo com o original, havendo conflito de informações.

a direção que propomos, a de encontrar uma forma de produzir um tipo de discurso que pudesse atender às suas necessidades: “Naquele momento, eu não sabia muito bem do que eu falava, eu procurava a lei ou o princípio de meu discurso. Agora, eu o sei melhor.” (FOUCAULT, 1994c, p. 414). A resposta de Foucault mostra que as reflexões sobre a literatura eram uma forma de refletir sobre sua própria prática discursiva, buscando dar a ela uma “lei”, um modo de ser que já estava latente, demandando compreensão e esclarecimento para ser aperfeiçoada. O que se depreende de outra entrevista de 1966, *L’homme est-il mort?*, a partir da indicação de Foucault, que a literatura está comprometida com a mesma trama de todas as formas culturais de manifestação do conhecimento, é que a literatura moderna, embora pareça estar despreendida da *épistémè* de sua época ao ser caracterizada como seu lado de fora, tema que abordaremos adiante, está articulada com as formas de saber. A título de exemplo, Foucault (1994a, p. 543) comenta que

Nós podemos compreender, de uma só tirada, a literatura clássica e a filosofia de Leibniz, a história natural de Linné, a gramática de Port-Royal. Isto me parece, pelo mesmo caminho, que a literatura atual faz parte desse mesmo pensamento não dialético que caracteriza a filosofia.

A partir desse pressuposto, Foucault aproxima, temporariamente, Mallarmé – iniciador da literatura moderna – de Nietzsche, o que nos possibilita pensar que a forma de construir o texto ou, mais propriamente, o modo da linguagem se ordenar seguem princípios comuns, indicando uma aproximação epistêmica entre genealogia e literatura. Dessa forma, fica clara a produção de textos sobre literatura na década de 1960 em paralelo com a produção de suas obras, tornando compreensível também seu interesse por Roussel, Bataille e Blanchot. Uma vez que Nietzsche, para Foucault, é aquele que torna a filosofia novamente possível, uma compreensão do ser da literatura possibilitaria compreender este ser da filosofia a qual ele busca se filiar e que tem inspirado seu trabalho. O mesmo artifício foi utilizado ao comentar o texto de Kant *Was ist aufklärung?*. A análise do texto não consistia somente em apresentar o texto, mas também e, primeiramente, em compreender sua postura intelectual em um campo de relações institucionais às quais o poder circula. A verdadeira preocupação de Foucault, apontada nessa entrevista de 1977, “é de forjar instrumentos de análise, de ação e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos.” (FOUCAULT, 1994c, p. 414).

Embora integre seus ditos e escritos sobre literatura em sua obra dessa maneira, em 1977, o anacronismo nos deixa completamente abertos à suspeita de que Foucault, na década de 1960, escrevia sobre literatura, talvez, somente por gosto e que não tinha, talvez em alguns momentos, esta compreensão. Porém, o que essa confissão nos aponta e que é relevante para

nós é que os escritos e reflexões sobre a literatura não foram em vão. Mesmo sendo mero gosto e acaso, esses escritos possibilitaram a Foucault eleger para si um caminho na prática discursiva que o proporcione forjar instrumentos de confronto e resistência. Em vista disso, as análises e investigações que empreenderemos a partir de agora sobre a literatura e sua constelação discursiva tem este objetivo: compreender o que significa a práxis arqueológica e genealógica como ficção, instrumentos de resistência política.

4.2.1 O nascimento da literatura e a liberação do ser da linguagem

A literatura, arqueologicamente, situa-se no que seria, de acordo com o Foucault da década de 1960, o limiar da modernidade ou, talvez, o início de uma nova era do pensamento. Isto significa dizer que as obras literárias de períodos anteriores recebem esta classificação retrospectivamente, ao se relacionarem com a linguagem de nossa época por meio do que hoje chamamos de literatura. A saber, se enquadram neste gênero textual por apresentarem estruturas semelhantes à congregação da literatura moderna, como também pelo fato de a delimitação deste tipo de linguagem só vir a existir na modernidade. O que Foucault explicita é que este tipo de produção linguística era classificada em épocas anteriores nas possibilidades de serem distintas ou não na produção discursiva e, mesmo se for por meio de distinção esta não é, de forma alguma, em uma classe denominada de literatura, pois trata-se de uma invenção moderna.

Não é tão certo que Dante ou Cervantes ou Eurípedes sejam literatura. Eles pertencem evidentemente à literatura, isso quer dizer que fazem parte efetivamente de nossa literatura atual, e fazem parte da literatura graças a certa relação que, na verdade, só concerne a nós. Fazem parte de nossa literatura, não fazem parte da deles, pela excelente razão de que a literatura grega não existe, a literatura latina não existe. Em outras palavras, se a relação da obra de Eurípedes com nossa linguagem é literatura, a relação dessa mesma obra com a linguagem grega certamente não era literatura (FOUCAULT, 2016b, p. 78).

O sentido da literatura enquanto modo de ser da linguagem compreende-se a partir da distância estabelecida na *épistémè* em relação a outras formas. Por formas de linguagem compreendemos seu modo de ser em uma determinada época. Seguindo a explicação de Deleuze (2017, p. 27), “o ser-linguagem ou o ser da linguagem é ainda histórico, quer dizer, ele é sempre um modo de ser, um jeito de congregar a linguagem, e um jeito de congregar uma linguagem própria de uma época.” Portanto, não há uma ontologia da linguagem em um

sentido metafísico, como se houvesse um modo próprio de ser ainda não revelado, mas que cada época da história possui uma forma de congregá-la configurando seu modo de ser. Assim, a investigação de Foucault acerca da literatura consiste em trazer à fala o ser da linguagem tal como emerge historicamente, constituindo seu solo arqueológico.

Os estudos arqueológicos de Foucault, principalmente em *Les mots et les choses*, evidenciam uma alteração nas formas da linguagem de acordo com a função e a maneira como são estudadas no interior de uma dada *épistémè*. Na *épistémè* clássica, caracterizada pela representação desdobrada no discurso, a linguagem tem por funcionalidade ser o espelho do pensamento ao reproduzir, em uma cadeia lógica, o encadeamento das representações. Assim, a história natural, a análise das riquezas, a gramática geral e a filosofia, saberes clássicos, embora versem sobre temas distintos, apresentam o mesmo comportamento da linguagem, porém é na gramática geral que o ser da linguagem será pensado. Embora não seja de nosso interesse uma análise sobre a gramática geral como o saber que procura delimitar o ser da linguagem, funcionando como o campo que procura representar a cadeia na qual os objetos são representados, é nela que o ser da linguagem se desdobra como um espelho. Importante caracterizar que o ser da linguagem é pensado a partir do princípio de ser o lugar onde a representação acontece, há uma descrição do solo o qual as superfícies do mundo se dão ao saber.

É relevante destacar aqui, principalmente para a história do saber filosófico, que todo o encadeamento das representações desdobradas na linguagem parte de uma representação central, verdadeira, a figura de Deus ou do infinito. A Palavra de Deus consiste em uma linguagem subjacente a todas as linguagens, a uma obra modular da qual todas as demais que viessem a surgir não fariam outra coisa senão a reproduzir em uma aparente diferença, daí então a necessidade da retórica (FOUCAULT, 2016b, p. 98). Assim, o homem aparece apenas como uma finitude negativa, como a representação pensada a partir do que lhe falta em relação de comparação a este fundamento da linguagem. Por isso, a morte de Deus, acompanhada do surgimento das ciências empíricas e do homem, significa, na arqueologia do saber, uma desorganização da ordem das representações e do pensamento que nela se desdobra. Uma vez que o ordenamento das representações tem seu fundamento fraturado, a linguagem como morada do ser e alocação da representação perde seu sentido e funcionalidade. Iniciando a modernidade e com ela a analítica da finitude, o conhecimento não irá se estruturar mais nas cadeias de representações linguísticas, mas na própria materialidade dos objetos. O conhecimento se torna saber empírico que analisa o objeto em

sua materialidade a partir de processos concretos. Vemos surgir, então, a biologia, a economia e a filologia¹⁴⁶ que estudam a vida, o trabalho e as riquezas, as palavras respectivamente em sua materialidade. A representação, deslocada do ser da linguagem, agora se localiza nas faculdades do sujeito cognoscente dado pela filosofia transcendental kantiana. Como já analisado no primeiro capítulo, a materialidade dos objetos reivindicará a materialidade do sujeito, dando nascimento ao homem a partir da confusão entre o empírico e o transcendental, caracterizado por Foucault como sono antropológico. É o homem que vive, trabalha e fala/escreve.

Não nos esqueçamos de que o homem é o *a priori* histórico do saber humano da modernidade, pois todos esses saberes se organizam em torno dele, não se pensa a vida, mas a vida do homem, não se pensa o trabalho abstratamente, mas o trabalho do homem, não se pensa mais a linguagem, mas a fala e a escrita do homem. Destacamos, aqui, um fato importante, a linguagem está dada em total dependência para com o ser do homem, somente existe enquanto ação do sujeito, ou seja, está aprisionada e subjugada pela consciência fenomenológica. À medida que ela é instrumento e criação simbólica para o homem, revela, simultaneamente, a historicidade e a finitude dele assim como as demais ciências. Portanto, se a literatura é o aparecimento do ser da linguagem e esta aparece no limiar da modernidade ou início de uma nova era, o ressurgimento do seu ser depende, necessariamente, de que o homem morra ou desapareça.

Durante a *épistémè* clássica, o ser da linguagem era descrito na gramática geral cuja função era mostrar como era possível utilizar uma linguagem que pudesse dispor e organizar as representações em uma cadeia de simultaneidades, produzindo um discurso. Com a analítica do homem e o deslocamento da representação, as teorizações sobre a universalidade formal da linguagem, em busca do seu modo de ser, não são retomadas no interior da *épistémè* moderna de forma unitária tal como no classicismo. A analítica do discurso moderno se desdobra em duas direções: uma empírica, que analisa os elementos internos e as formas de constituição do discurso, e outra em sentido fundamental. A análise fundamental do discurso consiste em um deslocamento da estrutura linguística para a subjetividade, originando uma analítica da finitude humana, cujo objetivo é explicar a relação entre palavras e coisas, relação antes investigada na própria superfície da linguagem.

¹⁴⁶ Como veremos adiante, a filologia não será a única frente de estudos sobre a linguagem, esta encontrar-se-á fragmentada ao não ser organizada em torno de um objeto específico, possuindo frentes de análise distintas como compensação ao ser da linguagem antes unificado no estudo da gramática geral.

Não se trata mais de recolocá-los em um espaço interior à linguagem, mas de liberá-los do domínio da representação, no interior do qual permaneciam inseridos, e de fazê-los atuar nesta dimensão da exterioridade onde o homem aparece como finito, determinado, engajado na espessura daquilo que não problematiza e está submisso, em seu ser mesmo, à dispersão do tempo (FOUCAULT, 1966, p. 349).

É nessa fragmentação e usurpação da estrutura linguística pelo sujeito que Foucault indicará um fator significativo para a inconsistência da existência conjunta do ser do homem e do ser da linguagem, embora o saber de outrora circunscrito à análise das riquezas e da história natural tivessem se reagrupado em torno dos conceitos de trabalho e de vida, o mesmo não ocorreu com a gramática geral. Com sua fragmentação e dispersão, o ser da linguagem e sua reflexão caíram às sombras da modernidade e do homem. A materialidade da linguagem, ao contrário dos demais saberes, se dispersa em caminhos distintos, sendo um deles a filologia a qual reduz a linguagem à objetividade empírica, assim como a vida e o trabalho, inserindo a linguagem em uma análise de desenvolvimento morfológico ao longo da história. As outras formas de reflexão acontecem como tentativa de compensação do reducionismo sofrido pela linguagem a mero objeto empírico, dado que, na época clássica, além de objeto de estudo pela gramática geral, também era condição e possibilidade para o conhecimento. Ela era disposta como condição para o conhecimento, uma vez que o saber clássico era puramente nominalista, a linguagem era o lugar, o único lugar, em que o conhecimento era possível. Agora, na modernidade, ela se fecha sobre si mesma, a condição de possibilidade de conhecimento, fundada no homem, transforma-a em um domínio do saber comum e equivalente a outros com conceitos e elementos próprios cuja análise se dá pela investigação empírica aplicada sobre todos os objetos em suas diversas áreas. Duas das compensações se referem a um uso possível da linguagem, que são a formalização e a exegese como crítica; a terceira corresponde à literatura como desdobramento da linguagem sobre o próprio ato de escrever.

A primeira compensação se dá em uma tentativa de formalização do discurso, a linguagem é pensada como instrumento a serviço do homem científico que conhece, funcionando como uma mediação para a enunciação de um saber empírico. Disso decorrem duas preocupações no século XIX. A primeira consiste em “polir” a linguagem científica de suas singularidades próprias, acidentes e impropriedades, tornando-a “pura” para que pudesse “espelhar” um conhecimento não verbal. A linguagem deve ser um espelho da natureza, uma cópia exata que reduplique o ser tal como é. Não se trata aqui de um retorno ou manutenção da representação e seriação em um quadro classificatório, a linguagem, “desprendida dessa trama que lhe dá um papel imediatamente classificador, se mantém a certa distância da

natureza, para encantá-la por sua própria docilidade e recolher finalmente o retrato fiel.” (FOUCAULT, 1966, p. 310). A linguagem, assim, é violentamente subjugada a uma forma não condizente com sua ontologia anterior o que impede uma livre expressão de um modo de ser próprio, uma vez que está completamente submetida ao homem e aos objetos da natureza. A segunda preocupação também busca uma linguagem pura que pudesse estruturar uma língua desprovida de gramática, de vocabulário, de suas formas sintéticas e de suas palavras. Isto implica no desenvolvimento de uma lógica algébrica formulada por Boole, cuja funcionalidade era traduzir o pensamento em uma linguagem puramente composta por símbolos matemáticos, permitindo representar suas formas e encadeamentos fora de qualquer linguagem particular. Para este fim, “era necessário inventar uma língua que fosse mais simbolismo que linguagem e que, por essa razão, fosse transparente ao pensamento no movimento mesmo que lhe permite conhecer.” (FOUCAULT, 1966, p. 310).

A segunda compensação se dá no valor crítico atribuído às técnicas e ao texto que Foucault associa à filologia. Com a linguagem tornada objeto, se descobre que ela guarda em si uma historicidade ou memória dos povos, há uma carga de conteúdos culturais impregnados nas palavras e nas formações gramaticais, que podem ser analisadas pela história do radical, da estrutura interna ou dos processos de modificação histórica da sonorização das palavras. Sendo assim, a linguagem é muito mais do que reprodução de signos manipuláveis pelo homem, mas, ao contrário, uma vez que o homem também se descobre em meio à historicidade dos objetos, se percebe como atravessado por linguagem, a historicidade da língua denuncia a historicidade do ser falante dominado por ela. Conhecer os sentidos imemoriais das palavras consiste em “descobrir” a própria constituição cultural humana e suas formas de saber desde as opiniões, passando pela filosofia à ciência. Assim, as linguagens técnica, filosófica e científica também são devedoras dessa ancestralidade.

A exegese, desencadeada pela filologia, realiza seu potencial de criticidade à medida que remonta à historicidade do sentido das palavras. Não se trata, como afirma Foucault (1966), de encontrar uma língua primitiva, originária, “mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar a dobra gramatical de nossas ideias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras, de tornar de novo ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso carrega consigo quando é enunciado.” (FOUCAULT, 1966, p. 311). A interpretação filológica, com sua proposta de análise do que se diz na profundidade do discurso, assume a forma moderna de crítica, recordemos as dinamitagens que Nietzsche filólogo/filósofo promoveu na ordem dos saberes, mostrando que a crença em Deus e no homem resulta de um

mau exercício de exegese sobre a gramática e seus efeitos. Da mesma forma, o nascimento da crítica com Lutero ocorre com o retorno à interpretação da escritura em uma análise do que realmente é dito na escritura, como mostramos a partir de Foucault.

A terceira forma de compensação é a literatura a qual não é perpassada por nenhum método de saber e por nenhuma funcionalidade epistemológica. Ela se funda no próprio ato de escrever e não se refere a nada que não seja a si própria e às formas que cria em seu ventre cuja pele é o murmúrio das palavras. Seu nascimento está nos rincões da *épistémè* moderna de forma independente das formalizações do discurso e aplicabilidades cuja emergência é enigmática. Uma vez distantes das formalizações do discurso, as palavras aparecem em seu ser “selvagem”, completamente liberta, o que significa que seu comportamento em um corpo textual é completamente inalienável de si e, por ser desta maneira, a disposição de uma palavra e a imagem que ecoa em um *corpus* pode seguir por caminhos diversos ou criar outros inexistentes no solo com a força de sua correnteza. A literatura rompe com as classificações de gêneros do discurso e com a servidão a qual a linguagem ficava submetida na época clássica como lugar de emergência das representações. É somente ela que pode responder sobre seu próprio ser. Uma vez que Deus está morto, a linguagem não precisa mais se submeter às figuras da retórica, “que valiam como signos de uma linguagem muda, absoluta.” (FOUCAULT, 2016b, p. 99). Importante destacar que a literatura coexistiu na modernidade com o homem, porém, embora o ser da linguagem se apresente nela, a reflexão ontológica sobre si ocorre somente com o desaparecimento do homem. Dessa forma, a literatura aparece como contestação da filologia que propõe a concepção da linguagem “como objeto, como estrutura e funcionamento gramatical, objeto que remete a um sujeito que fala, se enraíza na atividade do sujeito, expressa uma vontade profunda.” (MACHADO, 2005b, p. 108). Essa comparação não significa, de maneira alguma, uma desclassificação da filologia, esta, como pode ser visto em Nietzsche em seu trabalho exegético e também como característica a crítica em Foucault é um instrumento de grande utilidade. O que evidenciamos é que, pelo fato de servir de instrumento, o ser da linguagem não pode ser desdobrado em seu interior.

Por isso, destacada da representação, a linguagem vê-se na modernidade com seu ser fragmentado¹⁴⁷, cabendo à tarefa de se colocar a questão sobre o ser da linguagem, que

¹⁴⁷ De forma resumida, Foucault (1966, p. 315) apresenta o ser fragmentado da linguagem da seguinte maneira: “Destacada da representação, a linguagem não existe mais de agora em diante, e até para nós agora, que sobre um modo disperso: para os filólogos, as palavras são como tantos outros objetos construídos e depositados pela história; para aqueles que querem formalizar, a linguagem deve se depurar de seu conteúdo concreto e não deixar aparecer senão as formas universalmente válidas do discurso; se nós queremos interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que possamos ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam;

reuniria seus fragmentos em torno de um lugar comum que os rearticulasse, o que só foi possível com a dissolução do homem pela psicanálise, etnologia e linguística. E é exatamente esta a tarefa colocada por Nietzsche ao perguntar “Quem fala?”, propondo uma reflexão radical sobre o ser da linguagem, ato do qual se derivou uma busca por esta unificação ontológica, fazendo aparecer

os temas de uma formalização universal de todo discurso, ou aqueles de uma exegese integral do mundo que seria ao mesmo tempo a perfeita desmistificação, ou aqueles de uma teoria geral dos signos; ou ainda o tema (que foi, sem dúvida, historicamente primeiro) de uma transformação sem resíduo, de uma reabsorção integral de todos os discursos em uma única palavra, de todos os livros em uma página, de todo o mundo em um livro (FOUCAULT, 1966, p. 316).

Tarefa a qual, para Foucault, não havia se encerrado até o presente, porém, a pista estava dada por Mallarmé que, à pergunta de Nietzsche, acrescenta a resposta: “a linguagem fala”. Ao afirmar que não é ele, o escritor, quem fala por meio da linguagem, Mallarmé parece estar libertando-a das suas formas de instrumentalização, às quais esteve submetida à ciência empírica. Mas, ao afirmar que não é ele quem fala, mas a linguagem, opta pelo próprio desaparecimento em favor das palavras, o que significa algo muito mais significativo do que uma simples reverência pelo texto. Significa que, para que o ser da linguagem possa reaparecer na ordem do saber, é necessário que o sujeito, para o qual os objetos estão dispostos, desapareça.

O pensamento sobre o ser da linguagem para além de sua instrumentalização só pode ser pensado com o desaparecimento daquele que a instrumentaliza e subjuga, somente com o fim do homem. Por conseguinte, Mallarmé indica a necessidade do desaparecimento do homem para que o ser da linguagem possa emergir, “Mallarmé não cessa de se apagar da sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo.” (FOUCAULT, 1966, p. 317). O que desponta neste gesto de Mallarmé corresponde à caracterização da literatura por Blanchot, adotado e reformulado por Foucault, posteriormente, como o *pensamento do fora*. Sobre este conceito, a ser tratado mais adiante, sinalizamos desde agora um triplo significado encontrado em nossas pesquisas: primeiro o fora se refere a uma linguagem que rompe com a normatividade do discurso; segundo, o fora significa também um desprendimento em relação ao sujeito pensante; e terceiro, o fora se refere ao “fora do mundo”. O fora significa uma tripla transgressão e descontinuidade.

enfim, ocorre à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais para além dele próprio”, a literatura.

Assim, com Nietzsche e Mallarmé, o pensamento é reconduzido para o ser da linguagem, proporcionando a Foucault uma reflexão sobre o lugar deste movimento e, conseqüentemente, da literatura na ordem do saber. Foucault se pergunta se esta reflexão nos conduziria aos confins da *épistémè* do século XIX ou já evidenciariam sua superação em uma nova forma de pensar. Estas suposições levantadas por Foucault mostram o quanto esta reflexão interessa no sentido de encontrar uma forma de pensamento para si que destoasse da fenomenologia e da dialética, métodos já institucionalizados e hegemônicos na tradição filosófica. Expressam também uma possibilidade de recolocar a filosofia como campo de saber autônomo, uma vez que ela havia se tornado uma simples disciplina acadêmica submetida aos estudos científicos, políticos e literários, o que demandava do filósofo uma posição submissa de historiador da filosofia, minando seu potencial crítico, razão pela qual Foucault receava se denominar filósofo (MACHADO, 2005b, p. 10). A questão se cruza agora com o caminho rompido no primeiro capítulo: o que é essa linguagem que possibilita pensar o homem, seus corpos e relações sem cair nas seduções antropológicas e, ao mesmo tempo, possibilita uma coação ao leitor, fazendo-o se posicionar diante do “quadro” apresentado, restabelecendo a crítica? Conforme expomos no primeiro capítulo, a procura pelo ser da linguagem ocorre de forma gradativa em que, mediado pelo surgimento das contra-ciências que dissolvem o homem – a psicanálise, a etnologia e a linguística – a literatura se coloca como instância a qual o ser da linguagem aparece em sua forma própria, desprendida do sujeito que conhece, do império das representações, retornando sobre si mesma em um desdobramento (in)definido.

Assim, a literatura, que só pertence à ordem subjetiva em uma análise superficial, trata “muito mais de uma passagem para o fora, isto é, a linguagem escapa das suas próprias regras, do modo de ser do discurso, da lei que permeia a linguagem e que se duplica no espelho, escapando, assim, da dinastia da representação.” (MUNIZ, 2016, p. 74). Ela significa uma *ausgang* da linguagem, um afastamento ou liberação da casca normativa que a congregava. Esta saída não significa uma descoberta da origem da linguagem como o retorno de algo imemorial, mas o descobrimento de uma latência já presente, porém impossibilitada, dadas as normalizações do discurso que a engessava. É como se algo antes, inacessível, estivesse agora à mão, porém cada toque científico, no sentido de compreendê-la, já corrompe sua “manifestação”, pervertendo-a. Uma compreensão do ser da linguagem mediada pela literatura deve estar cindida do sujeito cognoscente. Mas, não incorreríamos na falácia positivista da ação desinteressada? Conforme já anunciamos, Foucault busca uma nova forma

de fazer filosofia e, uma vez que apresentamos o *nosso* Foucault como um corpo em um diagrama de poder, a confecção de um discurso autônomo e independente de uma subjetividade passa a ter uma operacionalidade nas redes de poder. Em vista disso, podemos propor uma interpretação de que Foucault pretende analisar a linguagem em seu ser no próprio movimento arqueológico de desassujeitamento formal e integrar este ser da linguagem em seu discurso. Para que a linguagem apareça em seu ser, é necessário que “ela transgrida o limite a ela dado pela retórica, pela linguagem formal, como diz Blanchot” (MUNIZ, 2016, p. 75), e pelo sujeito, para assim ser orientada.

Vejam os que Muniz (2016) se refere, nestes momentos, à literatura como uma “passagem para fora” à medida que ela “transgride” a formalidade. Podemos afirmar, então, que o marco da literatura é ser transgressiva, sem transgressão não há literatura e nem aparecimento do ser da linguagem. Mas, a transgressão implica em uma passagem para fora, esse fora significa, de antemão, um fora à formalização moderna da linguagem que a coloca como espelho da natureza, submetida às categorias mentais do sujeito. Portanto, é uma linguagem do fora em relação à interioridade do sujeito, ela não significa a expressão de uma consciência, ela fala por si mesma dando para si suas regulamentações. E, se por este ato de transgressão e de se colocar do lado de fora, ela escapa da dinastia da representação, significa que esta linguagem não representa nada, não se refere a objetos empíricos a serem espelhados na forma de signos ou representados, mas os cria em seu interior, semelhante à linguística. Então, o que nasce com a literatura é a linguagem *ficcional*¹⁴⁸, a mesma a qual Foucault diz não fazer outra coisa. Por isso, traçamos o longo e dedicado caminho de Foucault em relação à linguagem para encontrar uma forma de fazer proliferar as palavras, que lhe servirá, posteriormente, como instrumento de resistência. No entanto, esta procura significa também um desprendimento das normalizações institucionais que regulam os sujeitos falantes como forma de conjurar os “perigos” e os “poderes” das palavras. Portanto, em que sentido este processo de libertação da linguagem não estaria associada a um processo de libertação do espírito? Discorreremos a partir de agora em quatro momentos: primeiro, a pergunta sobre o

¹⁴⁸ Importante levantarmos aqui uma hipótese interpretativa em que não se deve pensar a ficção em oposição ao aspecto representativo da linguagem. Se aplicarmos o devir espiritual nietzschiano do homem ou do espírito livre, por exemplo, o além do homem ou o espírito em um anel superior da cultura, para encontrar-se nesta situação, a linguagem, assim como o além do homem e o espírito, deve antes ter experimentado o estágio antecessor. Portanto, “somente um bobo acha que pode saltar sobre o homem”, assim, para a linguagem vir a ser em seu aspecto ficcional, antes e necessariamente, deve ter servido como representação. A ficção só pode surgir mediante o ultrapassamento da representação. Recordemos que Nietzsche, como mostrado no final da sessão anterior, já iguala representação linguística com ficção e rompe sua relação direta com os objetos representados e, por compreender este caráter ficcional da linguagem, o aplica de forma desprendida da normatividade atrelada ao sujeito na práxis genealógica.

ser da literatura e a transgressão; segundo, o pensamento do fora; terceiro, a ficção e, por fim e fechando nosso círculo velasquiano, como a ficção coage o espectador funcionando como instrumento de resistência.

4.2.2 O que é a literatura?

Esta temática, bastante perseguida por Foucault em seus escritos e entrevistas da década de 1960, mostra uma busca por um objeto que sempre escapa; quando se agarra, ou é uma parte ou é algo que já não é mais, uma mera sombra. O ser da literatura é como um “gato”, pois se comportam de formas imprevisíveis criando subterfúgios para determinadas situações, escapando dos padrões de comportamentos. Por este motivo, talvez, Paul Klee tenha erguido uma montanha para ser a habitação de um “gato sagrado”. Talvez, a figura felina ilustrada não faça jus à sacralidade ou divindade do bichano, pois o que vemos na tela *A montanha do gato sagrado* (Anexo II: Figura 2) é um animal por fazer-se, uma obra que parece ter sido deixada inacabada. Os traços do esboço do gato e de toda a obra ainda permanecem lá, não foram apagadas. A gravura por inteiro assenta-se no quadriculado que delimita os traços no espaço da tela. O alinhamento dos olhos do gato encontra-se em ângulos opostos de um mesmo quadrado, afastados simetricamente por uma linha que corta o rosto. Dessa linha central, todo o rosto se faz simetricamente bigodes, nariz, boca, expandindo-se para a esquerda ou para a direita, avançando o mesmo número de quadrados. De suas narinas são traçadas linhas paralelas que irão dimensionar as posições dos “braços” do santo gato. A luz, que expressa santidade em obras religiosas, faz-se em um degradê que, antes de ser unificada pelo esfumaçamento do pincel, ocupa espaços delimitados pelos quadrados. Se acompanharmos as cores da tinta, podemos ver que há lugares em que o pincel deslizou de forma vertical, como o rosa utilizado entre o olho e o limite da cabeça do gato. Em outros, como no que parece ser uma semiborda amarronzada, na parte inferior e superior, a pincelada moveu-se horizontalmente e verticalmente nas laterais. Em um degradê, como é denunciado entre as pernas das figuras humanoides, primeiro se utiliza a cor mais clara como base sobre a qual se aplica a cor mais escura.

Este modo com o qual começamos não seria de todo uma tentativa ou repetição tosca, uma paródia do modo de fazer filosofia escolhido por Foucault no início de *Les mots et les*

choses? De toda forma, repetimos o modo, mas talvez tenhamos falhado em comparação com a magistral exposição e comentário de Foucault sobre Velásquez, mas não é assim que deveria ser toda transgressão do modo de fazer filosofia? Uma repetição da tradição que a força aos seus limites produzindo algo, fruto de sua transgressão. Não seria toda “falha” uma forma de transgressão da norma, do “correto”? E, retomando nossa reflexão sobre *Les Ménines*, não estaríamos nós cometendo um parricídio ao transformá-lo não mais em uma descrição da *épistémè* clássica, ao interpretá-lo como dispositivo exegético das obras de Foucault e Nietzsche como propomos no fim do primeiro capítulo? A obra que constrange o expectador, o espaço soberano fora da obra e as pinturas da tela e ordenamento dos olhares em seu interior interagindo com seu lado de fora, isso a filosofia clássica não é capaz de realizar, pois a representação do ser dos objetos é passiva, somente a ficção é ativa o suficiente para produzir determinado efeito. Portanto, ao repetir a interpretação de Velásquez, transgredimos a interpretação foucaultiana, mesmo não a negando. Por que, então, o quadro de Klee? Ao ser perguntado por Bonnefoy em entrevista de 1966, qual quadro representaria “o pensamento não dialético de hoje” (FOUCAULT, 1994a, p. 544), Foucault responde:

Parece-me ser a pintura de Klee a que melhor representa, em relação ao nosso século, isto que Velásquez representou para o seu. No ato em que Klee faz aparecer visivelmente os gestos, atos, grafismos, traços, lineamentos, superfícies que podem constituir a pintura, ele faz do próprio ato de pintar, o saber desdobrado e cintilante da pintura em si mesma (FOUCAULT, 1994a, p. 544).

Vejamos que a pintura de Klee, pelo fato de ser inacabada, deixando as marcas das pinceladas e os esboços no quadro, revela o próprio saber da pintura. Ele revela, em sua obra, uma ontologia da pintura, o ser dá-se ao saber. Uma vez que nesta parte da entrevista, Foucault conversa sobre a literatura e seu compartilhamento formal com outros tipos de discursos da mesma época, esta, assim como o quadro de Klee, revela o ser de uma linguagem situada no limiar da modernidade que não se sabe se ainda a ela pertence ou se já a abandonou. Logo, os “traços das pinceladas” que compõem o discurso moderno ao qual Foucault se alinha, deixam transparecer seu ser no corpo do texto literário. “Eu me pergunto se nós não poderíamos fazer, ou pelo menos esboçar à distância, uma ontologia da literatura a partir desses fenômenos de autorrepresentação da linguagem.” (FOUCAULT, 1994a, p. 253). Assim, “os signos que podem nela aparecer, é preciso os ler como indicações ontológicas.” (FOUCAULT, 1994a, p. 253).

Foucault afirma que a pergunta “O que é a literatura?” não pode ser colocada a partir de seu exterior, como por um linguista à maneira do empirismo moderno, porque a questão está associada ao próprio exercício literário. Isto significa que o ato de perguntar e de

responder esta questão está contido no universo da literatura. A pergunta “é, de algum modo, um oco que é aberto na literatura, um oco onde ela teria de se alojar e, provavelmente, recolher todo seu ser.” (FOUCAULT, 2016b, p. 77). Depreende-se que a literatura cria em seu interior um espaço que reflete o exterior a este oco traçado, assim como uma esfera espelhada. Toda a imagem da superfície dessa esfera é a reduplicação da imagem da paisagem exterior. Dessa maneira, a escrita literária faz de toda obra um modelo concreto da literatura. A literatura está submetida à lei do duplo. Isto significa que toda obra diz “não apenas aquilo que diz, aquilo que conta, sua história, sua fábula, mas, de quebra, diz o que a literatura é.” (FOUCAULT, 2016b, p. 90). Isto que ela diz não se dá de duas formas separadas, como se o autor, ao narrar uma história, interrompesse para teorizar sobre o ser da literatura, mas como uma unidade, o que está dito é, ao mesmo tempo, fato da trama literária e *êthos* da literatura.

Nessa relação em que a linguagem é configurada na obra como literatura resplandecendo seu ser, a literatura em si nunca é captada de todo pela obra, passando diante dela como um fantasma que deixa perceber apenas o arrastar de correntes, o estalar de móveis à noite, vozes uivantes com o vento (FOUCAULT, 2016b). A literatura, enquanto uma essência ou forma universal do modo de fazer literatura, por nunca aparecer, mas sempre se duplicar na obra, faz desta apenas um simulacro. “Na literatura, nunca há encontro absoluto entre a obra real e a literatura em carne e osso. A obra nunca encontra seu duplo enfim revelado e, nessa medida, a obra é essa distância.” (FOUCAULT, 2016b, p. 91). Estes fatos teóricos apresentados por Foucault se assemelham bastante com a teoria das ideias de Platão. Parece que Foucault está procurando trazer à fala um ente suprassensível a partir de seus sinais na natureza, que seriam cópias sempre fracassadas do livro ideal. Isso nos implica em uma dupla possibilidade, ou assumimos a metafísica de Foucault, ou afirmamos que o ser da literatura não existe. Optando pela inexistência do ser da literatura, teremos que inverter o nosso raciocínio desenvolvido até aqui. Não que tenhamos que negar tudo o que foi explicado, isto, de fato, fundamenta-se em Foucault, mas realizar uma torção no raciocínio. Não é o ser da literatura que se crava na materialidade da obra orquestrando a linguagem, não é o oco na literatura que encerra dentro de si a literatura para responder a pergunta “O que é a literatura?”, não é também a esfera espelhada que revela uma paisagem circundante. Mas, sim, o próprio simulacro que, ao falar de si mesmo nas narrativas, expele traços essenciais que mostram como fazer literatura. Porém, pelo ser da literatura não existir, a busca por fazer literatura é sempre um erro e o erro, a imperfeição e a mutabilidade é o que se pode dizer da literatura em um processo o qual a orquestração da linguagem é sempre inventiva em torno de

um vazio que é o ser da literatura. “Me parece que a literatura, o ser mesmo da literatura, se o interrogarmos sobre o que ele é, só poderá responder uma coisa: é que não há ser da literatura; há simplesmente um simulacro, um simulacro que é todo o ser da literatura.” (FOUCAULT, 2016b, p. 91).

A literatura não escapa à materialidade do livro, é o livro que, em sua passividade branca e opaca, é transgredido e marcado pela linguagem a se tornar literatura. Entretanto, ao mesmo tempo, o livro a encerra e a dispõe ao lado de outros livros como em uma sepultura ao lado de outras, cujo memorial se perpetua na história. Ela não é, dessa forma, outra coisa senão uma existência além-túmulo¹⁴⁹. Então, uma compreensão do ser da linguagem manifestado na literatura só é possível mediante a escuta do simulacro encerrado e morto nas obras consagradas pela história.

Assim, nessa espessura aberta e fechada do livro, nessas folhas que são, a uma só vez, brancas e cobertas de signos, nesse volume único – pois cada livro é único, e semelhante a todos, pois todos os livros se assemelham -, o que se recolhe é algo como o próprio ser da literatura (FOUCAULT, 2016b, p. 101).

Portanto, o que Foucault pretende fazer em seus estudos literários não é, como Heidegger, *trazer o ser à fala*, mas, como afirmamos no início desta seção, construir um simulacro que possa servir de lei para seu discurso. Uma vez que a literatura escapa à normatividade linguística que a instrumentaliza, compreender alguns traços do modo de fazer literatura contribui para a construção de um discurso ou de uma estilística própria. Por este motivo, comenta O’Leary (2009), Foucault se aproximou de literatos contemporâneos ou quase contemporâneos e, em certa medida, daqueles que, para ele, eram precursores destes, porque foram esses escritores que exploraram e deram voz a esta experiência com a linguagem em diferentes perspectivas, experiência que é central para o pensamento de Foucault e que, devido a sua complexidade, não se dava exclusivamente em uma análise de um único texto literário. Embora o “ser da literatura” apresente-se disperso nos textos da década de 1960, o texto sobre Blanchot *La pensée du dehors* é o que mais se aproxima de uma sistematização da literatura. Assim, esse literato “certamente é uma das fontes fundamentais para compreender a obra de Foucault [...]” (ERIBON, 1990, p. 72) nos trabalhos por virem. A partir do referido texto, acompanhado da constelação que a ele se agrega, encontraremos elementos que despontam nessa possível sistematização: “a dissolução do sujeito como fiador do discurso; a experiência da transgressão; a relação da linguagem com a morte; a

¹⁴⁹ Por esta razão que Nietzsche é um pensador póstumo, pois só fala de além-túmulo, só fala a partir de sua obra.

possibilidade de entrar em contato com um ‘fora’ do pensamento; e um elevado senso de importância do fictício na linguagem.” (O’LEARY, 2009, p. 41).

A pergunta sobre o ser da linguagem que se desenrola na literatura aparece pela primeira vez com Nietzsche quando propõe o questionamento: “Quem fala?”. E a resposta, como apontamos, é dada por Mallarmé: “a linguagem fala”. Porém, a filosofia não se faz com respostas prontas, inacabadas e arbitrárias como se observa neste caso nos textos de Foucault ao apresentar a dupla Nietzsche-Mallarmé. O que Foucault sempre excluiu na apresentação desse par é a distância, a reta que liga os dois pontos, sendo o primeiro o início, a colocação da questão, e o segundo, o fim, a apresentação da resposta, contudo a resposta sempre é a conclusão de um processo investigativo, reflexivo. Este “meio”, a “reta” ou a “linha” que não aparece é deslocada por Foucault para outros espaços/obras como a investigação pelo ser da linguagem. Sendo assim, com vias de preencher esta lacuna, começamos com um raciocínio simples. À pergunta nietzschiana, um interlocutor qualquer, percebendo que ela parece se direcionar a ele, responderia, obviamente, “eu falo”.

É com esta expressão que Foucault inicia o texto sobre Maurice Blanchot, publicado na revista *Critique* em 1966, ano correspondente à publicação de *Les mots et les choses*. Para nós, essas publicações não são mera coincidência. Se, em *Les mots et les choses*, Foucault coloca a pergunta sobre o ser da linguagem como algo a ser buscado na literatura, o texto *La pensée du dehors* funciona como uma resposta à pergunta deixada em aberto. O “eu falo”, resposta simples e óbvia, coloca em questão toda a “ficção moderna” fundada no “eu penso”. O sujeito pensante, primeiramente solipsista e autocentrado em uma interioridade, em Descartes e, posteriormente, como fundamento do mundo a partir de uma antropologia filosófica que instrumentaliza a linguagem é posto em questão quando se passa do pensamento à palavra. Um fato semelhante que pode nos ajudar a pensar o questionamento do sujeito e sua interioridade a partir do “eu falo” é o abalo da “verdade grega” quando Epimênides afirma “eu minto”.

Esta situação, embora semelhante, não alcança a força contestatória do “eu falo”, entretanto nos mostra o caminho para um raciocínio, ao abrigar, em si, um paradoxo que, embora dissimulado, não pode ser suprimido. “O argumento de Epimênides pode ser dominado se nós distinguirmos, no interior de um discurso artificialmente conciso sobre si mesmo, duas proposições em que uma é objeto da outra.” (FOUCAULT, 1994a, p. 518). Quer dizer, ao afirmar que “mente”, o “eu minto” se assegura em outra proposição implícita na expressão, “é verdade que eu estou falando que minto”. Embora Epimênides busque abalar a

verdade grega, ainda fala de dentro dela, não alcançou um lado de fora ao qual pudesse, de fato, fazer oposição, porém o que Foucault pretende aqui não é simplesmente mostrar a incongruência lógica do “eu minto”, mas evidenciar um “fato puro e simples: o sujeito falante é o mesmo que aquele pelo qual ele é falado.” (FOUCAULT, 1994a, p. 519).

Quando Foucault amplia o mesmo princípio de análise para o “eu falo”, em que essa proposição é objeto de outra, “eu digo que falo”, o mesmo prejuízo não aparece, a afirmação se afirma a si mesma. Vejamos que a proposição é sustentada por outra a que lhe serve de suporte, “eu falo que falo”, logo, assim como a afirmação da mentira é sustentada pela verdade do discurso, a fala do “eu” é sustentada pela fala que afirma seu próprio ato de falar. O “eu”, ao falar, faz a linguagem afirmar sua existência na obviedade do som, no entanto a obviedade e a afirmação da fala do “eu” existem somente no pronunciamento que o carrega em seu interior, não existe uma fala anterior à verbalização que desaparece no instante do qual os falantes se calam. Assim, o “eu falo” não se sustenta no sujeito falante, mas nesse espaço vazio o qual se desdobra a linguagem. O “eu falo” só existe no exterior do sujeito e, como toda proposição é sustentada por outra que lhe é superior, é sustentado pela própria linguagem enquanto se afasta, cada vez mais, do sujeito que desaparece.

O “eu falo” que é falado, “não é um eu idêntico a si mesmo, pois é um eu que não representa um sujeito, que não se refere a si mesmo.” (LEVY, 2011, p. 57). Dessa forma, no lado de fora que é a linguagem, que é puro exterior, uma vez que não há o sujeito, porque é destituído, toda relação em que ele participa somente acontece no interior de uma “narrativa”. A linguagem cria aquilo que é falado e, portanto, todo acontecimento relatado não extrapola seus domínios. A narrativa cria e sustenta os elementos e o que acontece com eles, conseqüentemente, “sujeitos”, “objetos” e seus acontecimentos relatados não possuem outra realidade para além da linguagem. Assim, se a linguagem é o “exterior”, nada pode limitá-la ou formalizá-la, mas somente ela sobre si mesma.

O ser da linguagem da literatura moderna é também elisão do sujeito, da alma, da interioridade, da consciência, do vivido. [...] No momento em que a linguagem escapa da representação clássica e é tematizada como significação na modernidade, a palavra literária se desenvolve a partir de si mesma (MACHADO, 2005b, p. 115).

A partir desses pressupostos, à pergunta nietzschiana “quem fala?”, a resposta não pode ser outra senão a de Mallarmé, “a linguagem fala”, a linguagem que sustenta as proposições faladas em seu interior, criando “sujeitos” e “objetos”, agenciando acontecimentos. Notemos, então, “que o ‘eu falo’ funciona como ao contrário do ‘eu penso’.” (FOUCAULT, 1994a, p. 520). Enquanto que o “eu penso” conduz a uma interioridade indubitável do próprio sujeito, o “eu falo” expressa o apagamento da interioridade, deixando

transparecer um lugar vazio. Desse modo, o “pensamento do pensamento”, figura marcante da tradição filosófica, nos leva a um conhecimento sobre o sujeito de cunho ontológico, porém a fala da fala, que nos leva à literatura, “pode ser também que nos leve a outros caminhos, a esse fora onde desaparece o sujeito que fala.” (FOUCAULT, 1994a, p. 520).

Para além do esclarecimento dessa primeira “lei” da literatura, que a caracteriza como exterior em um duplo sentido – como exterior ao sujeito fundante e, conseqüentemente, às formalizações linguísticas da época clássica e moderna – faz-se necessário o prosseguimento por uma via que nos mostre a lei que a literatura dá a si mesma. Outra questão que aparece como relevante e ao acaso é quanto ao título do artigo, *La pensée du dehors*. Nesta análise inicial, evidencia-se a diferença entre “pensar” e “falar”, sendo o primeiro referente a uma atividade subjetiva e o segundo, a uma exterioridade. O que Foucault estaria pretendendo fazer é muito mais do que compreender o que é a literatura, mas propor um tipo de pensamento que faça o sujeito “desaparecer”. Um pensamento paradoxal que não pensa “dentro” de uma racionalidade subjetiva, mas passa para fora de si ao pensar. Essa passagem para fora de si não nos levaria a um encontro com o tema da “escrita como experimento” ou da “experiência limite” em que o sujeito é “arrancado de si”?

4.2.3 O jogo perigoso da lei e a relação entre transgressão, limite e morte

Toda decisão de se iniciar um trabalho de escrita literária pressupõe que, de certa forma, se parta sempre de uma pré-compreensão do que ela seja. Assim, anterior ao ato de instaurar na página em branco uma linguagem que se condicionará como literatura, há desde um momento anterior à escrita, uma espécie de lei já constituída pelo ser da linguagem literária. Por conseguinte, a escrita e o seu conteúdo estariam novamente condicionados a uma normatividade não mais subjetiva, mas dada pela materialidade de um tipo de escrita. Como normalmente ocorre, isso configuraria no encaixe ou submissão de determinados escritores em determinadas escolas literárias e suas possíveis continuações, contudo Foucault traça uma genealogia descontínua com a seguinte afirmação: “Baudelaire não é para o Romantismo, Mallarmé não é para Baudelaire, o Surrealismo não é para Mallarmé aquilo que Racine foi para Corneille.” (FOUCAULT, 2016b, p. 84). Percebamos que Foucault demarca uma descontinuidade, uma ruptura em uma possível trama de influenciadores e influenciados. Ele

quer evidenciar que Baudelaire não existe em função do Romantismo, da mesma maneira que Mallarmé não deve nada, nenhuma gratidão ou reverência à Baudelaire. Isso significa que os escritores ou as escolas supracitados não seriam o que são se não cometessem o crime de assassinar a sombra que os subjagam quanto à escrita e a literatura. Assim, as relações de sucessão que surgem na literatura do século XIX apresentariam uma dupla face, “que seria a um só tempo a relação de completamento da literatura e de assassinato inicial da literatura.” (FOUCAULT, 2016b, p. 84). A recusa que Foucault evidencia não significa uma recusa de um antepassado ou sucessor, não se trata de um parricídio, mas de uma negação ontológica do próprio ser da literatura. Cada ato literário consiste em uma quadrupla recusa ou assassinato quadruplamente qualificado. Em primeiro lugar, se recusa a literatura dos outros; em segundo, se recusa o direito dos outros de fazerem literatura; terceiro, se recusa a si mesmo o direito de fazer literatura; e quarto, recusar-se a fazer outra coisa senão consumir, sistematicamente, o assassinato da literatura (FOUCAULT, 2016b).

Em vista disso, a literatura aparece como algo completamente paradoxal: ela se faz na medida em que se eliminou ela própria. A literatura deve matar-se para continuar, isso significa que a simples continuação da arte de escrita a partir de uma técnica ou princípios escolásticos não é, de forma alguma, literatura. Assim, a literatura formalizada só existe no momento em que a obra literária ainda não começou a ser escrita, ela só é literatura quando não é mais literatura. Embora esse paradoxo pareça uma jocosidade, esse jogo de palavras expressa, claramente, a lei que a rege. A mesma postura é defendida por Carmo (2013, p. 285), ele reafirma nosso posicionamento ao dizer que a literatura só existe em seu “começo”, na medida em que transgrida uma “sagração da literatura”, o que ele compreende como uma representação do próprio ser da literatura tomada como *a priori*. Como salienta o comentador, esse ato transgressor tem por função limpar o espaço do qual a literatura fala, de toda representação sacralizada, normativa, para deixar falar, em seu lugar, o murmúrio repetitivo da linguagem.

Assim que essa página branca começa a ser preenchida, assim que as palavras começam a ser transcritas sobre essa superfície ainda virgem, nesse momento, cada palavra é, de algum modo, absolutamente decepcionante em relação à literatura, pois não há nenhuma palavra que pertença por essência, por direito natural, à literatura (FOUCAULT, 2016b, p. 83).

Cada palavra transcrita em um papel de literatura é, de toda forma, uma transgressão de sua essência. Uma vez que essa não é uma obra de linguagem, mas faz-se de linguagem, o comportamento o qual as palavras são dispostas e o seu significado no interior dela não correspondem a nenhum significado predeterminado. A literatura é uma ausência permanente

a ser perseguida pela linguagem em uma imbricação armada pela própria trama a ser desenvolvida. Tomando como exemplo a frase de *Em busca do tempo perdido*, “Por muito tempo, deitei-me cedo”, Foucault diz que é uma frase de literatura não por carregar um significado literário, mas por ela irromper, em uma folha violentada, totalmente desarmada. Essa frase funciona na obra de Proust de uma maneira completamente inerente e autorreferente a sua narrativa. Embora a mencionemos cotidianamente, quando irrompe na linguagem literária, é para atribuir a essa linguagem uma determinada organização e desdobramento no interior de uma trama.

A irrupção das palavras na folha em branco, embora constituam uma transgressão do sentido e uma negação de toda a literatura, indicam uma característica inerente ao ser da literatura (FOUCAULT, 2016b, p. 85). Em vista disso, podemos afirmar que, a partir do século XIX, a lei que a rege e que condensa seu modo de ser não é outra coisa senão o ato de transgressão, de transgressão do ser puro da literatura conjuntamente com o sentido das palavras, formulado e reformulado constantemente. Então, a literatura se funda em uma lei cuja normatividade é a constante transgressão da lei, o que recusaria qualquer lei que fosse normativa e estruturante. Sendo a lei o limite que é imposto como também a transgressão, o limite deve possuir uma relação intrínseca ao seu próprio rompimento no sentido de portar, em si sua própria fissura e subversão.

A transgressão como lei é significada na figura de Sorge, personagem da obra *Le très haut*. Foucault o caracteriza como o “cuidado” com a lei, expressão a qual funciona de duas formas: cuidado como aquele que se relaciona com ela de forma íntima e cuidado como o zelador da lei e, por zelar por ela, ser seu “guardião”, faz funcionar aplicando-a inclusive sobre aqueles que não querem se submeter-lhe. Uma vez que a lei trata de uma universalidade abstrata, ela se mostra dissimulada nesta palavra, que é um nome, que é também um “corpo” que se movimenta entre tantos outros. Mas Sorge, por ser a corporificação da lei, não possuiria um emprego mais simbólico que ser um funcionário público de uma prefeitura, cujo trabalho é fazer entrar nos arquivos as vidas que surgem no mundo. Em qualquer regime de lei, só é contado, só existe enquanto “cidadão” do mundo aqueles que possuem registro. Sorge “é a forma primeira da lei, pois transforma todo nascimento em arquivo.” (FOUCAULT, 1994a, p. 530). Porém, Foucault aqui não é muito exato com as palavras, diríamos, reformulando-o, que cada registro no arquivo é um nascimento. Sorge é uma espécie de administrador de nomes, os registra e insere no mundo como deve ser feito, como a

“prefeitura” lhe ordena. Vejamos, também, na figura de Sorge, o funcionamento da lei como aquela que insere os nomes, corpos no mundo, que é a trama literária.

Porém, em um (in)determinado dia, “ele abandona sua ‘tarefa’” (FOUCAULT, 1994a, p. 530) e o que acontece? As existências se desorganizam e a morte inaugura um reino que não é mais o da organização e classificação estatal

mas aquele, desordenado, contagioso, anônimo da epidemia; não é mais uma verdadeira morte com óbito e atestado, mas um ossuário confuso onde nós não sabemos quem é doente e quem é médico, guardião ou vítima, o que é prisão ou hospital, zona protegida ou fortaleza maléfica. As barreiras são rompidas, tudo transborda: esta é a dinastia das águas que sobem, o reino da umidade duvidosa, de secreções, dos abscessos, dos vômitos; as individualidades se dissolvem; os corpos suados se fundem nas paredes; gritos infinitos berram através dos dedos que os sufocam (FOUCAULT, 1994a, p. 530).

Com a retirada da lei, todas as formas se dissolvem, todas as funções e “papéis sociais” se subvertem e uma confusão que torna impossível a distinção dos elementos se estabelece. Será este o fim da lei? Mas, recordando Nietzsche, antes era possível distinguir e compreender os elementos e o modo de funcionar da cidade, pois possuímos padrões perspectivos que selecionam o que nos é familiar. Portanto, as deformações nada mais seriam que uma reformulação estrangeira e estranha, uma ordem outra que nos é aversiva. Se olharmos com atenção, a ordem/lei sempre esteve presente mesmo parecendo estar ausente. O que houve não foi uma retirada da lei, no entanto a subversão de sua “máscara”. Se a lei sempre está presente mesmo aparentando ausentar-se, significa que sua determinação é metamorfosear-se, transgredir-se constantemente. Por esta razão, Sorge é o zelador da lei, retira-se em nome dela própria para fazê-la se manifestar. Não à toa que Foucault fala que o seu “abandono” do trabalho não foi um ato de pura rebeldia, ele apenas “prolongou suas férias” com a ajuda da “administração”. logo,

Sorge não se coloca para fora da lei; ele a força, ao contrário, a se manifestar naquele lugar vazio que ele acabou de abandonar; no movimento pelo qual apaga sua existência singular e a subtrai da universalidade da lei, ele a exalta, ele a serve, ele mostra sua perfeição, ele a ‘força’, mas ligando-a a sua própria desaparecimento [...]; ele não é, então, nada mais do que a própria lei (FOUCAULT, 1994a, p. 530-531).

Então, a lei nunca esteve ausente, Sorge, em sua retirada, apenas força ou provoca sua aplicação, a lei permanece em sua idêntica imobilidade. Ela não muda e Foucault exemplifica isto com uma metáfora um pouco “arrepicante”, associando a imutabilidade da lei com a descida irrevogável ao túmulo, como se fosse uma condenação à morte constante, um constante vagar por uma dimensão da qual não se pode sair e, cada uma das formas que se apresentam, não é outra coisa senão estágios que se sucedem sem fim, de “de-composição” da literatura. Sorge, vestido com uma máscara da tragédia grega, o duplo da lei e da cidade que

ela desenha, caminha em meio à cidade pestilenta, retira-se para morrer, dá passos sobre si mesmo, gritando “onde está a lei, que faz a lei?” (FOUCAULT, 1994a, p. 531). Eis que é surpreendido “pela mulher que se parece, estranhamente, à sua irmã” (FOUCAULT, 1994a, p. 531) que retira sua máscara, o “desmascara”. Por trás da máscara retirada, mil faces que se alternam misturando traços assimétricos e desproporcionais que, em seu mutismo, não diz outra coisa senão a “fala da lei”. Sorge utiliza uma máscara trágica para caminhar pela cidade pestilenta dando um contorno ao seu rosto, embora as mutabilidades aberrantes não cessem de se substituir por detrás dela. Desse modo, a lei, enquanto ato de transgressão de si, só se efetiva se impor para si, necessariamente, um limite, uma máscara, pois sem limites o movimento pode ser tudo, menos ato de transgressão. O limite é a condição de possibilidade para a transgressão, não há nada a ser transgredido no interior que o limite encerra em seu conteúdo, pois a “transgressão” mostrar-se-ia ilusória e seria mero efeito alucinógeno do conteúdo entretendo-se a si mesmo. A transgressão só pode ocorrer nas bordas que fazem o limite e demarcam uma fronteira, não se trata, pois, de um gesto que empurre o limite, visto que aí estaria de dentro, mas sim de algo que irrompe na espessura da linha que é o limite, destruindo visceralmente. A transgressão não é

violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no centro do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser (FOUCAULT, 1994a, p. 238).

Todavia essa linha esgarçada em suas entranhas já se recompõe em um afastamento que recoloca o “intransponível”. A transgressão, em seu ultrapassamento do limite no limite, infinitamente, não cessa de recomençar a transgredir. É como se o limite transportasse consigo sua dissolução, podendo ocorrer brevemente ou demorando séculos a irrupção fulgurante. Portanto, a transgressão não é o oposto do limite e nem o nega como um pensamento dialético, mas afirma o limite a cada vez que o transgride. Não há oposição dicotômica entre esses dois elementos, porém diferenças de perspectivas sobre momentos distintos que buscam classificar separando. Assim como o “corisco” e o “clarão” são o mesmo, também o limite e a transgressão são momentos e características de uma mesma totalidade, de uma mesma lei. A transgressão e o limite devem um ao outro a espessura de seu ser, existindo somente no diâmetro que circunscreve o seu ponto de encontro, “mas, esse ponto, esse estranho cruzamento de seres que, fora dele, não existem.” (FOUCAULT, 1994a, p. 237). Essa conclusão que apresentamos pode ser conferida de forma mais simples em três perguntas retóricas que Foucault utiliza para, em seguida, concluir com a citação acima:

Mas terá o limite, teria ele uma existência verdadeira fora do gesto que gloriosamente o atravessa e o nega? O que seria ele, depois, e o que poderia ter sido, antes? E a transgressão não se esgota ela toda no instante em que ela transpõe o limite, não permanecendo em nenhum outro lugar a não ser nesse ponto do tempo? (FOUCAULT, 1994a, p. 237).

A relação entre transgressão e limite é ilustrada por Foucault na figura do olho arrancado que aparece em Bataille. O que é um olho? Esse nada mais é que um globo branco que encerra, em sua pupila, a “claridade da noite”. Noite, por ser de cor escura, claridade por ser a única forma de transgressão do limite globular. A claridade da pupila irrompe o olho e ilumina o mundo, recolhendo o exterior e o convertendo em imagem na obscuridade da sua superfície. Assim, o olhar, transpondo o limite do olho, é o que constitui o seu ser e, arrastando-o nesse movimento de transgressão de seus limites ao absorver o exterior, recolhendo o mundo dentro de seus limites, o retira de sua “órbita”, fazendo-o saltar para fora do crânio.

E no lugar onde se tramava este olhar, não resta nada além da cavidade do crânio, um globo noturno diante do qual o olho, arrancado, acabou de fechar sua esfera, privando-o do olhar e oferecendo, entretanto, a essa ausência, o espetáculo do núcleo inquebrável que aprisiona, agora, o olhar morto (FOUCAULT, 1994a, p. 245).

Vejamos que o ato transgressor do olho, que recolhia o mundo na pupila formando imagens, faz ao saltar e deixar ao crânio uma ausência na qual a cavidade se fecha sobre si mesma constituindo um núcleo que é inviolável, encerrar-se um olhar morto. Há aí uma disparidade de olhares: o olhar desorbitado plasma imagens na pupila envolta pelo globo branco, já o olhar morto, se fecha na escuridão da cavidade do crânio, constituindo um núcleo que pode ser em formato esférico. Supondo que seja um formato esférico, não permaneceria o olhar morto com o formato anterior do olho desorbitado, como um réptil que, ao trocar de pele, transgredindo-a, a deixa morta?

O olho saltado revira-se e dirigindo sua luz para o lado reverso o que clareia agora é a cavidade do crânio, escuro e estrelado, o olhar morto. E as estrelas imersas na escuridão do crânio desvelam luminosidades que, ao ligar os pontos, formam uma constelação. Uma *Constelação discursiva* teria, então, esta constelação uma normatividade ou uma lei que determina os pontos a serem ligados? Talvez essa ausência antes ocupada pelo olho mantivesse uma variação nas ligações entre essas luminosidades, porém, agora morto o olhar, tudo está sepultado e o olho revirado, tudo o que revela para si é seu ser e sua relação com a morte. A morte é, por conseguinte, o limite o qual o olho não cessa de transgredir, “fazendo-a surgir como absoluto limite no movimento de êxtase que lhe permite saltar para o outro lado. O olho revirado descobre a ligação da linguagem com a morte no momento em que representa

o jogo do limite e do ser.” (FOUCAULT, 1994a, p. 246). O olho revirado de Bataille indica o momento em que a linguagem, chegando aos seus limites, irrompe fora de si mesma em um movimento de autocontestação, de transgressão, o que a faz, virada sobre si, falar indefinidamente sobre seu próprio ser; este olhar da linguagem sobre si é um olhar sobre a morte. Este signo vincula a linguagem com a morte, contudo se o olho revirado está para o olho morto, a morte só pode ser a linguagem já escrita e sepultada em um livro. A literatura, enquanto ato de transgredir, se dá na transgressão das palavras na folha que negam toda a literatura anterior, a morte, afirmando a própria literatura, assim como o narrador de *Le bleu du ciel* conta seus atos voluptuosos com Doroteia em uma tumba do cemitério, misturando o calor dos corpos com a terra que acolhe esqueletos e carne em decomposição, banhados pela luz noturna. A cova desses amantes, uma dentre as demais, preserva um movimento por fazer-se, enquanto as outras, amortecidas, permanecem imóveis. O sexo não é outra coisa senão a profanação deste espaço sagrado que não pode ser violado, a literatura inserida na história, mas todas as covas estão no mesmo cemitério e, ao finalizar os gestos e movimentos eróticos ao limite do possível, seus corpos não de ser sepultados. Assim é a literatura, o movimento erótico e transgressor sobre a *biblioteca*. Percebamos, também, que o olho direciona o olhar para dentro do globo morto assim como os amantes se misturam às terras do cemitério. Vida e morte estão em completa relação ontológica, portanto a morte é tão constitutiva da literatura quanto a transgressão e o limite. O espaço da literatura se constitui por estes dois elementos que se relacionam e se co-pertencem, por um lado temos

a palavra de transgressão, e do outro o que eu chamaria de a repetição contínua da biblioteca. Uma é a figura do interdito, da linguagem no limite, é a figura do escritor enclausurado; a outra, ao contrário, é o espaço dos livros que se acumulam, que se encostam uns nos outros, cada um não tendo mais que a existência denteada que o recorta e o repete ao infinito no céu de todos os livros possíveis (FOUCAULT, 2016b, p. 86).

Com isso, Foucault assinala que a literatura não é algo miraculoso que provém “de uma espécie de brancura de antes da linguagem” (FOUCAULT, 2016b, p. 89), mas que ela é a repetição infinita dessa biblioteca, de tudo o que já foi dito e está armazenado. O que sustenta a literatura é esta *biblioteca de Babel*, em que tudo o que será dito já o foi, todo o futuro é um eterno retorno do passado, tudo o que foi será e tudo o que será já foi, um já acontecido que acontecerá infinitamente. O “mais fino dos bibliotecários”, aquele que convive no seio da palavra mortificada, traduz toda a verdade que paira sobre o acervo literário imemorial da qual o jorro infinito de um limite se desdobra: “que mesmo o infinito da linguagem se multiplica ao infinito, repetindo-se sem fim nas figuras desdobradas do mesmo.” (FOUCAULT, 1994a, p. 260). A biblioteca se reproduz e se perpetua em um

movimento de evitar a morte, como em um jogo de espelhos, projetando a virtualidade de seu duplo e se reconstituindo. Por esta razão que Foucault (1994a, p. 250) inicia o texto *Le langage à l'infini* mencionando Blanchot, “escrever para não morrer”. A linguagem, diante da iminência da morte, se reflete em um espelho se reproduzindo, criando um relato sobre si, fazendo “nascer em si mesma sua própria imagem em um jogo de espelhos que ele não tem limites.” (FOUCAULT, 1994a, p. 251). O espelho é como um salto da obra a ser finalizada para outra por fazer-se, independente da fase. Porém, como em um movimento da perfeita circularidade, a morte, como iminência de acontecer, será seu ponto de chegada.

Assim, os deuses enviam as catástrofes aos homens, para que eles nunca cessem de falar ou escrever sobre elas. Da mesma forma, Sherazade, condenada à morte por um sultão, conta a história das Mil e uma noites a ele para adiar sua morte. Isto se trataria de um simples adiamento, ela ganharia, se contasse uma história de uma noite por noite, apenas mil e uma a mais de vida. Porém, Sherazade engana a morte ao narrar, dentro das mil e uma noites, uma história em que foi obrigada a contar as histórias a um sultão. Quando chegar à noite que narra as mil e uma, toda a história das demais deve ser recontada e assim infinitamente, pois cada história demanda ou contém a si mesma em seu interior, repetindo-se e narrando-se ao infinito (FOUCAULT, 2016b, p. 112-113).

O mesmo signo Foucault (2016b, p. 112) mostra presente no canto VIII da *Odisseia* em que Ulisses – chegando à terra dos feácios, sem ser reconhecido por eles – ao participar de um banquete, após participar dos jogos em que ficara evidente que se tratava de um herói, ouve um aedo cantar as aventuras de Ulisses. Porém, as façanhas cantadas pelo aedo possuem sua continuidade ali, naquele momento em que Ulisses o observa cantar. Então, o canto “biográfico” deve cantar que o herói ouvira uma canção em que o mesmo está presente e, assim como em espiral, há uma música dentro da música, a *Odisseia* dentro da *Odisseia*. Foucault (2016b, p.120) destaca que, ao ouvir a música, Ulisses “baixa a cabeça, cobre o rosto e começa a chorar [...] num gesto que é o das mulheres quando recebem, depois da batalha, o cadáver de seus esposos.” É bastante emblemático esse fato, pois temos Ulisses diante de seu duplo o que, para ele, jaz no reino da morte. Vejamos que o mesmo signo do olho revirado se repete na figura de Ulisses, o transgressor que observa a morte e olha para ela. Mas, notemos que, mesmo diante da apresentação de seu duplo na morte, Ulisses não revela seu rosto, ele o esconde numa tentativa de não ser identificado com aquele que está póstumo. Ulisses nega o próprio rosto de Ulisses assim como a literatura, ao repetir a biblioteca, se diferencia a partir dela. Por conseguinte, a repetição, embora esteja contida na biblioteca, empurra os limites da literatura ao ser reproduzida como espelho projetado. Retomando a Sherazade, “poderíamos dizer que há uma noite a mais e que mil teriam sido o suficiente.” (FOUCAULT, 1994a, p. 254). Assim, a repetição como ato de morte e a implicação da palavra transgressora no

vocabulário a ser utilizado proporciona uma constante reformulação que é, desde já, o ser da literatura. Transgride a si próprio para não morrer, mas o fim de toda literatura consumada é a morte, por isso a literatura acrescenta, nas mil noites, mais uma e assim de forma sucessiva. Sobre essa temática, Foucault (2016b, p. 87) diz que Sade foi o primeiro a articular a palavra de transgressão, fato que o colocaria no limiar da literatura moderna, contudo não deixa de classificá-lo como um pastiche, não há outra coisa em sua obra que já não tenha sido dito pela filosofia do século XVIII, assim como as cenas que narra são imitações dos romances do mesmo século. Porém, ele as repete em um movimento de profanação e negação. Reitera, em relação à filosofia, conceitos caros como a existência de Deus, da alma e da natureza humana, mas também o crime como princípios a serem negados para que o desejo, na figura do libertino, possa falar. Esses princípios filosóficos significam, na história do pensamento, limitações ao desejo, empecilhos que impedem sua manifestação e realização. Portanto, uma liberação para a imperatividade do desejo que, à medida que fala e se define pelas cenas descritas, faz a própria lei do discurso libertino. Essas quatro negações que são repetidas constantemente na obra de Sade, tem por objetivo:

- 1) abolir todos os limites, apagar todos os limites que o desejo poderia encontrar, fazer com que não se renuncie a nada do desejo; 2) fazer com que nunca se sacrifique nada de seu próprio interesse e, por conseguinte, que nunca se sacrifique a si mesmo pelo interesse do outro (FOUCAULT, 2016b, p. 170).

Nesse jogo entre a repetição da morte/biblioteca e transgressão, há um princípio ético o qual deve ser seguido, não significando uma norma, mas uma tomada de postura por sabedoria ontológica da linguagem. Retomando a *Odisseia*, Ulisses com sua tripulação seguem em direção à morada das sereias. Não há outro caminho ou outra direção a ser seguida, deve-se passar por entre seu território, mas as sereias são um risco aos viajantes, pois todos os que escutam seu canto são atraídos para a morte. Os prazeres sonoros não podem outra coisa senão oferecer o duplo do já vivido e nada além. Os que se deixam atrair pela morada da morte não serão mais nada senão o que já existiu, encerrados, definitivamente, nas páginas de um livro qualquer, em um canto da biblioteca nunca mais retomado, um caminho sem volta. Assim, para “começar a cantar”, é preciso renunciar a ouvir este canto em sua forma pura, “tapar os ouvidos” aos encantamentos, mas permanecer “à escuta”, mergulhar na infinidade da biblioteca, mantendo-se o corpo e os braços atados no mastro, vencendo a violência do desejo que nada mais quer que a paralisia e o descanso eternos para “se reencontrar finalmente além do canto, como se tivesse atravessado em vida a morte, mas para restituí-la em uma linguagem segunda.” (FOUCAULT, 1994a, p. 532). Mesma sorte não obteve Orfeu que, diante da sombra do rosto de Eurídice, cede ao desejo interdito, desamarra

suas cordas e se perde naquilo que, para Ulisses, são as ondas do mar seguindo a promessa de um rosto, de uma forma. Em sua busca pelo rosto de Eurídice, procura por uma presença que não existe para trazê-la de volta à luz do dia. Em sua descida ao Hades, ao deparar-se com Eurídice, não percebeu a dissimulação que cria o simulacro, mas viu, face a face, o rosto da morte revestido com uma beleza divina a qual olhou com olhos sedutores e petrificantes para ele. É esse olhar da morte, o olho mortificado que olha para o olho revirado, que faz surgir uma segunda mulher que lhe “imporá finalmente a máscara de gesso onde podemos contemplar, ‘face a face, isto que está vivo para a eternidade’. O olhar de Orfeu recebeu a mortal potência que cantava na voz das Sereias.” (FOUCAULT, 1994a, p. 533).

4.2.4 A experiência de transgressão como atração, negligência e afastamento do companheiro

A transgressão, para além de ser uma lei interna ao fora, é, concomitantemente, um efeito provocado em seu exterior sobre uma interioridade qualquer. Semelhante à forma como a norma é pensada em Foucault na década de 1970, como discurso verdadeiro e princípio de normalização dos corpos ao ser articulada nos dispositivos de poder, a transgressão também apresenta uma dupla efetividade. Para além de ser a lei da linguagem literária, a transgressão se efetiva nela, também, à maneira de uma vontade de poder que lança seus pseudópodes, proliferando sua existência, procurando tornar o mundo igual a si, impondo suas marcas. Portanto, a experiência de transgressão, que consiste em um experimento com o exterior, efetua no escritor uma desarticulação da função autor. Na entrevista *Qu'est-ce qu'un auteur?*, Foucault aponta para componentes da ordem do discurso que estão para além de suas regras gramaticais e sistemas formais, como também de seus objetos estudados. Os modos como os discursos são apropriados, reproduzidos e veiculados no interior de uma cultura adquire regulamentações particulares que estão associadas à função-autor e às modificações que ocorrem a esta função. Assim, na obra literária tal como a descrevemos até o momento, o escritor deve deixar-se apagar para que o ser da linguagem possa assumir a fala. Assim, podemos falar, de antemão e com segurança a hipótese a qual desenvolveremos a partir de agora, que a experiência do fora ou experiência com a transgressão significa um processo de subjetivação e desassujeitamento da função autor.

Foucault trata essa experiência trocando a palavra “transgressão” por “atração” que, no nosso entendimento, facilita a compreensão da experiência ao colocá-las como indicativo do mesmo. O uso da palavra “atração” possibilita uma compreensão mais direta e palpável do processo, evitando o excesso de floreios e fraturas nas palavras, recurso excessivamente utilizado por Foucault nos textos sobre a literatura, que acabam, por fim, em dificultar a leitura. “A atração é para Blanchot isto o que, sem dúvida, para Sade é o desejo, para Nietzsche a força, para Artaud a materialidade do pensamento, para Bataille a transgressão: a experiência pura do fora em sua forma nua.” (FOUCAULT, 1994a, p. 525). Ser atraído não significa que há, na obra, um “charme” ou beleza puramente estética capaz de provocar prazeres sensíveis que capturam a atenção do sujeito, mas sim um “experimento no vazio” que se abre no exterior do fora. A esse vazio somos lançados “sem proteção, sem moderação a algo mais que ao aberto: um infinito fora de qualquer fechamento.” (BRUNO, 2008, p. 04). E o vazio é exatamente isto, um vácuo total, que desarticula os corpos lançados ao espaço, os desmembra, pois há total ausência de normatividades que enrijeçam uma forma. Ausência da qual é impossível qualquer discurso positivo, limitando-se à fala da experiência. O vazio experimentado – que é a atração que arrebatou os corpos para sua destruição – também compreendido como ausência, é o espaço deixado pela morte do homem e do sujeito. Assim que este desapareceu, como rosto de areia na orla do mar do saber, fazendo emergir o ser da linguagem, os entornos da literatura permanecem arrasados, devastados.

Entretanto, se essa experiência é tão terrível e assustadora, não deveríamos lutar contra a atração? Somente um ser “negligente” estabeleceria este tipo de relação. Essa negligência dá-se por um gesto em que, ao encontrar-se na atração, há que se considerar “nulo” tudo o que se está fazendo, como se não houvesse objetividade, a finalidade está na execução dela própria, deixando de fora também seu passado, suas “familiaridades”, toda a sua “outra vida”. Ou seja, experimenta-se a atração sem se importar com que se é e com sua ocupação no mundo, um abandono de si, como também da “história”. Ao comentar sobre a escrita blanchotiana, Muniz (2016, p. 64) afirma que este ato exige “um abandono de todos esses princípios”, a saber, sujeito, Deus, Eu, Verdade, Uno, Livro e Obra, o que remete ao

fim e também a conclusão de tudo o que garante nossa cultura, não para voltar de forma idílica atrás, mas antes para ir além, até o limite, com o objetivo de tentar romper o círculo, o círculo, segundo ele, de todos os círculos: ‘a totalidade dos conceitos que funda a história, nela se desenvolve e da qual ela é o desenvolvimento.’ (BLANCHOT apud MUNIZ, 2016, p. 64).

Porém, este abandono radical significa, ao mesmo tempo, um zelo para o qual Foucault também identifica como “cuidado”. Vejamos que a vivência no vazio efetuado pela

literatura assume aqui uma função espiritual de uma experiência limite tal como abordamos anteriormente. Esta negligência está, dessa forma, para com as figuras da interioridade que, por não mais encontrarem suas categorias lógicas no ser da linguagem, não se vendo espelhadas, se deixam sofrer o efeito contrário de desarticulação subjetiva. Não é mais o sujeito quem faz da linguagem a tábula a qual grafa seus signos, mas é a transgressão, dada na forma da atração, quem transgride e fissa a interioridade. Uma vez que, na esteira das análises de Muniz (2016, p. 64), esta escrita violenta os conceitos que sustentam a história em sua atualidade tal como o poder sobre os corpos, escrever, dessa maneira, é um ato de transgressão da lei, das regulamentações e das normalizações. Neste sentido, os olhares do quadro de Velásquez que coage o espectador, e o pintor encontram seu correspondente nesta figura, ilustram esse lugar vazio da atração, porém, esta é apenas um dos pontos em que se tocam.

Foucault afirmará, ainda, que a atração exercida pelo fora também é “essencialmente” negligente, pois sua rearticulação negadora de sua essência dá-se na ponta da pena de um “qualquer”. Uma vez que se encontra desprovida das figuras da interioridade em ambas as vias, a transgressão indefinida possibilita uma negligência constante, o que a faz transgredir-se ao infinito.

Como a atração não seria essencialmente negligente - deixando as coisas serem aquilo que elas são, deixando o tempo passar e retornar, deixando os homens avançarem em direção a ela -, desde que ela é o fora infinito, desde que não há nada que não caia fora dela, desde que ela desata na pura dispersão todas as figuras da interioridade? (FOUCAULT, 1994a, p. 528).

Em relação ao escritor a atração possui, enquanto experiência no vazio arrebatador, um contra movimento ao final de seu processo. Ao capturar sua vítima, ela faz uma “intrusão” na interioridade obrigando-a a escoar para fora de si, fazendo surgir, à sombra, “a figura dissimulada de um companheiro sempre oculto, mas que sempre se impõe com uma evidência jamais inquietadora; um duplo à distância, uma semelhança que afronta.” (FOUCAULT, 1994a, p. 534). O companheiro que Foucault fala em clima de suspense não é nada mais que o livro literário. No momento da escrita em que a interioridade é atraída completamente para fora de si, seu recuo para uma forma segura é totalmente confiscado, o fora esvazia essa possibilidade fazendo o escritor entrar em uma dimensão de anonimato, despojando-o de sua identidade. Desse esvaziamento subjetivo, em que só há manifestação do desdobramento do ser da linguagem e nada mais, em que escritor, caneta, folha e tintas fazem parte do ato da existência do ser da linguagem, transgredindo a morte para a ela retornar, emergem duas figuras gêmeas, separadas e rompidas no parto. O que se eleva, diante do escritor, é uma

palavra que lhe proíbe dizer Eu, mas que lhe faz “indissociavelmente eco e denegação” (FOUCAULT, 1994a, p. 534). Eco e denegação significam que a negação da subjetividade, do pensamento, constitui um pensamento conservado e elevado ao exterior; como se pensamentos similares habitassem dimensões distintas, um o interior e outro o exterior. Porém, a atração, com o surgimento do companheiro, converte-se em um movimento de negação e afastamento do escritor, conferindo vida própria ao companheiro. O companheiro é, para Foucault, o momento que a atração atinge seu auge de dissimulação, pois repele mais do que atrai. Essa dissimulação não é tão estranha e disfarçada se retomarmos o nome ao qual a atração equivale, a transgressão. O movimento de transgressão do fora, que analisamos no ser da linguagem literária, negador de toda a literatura pré-existente, como também das normalizações linguísticas, nega transgredindo o escritor na medida em que ele escreve, rompendo qualquer vínculo existente. Cada palavra, ao transgredir o ser da literatura, transgride e condena o escritor à morte, ao apagamento. A literatura exerce um movimento de se desembaraçar da familiaridade que há com o escritor.

Foucault ilustra o mencionado processo na relação entre Thomas e Dom na obra *Aminadab* de Blanchot. Thomas acredita ser convidado a entrar em uma casa por causa do aceno de uma mulher, que depois se descobrirá que não se tratava de um convite para ele, pois a mulher, da mesma forma, o confunde com o senhor da residência. O personagem, então, deixa-se atrair por aquilo que acredita solicitar sua entrada na casa. Podemos ver, nessa figura, a atração que o fora exerce sobre a interioridade, ela o atrai para seus domínios, porém o interior da casa possui regras que impelem Thomas a se adaptar. Ele recebe uma espécie de guia chamado Dom e, entre eles, Foucault estabelece uma relação de fala e mutismo. Quando Thomas fala, o Eu, o sujeito, Dom logo desaparece. Vejamos que Thomas parece ser a interioridade tentando se reproduzir ou impor suas leis à escrita literária, porque Dom, aquele que é o guia, que acompanha, desaparece. A linguagem não flui em seu ser transgressivo, porém “Thomas, aparentemente, entrou na casa, quando acredita ter reencontrado o rosto e a voz que procurava, quando é tratado como um doméstico [...]” (FOUCAULT, 1994a, p. 535), encontrando-se em uma condição de familiaridade com a casa, suas leis e moradores, eis que a voz da atração impõe uma cisão, “Dom reaparece, detendo, pretendendo deter a lei e a palavra.” (FOUCAULT, 1994a, p. 535). Thomas comete um erro, porque deveria simplesmente ter deixado se levar por Dom, tê-lo questionado, já que estava sempre ali, ao invés de querer subir aos “andares superiores da casa”, submeter à sua lei ao invés de deixar-se conduzir pela lei. A voz de Thomas vai sendo estrangulada, reduzida a um mutismo, pois é

Dom quem assume a posição de falar por ele, “toda a linguagem se inverte e quando Dom emprega a primeira pessoa, é a linguagem própria de Thomas que começa a falar sem ele.” (FOUCAULT, 1994a, p. 535). Uma vez que identificamos Thomas como o escritor e Dom como a obra, temos nesta ilustração um desprendimento entre os elementos. No fora, não é mais o sujeito que fala e impõe sua lei, mas a própria linguagem que se afasta cada vez mais, errante pelo mundo, mas esse desprendimento só é possível se o sujeito deixar-se apagar pelo ser da linguagem de forma negligente. Antes de Foucault e Blanchot, Nietzsche já havia percebido a relação entre escritor e obra. No aforismo 208, *O livro quase tornado gente*, de *Humano, demasiado Humano I*, escreve o filósofo:

Para todo escritor é sempre uma surpresa o fato de que o livro tenha uma vida própria, quando se desprende dele; é como se parte de um inseto se destacasse e tomasse um caminho próprio. Talvez ele se esqueça do livro quase totalmente, talvez se eleve acima das opiniões que nele registrou, talvez até não o compreenda mais, e tenha perdido as asas em que voava ao concebê-lo: enquanto isso o livro busca seus leitores, inflama vidas, alegra, assusta, engendra novas obras, torna-se a alma de projetos e ações – em suma: vive como um ser dotado de espírito e alma, e contudo não é humano. (NIETZSCHE, 2008a, p. 140).

Percebamos que Nietzsche também vê a prática de escrita como um processo de desprendimento da obra e de um afastamento não só físico como também “substancial”. Substancial no sentido de que não há uma identidade que permanece entre autor e obra; à medida que se afastam, uma série de incompatibilidades e discordâncias é produzida, tendo como exemplo, o reencontro de Nietzsche com *O nascimento da tragédia* e a reescrita do prefácio. Afastamento físico quanto ao fato de que a obra segue caminhos os quais o escritor não os controla, chega a mãos de pessoas inimagináveis, produz efeitos como um corpo no mundo. Nesse ponto, conseguimos responder a uma questão posta anteriormente sobre a influência de Nietzsche na postura do leitor Foucault. Como mostramos¹⁵⁰, em um de seus relatos, Foucault diz que a leitura de Nietzsche o fez mudar certos hábitos de vida, a partir do qual propomos a questão sobre uma relação entre uma “transcendência” temporal de Nietzsche a partir de um “corpo” que é sua obra, entretanto esse “corpo” é um corpo morto. Uma vez que a biblioteca recolhe toda obra literária fazendo-a entrar para a história, configura um espaço inescapável. Dessa forma, Nietzsche é um filósofo póstumo.

Na literatura, afirmará Foucault (2016b, p. 102) “há apenas um sujeito que fala, um só fala, e é o livro [...] essa coisa em que Sade foi, vocês sabem, enclausurado e na qual nós,

¹⁵⁰ Embora já mencionado anteriormente, julgamos necessária uma re colocação do relato mencionado: “Nietzsche foi uma revelação para mim. Eu tive a impressão de descobrir um autor bem diferente daquele que me havia sido ensinado. Eu o li apaixonadamente e rompi com minha vida, deixei o emprego no hospital psiquiátrico, deixei a França: tinha o sentimento de ter sido capturado. Através de Nietzsche, eu me tornei estranho a todas essas coisas.” (FOUCAULT, 1994d, p. 780).

também, estamos enclausurados.” Comentando Blanchot, Foucault (1994b, p. 425) diz que toda sua crítica consiste em mostrar como que o autor está situado no interior de sua obra de forma tão radical, que acaba por ser destruído. A obra é o abrigo do autor, é nela em que este habita, é a possibilidade de sua existência. Provavelmente, ciente dessa relação entre escrita e morte, Nietzsche deu a si um rosto de Eurídice em *Ecce homo* como forma de unificar o corpo póstumo, que só existe na morte e que, em seu caixão sempre destrancado, atravessaria séculos, coagindo e deslocando os que suspendem a tampa de forma negligente, tal como Foucault. O livro, como afirma Blanchot (1997, p. 303), “é justamente eu mesmo transformado em outro.” Embora Nietzsche tenha inserido seu nome dentro da obra, este desdobramento gêmeo que é a passagem para fora se afasta concomitantemente, havendo dois nomes Nietzsche, o de estatuto civil, professor afastado por problemas de saúde, que amou Lou Salomé e venerou Wagner, e o nome do autor que unifica, na morte, a obra partindo para a eternidade. Portanto, não há o que se enganar, embora o nome próprio seja utilizado, a subjetividade escritora está completamente apagada da obra, o nome que figura é apenas uma função da linguagem literária.

Ao analisar o caso de Sade, Foucault (1994a, p. 660-661) nega-lhe uma existência empírica por dois motivos: primeiro, por ter estado confinado durante 30 anos de sua vida em uma prisão, tendo sua existência literalmente sufocada. Segundo, não se encontra em sua obra nenhum desdobramento de sua consciência, as personagens se mostram aprisionadas em um sistema que articula necessidades que se desdobram nas possibilidades sexuais narradas. O que há é a sexualidade e a necessidade do desejo se multiplicando e fazendo suas próprias leis, excluindo-se do domínio do sujeito. Embora Sade esteja escrevendo, ele o faz na inexistência, porque o que determina os jogos sexuais é a própria necessidade demandada por um sexo construído de linguagem, “Sade não deixa falar, como lei sem lei do mundo, outra coisa senão a nudez do desejo.” (FOUCAULT, 1994a, p. 521). Um exemplo mais claro é *Jacques, o fatalista*, de Diderot. A obra se inicia com a voz de um narrador externo, “Diderot”, o autor, contudo a narrativa é interrompida por Jacques o qual começa a narrar suas aventuras amorosas e que, também, é interrompida por outra narrativa de terceiro nível. Essas narrativas provocam saltos no tempo, retornando a um passado e incluindo personagens que só existem no interior da perspectiva de cada micro narrativa. Em determinados momentos, a narrativa em primeiro nível toma a palavra com o objetivo de justificar sua ausência na trama, atestando a veracidade e autonomia dos personagens:

Aquilo que estou contando para você, você deve achar isso extraordinário, mas foi assim que as coisas se passaram; é claro, essa aventura, ela não é conforme as regras

da literatura, ela não é conforme as regras das narrativas bem-feitas, mas não sou o dono dos meus personagens, eles me transbordam, chegaram a meu horizonte com seus passados, suas aventuras, seus enigmas, não faço mais que lhe contar as coisas tais como elas efetivamente se passaram (DIDEROT apud FOUCAULT, 2016b, p. 96).

Notemos que Diderot sinaliza que sua obra transgride seus domínios e regras subjetivas, como também as regras de toda a literatura bem escrita. Ao escrever no vazio, os personagens agem no texto de acordo com suas individualidades, narram suas perspectivas as quais irão configurar, eventualmente, uma linha de desenvolvimento da trama. Essa escrita na ausência ou no vazio que se evidencia nesses exemplos, parece proporcionar algo a mais que o simples desprendimento da obra. Uma coisa é fato, a obra, o texto ou o livro não se materializam do “nada”, há um escritor que os escreve, porém, este escritor se apaga no ato da escrita, uma vez que a necessidade do desejo em Sade e a individualidade dos personagens de Diderot transbordam a interioridade. Tal escrita, assim, possibilita algo parecido com o que vemos em Nietzsche com o nome de perspectivismo. Diderot, ao deixar seus personagens falarem de suas perspectivas, submete seu pensamento a um experimento diverso do qual está disciplinado; da mesma forma, Sade, que experimenta as possibilidades do desejo ao deixá-lo se manifestar livremente. Assim, podemos dizer que a escrita como experimento de Nietzsche na forma do perspectivismo funciona à medida que, em sua escrita, deixa o cientista, o sacerdote, o artista e o filósofo falarem para experimentar pensar de outra forma. Esta “outra forma” consiste na singularidade das figuras perspectivas que a necessidade da trama literária impõe do exterior ao escritor, deixando-o participar de um processo que culminará na fragmentação da subjetividade e do seu abandono pela obra. Com a despersonalização do eu e a passagem para o fora, adentra-se em uma dimensão do “impessoal” em que a linguagem se reproduz em terceira pessoa. Não se pronuncia mais “‘Eu morro’, e sim ‘Morre-se’, ‘Morre-se sempre outro que não eu, ao nível da neutralidade, da impessoalidade de um *Ele* eterno’.” (LEVY, 2011, p. 48). A “impessoalidade” corresponde ao que Blanchot denomina de neutro. O neutro é o que está fora de toda a dimensão que possa remeter à subjetividade, incluindo tempo, espaço, percepção, o mundo familiar, seguro e controlado. Nem por essa razão, passa para o plano da objetividade, como algo que se pudesse produzir um discurso positivo. O neutro como experiência do fora possibilita uma via de pensamento que supera a cisão dialética entre sujeito e objeto. Assim, o pensamento passa para fora de si, para se encontrar e se envolver no interior de um ser que “é, de pleno direito, Ser e Palavra.” (FOUCAULT, 1994a, p. 521). O pensamento do fora, portanto, não pode ser compreendido como um pensamento do sujeito e muito menos um pensamento encerrado no objeto livro. O livro

guarda a linguagem mortificada, mas não um pensamento. Como indicamos anteriormente em nossa discussão, pensamento e linguagem são coisas distintas; o pensamento está na ordem do interior e a linguagem do exterior, o pensamento do fora só pode dar-se na experiência entre o cruzamento desses dois elementos, um pensamento que sai de si para surfar na onda da linguagem com suas dobras e quebras. Assim, esse raciocínio resume-se na citação de Nordholt no trabalho de Levy (2011), o qual reproduzimos:

Concordamos igualmente com o que Foucault, a propósito de Blanchot, denominou ‘o pensamento do fora’. Fórmula que não deve ser entendida nem como genitivo objetivo (o fora não é aqui o tema do pensamento), nem como genitivo subjetivo (não se poderia pretender que o fora pensa), mas como o pensamento que efetua a passagem ao fora, que faz que o sujeito passe para fora de si mesmo, torne-se estrangeiro a si mesmo, sem esperança de redenção dialética. Pensamento que se mantém, então, no fora, como uma força exterior a toda subjetividade (NORDHOLT apud LEVY, 2011, p. 48).

Sobre essa experiência que acabamos de descrever, Foucault nos alerta para o seguinte risco: esse pensamento, ao nos referirmos sobre ele com a palavra “reflexão”, deve ser feito com total cuidado. O próprio uso da palavra “reflexão” para se tratar dessa forma de pensamento deve ser cauteloso, pois ele insere, subitamente, os caracteres da interioridade, remetendo, novamente, a uma experiência fenomenológica do corpo vivido, conciliando-a novamente com a consciência. Assim, a partir do momento em que a produção do discurso deixa de seguir uma reflexão que retorna para a interioridade e se dirige para o próprio ser da linguagem, o exterior, se torna

narrativa meticulosa de experiências, de encontros, de signos improváveis [...], escuta não tanto do que se é pronunciado nele, mas do vazio que circula entre suas palavras, do murmúrio que não cessa de desfazer, discurso sobre o não-discurso de toda linguagem, ficção do espaço invisível em que ele aparece (FOUCAULT, 1994a, p. 525).

Então, essa liberação do pensamento na experiência do fora possibilita a emergência de um mundo onde a narrativa é o próprio acontecimento das experiências em que corpos transvestidos de nomes próprios ou anônimos se encontram, trocam suas ameaças em um espaço que não é outro senão o da ficção.

4.2.5 Ficção: criação de mundos estrangeiros e relações de poder

Tal como o uso da palavra “reflexão”, o vocabulário da ficção, também, apresenta o risco de ser submetido às categorias da interioridade, porém o risco, nesse caso, é um pouco

mais perigoso. Pelo fato de a ficção ser a condição de emergência de imagens, elas podem ser facilmente reduzidas à interpretação, de terem significados que trazem conteúdos ocultos de uma consciência, como se a consciências as usasse para dizer determinadas coisas. A ficção, como defende Foucault, não trabalha com a ideia de que as imagens tenham um sentido para além de sua aparência, seja como artifício do sujeito para dizer algo ou como representação de um objeto empírico. As figuras da ficção existem por si, mesmo não se assemelhando a nada disposto no mundo. A ficção soa, portanto, “como um termo de psicologia (imaginação, fantasma, devaneio, invenção, etc.)” (FOUCAULT, 1994a, p. 279), como uma criação subjetiva que aparece na realidade. Por conseguinte, não é irreal e nem inexistente, porém, sabe-se que é falso em relação à realidade empírica, puramente artificial. O risco consiste então no fato de o fictício literário facilmente parecer se remeter às flexões da linguagem subjetiva.

Em alternativa a esta compreensão psicológica da ficção, Foucault começa a costurar sua tese com a seguinte pergunta retórica: “Se o fictício fosse, justamente, não o mais além e nem o segredo íntimo do cotidiano, mas esse trajeto de flecha que nos atinge os olhos e nos oferece tudo isto que aparece?”¹⁵¹ (FOUCAULT, 1994a, p. 280). Considerando esta premissa como verdadeira, a ficção não é a revelação psíquica e criativa do autor, mas sim um “trajeto” que possui um alvo, os olhos que se dispõem sobre as palavras, sendo elas próprias as arqueiras que disparam as flechas. Portanto, a ficção não é palavra e nem meramente linguagem, e este é o limite o qual demarcamos no pensamento de Nietzsche no final da última seção. Ele denuncia toda a linguagem como criadora de ficções, como se a ficção fosse o modo de ser da linguagem, o que não é falso. Porém, o que Foucault começa a evidenciar é uma espécie de plano, de virtualidade que não cabe nas palavras, mas as implodem saltando para fora delas, que é este “trajeto de flecha”. Vejamos que o trajeto de flecha não está nas palavras, embora se origine de lá, e nem é o sujeito que lê, pois seu olho é o alvo. O alvo é o olho e não a mente, por quê? Porque o artifício da ficção não consiste na estruturação de um argumento retórico e simplesmente lógico, mas funciona a partir da apresentação de imagens a serem percebidas. Dessa forma, a ficção, como trajeto de flecha, é um holograma tridimensional projetado por um disco plano, bidimensional, as páginas do livro.

¹⁵¹ Importante observar o uso abusivo desse tipo de perguntas nos textos de literatura como recurso estilístico. Foucault, constantemente, lança mão de perguntas afirmativas para introduzir suas teses em oposição a algo já consolidado no saber. Não podemos deixar de mencionar também a semelhança desses recursos com as estratégias utilizadas por Nietzsche para induzir o leitor a se questionar sobre determinado ponto de vista, acompanhando-o em sua argumentação.

Portanto, não dizer “que a ficção é a linguagem, o giro seria muito simples, embora seja familiar atualmente. Dizer, com mais prudência, que há entre elas uma dependência complexa, um apoio e uma contestação.” (FOUCAULT, 1994a, p. 280). O fora, à medida que agrupa palavras e nomeia os objetos, os nomes já apresentam uma duplicação, o ser evocado pelo nome é dividido, rachado, é “paisagens em dois”. À medida que o autor escreve desaparecendo diante do espaço vazio do fora que o aniquila, um mundo vai se erguendo como se o surgimento da ficção dependesse do sacrifício da vida do autor.

A experiência simples que consiste em pegar uma caneta e escrever desprende (como dizemos: liberar, desenterrar, retomar um penhor ou retornar a uma palavra) uma distância que não pertence nem ao mundo, nem ao inconsciente, nem ao olhar, nem à interioridade, uma distância que, em seu estado nu, oferece um quadriculado de linhas de tinta e também um emaranhado de ruas, uma cidade a caminho de nascer, já ali depois de muito tempo (FOUCAULT, 1994a, p. 280).

Vejam os que a cidade que emerge a partir da grafia de algumas palavras consiste em um afastamento de sua origem. A origem é o espaço da página em branco que recebe a grafia das palavras que compõem a linguagem e a ficção é a distância criada a partir delas. A linguagem que fala a partir e na distância denomina-se linguagem de ficção (FOUCAULT, 1994a, p. 280). Assim, a distância não se estabelece em relação ao sujeito ou ao objeto, mas em relação à própria linguagem. Mas, se esta distância Foucault denomina de “linguagem de ficção”, podemos afirmar então, concordando com O’Leary (2008, p. 17), que a ficção é “uma distância no interior da linguagem em si mesma.” O fictício é, então, um esgarçamento da linguagem, uma “nervura”, uma ondulação desprendida e ligada a uma linha reta como se fosse um fantasma que acompanha o corpo. Assim, ela permite falar daquilo que não existe enquanto substância à maneira como existe neste espaço virtual.

Podemos dizer, então, que a linguagem de ficção se diferencia do uso cotidiano que fazemos da linguagem, embora se relacione com este murmúrio sem nascimento. Quando a linguagem cotidiana diz “gato”, refere-se a um gato existente no mundo empírico, portanto, a linguagem possui caráter instrumental. Já na linguagem de ficção, a palavra “gato” não está vinculada de forma vazia e dependente como signo de uma entidade material, mas evoca, apresenta, faz um “gato”. Nomear é conferir ser às figuras dentro do espaço da distância. Logo, a ficção não parte do mundo para representá-lo e nem, muito menos, para significá-lo como a modernidade dispõe a linguagem, mas constitui seu próprio universo, criando sua realidade. Embora crie um mundo estrangeiro, não é composto de formas irreconhecíveis, tudo o que está na obra de ficção, nos dirá Blanchot (1997, p. 326), cria “um mundo onde tudo o que acontece é tirado da realidade.” Foucault (1994a, p. 274-275) ilustra as composições fictícias analisando a imagem de um parque formada como as de um espelho. O

espelho traz as coisas para um espaço fora delas, onde as multiplicidades podem ser transplantadas e associadas entre si. Por isso, a composição do parque, um lugar “belo” e “pitoresco” tem cada um de seus elementos retirados de paisagens diferentes e transpostos “nessa disposição em que ‘tudo parece natural, exceto o conjunto’.” (FOUCAULT, 1994a, p. 274). O objeto é criado dentro da ficção estabelecendo com o objeto empírico somente uma semelhança. De todos os mundos diversos oferecidos pela ficção, nenhum destes equivale ao mundo empírico, assim, o leitor, ao ter contato com uma obra de ficção, experimenta outra realidade estrangeira àquela que se encontra. Os personagens e suas vivências, defende Levi (2011, p. 20), não são meramente compreendidos, mas vivenciados, sentidos, compartilhando seu *pathos*. A perspectiva da autora, ao pôr o efeito da ficção como um argumento afetivo, encontra-se com o pensamento nietzschiano que afirma que estamos apegados afetivamente a princípios morais, o mesmo valendo para saberes, uma vez que não estão desvinculados. Portanto, uma obra de ficção que mostre um personagem vítima de violências culturalmente aceitas e justificáveis produzirá efeitos críticos muito mais promissores sobre as pré-compreensões de uma cultura do que mil argumentações retóricas, pois atua no *pathos*. Este efeito pode ser observado – talvez não de forma universal – na descrição do suplício de Damiens na abertura de *Surveiller et punir*. As minúcias da brutalidade narrada por Foucault em um cenário erguido em sua narrativa possibilita uma percepção estética, um desconforto, logo, uma experiência com este fato do passado.

Há que se observar que o suplício de Damiens não é composto somente pela mostra de imagens, personagens e ambientes que se relacionam no espaço da ficção. Este texto de abertura, embora seja um todo composto de citações de documentos distintos¹⁵², ilustra uma trama que transcorre da condenação à morte brutal da vítima. Porém, na ficção, as sequências não possuem uma uniformidade com o tempo da cronologia do mundo empírico. Foucault distorce os momentos temporais da trama para proporcionar efeitos estéticos. O primeiro parágrafo prescreve o que virá acontecer ao ser executada a sentença, já o segundo parágrafo, que se refere a uma matéria de jornal, diz o que já aconteceu e, na sequência, o ritual é descrito como um relato de memória. Nesse relato de memória, que já transgrediu a cronologia lógica, há uma demarcação temporal subjetiva de um narrador que também é personagem, que deixa transparecer a agonia da vítima em uma consumação que é sempre adiada. A quantidade de cavalos não é suficiente para o esquitejamento, alguém interrompe

¹⁵² As fontes utilizadas por Foucault foram: *Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens*, 1757, t.III, p.372-374; *Gazette d'Amsterdam*, 1 de abril, 1757; ZEVAES. *Damiens le régicide*, 1937, p. 201-214.

para lhe perguntar se tem algo a dizer, o carrasco se dirige para questionar às autoridades o que fazer, já que os membros não são extraídos do corpo como o esperado. E enquanto tudo se discute, Damians aguarda em sua dor e agonia. É o tempo do sofrimento. Até que, finalmente, conseguem despedaçá-lo lançando, ao final, o tronco à fogueira para queimar até as “dez e meia da noite”, o que expande o tempo para além do pequeno relato, como algo demorado. Existe, também, o tempo da compaixão, de se prolongar o fim, pois o narrador e o espectador permanecem com seu filho até as “onze”. No outro dia, um cão vem deitar-se onde a fogueira fora acesa para aproveitar o calor do solo, indicando o fim de tudo e o completo desaparecimento¹⁵³. Percebamos que nesta narrativa montada por Foucault, o tempo se comporta de forma indeterminada. A essa forma de temporalidade que permeia a ficção e a complementa Foucault chama de linguagem do *aspecto*, a qual ilustra com uma frase de Baudry: “Disponho disso que me rodeia por um tempo *indeterminado*.” (FOUCAULT, 1994a, p. 282, grifo do autor). Ou seja, que a repartição dos tempos dentro de uma trama literária é imprecisa não por si mesma, mas que é relativa e comandada pelo jogo do aspecto, a maneira como os fatos devem se suceder e em que direção no espaço que a sustenta. Uma hipótese de interpretação do aspecto que nos parece possível é considerá-lo como a criação de uma perspectiva através da modulação do tempo, podendo esta ser também a perspectiva do personagem que observa, dado que não é meramente informativo, mas algo vivenciado.

Por conseguinte, na ficção, como distanciamento da origem, as coisas e os fatos são apresentados e a trama se desenrola a partir do aspecto, não correspondendo a representações. Na medida em que apresenta as figuras de “sujeitos” e “objetos”, possibilita mostrar o mundo como um conjunto, tornando possível pensar, ou melhor, perceber a realidade como um todo, sobressaindo determinadas partes em detrimento de outras, inserindo elementos irrealis, entretanto que proporcionam determinadas perspectivas. Foi por essa razão que Nietzsche precisou criar seu mundo da vontade de poder, uma vez que ela não existe no mundo. Somente na ficção a perspectiva de Nietzsche torna-se possível de ser comunicada a tal ponto

¹⁵³ A explicação do que Foucault quer dizer com o conceito de *aspecto* aparece no texto de forma meio nebulosa, sem uma definição bem estabelecida. Reproduziremos, dessa forma, o que se aproxima de uma definição e o que tomamos como referencial para a análise do suplício de Damians: “Não há, então, uma série linear indo do passado que se rememora ao presente atual, que defina a lembrança vinda e o instante de escrevê-la. Mas, muito mais, uma relação vertical e arborescente em que uma atualidade paciente, quase sempre silenciosa, jamais dada por ela mesma, sustenta figuras que, em vez de se ordenarem pelo tempo, se distribuem de acordo com outras regras: o próprio presente não aparece a não ser quando a atualidade da escrita é finalmente dada, quando o romance termina e que a linguagem não é mais possível.” (FOUCAULT, 1994a, p. 281-282). Poderíamos afirmar então que o aspecto se define à maneira como os tempos e os modos temporais se organizam e organizam a ficção não com base na cronologia que ordena passado, presente e futuro nessa ordem respectiva e nem com base na perfeição da demarcação objetiva, mas sim de acordo com as próprias necessidades da trama, que envolve personagens e suas percepções e reflexões, memória e peculiaridade dos fatos.

de Foucault retirar o poder deste mundo e inseri-lo em suas ficções históricas. O'Leary (2009, p. 47) argumenta que a escrita como ficção funciona como um reflexo do mundo não como algo que faz parte dele, mas como aquilo que constitui um “mundo” fora dele, funcionando como uma “antimatéria”, contrabalanceando com o modo de organização do “universo”. A ficção introduz no mundo um elemento estrangeiro que, embora se assemelhe, o questiona a partir da diferença, fazendo entrar no campo da inteligibilidade do real a irrealidade que possibilita ver o que permanecia “ilegível”. Nas palavras do comentador, podemos dizer que a ficção “é a experiência de um não-existente lado de fora, na medida em que penetra ou incide em nossa realidade cotidiana.” (O'LEARY, 2009, p. 50).

É por este motivo que Foucault mantém em suas obras da década de 1960 um jogo de oposição entre saberes legitimados e escritos literários. Por exemplo, em *Histoire de la folie à l'âge classique*, ele faz uso de *Ramou's Nephew*, de Diderot, como também de Sade, para ilustrar uma experiência que permanece silenciada neste período, a experiência da não-razão, da loucura. Uma vez que tudo o que pode ser dito na era clássica deve ser de ordem racional, articulando-se nas teias da especulação que se desdobra por meio da semelhança e parentesco de conceitos, a loucura aparece nas bordas ou no impossível da racionalidade como aquilo que não é capaz de produzir um discurso tal como a *épistémè* torna possível. Portanto, estas obras constituem um meio pelo qual essa experiência pôde ser preservada e transmitida para a posteridade. Porém, o mais importante de destacar, nos lembra O'Leary (2009, p. 52), é que Foucault percebe que as obras mencionadas, para além do registro dessa experiência, podem funcionar de dentro e, ao mesmo tempo, contra sua própria cultura, como obras extemporâneas, valendo-se do vocabulário de Nietzsche. Os “saberes subjugados”, uma vez que a ordem do discurso os exclui, ao serem inseridos, empurrados, seja por meio de um disfarce como um “cavalo de Tróia”, podem comprometer todo o código normativo, gerando uma espécie de “curto-circuito”. Dessa forma, os “trabalhos de literatura possuem a capacidade de introduzir um elemento estranho e estrangeiro no interior da experiência de uma cultura de uma época particular. E esta capacidade pode ser a base de seu significado filosófico e social.” (O'LEARY, 2009, p. 53). Isto significa que, paralelo a um projeto de construir uma ontologia da linguagem a partir da literatura, há uma percepção do potencial subversivo dela, o que reforça nosso posicionamento de que os estudos de literatura, textos carregados de uma estética peculiar não são para mero gozo de Foucault, mas sim expressam um objetivo na prática do intelectual. Estes fatos justificam a presença da palavra ficção na década de 1970, mesmo após ter perdido o interesse pela literatura.

Quanto à perda de interesse de Foucault pela literatura, Muniz (2016) propõe uma justificativa simplória, mas que possui sua razão de ser. Segundo a autora, o desinteresse que se seguiria na década de 1970 é devido ao fato de a literatura ter perdido seu caráter transgressor e de ruptura na medida em que se alinhou com o mercado de consumo. Assim, a literatura, que compunha uma via de desassujeitamento, acaba sujeitada pelas forças as quais servia de contestação, pois em um sistema em que tudo é mercadoria para ser consumida, os objetos e as pessoas são despidos de suas particularidades para assumirem demandas do consumidor. Portanto, o espaço vazio deixado pelo desaparecimento do sujeito é instantaneamente preenchido pelas expectativas de um determinado público.

Artières et al. (2016) apresenta motivos pouco mais complexos do que a simples captura pelo mercado, o que não desconsidera a interpretação da autora, apenas direciona a análise para uma dimensão mais complexa. Os autores mencionam que os motivos são, decerto, numerosos, mas que mencionarão três, sem dizer qual o critério de escolha, no entanto apresentam significativa relevância. O primeiro fator se deve à perda de primazia da prática discursiva no pensamento de Foucault. Ele percebe que, além da prática discursiva que ordena o mundo e a relação que estabelecemos com as coisas de determinadas maneiras, há outras reduzindo o caráter primordial do discurso. Foucault percebe que as práticas discursivas se relacionam com um campo não discursivo, ora fundando instituições numa relação precedente, ora sendo produzido no interior destas. Se há outros domínios de práticas, Foucault inicia uma reflexão sobre sua “metodologia” buscando instrumentos capazes de questionar outras ordens que se estendem à política e às práticas de governo. Sendo assim, a subversão passa a ser pensada na forma de mudanças de comportamento tanto para si quanto à alteridade, deslocando esta temática do plano transgressor da literatura para o da resistência e do poder, todavia os autores afirmam que a literatura não é jogada fora como algo inútil, podendo ser reinvestida dentro de uma nova lógica. Para eles, “a escrita literária, utilizada como máquina de guerra, pode perfeitamente encontrar aí seu lugar; mas não representa mais seu paradigma.” (ARTIÈRES et al., 2016, p. 18).

O segundo fato se deve à mudança nos tipos de subjetividade escritora que são pensados nos dois momentos da obra de Foucault. Na década de 1960, a transgressão da ordem se funda no cruzamento entre loucura e escrita em que para se começar a escrever deve-se haver um *projeto* demandado por uma vontade no sentido de que alguém se dispõe a escrever a partir de uma ideia inicial. A descrição destes tipos se torna algo inviável diante dos novos projetos de Foucault, pois, em 1970, buscará a palavra de transgressão não mais

nestes tipos, e sim tomando como exemplo o GIP em subjetividades coletivas oprimidas pelas formas de poder. Vejamos que uma análise do poder sobre os autores loucos incorreria no perigo de deslegitimar seu discurso ao invés de afirmar uma diferença. Exemplificando, em uma entrevista de 1975 intitulada *Sade, sergent du sexe*, Sade não é mais visto por Foucault como força transgressora, mas como um corpo disciplinado pela prisão, cujos elementos do dispositivo de poder transparecem em seus textos. Nessa entrevista, cujo tema é o erotismo no cinema, ele se posiciona contra uma sacralização absoluta de Sade sobre este assunto como se Sade tivesse obtido uma primazia quanto o que é o erotismo. Segundo Foucault, Sade produziu um erotismo típico da sociedade disciplinar que é replicado no cinema, o que significa que, por mais que seu erotismo pareça subversivo, apenas transpõe as características da sociedade para determinada prática sexual. Assim, o erotismo de Sade é próprio a uma sociedade completamente regulamentada, “anatômica, hierarquizada com o seu tempo cuidadosamente distribuído, seus espaços quadriculados, suas obediências e suas vigilâncias.” (FOUCAULT, 1994b, p. 821). A partir desse diagnóstico, Foucault propõe a saída do sadismo e de seu erotismo disciplinar em direção a um erotismo que possibilite uma livre atuação do corpo, fundamentado em sua volatilidade, encontros ao acaso e prazeres não calculados. Assim, as formas de resistência deixam de ser pensadas na forma de uma individualidade para ser transposta a uma coletividade.

O terceiro motivo se deve ao abandono da figura do “fora”, passando a ser visto por Foucault como um mito. Isto posto, o tema da “diferença possível” é reinvestido na práxis histórica. Quanto a este ponto, os autores estão parcialmente equivocados no sentido de não compreenderem o quanto o fora aparece dissimulado na práxis histórica, principalmente na escrita ficcional.

A questão se torna então esta: como, do próprio interior de certa configuração epistêmica e histórica, do próprio interior da ‘malha do real’, tecida por certa economia dos discursos e das práticas num momento determinado [...] é possível escavar e reverter suas articulações, deslocar suas linhas, mexer seus pontos, esvaziar seus sentidos, reinventar seus equilíbrios? (ARTIÈRES et. al., 2016, p. 19).

Em vista disso, a pergunta que preocupa Foucault se resume agora em instigá-lo a pensar como, no interior da própria prática histórica e de seus mecanismos de poder que nos fazem ser o que somos, é possível liberar-se destas determinações e encontrar espaços que tornem possível uma palavra e um modo de vida diferentes. A preocupação, segundo os autores, se inicia nas reflexões sobre a literatura, estendendo-se para até o fim da vida de Foucault. Essas novas problematizações farão com que a literatura perca seu privilégio no interior do pensamento de Foucault, gerando um apagamento da questão do ser da linguagem

tal como a literatura como o lugar da transgressão por excelência, uma vez que esta se torna um instrumento normativo, capturado e reativado pelas instituições. Assim, com a dessacralização da literatura, passa a ser pensada não mais a partir dela mesma, mas como um discurso que não escapa ao poder (MACHADO, 2005b, p. 129).

Vejamos que, mesmo com essas viradas no pensamento de Foucault, com seus abandonos e substituições, ecoa, posteriormente, o vocabulário da literatura na assunção de sua prática ficcional. Retornemos em nossa memória, também, que Foucault, ao ser questionado sobre o abandono da literatura, não responde pelo fato de ela ter se mostrado insuficiente, e sim por ter encontrado um modo de ser para o seu discurso, uma lei para com a qual possa guiar seus trabalhos. Outro fato digno de ser citado é que o abandono devido à percepção da captura mercadológica sobre a literatura não é um fato trans-histórico, mas fruto de sua atualidade, e que sua desilusão se refere às condições de se produzir literatura no presente:

Mesmo que o ato de escrever tenha funcionado até então como uma contestação da sociedade, [...] hoje a força transgressiva da literatura se perdeu [...]. Visto que a literatura foi recuperada pelo sistema, com uma função social normativa, a subversão tornou-se um puro fantasma (FOUCAULT apud MACHADO, 2005b, p. 129).

Por isso, o que se deve considerar, de forma clara, é que a reflexão sobre a literatura em uma atualidade perde a razão de ser pelo fato de haver sofrido uma descontinuidade com um tipo de linguagem estudado por Foucault. Embora, talvez possa ser discutido se, a partir de agora, puder ainda considerar todos os clássicos de literatura como figuras transgressoras, dado a posição declarada em relação à Sade. O que podemos destacar, de todo o nosso esforço em compreender o mapeamento desse ser da linguagem analisado arduamente por Foucault na década de 1960, é que este fascínio juvenil pela literatura relega a ele um aprendizado estilístico quanto à produção de seu discurso. Logo, afirmamos que a “literatura”, a partir de agora, não se restringe a um tipo de livro comercializado e que fala de inúmeras ficções, ora fantásticas ora realistas. Literatura é, para Foucault, muito mais um modo de ser do discurso do que um gênero de obra. Então, como momento final de nosso drama, nosso clímax, é preciso compreender, por fim, como esse modo de ser do discurso se atualiza no Foucault pós anos 1960, uma vez que afirma não escrever outra coisa senão ficções. A ficção, a partir da década de 1970, aparece nas entrevistas de Foucault não mais como um conceito a ser explicado, mas como uma técnica de escrita da qual se faz um uso e, deste, se desdobram dois efeitos complementares, um ético/espiritual, outro, político. Porém, o efeito político é

dependente do espiritual, pois a subversão do poder, uma vez que este incita e normaliza os corpos, necessita de uma “liberação do espírito”.

Uma proposta de identificação e localização da ficção na práxis filosófica de Foucault pode ser iniciada pelo caminho proposto por O’Leary (2008, p. 18) ao comparar a função do intelectual específico com o efeito de emergência de uma realidade a partir da linguagem de ficção. O comentador expõe, tal como trabalhamos no capítulo segundo, que o papel do intelectual é fazer um diagnóstico do presente e, neste diagnóstico, identificar as fragilidades ou fraturas virtuais as quais podem ter seus limites contestados. O intelectual, ao fazer o diagnóstico, “diz aquilo que existe, fazendo aparecer como aquilo que pode não ser, ou pode não ser como é.” (FOUCAULT apud O’LEARY, 2008, p.18). No discurso do intelectual, portanto, a obra de linguagem, ao descrever uma “realidade”, mostra, simultaneamente, a possibilidade de ela ser transformada, o que, na visão do autor, significa um “eco” e, ao mesmo tempo, uma “inversão¹⁵⁴” da forma como define a ficção na década de 1960, a “ficção diz aquilo que não existe, na medida em que existe.” (FOUCAULT apud O’LEARY, 2008, p.18). Logo, a ponte que integra os distintos momentos do pensamento de Foucault se dá na forma de uma inversão que repete algo já acontecido. O eco é exatamente isto, o retorno de um som forte lançado em um momento anterior que retorna aos ouvidos daquele que o vocaliza, reproduzindo o mesmo som, sendo uma ou mais vezes, em tonalidades diferentes. Desse modo, o intelectual específico, que não escreve outra coisa senão ficções, para dizer aquilo que é no sentido de provocar uma fissura capaz de comprometer as formas de organização do poder e do discurso, diz aquilo que não existe tal como é dito. Isto nos dá a entender que a ficção, ao ficcionar um mundo que não existe, mostra como a realidade que “é” pode não ser mais. A ficção, ao criar uma perspectiva que evidencia as formas de governo, funciona como maquinário de incitação de uma indocilidade refletida.

A obra ficcional, ao inserir no mundo um lado de fora, um elemento estrangeiro que o reflete de forma hiperbólica, agrega toda a artificialidade já contida no discurso verdadeiro como apontado por Nietzsche, ou seja, todos os elementos que arrastam para o seu interior, com fins de constituir seus cenários, são oriundos de discursos verdadeiros, porém potencializados. Por conseguinte, não é válida a afirmação de que Foucault “mente” ou cria um discurso meramente tendencioso e ideológico para alcançar suas finalidades. A ficção, neste sentido, não é necessariamente um lado de fora da verdade, uma vez que todo discurso verdadeiro possui sua validação segundo uma ordem do discurso. O que Foucault faz é

¹⁵⁴ O autor utiliza a palavra “reversal”, cujo significado no dicionário de Oxford é “1 mudança (de política, decisão, etc.) 2 (sorte, fortuna) revés 3 (Jur) anulação 4 (de papéis) inversão.” (REVERSAL, 2013, p. 631).

transgredir esta ordem que controla a proliferação dos discursos e os modos da linguagem se desdobrar. Portanto, o discurso de Foucault não é verdadeiro nesse sentido, pois se descola da normatividade do discurso legitimado, o que nos impede de acusá-lo, embora não produza trabalhos de historiador, de imprecisões e omissões históricas de forma totalmente maliciosa. A ficção em seu discurso que não diz o verdadeiro, mas que fabrica uma realidade, esse discurso cuja normatividade permanece subvertida, mantendo os restos ou retalhos do uniforme de prisioneiro como disfarce, infiltra-se na ordem do saber produzindo efeitos de verdade. Quando, em 1979, foi questionado sobre o caráter dramático e ficcional de *La volonté de savoir*, ele responde que a questão da ficção, para ele, ocupa um lugar de importância central:

Eu me dei conta que não tenho jamais escrito outra coisa que não ficções. Eu não quero dizer, portanto, que elas estejam fora da verdade. Parece-me que há a possibilidade de fazer a ficção trabalhar no interior da verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazer de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e então, ‘ficcione’. Nós ‘ficcionalizamos’ a história a partir de uma realidade política que a torna real, nós ‘ficcionalizamos’ uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica (FOUCAULT, 1994c, p. 236).

O que Foucault deixa transparecer nesta autoexplicação é que, inserida a ficção no domínio das práticas discursivas regidas por uma vontade de saber, de dizer o verdadeiro, ela se alimenta dos elementos ou, digamos, dos enunciados, objetos, modalidades enunciativas. Os elementos do discurso verdadeiro são sugados para o exterior, reino da ficção, que racha as palavras deixando sobressair seus duplos imagéticos. Assim, Foucault ficciona uma “realidade” política a partir de enunciados do saber histórico que, mesmo se tratando de uma época passada, aparece como espelho do presente, evidenciando fragilidades nas práticas de subjetivação normativas, conseqüentemente, se fabrica também, a partir dessa verdade histórica, uma política diferente ou outra forma de ser governado. Com este potencial, a linguagem de ficção nos conduz para além daquilo que é familiar no sentido de criar um estranhamento em relação ao que tomamos como projetos comuns e instituídos, nos lançando em um espaço outro em que “o que está em jogo é o sentido do que somos e do que (todavia) não somos, do que poderíamos ser.” (PELLEJERO, 2017, p. 491). Assim, Foucault, ao ficcionar uma determinada história, provoca, no seio dos dispositivos de saber que engessam certas formas de relações de poder, uma espécie de curto circuito, desviando, resistindo ou anulando a força que atua sobre os corpos. Ao escrever, então, um livro como *Histoire de la folie à l’âge classique*, provoca dois efeitos: primeiro, um questionamento sobre os saberes psiquiátricos legitimados como verdadeiros e, segundo, um efeito sobre o modo como as

peessoas percebem a loucura e suas formas de tratamento. Dessa forma, a ficção é um tipo de discurso que atua simultaneamente em duas frentes, do poder e do saber, proporcionando ao leitor uma experiência com o mundo que lhe é apresentado.

A ficção, como forma de fabricar períodos históricos ou mundos, cruza neste momento com a proposta de crítica da atualidade de Foucault. Retomemos sua declaração no texto *Qu'est-ce que la critique?*

Trata-se, de fato, nessa prática histórico-filosófica, de se fazer sua própria história, de fabricar como por ficção, a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que lhe são ligados, questão a qual, como se pode ver claramente, que ela desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores para o problema do sujeito e da verdade, do qual os historiadores não se ocupam. (FOUCAULT, 1990, p. 45).

Logo, a prática histórico-filosófica de Foucault, compreenda-se tanto a genealogia quanto a arqueologia, não trabalha com métodos comuns e legitimados pela historiografia, muito menos compartilha seus objetos. Foucault aponta os enunciados históricos para outra direção, não no sentido de explicar processos supostamente concretos, baseado em uma descrição dos fatos, mas no sentido de trazer para o discurso um “objeto” que, supostamente, é um falso objeto. Um que não pode ser pensado a partir do positivismo científico, porque não possui materialidade, o par poder-saber. Deleuze (2005, p. 85), ao comentar a questão do fora na analítica do poder de Foucault, afirma que, diferente dos objetos do saber, o poder e suas categorias não podem ser formalizados, uma vez que são pensados como atuação de força, relação e não como substância. Dessa forma, a microfísica do poder enquanto analítica, constrói, ficcionalmente, um diagrama do poder o qual localiza o saber em sua dinâmica. O poder não pensado enquanto substância ou propriedade é um ente da ficção, uma realidade que só existe nela e para ela, mas, como elemento estrangeiro, possibilita uma perspectiva sobre as formas de governo capaz de promover uma transgressão de seus limites à medida que desestabiliza uma perspectiva familiarizada com determinadas condições autojustificáveis. O poder é, na perspectiva de Deleuze, o lado de fora dos estratos sociais, ele não está em lugar algum, não frequenta o mundo como uma entidade empírica.

De forma parecida, Butler (2013, p. 174), ao comentar o alinhamento da crítica da atualidade com uma prática histórico-ficcional afirmado por Foucault em *Qu'est-ce que la critique?*, afirma que ele tem em mente a genealogia de Nietzsche. Na *Genealogia da moral*, ao tentar localizar a origem da moralidade, Nietzsche faz uso da criação de um cenário fictício em que há um conflito de dominação entre senhores e escravos que nomeiam e valoram o mundo a partir de suas perspectivas e *pathos*, como também uma trama que envolve credores

e devedores e, posteriormente, a chegada do sacerdote ascético em meio ao campo de batalha. Butler (2013, p. 174) afirma que nenhuma dessas “fábulas” podem ser localizadas historicamente e toda tentativa de fundamentação histórica está fadada a fracassar. Portanto, “no lugar de um relato que localize a origem dos valores [...], Nietzsche nos oferece estórias fictícias de como os valores foram se originando ao longo do tempo” (BUTLER, 2013, p. 174), e, ao criar uma narrativa que exemplifique o processo de criação de valores, conseqüentemente, efetua o mesmo processo narrado à medida que o critica, uma criação de novos valores a partir da reinterpretação dos antigos.

Assim, o caráter contestador que a ficção produz e que Foucault descobre nos anos 1960 é trazido para o interior da práxis genealógica, cumprindo uma função central, a partir do qual, segundo Sforzini (2014, p. 05), podemos caracterizar todo o conjunto do projeto foucaultiano, permanecido até o fim de sua vida. Embora haja variações temáticas e perspectivas, a prática histórico-fictícia é uma constante em suas obras, adquirindo muito mais do que uma função de artifício estético e passando a ser compreendida como um instrumento tático de resistência. Uma vez que o campo epistemológico não está isento ao poder, a compreensão neutra ou imparcial do saber se torna nula, passando a ser visto como um campo de batalha em que o intelectual específico, o crítico, trava suas lutas. Daí então a importância dos efeitos de verdade ocasionados pela ficção. A ficção é, portanto, uma verdadeira prática política da verdade, capaz de nos libertar diante de toda verdade normalizadora que subjuga os indivíduos, prescrevendo práticas e condutas, como também no desassujeitamento de discursos. Como se sabe, a genealogia trabalha para ficcionar uma história, não só com discursos “verdadeiros” como também com saberes sujeitados. Então, na medida em que Foucault transgredir o limite do legitimado e do ilegítimo, insere em seu arquivo de trabalho uma série de discursos banidos da ordem do saber. Como forma de se inserir em lutas atuais de forma ativa, “convoca seu arquivo pessoal colocando-o a serviço desses novos combates, construindo a ficção de uma obra-Foucault dirigida a um questionamento único [...]” (GRÓS, 2003, p. 97), peculiar.

Araújo (2011, p. 63) irá dizer que os efeitos de verdade produzidos pela ficção realizam uma intervenção na “política do pensamento”. Isto nos remete, mais uma vez, ao receptor da obra, a um público, que pode ser contingente ou específico, um leitor qualquer ou uma coletividade marcada por características comuns. Assim, as obras de Foucault alcançam “circuitos de recepção” em que, por meio da problematização que desdobram, exercem seus efeitos de verdade. Retomemos o fato de que os livros de Foucault, assim como os de

Nietzsche, são livros de experimentação, de fazer uma experiência de pensamento a partir da escrita e, para além da experiência espiritual, em ambos os pensadores, há um segundo objetivo com foco em induzir o leitor a efetuar as “mesmas” experiências e questionamentos. As ficções, dessa forma, são indutoras de focos “sócio-grupais” de resistência e de indocilidade refletida, dado o envolvimento de indivíduos em dispositivos compartilhados que se afetam. Então, “a recepção dos textos de Foucault contribuiria desta forma para elaboração de experiências subjetivas e coletivas, o que não impede eventuais confrontos, incompreensões, lacunas.” (ARAÚJO, 2011, p. 68).

Por conseguinte, a prática de escrita enquanto espiritualidade vinculada a uma linguagem de ficção funciona como transgressão em três vertentes: primeiro em um campo epistemológico, porque insere na ordem do saber um elemento estrangeiro que “vale” como verdade; segundo, tomando como referência as relações de poder entre indivíduos esta, à proporção que é recebida em determinados circuitos, favorece a formação de focos de resistência à medida que o leitor é induzido a realizar experimentos; terceiro, em uma relação de si para consigo mesmo, possibilita uma experiência limite independente da forma como a nomeamos, seja como experiência do fora, liberação do espírito, autossubjetivação em que o sujeito é arrancado de si, fissurado, fragmentado, tomado e despedaçado por Dionísio.

CONCLUSÃO

Dado o nosso levantamento e investigação bibliográfica, podemos afirmar, sem sombra de dúvidas, que a prática de escrita pode ser compreendida, tanto em Nietzsche quanto em Foucault, como ato político no sentido em que, ao proporcionar uma autossubjetivação, desloca o indivíduo, não absolutamente, das normalizações e engessamentos da cultura, seja na forma do saber para Foucault, seja na forma, talvez como alvo principal de Nietzsche, da moral. Ato este que pode ser nomeado de diversas maneiras, como prática de resistência, se consideramos o Foucault da década de 1970, transgressão, se o caso for o da década de 1960, ou, se tratando de Nietzsche, embora em seu vocabulário não vislumbrássemos um termo propriamente político, chamaremos de transfiguração da cultura. A fundamentação da escrita como forma de resistência, transgressão ou transfiguração consiste em três frentes de análise, das quais duas delas são necessárias para sustentar uma terceira numa relação de simultaneidade. A escrita, tal como analisamos, entrelaça três elementos. O primeiro, e que identificamos como a ponta da flecha que perfura o alvo, pois se mostra, mais evidentemente, como atitude política subversiva, é o que apresentamos como "crítica da atualidade", "ontologia do presente" ou "história do presente". Os demais que sustentam este primeiro constituindo o todo de uma maquinaria de combate são a "espiritualidade" e a "ficção".

Embora Nietzsche seja inserido por Foucault na crítica da atualidade, nome inventado pelo segundo, Nietzsche não expressa de forma clara, conceitual e estruturada esta prática. Foucault – em suas estratégias textuais de tomar os filósofos de que gosta ou que mais propriamente lhe "ensinaram" a filosofar como instrumentos de análise e compreensão de si e da condição que se encontra – lança mão do texto kantiano *Was ist Aufklärung?* para expor o que é não só sua prática filosófica, como a de uma série de filósofos que lhe antecederam. Nas análises de Foucault sobre a *Aufklärung*, vemos se sobressair duas caracterizações que se contradizem, colocando a *Aufklärung* contra ela mesma, ou seja, há uma perspectiva negativa e outra positiva que escondem sob esse nome dois sentidos diferentes. Como caracterização positiva, o que aparece é a definição kantiana, o esclarecimento é apresentado como processo de saída do homem de sua menoridade intelectual. Portanto, o esclarecimento é, nesse sentido, um movimento de "saída" de uma condição, algo que a diferencia de determinadas épocas que poderíamos chamar de épocas de manutenção de identidade, épocas que conservam,

estruturalmente, uma mesma condição comportamental e subjetiva fundada em determinados tipos de relação. O esclarecimento, então, é um desprendimento da manutenção de uma identidade conjuntural que reafirma determinadas práticas conformando as subjetividades. Percebamos que o esclarecimento está no seio de uma época como as demais, massificada e homogeneizada, porém diferencia-se porque, deste "seio" que é parte do "corpo", inicia-se um movimento de estranhamento e percepção de si, ocorre um processo de autocompreensão da época, não à toa que a *Aufklärung* é a única época que se autodenomina. Observemos que o processo de autoesclarecimento da modernidade, visto que o Iluminismo é um momento em seu interior, se dá por uma reflexão de determinados indivíduos sobre as relações estabelecidas enquanto alteridade e particularidade. Estas relações que Kant expõe são relações de tutela, em que se relega sua autonomia de pensamento não por violência, mas por mero comodismo, o que Kant chama de menoridade. A menoridade significa não fazer uso de seu próprio entendimento, um não exercício do pensamento que se configura em uma relação de desafeto para com si mesmo. Uma vez que o cuidado de si significa um aprimoramento espiritual, o não uso da razão significa um atrofiamento do pensamento, logo, um descuido de si.

A autocompreensão e reflexão da época na figura de Kant são transcritas como uma espécie de diagnóstico do presente. Ocorre um processo de identificação e problematização do modo de vida comum e legitimado. É mostrado um determinado modo de ser que, embora seja cômodo e resguarde os indivíduos de possíveis sofrimentos, se configura em algo prejudicial ao espírito e, conseqüentemente, à sociedade, a falta do uso da razão e da reflexão. A recusa a raciocinar constitui-se não somente em uma deficiência que afeta o individual, mas prejudica todo o grupo social e político. Por essa razão que Kant explica a causa de ainda não estarem vivendo em uma época esclarecida.

Assim, a crítica da atualidade não pode ser pensada como uma prática meramente epistemológica ou solipsista, ela sempre está articulada nas redes de relações que configuram uma época; o objetivo do crítico da atualidade na figura de Kant consiste em um apelo ao leitor para que assuma sua própria vida enquanto ser racional. Dado que o Iluminismo é um corpo em conflito consigo mesmo, esse movimento de saída da menoridade só é possível mediante uma dobra reflexiva sobre si mediada pelo diagnóstico da atualidade. Essa saída, uma vez que não há nada para fora do "ser", não consiste em uma mudança geográfica e espacial, ela não vai a nenhum lugar. A saída de si significa uma transfiguração ou metamorfose das forças atuantes em dada condição, o que possibilita a abertura e a construção

de um estágio civilizatório esclarecido, condição a qual as pessoas desprendidas de seus tutores fariam uso da própria razão. Kant, para “curar” a cultura de seu estágio de minoridade apresenta um medicamento que, talvez, incomode a princípio, *sapere aude*. Dessa forma, o crítico vestido com a máscara do filósofo de Königsberg assume uma posição diante da atualidade, assume a tarefa de transfigurar a realidade assumindo-a como problema e tarefa pessoal. Tal como o homem de modernidade de Baudelaire, ele não se limita a uma simples descrição do presente, mas sua escrita é por si mesma uma tentativa de transfiguração. O único ponto de exposição do personagem Kant apresentado por Foucault, que fica despercebido para ambos e que impede de reunir todas as características do crítico em Kant, é a questão da minoridade kantiana. Embora Kant tenha sido o fundador da ontologia do presente, ele não a desenvolve em sua completude, ou pelo menos nos estágios em que aparece em Nietzsche e Foucault. Kant, talvez por ser um pensador, um alguém que faz uso da sua própria razão, julgou-se desprendido da tutela como alguém que tenha alcançado a sua maioridade, mas uma leitura atenciosa no final de seu texto evidencia que submete sua razão à tutela do poder político: "Pode-se raciocinar o quanto quiserem, contanto que obedeçam!". Kant, tal como aparece nas análises de Deleuze ao compará-lo com Nietzsche, sempre acaba por legitimar aquilo que critica. Vejamos que Kant parece buscar um espaço imune em relação àquilo que é criticado, ele, ao contrário de Nietzsche que assume sua *décadence*, em momento algum identifica em si sua relação de tutelado. É incapaz de se perguntar o quanto participa dessa minoridade.

Estabelecendo um contraponto com Nietzsche, vemos o quanto a crítica da atualidade amadurece em sua filosofia. Por pensar a crítica como um mecanismo de libertação espiritual a partir da dissolução das cadeias culturais que nos aprisionamos e que estamos, a elas, atados afetivamente, todo diagnóstico ou toda ontologia traçada do presente configura-se em uma ontologia de si mesmo. Diagnosticar as doenças que assolam uma contemporaneidade significa identificar, ao mesmo tempo, a si mesmo como enfermo e sofredor desses males. É exatamente a isto que corresponde a pergunta inaugural da crítica que Foucault atribui a Kant: "Quem somos nós agora? Nesta atualidade? Neste presente?". E sendo o "eu" uma parte do "nós", todo diagnóstico e toda crítica é um autodiagnóstico e uma autocrítica. Limitações que não se apresentam mais na filosofia de Nietzsche, como vimos, desde suas *Considerações extemporâneas* até a *Genealogia da moral*, sempre é presente uma tentativa de diferenciação em relação à cultura. Diferenciar-se da cultura significa, necessariamente, estar imerso nela. Em se tratando da genealogia, mais propriamente, Nietzsche tem por objetivo, ao criticar a

moralidade cristã, criticar a si mesmo com o objetivo de evidenciar suas cristalizações morais que se entrelaçam à sua perspectiva como ponto cego. Em comparação à Foucault, estando ele, assim como a radicalização da crítica em Nietzsche, um passo à frente de Kant, a diferença está no fato de Kant não propor nada além de uma servidão refletida, enquanto que Foucault propõe uma postura de inservidão refletida. Diferença que se exprime ao intitular um de seus textos sobre a *Aufklärung* de Kant como *Qu'est-ce que la critique?*, mesmo Foucault relutando em nomeá-lo. Embora se trate de um pequeno diálogo, Foucault se vê impedido de repetir o título kantiano, pois *Aufklärung*, ao contrário de efetuar na prática uma civilização esclarecida, produziu menoridade subjetiva, temos, então, uma classificação negativa em relação à primeira.

Uma vez que o excesso de racionalização instrumentalizada nas técnicas de governo possibilitaram uma potencialização e expansão dos mecanismos de poder produzindo "corpos dóceis" segundo o vocabulário de Foucault, os efeitos da *Aufklärung*, ao contrário do sonho e do louvor kantianos, culminaram em um obscurantismo tecnicista. Portanto, em nossos estudos, ficou evidente um conflito entre duas *Aufklärungs*, uma que corresponde à postura kantiana, identificada como crítica da atualidade, e a outra, a racionalização governamental com expansão dos efeitos do poder. Vejamos que Kant representa, embora seja chamado pelo nome de Iluminismo, algo que o antecede e o supera. Recolocar, então, a questão da *Aufklärung* não por ela em si, mas pela crítica acoplada a ela, significa traduzir uma prática de questionamento sobre as formas de governamentalidade que aparecem articulando poder e saber. Observemos que a crítica, nesse sentido, significa uma oposição ou recusa às formas de governo, sendo assim, Foucault concluirá que a crítica se resume à arte de não ser governado desse modo, de uma recusa a determinadas formas de exercício do poder. Chamo atenção, neste ponto, à postura extemporânea de Foucault, o que se assemelha bastante com os nossos estudos sobre o desenvolvimento da crítica em Nietzsche. O extemporâneo consiste em uma forma de se posicionar em seu tempo no sentido de demarcar um contraponto, de rivalizar com sua época, porém de dentro dela mesma, uma oposição contra a época, na época, em favor de um tempo futuro. E Foucault critica as formas de governo inserindo-se nelas, sem reivindicar um espaço transcendental, em favor de novas formas governamentais. Retomando a extemporaneidade nas obras de Nietzsche, podemos observar certo padrão de análise que corresponde a esta postura do filósofo francês. Em primeiro lugar, destacamos em Nietzsche um mesmo posicionamento anti-iluminista; ele é contra a racionalidade vigente em favor do que seria um primeiro momento do Iluminismo, principalmente na figura de Voltaire.

A modernidade que Nietzsche faz oposição pode ser caracterizada como "produtora de rebanhos". O rebanho nada mais é que uma transcrição de uma arte de governar o corpo e a consciência dos indivíduos guiando suas vidas. Diagnóstico este que pode ser aproximado da relação de tutela apresentada por Kant, pois um rebanho deixa-se conduzir pelo pastor, cuja função é cuidar dos indivíduos e guiá-los para a salvação. Salvar, de acordo com esta lógica, significa retirar os seguidores de suas próprias autonomias e submetê-las a um regime de verdade. Essa formação de rebanhos, como um traço central da cultura moderna, dissipa-se em várias vertentes da cultura, as quais Nietzsche sempre opõe outro tipo de cultura, que seria uma alta cultura, em uma figura individual. A alta cultura que Nietzsche sempre apresenta não possui objetos, valores ou demais elementos pré-determinados, ela consiste na prática de refinamento do espírito em que o indivíduo zela pelo seu próprio aprimoramento subjetivo. O confronto fundado na extemporaneidade sempre se dá na forma indivíduo contra rebanho, em uma tentativa de não deixar-se agarrar e desviar o maior número de ovelhas possível. O rebanho, por sua vez, com suas estratégias de dominação, movimenta-se no sentido de se manter coeso.

Quando analisamos *Schopenhauer como educador*, o que temos como diagnóstico da atualidade é o efeito massificador das instituições de ensino sobre alunos e professores, o que lhes retira sua originalidade e criatividade. O tipo extemporâneo, na imagem de Schopenhauer, é aquele que possui coragem suficiente de prezar por sua autenticidade e ensinar, ou melhor, incitar ou inspirar tal postura em seus alunos. Semelhante efeito decorre da arte moderna a qual – ao servir como narcótico para necessidades artificiais criadas pela própria cultura mantém o público em uma postura de passividade – não há incitação e estímulos, mas um amortecimento da vitalidade. Wagner, ou mais propriamente a arte wagneriana, possui caráter transfigurador ao envolver o público em sua aura, fazendo-o experimentar tal como Wagner, à medida que executa sua arte, a transfiguração do espírito, um desprendimento ou saída de sua condição de inércia. Assim, como reação em cadeia, com essa transfiguração Nietzsche acreditava que Wagner, ao reformar o teatro, transformaria a sociedade como um todo, elevando-a a uma cultura superior. O mesmo ocorre na ciência a partir de sua imposição causal entre desinteresse-verdade, que impõe ao cientista um esvaziamento subjetivo, tornando-o um mero espelho receptor da realidade empírica. Ao contrário, na figura do espírito livre, a ciência deve servir como instrumento de experimentação como forma de superação do tempo em si mesmo. Nietzsche – ao utilizar a ciência em *Humano, demasiado humano* como forma de liberação espiritual das cadeias da

cultura nas formas da metafísica, da moral, da religião e da arte, como experimentação de si – percebe a necessidade de um desprendimento da mesma, uma vez que ela se funda em um preconceito moral de que a verdade vale mais que a falsidade.

A partir de 1886, principalmente a partir dos prefácios, Nietzsche se encena mais claramente como tipo extemporâneo que se opõe ao seu tempo como forma de libertação dos próprios preconceitos morais. Fica evidente, também, como chave de leitura oferecida nesses prefácios, uma interpretação de suas obras como saga espiritual. É neste momento que a prática de escrita como espiritualidade ganha maior evidência culminando, sem sombra de dúvidas, na afirmação que aparece em *Ecce homo*: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário” (NIETZSCHE, 1995a, p. 25, grifo do autor), pois me descrevi a mim mesmo. O supracitado trecho encerra o raciocínio em que, nos prefácios, se apresenta como doente em processo de cura. Doença em Nietzsche, para além de suas enfermidades físicas, significa suas patologias culturais, portanto a narrativa de suas vivências consiste em um experimento com si mesmo na prática de escrita por meio da qual o espírito ascende em graus de nobreza e refinamento e, conseqüentemente, alcança uma perspectiva mais aprimorada que a anterior. Por conseguinte, dado que é um decadente, por pertencer à modernidade, torna-se o oposto disso ao narrar-se. A autonarrativa, bem como os tipos psicológicos e traços culturais que aborda em sua crítica, dado o objetivo espiritual de tornar-se o que se é, funcionam como lentes de aumento que possibilitam ao próprio Nietzsche enxergar em si mesmo os sinais de *décadence* e ultrapassá-la. O traço autoformativo da escrita também é assumido por Foucault quando afirma que escreve para não pensar sobre o mesmo assunto como pensava antes. A escrita como experimento assume ou dá-se na forma de uma experiência-limite, aquela em que o escritor, ao percorrer os limites de sua subjetividade, é arrancado de si, modificando seu pensamento e suas perspectivas sobre determinado assunto. É evidente que, em ambos, a escrita apresenta o caráter de ascese.

Embora a ascese, em sentido clássico, signifique uma ascensão à verdade, o que é avesso às filosofias que estudamos, adaptamos a verdade ascética como a aquisição de outra perspectiva, o que, de fato, é verdadeiro, porque é a saída de uma perspectiva fundada no senso comum para outra mais elevada. Logo, a verdade ascética está em contraposição a uma verdade aparentemente verdadeira. Em relação aos nossos filósofos, há uma verdade normativa comum e compartilhada que massifica as subjetividades e outro saber, de ordem espiritual, que possibilita uma compreensão distinta de uma realidade possível. O saber normativo condiciona as subjetividades por meio dos dispositivos de poder, o saber espiritual

consiste em um movimento contrário de tomada de responsabilidade e afeto de si, pondo em risco a própria subjetividade que deve ser negligenciada para se reformular a partir de uma ética do cuidado de si ou estética da existência. Somente assim o indivíduo é capaz da verdade no sentido de pensar de maneira distinta.

Esta prática de autoformação da existência que tem por efeito uma nova perspectiva, denominado como espiritualidade, é o que Foucault indica como origem da crítica como arte de não ser governado. Uma vez que a governamentalização ocorre pela normalização dos corpos, a autossujeitização corresponde ao que Nietzsche chama de liberação do espírito, liberação das cadeias que aprisiona os corpos. Ou, nos termos de Foucault, um desassujeitamento do corpo normatizado. Um corpo esteticamente construído, embora não escape do mundo, o que seria impossível, joga o jogo das relações de poder movendo-se de formas distintas no sentido de que o seu espaço de liberdade se alarga um pouco mais, criando um pequeno foco de resistência, de subversão ao poder. Entendemos esse ato de escrever como subversivo, pois ele efetua uma pequena torção ou desvio no diagrama de poder. Portanto, todo ato de resistir significa subverter nesse sentido. A prática da escrita subversiva apresenta, assim, um caráter ético na medida em que possibilita uma autossujeitização e um ato político, porque desassujeita os indivíduos, porém o viés político da escrita extrapola a simples relação “escritor-livro”, tanto em Nietzsche quanto em Foucault e, aqui, podemos incluir também o Kant da antropologia, há uma preocupação com a formação do leitor. O objetivo não é doutriná-lo, mas provocar, por meio de mecanismos estruturais do próprio texto, uma reflexão, um autoquestionamento que o possibilite, junto com os autores, experimentar a si mesmo no texto como pertencente a um possível “nós”. Vejamos que esta escrita política, à medida que vaga pelo campo de batalha, funciona desestabilizando eventuais pontos de sujeição. Destacamos, também, a relação entre a obra de Nietzsche e o Foucault leitor e que, como o mesmo relata, fez com que mudasse radicalmente seu modo de vida. Nietzsche assim sobrevive à morte de seu corpo, vagando, póstumo, mundo a fora, estabelecendo uma relação entre transcendência e poder.

Essa *práxis* de escrita crítica capaz de incitar o leitor aparece, na sua forma mais própria, como genealogia a partir da qual se cria uma superfície em que emerge mundos e histórias. Uma vez que a ontologia do presente consiste na construção de uma dada realidade, a linguagem adquire uma função estratégica no sentido de que esta suposta realidade não é traduzida de forma lógica e conceitual. A construção da realidade na genealogia possui forte caráter imagético no sentido de fazer “ver” uma determinada trama se desenrolar nos palcos

onde o poder é encenado por determinados personagens. Esse cenário artificial possibilita uma reinterpretação dos elementos culturais que tomamos como dados ou autojustificáveis, como a moral ou a verdade, como também as relações de poder disciplinar. Afirmar que a genealogia cria cenários fictícios não significa dizer que se trata de mera sofística. A irrealidade do discurso se dá no fato de compreender o caráter artificial e também artístico da linguagem e fazer uso disso a partir de documentos existentes. Por essa razão, a genealogia é cinza, porque trabalha com enunciados históricos, é uma “história efetiva”, todavia não teme ser um saber perspectivo, uma vez que a constituição do texto está imersa em uma historicidade atravessada por lutas e por regulamentações epistêmicas que regulam os discursos. Portanto, desses enunciados dispersos pela história, ao reuni-los em torno de um tema, se constrói uma realidade fictícia. É a escrita como ficção que possibilita afetar o leitor, ela é uma “flecha disparada do texto”, é este trajeto, não é apenas a linguagem e muito menos a representação de objetos, mas a realidade que salta das páginas de um livro aberto.

A ficcionalidade da língua, embora percebida e utilizada por Nietzsche, só é tematizada por Foucault na década de 1960 ao perguntar-se sobre o ser da linguagem na literatura. Uma vez que a literatura não está totalmente desprendida das formalizações de uma dada *épistémè*, compreender o ser da linguagem que se desdobra nela é encontrar uma filosofia nascente que possa servir de lei para o seu próprio discurso. A lei regente da literatura funda-se na transgressão, o modo de fazer literatura, uma literatura propriamente dita, só acontece quando rompe com o que se pré-compreende como literatura. Essa característica é bastante familiar à obra de Nietzsche, uma vez que sua estilística consiste em uma variabilidade e deslocamentos por estilos diferentes, passando por panfletos, tratados, aforismos, biografia, o que indica uma transgressão não só com a tradição filosófica, como também consigo mesmo, evidenciando uma necessidade de diferenciar-se. Por este motivo, a entrada de Nietzsche como clássico da tradição filosófica será tardia, realizando-se a partir dos cursos de Heidegger. Percebamos que não há reconhecimento de identidade entre a obra de Nietzsche com a tradição. Da mesma forma Foucault que, entre ser filósofo e historiador, prefere ser denominado somente como crítico, ou seja, suas obras não se encadeiam com a filosofia tradicional e, por outro lado, é rechaçado pelos historiadores. Por conseguinte, a práxis genealógica, com seu caráter fortemente fictício e hiperbólico, constitui-se como possibilidade filosófica associada à literatura à medida que transgredir com o modo de ser da filosofia tradicional. Porém, a regularidade da genealogia só é possível de ser explicada, “essencialmente”, no ser da linguagem que se mostra na literatura.

A ficção genealógica, pelo fato de ser constituída por enunciados “verdadeiros” e construir uma suposta história efetiva com aparente roupagem positiva, dissimula-se de discurso verdadeiro no sentido do saber legitimado. Essa dissimulação e infiltração, como se fosse um “vírus”, induz efeitos de verdade que comprometem a ordem do saber legitimado, subvertendo, concomitantemente, a subjetivação do leitor. Sendo assim, a ficção, ao construir mundos e histórias é, ao mesmo tempo, prática espiritual, visto que está associada a um experimento com a atualidade, transgressão da ordem do discurso, ao romper com a tradição e provocar efeitos de verdade nas práticas discursivas e subversão do poder, ao induzir problematizações e experimentos ao leitor.

Esta conclusão em que apresentamos a escrita como ação ética e política não é outra coisa senão a criação de um pequeno mundo. De fato, a escrita e a proposta da tese se dá unicamente pela aceitabilidade de um mundo fictício, o mundo dionisíaco da eterna reconstrução e dissolução de si, como também o mundo dos dispositivos e relações de poder, a partir do rigor institucional. Em vista disso, a escrita tal como propomos, só pode ser pensada dentro de um mundo criado a partir dos próprios filósofos e o que fizemos foi jogar estes demiurgos criadores de mundos para dentro de seus respectivos mundos, tornando-os personagens e fazendo-os caminhar pelas ruas que eles mesmos ergueram, em suas brincadeiras de Deus. Resulta disso, dessa única possibilidade, a justificativa de nosso primeiro capítulo e suas interrogações sobre homem, corpo e sujeito que não possuem nenhuma fundamentação empírica e nem ontológica a não ser a ontologia da linguagem que fabrica uma ontologia segunda. Assim, Kant, Nietzsche, Foucault, Velásquez não são pessoas, mas roupagens e fantasias com as quais desfilou por este mundo das relações de poder, o tipo crítico, que transfigura a si e ao mesmo tempo age politicamente no mundo, nesse mundo. Mas, se o trabalho volta sobre si nesse momento, “eu” poderia dizer que Nietzsche e Foucault são “meus” bonecos? O que é esse “eu” que aparece agora senão a ficção dando-se um autor como se fosse o deus desse mundo? Este texto como o lado de fora já é estranho a uma interioridade. Desprendido, vaga para encontrar outras órbitas, como um velho “companheiro” a balançar sua mão em um adeus. Por outro lado, o espírito do qual “eu” me desprendo, vaga livre, como um andarilho a partir de agora e “eu” sou somente uma de suas sombras.

REFERÊNCIAS

- ABDOUNI, Imadeddine Hussein. *O espírito livre na obra de Nietzsche*. 2006. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- AGAMBEM. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. O homem e a crítica em As palavras e as coisas: Kant, Nietzsche, Foucault e além. *Sapere aude*, Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p. 7-21, jan./jun. 2016.
- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée: la jeunesse de Nietzsche jusqua la rupture avec Bayreuth*. 2ª ed. Paris: Éditions Bossard, 1921, 6 v. V. 2.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ARALDI, Claudemir. Nietzsche, o cínico e o espírito livre. Um ensaio de crítica imanente. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v.9, n.2, p.78-94, jul./dez. 2018.
- ARAÚJO, Guaracy. Ficção e experiência, ou Foucault reconta a história. *AISTHE*, [S. l.], v. 5, n. 8, p. 58-72, 2011.
- ARTIÈRES, Philippe. Fazer a experiência da fala (Introdução). In: FOUCAULT, Michel. *O belo perigo*. Tradução de Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 13-28.
- ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean-François; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu; REVEL, Judith. Apresentação. In: FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Tradução de Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ASSMAN, Selvino José; NUNES, Nei Antônio. Michel Foucault e a genealogia como crítica do presente. *Interthesis*, Florianópolis, v. 04, n. 01, p. 01-21, jan./jul. 2007.
- BLANCHOT, Maurice. *La ausência del libro: Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires: Ediciones Caldén, 1973.
- BLANCHOT, Maurice. A literatura e o direito à morte. In: _____ *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 289-330.
- BLONDEL, Eric. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Colóqui de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 110-139.
- BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et l'aculture*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- BREAZEALE, Daniel. Introduction. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Untimely Meditations*. New York: Cambridge University Press, 1997, p. VII-XXXIV.

BRITTO, Fabiano de Lemos. Ressonâncias de um projeto filosófico: Foucault lê Kant. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 161-173, maio/ago. 2011.

BURNETT JR, Henry Martin. *Cinco prefácios para cinco livros escritos: Nietzsche, uma autobiografia filosófica*. 2000. 148 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaque. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 22, p. 159-179, 2013.

CANDIOTTO, César. Foucault, Kant e o lugar simbólico da *Crítica da razão pura* em *As palavras e as coisas*. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan./jun. 2009.

CANDIOTTO, César. Michel Foucault e o problema da antropologia. *Revista Philosophica*, Valparaíso, v. 29, n. 1, p. 183-197, 1º semestre 2006.

CASTRO, Edgardo. Foucault, lector de Kant. In: FOUCAULT, Michel. *Uma lectura de Kant: introducción a la antropologia em sentido pragmático*. Tradução de Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009a.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009b.

CATE, Curtis. *Friedrich Nietzsche*. New York: Peter Mayer Publishers, 2005.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Fragmentos dissonantes: o nascimento de *Richard Wagner em Bayreuth*. *Estudos Nietzsche*. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 13-34, jan./jun. 2010.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Introdução: Arte como movimento de renovação da cultura. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 07-34.

CHAVES, Ernani. Nietzsche, Foucault e a teoria crítica: elementos preliminares para um debate. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, v. 21, n. 2, p.49-68, jul./dez. 2016.

COLLI, Giorgio. *Introducción a Nietzsche*. Tradução de Romeo Medina. México: Fólíos Ediciones, 1983.

COMTE, Auguste. São Paulo: Abril cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

CONSTÂNCIO, João. The consequences of Kant's critique: Nietzsche on truth and the Thing in Itself. In: BRUSOTTI, Marco. et al. (Eds.). *Nietzsche's engagements with Kant and the Kantian legacy: Nietzsche, Kant and the problem of metaphysics*. New York: Bloomsbury Academic, 2017, 3 v. V. 1, p. 103-138.

DA SILVA NETO, João Pereira. Entre Schopenhauer e Lange: Nietzsche e sua interpretação prematura da filosofia kantiana. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 6, n. 2, p. 243-258, jul./dez. 2015.

DEFERT, Daniel. Filigranas filosóficas. In: DA MOTTA, Manoel Barros (Org.). *Michel Foucault*. Tradução de Abner Chiquieri. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 07-14.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas*. Tradução de Cláudio Medeiros, Mário A. Marino. São Paulo: N-1 edições, 2017, 8 aulas, aula 3.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 6ª ed. Paris: Press Universitaires de France, 1983.

DELEUZE, Gilles. Pensamento Nômade. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 56-76.

DE SOUZA, Paulo César. Posfácio e notas. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 207-257.

DE SOUZA, Paulo César. Posfácio e notas. In: NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 333-340.

DE SOUZA, Richer Fernando Borges. A arqueologia foucaultiana da antropologia de Kant. In: MADARASZ, N. R. et al. (Org.). *Foucault: leituras acontecimentais*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2016, p. 100-150.

DE SOUZA, Richer Fernando Borges. *Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel Foucault*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2017.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. Prefácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FERRARO, Gianfranco. Exercícios de inatualidade: *As Considerações extemporâneas* como ontologia crítica. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos, v.40, n.1, p. 92-123, jan./abr. 2019.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1963.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Unijuí, 2005.

FOGEL, Gilvan. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura de Da visão e do enigma, em Assim falava Zaratustra, de Frederico Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

FOSTER-NIETZSCHE, Elizabeth. *Correspondência com Wagner*. Lisboa: Guimarães, 1990.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *O belo perigo*. Tradução de Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a, p. 13-28.

FOUCAULT, Michel. *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier: Fata Morgana, 1973.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988 (1954-1969)*. Paris: Gallimard, 1994a, 4 v. V. 1.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988 (1970-1975)*. Paris: Gallimard, 1994b, 4 v. V. 2.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988 (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994c, 4 v. V. 3.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 1954-1988 (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994d, 4 v. V. 4.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Tradução de Fernando Scheibe. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017, 4 v. V. 2.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)*. Paris: Gallimard, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *Uma leitura de Kant: introducción a la antropologia em sentido pragmático*. Tradução de Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b, p. 250 – 278.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, [S. l.], v. 82, n. 2, p. 35-63, abr./jun. 1990.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p. 231-249.

GALVÃO, Bruno Abilio. *A arqueologia do dispositivo de poder disciplinar a partir de uma genealogia do poder na obra Vigiar e punir de Michel Foucault*. 2016. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

GARRIDO, Manuel. Prólogo. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira em sentido extramoral*. Tradução de Luís ML. Valdés e Teresa Orduña. 3ª ed. Madri: Tecnos, 1996.

GIACÓIA JR., Oswaldo. De Nietzsche a Foucault: impasses da razão?. In: PASSETTI, Edson (Org.). *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004, p. 89-102.

GIACOIA JR., Oswaldo. Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 243-259, jul./dez. 2008.

GILSON, Etienne. *Introduction a L'étude de Saint Augustin*. 3ª ed. Paris: J. Vrin, 1949.

GRÓS, Frédéric. Foucault et la leçon kantienne des Lumières. *Lumières*, [S. l.], n. 8, p. 159-167, 2006.

GROS, Frédéric. Foucault face à son œuvre. In : MOREAU, Pierre-François (Org.). *Lectures de Michel Foucault: Sur les Dits et écrits*. Lyon : ENS Éditions, 2003, 3 v. V. 3, p. 93-101.

GROS, Frédéric; DÁVILA, Jorge. *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida: Universidad de los Andes, 1996.

HILL, Kevin. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of this thought*. New York: Oxford university press, 2005.

HUSSAIN, Nadeem J. Z.; PATTON, Lydia. "Friedrich Albert Lange". In: ZALTA, Edward N. (Ed). *Encyclopedia of Philosophy*. Califórnia: Standfor, 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/friedrich-lange/>>. Acesso em 28 ago. 2018.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche, uma biografia: infância, juventude, os anos em Basiléia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016a, 3 v. V. 1.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche, uma biografia: Os dez anos do filósofo livre*. Tradução de Markus A. Hediger e Luís M. Sander. Petrópolis: Vozes, 2016b, 3 v. V. 2.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (“Aufklärung”). In: _____ *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

KLEIN, Joel Thiago. A resposta kantiana à pergunta: Que é esclarecimento? *Ethic@*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 211-227, 2009.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Tradução de Roxana Páez. Buenos Aires: Altamira, 1995.

KOFMAN, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla dissimulação. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?: Colóquio de Cerisy*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 77-109.

KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the problems of modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2013.

LANGE, Frederico Alberto. *História del Materialismo*. Tradução de Vicente Colorado. Madri: Daniele Jorro, 1903.

LEAL, Arthur. Bruno Latour e Michel Foucault: entre a construção de um mundo comum e a ontologia histórica de nós mesmos. In: CRUZ, Nina Velasco; QUEIROZ, André (Org.). *Foucault Hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

LEMOS, Fabiano. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*. [S. l.: s. n.], 2005?.

LEMOS, Fabiano. *O ofício da origem: uma leitura de Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino de Nietzsche*. Curitiba: Kottter, 2016.

LEMOS, Fabiano. O sol negro: Nietzsche, Foucault e a questão do sentido. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 78-94, jan./jun. 2014.

LEVY, Tatiana Salem. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. São Paulo, *Cadernos Nietzsche*, n. 29, p. 309-352, 2011.

LOPES, Rogério Antônio. *Elementos de Retórica na obra de Nietzsche*. 1999. 230 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia (Lógica e Filosofia da Ciência) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

MACHADO, Bruno Martins. *A psicologia em “Humano demasiado humano”*: Nietzsche, Paul Rée e a História Natural da Moral. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber: A Trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

MACHEREY, Pierre. Sobre una Historia natural de las Normas. In: BALBIER, Etienne. et al. *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 170 – 185.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. *Cadernos Nietzsche*. Guarulhos, v. 37, n. 2, p. 11-46, jul./set. 2016.

MARTON, Scarlett. “Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...”. Nietzsche e o problema da medicina em “Ecce Homo”. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 141, p. 891-903, Dez. 2018.

MARTON, Scarlett. “A nova concepção do mundo”: Vontade de potência, pluralidade de forças, eterno retorno do mesmo. *Ágora Filosófica*. Recife, ano 17, n. 1, p. 127-141, jul./dez. 2017.

MEDIEN, Kathryn. Foucault in Tunisia: The encounter with intolerable power. *The Sociological Review*, [S. l.], v. 00, n. 0, p. 01-16, 2019.

MERLIO, Gilbert. Nietzsche et Voltaire: Parallèles littéraire et philosophique. *Études Germaniques*, Paris, v. 67, n. 3, p. 523-528, 2012.

MEYER, Matthew. *Nietzsche's Free Spirit Works: A Dialectical Reading*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

MUNIZ, Camila. Da filosofia à busca de um espaço outro: uma ligação entre Foucault e Blanchot. *Lampejo*, Fortaleza, n. 9, p. 55-77, 1º semestre 2016.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 1, n. 35, p. 33-56, 2014.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura*. Tradução de Ramón J. Garcia. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia: abril de 1869 – diciembre 1874*. Tradução de José Manuel Romero Cuevas e Marco Parmeggiani. Madri: Trotta, 2007b, 6 v. V. 2.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia: enero de 1875 – diciembre 1879*. Tradução de André Rubio. Madri: Trotta, 2009b, 6 v. V. 3.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia: enero de 1885 – octubre 1887*. Tradução de Juan Luis Vernal. Madri: Trotta, 2012a, 6 v. V. 5.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia: Octubre de 1887 – Enero de 1889*. Tradução, introdução, notas e apêndices de Joan B. Llinares. Madri: Trotta, 2012b, 6 v. V. 6.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. 2ª ed. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos: (1875-1882)*. Tradução de Manuel Barros e Jaime Aspinza. Madri: Tecnos, 2008b, 4 v. V. 2.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos: (1882-1885)*. Tradução de Diego Sánchez e Jesús Conill. Madri: Tecnos, 2010, 4 v. V. 3.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes: automne 1885 – automne 1887*. Tradução de Julien Hervie. Paris: Gallimard, 1978. (Coleção Œuvres philosophiques complètes, 14v. V. 12).

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a, 2 v. V. 1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c, 2 v. V. 2.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Trajan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história da a vida*. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Unpublished Fragments: Spring 1885-Spring 1886*. Tradução de Adrian Del Caro. Califórnia: Stanford University press, 2020. (The complete Works of Friedrich Nietzsche, 19 v. V. 16).

NIETZSCHE, Friedrich. *Unpublished Writings: from the period of Unfashionable observations*. Tradutor Richard T. Gray. Califórnia: Stanford University Press, 1995b. (The complete Works of Friedrich Nietzsche, 19 v. V. 11).

NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e mentira no sentido extramoral. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, p. 05-23 - jul./dez. 2001a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Tradução, prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Writings from the Late Notebooks*. Tradução de Kate Sturge. 3ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich; SALOMÉ, Lou. *Nietzsche e Lou: correspondências e outros documentos*. Introdução e tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

NOTO, Carolina de Souza. Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 73-88, 2011.

NOTO, Carolina de Souza. *A ontologia do sujeito em Michel Foucault*. 2009. 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

O'LEARY, Timothy. *Foucault and Fiction: the experience book*. New York: Continuum Literary Studies, 2009.

O'LEARY, Timothy. Foucault, experience, literature. *Foucault studies*, [S. l.], nº 5, p. 05-25, 2008.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos, v. 39, n. 1, p. 93-119, jan./abr. 2018.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Ficcional, demasiado ficcional: o “personagem Nietzsche” nos prefácios de 1886. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 10, n. 1, p. 91-114, jan./jun. 2019.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios. *Sofia*, Vitória, v. 3, n. 2, p. 127-141, jul./dez. 2014.

REVERSAL. In: *Dicionário Oxford Escolar*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 631.

RODRIGUES, Giovane; TRANJAN, Tiago. A extemporaneidade de Nietzsche. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Trajan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

SAAR, Martin. Genealogy and Subjectivity. *European Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 10, n. 02, p. 231-245, 2002.

SAAR, Martin. Understanding Genealogy: History, Power, and the Self. *Journal of the Philosophy of History*, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 295-314, 2008.

SANTANA, Bruno Wagner. Dos prefácios de 1886. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, [S. l.], vol. 6 nº 2, p. 85-96, 2º semestre, 2013.

SARGENTINI, Vanice Maria Oliveira. A descontinuidade da história: a emergência dos sujeitos no arquivo. In: NAVARRO-BARBOSA, Pedro; SARGENTINI, Vanice (org.). *Foucault e os domínios da linguagem*. São Carlos: Claraluz, 2004, p. 77-96.

SCHABERG, William H. *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 5ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1991. (Coleção Os pensadores).

SFORZINI, Arianna. Michel Foucault, entre histoire et fiction. In: PANTER, Marie. et al. (Org.). *Imagination et histoire: enjeux contemporains*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 29-38. Disponível sur Internet: <<http://books.openedition.org/pur/49586>>. ISBN: 9782753559882. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.49586>.

SIQUEIRA, Ana Carla de Abreu. Ler e escrever em Nietzsche. *Kínesis*, Marília, v. 05, n. 09, p. 01-11, jul. 2013.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação de *Verdade e mentira no sentido extramoral*. *Comum*, Rio de Janeiro, v.6, n 17, p. 05 a 07, jul./dez. 2001.

SOUTO, Caio Augusto T. Nietzsche e Foucault: da morte de Deus à morte do homem. *SABERES*, Natal, v. 1, n.6, p. 129-141, fev. 2011.

TERRA, Ricardo R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 73-87, 1997.

TOCHTROP, Leonardo. *Dicionário alemão-português*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1984.

TONGEREN, Paul Van. O filósofo como clínico da crítica à cultura. Tradução de Jorge L. Viesenteiner. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265-286, jul./dez. 2010.

VAIHINGER, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira em sentido extramoral*. Tradução de Luís ML. Valdés e Teresa Orduña. 3ª ed. Madri: Tecnos, 1996.

VASCONCELLOS, Jorge. Foucault, pensador do presente. In: CRUZ, Nina Velasco; QUEIROZ, André. *Foucault Hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p. 11-18.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Nietzsche*. 4ª ed. Bari: Laterza, 1990.

VEYNE, Paul. *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Texto e Grafia, 2009.

VEYNE, Paul. *O ultimo Foucault e sua moral*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Brasília: Espaço Michel Foucault/UNB, 2016?, p. 01-09.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche. *Philosophos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p.127-159, jul./dez. 2016.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Erlebnis* (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 20; n. 2, p.105-119, 2015.

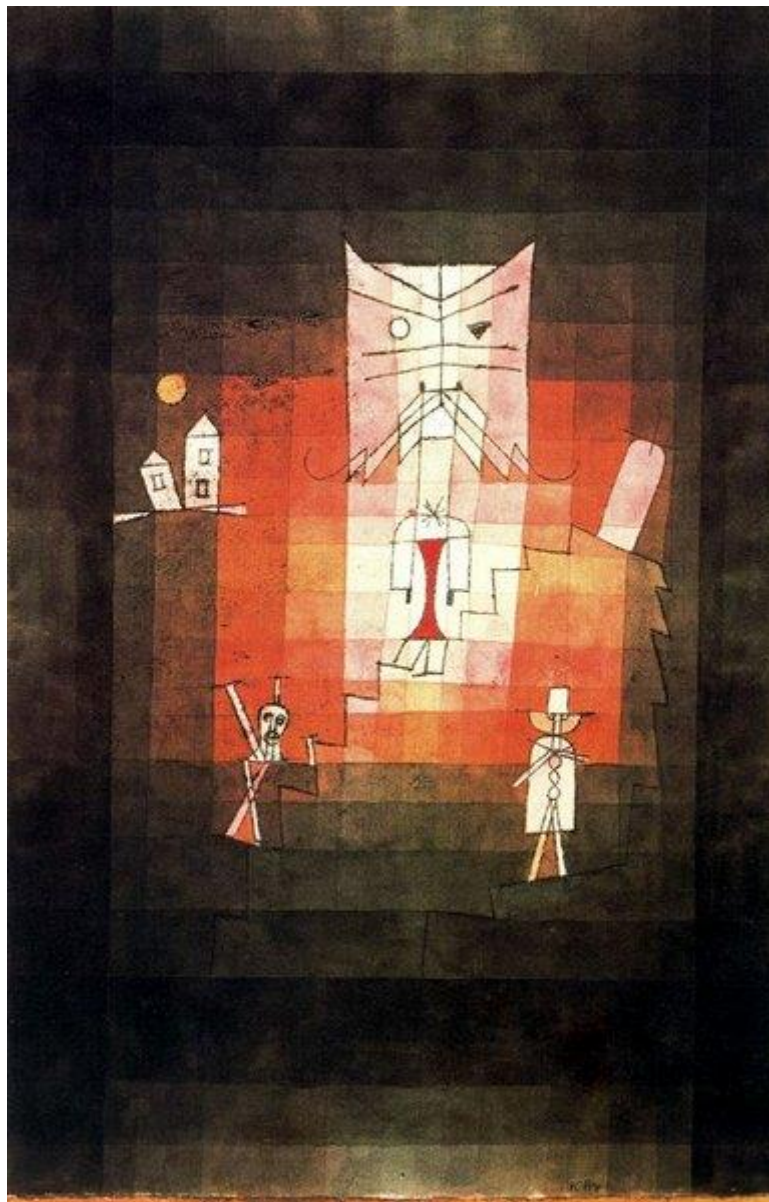
VIESENTEINER, Jorge Luiz. O homem como uma somatória unitária de *Erlebnisse* (vivências) em Nietzsche. *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 06, n. 01, p. 76-94, fev. 2014a.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Sobre autoencenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 189-214, jul./dez. 2014b.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação: sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche*. 2008. 172 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

ANEXO A: Figura 1 – Les Ménines

Fonte: Velásquez, 1656. Disponível em
<<[https://pt.wikipedia.org/wiki/As_Meninas_\(Vel%C3%A1zquez\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/As_Meninas_(Vel%C3%A1zquez))>> Acesso em
22/01/2021

ANEXO B: Figura 2 – A montanha do gato sagrado

Fonte: Paul Klee, 1940. Disponível em
<<https://www.ebiografia.com/paul_klee/#:~:text=Paul%20Klee%20e%20stava%20pintando%20o,A%20Montanha%20do%20Gato%20Sagrado%20de%20Paul%20Klee%20pintou%20cerca%20de,de%20Belas%20Artes%20em%20Berna>> Acesso em 22/01/2021