



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO  
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM



**ARTHUR VICTOR GOMES DA SILVA BARROS**

**UMA POLÍTICA DA LÍNGUA EM *ASSIM FALAVA ZARATUSTRA* DE NIETZSCHE**

**CATALÃO – GO**

**2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO**  
**INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

Av. Dr. Lamartine Pinto de Avelar, número 1120, - Bairro Setor Universitário, Catalão/GO, CEP 75704-020  
Telefone: - - <https://www.ufcat.edu.br>

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA)**

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DE TESES E DISSERTAÇÕES DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO (UFCAT)**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Catalão (UFCAT) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFCAT), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFCAT é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o(a) autor(a) e o(a) orientador(a) Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação

2. Nome completo do autor:

Arthur Victor Gomes da Silva Barros

3. Título do trabalho

UMA POLÍTICA DA LÍNGUA EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRA DE NIETZSCHE

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento:  SIM  NÃO<sup>1</sup>

[<sup>1</sup>] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

**O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.**

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs.: Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor**



Documento assinado eletronicamente por **BRUNO GONCALVES BORGES, Orientador(a)**, em 30/08/2024, às 13:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Arthur Victor Gomes da Silva Barros, Usuário Externo**, em 31/08/2024, às 07:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufcat.edu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufcat.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0102733** e o código CRC **253B85A2**.

**ARTHUR VICTOR GOMES DA SILVA BARROS**

**UMA POLÍTICA DA LÍNGUA EM *ASSIM FALAVA ZARATUSTRA* DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, do Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Catalão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem.

Linha de Pesquisa: Discurso, Sujeito e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Gonçalves Borges.

**CATALÃO – GO**

**2024**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFCAT.

Barros, Arthur Victor Gomes da Silva  
UMA POLÍTICA DA LÍNGUA EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRA  
DE NIETZSCHE / Arthur Victor Gomes da Silva Barros. - 2024.  
149, f.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Gonçalves Borges .  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Catalão, Instituto  
de Estudos da Linguagem, Catalão, Programa de Pós-Graduação em  
Estudos da Linguagem, Catalão, 2024.  
Anexos.

1. Corpóreo. 2. Incorpóreo . 3. Análise do Discurso. 4. Zaratustra.  
5. Deleuze e Guattari. I. Borges , Bruno Gonçalves , orient. II. Título.

CDU 8+7

## ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 26/2024 da sessão de Defesa de Dissertação de Mestrado, que confere o título de Mestre em Estudos da Linguagem, na área de concentração Linguagem, Cultura e Identidade.

Aos vinte e nove dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro, a partir das nove e meia, em formato híbrido, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "**UMA POLÍTICA DA LÍNGUA EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRA DE NIETZSCHE**", de autoria do mestrando **ARTHUR VICTOR GOMES DA SILVA BARROS**, matrícula **2022100134**. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, **Professor Doutor Bruno Gonçalves Borges (PPGEL/UFCAT)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: **Prof. Dr. Guilherme Figueira Borges (PPGEL/UFCAT)**, membro titular interno e o **Prof. Dr. Domenico Uhng Hur (PPGP/UFG)**, membro titular externo. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato (x) Aprovado ( ) Reprovado por seus membros. Proclamados os resultados pelo Prof. Dr. Bruno Gonçalves Borges, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e nove dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro.

### Observações:

Banca Examinadora de Qualificação/Defesa Pública de Dissertação/Tese realizada em conformidade com a Portaria da CAPES n. 36, de 19 de março de 2020, de acordo com seu segundo artigo:

Art. 2º A suspensão de que trata esta Portaria não afasta a possibilidade de defesas de tese utilizando tecnologias de comunicação à distância, quando admissíveis pelo programa de pós-graduação stricto sensu, nos termos da regulamentação do Ministério da Educação.

### TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA:

Documento assinado digitalmente  
 **BRUNO GONCALVES BORGES**  
Data: 30/08/2024 13:43:58-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente  
 **DOMENICO UHNG HUR**  
Data: 30/08/2024 14:50:26-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente  
 **GUILHERME FIGUEIRA BORGES**  
Data: 02/09/2024 09:02:20-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

## RESUMO

Buscamos, neste trabalho, analisar a obra *Assim falava Zaratustra* (1883 [2014]), do filósofo alemão Friedrich W. Nietzsche, com o intuito de colocar a prova a hipótese de que se pode encontrar nesta a materialidade de uma nova pragmática ou política da língua, segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari (1991b [2010]; 1980 [2011b]). Nossos objetivos foram: observar, na extensão conteúdo-expressão da referida obra, os índices de uma função-linguagem; analisar as transformações incorpóreas como atributos dos corpos às palavras de ordem presentes na obra; e, por fim, entender a relação de influência do perspectivismo nietzschiano na reformulação da política da língua defendida por Deleuze e Guattari. Para isso, a fim de compor um arcabouço teórico interpretativo da produção discursiva filosófica, produzimos algumas ferramentas metodológicas a partir da análise das fórmulas filosóficas, especialmente no que diz respeito a ideia de destacamento e enunciador universal. Isso posto, partimos para a análise de trechos da obra de Nietzsche em intersecção com os conceitos produzidos por Deleuze e Guattari (1980 [2011b]) e buscamos localizar as modificações corpóreas e as transformações incorpóreas que atravessam os regimes de signos que incidem sobre a referida obra. Uma vez realizado este procedimento, foi possível observar como a obra *Assim Falava Zaratustra*, se apresenta como uma política da língua, não se afirmando em si mesma, em seu conteúdo, mas na transformação incorpórea que ela expressa, ou seja, seu modo particular de expressão, e que, desse modo, Nietzsche só pode denunciar a linguagem por estar, de dentro dela, operando suas linhas de fuga, tratando a língua por meio de um devir minoritário, que se atualiza como crítica do presente.

**Palavras-chave:** Corpóreo; incorpóreo; Análise do Discurso; Zaratustra; Deleuze e Guattari.

## ABSTRACT

In this work, we seek to analyze the book *Thus Spoke Zarathustra* (1883 [2014]) by the German philosopher Friedrich W. Nietzsche, to test the hypothesis that one can find within it the materiality of new pragmatics or politics of language, according to Gilles Deleuze and Félix Guattari (1991b [2010]; 1980 [2011b]). Our objectives were: to observe, in the content-expression continuum of the work above, the indices of a language function; to analyze incorporeal transformations as attributes of bodies to the orders present in the work; and, finally, to understand the influence of Nietzschean perspectivism in the reformulation of the politics of language defended by Deleuze and Guattari. To achieve this, we composed a theoretical interpretive framework of philosophical discursive production using some methodological tools based on the analysis of philosophical formulas, especially concerning the idea of detachment and universal enunciation. Having stated this, we proceeded to analyze excerpts from Nietzsche's work in intersection with the concepts produced by Deleuze and Guattari (1980 [2011b]) and sought to locate the corporeal modifications and the incorporeal transformations that traverse the regimes of signs that pertain to the mentioned work. Once this procedure was undertaken, it became possible to observe how *Thus Spoke Zarathustra* presents itself as a politics of language, not asserting itself in and of itself, in its content, but in the incorporeal transformation it expresses, that is to say, its particular mode of expression, such that Nietzsche can only denounce language by operating its lines of flight from within it, treating language through a minoritarian becoming, which updates itself as a critique of the present.

**Keywords:** Corporeal; incorporeal; Discourse Analysis; Zarathustra; Deleuze and Guattari.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	10
<b>Itinerário investigativo</b> .....	19
<b>Acerca da composição dos capítulos</b> .....	22
<b>Capítulo 1: Análise das fórmulas filosóficas e da filosofia do discurso..</b>	24
<b>Capítulo 2: As transformações corpóreas e incorpóreas em <i>Assim falava Zaratustra</i></b> .....	42
<b>Capítulo 3: Desterritorialização, reterritorialização e o perspectivismo na narrativa de Zaratustra como função-linguagem de uma política da língua</b> .....	66
<b>Considerações finais</b> .....	114
<b>Referências</b> .....	118
<b>Anexos</b> .....	121

## Introdução

Os valores humanos estão no cerne das indagações do filósofo prussiano Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900), seus escritos funcionam como uma balança, pretendendo pesar novamente o mundo e seus signos. Sua filosofia, potente como um grande martelo, choca-se contra os valores niilistas que se arraigaram na construção histórica do Ocidente – Deus, Absoluto, Verdade e Identidade são alguns Significantes para onde se direciona a pujante filosofia nietzschiana. Nietzsche propõe a transvaloração dos valores, com a superação do niilismo pela afirmação da vida. Sua filosofia se dedica à terra, à vida e ao seu *vir-a-ser* e, por meio de experimentações com o saber, visita novas perspectivas, novos modos de existência (Hollingdale, 2015).

A própria vida de Nietzsche é um dos substratos da sua filosofia. Passou por momentos de declínio, doença e isolamento – por uma vida de solidão que se estendia até a companhia de outros. Em contraste com estes momentos de decaída, conseguiu uma forma de reerguer suas forças via produção filosófica e, tomado por uma vontade de criação pulsante, a partir do caos, elaborou brilhantes obras filosóficas. A vitalidade desse autor se expressa no seu apreço pelas palavras. Tendo formação em filologia, grande parte de seus estudos foram dedicados aos gregos antigos – especialmente os filósofos pré-socráticos e a tragédia grega (Hollingdale, 2015).

Como aponta Viviane Mosé (2018), o filósofo, baseado nesses estudos, refletiu sobre as circunstâncias em que os valores de sua época, o século XIX, foram produzidos, reformulados e enraizados na filosofia. Ele percebeu, na produção da linguagem, a perpetuação de ficções, pois, as palavras, não tendo em si mesmas o significado das coisas, podem assumir vários sentidos conforme a dinâmica das forças que o conflitam no mundo, buscando o aumento de sua potência e de seu domínio. Para Nietzsche, esse aspecto ficcional das palavras, presente desde o surgimento da linguagem, foi capturado pela *vontade de Verdade* que se originava com o desenvolvimento da civilização ocidental, paralelamente ao surgimento da filosofia platônica.

Mosé (2018) ressalta a genialidade de Nietzsche por realizar o resgate do corpo e de suas paixões para o discurso filosófico. Para a autora, uma das principais contribuições do filósofo se refere a críticas aos conceitos de Verdade-Absoluto-Identidade que foram, ao longo do desenvolvimento da filosofia, colocados em

oposição ao conceito de corpo. Ela destaca que a história da filosofia desde Platão se deteve na busca do *Ser Em-si*, da Verdade enquanto entidade pura, absoluta, que poderia ser alcançada pelo afastamento constante da alma (*logos*) em relação ao corpo e seus sentidos (*páthos*). Essa perspectiva da cisão corpo-alma, identidade-diferença, *logos-páthos* ganhou força na modernidade com a produção filosófica de René Descartes (1596-1650), a sua concepção de existência vinculada ao *Cogito*, dando sustentação ao antropocentrismo e ao racionalismo. A busca do *Ser Em-si* passa, também, pela fé cristã e se expressa na relação de oposição entre *pecado* e *verdade divina*, céu e inferno, e chega até o mundo contemporâneo, atravessado pela *morte de deus*, onde o que era o outro mundo, o paraíso cristão, ganha a face de um *futuro alcançável* que poderia ser conquistado por meio do progresso técnico-científico humano (cf. Mosé, 2018).

É no século XIX, na produção filosófica nietzschiana, que se encontra, de forma radical, a inversão desse *antropocentrismo metafísico*, com a retomada do *páthos*, do corpo e de seus afetos na produção da subjetividade humana (Mosé, 2018). Dessa forma, quando Nietzsche aponta para a permanência, ao longo dos séculos, de uma relação metafísica, na qual a humanidade se vê cindida com a imanência do mundo, sua materialidade e a potência de seu devir, tem como objetivo resgatar a imanência em detrimento da metafísica. O filósofo busca reconstruir a relação da humanidade com o mundo e, subvertendo o platonismo, subverte a negação da vida pela afirmação da mesma (Deleuze, 1962 [2018]; Deleuze, 1965 [2007])<sup>1</sup>.

Uma análise discursiva deste grande filósofo se faz necessária, não para compreender apenas o conteúdo de sua filosofia, sua desenvoltura semântica ou sintática, mas para compreender como seu discurso repercute e que possíveis sentidos podem ecoar de sua obra. Por isso a escolha de *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*<sup>2</sup> (1883 [2014]), sua obra-prima, em questão de estilo e maturidade de pensamento, na qual vários conceitos, que também são trabalhados em suas outras obras, se agenciam e pedem passagem para a construção de uma filosofia do futuro, que critica e se atualiza no presente.

---

<sup>1</sup> Nesta dissertação, será prática indicar, sempre que possível, o ano da obra original seguido do ano da tradução utilizada, em se tratando de obra de autoria estrangeira.

<sup>2</sup> No decorrer deste trabalho, mencionaremos o título do livro, *Assim falava Zaratustra*, sem ficar indicando o subtítulo: um livro para todos e para ninguém.

*Assim falava Zaratustra* é um livro que foi escrito com o suporte do aforismo e do poema, ressoando a sensibilidade e a fuga do estilo circunspecto dos sistemas filosóficos tradicionais. Essa obra se mantém recusa a qualquer tentativa de classificação definitiva. Nela, seu personagem principal, Zaratustra, caminha pela Terra após um longo tempo de reclusão e convalesça em uma montanha. Em sua jornada, Zaratustra se denomina arauto do Além-Homem, expondo que “o homem é algo que deve ser superado”, uma ponte, o caminho que deve ser percorrido na efetivação de uma filosofia do futuro. Assim, ao descer de sua caverna, após dez longos anos de meditação, se depara com as pessoas reunidas na praça de uma cidade. Neste ponto inicia seu discurso, como arauto de uma filosofia do porvir, dizendo:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-Homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar. A grandeza do homem consiste em ser uma ponte não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma ascensão e um declínio (Nietzsche, 1883 [2014], p. 22).

Nas experimentações realizadas por Zaratustra, se manifestam conceitos elaborados em outras obras de Nietzsche. *Assim falava Zaratustra* demonstra o ápice criativo e o amadurecimento de sua filosofia. O eterno retorno, o niilismo, o jogo de forças que vão lapidando o mundo, que constituem os devires, o corpo em sua potência enigmática, toda essa gama de enunciados e conceitos transbordam pelos traçados das pegadas do Zaratustra de Nietzsche. Como afirmam Rüdiger Schmidt e Cord Spreckelsen,

O Zaratustra de Nietzsche causa mais incômodo do que seus outros livros: a obra não é nem um tratado filosófico no sentido comum do termo e tampouco é poesia: mas mais do que tudo ela se distingue formalmente dos demais escritos de Nietzsche. Em nenhum outro lugar ele constitui uma figura central, em nenhum outro lugar se encontram tantas ressonâncias estilísticas de livros religiosos. O livro se furta de várias formas a uma classificação (2017, p. 9).

Partindo desse *corpus*, consideramos para esta pesquisa a produção de Deleuze e Guattari voltada para os estudos da linguagem. Vemos que as produções desses dois filósofos constituem um campo conceitual fecundo para a análise discursiva da obra supracitada de Nietzsche. Os filósofos franceses produziram uma

gama de conceitos que servem como ferramenta de interpretação do processo imanente de produção não apenas de bens de consumo em um mundo capitalístico, mas também das formas de percepção, sensibilidade e afeto, ou seja, formas de existências no mundo pós-moderno.

Esse processo de produção dos modos de existência é analisado pelos autores a partir do conceito de *agenciamento*, que diz tanto da produção de um regime de signos, quanto de um regime de objetos pelas quais as linhas que tecem realidade são produzidas, reproduzidas, interseccionadas ou, até mesmo, rompidas em outras linhas, como linhas de resistência, linhas de fuga. O pano de fundo aqui descrito é o rizoma, paradigma teórico proposto por Deleuze e Guattari (1980 [2011a]) pelo qual outros conceitos se costumam.

Quando eles nos trazem o conceito de rizoma, se referem a toda a multiplicidade heterogênea a-centrada que se constitui por meio de linhas, e os próprios grupos e indivíduos são constituídos e transpassados por essas linhas. Estamos falando de três tipos de linhas, que permitem esboçar uma cartografia da produção de subjetividade em escala global (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]).

Evocando essa cartografia e suas linhas que constituem modos de funcionamento de uma sociedade, corpos, instituições ou da produção dos enunciados, temos um primeiro tipo, que é a linha de segmentaridade, que se manifesta a partir de segmentos (como riqueza-pobreza, trabalho-férias, homem-mulher), em função de uma produção serializada. Há linhas mais flexíveis que permitem pequenas mudanças ou uma reacomodação dentro da estrutura rígida, mas ainda sob um plano de referência e modos binários de significação. Outras espécies de linhas são as de fuga, de ruptura, pelas quais se faz possível a potência criadora de vida (Deleuze; Parnet, 1977 [1998a]).

A partir da breve apresentação da importância conceitual desses teóricos, podemos abordar os conceitos-base e fundamentais da produção deleuze-guattariana em relação à linguística, principalmente os dois textos fundamentais sobre a temática: “20 de novembro de 1923 – Postulados da linguística” (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]) e “587 a.C. - 70 d.C. – Sobre alguns regimes de signos” (Deleuze; Guattari, 1980 [2011c]), contidos na obra *Mil Platôs*, e o livro *Kafka: por uma literatura menor* (Deleuze; Guattari, 1975 [2021]). No decorrer de nossa pesquisa, iremos nos ater,

principalmente, a essas obras, pois são consideradas as obras fundamentais para se esboçar uma efetiva via de intersecção com a Análise do Discurso.

Em “20 de novembro de 1923 – Postulados da linguística”, eles elaboram críticas, esboçando respostas/problematizações sobre algumas premissas que se inscrevem na linguística, são elas: I – A linguagem seria informativa e comunicativa; II – Haveria uma máquina abstrata da língua, que não recorreria a qualquer fator “extrínseco”; III – Haveria constantes universais que permitiriam defini-la como um sistema homogêneo; IV – Só se poderia estudar cientificamente a língua sob as condições de uma língua maior ou padrão.

Um conceito-chave apresentado pelo referido texto – e que aparece também em outras obras dos autores – é o conceito de *agenciamento coletivo de enunciação*, que coloca em conexão diferentes instâncias que permeiam as formações discursivas. Dessa forma, o conceito se refere a uma produção de sentidos que não está centralizada em agentes individuais ou grupais, que se manifesta a partir do exposto das transformações incorpóreas (expressão), como afirmam os autores:

Os corpos têm uma idade, uma maturação, um envelhecimento; mas a maioridade, a aposentadoria, determinada categoria de idade, são transformações incorpóreas que se atribuem imediatamente aos corpos, nessa ou naquela sociedade. ‘você não é mais criança...’: esse enunciado diz respeito a uma transformação incorpórea, mesmo que se referia aos corpos e se insira em suas ações e paixões (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b], p. 14).

Essas transformações são percebidas pela imediaticidade, simultaneidade e mesmo instantaneidade, que são expressas pelo enunciado, produzindo esses efeitos incorpóreos. Desse modo, as manifestações incorpóreas se referem ao funcionamento de máquinas de expressão extrapessoal (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, ecológicos, etológicos), como, também, infrapessoais, infrapsíquicos, infra-humanos – sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representações (Guattari; Rolnik, 1986).

Nesse sentido, a subjetividade é criada por *agenciamentos coletivos de enunciação*, uma rede de criação de sentidos, em que cada indivíduo é consumidor de uma produção em massa de significados que, na pós-modernidade, são

desenvolvidos no sistema capitalista cada vez mais digitalizado e globalizado. Nesta dinâmica, os indivíduos que vivem essa subjetividade oscilam entre dois extremos:

Uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete a subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de criação na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo de singularização (Guattari; Rolnik, 1986, p. 33).

O indivíduo, segundo as concepções elencadas, existe como um terminal, que se encontra na posição de consumidor de subjetividade: de sistemas de representação, sensibilidade, desejos, percepções de si mesmo e do mundo. Compreendendo quais processos estão envolvidos na produção de sentidos, como se constituem os agenciamentos coletivos de enunciação e como os enunciados se entrelaçam, pode-se cartografar a produção de modos de existência em um mundo transpassado pela globalização digitalizada (Guattari; Rolnik, 1986).

Ressaltamos, também, que Deleuze e Guattari (1980 [2011a]), ao produzirem suas concepções sobre a linguagem, se detêm ao papel fundamental da pragmática, chegando a afirmá-la como uma política, um tratamento, da língua. A pragmática é atravessada pelas transformações incorpóreas, produção do que se passa pelos meios tangíveis, visíveis, atuais, mas também pelas linhas e forças que constituem um plano virtual de potencialidades. Trata-se não apenas do conteúdo (os corpos), mas de aspectos virtuais que os transpassam (transformações incorpóreas) (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]).

É na processualidade decorrente da virtualidade, das transformações incorpóreas, que a diferença vai se constituindo como uma via possível. O plano de imanência integra, ao mesmo tempo, o virtual e sua atualização, não sendo possível se assimilar um limite entre estes dois aspectos constitutivos da realidade. Assim, “a atualização do virtual é a singularidade, enquanto o próprio atual é a individualidade constituída” (Deleuze; Parnet, 1977 [1998]).

Outro aspecto importante da contribuição deleuze-guattariana para a Análise do Discurso se refere ao que os autores denominam de *língua menor*. Em *Kafka Kafka*: por uma literatura menor, eles se enveredam pelos domínios da expressão e da estância, onde as transformações incorpóreas são percebidas e produzidas: “uma

literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (Deleuze; Guattari, 1975 [2021], p. 35).

O conceito de *literatura menor* é um ponto-chave para se estabelecer uma aliança entre a Análise do Discurso e as produções de Deleuze e Guattari. Quando os autores se referem a esse conceito, estão dizendo de um modo de tratamento da língua, que faz escorrer dela linhas de fuga, fluxos que permitem a desterritorialização das palavras, a formação de paradoxos, as transposições e as ressignificações das palavras. Ser menor na língua é como ser um estrangeiro sem falar um outro idioma (Deleuze; Guattari, 1975 [2021]; 1980 [2011a]).

Como um rio que escapa pelas barreiras geológicas da paisagem, produzindo desvios, rupturas, ranhuras na terra, assim se decorre com o tratamento menor da língua. A questão, para os filósofos, não está em se falar outro idioma, mas em desterritorializar a própria língua, como o que produziram os negros americanos, um *black-english*. “‘Maior’ e ‘Menor’ não qualificam duas línguas, mas dois usos ou funções da língua” (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b], p. 53).

Conforme Júlia Almeida (1998), esse papel potente das linhas de fuga acontece por meio de um posicionamento frente ao grito de alarme presente nas *palavras de ordem*, uma fuga frente à sentença de morte. O desafio está em encontrar as brechas por onde as palavras possam traçar seus fluxos de variação, distanciando-se dos pronunciamentos de ordens. Dessa maneira, pode-se abrir uma rachadura frente às formas estabelecidas por determinado regime de signos (Almeida, 1998). Para a autora, a obra de Deleuze e Guattari se constrói na busca de intensificar o campo de proliferação das linhas de fuga. Nos textos deles, é constante o recurso da literatura como uma ferramenta que impulsiona movimentos de libertação de formalizações do pensamento e da linguagem. Estamos falando de um “Ato de escrita transgressivo – que passa através do limite – mas principalmente subversivo, correndo sob, em outro plano e espaço. Gagueira, liberação da diferença na palavra” (Almeida, 1998, p. 108).

Destacamos que o papel da agramaticalidade, que se faz presente nos escritos de Deleuze, se reflete na busca por uma a-lógica, uma escrita não representativa, a-significante. Há, neles, a formação de alianças entre conceitos que permitem a constituição de movimentos de escape dentro de um agenciamento, linhas de agramaticalidade que expressam a potência da linguagem, o que fica evidente quando

vemos o amadurecimento dos traços expressivos em sua última obra publicada em vida, *Crítica e Clínica* (1993 [2019]). Nela, o autor se debruça sobre produções literárias de grandes autores, como Lewis Carroll, David Herbert Lawrence e Nietzsche, fazendo com que vazem linhas de desterritorialidade fomentando a produção da diferença na linguagem (Almeida, 1998).

Em *Crítica e Clínica* (1993 [2019]), Deleuze também expõe o que seriam mais alguns aspectos da produção de linhas de fuga inerentes à produção da escrita. Ao escrever, o escritor se depara com a necessidade de se fazer outro pela escrita, que opera por meio de devires (devir-criança, devir-mulher e etc.). O autor relaciona a escrita ao delírio, não como um adoecimento que reflete uma condição de adoecimento psíquico individual, mas como algo que diz sobre instâncias coletivas, que atravessa a história da humanidade e se insere como constituição do desejo humano ao longo do tempo. Ao falar do processo de escrita e de seus aspectos clínicos, Deleuze (1993 [2019]) aponta para Nietzsche e seu vínculo vital com a escrita:

Não se escreve com as próprias neuroses [...]. A doença não é processo, mas parada do processo, como no 'caso Nietzsche'. Por isso o escritor não é doente, mas antes de tudo médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece, então, como um empreendimento de saúde: não que o escritor não tenha forçosamente uma saúde de ferro (haveria aqui a mesma ambiguidade que no atletismo), mas ele goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhes, contudo, devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis (Deleuze, 1993 [2019], p. 14).

Como podemos notar, a filosofia de Nietzsche se faz fecunda também na obra de Deleuze e Guattari, servindo como eixo problematizador na produção de alguns conceitos. A potência de sua obra-prima, *Assim falava Zaratustra*, encontra vetores de atualização no tempo presente por intermédio do arcabouço teórico deleuze-guattariano. Fundamentando-nos na problemática: *Nietzsche, em Assim falava Zaratustra, materializa uma política da língua quando analisada a extensão corpóreo-incorpóreo (conteúdo-expressão), segundo Deleuze e Guattari?*, pretendemos colocar à prova a hipótese de que uma política da língua não se afirma na obra em si

(conteúdo), mas na transformação incorpórea que ela expressa (expressão) e que, desse modo, Nietzsche só pode denunciar a linguagem por estar, de dentro dela, operando suas linhas de fuga, tratando a língua por meio de um devir minoritário, que se atualiza como crítica do presente (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b]).

Ao percorrer o caminho do conteúdo à expressão (conteúdo-expressão) se evita, conforme os filósofos franceses, fazer uma análise estritamente do estilo, se encerrando em estruturas semânticas ou sintáticas. No caso de Nietzsche, interessa-nos compreender como a expressão de sua obra reverbera o sentido de um eu-nietzschiano que desertou o Eu-Nietzsche, ou seja, que passa a ser uma expressão e não apenas um conteúdo, mas de um modo de pensamento e de vida (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b]).

Assim posto, podemos dizer que a justificativa para esta pesquisa se desdobra em três argumentos: o primeiro é tomar o livro *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche, como uma comunicação do futuro e ao mesmo tempo uma crítica ao contemporâneo, mas que só pode ser assumida segundo o perspectivismo nietzschiano e que pode ser tomada pelo estudo da linguagem. O segundo é poder se debruçar na possibilidade de realizar uma análise discursiva que contribua para a compreensão do que é a nova pragmática ou política da língua defendida por Deleuze e Guattari, que será operado em consonância com a filosofia do acontecimento de Deleuze e o conceito de política da língua de Deleuze e Guattari, como modo de efetuação dessa *função-linguagem*. E o terceiro é poder avançar os estudos em Análise do Discurso por meio da tentativa de apresentar uma possível via de análise discursiva deleuze-guattariana presente em *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, *Crítica e Clínica* e *Kakfa*: por uma literatura menor, em conexão com outras obras individuais e coletivas dos dois pensadores franceses e, em especial, as obras de Deleuze sobre Nietzsche.

Para tanto, o objetivo desta pesquisa consiste, em termos gerais, em compreender discursivamente a obra *Assim falava Zaratustra*, de modo a encontrar nela (ou não) indícios de uma filosofia do discurso, ou, nas palavras de Deleuze e Guattari, a materialidade de uma nova pragmática ou política da língua. Se desdobram desse objetivo geral, outros três, a saber: i – Observar, na extensão conteúdo-expressão da referida obra, os índices de uma função-linguagem; ii – Analisar as transformações incorpóreas como atributos dos corpos às palavras de ordem

presentes na obra; iii – E, por fim, entender a relação de influência do perspectivismo nietzschiano na reformulação da política da língua defendida por Deleuze e Guattari.

### **Itinerário investigativo**

Com base no exposto, esta dissertação de mestrado se inscreve em uma pesquisa analítica, pois examinamos os enunciados – ou *os agenciamentos coletivos de enunciação*, que devem, necessariamente, ser compreendidos ao par dos *agenciamentos maquínicos de corpos*, produzidos em decorrência das problematizações que emergem do livro *Assim falava Zaratustra*, a partir dos pressupostos teóricos estabelecidos pelo campo da análise das fórmulas filosóficas de autores como Dominique Maingueneau (2014, 2018), Sírio Possenti (2018), Alain Lhomme (2018), entre outros, em intersecção com a filosofia, abordando reflexões de Deleuze e Guattari. Nosso ponto de partida é o conteúdo do texto, não se encerrando no estilo e nas transformações corpóreas, mas indo também até as transformações incorpóreas, a fim de privilegiar o sujeito-nietzschiano, isto é, aquele que é produzido simultaneamente ao enunciado.

Desta forma, a produção ou captura enunciativa para a nossa análise decorre da seleção de trechos da obra, seguindo os critérios:

- Localização das modificações corpóreas (quando a narrativa exige a produção de uma imagem-pensamento que conduz o leitor a uma realidade virtual);
- Oposição dessas modificações corpóreas às transformações incorpóreas (quando ocorre encadeamento dos expressos para além das misturas de corpos, que é própria da ação anterior, mas que só pode dizer sobre esses mesmos corpos – atualização desse virtual na história narrada);
- Essa oposição é possível na medida em que ambas (modificação/ transformação) são compreendidas nas suas formalizações específicas fora do campo da representação.

Metodologicamente, operamos o recorte de enunciados do livro *Assim falava Zaratustra*, conforme a mobilização intersubjetiva do texto, ou seja, recorreremos aos excertos que apresentam maior ressonância interna ou circulação externa, com, por

exemplo, trechos que ultrapassaram o domínio da obra e são encontrados em citações e referências, até mesmo, fora do campo objetivo de análise. A intersubjetividade também possibilitou levar em conta, a relação de interação do pesquisador com o tema, o que se sustenta segundo o critério de objetivação a partir do interesse.

Visando exemplificar como serão traçados os caminhos da metodologia, tomamos como objeto o aforismo “Das três metamorfoses”<sup>3</sup>, presente na primeira parte da obra *Assim falava Zaratustra*. Nesse texto, o personagem, Zaratustra, narra como acontecem três transformações no espírito, “[...] de como o espírito se muda em camelo, e em leão o camelo, e em criança, finalmente o leão” (Nietzsche, 1883 [2014], p. 39).

Cada uma das três figuras se revela como um modo de existência distinto, mas como etapas necessárias para a efetivação das outras, formando um plano no qual linhas de transformação se interseccionam. O espírito que se transforma em camelo tem como característica a busca do que é pesado – sendo ele um servo do imperativo “Tu deves”, da ordem estabelecida segundo um regime de signos niilistas, que estabelece o peso como algo a ser valorizado. Vemos, nesse contexto, o “Tu deves” como a sentença de morte inerente às palavras de ordem (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b]).

A mudança de uma figura para outra se estabelece a partir do encontro com “Tu deves”, a ordem existente nas coisas, a ordem que simboliza o mundo, o Significante que é pesado como um muro. O “Tu deves” é o *dragão* da Moral, o peso dos valores, em cada uma de suas escamas brilha um dever, brilham palavras de ordem há muito estabelecidas:

Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: “Todo o valor das coisas brilha em mim”. “Todos os valores já foram criados, e todos os valores criados: sou eu. Na verdade, não deve haver daqui por diante ‘eu quero’. Assim falou o dragão (Nietzsche, 1883 [2014]).

A resposta frente ao dragão aparece como fuga criadora, uma mudança incorpórea. Diz não o camelo, mas, ao negar o muro dos valores, já não assume mais

---

<sup>3</sup> Ver anexo 1.

o aspecto de um animal de carga, assume o aspecto de um animal de rapina, assume o aspecto do leão, assume a força para lutar contra a pesada sentença de morte dos valores milenares. Aqui vemos o conjunto de transformações incorpóreas, há desterritorialização do camelo, e sua desterritorialização como leão que diz “não” frente ao dever. O *Não* implica uma mudança, carrega como modo de expressão a virtualidade do camelo, como forte animal de carga, mas em pele de leão, forte animal de rapina, forma de dizer “não” ao peso do Significante. Temos, então, uma amostra do agenciamento, em sua dinâmica de transformações corpóreas e incorpóreas, a partir da narrativa desenvolvida em *Assim falava Zaratustra*.

Conforme a exposição metodológica supracitada, com o objetivo de mapear a produção em que se inscreve nossa pesquisa e seus aspectos metodológicos, após a realização de busca avançada na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, chegamos aos seguintes resultados: constatamos a existência de algumas pesquisas que se dedicaram a realizar uma Análise do Discurso pautada nos pressupostos teóricos de Deleuze e Guattari. Encontramos alguns trabalhos que usam deste arcabouço teórico para compor um campo investigativo, mesmo que não de forma essencial. Nesta direção, destacamos a produção de Julia da Costa Almeida (1998), sua tese intitulada *Pragmática e Agramatical em Deleuze*. Quando operamos com as entradas: Nietzsche e Análise do discurso, verificamos uma série de trabalhos que se dedicaram a análise discursiva da produção nietzschiana, mas por outras perspectivas teóricas, que não a deleuze-guattariana. Dentre as buscas, destacamos as produções de Guilherme Borges Figueira (2010, 2014), sua dissertação intitulada *O imaginário filosófico em Nietzsche: a dialogicidade da obra Assim falava Zaratustra e a Bíblia* e sua tese *Intempestividade do/no corpo nietzschiano: análise da discursividade filosófica*. Ambas as produções partem de um viés foucaultiano de análise.

No entanto, quando pensamos na tríade Análise do Discurso – Deleuze e Guattari – Nietzsche (Zaratustra), os resultados encontrados foram insuficientes para afirmar ser o nosso trabalho vinculado a uma tradição ou perspectiva já consolidada no campo, indica a singularidade e pertinência da nossa proposta.

Assim posto, esta pesquisa se desdobra em quatro capítulos, os quais descreveremos brevemente abaixo.

## Acerca da composição dos capítulos

No primeiro capítulo, intitulado “Análise das fórmulas filosóficas e filosofia do discurso”, produzimos uma análise das fórmulas filosóficas por meio da intersecção com autores da Análise do Discurso que se dedicam à análise do discurso filosófico, dentre eles, Lhomme (2018), Possenti (2018) e Maingueneau (2014, 2018), que trabalham com os conceitos de *destacamento*, *enunciador universal*, *sobreasseveração*, para compormos um arcabouço teórico-analítico das fórmulas filosóficas. Nele, nos debruçamos na sintaxe e na semântica da obra de Nietzsche, destacando os elementos constituintes de cada fórmula dela evidenciada neste estudo.

No segundo capítulo, fazemos a análise de trechos da obra levando em consideração as concepções acerca das fórmulas filosóficas dos autores supracitados, em intersecção com a extensão conteúdo-expressão concebida por Deleuze e Guattari (1980 [2011a]; 1980 [2011b]), com base em seus estudos sobre a linguística e a literatura. Nessa discussão, pedem passagem os conceitos de palavras de ordem, extensão conteúdo-expressão, corpóreo e incorpóreo. E, partindo da análise das fórmulas filosóficas à extensão conteúdo-expressão, demonstramos como podemos produzir novos enunciados, ecos de sentidos da obra analisada.

Por fim, no terceiro capítulo, analisamos os movimentos de desterritorialização e reterritorialização e sua relação com o processo de rostificação, que atravessam o movimento de peregrinação do personagem conceitual Zaratustra. Tomamos como mapa para a análise deste capítulo o texto “Das três metamorfoses”, no qual aparecem as figuras do camelo, do leão e da criança, cada uma com modos de existência distintos, mas complementares no projeto filosófico nietzschiano. Também trabalhamos, neste capítulo, com a ideia de linhas de fuga e de língua menor, bem como a efetivação desses conceitos no processo de escrita da obra em si, como um projeto de escape pela língua. Em *Assim falava Zaratustra*, buscamos investigar como esse escape se constrói por meio do perspectivismo nietzschiano, que se coloca como função-linguagem de uma política da língua.

Pretendemos, então, apresentar como a filosofia nietzschiana é constituída por um perspectivismo (tal qual pensou Gottfried Wilhelm Leibniz e influenciou diversos

outros pensadores), ou seja, uma vertente filosófica que, assim como o realismo, defende a existência de uma única realidade, mas que, ao contrário dele, exige a admissão de fendas nessa realidade, de modo que, a partir delas, é possível apreendê-la de um ponto de vista individual. No caso de Nietzsche, por exemplo, sua perspectiva joga com o limite da metafísica e seus textos expõem muito mais uma função-linguagem do que uma gramática, ou uma gramaticalidade do pensamento.

## Capítulo 1 – Análise das fórmulas filosóficas e da filosofia do discurso

Ao nos depararmos com uma obra filosófica, entramos em contato não somente com um filósofo específico e suas ideias singulares, entramos também no vasto oceano de conceitos que foram construídos ao longo de séculos. Cada pensador, afetado por seu modo particular de experimentação do mundo, cunhou em palavras sua perspectiva do fenômeno humano, problematizou e engendrou seus conceitos na grande rede de saberes de seus antecessores históricos. Nesse sentido, as fórmulas produzidas no arquivo filosófico são o alvo de análise do discurso nesse segmento, e adquirem nuances diferentes das que podem ser observadas em outros tipos de discursos (*slogans*, lemas, provérbios...) (Maingueneau, 2018).

Aqui o termo “fórmula” se refere ao conjunto de formulações concebidas e empregadas em certo período e determinado território público, arraigando em sua gama de sentidos questões de interesse político e social. Além de elas carregarem tais sentidos, funcionam como um canal de passagem que norteia discursos e mobiliza novas significações e comportamentos. No Brasil, por exemplo, durante as eleições de 2022, expressões como “Polarização do país”, “*Fake-News*”, “confiabilidade das urnas eletrônicas” tornaram-se centrais no debate público. A interpretação desse processo se torna possível quando se desvela o jogo de forças que ocorre na produção e difusão de enunciados. Dessa maneira, podemos notar que um ponto central, na emergência de uma fórmula, está associado com a política dos instrumentos de controle do que é dito, silenciado, visibilizado e invisibilizado (Maingueneau, 2015).

Sírio Possenti (2018), pensando no campo de análise do discurso filosófico, também nos aponta algumas considerações acerca da investigação das “fórmulas filosóficas”. Destarte, esse termo abrangente é utilizado para nomear o aglomerado de formulações que expressam o que há de fundamental no processo de produção de enunciados por um filósofo. Para tanto, essas fórmulas aparecem sob a forma de enunciados mínimos e têm características que as concedem um certo grau de autonomia de sentido. Isto é, são elevações na tessitura do texto filosófico, as quais emergem como um pico na cartografia produzida pela escrita do filósofo.

Quanto ao destacamento do enunciado, Possenti (2023, p. 133) explica que

A destacabilidade é uma característica de certos enunciados que tem efeitos especialmente sobre sua circulação e sobre a circulação do discurso. O conceito visa a dar conta do fato de que, nos textos, frequentemente, há enunciados que ganham, em decorrência de certas características, uma vida independente, por assim dizer, e funcionam como espécies de resumos de doutrinas ou como enunciados com força moral etc. Podem ser títulos de livros (*o existencialismo é um humanismo*), enunciados que concluem ou condensam argumentos relativamente longos (*o sertanejo é antes de tudo um forte; a religião é o ópio do povo*), que exprimem posições filosóficas, morais, políticas, teóricas (*o sujeito é assujeitado; Deus não joga dados*).

Já Alain Lhomme (2018) vai adiante nas reflexões sobre o destacamento e as fórmulas filosóficas, distinguindo-as de outras estruturas semelhantes, como os provérbios, ditados populares e *slogans* publicitários. Deste modo, o autor esboça traços característicos da produção das fórmulas dentro do arquivo filosófico, suas funções dentro de um texto filosófico, e suas implicações estilísticas, sintáticas e semânticas particulares.

Sendo assim, Lhomme (2018) considera que, no discurso filosófico, temos dois sentidos possíveis para a palavra *fórmula*: um se refere ao modo de expressão destacável dentro do corpo do texto, em razão de traços estilísticos e retóricos específicos; o outro se refere a uma passagem que condensa em si mesma significações, como no caso das fórmulas matemáticas, que tendem a sofrer *desvelamentos multiformes* em seu desenvolvimento. Sobre esse segundo aspecto, ressaltamos a relação dele com o interdiscurso, pois nos referimos tanto à comunicação das fórmulas dentro de um texto, quanto à comunicação destas com outros textos dentro do discurso filosófico, ou até mesmo com outros discursos para além da filosofia (Lhomme, 2018).

Vale salientar que, quando nos referimos aos traços retóricos e estilísticos, a referência é a conteúdos que se repetem, permitindo o reconhecimento e a memorização, validando o entrelaçamento dos conceitos dentro de um texto. Dentre alguns destes traços, podemos encontrar algumas figuras de linguagem, como aliterações, rimas internas, simetria, paralelismos e quiasmos. Destacam-se, também, algumas características retórico-sintáticas que se repetem em grande parte dos enunciados formulaicos. Neles é comum a adoção do presente atemporal e a adoção

de termos genéricos, que fazem com que estes enunciados tenham uma dimensão universalizante (Lhomme, 2018). Vejamos as frases grifadas no trecho abaixo:

- 1) O espírito é a vida que corta em sua própria carne:** seu tormento aumenta-lhe o saber – **sabíeis disso?**
- 2) E a felicidade do espírito é ter recebido a unção santa e a efusão de lágrimas que fazem dele a vítima designada para o sacrifício – sabíeis disso?**
- 3) E a cegueira do cego, suas hesitações e tratamentos testemunham ainda o poder do sol que ele olhou face a face – sabíeis disso?**
- 4) É acumulando montanhas que o discípulo do conhecimento deve aprender a *construir*.** É pouca coisa para o espírito transportar montanhas – sabíeis disso? (Nietzsche, 1883 [2014], p. 143, destaques nossos).<sup>4</sup>

Podemos perceber, nas duas frases destacadas, um recurso estilístico que se repete na tessitura do livro, o presente atemporal, o verbo *ser* no presente do indicativo, recurso que generaliza os enunciados, implicando uma forma de tempo não especificada e abrangente. Outra figura de estilo que atravessa os enunciados destacados são as perguntas retóricas, *Sabíeis disso?*, que se repetem atribuindo um efeito enfático no discurso, que não visa necessariamente a uma resposta do sujeito interpelado.

Ademais, Lhomme (2018) enfatiza o papel das figuras de pensamento na construção do discurso filosófico, recurso que fomenta a atividade investigativa de um filósofo, demarcando sua forma de expressão dentre tantas outras no arquivo filosófico, ou seja, a forma como as figuras de linguagem é empregada nos textos filosóficos emergem como traços estilísticos que constituem e diferenciam a singularidade do pensamento de um filósofo em relação a outro. Acerca desse fenômeno, Lhomme (2018) afirma que:

Além da marca da fórmula, põe-se então a questão do tipo de figura do pensamento que ela utiliza e promove. Longe de simplesmente condensar um filosofema, ela constitui um verdadeiro motivo. Por um lado, ela tem um caráter resolutivo, concentrando todo um movimento argumentativo longamente preparado. Mas inversamente, ela pode ter um caráter matricial, o caráter de uma forma geradora (Lhomme, 2018, p. 68).

Podemos, então, observar que as fórmulas filosóficas são os componentes

---

<sup>4</sup> Ver o anexo 2.

conectores de filosofias dentro de um mesmo campo de investigação, dentro da filosofia enquanto arquivo, área de saber constituída historicamente a partir de diversas experimentações, desterritorializações e reterritorializações.

Salientamos, nesse ponto, que Maingueneau (2010) propõe um método de análise destas fórmulas à luz dos conceitos de *sobreasseveração* e *aforização*. Acerca desses conceitos, explica que a *sobreasseveração* acontece quando há a manifestação de uma tensão na dinâmica textual que permite a possibilidade do destacamento de um enunciado do texto. Tais enunciados, quando destacados, adquirem *status* privilegiados em relação aos outros enunciados do texto. Operando por meio da generalização, esses podem ser frequentemente utilizados como títulos, manchetes, máximas ou palavras de ordem. O autor também esclarece que:

No caso da sobreasseveração, uma modulação da enunciação que formata um fragmento como candidato à destextualização, não é possível falar de citação: trata-se somente de uma operação de destaque do trecho que é operada em relação ao restante dos enunciados, por meio de marcadores diversos: de ordem aspectual (genericidade), tipográfica (posição de destaque dentro de uma unidade textual), prosódica (insistência), sintática (construção de uma forma pregnante), semântica (recurso aos tropos), lexical (utilização de conectores de reformulação) [...] (Maingueneau, 2010, p. 11).

Assim, é por meio da sobreasseveração, esse destacamento de um enunciado em um texto, que se faz possível um regime de enunciação aforizante, um regime de enunciação majoritariamente monologal, que centra a enunciação no locutor. Desta forma, o enunciador aforizante assume o *ethos* de locutor que está diante de uma *Fonte Transcendente* e fala para uma espécie de *Plateia Universal* (Maingueneau, 2018).

O que chama a atenção, na aforização filosófica, é a pretensão de o enunciado sobreasseverado ser uma afirmação absoluta, mas convocada em uma conjuntura textual que não adquire *status* de absoluta (Maingueneau, 2010). Maingueneau (2014) sublinha a relação paradoxal que a aforização mantém com o texto, isto é, com a manifestação de um gênero do discurso, no nosso caso, o filosófico:

A aforização mantém uma relação paradoxal com o texto: por natureza, ela se opõe a textualização, porém ela se inscreve inevitavelmente 'no interior' de um texto. Em certo sentido, podemos até mesmo dizer que é o texto que ressalta a aforização, que torna

saliente esse regime de enunciação que o contesta (Maingueneau, 2014, p. 62).

Ainda sobre o processo de aforização, o autor divide este em duas formas de ocorrência, no que se refere ao contexto do enunciado. Temos, então, dois tipos de regimes de aforização: um primário, quando as aforizações são desprovidas de um texto-fonte e podem ser inscritas em uma extensa possibilidade de textos iniciais; e um secundário, quando as aforizações levam em consideração dois contextos efetivos – um contexto-fonte e um contexto de recepção. Baseados nesse segundo regime de aforização é que concebemos nossa análise das fórmulas filosóficas de nosso *corpus* de pesquisa. Nesse regime, a aforização se torna apreendida a partir do acesso ao texto-fonte, que limita o estatuto pragmático e, conseqüentemente, sua interpretação, pois a contextualização abre possibilidades semânticas incontroláveis. É nesse tensionamento que as fórmulas filosóficas se constituem enquanto objeto de análise, sendo traço de um ato de fala singular, que comunica um sentido com sentidos implícitos que o destinatário pode desvelar a partir dos outros componentes do texto-fonte (Maingueneau, 2014).

A título de exemplo, tomemos a seguinte passagem<sup>5</sup> da terceira parte do Prólogo de *Assim falava Zaratustra*:

1) Ao chegar à cidade mais próxima, na orla dos bosques, encontrou uma grande multidão reunida na praça pública. Estava anunciada a exibição de um bailarino de corda. E Zaratustra dirigiu-se à multidão com estas palavras:

2) – **Eu vos ensino o Além-Homem. O homem é algo que deve ser superado.** Que fizeste para superá-lo?

3) **Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou;** quereis ser o refluxo do fluxo dessa grande maré e retornar ao animal, em vez de superar o homem?

4) **Que é o símio para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Pois tal deve ser o homem para o Além-Homem: uma irrisão ou uma vergonha.**

5) Percorreste o caminho que vai do verme ao homem, tendes ainda em vós muito do verme. Outrora fostes símios e até hoje o homem é ainda mais símio que todos os símios.

6) **Até o mais sábio entre vós é um ser indeciso e híbrido entre planta e fantasma. Acaso vos aconselhei que vos tornásseis planta ou fantasma?** Eis, eu vos ensino o Além-Homem (Nietzsche,

---

<sup>5</sup> Nas passagens selecionadas por nós para as análises, numeramos os parágrafos a partir do número 1 e os nomeamos de excertos.

1883 [2014], p. 18-19, destaques nossos).<sup>6</sup>

Notamos no excerto 2, dessa passagem do Prólogo, que as frases destacadas se colocam em evidência no fio da enunciação, podendo ser apresentadas como a tese central do trecho. Vemos o elemento da sobreasseveração se efetivando em elementos constitutivos da oração. A utilização do pronome pessoal *eu* no começo do parágrafo põe em evidência o *Eu* do mestre, aquele que fala para a Plateia Universal, como aforizador – o que também se torna evidente na escolha do verbo *ensinar*, que remete à imagem professoral. Outro destaque é o conceito de *Além-Homem*, caro à filosofia nietzschiana, o qual condensa em si mesmo uma complexa teia de significações. Observamos que esse conceito se repete no decorrer da obra em estudo, sendo retomado em agenciamento com outros, em um longo processo de desvelamento, mas com o paradoxal véu do obscurantismo que permeia o estilo da obra; além de estar em relação de oposição ao conceito de homem.

Na construção da segunda oração do excerto 2, que complementa o sentido da anterior, vemos o verbo *ser* na segunda pessoa do singular no presente do indicativo, atribuindo ao sujeito da oração, homem, uma caracterização ontológica. A este ser é atribuída uma necessidade indicada pelo verbo *dever*, verbo transitivo indireto, de se ultrapassar a sua condição ontológica, metamorfoseando-se em um outro, o Além-Homem, ensinamento da oração anterior. Mas vemos de mesmo modo, na segunda oração do excerto 2, que este homem é *algo*, pronome indefinido, um ser que não tem uma forma pré-definida, uma qualidade que o defina completamente. Mesmo assim, este deve ser superado, ir além de si próprio, como exorta Zaratustra em sua afirmação. Aqui temos o fio condutor da obra: o personagem funciona como um arauto de um ser que está por vir, mas que se constrói no território movediço deste *algo* que se chama homem.

Ainda, no excerto 2, ressaltamos a presunção de destacamento da frase em negrito, devido ao seu caráter generalizante, o emprego do substantivo *homem* com significação de Humanidade e o verbo *ser* a este referido. Aqui temos uma máxima nietzschiana, qual seja: “Eu vos ensino o Além-Homem. O homem é algo que deve ser superado”, que perpassa a obra como um todo e se repete durante todo o trecho.

---

<sup>6</sup> Ver o anexo 3.

Mais adiante, as passagens destacadas nos excertos 3 e 4 retomam o sentido expresso no segundo, e a fórmula que inicia o excerto 3 se evidencia pela abrangência que ela enuncia. O personagem retoma do movimento dos seres no tempo ao momento presente, *até agora*. O sujeito da oração, *todos os seres*, é indicado pelo pronome indefinido no plural, que salienta o caráter de generalização presente desde o início da passagem, colocando o personagem como um enunciador universal que discursa sobre o seu tempo a partir de sua perspectiva histórica, reflexo da evolução não apenas do homem, mas da vida.

Outro elemento fundamental na construção da fórmula do excerto 3 é o verbo *criar*, no pretérito perfeito do indicativo, o qual aparece como uma necessidade que atravessou a história dos seres, sejam eles humanos ou não humanos. A processualidade desse *criar* se repete ao longo da história até o presente, mas como um indicativo de algo a ser realizado também para um futuro. O termo *ultrapassar* complementa o sentido da processualidade da oração, retoma o sentido das palavras *Além-Homem* e *superado*, destacadas no segundo parágrafo, ressaltando a centralidade do ir além de si mesmo como um processo necessário para o espírito humano, exaltando a mobilidade, o *vir-a-ser* intrínseco a todos os seres.

Ademais, outros elementos colaboram para o destacamento das fórmulas apresentadas no excerto 2, da passagem do Prólogo, tais como as antíteses (...*Que é o símio para o homem... Pois tal deve ser o homem para o Além-Homem...*), os jogos com prefixo (...*quereis ser o refluxo do fluxo...*), e as próprias perguntas que são respondidas de maneira suspensa, e, assim, aparecem como uma problematização e retomada do sentido geral das fórmulas expostas no decorrer da passagem, elevando-as em relação ao conjunto do texto.

Em resumo, podemos elencar algumas características marcantes do processo de sobreasseveração pertinente ao texto filosófico: de forma geral, ela emerge de forma breve na estrutura do texto e com estrutura pregnante (máximas, metáforas, analogias e paradoxos são exemplos); em posição saliente no texto, surge como um aglomerado de significações; ressalta a tomada de posição em um debate de valores no qual o projeto filosófico está inserido; e manifesta a amplificação da imagem do enunciador diante da Plateia Universal (Maingueneau, 2018).

Francine Cicurel (2018) instaura o estudo dos enunciados destacados (das

fórmulas filosóficas), estabelecendo-os ao mesmo tempo como senhas, enunciado que permite o reconhecimento, a identificação e a transmissão de conceitos de uma obra filosófica; e como palavras de ordem, que remetem a uma organização, uma transmissão de uma forma de funcionamento e um entrelaçamento de conceitos. A autora sublinha o papel da escrita como um veículo de acentuamento de uma prescrição e a possibilidade de se transportar regras. Assim, notamos que “um texto, para ser memorizado, é colocado na memória na forma de um esquema ou de um *script*. O sujeito leitor ‘reescreve’ o texto, poder-se-ia dizer, para poder estocá-lo na memória a longo prazo” (Cicurel, 2018, p. 151).

Ela aponta algumas condições de destacabilidade de um texto filosófico e define um conjunto de seis critérios determinantes, para que os enunciados adquiram o estatuto de fórmula filosófica. Estes são: autonomia, generalização, representatividade, musicalidade, opacidade e prescritabilidade. Definiremos, na sequência, as principais características de cada um desses critérios:

- Critério da autonomia: estabelece que o enunciado, ao ser destacado, deve ter autonomia sintática e semântica. Deve ser possível compreendê-lo ou torná-lo compreensível fora do contexto que foi originalmente inserido. Um belo exemplo seria a fórmula nietzschiana “Deus está morto”, que repercute para além dos domínios do discurso filosófico (Cicurel, 2018).

- Critério da generalização: o enunciado deve ser aplicado a situações bem variadas. Frequentemente, o enunciado aparece no presente ou no imperativo, e, quando este se apresenta de maneira assertiva, o leitor é levado a interpretá-lo como uma verdade irrefutável (Cicurel, 2018).

- Critério da representatividade: o enunciado deve representar o conjunto da teoria filosófica e exprimir os elementos centrais da filosofia ou da obra. Funciona, então, como uma senha, uma tese que transmite a mensagem da doutrina concebida pelo filósofo (Cicurel, 2018).

- Critério da musicalidade (também chamada de poeticidade): remete à sonoridade da construção das frases, fazendo com que a imaginação seja impressionada, permitindo um processo de memorização mais efetivo. “Esse traço talvez deva ser relacionado à origem da filosofia, nascida em um contexto de transmissão oral” (Cicurel, 2018, p. 157).

- Critério da opacidade (ou da ingmaticidade): a fórmula deve suscitar uma atividade interpretativa, intrigando e obscurecendo a possibilidade de um entendimento imediato. A opacidade da fórmula emerge como um chamariz, encorajando o processo de interpretação e problematização (Cicurel, 2018).

- Critério da prescritibilidade: aponta para o poder de ação das fórmulas filosóficas. O enunciado destacado é uma palavra de ordem, “mantém assim um parentesco com os ditados, as máximas morais próprias das doutrinas religiosas (*não faça aos outros o que não gostaria que te fizessem*, da moral judaica)” (Cicurel, 2018, p. 158).

A autora realça, também, o papel da prática *peritextual*, frequente na produção de obras filosóficas. Os elementos que cercam o texto principal – como capa, notas de rodapé, prefácio, agradecimentos, organização da obra – são muito importantes para facilitar a imersão e a apropriação do texto pelo leitor. Podemos chamar de *peritexto* o conjunto de formas textuais, como prefácio, introdução e notas de rodapé; e de *epitexto* a gama de textos que circundam a obra e que não estão anexados a ela, como apresentação dos editores, entrevistas dos autores, artigos que seguem o processo de lançamento da obra (Cicurel, 2018).

No caso de *Assim falava Zaratustra*, no seu Prólogo ou prefácio, temos um microcosmo de todo o livro. Nessa seção, há uma apresentação dos conceitos centrais da obra, o Homem e o Além-Homem, o Espírito do Pesadume e a Leveza do Espírito, a Aurora e o Crepúsculo – aliás, títulos de duas grandes obras de Nietzsche –, e as metamorfoses do espírito nas figuras do camelo, do leão e da criança. É nesse preâmbulo que emerge o mapa da obra e da doutrina filosófica de Nietzsche, mesmo que de maneira um tanto obscura. É no prólogo que o personagem Zaratustra expressa sua meta como arauto de uma filosofia do porvir, que vai sendo concebida ao longo de sua jornada.

Podemos tomar, como exemplificação, outro trecho da terceira parte do referido Prólogo, a fim de reforçar a importância deste para o entendimento da obra:

- 1) Outrora tinha a alma um olhar de desdém para o corpo; e nada era superior a esse desdém. Queria a alma um corpo magro, horrível, consumido pela fome! Julgava assim libertar-se dele e da terra!
- 2) Ó! Essa mesma alma era magra, horrível, e consumida de fome. E a crueldade era o deleite dessa alma!

3) Mas, irmãos meus, respondi-me: que diz vosso corpo de vossa alma? Não é a vossa alma pobreza, imundície e deplorável prazer?

4) **Na verdade, é o homem um rio turvo.** É preciso ser o mar para receber um rio turvo, sem tornar imundas as suas águas.

5) **Pois bem, eu vos ensino o Além-Homem. Ele é esse mar e nele irá abismar-se o vosso grande menosprezo.**

6) Qual é o maior acontecimento que pode sobrevir em vossa vida?

7) É a hora do grande menosprezo. A hora em que vos enfastiareis da vossa própria felicidade e também da vossa razão e da vossa virtude. (Nietzsche, 1883 [2014], p. 19-20, destaques nossos).<sup>7</sup>

Na frase grifada no quarto excerto, em seu destacamento, notamos dois critérios que permitem elevar o seu conteúdo à categoria de fórmula filosófica. O critério da generalização se efetiva na presença do verbo *ser* no presente do indicativo, o que faz o conteúdo da oração adquirir *status* de universal. O critério da musicalização aparece na qualidade que é dada ao sujeito da oração, *o homem* a característica de ser *um rio turvo*, que provoca a imaginação do leitor, fato que leva a outro critério de classificação das fórmulas filosóficas, a opacidade. É a partir do terceiro excerto que a enigmaticidade vai penetrando a construção de sentidos do trecho, atraindo o leitor para um processo de reflexão problematizadora (Cicurel, 2018).

No quinto excerto, emerge o contraste de dois conceitos fundamentais na obra nietzschiana: o *Além-Homem* que se opõe ao *homem*. Novamente, o personagem principal da obra retoma o seu lugar de arauto de uma nova doutrina; como enunciador universal, se coloca como mestre, como aquele que ensina, *eu vos ensino*, e de novo vemos o verbo no presente do indicativo e um *eu* direcionado ao coletivo, *vos*. O Além-Homem, o grande ensinamento desse professor universal, é representado na figura do *mar*, que se opõe ao *homem-rio*, sendo maior em extensão do que o outro. E, mais uma vez, percebemos no destacamento alguns dos seus critérios: generalização – verbo *ensinar* no presente do indicativo, o sujeito da primeira frase do quinto excerto se apresentado como enunciador universal; musicalidade: na segunda frase do quinto excerto, *Ele*, o *Além-Homem*, é tido como um *mar*, em um sentido poético, impressionando a imaginação do leitor; enigmaticidade – a opacidade se apresenta no caráter premonitório que assume a fala do personagem, quando este afirma que o *grande menosprezo* irá *abismar-se* na figura do Além-Homem, mas não se tem claro

---

<sup>7</sup> Ver o anexo 3.

o que seria esse *abismar* e esse *grande menosprezo*, questionamentos que prendem o leitor levando-o ao processo interpretativo (Cicurel, 2018).

Mais um critério essencial, que permeia todo o destacamento das fórmulas do trecho selecionado, é o da representatividade. A oposição dos conceitos de homem e Além-Homem é o ponto-chave pelo qual se desenvolve toda a trama da obra. Além desses dois conceitos, temos o *grande menosprezo*, um estado que se mostra como necessário para o processo de metamorfoseamento de Zarathustra e que aparece no decorrer do livro, mais especificadamente no final da sua terceira parte, no capítulo intitulado “Do espírito de Pesadume”. Notamos, baseados na análise do trecho anterior selecionado do Prólogo da obra, a importância do *peritexto* como mapa para o concebimento do processo de análise de uma obra filosófica (Cicurel, 2018).

Ainda acerca das fórmulas filosóficas, partimos para a formulação de um processo de análise dos elementos que funcionam como motores de todas elas. Buscamos, em Deleuze e Guattari (1991 [2010]), algumas considerações sobre o que podemos chamar de *conceitos*, os objetos de criação dentro da filosofia, e os elementos essenciais de todas as fórmulas na filosofia. Para eles, a filosofia é a disciplina que se constitui com a criação de conceitos, e o objeto da filosofia é arte da invenção de conceitos sempre novos que o filósofo já tem em potência. Deleuze e Guattari também relacionam essa atividade de criação conceitual ao contexto de surgimento da filosofia, na cultura grega, e dos seus personagens. Vemos, então, duas figuras contrastantes na Antiguidade, o filósofo e o sábio: enquanto o segundo, vindo do Oriente, trabalha seu pensamento por *figuras*, o primeiro inventa e pensa o *conceito*. Na Grécia Antiga, essa criação é concebida em um plano bastante singular, a partir de personagens conceituais, dentre eles, a figura do *amigo* – *philos* (Deleuze; Guattari, 1991 [2010]).

Portanto, a figura do *amigo* remete a problematizações diversas sobre o terreno de surgimento da filosofia. Nas outras culturas, temos a figura do sábio, mas são os gregos que nos apresentam esses *amigos*. Seria preciso formular os conceitos entre amigos, mas o que são estes? O amigo aparece como um confidente que inspira certa desconfiança. Um desafiante e pretendente do mesmo objeto, um saber: “a amizade comportaria tanto desconfiança competitiva em direção ao rival, quanto tensão amorosa em direção do objeto de desejo” (Deleuze; Guattari, 1991 [2010], p. 10). Esta

rivalidade entre amigos repercute de tal forma na filosofia grega, que a vemos culminar na oposição entre os filósofos e os sofistas, personagens conceituais que remetem à trama platônica, à distinção do falso e do verdadeiro, ao amigo verdadeiro e aos falsos amigos, em suma, o conceito que resiste ao simulacro.

Ainda sobre o *conceito*, notamos que este reside sob uma multiplicidade singular. Todo conceito se forma e se define a partir de componentes, de conexões que se articulam, por meio de cortes e superposições. Por conseguinte, conforme Deleuze e Guattari (1991 [2010]), todo conceito adquire um contorno irregular que se define pelo conjunto de seus componentes e pela forma como eles são aliançados, atravessando o estilo que o filósofo adota, constituindo seu modo de expressão.

Mas o conceito não é dado, é criado, está por criar; não é formado, ele próprio se põe em si mesmo, autopoisição. As duas coisas se implicam, já que o que é verdadeiramente criado, do ser vivo à obra de arte, desfruta por isso mesmo de uma autopoisição de si, ou de um caráter autopoietico pelo qual ele é reconhecido. Tanto mais o conceito é criado, tanto mais ele se põe, e o que depende de uma atividade criadora livre é também o que se põe em si mesmo, independentemente e necessariamente: o mais subjetivo será o mais objetivo (Deleuze; Guattari, 1991 [2010], p. 18).

Outro fator intrínseco à produção do conceito é que este sempre remete a um problema, ou a problemas específicos, e sem este(s) a construção de conceitos não teria sentido. A forma como os problemas são investigados diz do posicionamento frente ao atravessamento da vida, diz da pluralidade dos corpos, das perspectivas e dos modos de existência humanos.

O conceito filosófico não se refere ao vivido, por compensação, mas consiste, por sua própria criação, em erigir um acontecimento que sobrevoe o vivido, bem como qualquer estado de coisas. Cada conceito corta o acontecimento, o recorta à sua maneira. A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos (Deleuze; Guattari, 1991 [2010], p. 43).

Os autores enumeram algumas formulações, a fim de elucidar a tarefa difícil de designar o *conceito*. Em primeiro lugar, um conceito sempre remete a outros conceitos, não apenas em relação à história, mas também em relação ao seu devir dentro das conexões estabelecidas pelo filósofo. Os conceitos e suas conexões vão ao infinito, dentro das possibilidades apreendidas na tessitura de seu criador, não

sendo concebidos do nada.

Em segundo lugar, é característica do conduzir seus componentes de modo inseparável, mesmo que estes sejam distintos uns dos outros, heterogêneos. Há uma endoconsistência entre suas partes, o que torna inseparável um componente do outro. Estamos falando de uma zona de vizinhança:

Há um domínio *ab* que pertence tanto a *a* quanto a *b*, em que *a* e *b* 'se tornam' indiscerníveis. São estas zonas, limites ou devires, esta inseparabilidade, que definem a consistência interior do conceito. Mas este tem igualmente uma exoconsistência, com outros conceitos, quando sua criação implica a construção de uma ponte sobre o mesmo plano. As zonas e pontes são as juntas do conceito (Deleuze; Guattari, 1991 [2010], p. 28).

Em terceiro lugar, o *conceito* pode ser considerado como um ponto no qual se coincidem, se condensam ou se acumulam seus componentes. Cada componente que forma o conceito é um traço intensivo, um vetor intensivo que não deve ser compreendido nem como particular, nem como geral, mas como uma singularidade, um mundo possível, descrito por certas palavras, um rosto.

Um conceito é uma heterogênese, isto é, uma ordenação de seus componentes por zona de vizinhança. É ordinal, é uma *intensão* presente em todos os traços que o compõem. Não cessando de percorrê-los segundo uma ordem sem distância, o conceito está em estado de sobrevoo com relação aos seus componentes (Deleuze, 1991 [2010], p. 28-29).

Neste ponto, salientamos a diferença da filosofia em relação a outros campos do saber, no que se refere aos modos de enunciação de cada um desses. Segundo Deleuze e Guattari (1991 [2010]), a ciência se expressa a partir de *prospectos*, proposições que levam à busca de experimentações baseadas em determinado teorema; a arte opera por *perceptos* e *efectos*; enquanto a filosofia opera por meio de conceitos. Como demonstramos nos parágrafos anteriores, ela opera por uma enunciação caracterizada pela fragmentariedade intrínseca à constituição dos conceitos. Mas ressaltamos que, mesmo definindo esses limites entre as áreas de saber mencionadas, não se pode definir essas diferenças sem ser atravessado pelo cruzamento perpétuo de suas produções (Deleuze; Guattari, 1991 [2010]).

Por fim, evidenciamos outros componentes importantes quanto à teorização do conceito. Ele se encarna e se efetua nos corpos, mesmo sendo incorporeal. Ele diz

sobre a constituição de um processo rizomático, não sobre a essência de algo, ou seja, é um acontecimento puro, que adquire *status* de absoluto, mas relativo, fragmentado, pois o conceito é relativo à conectividade de suas partes, ao plano no qual foi concebido, aos problemas que o atravessam. Sua característica de absoluto aparece como condensação de seus componentes constituintes, pela aliança destes a partir das ligações dos enunciados que foram construídos ao longo da experimentação de um filósofo e pelas alianças dele com sua zona de vizinhança (seja ela filosófica, literária, musical, geográfica, social) (Deleuze; Guattari, 1991 [2010]).

Existem certas particularidades, no estilo nietzschiano, que tornam a análise de suas fórmulas filosóficas desafiadora. Em Nietzsche, vemos a ruptura de um modelo hegemônico de se construir um projeto filosófico. Diferentemente de seus contemporâneos célebres, Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) e Immanuel Kant (1724-1804), expoentes da corrente idealista alemã, que compuseram seu projeto filosófico dentro de sistemas rigorosamente amarrados, a filosofia nietzschiana é caracterizada pelo modo aforístico longo, que contribui para manter certa obscuridade dos conceitos, que, muitas vezes, são apresentados sob a máscara de alegorias e de paradoxos. A sua análise é considerada difícil, muito em função da fuga de uma sistematicidade, de se compreender a real significação dos seus escritos – frisamos a própria intencionalidade do autor pela obscuridade, ao adotar o subtítulo “um livro para todos e para ninguém”, para a obra *Assim falava Zaratustra* (Hollingdale, 2015).

A própria definição do termo “aforismo” encontra fronteira pouco definida, apresentando semelhanças com o provérbio, o ditado e a máxima. E tal dificuldade de definição do gênero aforístico reforça as escolhas do filósofo pelo gênero. De modo geral, o aforismo se insere na intersecção entre o literário e o filosófico, caracterizado por sua forma de expressão curta e concisa. Nesta forma de expressão, notamos o frequente uso de palavras que possuem várias significações, de termos contraditórios, de perguntas retóricas e de afirmações com tom de sentença. Em diversas culturas, há autores que recorreram a ele, e, em Nietzsche, vemos a influência dos filósofos pré-socráticos, que adotavam o aforismo como estilo, principalmente Heráclito de Éfeso (500 a.C. – 450 a.C.). Também na civilização chinesa, ou até mesmo em escritos Indus de 2000 a.C., encontramos escritos expressos adotando-se a forma do aforismo (Pires, 2023).

Contudo, a forma aforística não foi adotada pelo autor desde o início de sua produção filosófica. O ponto de ruptura, que levou Nietzsche a aderir a esse estilo, aconteceu na escrita da obra *Humano, demasiado humano* (1878), momento em que ele adotou em definitivo o aforismo, em seu modelo longo, que se aproxima do ensaio, como forma de expressão. Esta se tornou hegemônica daí por diante e impulsionou a criatividade de seu pensamento, o que podemos observar pelo volume da produção escrita do filósofo.

As obras aforísticas no sentido que o termo adquire com Nietzsche – *Humano, demasiado humano, Opiniões e máximas, O andarilho e sua sombra, Aurora, A gaia ciência e Além do bem e do mal* – compreendem entre si 2.650 aforismos. Em *Zaratustra, Genealogia, O caso Wagner, O anticristo e Ecce Homo*, o texto é mais contínuo, mas formas aforísticas de expressão se interpõem muitas vezes (Hollingdale, 2015, p. 144-145).

Deleuze (1965 [2007]) também faz alguns apontamentos acerca do estilo da obra de Nietzsche. A escrita, para o autor, é um processo inacabado, e atravessa o vivido e o vivível. Ela é um caso de devir, algo que se estabelece *entre*, que se furta às formas de expressão dominantes, e extravasa os limites da própria formalização inerente à língua. A escrita é esse *fazer fugir*, um processo que cria desvios na língua.

Deleuze (1965 [2007]) ainda aponta o procedimento de “saúde da escrita”, que é explícito na figura de Nietzsche. Com uma saúde frágil, que o incapacitava penosamente, às vezes, durante dias seguidos, o filósofo alemão convivia com fortes dores de cabeça e construiu uma filosofia da vontade e da potência. E seu estilo é ferramenta que expressa sua genialidade:

O aforismo, precisamente, é ao mesmo tempo a arte de interpretar e a coisa a interpretar; o poema é ao mesmo tempo a arte de avaliar e a coisa a avaliar. O intérprete é o fisiólogo ou o médico, aquele que considera os fenômenos como sintomas e fala por aforismos. O avaliador é o artista que considera e cria ‘perspectivas’, que fala pelo poema. O filósofo do futuro é artista e médico – numa palavra, legislador (Deleuze, 1965 [2007], p. 17).

Quanto ao processo de escrita, Nietzsche o considera um processo vital, expressão de um corpo atravessado pela tragicidade da vida. Em *Assim falava Zaratustra*, relata a potência da escrita como processo doloroso, algo como o lapidar de uma rocha em estado bruto que, a duras penas, se transfigura em algo belo e leve.

Sobre esse processo, na primeira parte do livro, o filósofo registra:

1) De tudo quanto se escreve, agrada-me apenas o que alguém escreve com o próprio sangue. **Escreve com sangue; e aprenderás que sangue é espírito.**

[...] **Quem com sangue e em máximas escreve não que ser lido, mas guardado na memória.**

2) Nas montanhas, o caminho mais curto caminho vai de cima acima; mas é mister ter pernas largas. **É mister que os aforismos sejam cimos, e aqueles a que falas, homens altos e robustos** (Nietzsche, 1883 [2014], p. 58, destaques nossos).<sup>8</sup>

Podemos inferir que, a partir das fórmulas em destaque, a enigmaticidade do trecho, que toma algumas palavras para além de seu sentido usual, fomenta um processo de interpretação problematizador. A palavra *sangue*, empregada no excerto 1 do trecho, merece destaque por seus múltiplos significados. Remete ao sentido de vitalidade, sangue como algo que flui, como a vida, algo vital a um corpo, mas, ao mesmo tempo, como algo que emerge de um ferimento, de um certo desgaste de um corpo vivo, o preço que se paga ao se entrar em conflito, ao experimentar os limites da própria vitalidade. Igualmente notamos a estrutura da fórmula, que é construída no imperativo, e anuncia novamente o lugar de Zaratustra como enunciador universal. Logo, na segunda oração destacada no excerto 1, ligada pela conjunção *e*, complementando o sentido da frase anterior, vemos que a consequência dessa escrita que *sangra* gera um aprendizado: sangue é espírito. Mais uma vez, vemos o verbo *ser* no presente do indicativo, atribuindo uma carga de caracterização universal ao sangue: este é espírito, aqui e agora.

O sentido de sangue como vitalidade e conflito é retomado na fórmula em destaque no excerto 2, algo que marca, como uma cicatriz mnemônica, eis o propósito da escrita filosófica para Nietzsche. O estilo aforístico e o poético são as ferramentas que possibilitam a essa escrita a vitalidade da perpetuação como marca, são instrumentos de expressão de algo duramente lapidado. No final da sessão, a *leveza* como estado de espírito pede passagem, resultando do *sangramento* destacado no começo:

1) E quando vi meu demônio, pareceu-me sério, grave, profundo e solene: era o espírito do Pesadume. É ele que faz cair todas as coisas.

---

<sup>8</sup> Ver o anexo 2.

**Não é a cólera, mas o riso que mata. Adiante! Fora com o espírito do Pesadume!**

2) Aprendi a andar; desde então corro. Aprendi a voar; desde então não quero que me empurrem para mudar de lugar.

3) **Agora sou leve, agora voo; agora me vejo no alto, acima de mim, agora um Deus dança em mim** (Nietzsche, 1883 [2014], p. 59-60, destaques nossos).<sup>9</sup>

Adaptando o texto destacado no excerto 3 do trecho, estar *acima de si mesmo* é um outro aspecto do conceito *Além-Homem*, evidenciado anteriormente, fórmula a ser trabalhada ao longo de todo o livro, e que toma diversas faces a cada retomada. O emprego do aforismo como ferramenta filosófica, sendo ele no modo longo ou curto, acaba fertilizando os sentidos que cada fórmula abarca, algo que torna o texto nietzschiano, mais precisamente a obra *Assim falava Zaratustra*, um espaço desafiador de análise.

Em suma, as fórmulas filosóficas são o meio de expressão dos conceitos de uma doutrina filosófica, realizando o papel de sinalizador e veículo de memorização dos preceitos de um filósofo. Desta forma, com base no que foi exposto até aqui acerca das fórmulas filosóficas, podemos resumir e condensar os seguintes critérios para o seu destacamento:

*Universalização* ou *generalização*: refere-se ao uso de termos generalizantes na construção das fórmulas, principalmente pelo uso do presente atemporal e/ou presente do imperativo como tempo verbal (Cicurel, 2018; Lhomme, 2018; Possenti, 2018, 2023). Esse critério inclui o regime de aforização, teorizado por Maingueneau (2010, 2014, 2018), e o papel do filósofo como aforizador, que fala para uma Plateia Universal.

*Figuras de linguagem*: Lhomme (2018) frisa o papel delas na construção do estilo de um filósofo e, conseqüentemente, a singularidade do seu modo de expressão. Dentre as figuras de linguagem, realçamos o paradoxo, a antítese, a ironia e a apóstrofe – recorrentes tanto na forma de expressão dos poemas quanto no estilo nietzschiano (Cicurel, 2018; Lhomme, 2018; Maingueneau, 2010, 2014, 2018).

*Autonomia*: dá fórmula em relação ao seu texto-fonte, ainda que levemos em conta, neste trabalho, o regime de destacamento e o regime de aforização secundário,

---

<sup>9</sup> Ver o anexo 2.

que se efetua por um destacamento fraco, onde o texto-fonte se faz fundamental. Como exemplo de enunciado autônomo, destacamos, neste capítulo, a fórmula “Deus está morto”, mas poderíamos igualmente destacar uma fórmula fundamental na obra *Assim falava Zaratustra*: “O homem é algo que deve ser superado” (Nietzsche, 1883 [2014]; Cicurel, 2018; Lhomme, 2018; Maingueneau, 2010, 2014, 2018; Possenti 2018, 2023).

*Representatividade*: a fórmula deve representar a doutrina filosófica produzida pelo filósofo. Assim, as fórmulas, sendo o exposto dos conceitos aliançados em uma proposição, devem trazer conceitos que representem a obra do autor (Cicurel, 2018; Maingueneau, 2010, 2018).

*Enigmaticidade* ou opacidade: é um fator importantíssimo na construção de um texto filosófico. Este recurso permite a impregnação dos conceitos na memória do leitor, além de chamar a atenção deste para um processo interpretativo e problematizador (Cicurel, 2018; Maingueneau, 2010, 2018).

*Musicalidade*: recurso que potencializa a memorização das fórmulas. Este aspecto retoma a origem oral da filosofia. Na obra nietzschiana é recorrente o uso de anáforas, polissíndetos e paralelismos (Cicurel, 2018; Lhomme 2018; Maingueneau, 2010, 2014, 2018).

*Prescritibilidade*: refere-se ao caráter prescritivo da fórmula filosófica, não apenas por seu aspecto generalizante, mas também pela sua formulação enquanto uma lei que se direciona para a alteridade (Cicurel, 2018; Lhomme, 2018; Maingueneau, 2010, 2014, 2018).

Feitos esses apontamentos e com critérios definidos para a seleção das fórmulas filosóficas em um texto filosófico, avançamos para a análise da extensão conteúdo-expressão, ou seja, as transformações corpóreas e incorpóreas presentes na obra *Assim falava Zaratustra* (1883 [2014]). Apresentaremos os conceitos de rizoma, agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamento maquínico de corpos, partindo da seleção de trechos de cinco capítulos da obra que abordam a questão do *conhecer*, tendo na figura de Zaratustra um profeta de um novo modo de conhecer, um novo modo de existir e avaliar a vida.

## Capítulo 2 – As transformações corpóreas e incorpóreas em *Assim falava Zaratustra*

Produzir uma cartografia das transformações corpóreas e incorpóreas na obra analisada é uma tarefa que carrega em si mesma um desafio complexo e, portanto, exige considerar um conjunto anterior de elaborações e conceituações capazes de orientar a composição desse mapa. Nessa direção, colabora intensamente o conjunto de obras escritas por Deleuze e Guattari, não só as que se referem, explicitamente, à linguística, mas também todas aquelas que de algum modo se interseccionam com o tema em análise. Como ponto de partida, devemos levar em conta o pano de fundo em que a extensão conteúdo-expressão é engendrada, repercutindo todo o conjunto rizomático que remete aos estratos, na conjuntura de uma máquina abstrata. Assim, o plano de consistência é aquele cujo conteúdo e expressão se conectam em um agenciamento (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]).

No texto “10.000 a.C. – Geologia da Moral (Quem a Terra pensa que é?)”, integrante do volume 1 do *Mil Platôs*, os autores referem-se à Terra como um corpo sem órgãos, “atravessado por matérias instáveis não formadas, fluxos em todos os sentidos, intensidades livres ou singularidades nômades, partículas loucas ou transitórias” (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 70). Então, esse corpo sem órgãos, também chamado de plano de consistência, é o pano de fundo de toda uma rizosfera, ou seja, vemos nele uma cartografia a-centrada, um rizoma.

O plano de consistência é a matéria em seu estado puro, o corpo não formado, não estratificado, não organizado, totalmente fluido, que escorre em intensidades múltiplas. E um processo inevitável que acontece dentro dele é a estratificação, um pêndulo entre o que pode ser benéfico, mas, também, lamentável. Vale ressaltar que o fenômeno da estratificação emerge como uma parte do plano de consistência que foi compactada entre duas camadas, e que há uma fixação de intensidades em um sistema de redundâncias que funciona a partir de um processo de territorialização e codificação. Já no funcionamento dos estratos, há um movimento de captura que retém o que está ao seu alcance (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]).

Cada estrato é, em si mesmo, uma duplicidade. Há movimentos de codificação, descodificação, territorialização e desterritorialização. Podemos dizer que cada

articulação de um estrato corresponde a uma linha de segmentaridade ou multiplicidade: de um lado, temos um segmento mais fluido, apenas ordenado, uma segmentaridade molecular; por outro, um tipo mais rígido de linha, mais organizado, uma segmentaridade molar. É no nível dessa segunda segmentaridade que os fenômenos de totalização, hierarquização, serialização e centramento formam uma sobrecodificação, que sobrevoa todas as multidões moleculares. E, mesmo atravessado por um processo de ordenamento, existe a fluidez molecular e as intensidades do plano de consistência, que insistem sobre os estratos: da camada à periferia, depois do novo centro à nova periferia, passam ondas nômades ou fluxos de desterritorialização que recaem no antigo centro e se precipitam para o novo (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 88).

Os autores recorrem à biologia, para exemplificar e aprofundar suas problematizações acerca da composição dos estratos no plano de consistência. Eles emergem, então, como dois grandes segmentos que se comunicam infinitamente, um se referindo ao conteúdo, o outro à expressão:

Chamava-se conteúdo as matérias formadas que deviam, por conseguinte, ser consideradas sob dois pontos de vista: do ponto de vista da substância, enquanto tais matérias eram "escolhidas", e do ponto de vista da forma, enquanto eram escolhidas numa certa ordem (substância e forma de conteúdo). Chamáramos expressão as estruturas funcionais que deviam, elas próprias, ser consideradas sob dois pontos de vista: o da organização da sua própria forma, e o da substância, à medida que formavam compostos (forma e substância de expressão). Num estrato havia sempre uma dimensão do expressável ou da expressão como condição de invariância relativa: por exemplo, as sequências nucleicas eram inseparáveis de uma expressão relativamente invariante pela qual determinavam os compostos, órgãos e funções do organismo (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 75).

A fim de demonstrar as concepções explicitadas, Deleuze e Guattari (1980 [2011a]) buscam, nas dinâmicas da química celular, exemplos que problematizam as relações entre os estratos em um plano de consistência. Para tanto, os autores partem dos modos de existência dos seres unicelulares, que correspondem a um primeiro tipo de configuração do processo de estratificação: temos a célula em sua comunicação com o meio líquido exterior (plano de consistência), do qual tira a matéria necessária para a sua obtenção de energia, e temos a membrana da célula como meio regulador

das intensidades exteriores com a dinâmica do funcionamento interior da célula. Todas as células estão organizadas em uma colônia (conteúdo como manifestação da dinâmica dos corpos), dentro do mesmo fluido exterior (plano de consistência), interagindo com a matéria, sofrendo mutações na interação com as intensidades da exterioridade, totalizando, organizando e serializando tais mutações para as gerações seguintes, a partir de um código genético (expressão como codificação do RNA e DNA) (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]).

Essa relação que se estabelece, na química celular, se manifesta com outras nuances, quando pensamos na configuração social da vida humana. A forma de expressão é agora uma manifestação linguística e não mais genética, operada por símbolos que são apreendidos e transmitidos para um corpo social. Ela é também modificável, neste corpo, pelos corpos que a compõem e a dinâmica social, mesmo preexistindo, é um *fora*. Segundo os autores, há a emergência de um segundo tipo de estrato, que se define por uma nova configuração do conteúdo e da expressão. Temos na constituição humana os conteúdos ligados à dupla articulação mão-ferramenta e as expressões à dupla articulação rosto-linguagem. Esses dois pares, mão-ferramenta e rosto-linguagem, aparecem como traços formais e formações dinâmicas do conteúdo e da expressão atravessados por movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

Além de ser uma pata anterior desterritorializada, a mão livre é desterritorializada em relação à mão prensora e locomotriz do macaco. Levar em conta desterritorializações sinérgicas de outros órgãos (por exemplo, o pé). Levar em conta também as desterritorializações correlativas de meios: a estepe, meio associado mais desterritorializado que a floresta e exercendo sobre o corpo e a técnica uma pressão seletiva de desterritorialização (não é na floresta, mas na estepe, que a mão pode aparecer como forma livre, e o fogo como matéria tecnologicamente formável). Levar em conta, enfim, as reterritorializações complementares (o pé como reterritorialização compensatória da mão e se efetuando na estepe). Fazer mapas, nesse sentido, orgânicos, ecológicos e tecnológicos a serem estendidos no plano de consistência (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 99).

Assim como na extensão de conteúdo, que tem sua formalização dupla na articulação mão-ferramenta, sendo fruto da desterritorialização da mão locomotriz do macaco, vemos desterritorialização e reterritorialização se efetivarem também na

extensão de expressão, em sua formalização rosto-linguagem. Esses traços formais de expressão se configuram na diversidade de línguas formais que se proliferaram (e não deixam de proliferar por movimentos de reterritorialização e captura), nos diversos meios pelos quais se espalham os grupos humanos, as cidades, os estados (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a]). Segundo eles, deve-se

[...] levar em conta um mapa intensivo: a boca como desterritorialização da goela (todo um "conflito entre a boca e o cérebro", como dizia Perier); os lábios como desterritorialização da boca (só os homens têm lábios, isto é, um arrebamento da mucosa interior; só as fêmeas de homens têm seios, quer dizer, glândulas mamárias desterritorializadas: faz-se uma reterritorialização complementar dos lábios sobre o seio e do seio sobre os lábios no aleitamento prolongado favorável à aprendizagem da linguagem). Que curiosa desterritorialização, encher a boca de palavras mais que de alimentos e ruídos (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 99).

Um aspecto importante da linguagem, algo que constitui a singularidade desta configuração de expressão, é a sua propriedade de *sobre-codificação* ou *sobre-linearidade*. Os signos, por demandarem uma linearidade temporal, passam por estabelecer uma desterritorialização em relação à linearidade genética que vimos no exemplo anterior acerca da química celular. A linguagem humana opera pela tradutibilidade, podendo representar todos os estratos, traduzindo fluxos de partículas, territorialidades e códigos, a partir de um sistema de signos até certo ponto desterritorializados. Por isso, a sobre-codificação aparece como a característica que atravessa todos os regimes de signos vigentes em um determinado campo social.

Vemos agora a emersão de uma terceira configuração do processo de estratificação:

Temos, então, uma nova organização conteúdo-expressão, cada qual com formas e substâncias: conteúdo tecnológico-expressão simbólica ou semiótica. Por conteúdo, não se deve apenas entender a mão e as ferramentas, mas uma máquina social técnica que a elas preexiste e constitui estados de força ou formações de potências. Por expressão, não se deve apenas entender a face e a linguagem, nem as línguas, mas uma máquina coletiva semiótica que a elas preexiste e constitui regimes de signos (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 101).

Assim posto, destacamos outras produções de Deleuze e Guattari que se aprofundam na questão linguística, nos atentando aos conceitos de *modificações*

*corpóreas* e *transformações incorpóreas*, uma outra denominação para a extensão conteúdo-expressão. Voltamo-nos para a problematização desses conceitos quando se trata de analisar uma obra, seja ela literária ou, no nosso caso, filosófica. No texto “20 de novembro de 1923 – Postulados da Linguística”, integrante do volume 2 de *Mil Platôs* (1980 [2011b]), os autores esboçam algumas indagações sobre a linguagem, introduzindo alguns conceitos que são trabalhados também em outras obras, como o de *agenciamento coletivo de enunciação*, *agenciamento maquínico de corpos* e, em especial, a dupla articulação *modificações corpóreas-transformações incorpóreas*.

Para os autores, a linguagem funcionaria pela transmissão de palavras de ordem, compondo um mapa e não um decalque. Ela se estabelece por sobrecodificação, a partir de um regime de signos e não tem por função primeira comunicar ou, até mesmo, expressar um sentimento, mas enunciar ordens. Esta ordenação aparece frequentemente de forma implícita, não necessariamente no imperativo. O que é primeiro na linguagem, de acordo com os autores, é a redundância das palavras de ordem, redundância do ato e de enunciados, que opera de duas formas – pela frequência e pela ressonância. Percebemos que não existe sentido que esteja em relação de independência ou que não pressuponha o modo de significação dominante, do mesmo modo que um processo de subjetivação que não pressuponha uma ordem (pré)estabelecida de subordinação. O papel da comunicação na linguagem é a viabilidade mínima, para que seja possível a organização e a transmissão das palavras de ordem; nesse aspecto, “uma regra gramatical é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático” (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b]).

Os autores também ressaltam o papel da pragmática na dinâmica de composição de corpos e na construção dos sentidos. Ela é concebida por eles como uma política da língua, isto é, um modo de tratamento da língua. Eles afirmam que esta aparece, comumente, como um resíduo em algumas análises linguísticas que se debruçam sobre constantes sintáticas, morfológicas, fonológicas, relacionando o enunciado a um significante e estabelecendo um sujeito de enunciação. Vimos que a transmissão de palavras de ordem age sobre os corpos, modificando a composição destes, estabelecendo hierarquias e modos de existência, porque “a pragmática não recorre simplesmente às circunstâncias externas: destaca variáveis de expressão ou

de enunciação que são para a língua razões suficientes para não se fechar sobre si” (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b], p. 22).

Chegamos, neste ponto da reflexão, aos movimentos que vimos/iniciamos no começo deste capítulo. Notamos que as palavras de ordem, as transformações incorpóreas dos signos, a transposição e a transmutação dos sentidos, a expressão dos corpos, todas agem sobre os corpos e modificam suas formas de composição e seu ordenamento, operando sobre as modificações corpóreas. Temos, então, na dupla articulação modificações corpóreas-transformações incorpóreas duas formalizações – uma que se refere ao conteúdo, outra à expressão (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b]). Para os autores,

Com efeito, o conteúdo não se opõe à forma, ele tem sua própria formalização: o polo mão-ferramenta, ou a lição das coisas. Mas ele se opõe à expressão, dado que esta tem também sua própria formalização: o polo rosto-linguagem, a lição dos signos. É precisamente porque o conteúdo tem sua forma assim como a expressão, que não se pode jamais atribuir à forma de expressão a simples função de representar, de descrever ou de atestar um conteúdo correspondente: não há correspondência nem conformidade. As duas formalizações não são de mesma natureza, e são independentes, heterogêneas. Os estoicos foram os primeiros a elaborar a teoria dessa independência: eles distinguem as ações e as paixões dos corpos (dando à palavra "corpo" a maior extensão, isto é, todo o conteúdo formado), e os atos incorpóreos (que são o "expresso" dos enunciados). A forma de expressão será constituída pelo encadeamento dos expressos, como a forma de conteúdo pela trama dos corpos (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b], p. 27-28).

Nesse contexto, tomemos como exemplo um dos rituais da fé cristã, a ceia e seus componentes, o pão e o vinho. O pão, o corpo do pão, alimento a ser ingerido, fragmentado e digerido no estômago, se torna parte do corpo do fiel, nutre e satisfaz a fome de seu corpo espiritual. O vinho, da mesma forma, o corpo do vinho, líquido avermelhado, se ingerido em grande quantidade é embriagante, porém, se ingerido sutilmente e digerido não no estômago, mas na alma, satisfaz os anseios do fiel. Dentro da sacralidade da fé cristã, pão e vinho remetem a significações que vão além do corpo-alimento. O pão remete ao corpo de Cristo, à crucificação, e o vinho remete ao sangue de Cristo; os dois remetem à última ceia, aos últimos momentos em que antecede a crucificação e também a toda a posteridade que será produzida por esse evento. Pão e vinho sofrem uma modificação incorpórea, que incide sobre seus

corpos, não mais como alimentos para o corpo, mas sinônimos de uma aliança metafísica de um fiel com o seu salvador (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b]).

Considerando o processo de dupla articulação entre conteúdo e expressão, formalizados enquanto modificações corpóreas-transformações incorpóreas, temos em vista que os enunciados se formam coletivamente, remetendo sempre a um regime de signos pelo qual as máquinas sociais, técnicas e abstratas, se entrelaçam em um agenciamento, de modo que, se ocorre a individuação do enunciado, é porque um agenciamento coletivo assim o determina. A subjetividade é mais um produto de um processo de produção coletiva de enunciados do que o ápice da enunciação. Essa produção coletiva de enunciados, que agem e reagem sobre o ordenamento de corpos, tem como chave de interpretação a figura do *agenciamento* em sua dupla segmentarização: o *agenciamento coletivo de enunciação* e o *agenciamento maquínico de corpos*. Sobre o agenciamento e sua dupla articulação tetravalente, Deleuze e Guattari (1980 [2011b], p. 19) destacam que,

Se se quer passar a uma definição real do agenciamento coletivo, perguntar-se-á que consistem os atos imanentes à linguagem, atos que estão em redundância com os enunciados ou criam palavras de ordem. Parece que esses atos se definem pelo conjunto das transformações incorpóreas em curso em uma sociedade dada, e que se atribuem aos corpos dessa sociedade.

Quando pensamos na definição de agenciamento, devemos considerar, como um pano de fundo, o conceito de *rizoma*, igualmente definido pelos autores. O agenciamento se constitui a partir de conexões de estratos, em uma multiplicidade heterogênea, operando cortes, conjurando linhas de fuga, gerando movimentos de reterritorialização e estabilização. Assim, no rizoma,

cada traço não remete necessariamente à um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas. Os agenciamentos coletivos de enunciação funcionam, com efeito, diretamente nos agenciamentos maquínicos, e não se pode estabelecer um corte radical entre o regime de signos e seus objetos (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], p. 22).

No agenciamento teríamos, em um plano horizontal, o segmento do *conteúdo*

formalizado nas *modificações corpóreas* e o *agenciamento maquínico de corpos*, das ações e das paixões, onde os corpos reagem uns sobre os outros, se misturam, se contagiam; e o segmento da expressão formalizado nas *transformações incorpóreas*, o *agenciamento coletivo de enunciação* de atos e enunciados, que operam transformações nos corpos, modificando o estado de coisas e o sentido que possuímos sobre ele. Em um plano vertical, temos os picos de desterritorialização, que rebatem os regimes de signos transformando-os, os lados territoriais e a reterritorialização que estabiliza o estado de coisas.

Deleuze e Guattari (1980 [2011b]) definem essa configuração do agenciamento como uma tetravalência, um todo heterogêneo a-centrado, e expõem, como exemplo, o agenciamento feudal:

Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do suserano, do vassalo e do servo, o corpo do cavaleiro e do cavalo, a nova relação que estabelecem com o estribo, as armas e as ferramentas que asseguram as simbioses de corpos – é tudo um agenciamento maquínico. Mas também os enunciados, as expressões, o regime jurídico dos brasões, o conjunto das transformações incorpóreas, principalmente os juramentos com suas variáveis, o juramento de obediência, mas igualmente o juramento amoroso, etc.: é o agenciamento coletivo de enunciação. E, de acordo com o outro eixo, as territorialidades e reterritorializações feudais, ao mesmo tempo [em] que a linha de desterritorialização que arrebatava o cavaleiro e sua montaria, os enunciados e os atos. Como tudo isso se combina nas Cruzadas [...] (Deleuze; Guattari, 1980 [2011b], p. 32).

Considerando a obra de Nietzsche analisada nesta dissertação, com base nos pressupostos teóricos supracitados, passamos para uma demonstração das modificações corpóreas que se insinuam no corpo do texto, mas nos detendo sobre as transformações incorpóreas que emergem nele, abrindo passagem para a manifestação de sentidos. Pinçamos as fórmulas filosóficas produzidas pelo personagem conceitual Zaratustra, a partir de três trechos de três capítulos da obra: “O viandante”, “Do imaculado Conhecimento” e “Do espírito de Pesadume”. Esses três capítulos trabalham uma questão fundamental que atravessa toda a obra, a produção do conhecimento como um aprofundamento em si mesmo – *Conhece-te a ti mesmo* –, evidenciando o papel do corpo nesse processo. A partir disso, nós nos voltamos para os possíveis que ressoam, não apenas no corpo do texto, mas também para além

deste, ou seja, sua atualização no presente.

Tomemos o recorte abaixo da passagem de “O viandante”, de *Assim falava Zarathustra*. Nela, o personagem retoma sua peregrinação após um período próximo de seus amigos. Vaga solitário, atravessando as intempéries do caminho:

1) Enquanto subia a montanha, pensava Zarathustra nas muitas viagens solitárias que fizera desde a sua mocidade, e nas muitas montanhas, cristas e cimos, que escalara.

2) – **Eu sou um viajante e um escalador de montanhas – disse de si para si** – não me agradam as planícies, e parece que não posso estar muito tempo sossegado.

3) [...] **o que está enfim em mim de regresso, o que busca em mim sua pátria, é o meu próprio Eu**, e a parte desse Eu que andou durante muito tempo por estranhas terras, e disperso entre todas as coisas e todas as contingências! E sei mais alguma coisa: Estou agora diante do meu último píncaro e do que foi evitado durante o mau tempo. **Ah. Tenho que seguir o meu mais duro caminho.** Começou a minha viagem mais solitária.

4) Quem é, porém, da minha espécie, não se livra de semelhante hora, aquela que nos diz: Só agora segues o caminho para a grandeza. **Cume e abismo confundem-se agora!** (Nietzsche, 1883 [2014], p. 205, destaques nossos).<sup>10</sup>

Observamos, no excerto 2, o posicionamento de um enunciador universal, característico da forma de enunciação filosófica que se apresenta ao destacamento. O verbo *ser* aparece no presente do indicativo e atribui à existência do enunciador uma caracterização, neste caso, um estado permanente que emerge no momento presente (Cicurel, 2018; Maingueneau, 2014, 2018; Possenti, 2018, 2023). Detectamos, então, as características desse *Eu*: é um *viajante* que também é *escalador*. O caráter particular e solitário do excerto – e do trecho por completo – é ressaltado pela oração entre travessões, *disse de si para si*, o que indica a ênfase do autor em uma conversação solitária. Há a construção de uma ambientação que será necessária para a germinação e a apreensão dos conceitos que estão por vir no trecho destacado.

No excerto 3, vemos o pronome *eu* iniciado pela letra “e” maiúscula. Esse é o sujeito da oração, este *Eu* regressa, ao passo que busca morada, a pátria, em si mesmo. Aqui o discurso ganha evidência pela paradoxal relação de quem busca um *Eu*, sendo que quem busca é também um *eu*. O paradoxo *buscar a si mesmo sendo*

---

<sup>10</sup> Ver o anexo 4.

*si mesmo* é mais um dos elementos que, no texto filosófico, tem a pretensão de destacamento, tornando-se memorável no corpo da obra, um artifício que permite a sua ressonância do contexto (Cicurel, 2018; Possenti, 2018; Maingueneau, 2014, 2018; Lhomme, 2018). Esses artifícios são abundantes na obra nietzschiana e são ainda mais efusivos devido ao seu estilo de escrita, o aforismo longo. No último período destacado no excerto 4, temos mais um paradoxo, *cume* e *abismo*, dois termos opostos semanticamente, que, no momento de intimidade solitária do personagem, *confundem-se* e compartilham forças para a produção de um sentido. Mais um dos fatores para o seu destacamento é a sua posição no final do parágrafo, que concede mais evidência ao trecho destacado (Cicurel, 2018; Maingueneau, 2014, 2018).

Na sequência, avançamos para a análise da extensão conteúdo-expressão que se insinua na composição do trecho selecionado. Vemos, em um primeiro momento, a ambientação do estado de coisas, o *agenciamento maquínico de corpos* que se manifesta na composição do cenário, temos o corpo-montanha, o corpo-abismo e o corpo-viajante-escalador. Observamos estes corpos ora se juntando, ora se opondo, e relacionando-se segundo gradações de transformação corpórea. Notamos que esse enunciador no corpo-viajante-escalador está sozinho em sua caminhada-escalada e, à medida que o texto caminha, percebemos a relação paradoxal desse *Eu* viajante (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]). Ele procura a si mesmo em sua viagem, e apenas pode se encontrar em outro de si mesmo, na solidão da escalada. A viagem se constitui como um regresso, um regresso a si mesmo, mas esse si mesmo já é um outro.

Nesse ponto do texto do livro, sua composição vai se transformando, os sentidos que havíamos apreendido vão se modificando e vemos a transformação incorpórea pedindo passagem. O *Eu* destacado no excerto 3 já não tem o mesmo sentido do *eu* destacado no 2: já não é o mesmo, mas sim um outro. A transformação incorpórea se incide sobre o corpo do viajante, que não é mais o mesmo, mas sim um outro ser, mais elevado. No contexto, a montanha assume o sentido de uma elevação, já não é uma montanha no sentido geológico, mas no sentido de uma escala espiritual íntima (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]). Retomamos, então, o paradoxo exposto no final do excerto 4 do trecho selecionado: o abismo se

desterritorializa de seu sentido geográfico e remete a um aprofundamento de um Eu em si mesmo. E é esse aprofundamento que permite que este se eleve, atinja um cume, tornando aquilo que se é – um ensinamento que atravessa a obra e aparece desde o Prólogo como um dos ensinamentos que levam à superação de si rumo ao Além-Homem (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a; 2011b]).

Os aspectos analisados se mostram com outras nuances no capítulo “Do imaculado Conhecimento”. Nele, outros elementos se deixam ver, como a oposição luz e sombras, e a solidão surge não com a tristeza, mas com a esperança da aurora, como podemos ver a seguir no trecho final do referido capítulo:

- 1) **Vede esse ar pesado e pálido que tem a lua ante a aurora!**
- 2) Pois eis que a aurora aparece abrasada; ela surge cheia de amor pela terra. **O amor do sol é sempre inocência e desejo criador.**
- 3) Olhai-a como acorre impaciente do além-mar. Não sentis a sede e o hálito tépido de seu amor?
- 4) Ele quer beber o mar e fazer subir até ele toda a profundidade e o desejo do mar ergue até ele seus mil seios.
- 5) Ela *quer* ser beijada e aspirada pela sede do sol: ela *quer* tornar-se brisa, altura e sendeiro de luz, e a própria luz.
- 6) **Na verdade, é com sol que eu amo a vida e todos os mares profundos.**
- 7) **Eis em que consiste para mim o Conhecimento: Fazer subir toda a profundidade – até à minha altura.** (Nietzsche, 1883 [2014], p. 166 – destaques nossos).<sup>11</sup>

Salientamos, na tessitura desse trecho, quatro orações que se sobressaem em relação às outras. Conceitos que analisamos, anteriormente, na passagem de “O viandante” ressurgem nesse momento do texto com outras nuances e entrelaçados com outra composição de corpos. Partindo para a análise das fórmulas, observamos em todas uma certa enigmaticidade, um jogo de luz e sombras, o sol e a lua, em uma oposição complementar, numa espécie de dança, que serve de chamariz para a atividade interpretativa (Cicurel, 2018; Maingueneau, 2014). No excerto 1, notamos o caráter prescritivo da oração – que a torna passível de destacamento – pelo verbo *ver* na segunda pessoa do plural do imperativo afirmativo. Nessa oração temos uma prescrição de um enunciador universal, que aponta duas características remitidas à *lua*: ela *tem* – verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo – o *ar pesado e pálido* (Cicurel, 2018; Lhomme, 2018; Maingueneau, 2014). O verbo *ter*,

---

<sup>11</sup> Ver o Anexo 5.

nessa conjugação, indica uma certa universalidade, e a lua então sempre se remeteria ao *ar pesado e pálido*. Mais um fator que evidencia a oração em relação ao resto do trecho é a sua colocação no texto, aparecendo entre dois parágrafos e enfatizada pelo ponto de exclamação, que a carrega com um sentimento de exaltação (Cicurel, 2018; Maingueneau, 2018).

No excerto 2, o trecho destacado emerge como fórmula por seu lugar, como o fechamento de um parágrafo, uma conclusão opaca, enigmática. Identificamos, nele, três critérios de destacamento: o lugar privilegiado da oração; a exposição enigmática de ideias, por exemplo, o sol como um ser que ama mesmo sendo um ser inanimado; o verbo *ser* na terceira pessoa do singular do presente do indicativo – que atribui universalidade à frase – remetido ao *amor do sol*, *este é sempre inocência e desejo criador*. O caráter universal da oração é ainda mais intensificado pelo emprego do advérbio de tempo *sempre*, mais um fator que revela a necessidade de destacamento da oração (Cicurel, 2018; Possenti, 2018, 2023; Maingueneau, 2014, 2018).

No excerto 6, logo no começo da oração em destaque, notamos a locução adverbial *na verdade* com função afirmativa, o que demonstra, no contexto oracional, um caráter universal, algo que é ressaltado novamente pelo verbo *ser* e o verbo *amar* no presente do indicativo. Mais uma vez, a enigmaticidade se faz presente na oração em destaque, *é com sol que eu amo a vida*, chamando a atenção do leitor e provocando uma atividade problematizadora e interpretativa (Cicurel, 2018; Lhomme, 2018).

Por fim, no excerto 7, na conjuntura do trecho evidenciado, a oração em destaque assume lugar privilegiado, como conclusão de toda a passagem, pois se encontra no fim do capítulo e tal lugar privilegiado no texto efetiva por si só seu destacamento como fórmula filosófica. O elemento central é, novamente, o verbo – neste caso o verbo *consistir* – no presente do indicativo expressando a universalidade da oração (Cicurel, 2018; Possenti, 2018; Maingueneau, 2010, 2014, 2018). A palavra *Conhecimento*, iniciada com letra maiúscula, é apresentada como um conceito importante; além disso, sendo precedida por dois pontos, ressalta que o autor, como enunciador universal, pretende, a título de conclusão, expor uma explicação, neste caso, um saber, a definição de um conceito em sua doutrina: *fazer subir toda a profundidade – até à minha altura*. Na realidade, o que acontece é, em vez de uma

exposição cristalina, uma definição opaca e instigante (Cicurel, 2018; Lhomme, 2018).

Vamos, agora, para a extensão conteúdo-expressão que atravessa o texto. Como na passagem de “O viandante”, a questão enigmática do saber é de novo apresentada. A arquitetura que compõe a paisagem onde os corpos se entrelaçam – agenciamento coletivo de corpos – é a abóbada celeste, a transição da noite para o dia, a aurora que se insinua no horizonte. Temos o corpo-lua e o corpo-sol, o corpo ar-pesado e o corpo mar-profundo (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]). É nesse entrelaçamento que se insere o corpo do viajante-escalador Zaratustra. Dessa vez, no cenário, não se destaca somente a solidão, mas uma certa exaltação de uma aurora que chega por chegar, dissipando a morbidez da noite. Eis o arranjo aparente dos corpos na passagem, mas algo perturba essa composição: há um teor enigmático em todo o trecho. Vemos, no excerto 2, o amor do sol, amor solar, como potência criadora. O sol aparece, ao longo da obra *Assim falava Zaratustra*, como sinônimo de elucidação, ou seja, para Zaratustra, o saber tem as faces quentes de uma estrela. O sol é o astro que ilumina, dissipa as sombras da noite fria – ou ignorância, da má consciência, dos saberes escravos – já não é mais estrela, mas um ser animado, ama e esse amor – paixão, *páthos* – é chave, seu saber. O Saber do corpo emerge, imanente, pela transformação incorpórea do corpo-sol (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]).

No excerto 6, surge mais uma mudança incorpórea do corpo-sol. Este, que se torna animado pelo amor inocente, desejante e criador, se transforma em ferramenta de potência para um outro corpo, o corpo de Zaratustra, que ama com sol, amor que ilumina até na profundidade. Nessa passagem do livro, também aparece a profundidade, como aprofundamento no que é aparente, para se produzir uma elevação de si mesmo na descoberta de um novo saber (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]). Esse aprofundamento, que, na passagem de “O viandante”, apareceu como um aprofundamento em si mesmo, retorna com outras nuances, como a produção não só de um conhecimento de si, mas produção mesma de conhecimento. O conhecimento como uma produção corporal, sempre remetendo à paixão, à afetação de um ser que experimenta o mundo e suas transições, da noite à aurora. Agenciamento coletivo de enunciação, transformação incorpórea que incide sobre o corpo-sol, transformando-o em processo de produção que faz *subir toda*

*profundidade – até à minha altura!* (Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]).

Na sequência, analisamos um trecho destacado do capítulo “Do espírito de Pesadume”. O conhecimento de si é retomado como força ativa frente ao Pesadume – Peso, cargas morais impostas historicamente. Há no conhecimento de si não apenas a descoberta de uma verdade, mas uma resposta à reatividade – ou até mesmo passividade – de um modo de existência. Nesse contexto, a figura do camelo – abordada anteriormente na passagem “Das três metamorfoses”<sup>12</sup> –, a qual consideramos um mapa da obra em si, aparece como um estado que remete a corpos fortes, mas resignados. Ao passo que a doutrina de Zarathustra, como caminho que leva a si mesmo, como o rugido de leão, se torna a chave para um processo ativo de autonomia. Vejamos, no trecho abaixo, como esses elementos aparecem no capítulo “Do espírito de Pesadume”:

**1) É preciso aprender a amar-se a si próprio, é a minha doutrina,** com um amor íntegro e são, a fim de aprender a ficar-se em si mesmo, em vez de vagabundear em todos os sentidos.

**2)** Tal vagabundear chama-se ‘amor ao próximo’, e não há expressão que tenha servido mais para cobrir mentiras e hipocrisias, do que esta, sobretudo por parte daqueles a quem todo o mundo tolera dificilmente.

**3) Não é um mandamento para hoje nem para amanhã este de aprender a amar-se a si mesmo. É, pelo contrário, a mais sutil, a mais astuta, a última e a mais paciente das artes.**

**4)** O que possuímos está-nos sempre oculto; e de todos os tesouros o que mais tarde se descobre é o que nos pertence em propriedade: assim o quis o espírito do Pesadume.

**5)** É quase no berço que nos dotam de pesadas palavras, e pesados valores chamados ‘bem’ e ‘mal’ – pois tal é o nome desse patrimônio. – Ao preço desses valores, desculpam-nos viver.

**6) [...] A única coisa mais pesada, porém, para o homem levar, é o próprio homem!** É que arrasta aos ombros demasiadas coisas estranhas. Como o camelo, ajoelha-se e deixa-se carregar.

**7)** Principalmente o homem forte e resistente, cheio de veneração; esse carrega aos ombros demasiadas palavras e pesados valores que lhe são estranhos – e a vida parece-lhe então um deserto (Nietzsche, 1883 [2014], p. 255-256 – destaques nossos).<sup>13</sup>

Notamos, logo no começo do excerto 1, o caráter da prescritibilidade do trecho, como um mandado, a lei, de um projeto filosófico, *é preciso aprender*. Tal caráter também se acentua com a generalização da frase, *é preciso aparecer*, no presente do

<sup>12</sup> Rever o anexo 1.

<sup>13</sup> Ver o anexo 6.

indicativo, tornando o mandado algo universal, assim como o seu enunciador, que se apresenta como enunciador universal. O aprendizado que traz o enunciador é *amar-se a si próprio*, que destaca, mais uma vez, a generalização da frase que se coloca como preceito. *Amar-se*, como verbo reflexivo, refere-se a um sujeito implícito, podendo ser qualquer pessoa. O mesmo acontece com o núcleo do predicado, *si próprio*: *si* como pronome reflexivo, sendo qualificado pelo adjetivo *próprio*, ressalta um sujeito implícito, universalizando o mandamento, mesmo que este se refira a sujeitos singulares.

No excerto 3, temos duas orações que se correlacionam. Na primeira, trazemos novamente o elemento da prescritibilidade universal – a oração se coloca como uma prescrição, neste caso negativa, *não é um mandamento para hoje, nem para amanhã*. Nela, a palavra *mandamento* realça ainda mais o caráter imperativo do trecho destacado, e é também acentuada a relação temporal da frase com o uso dos advérbios *hoje* e *amanhã*, que aparecem como a contraposição do sentido em que caminha o mandamento, que, implicitamente, se projeta para um futuro. Na oração seguinte, há a conclusão do que foi elaborado na anterior: aqui o destacamento se constitui pela posição da frase em relação à estrofe, ela emerge como conclusão, se elevando na tessitura do texto. Tomamos novamente o verbo *ser* no presente do indicativo, *é*, já no começo da frase, referindo-se ao *aprender a amar-se a si mesmo*, antes exposto. Há a quebra do sentido da frase anterior, algo que dá segmento à conclusão de todo o excerto, iniciada pela expressão *pelo contrário*, que chama a atenção do leitor para o real significado do *mandamento*, *este é a mais astuta, a última e a mais paciente das artes*. Observamos que o destacamento da frase se pressupõe, também, por sua posição no final do excerto, e por se colocar como uma conclusão das ideias concebidas nesse polissíndeto.

No excerto 6, temos a construção de uma frase exclamativa, atraindo a atenção do leitor para uma mensagem efusiva. A fórmula destacada nesse excerto nos apresenta uma colocação universal de um pressuposto. Ressaltada como coisa singular e imutável, *a coisa* é caracterizada pelos adjetivos *mais* e *pesada*, que lhe atribuem sentido comparativo, sendo *a coisa mais pesada* em relação a todas as outras coisas. No decorrer da oração, vemos que *a única coisa*, em um primeiro momento indeterminada, se determina como *homem*, que é introduzido na frase pelo

advérbio *porém*, um termo contrastante na construção do sentido da oração, ressaltando uma virada. Desta forma, temos *o homem* como o que há de mais pesado para se levar pelo próprio homem. Mais um elemento que evidencia o destacamento da oração como uma fórmula filosófica é a sua construção enigmática, pois o ser que carrega um grande peso é este mesmo peso. Tal construção da oração a torna ressonante, atraindo a atenção do leitor para um processo de problematização. E, além dessas características, podemos observar que a oração é construída no presente do indicativo, com o uso do verbo *ser*, que atribui à oração um caráter universalizante.

Partindo para a extensão conteúdo-expressão, temos um conceito importante para a conjuntura da obra, o *Espírito do Pesadume*, e a composição do trecho enfatiza o preceito *amar-se a si mesmo*. Em um primeiro momento, temos Zaratustra como um profeta que traz um mandamento para a humanidade. A fórmula destacada no excerto 1 remete à *Bíblia* cristã<sup>14</sup>, mas de maneira subversiva, colocando em evidência o amor a si mesmo, o amor ao fato de fazer parte da humanidade. A composição de corpos, neste primeiro momento, se refere ao corpo-eu em relação ao corpo do próximo, uma subversão ao mandamento cristão que coloca o amor ao próximo em evidência. Temos, então, o corpo de Zaratustra, profeta herege, em oposição ao corpo de Cristo, ou seja, ao corpo-cristão. São dois modos de existência distintos: um metafísico, no qual existe uma passividade em relação à vontade divina, e outro imanente, que ressalta a vida humana terrena, o amar-se a si mesmo, esse mesmo corpo, essa mesma vida, essa mesma terra (Deleuze, 1965 [2007], 1962 [2018]; Deleuze; Guattari, 1980 [2011a], 1980 [2011b]).

Zaratustra é representado como professor-profeta dessa arte sutil e paciente, como notamos no excerto 4. A fórmula *amar-se a si mesmo*, a essa altura do trecho, se contrasta com um outro modo de existência, o Espírito do Pesadume, o peso dos valores e o peso do bem e do mal arraigados na produção da subjetividade humana. Há uma mudança de cenário, uma mudança na composição dos corpos, emerge.

---

<sup>14</sup> A passagem relembra aquela inscrita em Mateus 22,37-39: “respondeu-lhe Jesus: amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Este é o grande e primeiro mandamento. O segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. No entanto, há uma subversão na filosofia nietzschiana, *amar-se a si próprio* é o primeiro e, de certa forma, fundamental preceito que viabiliza outro também muito importante, *tornar-te o que tu és*.

Notamos que a mensagem trazida por Zaratustra, este amor a si mesmo, envolve lidar com o peso dos valores, a relação de subserviência a um próximo, a relação de *dever* sobreposto a um *querer*. Vemos que este peso não se encontra em uma exterioridade, mas na própria humanidade, e se efetiva no próprio corpo humano. Há uma mudança de sentido na palavra *homem*, o que era, antes, um ficar-se em si mesmo não se torna suficiente e uma metamorfose pede passagem (Deleuze, 1965 [2007], 1962 [2018]).

Assim, reforçamos que o que há de mais pesado para o homem carregar é o próprio homem, como podemos notar na fórmula destacada no excerto 3. Não há mais uma exterioridade metafísica, mas uma realidade imanente. O homem, que deve amar-se a si mesmo, ainda carrega o peso de ser um peso, um aglomerado de *bem* e *mal*. Carregado de si, o homem caminha para o deserto, como o camelo, e é no deserto que se efetiva a primeira metamorfose, o *tornar-se* leão, para expurgar o peso dos valores antigos e abrir passagem para a criação de novos valores. Há uma mudança na composição de corpos, a partir da mudança da expressão que a palavra *homem* adquire: algo a ser amado, não com um estado fixado, mas como uma ponte, amar-se a si mesmo como caminho para o Além-Homem, caminho que se inicia no deserto em que o camelo vaga e se faz leão (Deleuze, 1965 [2007], 1962 [2018]).

Zaratustra propõe, dessa maneira, um novo sentido para a palavra *homem* e, também, um novo sentido para o *conhecer*. Vemos, nesse processo de transmutação, uma mudança no modo de avaliação da vida. O que se contrapõe a uma forma de se (re)produzir o conhecimento filosófico como o carregamento de uma *Verdade* que apresenta como peso; a composição de uma filosofia sisuda, hermética, colocando acima do homem pesados *deveres* metafísicos. Como afirma Deleuze (1965 [2007], p. 20),

O filósofo avalia a sua vida segundo sua atitude em suportar pesos, em carregar fardos. Estes fardos, estes pesos, são precisamente os valores superiores. Tal é o espírito do peso que reúne no mesmo deserto carregador e carregado, a vida reactiva e depreciada, o pensamento negativo e depreciador. Então, apenas temos a ilusão de crítica e um fantasma de criação. Por que nada é mais oposto ao criador do que o carregador. Criar é aligeirar, é descarregar a vida, inventar novas possibilidades de vida. O criador é legislado-dançarino.

Ao questionar a forma de avaliação reativa e, por extensão, a forma de produção de conhecimento que se desenvolve a partir dela, Zaratustra aparece como

arauto de um saber dançante, que se afirma enquanto saber terreno<sup>15</sup>. Identificamos duas formas de conteúdo, ou seja, dois estados de corpos que se contrastam no trecho destacado: de um lado, o corpo passivo-carregador, expresso pela passividade de uma reativa, que busca na exterioridade metafísica uma verdade e um refúgio para a vida; de outro, o corpo ativo-descarregado, que, ao amar-se a si mesmo, estabelece uma ponte para o Além-Homem, para a transvaloração dos valores. Contudo, *pelo amor de si mesmo, afirmar a vida e tornar-se ponte*, o corpo do deserto deve ser atravessado, como via para a metamorfose do camelo em leão (Deleuze, 1965 [2007]). Um grande desprezo, o Espírito do Pesadume, representado na imagem do Último-Homem, deve ser experimentado, para ser efetivamente negado e, por sua negação, o Além-Homem ser afirmado e ser a condição de uma vida puramente afirmativa.

Zaratustra, deste modo, é a afirmação pura, mas que precisamente leva a negação ao seu grau supremo, fazendo dela uma acção, uma instância ao serviço daquele que afirma e que cria. O sim de Zaratustra opõe-se ao Sim do Burro, como criar se opõe ao carregar. O não de Zaratustra opõe-se ao Não do niilismo, com a agressividade se opõe ao ressentimento. A transmutação significa a inversão das relações afirmação-negação. Mas vê-se que a transmutação só é possível à saída do niilismo. Foi preciso ir até ao último dos homens, depois até ao homem que quer morrer, para que a negação, voltando-se por fim contra as reactivas, se torne ela própria uma acção e passe ao serviço de uma afirmação superior (e onde surge a fórmula de Nietzsche: o niilismo vencido, mas vencido por ele próprio...) (Deleuze, 1965 [2007], p. 31).

Vimos até aqui a posição de Zaratustra como arauto do amar-se a si mesmo, como a construção de um conhecimento de si mesmo, que se estabelece como o amor ao homem por este ser a ponte para o Além-Homem. Zaratustra ensina o amete a ti mesmo, mas não apenas este amor é necessário para a transvaloração dos valores, é necessário o amor à vida – *amor fati* – e seu *vir-a-ser*, expresso pelo *Eterno retorno das coisas*, para afirmá-la em seu ciclo de eterna efemeridade. Tal relação com a vida se estabelece como o destino de Zaratustra e lhe é indicada por seus animais. Ele deve ser profeta do *Eterno retorno das coisas* e ser o primeiro a ensinar

---

<sup>15</sup> Na obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche aborda a questão da verdade e da produção de saberes que se desenvolviam em sua contemporaneidade, final do século XIX. A gaia ciência, o saber dançante da terra, aparece como resposta ao saber que se constitui como peso e afastamento metafísico (Nietzsche, 1882 [2012]).

essa doutrina que leva ao Além-Homem. Vejamos como esses conceitos são trabalhados no capítulo “O convalescente”, partindo do destaque das fórmulas filosóficas à extensão conteúdo-expressão:

1) Que os teus animais bem sabem quem és, Zaratustra, e o que deves chegar a ser: **Tu és o profeta do Eterno retorno das coisas. E este é agora o teu destino!**

2) Pois há de ser o primeiro a ensinar esta doutrina: como não há de ser esse grande destino também o teu maior perigo e a tua enfermidade?

3) **Olha; nós sabemos o que ensinas: que todas as coisas retornam eternamente, e nós com elas;** que nós já existimos uma infinidade de vezes, e todas as coisas conosco.

4) [...] ‘agora morro e desapareço – dirias – e num instante já nada serei. **As almas são tão mortais como os corpos.**

5) O nó das causas em que me encontro tornará e me criará de novo! Eu próprio faço parte das causas do Eterno Retorno das coisas.

6) Regressarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente, não numa vida nova, numa vida melhor nem numa vida análoga, **tornarei eternamente para a mesma vida, igual em suas grandezas e suas misérias, para ensinar outra vez o Eterno Retorno das coisas, para anunciar mais uma vez o grande Meio-dia da terra e dos homens, para anunciar mais uma vez o Além-Homem** (Nietzsche, 1883 [2014], p. 288-289 – destaques nossos).<sup>16</sup>

Nas orações destacadas no excerto 1, vemos seu caráter generalizante, com sentenças que se inserem em uma universalidade. Há o uso do presente do indicativo, *tu és*, *este é agora*, recurso que permite a universalidade da proposição e a posição do enunciador como um ser universal, que fala para o mundo a sua doutrina. Ainda na primeira oração destacada, notamos a apresentação de um conceito central da obra de Nietzsche como um todo, o *Eterno retorno das coisas*, e também a apresentação do personagem conceitual Zaratustra, como o arauto, o profeta, de tal conceito, característica que eleva a oração ao estatuto de fórmula. Observamos que a segunda oração do excerto 1 passa a ser a complementação da fórmula anterior, construída como uma frase exclamativa, revelando a admiração do enunciador, mas também um sentido imperativo, ressaltado pela palavra *destino*, indicando uma meta.

No excerto 3, temos, já no início, o verbo *olhar* no presente do imperativo, *olha*, seguido de ponto e vírgula, atraindo a atenção do leitor, atribuindo à frase um caráter imperativo, além de introduzir a oração seguinte, *nós sabemos o que ensinas*. Nesse

---

<sup>16</sup> Ver o anexo 7.

excerto aparece, novamente, o presente do indicativo do verbo *saber* e *ensinar*, *nós sabemos o que ensinas*, atribuindo à fórmula seu caráter generalizante. A oração introduzida pelo ponto e vírgula termina com dois pontos, funcionando como o preâmbulo de uma conclusão que unifica a formulação das frases até esse ponto do excerto destacado: *que todas as coisas retornam eternamente, e nós com elas*. Aqui o caráter generalizante da fórmula se evidencia pelo pronome *todas*, pelo verbo *retornar* no presente do indicativo, *retornam*, e pelo advérbio *eternamente*. Ademais, a Plateia Universal à qual a doutrina se direciona é inserida na proposição da fórmula, incluindo, em *todas as coisas*, um *nós* que também retorna eternamente.

No excerto 4, em um primeiro momento, percebemos a posição da fórmula na conjuntura deste. Estando no final do excerto, traz uma afirmação universal: temos o verbo *ser* no presente do indicativo da terceira pessoa do plural, *são*, que concede à oração sua universalidade. Além disso, dois conceitos aparecem em destaque, *alma* e *corpo*, conceitos que permeiam a obra, principalmente o *corpo*, mas que se inserem na história da filosofia. Notamos outra característica importante da frase, a equivalência da alma e do corpo, pelo emprego que se estabelece pelo uso do comparativo de igualdade, o *tão como*. Essa equivalência coloca a alma em par de igualdade com o corpo, apresentando uma ruptura com a filosofia platônica e com os preceitos cristãos, algo que pode soar meio obscuro pela própria construção da frase. Nesse contexto, a fórmula se sobressai por sua autonomia em relação ao texto, a representatividade que ela configura dentro do modo de filosofar nietzschiano, a sua enigmaticidade que leva à problematização para além do arquivo filosófico e, além de todas essas características, temos a generalização da fórmula tornando-a universalizante.

No excerto 6, selecionamos uma fórmula que reúne vários conceitos da obra analisada, mas também conceitos centrais na filosofia de Nietzsche: o *Eterno retorno das coisas*, o *Grande Meio-dia da terra* e o *Além-Homem*. Uma característica importante desse trecho é o emprego do polissíndeto, a repetição de conectivos, no caso a preposição *para*, que concede ao trecho uma certa musicalidade que fomenta a afixação da fórmula na memória do leitor. Também temos a posição de um enunciador universal, o personagem conceitual Zaratustra, que se coloca como arauto de uma nova filosofia. Diferente das outras fórmulas evidenciadas, vemos que, nessa

fórmula em destaque no excerto 6, é posta em evidência na frase a projeção de um futuro, com o emprego do verbo *tornar* no futuro do indicativo, *tornarei*. A estrutura da frase reforça esse *tornar* como algo perene, pois o emprego do polissíndeto, como já apontado, é a ferramenta que permite a percepção desse eterno *retornar* pela repetição de conjunções. Ou seja, é mais um fenômeno que permeia a afixação e o destacamento da fórmula.

No trecho destacado no excerto 1, *Tu és o profeta do Eterno retorno das coisas. E este é agora o teu destino!*, são os animais de Zaratustra que tomam a voz do discurso. Vejamos como a extensão conteúdo-expressão se efetiva nessa passagem. É colocada, para Zaratustra, a tarefa de ser profeta do *Eterno retorno das coisas* e este se torna o destino dele, como podemos notar na fórmula evidenciada no excerto 1. A palavra *destino* é destaque na fórmula e, em um primeiro momento, retoma o sentido de finalidade, um objetivo a ser efetivado. Do excerto 1 ao 2, temos a composição de corpos que se estabelece na imagem de um profeta e sua tarefa, seu projeto, é ensinar que as coisas retornam eternamente e que todas as coisas já existiram, e nós com elas, uma infinidade de vezes, como destacado na fórmula do excerto 3.

A essa altura do trecho, o enunciado vai se obscurecendo. Vemos uma tomada de posição bem relevante, a perenidade do efêmero, uma ruptura também em relação à doutrina cristã e ao platonismo, quando nos deparamos com a fórmula do excerto 4: *As almas são tão mortais como os corpos*. O corpo, em Nietzsche, se estabelece como um fenômeno da multiplicidade, onde forças conflituam, agem umas sobre as outras, dominam umas às outras, e, dessa forma, poderíamos defini-lo como uma *unidade de dominação*. Assim posto, podemos afirmar que: “Em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são ditas *reativas*. Ativo e reativo são precisamente qualidades originais que expressam a relação da força com a força” (Deleuze, 1962 [2018], p. 56).

A alma, como concebida pelo cristianismo – e suas influências platônicas –, seria um modo de consciência e um modo de avaliação do mundo pautado na negação deste. Nietzsche denomina de niilismo essa posição diante do mundo. A negação do mundo e a criação de um mundo além deste é o modo de existência de

uma má consciência<sup>17</sup>, desprezadora do corpo<sup>18</sup>. Colocar o corpo em evidência é ressaltar a postura ética – no sentido de uma problemática dos modos de avaliação ou princípios – que se direciona à transvaloração dos valores. Exaltar a alma como tão mortal quanto o corpo, neste caso, é exaltar a própria vida.

Há a contraposição de duas formas de conteúdo, isto é, de dois estados de corpos: um que se constitui com o paradigma da depreciação do corpo, concebendo a alma enquanto entidade eterna que aspira a um além mundo; outro que se constitui na afirmação da vida em sua eterna finitude cíclica. Temos, então, o corpo platônico-cristão-metafísico, que se expressa pela passividade e negação da vida, frente ao corpo dionisíaco<sup>19</sup>-imanente, que se expressa pela afirmação da vida em seu Eterno retorno (*vir-a-ser*), ou seja, em sua perene efemeridade. Temos uma transmutação do sentido da passagem, pela mudança de sentido da palavra *profeta*, que, no trecho destacado no excerto 1, remete ao sentido cristão do termo – fato que se reforça pelo estilo que Nietzsche emprega em várias partes do livro, aludindo à forma de escrita empregada na *Bíblia* (Spreckelsen; Schmit, 2017). O corpo adquire outro aspecto, o aspecto dionisíaco, que subverte o modo de existência cristão-platônico. O corpo se coloca acima da alma, o profeta se torna criador e não mais um servo, e o *vir-a-ser* se coloca antes do Ser.

---

<sup>17</sup> Nietzsche constrói uma longa análise sobre a má consciência, em seu livro *Genealogia da Moral* (1887 [2009]), no qual expõe que esta se origina como resposta reativa que emerge como moral do escravo. O ápice desta moral se dá no surgimento do cristianismo, como modo de avaliação do mundo, na decadência do Império Romano. A consciência reativa se desenvolve enquanto uma revolta contra o mundo e seu aspecto trágico, e no corpo se expressa como remorso e passividade. Nietzsche propõe a retomada do corpo pela afirmação da vida enquanto *vir-a-ser* – concebida a partir do *Eterno retorno das coisas* – como resposta ativa para a criação de novos valores que superem a negação da vida e, conseqüentemente, do corpo (Nietzsche, 1887 [2009]).

<sup>18</sup> O filósofo dedica uma sessão inteira, na parte 1 de *Assim Falava Zaratustra*, denominada “Dos que desprezam o corpo” (anexo 8) sobre esse tema.

<sup>19</sup> Nietzsche, em sua filosofia, concebe Dionísio como o deus que dança, figura de um saber que se afirma positivamente, representando a afirmação criadora e embriagada de vida enquanto devir. O filósofo resgata a figura de Dionísio desde seus primeiros estudos, em destaque na obra *O Nascimento da Tragédia* (1872 [2007]), aparecendo em contraposição a Apolo, transfigurado na imagem de Sócrates, e posteriormente, em oposição a Jesus Cristo. A esse respeito, Deleuze (1962 [2018], p. 243) esclarece que: “Não nos espantaremos, portanto, que todo conceito nietzscheano esteja no cruzamento das duas linhagens genéticas desiguais. Não apenas o eterno retorno e o além-do-homem, mas o riso, o jogo a dança. Referidos a Zaratustra, o riso, o jogo, a dança, são as potências afirmativas de transmutação: a dança transmuta o pesado em leve, o riso transmuta o sofrimento em alegria, o jogo do lançar (os dados) transmuta baixo em alto. Mas referidas a Dionísio, a dança, o riso, o jogo são as potências afirmativas de reflexão e desenvolvimento. A dança afirma o devir e o ser do devir, o riso, as gargalhadas afirmam o múltiplo e o uno do múltiplo; o jogo afirma o acaso e a necessidade do acaso”.

Como afirma Deleuze (1965 [2007], p. 20),

Já não se opõe o devir ao Ser, o múltiplo ao Uno (estas mesmas oposições sendo as categorias do niilismo). Pelo contrário, afirma-se o Uno do múltiplo, o Ser do devir. Ou então, como diz Nietzsche, afirma-se a necessidade do acaso. [...] *Não é o mesmo que volta*, já que voltar é a forma original do Mesmo, que apenas se diz do diverso, do múltiplo, do devir. O mesmo não volta, é o voltar que é apenas o que é o mesmo daquilo que devém.

Nessa perspectiva, o saber corpo se torna o saber do *Eterno retorno das coisas*. O devir retorna para a multiplicidade, saindo das amarras do Ser e da alma. É essa produção de um outro modo de sensibilidade que atravessa toda a filosofia de Nietzsche, tornando um de seus grandes escopos. Um saber da terra, que se expressa na multiplicidade dos modos de existência e não na homogeneização da vida por uma única via castradora.

Isso posto, a partir da análise dos cinco trechos supracitados, selecionados de cinco capítulos de *Assim falava Zaratustra*, buscamos reconhecer, neste capítulo de nossa dissertação, o sentido que *Conhecer* adquire na filosofia nietzschiana. Temos o personagem conceitual Zaratustra como o grande profeta que ministra um novo ensinamento ao homem, a superação dele pela afirmação do *Eterno retorno das coisas* e um amor a si mesmo, que se desenvolve como o amor à vida, à terra.

Podemos aglomerar a matéria das fórmulas dos cinco trechos selecionados, a partir de duas formalizações de conteúdo (agenciamento maquínico de corpos) e de expressão (agenciamento coletivo de enunciação): de um lado, o corpo-passivo como forma de conteúdo e a negatividade e o Espírito do Pesadume como formas de expressão; de outro lado, o corpo-ativo como forma de conteúdo e a positividade e o Eterno retorno do mesmo como formas de expressão. Escrevemos, então, as seguintes equações:

Corpo-passivo	=	materializado pela figura do Último homem, moral do escravo, negação da vida e sua efêmera perenidade, camelo que carrega o peso dos valores milenarmente instituídos, desejo reativo.
Negação-espírito do Pesadume		
Corpo-ativo	=	formalizado pelo Zaratustra (como arauto do Além-Homem), moral do senhor, afirmação da vida e seu Eterno retorno das coisas, desejo ativo e criador, leão que diz <i>Eu quero</i> frente ao <i>Tu deves</i> .
Afirmação-Eterno retorno da diferença		

Buscamos, como exposto, analisar a extensão conteúdo-expressão e sua formalização como *agenciamento maquínico de corpos* e *agenciamento coletivo de enunciação*, problematizando a ação e a expressão na dinâmica de corpos, e como esses se organizam, agem e reagem uns sobre os outros, formalizando novas composições de estados de coisas. Nesta dinâmica, visamos explorar o processo de conhecimento inaugurado pelo personagem conceitual Zaratustra, profeta de um novo modo de avaliação – e, conseqüentemente, da produção de novos valores – que se afirma enquanto se posiciona contrariamente a um modo hegemônico de avaliação do mundo.

No capítulo seguinte, aprofundar-nos-emos nos movimentos de desterritorialização e reterritorialização que atravessam a tessitura da obra escolhida para essa pesquisa, buscando captar as nuances das linhas de fuga produzidas a partir de discursos de Zaratustra. Em especial, observaremos as que atravessam a transvalorização dos preceitos que se efetivam pelas palavras de ordem que expressam o perspectivismo nietzschiano. Construiremos nossa análise discursiva com base em linhas traçadas (em três trechos) da passagem das “Das três metamorfoses”, primeira enunciação discursiva do personagem conceitual no livro, que expõe de maneira alegórica a síntese da peregrinação dele (Zaratustra) e as suas metamorfoses, as quais constituem a filosofia nietzschiana como um todo.

### Capítulo 3 – Desterritorialização, reterritorialização e o perspectivismo, na narrativa de Zaratustra, como função-linguagem de uma política da língua

O discurso “Das três metamorfoses”<sup>20</sup> é o primeiro realizado pelo personagem Zaratustra e aparece, logo após o Prólogo, na parte 1 de *Assim falava Zaratustra*. Nele, o personagem descreve três transformações do espírito: quando este se transforma em camelo, o espírito transformado em camelo então se metamorfoseia em leão e, por fim, o leão se transforma em criança. Esse discurso inicial se coloca, de forma imagética, como uma cartografia de toda a obra, e as figuras nele apresentadas são retomadas em outros discursos do personagem, com outros contornos que garantem mais nitidez à obscuridade da passagem.

Neste capítulo, iremos nos debruçar sobre esse discurso de Zaratustra, refletindo sobre alguns conceitos que emergem em sua tessitura: as ideias de *metamorfose*, *querer* e *dever*, assim como os conceitos de *desterritorialização*, *reterritorialização* e *linha de fuga*, referentes à produção conceitual deleuze-guattariana. Retomaremos o que discutimos nos capítulos anteriores: usaremos os critérios apresentados no capítulo 1, para selecionarmos os trechos que serão analisados, além de, após a realização da seleção, resgatarmos os conceitos de *modificações corpóreas* e *transformações incorpóreas*, que apresentamos no capítulo anterior, para nos auxiliarem na análise discursiva. Também incluiremos, como ferramenta de análise, os conceitos de *regimes de signos* e *máquina abstrata de rostidade*, para aprofundarmos a compreensão acerca da produção coletiva de enunciados.

Preliminarmente, para entendermos os conceitos de *desterritorialização* e *reterritorialização*, recuperaremos algumas considerações sobre o que Deleuze e Guattari (2011b) chamam de *regimes de signos* e *máquina abstrata de rostidade*. Esses dois conceitos estão relacionados à formalização das transformações incorpóreas que são atribuídas aos corpos, ou seja, toda a dinâmica de produção de enunciados, assim como o processo de produção de subjetividade. Em outras palavras, podemos definir, inicialmente, que um *regime de signos* (ou *semiótica*) é

---

<sup>20</sup> Rever Anexo 1.

uma formalização do agenciamento coletivo de enunciação, atravessado por uma máquina abstrata de rostidade, que funciona como referencial simbólico dos processos de semiotização. Embasar-nos-emos, em dois textos (ou platôs): “587 a.C. - 70 d.C. – Sobre alguns regimes de signos” e “Ano Zero – Rostidade”, e, pela intersecção entre eles, chegaremos à conceitualização dos termos *desterritorialização* e *reterritorialização*, além de realizarmos a análise de como esses dois conceitos emergem a partir do exame de trechos selecionados da obra estudada nesta pesquisa.

Partimos, então, da problematização acerca da concepção de *regime de signos*. Como explicamos anteriormente, conforme Deleuze e Guattari (2011b), um regime de signos é uma semiótica que se manifesta como o resíduo (ou a planificação) das formas de conteúdo e de expressão, produzindo um modo de existência, um conjunto de sentidos possíveis para o norteio da vida. Estamos falando de toda uma produção de sentidos que não é centrada em um indivíduo ou em um grupo específico, e que se refere à dupla articulação dos agenciamentos, em sua composição de corpos e processos enunciativos que fomentam a produção de subjetividade. Como aponta Guattari e Rolnik (1986, p. 31), os processos de semiotização

Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.).

Deleuze e Guattari (2011b) fazem referência a quatro regimes de signos que se estabeleceram ao longo da história humana, cada um com seu modo de funcionamento específico, suas intersecções e suas simbioses (composições mistas). Em decorrência desses regimes, temos uma *semiótica*, ou um *regime pré-significante*, em que coexistem várias formas e substâncias, tanto de expressão quanto de conteúdo: as formas expressivas de corporeidade, dança e ritmo coexistem heterogeneamente com a forma vocal, sem que haja a tomada de poder pelo significativo, e essa seria uma semiótica vinculada ao modo de existência de alguns

povos originários. Temos, também, uma *semiótica contra-significante*, que retoma a figura dos nômades guerreiros criadores; nesta, há uma linha de abolição que se direciona contra os Grandes Impérios na tentativa de atravessá-los e destruí-los, e a expressão se formaliza, majoritariamente, pela via numérica de organização coletiva e espacial. E, ainda, duas semióticas intimamente relacionadas, a *semiótica significativa* (também chamada de regime despótico paranoico) e a *pós-significante* (também chamada de regime passional autoritário). Cada regime de signos domina, de forma relativa, um estado de coisas em uma determinada faixa de tempo. Um regime pode coexistir com outro ou incorporá-lo, ou, até mesmo, dois regimes podem compor um outro, com formas diferentes de expressão e arranjo dos corpos.

E, no decorrer deste capítulo, aprofundar-nos-emos nos dois últimos regimes de signos supracitados, problematizando-os como uma composição que possui duas faces: uma face atravessada pela significância (correspondente ao regime despótico paranoico) e outra pela subjetivação (correspondente ao regime passional autoritário).

O regime significativo do signo funciona a partir de uma fórmula específica, que se generaliza em todo o sistema: “o signo remete ao signo, e remete tão somente ao signo, infinitamente” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 64). Encontramo-nos, nesse regime, quando se está pressuposto implicitamente que a conotação faz parte da denotação. Ocorre sempre um processo de redundância, uma sobrecodificação de todos os conteúdos, formalizando uma estrutura narrativa que se repete e sempre retoma toda uma cadeia significativa, a partir de um mesmo ponto de início, um significativo mestre. Então, podemos dizer que, nessa semiótica,

Não se trata ainda de saber o que tal signo significa, mas a que outros signos remete, que outros signos a ele se acrescentam, para formar uma rede sem começo nem fim que projeta sua sombra sobre um *continuum* amorfo atmosférico. É esse *continuum* amorfo que representa, por enquanto, o papel de “significado”, mas ele não para de deslizar sob o significante para o qual serve apenas de meio ou de muro: todos os conteúdos vêm dissolver nele suas formas próprias. Atmosferização ou mundanização dos conteúdos (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 64-65).

Outro ponto importante acerca da redundância do signo, característica dessa semiótica, é o papel da circularidade do signo, até quando se observa alguma variação mínima. Mesmo indo de uma cadeia de significação a outra, há sempre uma repetição

e um remetente originário, que se insinua em todo processo de produção de sentidos. Por isso, o regime significativo do signo é chamado pelos autores de *regime despótico paranoico*. A imagem ilustrativa é a de uma relação de círculos concêntricos, na qual o signo ressoa incessantemente de um círculo maior a um menor, e vice-versa. Mesmo indo de um círculo a outro, há sempre uma hierarquia. Dessa forma, o enunciado, em sua cadeia discursiva, sobrevive a seus objetos e a seu estado de coisas. Há um significante maior, que funciona como centro de gravidade, atribuindo os sentidos de um lugar a outro, remetendo sempre a um mesmo eixo de origem: o rosto de um deus-déspota, que retoma o rosto de um chefe, que retoma o rosto de um pai e aí por diante.

Nessa dinâmica, o que faz o signo saltar de um círculo a outro, ou seja, o mecanismo que alimenta o processo de ressonância do signo, fornecendo novamente ao centro o significante e perpetuando uma certa movimentação do sistema, é a *interpretância*, que está sempre a serviço da significação. Esse mecanismo é representado e personificado pela figura do *sacerdote* interpretativo ou a do *adivinho*. Estas figuras são agentes que fazem funcionar a burocracia do deus-déspota, trabalhando para deslocar a significação, fazendo-a transitar de um círculo a outro, de uma instituição a outra e de um sentido a outro, retomando a imagem primeira, o rosto do significante maior. Em suma, a forma vem sempre do significante, que tem como substância um rosto. O significante é sempre rostificado: “O sacerdote manipula o rosto de deus. Tudo é público no rosto do déspota, e tudo o que é público o é pelo rosto” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 69).

A título de exemplo, podemos mencionar o personagem *Big Brother* do livro *1984* (1949), de George Orwell. Esse personagem representa uma figura ditatorial que está sempre à espreita, vigilante, e que aparece em toda a estética social de um regime altamente burocratizado. Nessa história, até mesmo a língua passa por constantes revisões: palavras são abolidas, outras são inventadas, mas sempre para o funcionamento e perpetuação do sistema. Sua face se pressupõe, em todos os lugares, como uma atmosfera, tornando-se a engrenagem central de uma grande máquina estatal repressiva.

Outras figuras importantes, no funcionamento do regime despótico paranoico, são o *bode expiatório* e o *bode emissário*, que representam aquilo que acaba

escapando do ciclo de redundância do signo e da interpretação. Esses dois animais são a representação de um contra-corpo (o corpo supliciado, excluído), que se opõe ao corpo do deus-déspota (significante maior):

O supliciado é, antes de tudo, aquele que perde seu rosto, e que entra em um devir-animal, em um devir-molecular cujas cinzas espalhamos ao vento. Mas diríamos que o supliciado não é absolutamente o termo último; é, ao contrário, o primeiro passo antes da exclusão. Édipo ao menos havia compreendido isso. Ele se suplicia, fura seus olhos, depois vai embora. O rito, o devir-animal do bode emissário, mostra-o bem: um primeiro bode expiatório é sacrificado, mas um segundo bode é expulso, enviado para o deserto árido (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 69-70).

O excluído é aquele que carrega o que há de *ruim* no regime de signo significante, aquilo que o sistema não dá conta de significar, ou que resiste à significação redundante. Em um primeiro momento, há o processo de anulamento e o bode expiatório é sacrificado no sistema, sendo suprimido (ou até comprimido) dentro do regime de significação. Num outro momento, há o bode emissário, aquele que representa uma linha de fuga no sistema e é impelido, como que por uma força centrífuga que o expulsa para fora do regime e, em seu deserto, se volta contra o significante maior, abrindo passagem para um outro regime possível.

Para exemplificar o conteúdo da citação anterior, os autores se referem à saga de Édipo, que, diante do trágico desfecho de seu destino, por se perceber em uma relação incestuosa com a mãe, foge, mas produz em sua fuga todo um processo de ressignificação de sua própria existência. Além disso, a tragédia de Édipo representa a potência da emergência de um modo de existência que alicerçou toda uma produção de saber ocidental, quando se toma a Grécia antiga como berço cultural e filosófico, de onde conceitos perpetuaram e perpetuam até os dias de hoje.

Assim, poderíamos compor o mapa do regime de signos despótico paranoico da seguinte maneira:

o rosto ou o corpo paranoico do deus-déspota no centro significante do templo; os sacerdotes interpretativos, que sempre recarregam, no templo, o significado de significante; a multidão histérica do lado de fora, em círculos compactos, e que salta de um círculo a outro; o bode emissário depressivo, sem rosto, emanando do centro, escolhido e tratado, ornamentado pelos sacerdotes, atravessando os círculos em

sua fuga desesperada em direção ao deserto (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 69-70).

E, para tornar ainda mais nítidas as variáveis que determinam o funcionamento do regime significante do signo, podemos expô-lo em oito princípios fundamentais: 1) a fórmula geral do funcionamento do regime – o signo remete ao signo, perenemente; 2) a circularidade do signo – que, em sua cadeia de concatenação, não para de voltar para o mesmo início, o mesmo centro; 3) a redundância do signo – manifesta-se no seu transitar de um círculo a outro, dentro de um sistema concêntrico de círculos enunciativos; 4) a interpretose – representada na figura do sacerdote – assegura a movimentação do signo e a expansão dos círculos, fornecendo, novamente, significado e significante; 5) a série infinda de signos – remete sempre a um significante maior (há sempre uma *forma* pela qual se irradiam os signos); 6) o corpo do signo, sua *substância*, é o rosto – traços de rostidade; 7) o princípio do bode emissário – sob o qual a linha de fuga do sistema é negada, condenada como aquilo que excede e não pode ser suportado; 8) o regulamento de interpretações – que, pela obra do sistema de interpretações dos sacerdotes, produz um regime de trapaça universal, no qual há sempre um truque de adivinho, um interesse, algo a se ganhar do deus-déspota, uma bajulação, bem como uma burocracia que impede o acesso a algo, que restringe e cerceia.

Adentramos agora em um outro regime de signos, o *regime pós-significante*, subjetivo ou passional, que se encontra em oposição e, de certa maneira, em correlação ao regime significante do signo que explicamos nos parágrafos acima. Retomemos a figura do bode emissário: como vimos, há algo que acaba não sendo suportado no regime despótico, que ora é suprimido, ora é expulso, resultando numa linha de fuga, mesmo que essa seja negativa, por ser sempre negada. O regime pós-significante emerge quando “*um signo ou um grupo de signos se destaca da rede circular irradiante*, começa a trabalhar por sua conta, a correr em linha reta, como se adentrasse em uma estreita via aberta” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 80).

A partir dessa linha reta, que se destaca da rede circular concêntrica do regime significante, é que todo um grupo se destaca, um povo se desloca e exige um novo sentido. Movido pela paixão da fuga, nessa linha reta, encontra sua razão de ser, o

seu destino. Deleuze e Guattari (2011b), para tornar mais inteligível esse processo, retomam a fuga passional judaica do poder imperial egípcio:

Com o povo judeu, um grupo de signos se destaca da rede imperial egípcia da qual fazia parte, começa a seguir uma linha de fuga no deserto, opondo a subjetividade mais autoritária à significância despótica, o delírio mais passional e o menos interpretativo ao delírio paranóico interpretante, em suma, opondo “o processo ou a reivindicação” lineares à rede circular irradiante (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 78).

Vemos, nesse novo regime que surge, pela influência da força centrípeta do regime significativo do signo, um deslocamento da paranoia – uma força externa despótica que vigia, controla e se coloca como pressuposição para todos os signos – para a erotomania – ser o escolhido de alguém, ser o amado de alguém –, em um processo de subjetivação, no qual não existe mais um único centro irradiante de poder, mas vários centros, distribuídos ao longo da linha reta do *sistema passional*, indo de um sujeito do enunciado a um sujeito de enunciação, e vice-versa.

Aqui, algumas das relações expostas anteriormente sobre o regime significativo mudam de configuração. A rostidade se substancializa de outra forma no regime passional. No regime significativo do signo, tínhamos o rosto do deus-déspota como a imagem de referência, ou mesmo, o eixo de significância, para onde todos os signos apontam, retornam e se repetem, num esquema de redundância universal do signo; no regime pós-significante, temos o rosto que se desvia do emissário, e este, no seu exílio, cria um processo linear no qual o signo se abisma nos sujeitos, atravessando-os em vários pontos de subjetivação.

Temos, em consequência, o deslocamento do significativo maior para a intimidade do sujeito e está no ponto de subjetivação a origem do regime de signos pós-significante. Podemos pensar, então, sobre as diversas formas de normalização que atravessam os indivíduos, fazendo-os transitarem de um ponto de subjetivação a outros, em que sempre se falta *algo a mais* para se alcançar um determinado ideal. Desse ponto de individuação brota um sujeito de enunciação, que se reconhece a partir de uma realidade mental produzida com base nos signos desse ponto. Baseado no sujeito de enunciação, brota um sujeito de enunciado, arraigado nos enunciados determinados por uma realidade dominante. Há um rebatimento de um sujeito sobre

o outro. Aquele que falou e aquele que aparece no que foi/é falado, mas o que é falado foi/é constituinte daquele que falou, numa relação biunívoca em que não há uma síntese, mas um constante desencontro.

Nessa nova configuração de regime de signos, observamos mais uma transformação importante: já não é mais preciso a figura reguladora centralizada, um déspota com o poder de coagir a massa, em tudo prefixando o seu rosto; é o próprio sujeito duplicado que tem esse poder. Como afirmam Deleuze e Guattari (2011b, p. 89),

É o paradoxo do legislador-sujeito, que substitui o déspota significante: quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais comanda como sujeito de enunciação na realidade mental, pois finalmente você só obedece a você mesmo, é a você que você obedece! E é você quem comanda, enquanto ser racional... Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura “razão”, o Cogito. Existe algo mais passional do que a razão pura?

Assim como no regime despótico, um personagem importante aparece no regime passional, o *profeta*. Se antes tínhamos o sacerdote como figura burocrática que animava o rosto do significante mestre (deus-déspota) e fomentava a circularidade do signo em um sistema de trapaças, temos na figura do profeta outro modo de funcionamento. Ele surge com base em um duplo desvio, como já vimos, quando o supliciado é exilado de um sistema despótico, no qual um déspota lhe vira a face, e é nesse desviar duplo que a linha de fuga é traçada em seu exílio. O profeta aparece como aquele que personifica a divindade, é usado por ela e a incorpora, sendo o seu escolhido. Há, no profeta, a imagem da traição, como um caminho errante onde a obra divina é construída.

Portanto, notamos duas formalizações históricas importantes do duplo desvio descrito. Primeiramente, como apontam Deleuze e Guattari (2011b), podemos considerar o processo de revolta hebraica contra o Império Egípcio, culminando no Êxodo dos hebreus em busca da Terra Prometida, como a concretização do regime de signos passional (ou semiótica pós-significante). Os hebreus, como o povo escolhido de Deus, traem o império do faraó-déspota e produzem sua linha de fuga. Nesse contexto, o profeta aparece como um escolhido que é usado e abusado por Deus, não interpreta, mas é possuído por uma fala divina. Ocorre uma primeira

configuração do duplo desvio do rosto, o rosto do déspota se desvia e o do rebelde também.

Temos também uma outra configuração, quando o rosto de Deus se desvia do rosto do profeta. E a figura bíblica de Jonas representa essa modalização do duplo desvio do rosto. Ao ser mandado para a missão divina, se nega a aceitá-la, foge, trai seu Deus e, vagando para longe dos limites conhecidos da Terra, tenta aplacar sua angústia. Mesmo com todos os seus esforços, não escapa do juízo divino que, implacável, o faz retornar para a sua missão. No entanto, todos os desvios e todas as tentativas de escapar da face de Deus fazem com que ele se saia ainda melhor, na missão que lhe foi dada antes; e o retorno é, na verdade, um recomeço ainda melhor. Na história judaico-cristã, é recorrente a figura passional do traidor, a exemplo de Jonas e Caim como traidores de Deus, assim como Jesus é traído e abandonado por Ele. Essa ideia da traição não se restringe somente ao arcabouço literário das escrituras judaico-cristãs, mas atravessa também as composições literárias do mundo ocidental, como explicam Deleuze e Parnet (1998, p. 54-55):

O traidor é o personagem essencial do romance, o herói. Traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida. É bem diferente do trapaceiro: o trapaceiro pretende se apropriar de propriedades fixas, ou conquistar um território, ou, até mesmo, instaurar uma nova ordem. O trapaceiro tem muito futuro, mas de modo algum um devir. O padre, o adivinho, é um trapaceiro, mas o experimentador, um traidor. O homem de Estado ou homem de corte, é um trapaceiro, mas o homem de guerra (não marechal ou general), um traidor.

Em suma, quando notamos emergir o regime de signos pós-significante, percebemos o surgimento de uma individuação a partir de uma linha de subjetivação com sucessivos pontos, que substituem a figura centralizadora do significante mestre.

Aqui temos dois eixos, um sintagmático e outro paradigmático: o primeiro refere-se à consciência (consciência de si, ou o *cogito*), expressa pela duplicação de dois sujeitos, de enunciação e de enunciado, um rebatendo sobre o outro; já o eixo paradigmático refere-se ao modo de funcionamento do desejo, o *amor como paixão*, mais um tipo de duplicação de sujeitos, onde estes ocultam seus rostos, enquanto inclinam-se uns para os outros, numa linha que os aproxima e os separa, eternamente. A redundância, nessa semiótica, se expressa na ressonância subjetiva, na

constituição de sucessivos pontos de subjetivação; já na semiótica significante, a redundância é tida como processo de frequência objetiva, que afeta todos os signos e seus elementos. Nesse sistema, existem dois eixos elementares: de um lado, o processo de referência de um signo remetendo sempre a outro signo e, de outro lado, o significante sempre remetendo ao significado. Há, nesse caso, o rosto vigilante do deus-déspota, que tudo olha, julga e interfere. Há, então, uma cartografia paranoica na semiótica significante e uma cartografia erotomaníaca na semiótica pós-significante.

A partir desse ponto nos deparamos com a formalização de dois estratos: um de significação (semiótica significante ou regime despótico paranoico) e outro de subjetivação (semiótica pós-significante ou regime passional autoritário). A articulação desses dois estratos, ou regimes de signos, nos leva à concepção de *semiótica mista*, quando a significação e a subjetivação se integram produzindo novos substratos para os modos de existência de determinado sistema. O cristianismo é um exemplo de regime desse tipo, como apontam Deleuze e Guattari (2011b, p. 83):

O cristianismo é um caso particular importante de semiótica mista, com sua combinação imperial significante, mas também sua subjetividade judaica pós-significante. Transforma o sistema ideal significante, porém não menos o sistema passional pós-significante. Inventa um novo agenciamento. As heresias ainda fazem parte da trapaça, como a ortodoxia faz parte da significância. Mas existem heresias que são mais do que heresias, e que invocam a traição pura: os bugres, não é por acaso que os búlgaros têm um lugar especial. Desconfiem dos búlgaros, dizia Monsieur Plume.

Como pudemos notar, um processo que atravessa esses dois estratos é o da *rostificação*, que se estrutura conforme a configuração de uma articulação de dois componentes/conceitos denominados *muro branco* e *buraco negro*. Para os autores, existem traços de significados que são ordenados a partir de traços de rostidade específicos. Sem um rosto ao qual a enunciação seja remetida, a produção do significante na linguagem ficaria indeterminada, existindo, portanto, uma *máquina abstrata de rostidade* de onde todos os rostos concretos se originam. O rosto é o agente que sobre-codifica os corpos, partindo da fragmentação, na separação da cabeça como representação fundamental do corpo (e desta como representação da consciência, lugar da *alma*, do *logos*, do pensamento).

Essa máquina abstrata de rostidade fabrica rostos ao mesmo tempo que concede ao significante o seu *muro branco* e à subjetividade o seu *buraco negro*. Há um muro branco no qual se inscrevem todas as significações dominantes, todas as determinações objetivas que nos organizam, enquadrando os comportamentos e gerando os processos de identificação e os de reconhecimento. Assim como há o buraco negro dos *Eus*, onde constituímos a fortaleza de nossa consciência, nossos sentimentos, paixões, aquilo que queremos reprimir e esconder, e até nosso desejo de reconhecimento. Nessa configuração, todos os nossos sistemas sociais são fabricados com base no sistema *muro branco – buraco negro*, pois eles têm a necessidade da produção de rostos.

Amparados nessa reflexão, indagamos: quantos enunciados foram gerados a partir da invenção do rosto de Cristo? Quantas coisas foram ditas e feitas baseadas nesta face? É inerente a um regime de signos a produção de um rosto que o sustente, que estabilize a conjuntura dos corpos, que os sobre-codifique construindo coletivamente os componentes simbólicos inerentes à enunciação. Então, podemos perceber que:

Uma língua está sempre presa a rostos que anunciam os enunciados dela, que os lastream em relação aos significantes em curso e aos sujeitos concernidos. É pelos rostos que as escolhas se guiam e que os elementos se organizam: a gramática comum nunca é separável de uma educação dos rostos. O rosto é um verdadeiro porta-voz. Não é portanto apenas a máquina abstrata de rostidade que deve fornecer uma tela protetora e um buraco negro ordenador, são os rostos que ela produz que traçam todos os tipos de arborescências e de dicotomias, sem as quais o significante e o subjetivo não poderiam fazer funcionar aquelas que retornam a eles na linguagem (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 52).

É a partir da rostidade que a significância e a subjetivação se tornam uma atmosfera de redundância. Esses dois elementos esmagam modos de existência desviantes, tentando suprimir a multiplicidade. Procedendo por biunivocização do significante e pela binarização da subjetividade, a sobrelienaridade da linguagem vai homogeneizando os modos de existência, subordinando todas as intensidades. A máquina abstrata de rostidade vai produzindo a abolição do corpo, em detrimento da ideia de organismo, catalogando os indivíduos entre o reconhecido e o não reconhecido. Nesse processo produtivo, há várias dicotomias que regem as formas

de expressão – *bom e ruim, respeitável e desprezível, normal e patológico* – que atravessam a linguística, a filosofia e até a psiquiatria. Nesse ponto, direcionando nosso olhar para uma sociedade que se insere no modo de produção capitalístico, há sempre um rosto branco e pálido, com dois olhos pretos, como buracos negros, o rosto do homem branco como pano de fundo referencial das dicotomias redundantes supracitadas.

Notamos, nesse contexto, dois aspectos fundamentais para o funcionamento da máquina de rostidade. O primeiro aspecto refere-se ao funcionamento de uma *correlação de unidades*, o buraco negro do *Eu* que consome sua identidade deslizando sobre uma superfície binária de referência, o muro branco. A máquina abstrata de rostidade opera como um computador central, que estabelece pontos de referência para a subjetividade a partir da combinação de unidades. Assim, há a construção de uma unidade de rosto, um rosto elementar, em relação dicotômica com outro (ou outros), operando sempre uma biunivocidade: “é um homem ou uma mulher, um rico ou um pobre, um adulto ou uma criança, um chefe ou um subalterno, ‘um x ou um y’” (Deleuze; Guattari, 2012, p 49).

Conforme o segundo aspecto, a máquina abstrata funciona produzindo pontos de referência para uma resposta seletiva. Fundamentados em um rosto padrão, são definidos os desvios, em uma correlação binária do tipo *sim-não*: o que passa e o que não passa, o aceitável e o desviante. Há, nessa configuração da rostidade, a produção de uma organização de normalidades. Tendo em vista que a representação hegemônica do rosto é a do homem branco, os primeiros desvios que são identificados são outros corpos – como o homem preto e o homem amarelo –, que são colocados em uma hierarquia inferior. Nessa perspectiva, esses corpos diferentes devem ser colonizados, *embranquecidos*, e há um movimento de marginalização inerente à normalização, existindo corpos excluídos, marginalizados, em uma terceira ou quarta categoria na escala hierárquica da rostificação. “Introduzimo-nos em um rosto mais do que possuímos um” (Deleuze; Guattari, 2012, 49).

Dessa forma, podemos esboçar a estrutura de formação do processo de rostificação: há o entrelaçamento do agenciamento despótico (semiótica significante) e do agenciamento autoritário (semiótica pós-significante), em que significação e subjetividade se estendem uma sobre a outra produzindo *Eus* e sentidos para estes.

Na interseção que produz essa semiótica mista, temos a máquina abstrata de rostidade, que efetua a ligação entre as duas. O sistema *muro branco – buraco negro* é a chave do processo de rostificação: há um muro branco de significações dominantes, onde diversos buracos negros se instalam, diversos pontos de subjetivação que sempre se precipitam nos abismos da impotência da consciência.

Como já havíamos apontado, a semiótica cristã é um exemplo de intersecção entre as semióticas significante e pós-significante, mas não a única possível. Qualquer semiótica pode-se fazer mista, graças à traduzibilidade que deriva da característica geral da linguagem, sua sobrecodificação. O modo de produção capitalista e sua manifestação, em diversas sociedades, implica o funcionamento de mistas configurações de regimes de signos, produzindo um muro de significações a partir de diversos aparelhos estatais e paraestatais, além de o próprio capital ser um ponto de subjetivação por excelência, se inserindo nos afetos mais recônditos e profundos de todos os *Eus* (o *legislador-sujeito* que funciona mais como um *administrador-sujeito*).

Outros processos que atravessam a formação de semióticas são os movimentos de *desterritorialização* e de *reterritorialização*. Para pensarmos essas duas ideias, retomaremos os conceitos que trabalhamos no capítulo anterior sobre a dinâmica de funcionamento do conceito de agenciamento. Temos, então, duas faces em pressuposição recíproca: uma voltada para as formas de expressão, sistemas semióticos de todos os tipos; e outra voltada para as formas de conteúdo, os regimes de corpos, ou seja, sistemas físicos. Em suma, no vetor horizontal da constituição tetravalente do agenciamento, temos o agenciamento coletivo de enunciação, que formaliza regime de signos e constrói semióticas; e temos também o agenciamento maquínico de corpos, no qual se manifestam as ações dos corpos, seus entrelaçamentos e suas paixões. Em um outro vetor, vertical, temos uma parte que comporta os *lados territoriais*, pelos quais os movimentos de reterritorialização aparecem, assim como uma outra parte que comporta os movimentos *picos de desterritorialização*.

Mas o que seriam esses dois movimentos que estabelecem a dinâmica de movimentação do agenciamento? Sem dúvida, podemos pensar a questão da *territorialidade* intrínseca ao conceito de agenciamento, pois temos em vista este conceito que se constitui a partir da perspectiva teórica do rizoma. Esse plano

territorial, a desterritorialização, se refere ao movimento que arrebatou os agenciamentos produzindo uma diferenciação, isto é, há a saída de um território, uma postura nômade, que arrebatou o agenciamento fazendo a variação atravessar a estrutura rígida dos estratos, dando vazão aos signos de uma semiótica e minando a inflexibilidade dos corpos e seus modos de organização.

É como se fosse necessário distinguir três tipos de desterritorialização: umas relativas, próprias aos estratos, e que culminam com a significância; outras absolutas, mas ainda negativas e referentes aos estratos, que surgem na subjetivação (*Ratio* e *Passio*); enfim a eventualidade de uma desterritorialização positiva absoluta no plano de consistência ou corpo sem órgãos (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 95).

E, além dos elementos supracitados, Deleuze e Guattari (2011b) definem três teoremas de desterritorialização. Segundo o primeiro, não há desterritorialização que não envolva ao menos dois termos, ou elementos; por exemplo, no processo evolutivo da mão humana, há uma mão que se desterritorializa na produção da ferramenta, e esta se reterritorializa na mão. Além disso, a mão livre já é ela própria desterritorializada, em relação à mão locomotriz. Assim, um dos elementos se reterritorializa no outro, mas nunca há um retorno a uma territorialidade antiga, um elemento se a reterritorialização de um elemento sobre outro elemento também for desterritorializado. Como no exemplo anterior, a mão livre, enquanto desterritorialização da pata dianteira locomotora, ao tomar um objeto como ferramenta, desterritorializa este tornando-o um prolongamento da própria mão. A mão, novamente, se reterritorializa no objeto de uso e o conjunto se estabiliza, produzindo uma pressuposição de dois termos relativos um sobre o outro, a configuração mão-ferramenta (Deleuze; Guattari, 2011a).

O segundo teorema refere-se à velocidade de variação do movimento de desterritorialização. Um movimento de desterritorialização mais rápido não é necessariamente o mais intenso, que produza um maior grau de transformação, ou seja, não é necessariamente mais desterritorializado. Pensemos em duas figuras que pertencem a dois processos de desterritorialização, a relação *boca-seio* e a *rostificação* (que abordamos anteriormente). Temos, no corpo humano, a boca que se desterritorializa em relação à goela, assim como os lábios surgem como uma

desterritorialização da boca. O seio surge também como processo de desterritorialização das glândulas mamárias, e o conjunto se estabiliza quando há a reterritorialização da boca no seio, no processo de amamentação prolongado. No entanto, não enchemos a boca somente de alimentos, mas também de palavras. Há, no processo de amamentação, a conjunção de rosto mãe-filho e as conjunções de papéis em uma paisagem social entrelaçada por um regime de signos que estabelece as variáveis inerentes ao funcionamento dos signos. Há, por conseguinte, um plano trabalhando sobre o outro, conectando intensidades diferentes: um plano de conteúdo pressupondo um plano de expressão, operando a manutenção de um agenciamento (Deleuze; Guattari, 2011a, 2011b).

A partir do plano teórico exposto até aqui, teceremos uma análise do discurso “Das três metamorfoses”, presente na primeira parte de *Assim falava Zaratustra*. Dividiremos o discurso em três trechos, e cada trecho irá corresponder a uma figura do espírito que representa, de forma personificada, formas de existências possíveis, modos de sensibilidade. Em um primeiro momento, selecionaremos as fórmulas filosóficas, conforme os critérios apresentados no capítulo 2, e realizaremos a análise sintática das fórmulas destacadas e destrincharemos os elementos que justificam sua seleção. Após essa primeira etapa, partiremos para a análise discursiva das fórmulas destacadas, apontando a manifestação da relação conteúdo-expressão que emerge na tessitura do texto, além dos movimentos de desterritorialização e de reterritorialização, bem as possíveis linhas de fuga que atravessam a análise discursiva desse texto filosófico.

Nele, então temos a primeira metamorfose, que corresponde ao espírito que se transforma em camelo, a segunda metamorfose, em que o espírito se transforma em leão, e, por fim, a terceira metamorfose, em que o espírito se transforma em criança. Em relação à primeira metamorfose, selecionamos o trecho 1 a seguir:

**1) Muitas coisas parecem pesadas ao espírito, ao espírito robusto e paciente, imbuído de respeito. Pesadas e das mais pesadas coisas é o que reclama aos gritos a sua força.**

**2) – Que é o mais pesado, heróis?** Pergunta o espírito tornado besta de carga. – Pois deleitai-a sobre mim, para que eu goze de minhas forças?

**3) Não é rebaixar-nos para mortificar nosso orgulho? Deixar brilhar a sua loucura para burlar-se de sua sensatez?**

- 4) **Ou** então abandonarmos nossa causa, quando ela celebra sua vitória? Escalar altos montes para tentar o Tentador?
- 5) **Ou** é sustentar-se com bolotas e a erva do conhecimento, e fazer jejuar a alma por amor da verdade? [...]
- 6) **Ou** será submergir-se em água imunda, quando ela é a água da verdade, e não afastar de si as frias rãs e os sapos quentes?
- 7) **Ou** é amar os que desprezam e estender a mão ao fantasma que quer nos assustar?
- 8) **O espírito tornado besta de carga atira sobre si todos estes pesados fardos; e igual ao camelo, que se apressa para alcançar o deserto, também ele se apressa para alcançar o seu deserto.** (Nietzsche, 2014, p. 39-40, destaques nossos).

No primeiro destacamento do trecho 1, percebemos duas orações que constituem a primeira fórmula em destaque e vamos analisá-las separadamente. Na primeira oração evidenciada – *Muitas coisas parecem pesadas ao espírito, ao espírito robusto e paciente, imbuído de respeito.* –, constatamos que: *Muitas coisas* é o sujeito da oração; *parecem* é verbo de ligação no presente do indicativo; *pesadas ao espírito* é o predicativo do sujeito, indicando o estado ou a qualidade deste; *ao espírito robusto e paciente* tem a função de explicar/especificar os termos da oração, funcionando como aposto; *imbuído de respeito* caracteriza o substantivo espírito, operando como adjunto adnominal. Na segunda oração evidenciada – *Pesadas e das mais pesadas coisas é o que reclama aos gritos a sua força.* –, vimos que: *Pesadas e das mais pesadas coisas* está apontando para o estado do sujeito e exerce a função de predicativo do sujeito; *é* o verbo *ser* conjugado no presente do indicativo; *o que* pode funcionar como sujeito da oração, mas se refere ao espírito da frase anterior; *reclama* verbo transitivo direto conjugado no presente do indicativo; *aos gritos* é adjunto adverbial de modo, pois demonstra como a ação foi realizada; *a sua força* é o objeto direto do verbo *reclama* (Bechara, 2019; Cegalla, 2009).

Como critérios de destacamento, no excerto 1, quanto à categoria de fórmula, temos a universalização, a enigmaticidade e a representatividade. Toda a fórmula está escrita no presente do indicativo, indicando seu caráter genérico, recorrente na enunciação filosófica, o que permite o seu destacamento em relação ao texto, mas um destacamento ainda relativo, porque é essa fórmula inicial que chama a atenção do leitor para a construção que terá com ápice a fórmula em destaque no excerto 8. A enigmaticidade do trecho aparece pela relação entre peso e espírito (*Muitas coisas parecem pesadas ao espírito / Pesadas e das mais pesadas coisas é o que reclama*),

o que seria o espírito para o autor, e o que seria o mais pesado (algo que vai ser expresso como mais profundidade a cada novo parágrafo no trecho). A representatividade da fórmula em relação à conjuntura da obra é representada pela ideia de peso, que atravessa outros conceitos trabalhados em *Assim falava Zaratustra*, mas também outras obras de Nietzsche, como as ideias de má consciência e de ressentimento.

Podemos observar, logo no início do excerto 2, na fórmula destacada, a tese central das argumentações do autor acerca da primeira figura do espírito, o *camelo*. A frase realçada exprime uma pergunta-base, que vai se repetir até o final do trecho. Percebemos o processo de sobreasseveração emergir, pois a oração assume um papel de destaque em relação ao resto do trecho, devido a alguns fatores, como veremos na sequência. Um recurso utilizado pelo autor (aforizador) é a escrita em forma de pergunta direcionada para uma Plateia Universal (no caso, todos os leitores da obra, ou possíveis leitores), recurso que chama a atenção para um processo de interpretação.

Outro recurso recorrente sendo utilizado é a universalização, ou generalização, como notamos na fórmula frisada no excerto 2: *Que é o mais pesado, heróis?*. Nela, o *que* opera como pronome interrogativo, referindo-se a um grupo indefinido de possibilidades; *é*, como a conjugação do verbo *ser* no presente do indicativo, aparece como verbo de ligação, caracterizando o *ser* do sujeito implícito na oração e apontando para uma caracterização geral, universalizada; *o*, como artigo definido, afunila mais ainda a gama de possibilidades da pergunta, levando o interpretador a se questionar sobre o próprio *ser* do Peso; e, por fim, temos a palavra *heróis*, como aposto, que dá nitidez a quem/a qual grupo de seres a oração se refere, mas um outro efeito contra relacionado é que esse aposto chama ainda mais o movimento de interpretação para o destaque “quem seriam os *heróis* e a quem se direciona o autor?”. Com os aspectos constituintes da oração mais nítidos, nos deparamos com a opacidade (ou enigmaticidade) das palavras dele, mais um fator que realça a oração na conjuntura do texto; todavia, enquanto um destaque parcial, porque se faz necessária a leitura do seguimento do texto para concluir a reflexão, ou se ter mais elementos para uma interpretação mais completa das ideias percebidas nele.

Apresentamos, na sequência, mais dois apontamentos acerca dos critérios de destacamento. Dos excertos 4 ao 7, podemos notar a repetição do conectivo *ou*, que selecionamos para destacar o papel do uso da figura de linguagem polissíndeto, que vai acrescentando ainda mais termos à questão principal do trecho como um todo, isto é, à fórmula destacada no excerto 2: *Que é o mais pesado, heróis?*. O polissíndeto vai tornando mais densa a passagem, a cada repetição do conectivo *ou* no início de cada oração, dando a impressão de carga, como, se cada proposição, cada questionamento, fosse mais um peso carregado sobre o espírito tornado besta de carga. Além disso, toda a construção do texto baseada no uso do polissíndeto vai constituindo o caminho para o clímax da passagem, no excerto 8, a imagem figurativa da pergunta em evidência.

Observamos, enfim, o excerto 8 como o ápice do trecho. Nós o selecionamos por completo, porque todo o excerto se coloca como uma fórmula única, que se apresenta quase que como um misto de parábola e mensagem proverbial. Há o aspecto da representatividade da fórmula destacada na produção filosófica do autor como um todo, pois a imagem da besta de carga (ser que carrega pesos, no geral) aparece em outros momentos da obra analisada neste trabalho, bem como em outras, mesmo que com outros contornos, o que nos leva a erigi-la como fórmula a ser destacada.

Vejam como se estrutura sintaticamente o referido excerto. Podemos dividi-lo em duas frases ligadas pela conjunção *e*, ou seja, em duas orações coordenadas. Na primeira oração, *O espírito tornado besta de carga atira sobre si todos estes pesados fardos*, consideramos: *O espírito* como o sujeito da frase; *tornado*, no particípio passado, funcionando como uma caracterização do sujeito e *besta de carga* como predicativo do sujeito. No predicado da oração, observamos *atira* como verbo principal, *sobre si* como complemento do verbo *atira*, *todos estes pesados fardos* como objeto direto desse verbo e *fardos* como o núcleo do objeto. A partir da conjunção *e*, que indica a ideia de adição, temos a outra oração coordenada que completa o trecho: *e igual ao camelo, que se apressa para alcançar o deserto*. Nela, *igual ao camelo* funciona como elemento comparativo e *que se apressa para alcançar o deserto* como oração subordinada adjetiva explicativa; há dois verbos – *se apressa*, verbo pronominal, e *alcançar*, verbo no infinitivo – e, entre os dois, a preposição *para*,

que indica uma finalidade. Como complemento da segunda oração, *e igual ao camelo*, temos *também ele se apressa para alcançar o seu deserto*, onde *também* aparece como advérbio que traz a ideia de equivalência; em *ele se apressa*, *ele* é sujeito da oração e *se apressa* verbo pronominal principal no presente do indicativo; em *para alcançar o seu deserto*, *para* – uma preposição que indica finalidade – introduz o complemento da oração, *alcançar* é um verbo no infinitivo e *o seu deserto* é o complemento que se coloca como a finalidade indicada (Bechara, 2019; Cegalla, 2009).

Nesse excerto 8, primeiramente, observamos dois elementos que elevam as orações em destaque à categoria de fórmula: a sua representatividade no conjunto da obra do autor, tanto na que tomamos como *corpus*, quanto em outras de suas obras; e a ideia de peso, carga, que está ligada a outras ideias, como má consciência e reatividade, temas centrais na crítica nietzschiana à moral judaico-cristã do Ocidente. Além disso, a partir do começo da fórmula, percebemos na oração *O espírito tornado besta de carga atira sobre si todos estes pesados fardos* toda a construção dessa proposição no presente do indicativo, atribuindo a ela um caráter universalizante. Tal construção do excerto indica que o filósofo, como aforizador universal, está apresentando um conceito para sua Plateia Universal.

Mais um outro elemento que eleva o trecho destacado do excerto 8 à categoria de fórmula é sua posição privilegiada no conjunto do texto: após uma sucessão de questionamentos, a fórmula destacada se apresenta como ápice, onde a leitura repousa sobre uma imagem figurativa que nos apresenta um processo de conceituação. É importante ressaltar, também, o uso de algumas figuras de linguagem no texto, como a comparação, *e igual ao camelo*, que reforça o processo interpretativo de um possível leitor, além da musicalidade e do aspecto literário da passagem evidenciada pela repetição das palavras *deserto* e *pressa*.

Após esse primeiro processo de exposição dos critérios de seleção das fórmulas filosóficas do trecho 1, partimos para a análise discursiva delas, destacando os elementos filosóficos do texto em sua composição com os conceitos desenvolvidos por Deleuze e Guattari (2011a, 2011b) acerca da linguística e de seu funcionamento.

Na primeira fórmula filosófica destacada do trecho 1, temos: *Muitas coisas parecem pesadas ao espírito, ao espírito robusto e paciente, imbuído de respeito*.

*Pesadas e das mais pesadas coisas é o que reclama aos gritos a sua força.* Nela, podemos notar alguns elementos que compõem a tessitura do sentido da exposição que o autor pretende realizar. Quando Nietzsche se refere à palavra *espírito* relacionando-a com um corpo, está dizendo que ele, o espírito, existe de maneira determinada conforme a constituição de sua sensibilidade. Mas o que seria o *corpo*, para Nietzsche, essa palavra tão importante e que é atravessada por tantos outros conceitos da filosofia do autor?

Para o filósofo, o corpo é uma relação de forças, um belíssimo acaso, uma fantástica manifestação da multiplicidade. O que vai definir o modo de existência de um corpo é a composição da quantidade de forças que o constituem, estando elas em relação de tensão umas com as outras. Dispomos, então, de dois tipos de forças, com quantidades e qualidades diferentes: as forças ativas, dominantes, e as forças reativas, dominadas. A relação de forças demanda uma hierarquia e há uma desigualdade nessa relação, nunca um equilíbrio, pois isso pressupõe uma realidade estática, algo que é aversivo ao projeto filosófico de Nietzsche. Se o concebemos como algo uno, sua unidade é reflexo de uma multiplicidade na qual há uma unidade de dominação.

Não só o corpo seria fruto dessa composição de forças, dessa disputa entre forças ativas e reativas, mas o próprio mundo e o seu funcionamento são atravessados por essa relação. Nietzsche propõe uma análise cosmológica em sua filosofia, na qual o movimento do *vir-a-ser* se estabelece a partir desse torneio. As forças reativas, que são as forças inferiores, exercem sua ação mantendo os mecanismos de conservação, adaptação e utilidade, e garantem que as condições da vida se perpetuem, fixando suas funções, estabilizando e podendo movimentos de variação.

As forças ativas, em oposição às reativas, são as capazes de se metamorfosearem, indo além de um limite, ou indo até o limite do que elas podem. Em outras palavras, ser ativo é tender à potência e, voltando para a temática do corpo, é no conflito das forças ativas com as reativas que o espírito humano constrói sua relação com o mundo. No campo da consciência, observamos as forças ativas; enquanto, no campo do inconsciente, temos as forças reativas. Para Nietzsche, na consciência, funciona o mecanismo que assegura uma estabilização do corpo,

impedindo-o de chegar até o limite de sua potência, prendendo o indivíduo em uma indiferenciação, que se manifesta de três formas no campo da ciência: pela identidade lógica, pela igualdade matemática e pelo equilíbrio físico. E, em um sentido psicológico, a consciência, enquanto manifestação das forças reativas, se manifesta também de três formas: como ressentimento, má consciência e niilismo.

Assim, voltamo-nos para a fórmula que destacamos há pouco e vemos uma primeira composição de corpo, um corpo pautado pela perspectiva das forças reativas, que busca o que há de mais pesado e muitas coisas já são para ele pesadas. Reparamos, no plano do conteúdo, um corpo (*espírito*) *robusto e paciente*, que clama pelas *Pesadas e das mais pesadas coisas*. E, a partir dessa primeira exposição do autor, chegamos na fórmula do segundo excerto, que aparece como uma problematização – *Que é o mais pesado, heróis?*.

É com base nesse enunciado que notamos, no nível da expressão, uma primeira metamorfose, o espírito que se torna besta de carga. O processo de enunciação implica uma transformação incorpórea em um corpo que se caracteriza por sua robustez. Num primeiro plano, esse atributo não parece algo depreciativo, uma *besta de carga*, mas, pelo contrário, um corpo forte, com um sentido de nobreza. Mas o que há nessa expressão que implica uma transformação incorpórea?

O *Que é o mais pesado, heróis?* aparece como uma imagem figurativa que apresenta toda uma forma de produção de saber estabelecido historicamente, o esboço de uma crítica ao saber que, na imagem do personagem Zarathustra, alcança o ápice criativo da obra nietzschiana. Ao longo da história da filosofia, como mecanismo de construção de saber hegemônico, emerge a forma de enunciação da Verdade, segundo os critérios de Ser e não-Ser, algo que se estabelece desde a filosofia do grego Parmênides (530 a.C. – 460 a.C.). Logo, a filosofia é inaugurada com o questionamento sobre o fundamento essencial de todas as coisas, ou seja, o *que seria o Ser que constitui a essência de tudo?* Nietzsche descreve esse movimento inaugural na célebre proposição de Tales de Mileto (624 a.C. – 546 a.C.), quando esse filósofo afirma que *tudo é água*. Baseado nessa proposição tem-se o surgimento da metafísica, que se desdobra sobre o problema da *Physis*, uma espécie de princípio organizador de todas as coisas, o Ser em seu aspecto cosmológico.

Posteriormente a Parmênides, a partir da produção filosófica de Platão (428 a.C. – 348 a.C.), ocorre o advento da dialética enquanto método para se chegar à definição do Ser, sendo a razão (a alma, *psykhé*, *logos*) o meio para essa realização. A alma seria a parte regente, de onde surgem as ideias, as formas que dão sentido e significado a tudo o que existe, os fundamentos da conceituação das coisas. Nessa perspectiva, os sentidos do corpo, as paixões, seriam os obstáculos que impedem a razão de chegar até a Verdade, o Ser absoluto. A partir de Platão, percebemos um corpo cindido e regido pela consciência e sua necessidade de dar um formato geral a tudo que existe. Assim, a maneira para se chegar à Verdade parte do controle dos sentidos, das paixões (*phatós*).

Como expressão de um corpo mutilado, temos, então, a busca pelo saber de uma consciência que se abisma no signo *Verdade*, sendo esta construída apoiada na metafísica, ao se tentar achar a particularidade da matéria além da própria materialidade. A solidez do conceito vai se estabelecendo enquanto um sistema arbóreo. Há uma raiz, uma Verdade Absoluta por meio da qual todo o corpo do saber vai se estabelecendo, fundamentado em binarismos, como *verdade e mentira*, *bom e ruim*, *Bem e Mal*, *Ser e não-Ser*. A imagem de uma produção de saber arbórea retoma o que vimos anteriormente, quando refletíamos sobre o regime de signo despótico, ou a semiótica significativa: há a circularidade do signo, mas uma circularidade concêntrica, um signo mestre, onde a *Verdade* paira enquanto eixo paradigmático.

Uma produção de saber pautada na estrutura binária Ser e não-Ser se constrói repercutindo o decalque de uma imagem despótica do Ser, como uma entidade absoluta e inalcançável, na qual o peso da consciência aparece como figura constituinte do modo de existência do filósofo. Negar os sentidos, em detrimento de uma *razão purificada*, e negar a imanência do mundo, do devir, em detrimento de uma realidade metafísica, são maneiras de restringir um corpo de ir ao limite daquilo que ele pode, impedindo-o de tender à potência. E essa seria a forma da produção de saber que concebe o mundo a partir de uma perspectiva reativa. Esse fenômeno não se restringe apenas ao campo da filosofia, mas a toda a história formativa do Ocidente, a todo o desenvolvimento do que chamamos de Moral, de linguagem, estando na ascensão da semiótica cristã o impulsionamento desse processo de produção de saber reativo.

Sob um aspecto epistemológico, observamos a prevalência da redundância e da centralidade do signo, com a concepção metafísica de Verdade como entidade absoluta, sendo a dialética platônica o método de perpetuação da redundância biunívoca; por um outro aspecto, psicológico, notamos o progresso do triunfo das forças reativas, no mundo humano, nos fenômenos do ressentimento, da má consciência e do asceticismo.

Lembramos que a má consciência é o processo de formação da alma (mente) humana que produziu, por meio da desnutrição dos instintos, a impotência de um corpo barrado pela vida sedentária do Estado. Nesse contexto, o indivíduo se percebe em um constante mal-estar, impotente, domesticado, e tudo o que possa servir como via de escape das rédeas das leis, da moral e da homogeneidade da vida comum é visto como algo nocivo. Portanto, não há paz na organização da sociedade e as forças reativas se voltam contra si mesmas, interiorizando o sentimento de falta e tornado cada vez mais denso o buraco negro da culpa niilista. É como se a consciência dissesse para si mesma: *é o meu erro*.

Quanto ao ressentimento, ele aparece como decorrência das relações que são pautadas na perspectiva da má consciência, sendo um outro aspecto dessa. Ele está vinculado a uma postura vingativa de um corpo que se vê impotente diante de um outro, ou até mesmo diante do mundo. Há um processo de acusação e de recriminações que são projetadas na alteridade. As forças reativas vão, no ressentimento, suprimindo as formas ativas de existência, enchendo as ações de vergonha e a própria vida é separada daquilo que ela pode, vai se tornando um espaço de reatividade graças à visão míope de uma consciência ressentida.

Já o ideal ascético é o triunfo dos valores reativos construídos a partir do rosto do deus-déspota. Toda simbolização passa a emergir dessa imagem figurativa. A vida mutilada e impotente só pode encontrar salvação em um mundo fictício, supraterrrestre (isso vai desde a religião à filosofia e à ciência). Deste modo, a perspectiva se inverte: “os escravos chamam-se senhores, os fracos chamam-se fortes, a baixeza chama-se nobreza. Diz-se que alguém é forte e nobre porque ele carrega: carrega o peso dos valores ‘superiores’, sente-se responsável” (Deleuze, 2007, p. 27).

Voltamos, então, para a fórmula que destacamos no excerto 2: *Que é o mais pesado, heróis?*. Ela é a expressão que encabeça um regime de signos que se

desenvolve a partir da redundância do signo *Dever*. A primeira metamorfose diz de um primeiro processo de desterritorialização, tamanha é a pressão dos pesos dos signos que sempre retomam o significante mestre *Dever*. Desse irrompe um processo centrífugo inerente ao triunfo niilista do ideal ascético, emerge o grande vazio da subjetividade carregada e surge o grande buraco negro da subjetividade.

Na passagem *O espírito tornado besta de carga atira sobre si todos estes pesados fardos; e igual ao camelo, que se apressa para alcançar o deserto, também ele se apressa para alcançar o seu deserto*, que aparece no excerto 8 na conclusão do trecho 1, ocorre a saída do que seria o regime de signos despótico paranoico para o regime de signos passional autoritário. Há um processo de desterritorialização absoluta, mas ainda negativa, pois a linha de fuga que, em potência poderia emergir no processo arrebatando os corpos, é segmentada e castrada a todo momento em direção ao buraco negro da subjetividade. A negação da perpetuação do processo intensivo da linha de fuga, que rompe a estratificação do regime da semiótica significante, é sintoma da produção de outro estrato, outra semiótica, a pós-significante. Nela, o buraco negro aparece como o deserto do *Dever*, para onde vaga um corpo-camelo, obediente, cansado e domesticado.

Em resumo, no trecho 1, há um agenciamento que produz uma transformação incorpórea e uma modificação corpórea que podem ser representadas pela imagem do camelo. Pela via da expressão, temos sua formalização a partir do verbo *dever*, que funciona como signo mestre e repercute do enunciado *Que é o mais pesado, heróis?*. Daí advém um conjunto de outros enunciados que vão carregando o peso da leitura pelo artifício da gradação e do polissíndeto – a sucessão de perguntas que vão aparecendo em cada frase iniciada pelo conectivo *ou*, que destacamos no trecho 1. Do ponto de vista do conteúdo, por meio da gradação, esses artifícios são importantes para sensibilizar o leitor e submergi-lo na trama que a pergunta do excerto 2 engendra.

Logo, essas *Pesadas e das mais pesadas coisas*, que *reclama[m] aos gritos* o espírito tornado camelo, são o conjunto de palavras de ordem que vão compondo a hierarquia de valores construídos sob a perspectiva do ideal ascético. Quanto mais pesado, mais denso, mais os corpos vão sendo sufocados pelo ressentimento e pela má consciência. É a partir desse processo que a consciência vira, a cada reflexão, consciência de si e o *Dever* (o signo do *Peso*) se internaliza, não sendo apenas o rosto

de Deus, o vislumbre da ideia metafísica da Verdade, mas o próprio vazio da subjetividade, o buraco negro para onde o desejo vaga, de ponto de subjetivação em ponto de subjetivação. É essa a mudança significativa que estabelece uma produção de subjetividade pautada na metafísica filosófica e religiosa, fundamentada em uma inversão de valores a partir da tomada de poder de uma perspectiva reativa sobre o mundo.

Uma mudança incorpórea acontece em decorrência da palavra de ordem, *Que é o mais pesado, heróis?*, e aquele corpo que se via como forte, heroico, sente-se impotente pelo próprio peso. Vira camelo ainda sendo homem e vê-se como escravo, mesmo nomeado como herói e como nobre. Essa mudança incorpórea implica um outro arranjo de corpos: o corpo do camelo e o do deserto, tão diferentes materialmente, se veem agora tão próximos simbolicamente, pois ambos são duas formas de expressão do que significa ser “deserto” (o ermo da vida e da subjetividade).

Mas, como veremos na análise do trecho seguinte, é esse mesmo corpo, o do camelo, que será palco de outras duas metamorfoses, isto é, de outros dois processos de desterritorialização. É necessária a desertificação do corpo que se torna besta de carga, para que, desse deserto, surja uma outra experimentação da vida. É da força e do vazio (niilismo) introspectivo do camelo que outra desterritorialização pede passagem.

Chegamos, desse modo, ao segundo trecho selecionado do discurso “Das três metamorfoses” e deparamo-nos com a figura do leão e sua palavra de ordem, que inauguram um novo processo de subjetivação. Vejamos:

**1) E lá, nessa solidão extrema, produz-se a segunda metamorfose; o espírito torna-se leão, quer conquistar a liberdade e ser amo em seu próprio deserto.**

**2)** Busca aqui o seu último amo; **quer** ser inimigo seu e de seu último deus; **quer** lutar pela vitória com o grande dragão.

**3)** Qual é o grande dragão que o espírito não quer chamar nem deus nem Senhor? **“Tu deves”, chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: “Eu quero!”**

**4)** O “tu deves” barra-lhe o caminho, um animal escamoso de áureo fulgor; em cada uma de suas escamas brilha em letras douradas “Tu deves!” [...]

**5)** “Meus irmãos, para que eu preciso do leão no meu espírito? Não basta a besta de carga resignada e respeitosa?”

**6)** Criar valores novos, nem mesmo o leão pode; mas a liberdade para a criação nova, isso pode o poder do leão.

**7) Para conquistar sua própria liberdade, o direito sagrado de dizer não, até ante o dever, meus irmãos, é preciso o leão.**  
(Nietzsche, 2014, p. 40-41, destaques nossos).

Na exposição do trecho 2, mais precisamente no excerto 1, o enunciado selecionado é composto por um conjunto de orações coordenadas e subordinadas, que se complementam na construção do sentido “completo” do destaque. Temos, assim, a primeira oração, *E lá, nessa solidão extrema, produz-se a segunda metamorfose*. Nela, o *E* aparece como uma conjunção coordenativa, que ocasiona um sentido de adição no conjunto da oração, enquanto *lá, nessa solidão extrema* funciona como adjunto adverbial de lugar; em *produz-se a segunda metamorfose*, *produz-se* é um verbo pronominal no presente do indicativo e *a segunda metamorfose* é o sujeito da oração. Nessa primeira parte, há uma oração coordenada sindética, que necessita de uma outra para complementar o seu sentido e o seu entendimento, aditivada pela presença da conjunção *e*.

Na segunda oração, *o espírito torna-se leão*, *o espírito* funciona como sujeito da oração; *torna-se* atua como verbo pronominal de ligação e acopla o sujeito à sua caracterização; já *leão* é o predicativo do sujeito. Na terceira oração, *quer conquistar a liberdade*, há um sujeito oculto na oração (*o espírito* da oração anterior); *quer* é o verbo no presente do indicativo e *conquistar a liberdade* é o predicado verbal, com *conquistar* (o verbo) no infinitivo. Por fim, na última oração, *e ser amo em seu próprio deserto*, o *e* é a conjunção coordenada aditiva; o *ser*, o verbo no infinitivo; *amo*, o predicativo do sujeito; e *em seu próprio deserto*, um adjunto adverbial que indica lugar. Essa análise, então, confirma que há um conjunto de orações coordenadas e subordinadas na fórmula destacada.

Tal fórmula, que foi analisada estruturalmente acima, tem algumas características importantes que permitem o seu destacamento. Ela está situada logo após o final do primeiro trecho<sup>21</sup>, o qual citamos na página 72 desta dissertação. Na conclusão desse trecho, vimos que o autor utiliza alguns recursos para levar o leitor ao ápice da leitura, quando o espírito caminha para o deserto. Já o segundo trecho<sup>22</sup>, citado há pouco na página 81, o seu início se coloca logo após a conclusão desse

---

<sup>21</sup> (Cf. Nietzsche, 2014, p. 39-40).

<sup>22</sup> (Cf. Nietzsche, 2014, p. 40-41).

ápice, perpetuando e acentuando o processo interpretativo. Observamos o que seria o núcleo da fórmula, na oração *o espírito torna-se leão*, com a frase toda sendo construída no presente do indicativo, elevando o trecho à universalização. Além disso, os elementos alegóricos, recursos que são característicos da produção do discurso filosófico, se intensificam e se aprofundam. O uso figurativo da imagem do leão reforça o movimento interpretativo do leitor, que é atravessado pela enigmaticidade que adentra todo o trecho destacado, e a opacidade da fórmula ainda é alimentada pelas orações seguintes: *quer conquistar a liberdade e ser amo em seu próprio deserto*. Outro fator, também importante, que vai impulsionando o destacamento das fórmulas, no trecho 2, é a repetição do verbo *querer* no presente do indicativo, *quer*, que reforça o sentido tanto da fórmula realçada no excerto 1 quanto as realçadas no excerto 2.

No excerto 3, temos o destaque de duas fórmulas, que têm seu sentido complementado uma pela outra. Na primeira – *“Tu debes”, chama-se o grande dragão*. –, *“Tu debes”*, estando entre aspas, surge com impacto na oração e o verbo *debes*, no presente do indicativo, implica uma ordenação universal invariável; em *chama-se o grande dragão*, oração subordinada à anterior, averiguamos o verbo pronominal *chama-se*, também, no presente do indicativo, e *o grande dragão* como sujeito do verbo *chama-se*. Na segunda fórmula – *Mas o espírito do leão diz: “Eu quero!”* –, *mas* funciona como conjunção coordenativa adversativa, contrapondo a oração anterior, mas também completando o seu sentido; *o espírito do leão* é o sujeito composto do verbo *dizer*, no presente do indicativo, *diz*; em *“Eu quero!”*, *quero* aparece no presente do indicativo e, assim como o *“tu debes”* da fórmula anterior, aqui também há uma ênfase na oração, seja por seu lugar no final do parágrafo, seja pela sua introdução a partir da breve pausa dos dois pontos, seja pelo uso do sinal de exclamação, elementos que combinados deixam essa oração com mais impacto ainda do que a da fórmula anterior.

As duas fórmulas evidenciadas, no excerto 3, se destacam por sua posição no final do parágrafo, que é introduzido por uma pergunta retórica, artifício que amplifica a ênfase no que vem a seguir, após a pergunta. Esse artifício permite o destacamento das fórmulas em relação à tessitura do resto do trecho, dando a elas uma autonomia relativa. Outra característica fundamental de ambas as fórmulas é o recurso da figura de pensamento chamada antítese, que coloca em oposição o *“Tu debes”* (dever) e o

“*Eu quero!*” (querer). A antítese é um recurso amplamente difundido na produção filosófica em geral, o que garante a pregnância da ideia do filósofo (aforizador universal), ou seja, a fixação de seus conceitos na memória de seus possíveis interpretadores (Plateia Universal).

Além da oposição dos dois verbos, *dever* e *querer*, há também a oposição de duas figuras: o *grande dragão*, exposto propositalmente quase que de maneira hiperbólica pelo autor, o que reforça ainda mais o peso do “Tu deves”; e o *espírito do leão*, figura que se opõe à grande figura anterior. O pano de fundo para conceitos tão caros à filosofia nietzschiana (*querer* como imagens das forças ativas e *dever* como imagem das forças reativas) aparece por meio de uma alegoria que permite sua pregnância na memória dos interpretadores. Diante disso, temos quatro fatores que permitem o destacamento das fórmulas: sua representatividade na obra do autor, sua autonomia em relação ao conjunto do trecho, sua enigmaticidade e sua universalização enquanto prescrição universal do autor para a humanidade.

Temos, por fim, a fórmula destacada no excerto 7 – *Para conquistar sua própria liberdade, o direito sagrado de dizer não, até ante o dever, meus irmãos, é preciso o leão*. Recortamos uma oração principal, *é preciso o leão*, das outras orações a ela subordinadas. *Para conquistar sua própria liberdade* aparece como uma oração subordinada adverbial, que indica uma finalidade vinculada à oração principal; nela, temos o verbo no infinitivo, *conquistar*, vinculado à preposição *para*, que passa a ideia de prescrição. *O direito sagrado de dizer não* exerce a função de sujeito da oração principal; *direito* é o núcleo do sujeito e *de dizer não* é uma oração subordinada que exerce papel de complemento nominal. *Até ante o dever* indica a circunstância da realização da ação do verbo *dizer* da oração anterior, funcionando como adjunto adverbial; *Meus irmãos* cumpre com a função de vocativo, recurso linguístico que, no caso, funciona como chamamento dos leitores do trecho. Na oração principal, *é preciso* consiste no predicado da oração, estando o verbo *ser* no infinitivo, *é*. *O leão* é o sujeito da oração principal e, por estar inserido no final do trecho, aparece com maior ênfase concluindo a argumentação do autor.

Nessa última fórmula destacada, observamos alguns critérios importantes de seleção. Como primeiro critério, temos a autonomia, pois a fórmula está colocada no elemento conclusivo de uma série de argumentações que lhe foram servindo como

preâmbulo. Ressaltamos o elemento da prescritabilidade, com a expressão *é preciso*, que implica uma ordenação, uma necessidade que o filósofo, como aforizador universal, direciona para seus interlocutores, a sua Plateia Universal. Mais um fator essencial é a universalização da oração enquanto fórmula, estando sua oração principal redigida no presente do indicativo, condicionando todos os outros verbos das orações complementares – e, novamente, vemos a importância do uso do artifício da universalização na escrita filosófica, colocando o filósofo como figura central do processo de produção da Verdade e de transmissão dela. Outro fator fundamental para o destacamento do excerto (no caso o 7) como fórmula filosófica é a sua enigmaticidade (ou opacidade), que torna o trecho obscuro para os que se debruçam em sua leitura, mas que também força um processo de reflexão e de memorização dos conceitos produzidos pelo autor. Ademais, é necessário ressaltar o papel da forma de expressão alegórica, na transmissão da mensagem filosófica, elemento que alimenta ainda mais o caráter opaco de todo o trecho destacado (e do discurso “Das três metamorfoses” como um todo).

Embasados nessa breve exposição dos critérios de seleção das fórmulas, partimos para a análise discursiva das fórmulas filosóficas do trecho 2. A segunda metamorfose se inicia como consequência dos processos de desterritorialização e reterritorialização da metamorfose anterior. Na fórmula que inicia o trecho 2 – *E lá, nessa solidão extrema, produz-se a segunda metamorfose; o espírito torna-se leão, quer conquistar a liberdade e ser amo em seu próprio deserto*, vimos que o processo de transformação do espírito em camelo passa pela redundância do signo *Dever*, a redundância dos enunciados que retomam a ideia de peso, que vão mortificando o corpo, tornando-o domesticado e imponente, mesmo em sua força.

Agora, nessa passagem, vemos uma mudança na composição dos corpos. A paisagem do deserto se torna cada vez mais erma, chegando a um nível extremo, uma solidão que chega a um limite – uma *solidão extrema*. Nesse ponto, retomamos a teoria das forças de Nietzsche, bem como o seu conceito de *Eterno retorno*. Para o filósofo, há sempre uma hierarquia na relação de forças, e as forças ativas são diferentes quantitativa e qualitativamente das forças reativas. As forças ativas estão em maior quantidade do que as forças reativas e são soberanas; já as forças reativas estão em menor quantidade e são submissas. As forças ativas são notadas nos

processos de transformação, nos movimentos de destruição e de construção inventiva, nos processos de afirmação e de apreciação da vida. Então, uma força é ativa quando vai até o limite do que ela pode. Já as forças reativas são notadas nos processos de adaptação e limitação, nos processos que perpetuam os mecanismos de conservação, imobilização e utilitarismo. Assim, toda força reativa é também fomentada por um processo de depreciação da vida. Não há relação de equilíbrio entre forças ativas e reativas, mas sempre uma disputa.

É a partir dessas proposições que se desenvolve o conceito de *Eterno retorno*. Ele se coloca como a grande crítica ao estado terminal ou ao estado de equilíbrio do devir. E um primeiro aspecto desse conceito é cosmológico, problematiza o estado de perpétuo movimento do universo e sua infinitude espaço temporal. Se houvesse um fim a ser alcançado pelo universo, esse já deveria ter sido alcançado. Desse modo, o instante atual, como instante que sempre passa e sempre escapa, sendo sempre um outro instante na medida em que tentamos apreendê-lo, já seria uma prova que não há um estado de equilíbrio, mas um constante *tornar-se*, um constante *vir-a-ser*. Pela infinidade do tempo passado, o *vir-a-ser* não tem um começo; e, pelo escape constante do instante que passa, também não tem um fim.

E o que seria o Ser daquilo que não cessa de retornar? Qual é o Ser daquilo que retorna eternamente? Retornar, este é o Ser do que se torna. Dessa forma, o *Eterno retorno* é o conceito que reconcilia o Ser com o devir, reconcilia o Ser com o movimento, ativo e transformador. Nietzsche retoma os filósofos da *Physis*, em especial Heráclito, para compor os pressupostos da sua filosofia. Nela, não é mais a conformidade e a homogeneidade da Verdade, enquanto unidade universalizada, que funcionam como decalque para a produção das ideias que repercutem como imagem do Ser, mas sim o movimento, a metamorfose e a inventividade. Em outras palavras, é uma saída da identidade para a diferença:

Não é o ser que retorna, o próprio retornar constitui o ser enquanto é afirmado do devir e daquilo que passa. Não é o uno que retorna, mas o próprio que retorna é o uno do diverso ou do múltiplo. Em outros termos, a identidade do eterno retorno não designa a natureza do que retorna, mas, ao contrário, o fato de retornar para o que difere. Por isso o eterno retorno deve ser pensado como uma síntese: síntese do tempo e de suas dimensões, síntese do diverso e de sua reprodução, síntese do devir e do ser afirmado do devir, síntese da dupla afirmação (Deleuze, 2018, p. 66).

Por isso, há uma prevalência das forças ativas sobre as forças reativas. Se houvesse uma equivalência de uma força sobre a outra, uma mesma quantidade, um equilíbrio em sua disputa, nenhum movimento seria realizado. Tudo seria o mesmo. No entanto, a forma hegemônica de simbolização do mundo passa pelo domínio da consciência que, como constatamos na análise da metamorfose do trecho 1, é predominantemente reativa. Em decorrência desse jogo de forças, a humanidade passa a ver não a atividade como o motor do devir, mas sim a reatividade. Experimentamos um devir reativo das forças, mas por que só sentimos e conhecemos esse devir?

Como estabelecemos antes, uma força ativa sempre se encontra em maior quantidade do que uma força reativa; logo, ela se encontra em posição de superioridade qualitativa. A soma das forças reativas não se torna maior do que o conjunto das forças ativas. Então, como elas parecem dominar o mundo humano, e como a conservação, a adaptação, o equilíbrio e a identidade passaram a reger toda a produção de subjetividade ao longo da história?

Uma outra característica fundamental das forças reativas é a sua capacidade de decomposição. Com esse atributo, elas vão adquirindo sua hegemonia em relação às forças ativas, impedindo-as de exercer a sua potência, o que acontece a partir da produção de uma grande ficção e de uma inversão de valores. A perspectiva da reatividade desponta como se fosse a realidade do mundo invertendo a lógica de funcionamento desse mundo e do devir, construindo uma forma de simbolização pautada em valores reativos.

Há alguns eventos que foram inseminando a linguagem com esses valores. Por exemplo, a decadência da filosofia na Grécia, com a ascensão da filosofia platônica e seu desdobramento até a modernidade; o *Cogito* de Descartes, segundo o qual a cisão da mente e do corpo produz uns indivíduos fragmentados, servindo de inspiração para a produção de saber científico na contemporaneidade. Pontuamos, também, a ascensão do cristianismo e a derrocada do Império Romano, que, no Ocidente, culminou na ascensão do poderio da Igreja Católica, que passou a reger os corpos e a produção de valores para as massas: a passividade, a subserviência, a negação do corpo e a felicidade eterna em um além-mundo. O cristianismo e o

platonismo, juntos, foram separando o corpo de sua real potência, gerando uma semiótica mista, combinando significância e subjetivação.

Mas haveria saída, ou uma forma de escapar do modo de produção de existência reativo e produzir uma nova via para a experimentação do devir ativo? Para pensar a esse respeito, retomamos a fórmula do excerto 1: o *espírito tornado camelo*, em sua *solidão extrema*, se metamorfoseia pela segunda vez, *quer* ser o senhor de seu deserto e *quer* ser livre. Nessa altura do texto, podemos notar que um outro verbo, o *Querer*, vai aparecendo e resistindo ao *Dever* da metamorfose anterior. A forma de expressão muda e o núcleo de significação por onde ecoam os enunciados passa a ser regido por esse verbo, visto que o espírito, agora, *quer*. Há, portanto, uma outra forma de conteúdo, um outro agenciamento de corpos, o espírito que *quer* frente ao seu último peso, o seu último senhor, *o grande dragão*.

Em “*Tu deves*”, *chama-se o grande dragão*. Mas o espírito do leão diz: “*Eu quero!*”, duas palavras de ordem se chocam e, é nesse choque, que uma outra metamorfose pede passagem. Vimos, anteriormente, que o signo mestre do *espírito tornado camelo* era o verbo *Dever*, e os enunciados que retomavam o peso deste verbo serviam como palavras de ordem para ele, em especial: *Que é o mais pesado, heróis?*, como destacamos no excerto dois do trecho 1, já analisado. Mas um espírito que diz a palavra de ordem “*Eu quero*” já não pode mais ser chamado de *camelo*, resignado, devedor, obediente. Ocorre, então, uma mudança incorpórea, uma outra forma de expressão, que implica uma outra forma de conteúdo, uma outra forma de composição de corpos: a oposição entre *leão* e *grande dragão*. Há a produção de um outro agenciamento que emerge na figura do leão, por meio de um processo de desterritorialização absoluta, mas ainda negativa, pois, como veremos na análise do último trecho, uma última metamorfose ainda é necessária.

Paremos nesses dois novos personagens. Sabemos que o leão simboliza a nova postura de um espírito que antes era dócil e resignado, mas esse espírito foi tomado pela força irruptiva do signo *Querer*. E o que representa o *grande dragão*? A ordem “*Tu deves*” é proferida por essa grande figura, que passa a representar, de forma alegórica, a fonte de onde emana o *Dever*, ou melhor, todos os *deveres* historicamente construídos, porque, em cada uma de suas escamas, brilha a palavra de ordem “*Tu deves*”. Podemos interpretar o *grande dragão* como a cultura, isto é, os

valores estabelecidos e baseados, na perpetuação de uma perspectiva reativa como modo de produção de sentidos.

A conclusão que se segue, a partir das argumentações realizadas, é um campo de batalha, no qual vemos um corpo que se impõe afirmar seu *querer* em oposição aos valores que antes representavam o sentido de sua existência. O leão não se opõe apenas ao *grande dragão* dos valores, mas também ao corpo resignado pelo peso do signo *Dever*. O leão nega o camelo na medida em que nega o dragão e, nesse duplo negar, abre a passagem para um novo agenciamento coletivo de enunciação, um novo modo de expressão na palavra de ordem "*Eu quero!*". Abre, igualmente, um novo agenciamento maquínico de corpos, uma nova forma de conteúdo e a força que, naquele antigo corpo era usada para carregar, agora é usada para reagir à reatividade. Parece ser o mesmo corpo forte, mas é diferente em sua forma de expressão, ou seja, há uma modificação incorpórea do corpo do espírito.

Assim, chegamos à fórmula destacada do excerto 7, que fecha o trecho 2: *Para conquistar sua própria liberdade, o direito sagrado de dizer não, até ante o dever, meus irmãos, é preciso o leão. O leão é a figura necessária e que pode fazer o que o camelo não pode sem mudar de natureza. Há uma transmutação, um processo de desterritorialização absoluta negativa, pois a linha de fuga do processo ainda é interrompida. A força do leão não pode tudo. Ele consegue limar o muro das significações dominantes e fazer uma rachadura. Observando tudo isso, podemos interpretar Zaratustra, o personagem conceitual da obra analisada, como o grande leão que vai negando, em cada um de seus discursos, os elementos que vão construindo a imagem draconiana dos valores milenares da civilização ocidental. Deus, Verdade, Metafísica, Estado, Consciência, Identidade, todos esses ídolos, um a um, são negados pelo modo de enunciação de Zaratustra. Logo, esse personagem é a via de expressão que personifica alguns dos conceitos da filosofia nietzschiana. Na verdade, ele é o arauto de uma filosofia do futuro, de um modo de sensibilidade que ainda não foi experimentado, um outro possível. O personagem Zaratustra, como a figura do leão, também não pode tudo, mas pode abrir caminho para um novo possível, uma última metamorfose.*

Nesse momento, chegamos ao trecho 3, que corresponde ao último processo de desterritorialização, à última metamorfose, o leão que se transforma em criança. Vejamos:

**1) Como os mais santos, amou uma vez o “tu deves”, e agora há de ver a ilusão e o arbitrário ainda no mais profundo do que há de mais sagrado no mundo e conquistar assim, após uma grande luta, o direito à liberdade a expensas de seu amor. É necessário um leão para tão grande violência.**

**2) “mas, digei-me, irmãos: que pode fazer a criança, onde o próprio leão foi incapaz? Por que o rapace??? Leão deve tornar-se criança?**

**3) Inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação.**

**4) Na verdade, meus irmãos, para brincar o brinquedo dos criadores é necessário ser uma santa afirmação; o espírito quer agora a sua vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo (Nietzsche, 2014, p. 41-42, destaques nossos).**

Nesse trecho, selecionamos dois excertos: os de número 3 e 4. No excerto 3, destacamos: *Inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação*. A oração principal é *inocência é a criança*, em que *inocência* é o sujeito da oração; é o verbo *ser* no presente do indicativo e *a criança* funciona como caracterização do sujeito da oração. A criança é um dos elementos que constituem o predicativo do sujeito, assim como o restante dos elementos que estruturam a fórmula: *o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação*. Todo esse conjunto de afirmações coloca ênfase nos elementos da oração principal, *inocência* e *criança*, que poderia ser destacada sozinha enquanto fórmula, mas teria seu sentido incompleto.

Já no excerto 4, evidenciamos a fórmula: *Na verdade, meus irmãos, para brincar o brinquedo dos criadores é necessário ser uma santa afirmação; o espírito quer agora a sua vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo*. Podemos dividi-la em dois segmentos, o primeiro e principal – *Na verdade, meus irmãos, para brincar o brinquedo dos criadores é necessário ser uma santa afirmação*. Nele, *Na verdade* indica a circunstância da ação do verbo e age como uma locução adverbial afirmativa; *meus irmãos* funciona como vocativo, interpelando o possível leitor do trecho em destaque; *para brincar o brinquedo dos criadores* atua como sujeito

da oração, sendo esta uma oração subordinada substantiva subjetiva; *brincar* é um verbo no infinitivo; *o brinquedo*, objeto direto e *dos criadores*, adjunto adnominal, caracterizando o substantivo *brinquedo*. Por fim, temos: *é necessário ser uma santa afirmação*, em que *é* funciona como verbo de ligação (verbo *ser* no presente do indicativo); *necessário ser uma santa afirmação*, como predicativo do sujeito, pois aponta para uma caracterização do sujeito a partir de um verbo de ligação; *necessário*, adjetivo; *ser*, verbo no infinitivo; e *uma santa afirmação*, adjunto adnominal, por funcionar como caracterização de um substantivo (Bechara, 2019; Cegalla, 2009).

Já no segundo seguimento da fórmula destacada do excerto 4, a qual podemos classificar como complementar, temos: *o espírito quer agora a sua vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo*. Na primeira oração – *o espírito quer agora a sua vontade* –, *o espírito* é o sujeito da oração; *quer*, verbo *querer* no infinitivo; *a sua vontade*, objeto direto do verbo *querer*. Na segunda oração – *tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo* –, *tendo perdido o mundo* é uma oração subordinada adverbial temporal; *tendo* é o verbo *ter* no gerúndio e *perdido* é o verbo principal da oração (*perder* no particípio passado); *o mundo* é objeto direto da oração; já *Quer ganhar para si o seu mundo* é a oração principal, onde *quer* é o verbo principal da oração (*querer* no presente do indicativo); *ganhar*, o verbo auxiliar no infinitivo; *para si o seu mundo*, objeto direto da oração (Bechara, 2019; Cegalla, 2009).

Como critérios para a seleção da fórmula destacada do excerto 4, temos os elementos da autonomia, da prescritabilidade, da enigmaticidade e da universalização. A autonomia dessa fórmula se estabelece por sua construção, que permite um certo entendimento de seu sentido, mesmo sem o restante do texto. A sua autonomia se estabelece, também, pelo caráter prescritivo da fórmula, devido ao uso da locução adverbial *na verdade*, que chama a atenção do interlocutor para a apresentação do conceito que será evidenciado pelo filósofo enquanto uma autoridade. O uso do vocativo *meus irmãos* reforça ainda mais o apelo para a atenção da Plateia Universal do filósofo, interpelando os possíveis leitores e prendendo-os em um processo interpretativo. O restante da frase – construída em torno do verbo *ser* no presente do indicativo, *é*, assim como do núcleo do predicativo do sujeito, *necessário*, – a torna não só uma prescrição, mas também uma prescrição universalizada. Ela consiste em uma fórmula cujos elementos de fixação e de memorização tornam-na

um chamariz, e garantem a propagação da obra do autor no campo da enunciação filosófica.

Além desses elementos, notamos um outro que atravessa toda a construção da passagem, que é a opacidade, característica desse estilo alegórico adotado pelo filósofo em seu discurso no geral e que promove questionamentos: o que seria o *brinquedo dos criadores*? E o que seria *uma santa afirmação*? Na segunda parte da fórmula – *o espírito quer agora a sua vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo* –, percebemos o uso de paralelismos (*quer – quer, sua – seu*), os quais favorecem a pregnância da fórmula na consciência do leitor, por meio da simetria que é estabelecida entre uma oração e outra. O verbo *querer*, que se destaca em toda a fórmula, garante sua representatividade no conjunto da obra do autor, pois esse verbo, para Nietzsche, é um ponto central no desenvolvimento de conceitos e aparece de forma reiterada em todo o livro *Assim falava Zaratustra* – o verbo *querer* também está associado a outros conceitos, como, por exemplo, o de *Vontade de potência*<sup>23</sup>.

Partindo dessa primeira camada de análise, na qual enumeramos os critérios de seleção das fórmulas filosóficas, adentramos na análise discursiva delas. Vimos, nos trechos 1 e 2 da passagem “Das três metamorfoses”, duas modalizações de estados de corpos e de expressão, dois agenciamentos que se relacionam a dois regimes de signos, ou seja, a duas semióticas. O agenciamento *Camelo* e o agenciamento *Leão*. Cada um, a seu modo, produz modos de existência, constituídos pela configuração da disputa das forças ativas com as forças reativas. Nesse conflito de forças, observamos uma produção cosmológica, a realidade do mundo e, neste mundo, a emergência de um belíssimo acaso, o corpo humano.

No agenciamento *Camelo*, o corpo é forte e resignado; o peso do signo *Dever* e de sua redundância implicam sobre o espírito a produção de uma consciência pautada em um aprofundamento no nada, em uma realidade metafísica. É nesse niilismo, representado como *deserto*, que identificamos o agenciamento maquínico de corpos: o camelo, carregado de questões, reflexivo e resignado, nas areias infindas

---

<sup>23</sup> A *Vontade de potência* é o princípio plástico e motriz da dinâmica de forças que Nietzsche concebe. É o elemento diferencial, pois é o que produz a diferenciação da quantidade das forças ativas e a relação das forças reativas. É um elemento “genético”, porque gera a diferença de qualidade de uma força em relação à outra (Deleuze, 1962 [2018]).

do deserto, uma realidade herma, repetitiva. Já no aspecto da expressão, identificamos o agenciamento coletivo de enunciação expresso pela fórmula *Que é o mais pesado, heróis?*, que ecoa a cada reflexão deste corpo, sendo esse “mesmo” enunciado o que fomentou sua transformação incorpórea, sua mudança de natureza e sua transformação em besta de carga. O resíduo desse agenciamento é o regime de signos misto, que denominamos semiótica platônico-cristã. Nele, temos a redundância do significante, o despotismo do signo enquanto *Dever*, que se expressa em diversas figuras, principalmente na ideia do Ser como entidade absoluta, perfeita, imutável e homogênea, segundo a qual toda a variação e toda a diferença são tomadas como mentira e imperfeição, sendo expurgadas de diversas maneiras pelo signo mestre (*Dever*), como uma simbolização marginal. O rosto do signo mestre é a imagem absoluta da Verdade, a imagem absoluta de um Deus-Déspota, a face do Cristo-Europeu (Deleuze; Guattari, 2011b, 2012).

Temos, também, uma outra face desse regime de signos misto, a subjetivação. Pelo peso do signo *Dever*, a consciência vai se aprofundando no abismo de conjeturas cada vez mais pesadas. Pelo aspecto ascético do enunciado *Que é o mais pesado, heróis?*, a consciência vai se debruçando sobre si mesma, fragmentando o corpo, mortificando a vida, enxergando-a como um grande deserto, um vazio, assim como o interior de sua consciência, que, no fundo, aparece como uma vontade de nada. O buraco negro da subjetividade vai se aproximando a cada ponto de subjetivação. É com uma pergunta pesada que emerge a consciência de si, mas esse si mesmo é ainda uma ilusão produzida por uma perspectiva reativa. Há todo um processo de desterritorialização desencadeado pela enunciação da questão *Que é o mais pesado, heróis?*. O espírito *se transformar* em besta de carga é o emergir da maioridade da consciência, todo o aprofundamento da alma a partir do devir reativo das forças. O asceticismo filosófico e religioso, a má consciência e o ressentimento foram compondo o repertório discursivo que serve de matéria bruta para a racionalização.

Assim, chegamos na segunda metamorfose, em um segundo processo de desterritorialização. O que acontece quando esse processo de aprofundamento niilista chega em certo limite? O que acontece quando a jornada no deserto se torna uma travessia profundamente pesada e extremamente solitária? O que acontece quando um corpo se cansa de seu fardo? Notamos aqui o emergir de um outro agenciamento,

o agenciamento *Leão*. Há uma outra configuração na disputa das forças ativas e reativas. Recordamos que uma força ativa é aquela que vai até o limite do que ela pode, e que sua ação tem afinidade com a afirmação, ela age transformando, produzindo processos de metamorfose. O devir ativo das forças é afirmador e afirmativo, fazendo desses processos de ir até o limite o seu objeto de afirmação. Já as forças reativas são aquelas que produzem processos de adaptação, utilitarismo e conformidade, e sua ação tem afinidade com a vontade de nada. Além disso, estando as forças reativas em menor quantidade do que as ativas, aquelas agem decompondo essas, impedindo um corpo de ir ao limite do que ele pode. Há, então, a invenção da ficção das forças reativas e, na perspectiva delas, o fraco é visto como forte, a vida é vista como mortificação, o corpo é negado em detrimento da alma/mente e a imanência em detrimento da metafísica, seja ela filosófica ou religiosa (que no fundo são a mesma coisa, a expressão passiva do niilismo) (Deleuze, 2007, 2018).

Como vimos, a figura do leão exprime uma força reativa que foi até o seu limite. Há uma outra configuração de conteúdo e de expressão, e o agenciamento maquínico de corpos se estabelece a partir de um confronto: presenciamos o *leão* frente ao *dragão*, em meio à solidão profunda do deserto. No nível da expressão, como palavra de ordem do agenciamento coletivo de enunciação, temos o “*Eu quero!*”, que implica a modificação incorpórea do espírito, sua metamorfose em leão. O embate do leão com o dragão é a oposição entre dois signos, o *Querer versus* o *Dever*. Mas a força irruptiva do leão expressa sua potência por meio da negação, ele diz “não” ao imperativo que emana do dragão e diz “não” ao “*Tu debes*”. O espírito tornado fera ainda não pode afirmar, mesmo tendo força para negar aquilo que tanto carregou, o seu Peso, o seu Dever, a sua Verdade, o seu Deus. Não são mais dois rostos que se desviam um do outro, um enojado e outro envergonhado; ou um rosto despótico que tudo vigia, e um rosto vigiado que se esconde. Há dois rostos que se encaram, dois abismos frente a frente em um embate decisivo.

Uma questão se (re)coloca agora nessa etapa do processo, antes de nos depararmos com a última metamorfose, um último processo de desterritorialização. Havíamos relatado e reforçamos que uma força ativa é aquela que vai até o limite do que ela pode. Vemos que o leão expressa uma força que foi até o seu limite, mesmo sendo ainda a expressão de um corpo tomado por um devir reativo das forças, porque

ele ainda não é capaz de afirmar. O que ocorre nessa altura do trecho, que porta abre para o leão ao lutar contra o dragão do *Dever*? Por ir até o seu limite, a força reativa do espírito se torna uma força ativa? Como explica Deleuze (2018, p. 89),

[...] “ir ao limite”, “ir às últimas consequências”, tem dois sentidos, conforme se afirme ou se negue, conforme se afirme sua própria diferença ou se negue o que difere. Quando uma força reativa desenvolve suas últimas consequências, é em relação com a negação, com a vontade de nada que lhe serve de motor. O devir ativo, ao contrário, supõe a afinidade da ação com a afirmação; para tornar-se ativa, não basta que uma força vá ao limite do que ela pode, é preciso que faça daquilo que ela pode um objeto de afirmação. O devir-ativo é afirmador e afirmativo, assim como o devir-reativo é negador e nihilista.

Então, no caso do espírito do leão, que entra em embate com o dragão do *Dever*, um outro processo pede passagem. A força reativa se volta contra ela mesma e, dessa forma, nega-se a si mesma, em um processo de autodestruição, se inserindo em uma outra compreensão ética do mundo. O *Eterno retorno*, que antes parecia ser o *Eterno retorno do mesmo*, em uma perspectiva reativa, surge em sua verdadeira configuração, como *Eterno retorno da diferença*.

A afirmação, nessa perspectiva que se abre, é um pensamento ético e seletivo, onde o *Querer* se completa. Observamos, anteriormente, o *Eterno retorno* expresso como movimento cosmológico remetido à ideia de *physis*; agora, o retomamos como um modo de simbolização e de significação do mundo. “Como pensamento ético, o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *O que quer que queira, queira de tal maneira que queira também o seu eterno retorno*” (Deleuze, 2018, p. 89).

Esse imperativo ético proposto pela filosofia nietzschiana impõe uma seletividade ao *Querer*<sup>24</sup>, tudo o que se *quer* deve ser levado à eternidade. Dessa maneira, o *Querer* se torna algo completo quando remetido a esse pensamento, qualquer *querer incompleto*, que não seja firme, é expulso pela força centrífuga que o referido imperativo ético impõe no pensamento. Toda vontade relativa ao pensamento do *Eterno retorno* se torna uma vontade afirmativa, e o devir afirmativo, enquanto

---

<sup>24</sup> Esse aspecto da seletividade do *querer*, remetida ao conceito de *Eterno retorno*, é exposto de forma alegórica por Nietzsche no aforismo 341 da obra *A Gaia Ciência* (2012), o qual reproduzimos no Anexo 9 desta dissertação.

processo de produção do pensamento pelo espírito, se completa com sua manifestação cosmológica, com a própria natureza.

Mas o limite aparece quando o niilismo, a vontade de nada, se torna tão extrema, que nem mesmo o pensamento seletivo do *Eterno retorno* consegue expurgá-la. Esse é o momento decisivo que é representado no segundo movimento de desterritorialização, a segunda metamorfose. Então, o que acontece quando a vontade de nada é direcionada ao imperativo ético do *Eterno retorno*, sendo levada até as últimas consequências?

É somente aí que ela rompe sua aliança com as forças reativas. Somente o eterno retorno faz o niilismo um niilismo completo, *porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas*. O niilismo, pelo e no eterno retorno, não se expressa mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos, sua autodestruição. A vontade de destruir, expressão de um instinto ainda mais profundo, expressão da vontade de se destruir: a vontade de nada (Deleuze, 2018, p. 91).

Quando o leão se opõe vigorosamente ao dragão, é com ele mesmo que batalha, contra os seus próprios valores, seus próprios ídolos internalizados (o rosto internalizado de Cristo-Deus, o signo mestre do *Dever*, a redundância da Verdade metafísica). É contra o seu próprio vazio, contra a sua desértica vontade de nada, que luta o leão, pois o deserto não existe apenas como campo de batalha (como forma de conteúdo, estado de coisas), mas também como via simbólica pela qual vaga toda a produção de um modo de existência, via que tem como horizonte o grande buraco negro da subjetividade. O *Não* do leão direcionado ao dragão dos valores milenares, esse grande *Não*, que raspa o muro de significações dominantes, é a expressão que destrói o dragão e, simultaneamente, ele mesmo, ou melhor, seu modo de existência, mas não o seu espírito por completo. Diante do exposto, notamos que:

A negação ativa, a destruição ativa, é o estado dos espíritos fortes que destroem o que neles há de reativo, submetendo isso à prova do eterno retorno e submetendo-se a si mesmos a esta prova, mesmo com o risco de quererem seu próprio declínio; “é o estado dos espíritos fortes e das vontades fortes, não lhes é possível fixar-se num juízo negativo, a negação ativa resulta de sua natureza profunda”. Esta é a única maneira pela qual as forças reativas tornam-se ativas. Na verdade, e além disso, a negação fazendo-se negação das próprias forças reativas não é apenas ativa, ela é como que transmutada (Deleuze, 2018, p. 92).

A transmutação acima referida é a terceira metamorfose a que se refere o trecho 3 “Das três metamorfoses”, quando o espírito se torna *Criança*. A criança pode fazer algo que o espírito transformado em Leão não podia realizar. O que pode fazer a criança? Temos a resposta expressa na fórmula destacada do excerto 3: *Inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação.*

O agenciamento *Criança* se formaliza, no plano de conteúdo da paisagem da criança e de seu brinquedo, produzindo seu mundo nas ruínas das metamorfoses anteriores. Na verdade, nessa altura do texto, há uma espécie de calmaria após a tempestade, a aurora após longas horas de batalha na extrema obscuridade do deserto, eis a grande paisagem da última metamorfose. Já, no plano da expressão, a formalização se expressa pela repercussão do verbo *Querer*, como afirmação, e seu objeto de afirmação, que é *Criar*. *Querer* agora é *Criar*. *Criar* é o grande objeto de afirmação da vontade da criança, sua palavra de ordem, sendo ela a figura que simboliza o eterno *Sim* ao novo que não cessa de retornar.

O espírito tornado *Criança* é, então, o *primeiro movimento* (o devir enquanto movimento regido pela atividade e não pela reatividade, o que nos mostra a inversão da inversão produzida pela perspectiva reativa dos valores, ou melhor, a transvalorização dos preceitos reativos); o *novo começar* (como analogia ao movimento do novo que retorna eternamente no *Eterno retorno*, sendo cada retorno um novo começo); a *roda que gira sobre si mesma* (remetendo à circularidade do *Eterno retorno*, à ideia do instante que passa sem cessar e à ideia da infinidade dos instantes passados, além de remeter ao movimento giratório com a força centrífuga seletiva do *querer* afirmativo); o *esquecimento* (em oposição ao represamento da consciência reativa, que se desenvolve atravessada pelo ressentimento e pela má consciência, tendo o verbo *Dever* como signo mestre); a *inocência* (como novo começo, como criação permanente, já que *criança* e *inocência* se encontram em um solo não manchado pelas ideias de culpa, dívida e dever); a *santa afirmação* (remetendo à figura divina de Dionísio, deus grego que, na filosofia nietzschiana, se opõe à figura de Cristo. Essas duas figuras são, respectivamente, “a afirmação da vida (sua extrema apreciação), e a negação da vida (sua depreciação extrema)” (Deleuze, 2018, p. 27)).

A transvaloração dos preceitos que se concretiza, na última metamorfose, indica um processo de desterritorialização positiva absoluta, que arrebatou o extrato e o *socius* estabelecido a partir da redundância do signo mestre *Dever* e pela subjetivação que se direciona ao vazio, onde o sujeito se vê caindo no buraco negro do niilismo. Isso posto, na última fórmula destacada, temos: *Na verdade, meus irmãos, para brincar o brinquedo dos criadores é necessário ser uma santa afirmação; o espírito quer agora a sua vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o seu mundo.*

*Ganhar para si o seu mundo* é a retomada do mundo que outrora foi invertido, é retomar o devir ativo, se reinserir nele; *o espírito quer agora a sua vontade*, a vontade de vida, a vontade criadora adormecida, escondida atrás da ficção estabelecida pela perspectiva reativa dos valores. Mas, como já mencionamos, a humanidade apenas conseguiu experimentar o devir reativo, pautado na consciência e em sua produção de saber utilitarista, na fragmentação do corpo e na negação da vida. Um outro modo de existir que se diferencie deste implica uma outra forma de sensibilidade, um saber do corpo, um saber do inconsciente necessário, que se projeta na inventividade e na fluidez. A pergunta que fazemos, nessa altura, é: “uma outra sensibilidade, um outro devir, seriam ainda do homem?” (Deleuze, 2018, p. 85).

Transvaloração implica a mudança da própria ideia de homem, algo que aparece no decorrer de *Assim falava Zaratustra*. O personagem, em cada um dos seus discursos, desfaz a construção dos valores humanos ocidentais; a cada fala proferida, um golpe é desferido no *grande dragão* que diz “Tu deves”, na Moral Ocidental. Zaratustra se coloca como arauto do Além-Homem, anunciando a gestação do espírito que virá, de onde decorre o fato de a humanidade ser uma ponte, uma passagem, para um outro modo de avaliação do mundo. Nem mesmo Zaratustra sabe como será o Além-Homem, não vê o rosto dessa Criança que brinca de criar. E até mesmo um novo processo de rostificação se estabelece, não mais um rosto adulto, enrijecido, branco, mas um rosto infantil, sorridente, dançarino.

Com base em tudo o que foi exposto, podemos conceber todo o *corpus* de nossa pesquisa como um grande manifesto filosófico-literário da transvaloração dos preceitos milenarmente construídos. Utilizar a literatura como recurso de expressão e a arte como instrumento de transformação é uma clara oposição ao modo de escrita

filosófica, fundamentada em grandes sistemas herméticos e lineares. Nietzsche tece um rizoma em *Assim falava Zaratustra*, e Zaratustra, o seu personagem conceitual, se coloca como expressão do nomadismo frente ao sedentarismo dos filósofos que foram capturados e instrumentalizados pelo poder do Estado-Deus. Logo, uma política nômade de produção filosófica é a que se expressa na obra.

Esse modo de produção de saber se apresenta como uma literatura menor, que, como vimos, é concebida a partir de três critérios. Primeiramente, a literatura menor é a que uma minoria faz em uma língua menor. Quem escreve uma literatura menor se faz estrangeiro em sua própria língua. “Mas a primeira característica, de toda maneira, é que nela, a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 2021, p. 35).

No caso de Zaratustra, há sempre uma fuga, no seu nomadismo, há sempre uma pátria que foi abandonada e, mesmo quando ele volta para sua caverna, a caverna nunca é a mesma. A desterritorialização atravessa todo o projeto filosófico expresso pela figura de Zaratustra, a cada valor que é reavaliado, a cada ídolo quebrado, a cada exposição do *Eterno retorno*, quando ele conversa com seus animais, com seus amigos e com sua sombra. Zaratustra expressa o estrangeirismo de Nietzsche na própria filosofia, pelo recurso da arte e da literatura, bem como pelo estilo aforístico. Mas, também, há a fuga da rigidez sistemática, tão cara a seus conterrâneos, como Kant e Hegel, há a fuga da metafísica, a fuga da razão da consciência para o saber do inconsciente necessário, o saber do corpo.

Uma segunda característica de uma literatura menor é o seu aspecto político. Esse aspecto se refere a um posicionamento, um outro tratamento possível para a língua, outras palavras de ordem que produzem outros modos de existência, a variação que atravessa os estratos. A língua menor concebida a partir da escrita diz de um devir minoritário produtor da diferença, um subsistema criativo que se expressa revolucionando e resistindo. “É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo o mundo, por oposição ao Fato majoritário de Ninguém” (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 57).

No caso da obra literário-filosófica *Assim falava Zaratustra*, o projeto político é o Além-Homem, a filosofia da terra de que Zaratustra é arauto. Nessa *Criança*, que vai nascer da negação dos valores platônico-cristãos, um devir minoritário se expressa

pela via da infância. E é minoritário em todos os sentidos: a palavra de ordem, que antes era uma via de mortificação do corpo por uma transformação incorpórea, o “Tu deves” da cultura, que se ouve em todos os muros de uma organização em estados da vida humana, em todos os corpos homogeneizados e transformados em besta de carga; tudo isso é negado pela palavra de ordem “Eu quero!”, de um corpo que chega ao limite. O projeto político de Zaratustra se faz possível por meio da transvaloração de preceitos, que é a linha de fuga que brota da palavra de ordem “Eu quero!”:

A passagem ao limite revela-se agora como a transformação incorpórea, que não cessa entretanto de ser atribuída aos corpos: a única maneira não de suprimir a morte, mas de reduzi-la ou de fazer dela mesma uma variação. A linguagem é impelida por esse movimento que a faz se estender para além de seus próprios limites, ao mesmo tempo que os corpos são tomados no movimento da metamorfose de seu conteúdo, ou na exaustão que os faz alcançar ou ultrapassar o limite de suas figuras (Deleuze; Guattari, 2011b, p. 60).

E, por fim, a terceira característica é que, quando se trata de uma literatura menor, tudo toma um valor coletivo. Nenhum autor escreve sozinho; mesmo em uma solidão extrema, sua escrita enuncia uma ação coletiva, além de dizer de uma ação política. Nesse contexto, retomamos o aspecto da formalização da expressão enquanto agenciamento coletivo de enunciação, segundo o qual o sujeito aparece como resultado de uma produção coletiva de enunciados, isto é, de um regime de signos. Enunciar uma ação coletiva baseada em um posicionamento perante a língua é produzir novos sentidos e novos possíveis, que serão remetidos a um povo, mesmo que o leitor não concorde com as ideias expostas pelos escritos de um autor.

Retomando o subtítulo da obra *Assim falava Zaratustra*, “um livro para todos e para ninguém”, notamos que esse enunciado já anuncia o caráter marginal da obra, principalmente no contexto em que foi lançada para o público no século XIX. Como enunciadador universal, o filósofo nunca fala sozinho, visto que a sua solidão é bastante povoada. Além disso, há a produção de novos enunciados que emergem a partir das leituras da obra. Os discursos de Zaratustra se dirigem para todos os que podem lê-la, mas seu caráter obscuro escapa de uma interpretação sistemática e nítida. Sua mensagem direciona o espírito humano para uma metamorfose. Quem estaria interessado na produção de uma outra humanidade? Talvez, poucos espíritos; como constatou Zaratustra, quando desce da montanha pela primeira vez e se vê ignorado

pela população local, um reflexo da própria filosofia de Nietzsche, marginalizada no começo dos seus trabalhos. Dessa forma,

As três características da literatura menor são a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação. É o mesmo que dizer que “menor” não qualifica mais certas literaturas, mas as condições revolucionárias de toda literatura no meio daquela que se chama grande (ou estabelecida) [...] (Deleuze; Guattari, 2021, p. 39).

O aspecto revolucionário que atravessa a obra, o rosto da criança dionisiaca como um contrarosto, uma oposição ao rosto de um adulto, no caso o rosto de Cristo, retratado como um homem branco europeu, representa uma nova configuração de corpos e de expressões que abrem passagem para um outro modo de sensibilidade, um novo modo de existência. Filosofar como quem faz disso um brincar, *brincar o brinquedo dos criadores*, é uma elevada manifestação da força da imanência na enunciação filosófica, fazendo com que *Assim falava Zaratustra* inaugure um novo modo de produção filosófica que irá repercutir para além do próprio conjunto da obra Nietzsche. Essa nova filosofia é tida como uma experimentação da terra, a pretensa *Verdade* como uma criação para a vida e o filósofo como um médico, um genealogista, ou um grande psicólogo da civilização. Quantos novos modos de expressão puderam eclodir a partir da palavra de ordem “*Eu quero!*”?

A *filosofia do novo que retorna*, do porvir, é como denomina Zaratustra as suas experimentações em cada discurso, que o permitem plantar as sementes da superação do homem, em uma fuga nômade entre os homens. E toda a obra *Assim falava Zaratustra* deságua, escorre, como um grande mapa, no qual uma linha de fuga traça um tortuoso caminho nas pegadas do eremita louco e de seus animais (uma oposição sarcástica à lucidez sisuda da filosofia, do racionalismo e do utilitarismo científico). Dessa maneira, deparamo-nos com algumas indagações: Seria *Assim falava Zaratustra* a cartografia de uma gestação, movimento criativo de onde eclode um novo projeto de modernidade? Ou será que temos, na filosofia de Zaratustra, um grande espaço de criação de ferramentas para produzir novas palavras de ordem para uma pós-modernidade? Como o verbo *Querer* pode perpetuar seu movimento de retorno, na produção de novos modos de existir, arrebatando os agenciamentos

coletivos de enunciação, desestratificando os estratos, indo além do rosto despótico colonizador?

O perspectivismo nietzschiano simboliza, na figura do personagem conceitual Zaratustra, uma máquina de guerra. Uma ferramenta criativa/criadora capaz de produzir fissuras no muro branco das significações dominantes, desde a metafísica filosófica às metafísicas cristã, científica, política, ou seja, todas as expressões da domesticação estatal do homem e sua língua oficial, que fragmentam os corpos tornando-os organismos impotentes. Chamamos de *perspectivismo* o paradigma que Nietzsche produz a partir de sua teorização sobre o funcionamento das forças e de sua hierarquia qualitativa. A perspectiva que tem a potência irruptiva de transformação é a do devir ativo das forças, não a do devir reativo das forças, que tudo conforma, castra, barra e despotencializa. A produção do real pautada na reatividade se coloca como muro significante-paradigmático, que se entranha em toda a língua e impregna-se na linguagem, fomentado as suas palavras de ordem hegemônicas (Deleuze, 2007).

A transvaloração dos preceitos como proposta filosófica, expressa de forma literário-filosófica como em *Assim falava Zaratustra*, é a restituição da força criadora na filosofia, a restauração da multiplicidade do *vir-a-ser* (Devir) que foi enraizado em um Ser. Notamos, então, que o perspectivismo nietzschiano funciona como uma máquina de produção de fissuras, uma grama em detrimento da raiz arbórea. “Tudo isso é o rizoma. Pensar, nas coisas, entre as coisas é justamente criar rizomas e não raízes, traçar a linha e não fazer o balanço. Criar população no deserto e não espécies e gêneros em uma floresta. Povoar sem jamais especificar” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 36).

Zaratustra, na conversa com seus animais, produz um ziguezague entre o último homem e o Além-Homem. É uma escritura *entre*, como o martelo, entre a humanidade e seus ídolos, que destrói e constrói ao mesmo tempo, assim como as palavras se colocam para o personagem, em sua solidão povoada (por sua sombra, sua águia, sua serpente, seu peso, seus sonhos e seus delírios). No entanto, quando falamos deste *entre*, não nos referimos a um posicionamento dialético, a um binarismo, mas à corrosão deste pela instauração da criatividade como força ativa

produtora e inventiva que faz escape no mundo, faz fluxo na língua. E como esclarecem Deleuze e Parnet (1998, p. 63):

Um fluxo é algo intensivo, instantâneo e mutante, entre uma criação e uma destruição. Somente quando um fluxo é desterritorializado ele consegue fazer sua conjugação com outros fluxos, que o desterritorializam por sua vez e vice-versa. Em um devir-animal, conjugam-se um homem e um animal, sendo que nenhum deles se assemelha ao outro, nenhum imita o outro, cada um desterritorializando o outro e levando para mais longe a linha. Sistema de substituição e de mutações pelo meio. A linha de fuga é criadora desses devires. As linhas de fuga não têm território. A escritura opera por conjugação, a transmutação dos fluxos, através do que a vida escapa ao ressentimento das pessoas, das sociedades e dos reinos.

Assim, vemos que a filosofia nômade, da qual Zaratustra é mensageiro, é a força que balança as estruturas de manutenção da homogeneização dos modos de existência do homem moderno. Essa narrativa nômade da qual extraímos nosso *corpus* de análise expressa a pulsão vibrante de uma filosofia dançarina, uma gagueira aforística que chacoalha os pilares de uma escrita filosófica sistemática. Trazer a multiplicidade de volta à filosofia é encher o Devir mais da conjunção *E* do que do verbo *Ser*. Isso, isso e mais isso... e o quanto mais pode ser uma fórmula, um conceito, uma palavra. Para além de um só sentido, para além de uma só ordem, para além do absolutismo da *Essência*.

O Zaratustra de Nietzsche constitui a função-linguagem de outro modo, produz sua palavra de ordem “Eu quero!”, fundamentada na perspectiva ativa do verbo *Querer* = *Criar*, indo além do processo de culpabilização que emana na cultura ocidental cercada por seu grande muro: “Tu deves” (no caso da pós-modernidade, a grande dívida monetária e subjetiva do sistema capitalístico globalizado). Temos, no eremita louco concebido por Nietzsche, o corpo rebelde e dançarino que rasga o muro do signo *Dever*. Uma via que emerge e é repelida de uma língua hegemônica, que corta cordilheiras e muralhas, demasiadamente antigas e pesadas, e que flui como um rio que esculpe o seu caminho em direção ao mar, amplo e desconhecido. “Na verdade, é o homem um rio turvo. É preciso ser o mar para receber um rio turvo, sem tornar imundas as suas águas. Pois bem, eu vos ensino o Além-Homem. Ele é esse mar e nele irá abismar-se o vosso grande menosprezo” (Nietzsche, 2014, p. 19). E

quem sabe esse rio precise e seja, inevitavelmente, atraído por esse grande mar desconhecido?

## Considerações finais

*Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém (1883 [2014]) é uma obra marcante, capaz de produzir impressões profundas em quem a lê, como a água as produz no solo em que constrói o seu caminho. A escrita desse livro se assemelha ao processo que vemos emergir nas águas e nas chamas, o de esculpir enquanto se movimenta, transformar tudo aquilo que é tocado, deslizando sobre uma fluidez enigmática e tentadora. Um fluxo. Um nomadismo sereno de um dançarino-filósofo, Zaratustra, o protagonista dessa obra literário-filosófica.

Esse personagem inicia sua jornada após dez anos de reclusão em uma montanha, que escalou inicialmente para lá depositar as cinzas de si mesmo. Em um processo de luto e de renascimento, sua jornada é iniciada por um declínio: cheio de sua solidão e de seus pensamentos, desce da montanha para retomar o seu contato com a humanidade. E nessa descida leva um presente para os homens, um conceito forjado em seu distanciamento e por seu amor à humanidade, o Além-Homem.

Ao chegar na primeira cidade, Zaratustra se depara com uma multidão reunida em uma praça e faz seu primeiro discurso. Ele apresenta o Além-Homem para os habitantes ali aglomerados, e se depara com o seu primeiro muro, o grande desprezo de seus semelhantes. Eles não queriam escutar sobre o conceito do Além-Homem, sobre o fato de o homem ser uma ponte sobre um abismo, uma passagem para uma realidade produzida e produtora de uma perspectiva ativa e inventiva. Criar novos valores, ser criador, sofrer a dor de criar, se inserir no processo de transvaloração dos valores não era o que atraía a atenção do público. Eles estavam interessados em um outro conceito, o do Último-Homem, aquele que não se afeta mais, se é totalmente domesticado; servil, se não se aventura e não cria, pois não há nada mais para ser inventado. Total estaticidade. Mas não só isso atraía a atenção daquele povo reunido ali, os habitantes estavam esperando a apresentação de um equilibrista, que atravessaria uma corda estendida de um ponto a outro da praça. Eventualmente, ele acabou caindo e morrendo, sendo distraído por um palhaço arteiro, que lhe fazia companhia. O equilibrista acabou sendo o primeiro seguidor de Zaratustra; antes de morrer, ouviu as suas palavras e descobriu que não há um mundo além desta Terra, bem como não perderia nada mais que a vida ao morrer.

Os parágrafos anteriores são uma pequena demonstração, um breve resumo do Prólogo de *Assim falava Zaratustra*. São essas palavras que vão nortear o leitor em uma jornada errática. Muitas vezes, se pode retornar ao livro e ter a mesma sensação de que ele lhe trará algo novo, ou que sequer este livro foi realmente lido. Esse é o impacto de seu subtítulo: “um livro para todos e para ninguém”. O impacto de um agenciamento coletivo de enunciação, em que mesmo a fala de um solitário é o conjunto de vozes daquela população minoritária do deserto. Quantas vezes jorravam pela garganta de Zaratustra? Notamos um devir-serpente, que atravessava sua língua deslizando vagarosamente, atenta e astutamente, pronto para o bote, para a palavra certa, mas também com a medida certa do *veneno* da ironia. Notamos também um devir-águia, com a leveza de uma língua passarinha, emplumada, tão ativa e sonhadora, leve, que se chega a questionar “isso ainda é filosofia, ou apenas poesia?”. Mas, na leveza da língua que voa, vem a rapina de uma palavra feroz, que impõe seu querer libertador como um espírito nobre.

Os primeiros amigos desse filósofo peregrino, Zaratustra, foram seus animais. Ele falava a língua dos animais e desaprendeu a dos homens?! Aqui temos um modo de expressão que se coloca contra a filosofia sedentária desenvolvida através da metafísica e de todos os seus artifícios supraterranos. E, também, um manifesto político contra a língua maior dos filósofos, o niilismo reativo. A crítica que *Assim falava Zaratustra* estabelece é um combate linguístico, o saber do inconsciente necessário, e não da “razão” de uma alma/psique despótica, o saber que estabelece uma linguagem que se origina de um belíssimo e potente acaso: o corpo. “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (Nietzsche, 2017, p. 23).

Não é à toa que Nietzsche utiliza a alegoria presente no discurso “Das três metamorfoses”, para expor a cartografia de sua obra como um todo em *Assim falava Zaratustra*: os animais que representam as composições de corpos e os enunciados que atravessam o espírito humano. Primeiro, o camelo e sua postura resignada, encurvada demais, dócil demais, forte à sua maneira. O corpo deformado em camelo, cabisbaixo, atravessado por pensamentos pesados, por palavras densas e por um processo de enunciação, onde o nada é o destino de qualquer simbolização e a subjetividade se vê abismada em seu próprio peso. Transformação incorpórea de um

agenciamento coletivo de enunciação pautado na redundância do Dever como signo mestre, de onde ecoam as palavras de ordem “Que é o mais pesado, heróis?” e “Tu deves”. E quantos desertos existem no mundo humano concebido sobre os pilares do devir reativo, do niilismo passivo?!

Depois do camelo, o leão. Um outro funcionamento para a força do camelo, um processo de desterritorialização que arrebatava esse corpo enrijecido pelo peso. A ferocidade do “Não” frente ao muro das significações dominantes, um não à cultura, ao Estado, à filosofia, ao cristianismo, à ciência positivista, um Não a tudo que se origina do devir reativo e sua ficção, uma língua maior ocidental, em suma, um vigoroso “Não” ao niilismo reativo que atravessa a humanidade. A palavra de ordem “Eu quero!”, que confronta o “Tu deves”, como mudança incorpórea que instaura uma outra postura a um corpo resignado, como um prisioneiro esfarrapado que contém a força de um corpo que resiste e cava um túnel na muralha de sua prisão. Cada fórmula filosófica concebida por Zaratustra, em seus discursos, é uma martelada no muro. Desse modo, o leão abre a porta e produz um outro agenciamento coletivo de enunciação, uma outra palavra de ordem que produz uma outra composição de corpos, um corpo cabisbaixo que agora ergue a cabeça e contempla a paisagem de um futuro que brota de seu deserto. Quão fértil e potente pode ser o deserto da subjetividade humana atravessada por um devir ativo das forças?!

E, por fim, a criança. O devir-criança. Esse último movimento de desterritorialização descrito por Zaratustra é ainda mais intenso, traça uma linha ainda mais positiva e absoluta. Toda a força e a robustez de um corpo criador expresso na figura da criança, esse mesmo espírito, esse mesmo corpo, outrora tão pesado e feroz, se faz sereno e produz o saber brincando. O *Criar* é o signo que gira a roda dos afetos do espírito que se torna criança. A palavra de ordem “Eu quero!” adquire uma outra configuração, o que antes destruía um modo, agora, inventa um novo mundo nas ruínas do anterior. Há a produção de novos valores pela leveza da criança, pela experimentação e pela brincadeira. Um retorno à filosofia de Heráclito, um *vir-a-ser* concebido como o de uma criança que brinca construindo castelos na areia da praia, deixando-os serem destruídos pelas ondas, para produzir outros ainda melhores. A linha de fuga em sua errância pelas descobertas de uma língua que fala como criança.

Como vimos, neste trabalho, buscamos realizar uma análise discursiva de uma grande obra de Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, tentando desvelar a potência dos enigmas esculpidos nos discursos do personagem conceitual Zaratustra, demonstrando uma outra configuração da função-linguagem, um outro tratamento possível para a língua. Uma língua menor, que é forjada, no deserto, a partir da filosofia. No entanto, essa língua menor traça sua linha de fuga para além do arquivo filosófico, atravessa outras produções enunciativas e se direciona para todo um modo de produção de existência moderno. A política da língua instaurada por Nietzsche, na obra estudada, coloca seu Zaratustra como um falante nômade que anuncia um porvir criador, a necessidade de um outro projeto de humanidade, um outro modo de sensibilidade que nos liberte do racionalismo niilista, da colonização do corpo e da destruição da vida como devir ativo.

Dessa forma, expusemos neste trabalho como o livro *Assim Falava Zaratustra* de Nietzsche se apresenta como uma política da língua, atravessada por um devir minoritário por onde se emerge um novo tratamento da língua, neste caso, contrapondo a forma de expressão filosófica hegemônica. Assim, o personagem conceitual Zaratustra, por meios de seus discursos e das fórmulas filosóficas expressas por eles, denuncia a linguagem de dentro dela, fazendo operar suas linhas de fuga que problematizam não apenas sua época, o contexto geral do século XIX, mas também ecoa e produz rupturas no presente. Isso podemos notar por meio das transformações incorpóreas que os conceitos aqui estudados vão incidindo sobre os corpos. A partir da seleção das fórmulas filosóficas, notamos a que a produção discursiva de Zaratustra vai desatando os nós das significações dominantes, fazendo emergir um novo sentido para o pensamento, para a linguagem.

## Referências

ALMEIDA, J. M. C. **Pragmática e Agramatical em Deleuze**. 1998. 195 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

CICUREL, F. Palavras de ordem, senhas em Filosofia: os enunciados formulaicos. *In*: COSSUTTA, F.; CICUREL, F. (orgs.). **As fórmulas filosóficas**: destacamento, circulação e apropriação. Tradução: Sírio Possenti. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018. p. 149-177.

BECHARA, E. **Moderna Gramática Portuguesa**. 39 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

BÍBLIA Sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

CEGALLA, D. P. **Novíssima gramática da língua portuguesa**. 48. ed. São Paulo: IBEP, 2009.

DELEUZE, G. **Nietzche e a Filosofia**. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições, 1962 [2018].

DELEUZE, G. **Primeira Série de Paradoxos**: O Puro Devir. Tradução: Luiz Roberto Salinas Forte. *In*: DELEUZE, G. *A Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1969 [2015]. p. 1-13.

DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1993 [2019].

DELEUZE, G. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965 [2007].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka**: por uma literatura menor. Tradução: Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1975 [2021].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia 2 – v. 1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Cecília Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1980 [2011a].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia 2 – v. 2. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Cecília Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1980 [2011b].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia 2 – v. 3. Tradução: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1980 [2012].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1991 [2010].

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

GATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Tradução: Sonia Junqueira. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche**: uma biografia. Tradução: Maria Luísa de Abreu Lima Paz. São Paulo: Edipro, 2015.

LHOMME, A. Fórmulas filosóficas e escrita formulaica. *In*: COSSUTTA, F.; CICUREL, F. (orgs.). **As fórmulas filosóficas**: destacamento, circulação e apropriação. Tradução: Sírio Possenti. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018. p. 31-69.

MAINGUENEAU, D. A Fórmula Filosófica e seus Comentários. *In*: COSSUTTA, F.; CICUREL, F. (orgs.). **As fórmulas filosóficas**: destacamento, circulação e apropriação. Tradução: Sírio Possenti. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018. p. 271-301.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e Análise do Discurso**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.

MAINGUENEAU, D. **Frases sem Texto**. Tradução: Sírio Possenti *et al.* São Paulo: Parábola, 2014.

MAINGUENEAU, D. **Doze Conceitos em Análise do Discurso**. Tradução: Adail Sobral *et al.* São Paulo: Parábola, 2010.

MOSÉ, V. Genealogia, transvaloração e linguagem. *In*: MOSÉ, V. **Nietzsche e a Grande Política da Linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 27-63.

NIETZSCHE, F. W. **Assim Falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 1883 [2018].

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 1888 [2017].

NIETZSCHE, F. W. **Assim Falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Mário Ferreira do Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1883 [2014].

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 1882 [2012].

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 1887 [2009].

NIETZSCHE, F. W. **O Nascimento da Tragédia**: ou o Helenismo e o Pessimismo. Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 1872 [2007].

ORWELL, G. **1984**. Tradução: Alexandre Hubner e Heloísa Jan. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PIRES, M. da N. Aforismo (2009). *In*: CEIA, C. **Dicionário de termos literários**. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/aforismo>. Acesso em: 10 jan. 2023.

POSSENTI, S. Sobreasseveração e Interpretação. *In*: POSSENTI, S. **Experimentações em Análise do Discurso**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023. p. 131-145.

POSSENTI, S. Preâmbulo: Enunciados Destacados e Fórmulas Filosóficas. *In*: COSSUTTA, F.; CICUREL, F. (orgs.). **As fórmulas filosóficas**: destacamento, circulação e apropriação. Tradução: Sírio Possenti. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018. p. 11-31.

SCHMIDT, R; SPRECKELSEN, C. **Assim falava Zaratustra**: Uma chave de leitura. Tradução: Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

## Anexos

### 1.

#### Das três metamorfoses

Três metamorfoses do espírito vos menciono: de como o espírito se muda em camelo, e em leão o camelo, e em criança, finalmente o leão.

Muitas coisas parecem pesadas ao espírito, ao espírito robusto e paciente, imbuído de respeito. Pesadas e das mais pesadas coisas é o que reclama aos gritos a sua força.

– Que é pesado? – pergunta o espírito tornado besta de carga, e ajoelha-se como camelo que quer estar bem carregado.

– Que é o mais pesado, heróis? Pergunta o espírito tornado besta de carga. – Pois deleitai-a sobre mim, para que eu goze de minhas forças?

Não é rebaixar-nos para mortificar nosso orgulho? Deixar brilhar a sua loucura para burlar-se de sua sensatez?

Ou então abandonarmos nossa causa, quando ela celebra sua vitória? Escalar altos montes para tentar o Tentador?

Ou é sustentar-se com bolotas e a erva do conhecimento, e fazer jejuar a alma por amor da verdade?

Ou é estar enfermo e despedir os consoladores, e travar amizades com os surdos, que não ouvem nunca o que desejam?

Ou será submergir-se em água imunda, quando ela é a água da verdade, e não afastar de si as frias rãs e os sapos quentes?

Ou é amar os que desprezam e estender a mão ao fantasma que quer nos assustar?

O espírito tornado besta de carga atira sobre si todos estes pesados fardos; e igual ao camelo, que se apressa para alcançar o deserto, também ele se apressa para alcançar o seu deserto.

E lá, nessa solidão externa, produz-se a segunda metamorfose; o espírito torna-se leão, quer conquistar a liberdade e ser amo em seu próprio deserto.

Busca aqui o seu último amo; quer ser inimigo seu e de seu último deus; quer lutar pela vitória com o grande dragão.

Qual é o grande dragão que o espírito não quer chamar nem deus nem Senhor? “Tu deves”, chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: “Eu quero!”

O “Tu deves” barra-lhe o caminho, um animal escamoso de áureo fulgor; em cada uma de suas escamas brilha em letras douradas “Tu deves!”

Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: “Todo o valor das coisas brilha em mim”.

“Todos os valores já foram criados, e todos os valores criados: sou eu. Na verdade, não deve haver daqui por diante ‘eu quero’”. Assim falou o dragão.

“Meus irmãos, para que eu preciso do leão no meu espírito? Não basta a besta de carga resignada e respeitosa?

Criar valores novos, nem mesmo o leão pode; mas a liberdade para a criação nova, isso pode o poder do leão.

Para conquistar sua própria liberdade, o direito sagrado de dizer não, até ante o dever, meus irmãos, é preciso o leão.

Conquistar o direito de criar valores novos é a mais terrível empresa para um espírito resignado e respeitoso. Certamente veria em tal ato uma façanha de salteador e de animal de rapina.

Como os mais santos, amou uma vez o “Tu deves”, e agora há de ver a ilusão e o arbitrário ainda no mais profundo do que há de mais sagrado no mundo e conquistar assim, após uma grande luta, o direito à liberdade a expensas de seu amor. É necessário um leão para tão grande violência.

“Mas, digei-me, irmãos: que pode fazer a criança, onde o próprio leão foi incapaz? Por que o rapace??? Leão deve tornar-se criança?

Inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma, primeiro movimento, santa afirmação.

Na verdade, meus irmãos, para brincar o brinquedo dos criadores é necessário ser uma santa afirmação; o espírito quer agora a *sua* vontade; tendo perdido o mundo, quer ganhar para si o *seu* mundo.

Três metamorfoses do espírito vos mencionei: de como o espírito se mudava em camelo, de camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança.”

Assim falava Zaratustra. E nesse tempo residia na cidade que se chamava a “Vaca de Variadas Cores” (Nietzsche, 1883 [2014], p. 39-42).

## 2.

### **Dos sábios celebres**

“Vós todos sábios célebres, não tendes sido mais do que servidores do povo e da superstição popular, e *não* os servidores da verdade. E eis por que tendes recebido honrarias.

Eis por que se tolerou vossa incredulidade, porque ela parecia um gracejo, um rodeio que vos leva ao povo. Deixou assim o senhor cuidar de seus escravos e agradou-se até de sua petulância.

Mas aquele que o povo odeia, com o ódio do cão ao lobo, é o espírito livre, inimigo das algemas, o descrente que apavora as florestas.

Escorraçá-lo do seu esconderijo é o que o povo sempre chamou de o ‘senso da justiça’; e lança além disso o solitário suas dentuças mais ferozes.

‘Porque a verdade existe; por que existe o povo. Ai dos que buscam!’ – é um clamor que sempre se ouviu.

Vós procurais fundar com razões a piedade tradicional de vosso povo à qual chamais: 'a vontade de encontrar o verdadeiro', ó sábios célebres!

E o vosso coração não cessa de dizer: 'eu vim do povo; é do povo também que me veio a voz divina'.

Teimosos e prudentes como asnos, sempre tomastes a defesa do povo. E mais de um poderoso, que desejava estar de bem com o povo, ligou seus cavalos um pequeno asno, um sábio célebre.

E agora, sábios célebres, eu quereria ver-vos finalmente afastar de bom grado vossa pele de leão!

Vossa pele de carneiro, manchada, e vossa crina de buscador, de explorador, de conquistador.

Para crer em vossas 'veracidades' seria de antemão necessário que tivésseis quebrado vossos respeitos tradicionais.

Verídico: assim como chamo aquele que segue seu Deus pelos desertos, depois de ter despedaçado o coração cheio de venerações.

Na areia bravia, queimado do sol, morrente de sede, olha obliquamente algumas vezes para as ilhas de numerosas fontes, onde os vivos repousam sob a alfombra das árvores.

Mas sua sede não o convence de se tornar semelhante a esses satisfeitos; ele sabe que há ídolos em todos os oásis.

Esfaimado, violento, solitário, ímpio, assim deve ser o querer leonino.

Libertado de uma felicidade servil, libertado dos deuses cultos, sem medo e terrível, grande e solitário, assim deve ser o querer do verídico.

É no deserto que sempre viveram os verídicos, os espíritos livres, senhores do deserto; nas cidades, habitam os sábios bem nutridos e célebres – os animais de trato.

Pois são eles que puxam sempre, como asnos, as carretas do povo.

Não que eu queira; mas eles permanecem ante meus olhos como animais domésticos e bestas de trato, mestres sob anéis cobertos de galões.

E muitas vezes são bons servidores, dignos de louvor. Pois assim fala a virtude: 'se deves servir, procura a quem teus serviços sejam mais úteis.

O espírito e a virtude de seu senhor crescerão por serem seu servidor; e tu engrandecerás a ti mesmo, ao mesmo tempo que o seu espírito e a sua virtude'.

Na verdade, sábios célebres, servidores do povo, vós tendes engrandecido à medida que aumentam o espírito e a virtude do povo, o povo cresceu graças a vós. Eu o digo em vossa honra.

Mas vós permanecestes povo até em vossas virtudes povo de olhos meigos, povo estranho ao *espírito*.

O espírito é a vida que corta em sua própria carne; seu tormento aumenta-lhe o saber – sabíeis disso.

E a felicidade do espírito é ter recebido a unção santa e a efusão de lágrimas que fazem dele a vítima designada para o sacrifício – sabíeis disso?

E a cegueira do cego, suas hesitações e tratamentos testemunham ainda o poder do sol que ele olhou face a face – sabíeis disso?

É acumulando montanhas que o discípulo do conhecimento deve aprender a *construir*. É pouca coisa para o espírito transportar montanhas – sabíeis disso?

Vós conheceis as cintilações que lança o espírito, mas vós não vedes que é uma bigorna; ignorais a crueldade do seu martelo.

Na verdade, não conheceis o orgulho do espírito, e menos ainda suportaríeis a modéstia do espírito, se ela quisesse falar.

E nunca conseguiste com bom êxito mergulhar vosso espírito numa fossa cheia de neve; não sois bastante cálidos para tal. Ignorais também ainda a alegria extasiada que dá ao espírito o frio da neve.

Tratais sempre o espírito de maneira bastante familiar, e fizeste da sabedoria um hospital e um asilo para maus poetas.

Não sois águias; nunca saboreastes os terrores do espírito. E se não se é pássaro não se deve construir ninho sobre abismos.

Eu vos sinto tíbios; ora, todo conhecimento profundo é gelado. Frios como gelo são as fontes mais secretas do espírito; nelas se refrescam e descansam as mãos quentes, os quentes filhos da ação.

Eu vos vejo ali, respeitáveis e rígidos, de espinha em pé, ó sábios célebres! Não vos remove nem o forte vento nem uma forte vontade. Nuca vistes correr sobre o mar uma vela redonda e enfumada, fremente sob a impetuosidade do vento?

Igual à vela, fremente sob a impetuosidade do espírito, vede-a correr sobre o mar, minha sabedoria, minhas selvagens sabedoria.

Mas vós, servidores do povo, sábios célebres, como poderíeis acaso me seguir?”

Assim falava Zaratustra (Nietzsche, 2014, p. 141-144)

### 3.

#### **Prólogo de Zaratustra**

#### **III**

Ao chegar Zaratustra à cidade mais próxima, na rola dos bosques, encontrou uma grande multidão reunida na praça pública. Estava anunciada a exibição de um bailarino de corda. E Zaratustra dirigiu-se à multidão com estas palavras:

– Eu vos ensino o Além-Homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?

Até agora todos os seres criaram alguma coisa que os ultrapassou; quereis ser o refluxo dessa grande maré e retornar ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o símio para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Pois tal deve ser o homem para o Além-Homem: uma irrisão ou uma vergonha.

Percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, tendes ainda em vós muito do verme. Outrora fostes símios e até hoje o homem é ainda mais símio do que todos os símios.

Até o mais sábio entre vós é um ser indeciso e híbrido entre planta e fantasma. Acaso vos aconselhei que vos tornásseis planta ou fantasma?

Eis, eu vos ensino o Além-Homem.

O Além-Homem é o sentido da terra. Assim fale a vossa vontade: possa o Além-Homem tornar-se o sentido da terra!

Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis a terra, e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterrenas. São eles envenenadores, conscientemente ou não. São menosprezadores da vida, moribundos intoxicados de um cansaço da terra; que pereçam, pois.

Blasfemar contra Deus era outrora a maior das blasfêmias; mas Deus morreu, e com ele mortos são os blasfemadores. Agora o crime mais espantoso é blasfemar contra a terra, e dar mais valor às entranhas do insondável do que o sentido da terra.

Outrora tinha a alma um olhar de desdém para o corpo; e nada era superior a esse desdém. Queria a alma um corpo magro, horrível, consumido pela fome! Julgava assim libertar-se dele e da terra!

Ó! Essa mesma alma era magra, horrível, e consumida de fome. E a crueldade era o deleite dessa alma!

Mas, irmãos meus, respondi-me: que diz vosso corpo de vossa alma? Não é a vossa alma pobreza, imundície e deplorável prazer?

Na verdade, é o homem um rio turvo. É preciso ser o mar para receber um rio turvo, sem tornar imundas as suas águas.

Pois bem, eu vos ensino o Além-Homem. Ele é esse mar e nele irá abismar-se o vosso grande menosprezo.

Qual é o maior acontecimento que pode sobrevir em vossa vida?

É a hora do grande menosprezo. A hora em que vos enfastiareis da vossa própria felicidade e também da vossa razão e da vossa virtude.

A hora em que digais: “Que me importa a minha felicidade! É pobreza, imundície e deplorável prazer! Ora a minha felicidade deveria ser uma justificação da existência.”

A hora em que digais: “Que importa minha razão, tem ele fome de saber, como o leão tem fome de alimento? Ela é pobreza, imundície e deplorável prazer.”

A hora em que digais: “que me importa minha virtude? Ainda me não enlouqueceu. Como estou farto de meu bem e do meu mal! Tudo isso é imundície e deplorável prazer!”

A hora em que digais: “Que me importa a minha justiça?! Não me parece que ainda sou fatalmente fogo e carvão! Ora, o justo é fogo e carvão!”

A hora em que digais: “Que importa a minha compaixão! Não é a compaixão a cruz onde se crava aquele que ama os homens? Ora, a minha compaixão não é uma crucificação?”

Alguma vez falastes assim a vós mesmos? Já elevastes assim a vossa voz? Ah! Não vos ter ouvido falar assim!

Não são os vossos pecados, é a vossa vã satisfação que clama aos céus, é a vossa mesquinhez até no pecado, que clama aos céus!

Onde está, pois, o raio que vos lamberá com a sua língua? Onde a loucura contra a qual é mister inocular-vos a vacina?

Vede; eu vos ensino o Além-Homem: “É ele esse raio, ele essa loucura!”

Depois que Zaratustra disse estas palavras, um homem dentre a multidão exclamou:

– Já ouvimos falar demais desse saltimbanco! Mostra-o agora. E todos riram de Zaratustra. Mas o saltimbanco, que julgo que tais palavras eram para ele, pôs-se imediatamente a trabalhar (Nietzsche, 2014, p. 18-21).

#### 4.

##### **O Viandante**

Era aproximadamente meia noite quando Zaratustra tomou o caminho pelo cume da ilha para chegar de madrugada ao outro lado, onde queria embarcar. Nesse lugar, havia uma boa enseada, onde costumavam ancorar também barcos estrangeiros, os quais recebiam a bordo alguns que desejavam deixar as ilhas Bem-Aventuradas e atravessar o mar.

Enquanto subia a montanha, pensava Zaratustra nas muitas viagens solitárias que fizera desde a sua mocidade, e nas muitas montanhas, cristas e cimos, que escalara.

– Eu sou um escalador de montanhas – disse de si para si –, não me agradam as planícies, e parece que não posso estar muito tempo sossegado.

Ou seja porque o queira o meu destino ou a eventualidade que me espera, sempre uma viagem há de ser para mim uma ascensão às montanhas; em suma, cada qual repete apenas a sua própria experiência.

Passou o tempo em que me poderiam sobrevir acasos; e que me *poderia* suceder que já me não pertença?

O que está enfim em mim de regresso, o que busca em mim sua pátria, é o meu próprio Eu, e a parte desse Eu que andou durante muito tempo por estranhas terras, e disperso entre todas as coisas e todas as contingências! E sei mais alguma coisa: estou agora diante do meu último píncaro e do que foi evitado durante mau tempo. Ah. Tenho que seguir o meu mais duro caminho. Começou minha viagem mais solitária.

Quem é, porém, de minha espécie, não se livra de semelhante hora, aquela que nos diz: “Só agora segues o caminho para a grandeza. Cume e abismo confundem-se hoje num só!

Estás agora em marcha para o caminho de tua grandeza: veio agora a ser teu supremo refúgio e foi até aqui o teu supremo perigo.

Segues o caminho de tua grandeza: a tua melhor coragem será que não existem mais caminhos atrás de ti.

Segues o caminho de tua grandeza: aqui ninguém seguirá seus passos. Os teus próprios pés apagaram o caminho que deixas atrás de ti, e nele está escrito: ‘Impossibilidade’.

E se, mais adiante, te faltarem todas as escadas, será preciso saberes trepar sobre tua própria cabeça; senão, como quererias subir mais alto?

Sobre a tua própria cabeça e teu próprio coração. É preciso agora que tudo o que há de ternura em ti torne-se cada vez mais duro.

Aquele que sempre cuidou de si, acaba por tornar-se enfermo por excesso de cuidados. Bendito seja o que endurece! Não gabo o país onde fluem manteiga e mel!

Para ver *muitas* coisas é necessário aprender a olhar para longe de nós: esta dureza é necessária para todos os que escalam os montes.

Quem busca o conhecimento com olhos demasiadamente ávidos, como poderia ver as coisas além dos primeiros planos?

Mas tu, Zaratustra, que querias ver todas as razões e o fundo das coisas, precisas elevar-te acima de ti mesmo, e ascender, mais alto, até ver tuas próprias estrelas *abaixo de ti!*

Sim! Ver-me a mim próprio, e até as minhas estrelas, olhando para baixo! Só a isso chamo meu cume que me falta escalar!”

Assim fala consigo Zaratustra enquanto subia, consolando o coração com duras máximas: porque, como nunca, doera-lhe tanto o coração.

E quando chegou ao alto da crista, viu estender-se aos seus olhos o outro mar: permaneceu imóvel e calado por muito tempo. Naquela altura, estava a noite fria, clara e estrelada.

“Reconheço a minha sorte” – disse afinal com tristeza.

“Seja! Estou pronto! Entrei na minha última solidão.

Ah! Mar triste e negro abaixo de mim! Ah! Negra e sombria dor! Ah! Destino e mar! É para vós que preciso *descer!*

Estou diante da minha mais alta montanha e da mina mais longa peregrinação; eis por que é preciso descer mais abaixo, descer como nunca descí! Na mais baixa dor que nunca descí.

Até em sua água mais negra! Assim quer o meu destino. Seja, estou pronto!

De onde vem as mais elevadas montanhas? – perguntava-me outrora.

Soube então que elas surgiram do mar. Este testemunho está escrito nas rochas e nas paredes das suas cristas. É das profundidades supremas que as alturas supremas lançam-se às alturas.”

Assim falava Zaratustra no píncaro de sua montanha onde reinava o frio. Mas quando chegou perto do mar, viu-se só entre recifes, e sentiu-se cansado do caminho, e ainda mais cheio que dantes de ardentes desejos.

“Ainda dorme tudo – disse. Também o mar está adormecido. Volve para mim olhos embriagados de sono e de olhar ausente.

Mas sua respiração, porém, é quente, eu a sinto. E ao mesmo tempo vejo que sonha. Agita-se sonhando sobre duros almofadões.

Escuta! Escuta! Quantos gemidos lhe arrancam as más recordações! Ou serão maus presságios!

Ah! Tu me afliges, monstro sombrio, e aborreço-me comigo mesmo por tua causa.

Ai! Por que não terá a minha mão bastante força? Queria livrar-te dos sonhos maus!”

Falando desta forma, Zaratustra ria de si mesmo, com melancolia e amargura. “Como, Zaratustra! – Disse – queres consolar o mar com a tua canção?”

Zaratustra! Louco de coração terno, sempre ébrio de confiança! Mas assim foste sempre, sempre te aproximaste familiarmente das coisas terríveis.

Quiseste acariciar todos os monstros. Um sopro de hálito quente, um pouco de brando veludo nas garras e imediatamente estarás disposto a amar o monstro e atraí-lo por meio de carícias.

O *amor* é o perigo do solitário, o amor para todas as coisas, *basta que vivam*. Na verdade, há um ridículo ao ver a qual ponto sou louco e modesto no amor!”

Assim falava Zaratustra, e pôs-se a rir outra vez: mas então pensou nos amigos que deixara, e, como se os houvesse ofendido em pensamento, aborreceu-se com os seus pensamentos.

E logo sucedeu que seu riso transformou-se em lágrimas de cólera e de nostalgia, e Zaratustra chorou amargamente (Nietzsche, 2014, p. 205-208).

## 5.

### **Do imaculado conhecimento**

“Ontem quando a lua surgiu, acreditei que ela iria dar à luz a um sol, tão grande se apresentou, e amadureceu no horizonte.

Mas essa gravidez era mentirosa, e eu acreditaria mais no homem da lua do que na mulher.

Sem dúvida, não é ainda homem, esse noctâmbulo preguiçoso. Na verdade, com má consciência, caminhada sobre os tetos.

Pois é um monge que vive na luz, um monge libidinoso e ávido que cobiça a terra e todas as alegrias dos amantes.

Não, não gosto dele esse gato preguiçoso sobre os tetos. Tenho horror de todos os que rodam à volta das janelas semicerradas.

Lerdo e silencioso passeia sobre tapetes de estrelas. Mas não gosto desse passo aveludado ao qual não acompanha nenhum ruído de esporas.

O passo do homem honesto fala: mas o gato deita-se sem ruído sobre o solo. Ora, a luz se aproxima com passos aveludados, como um gato, e sem franqueza.

Eu vos dedico esta parábola, hipócritas sentimentais, o percebi. Mas vosso amor é um misto de vergonha e de má consciência, vós vos assemelhais à lua.

Persuadiu-se ao vosso espírito que bastaria desprezar a terra, mas não converteram vossas entranhas, e é o que há de mais poderoso em vós.

E contudo vosso espírito tem vergonha de fazer o que mandam vossas entranhas, e, para fugir à vergonha, ele torna os caminhos mentirosos.

E eis como vosso espírito abusa de si mesmo: 'o ideal, a meu ver, seria olhar a vida sem nenhum desejo, e não estendendo a língua como um cão'.

Seria ser feliz na contemplação pura, estranho às garras e à avidez do egoísmo, ser frio e cinzento como a cinza, pés na cabeça, mas com os olhos embevecidos e lunares.

O que eu preferiria sugere a si mesmo o espírito corrompido? Seria amar a terra de um amor lunar e de não emergir a sua beleza senão pelo olhar.

E o que eu chamaria que *Imaculado* Conhecimento de toda coisa, seria nada pedir às coisas, senão poder apresentar-lhes um espelho de cem facetas.

Ó sentimentais hipócritas! Ó libidinosos! Falta-vos a inocência do desejo, e eis por que vindes caluniar o desejo.

Na verdade, não é como criadores, como procriadores, como amigos do devir, que animais a terra.

Onde há a inocência? Lá onde todo o meu querer *me obriga a querer*, onde quero amar e perceber para que uma certa imagem não permaneça unicamente imagem.

Amar e perecer; desde a eternidade as duas palavras seguem juntas. Querer amar é aceitar até a morte. Eis o que vos tenho a dizer, covardes!

E para o cúmulo, eis que vossos ternos olhares de castrados pretendem ser a 'serenidade'! e o que se entrega ao comovedor dos olhos tíbios, é o que deveria ser batizado de *belo*? Ó profanadores das palavras nobres!

Mas vosso castigo, espíritos imaculados, puros contempladores, é que nunca procriareis, por amplos e maduros que vos instaleis no horizonte.

Na verdade, tendes grandes frases na boca; quereis. Fazer-nos crer que tendes o coração desbordante, ó mentirosos?

Eu me contento, quanto a mim, de palavras simples, desprezadas, tortuosas; apanho de boa vontade o que cai de vossa mesa durante o repasto.

Eu posso da mesma maneira vos dizer a verdade, hipócritas. Como minas arestas, minha casca e minhas folhas agudas, eu posso ó hipócritas, torcer-vos o nariz.

O ar está sempre empestado ao redor ao redor de vossos manjares, pois impuros são os vossos pensamentos, impuras as vossas mentiras, e as vossas dissimulações contaminam a atmosfera.

Ousai, pois, acreditar um pouco em vós mesmos e no que tendes no ventre! Quando não cremos em nós mesmos mentimos.

Vós ocultais aos vossos olhos com a máscara de um deus, espíritos 'puros', e em vós, o mais terrível monstro se dissimula sob a máscara de um deus.

Na verdade, sois capazes de enganar, ó 'contemplativos'! Outrora até o próprio Zaratustra foi enganado pelas vossas carapaças divinas; ele nem presumia de que corrente de víboras elas eram habitadas.

Acreditei outrora ver uma alma divina brilhar em vossos brinquedos, adeptos do conhecimento 'puro'. Outrora eu não conhecia arte superior que os vossos artifícios.

A distância escondia-me o mau odor e a podridão da serpente, e essa astúcia do lagarto que lá se espoja na busca do prazer.

Mas eu me aproximei de vós, e a luz foi feita, como ela se faz agora para vós; deu-lhe finalidade o amor lunar.

Vede esse ar pesado e pálido que tem a lua ante a aurora!

Pois eis que a aurora aparece abrasada; ela surge cheia de amor pela terra. O amor do sol é sempre inocência e desejo criador.

Olhai-a como acontece impacientes do além-mar. Não sentis a sede e o hálito tépido de seu amor?

Ele quer beber o mar e fazer subir até ele toda a profundidade e o desejo do mar ergue até ele seus mil seios.

Ela *quer* ser beijada e aspirada pela sede do sol: ela *quer* tornar-se brisa, altura e sendeiro de luz, e a própria luz.

Na verdade, é com sol que eu amo a vida e todos os mares profundos.

Eis em que consiste para mim o Conhecimento: Fazer subir toda a profundidade – até à minha altura.”

Assim falava Zaratustra (Nietzsche, 2014, p. 166-168).

## 6.

### **Do espírito de Pesadume**

#### **I**

“O meu modo de falar – é o do povo: linguagem forte e franca demais para os delicados. A minha palavra, porém, ainda parece mais estranha aos escrevinhadores e desenhadores de toda espécie.

A minha mão – é a de um louco: pobre de todas as mesas e de todas as paredes e de quanto ofereça espaço para rabiscos e borrões de louco!

O meu pé – é casco de cavalo; com ele troteio e galopo por montes e vales, de cá para lá, e o transporte de toda a carreira rápida dá-me um prazer diabólico.

Meu estômago, talvez seja estômago de águia. Pois o que prefere é a carne dos cordeiros. Em todo caso é estômago de pássaros.

Sustentado com coisas inocentes e com pouco, sempre pronto a voar, e impaciente por alçar voo; eis como sou. Como não ter algo de pássaro.

Eu sou como uma ave, sobretudo por ser inimigo do espírito do Pesadume: inimigo deveras mortal, inimigo jurado, inimigo nato!

Onde não voou já a minha inimizade!

Sobre este ponto poderia entoar um canto... quero entoá-lo, conquanto esteja só numa casa vazia e tenha que cantar aos meus próprios ouvidos.

Há também outros cantores que necessitam de uma sala cheia para ter a garganta expedita, a mão eloquente, expressivo olhar e o coração desperto – eu, porém, não me assemelho a eles.

## II

Aquele que um dia ensinar os homens a voar, destruirá todas as fronteiras; fará saltar pelos ares todas as fronteiras e dará à terra um novo nome, e chamá-la-á a 'leve'.

O avestruz corre mais veloz que o mais veloz corcel: mas também enterra ainda pesadamente a cabeça na pesada terra: assim também o homem que ainda não sabe voar.

A terra e a vida parecem-lhe pesadas, e é o que quer o espírito do Pesadume! Mas aquele que desejar ser leve como um pássaro deve amar-se a si mesmo: é o que eu ensino; não do amor dos doentios e febris – porque neste até o amor-próprio cheira mal.

É preciso aprender a amar-se a se próprio, é a minha doutrina, com um amor íntegro e são, a fim de aprender a ficar-se em si mesmo, em vez de vagabundear em todos os sentidos.

Tal vagabundear chama-se 'amor ao próximo', e não há expressão que tenha servido mais para cobrir de mentiras e hipocrisias, do que esta, sobretudo por parte daqueles a que todo o mundo tolera dificilmente.

E não é um mandamento para hoje nem para amanhã este de aprender a amar-se a si mesmo. É, pelo contrário, a mais sutil, a mais astuta, a última e a mais paciente de todas as artes.

O que possuímos está-nos sempre oculto; e de todos os tesouros o que mais tarde se descobre é o que nos pertence em propriedade: assim o quis o espírito do Pesadume.

É quase no berço que nos dotam de pesadas palavras, e pesados valores chamados 'bem' e 'mal' – pois tal é o nome desse patrimônio. – Ao preço desses valores, desculpam-nos viver.

E se os homens deixam se aproximar de si as crianças é para impedi-las a tempo de amarem a si próprias: tal é a obra do espírito do Pesadume.

E nós... arrastamos fielmente aquilo com que nos carregam, sobre duros ombros e por áridos montes! – Se suamos, dizem-nos: 'É verdade: a vida é uma carga pesada!'

A única coisa pesada, porém, para o homem levar, é o próprio homem! É que arrasta aos ombros demasiadas coisas estranhas. Como o camelo, ajoelha-se e deixa-se carregar bem.

Principalmente o homem forte e resistente, cheio de veneração; esse carrega aos ombros demasiadas palavras e pesados valores que lhe são *estranhos* – e a vida parece-lhe então um deserto.

E, na realidade, muitas coisas que nos são *próprias* são também pesadas de levar!

E o interior do homem parece-se muito com a ostra: repelente, viscosa e difícil de apanhar, de tal forma que uma nobre concha de nobre adornos se vê obrigada a interceder em seu favor.

Mas também se deve aprender essa arte, quero dizer: a arte de fazer-se casca, de ter uma bela aparência e uma sábia cegueira.

E ademais nos enganamos muito acerca do homem, por pouco mais, por pouco menos de carnes, ó quanto destino em tão pouca coisa!

O homem é difícil de descobrir, sobretudo quando se trata de descobrir a si mesmo. O espírito mente muitas vezes a respeito da alma.

Eis a obra do espírito do Pesadume.

Mas aquele que sonha descobrir a si mesmo, proclama: 'Este é o meu bem e o meu mal'. De um golpe fechou a boca a esse míope, a esse anão que diz: 'Bem para todos, mal para todos'.

Em verdade, também me não agradam aqueles para quem todas as coisas são boas, e que chamam a este mundo o melhor dos mundos.

Chamo-lhes omnissatisfeitos.

A felicidade de gostar de tudo não é o melhor dos gostos. Louvo as línguas delicadas e os estômagos escrupulosos que aprenderam a dizer: *Eu, sim e não*.

Mastigar e digerir tudo, porém... é bom para os suínos. Dizer sempre sim, isso só para os asnos e os da sua espécie.

O que o meu gosto deseja é o amarelo intenso e o vermelho quente – mistura de sangue com todas as cores. – Mas aquele que caia a casa de branco revela ter uma alma caiada de branco.

Uns, enamorados de múmias; outros, de fantasmas, e todos igualmente inimigos da carne e do sangue: como me repugnam todos!

Eu gosto é do sangue. Eu não quero estar nos lugares em que qualquer um anda e cospe: este é o meu gosto. Prefiro viver entre perjuros e ladrões. Ninguém tem ouro na boca.

Repugnam-me ainda mais os engolidores de saliva; e ao animal mais repugnante que tenho visto entre os homens, chamei-o parasita: aquele que não quer amar e viver do amor que lhe devotem.

Desgraçados são para mim todos aqueles que só podem escolher entre duas coisas: tornarem-se animais ferozes ou ferozes domadores de animais. Não erguei a minha tenda ao seu lado.

Desgaçados são para mim os que tem de estar sempre a *espera*. Repugnam-me esses guardas aduaneiros, merceeiros, reis e guardiães de países e de lojas!

Eu também aprendi profundamente a esperar-me a mim. E aprendi sobretudo a ter-me de pé, a andar, a correr, a saltar, a trepar e a bailar.

Esta é a minha doutrina: quem quer aprender a voar um dia, deve desde já aprender a manter-se de pé, a andar, a correr, a saltar, a trepar e a bailar: não se aprende a voar ao primeiro alçar das asas!

Com escadas de cordas aprendi a escalar mais de uma janela; com pernas ágeis trepei a elevados mastros. Não me parecia pequena ventura encontrar-me no cimo dos altos mastros do conhecimento, oscilando como um fanal: uma luzinha apenas, mas como um grande consolo as embarcações encalhadas e para os náufragos.

Cheguei a minha verdade por vários caminhos e de muitas maneiras; usei mais de uma escada para alcançar a altura de onde meus olhos olham os longínquos espaços.

Foi sempre contrariado que perguntei pelo caminho. – Sempre me repugnou fazê-lo. Sempre preferi interrogar os próprios caminhos e experimentá-los.

Experimentar e interrogar: é a minha maneira de avançar, e, na verdade, é preciso *aprender* a responder a semelhantes perguntas.

Eis o meu gosto; não é um gosto bom nem mal; mas é o meu gosto, e não tenho que o ocultar nem dele me envergonhar.

‘Este é agora o meu caminho: onde está o vosso’, era o que respondia aos que me perguntavam ‘o *caminho*’. Que o ‘caminho’, na verdade... o caminho não existe.

Assim falava Zarathustra (Nietzsche, 2014, p. 254-258).

## 7.

### **O convalescente**

#### **I**

Certa manhã, pouco tempo depois do regresso à sua caverna, Zaratustra saltou do leito como um louco, gritando com voz terrível, e gesticulando como se tivesse ao seu lado uma outra pessoa que se não quisesse levantar; ante os gritos de Zaratustra, os seus animais acorreram espantados, e de todos os esconderijos próximos à caverna de Zaratustra todos os animais fugiram, voando, revoando, arrastando-se, saltando, cada um a seu modo, consoante tinham patas ou asas.

Zaratustra pronunciou então estas palavras:

– De pé, pensamento de abismo, que vens do fundo de mim mesmo! Eu sou o teu galo e o teu crepúsculo matutino, adormecido verme! Levanta-te! Levanta-te! A minha voz acabará por te despertar!

Destapa os tampões dos teus ouvidos! Escuta! Quero ouvir-te! Levanta-te! Levanta-te! Há bastante trovões para que até os túmulos ouçam!

Esfrega teus olhos para afastar o sono e todo o vestígio de estupidez e cegueira. Escuta-me também com os teus olhos: a minha voz é um remédio para os cegos de nascença.

E quando despertares, espero ficarás acordado para sempre. Não é da *minha* espécie despertar de seu sono os ancestrais para ordená-los a seguir que durmam. Move-te, espreguiça-te? Estira-te? Levanta-te! Não é um grunhido, são palavras que quero ouvir. É Zaratustra que te chama, Zaratustra o ímpio!

Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado da dor, o advogado do Ciclo, sou eu que te chamo, meu pensamento de abismo!

Ó felicidade! Tu te aproximas, ouço tua voz. Meu abismo falou, minha última profundidade surge à luz!

Ó felicidade! Vem! Dá-me a tua mão!... Deixa-a! Ah! Ah! Haha... Nojo! Nojo! Nojo! Pobre de mim!

Pronunciadas estas palavras, Zaratustra caiu no chão como morto, e permaneceu assim longo tempo, como um morto. Ao tornar a si, estava pálido e trêmulo, e permaneceu deitado sem querer comer nem beber durante muito tempo. Esteve durante sete dias neste estado; mas os seus animais não o abandonaram, nem de dia nem de noite, a não ser quando a águia percorria os ares em busca de alimento.

E o que encontrava, depunha no leito de Zaratustra, de forma que Zaratustra acabou por estar deitado entre bagas amarelas e vermelhas, raízes, maçãs, ervas aromáticas e pinhas. A seus pés, contudo, estavam estendidas duas ovelhas, que a águia dificilmente roubara aos seus pastores.

No fim de sete dias, Zaratustra reanimou-se, pegou numa pinha, cheirou-a e agradeu-lhe o perfume. Então os animais julgaram chegado o momento de lhe falar.

Zaratustra – disseram eles -, há sete dias que estás aí estendido com os olhos pesados; não queres enfim, pôr-te de pé?

Sai da caverna. O mundo aguarda-te como um jardim. O vento brinca com os fortes perfumes que querem vir ao teu encontro, e todos os regatos desejam seguir atrás de ti.

Por ti suspiram todas as coisas, ao verem que ficaste sozinho durante sete dias. Sai da caverna! Todas as coisas querem ser teus médicos.

Surpreendeu-te algum novo conhecimento, amargo e pesado? Permaneceste aí como uma massa e tua alma transbordava por todos os lados.

- Ó meus animais – respondeu Zaratustra -, prossegui falando assim e deixai-me escutar. As vossas palavras reanimam-me: onde se fala, o mundo parece-se como um jardim. Como é agradável ouvir palavras e sons! Não serão as palavras e sons os arco-íris e as pontes ilusórias entre as coisas eternamente separadas?

A cada alma pertence um mundo diferente; para cada alma, toda outra alma é um mundo transcendente.

Entre coisas semelhantes é onde é mais bela a ilusão: por que o abismo mais estreito é o mais difícil para nele lançar uma ponte.

Para mim... como poderia haver qualquer coisa fora de mim?

Não há mundo exterior. Mas nós o esquecemos quando vibram os sons; como é agradável podermos esquecer!

Não foram os nomes e os sons dados aos homens para que eles se recreassem com as coisas? Falar é uma bela loucura: falando, evade-se e baila o homem sobre todas as coisas.

Como toda palavra é doce! Como parecem doces todas as mentiras dos sons! Os sons fazem bailar o nosso amor em variados arco-íris.

Então os animais disseram:

- Zaratustra, para os que pensam como nós, todas as coisas bailam; vão, dão-se as mãos, riem, fogem... e retornam.

- Tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente.

- Tudo morre, tudo torna a florescer; eternamente fluem as estações da existência.

Tudo se destrói, tudo se reconstrói; eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel a si mesmo.

A existência principia em cada instante; em torno de cada “aqui” gira a esfera “acolá”. O Centro está em toda a parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo.

- Ah! Como sois astutos, orgãozinhos! – respondeu Zaratustra, tornando a sorrir. – Como sabíeis bem o que sucedeu nestes sete dias, e como aquele monstro introduziu-se em minha garganta a fim de me afogar!

Mas, de uma dentada cortei-lhe a cabeça, e cuspi-a fora para longe de mim!

E vós, já tínheis tirado disto um estribilho! Eu, agora, eis-me aqui estendido, fatigado do esforço de ter mordido e cuspidado, doente ainda da minha própria libertação.

E vós fostes *testemunhas de tudo isto!* Oh! Animais meus! Também vós sois cruéis? Quisestes contemplar a minha grande dor, como fazem os homens?

Pois o homem é o mais cruel de todos os animais.

Nada no mundo lhe tem dado tanto prazer como as tragédias, as corridas de touro e as crucificações; e quando inventou o inferno, teve o seu paraíso na terra.

Quando um grande homem lança um grito, logo acorre um pequeno com a língua pendente de ânsia. É o que ele chama “compaixão”.

Vede o homem mesquinho, especialmente se é poeta..., com que ardor ele acusa a vida! Escutai-o, mas prestai a atenção ao prazer que há em toda a sua acusação.

A vida triunfa sobre os acusadores, num abrir e fechar de olhos.

“Amas-me? – pergunta ela com insolência. - Espera um pouco, que eu tenha tempo para ocupar-me de ti”

O homem é para si o animal mais cruel que existe; e naqueles que se designam “pecadores” ou “penitentes”, cuidai de discernir a voluptuosidade que há nessas lamentações e nessas invectivas.

E até eu... acaso quererei ser com isto acusador do homem? Ah meus animais, sei apenas uma coisa neste mundo; é que o homem precisa do que tem de pior em si para alcançar o que tem de melhor. O pior é o melhor de sua *força* e a pedra mais dura que se oferece ao mais alto criador; é mister que o homem se torne melhor e pior.

Eu não só me vi cravado nessa cruz - saber que o homem é mau - mas também gritei como ninguém gritou ainda: “Ah! Como é pequeno o pior deles! Ah! Como é pequeno o melhor deles”.

O que me afogava e me atravessava na garganta era o grande tédio do homem; e também estas palavras com as quais profetizava o Profeta: “Tudo é igual; nada merece a pena; o saber asfixia”.

Um longo crepúsculo afastava-se ante mim, uma agônica e mortal tristeza, ébria de morte, e que falava agonizando:

“O homem de que estás enfasiado voltará eternamente, o homem mesquinho”.  
– Assim bocejava a minha tristeza, arrastando os pés, se querer adormecer.

Vi a terra dos homens tornar-se cavernosa, o peito encolher-se, e tudo quanto vivia apareceu para mim como podridão, feita de ossamentas e de um passado em ruínas.

Os meus suspiros repousavam sobre sepulturas humanas, e não podiam deixá-las os meus suspiros e minhas perguntas não cessavam de coaxar, de me afogar, e de se lamentarem noite e dia.

“Ai, o homem retornará eternamente! O homem mesquinho retornará eternamente!”

Outrora, vi ambos nus, o maior dos homens e o menor, demasiado parecidos um com o outro!... Demasiado humano, ainda até o maior!

Demasiado pequeno, até o maior!. – Eis o que me desgostou dos homens e o Eterno Retorno do maio entre eles. Eis o que me desgostou de toda a existência! Que nojo! Que nojo! Que nojo! – Assim falava Zaratustra, suspirando e estremecendo, porque se lembrava da sua doença. Os seus animais, porém, o interromperam:

- Não fales mais, convalescente! – responderam-lhe – Sai daqui; vai para onde o muno te espera como um jardim. Sai! Vai ver os roseirais, as abelhas e os bandos de pombas! E especialmente as aves canoras, para que aprendas a *cantar!*

Pois o canto convém ao convalescente. Ao homem são é preferível falar. Mas até o homem que frui saúde quer canções, mas devem ser diferentes dos cantos de convalescentes!

- Ah! Astutos orgãozinhos, calai-vos! – respondeu Zaratustra, rindo-se do que lhe diziam animais – como conheceis bem o consolo que inventei para o meu uso no decorrer desses sete dias!

- Preciso cantar de novo: é este consolo e o remédio que inventei para mim; eis a minha cura. Também quereis tirar disto um estribilho.

- Para de falar - tornaram os animais! – prepara uma lira, convalescente, uma lira nova!

Ilha, Zaratustra, para os teus novos cantos é preciso uma lira nova.

Canta, e distrai-te, Zaratustra; cura a tua alma com cantos novos, para poderes suportar o teu grande destino, que ainda não foi o destino de ninguém.

Que os teus animais bem sabem quem és, Zaratustra, e o que deves chegar a ser: *tu és o profeta do Eterno retorno das coisas*. E este é agora o *teu* destino!

Pois há de ser o primeiro a ensinar essa doutrina: como não há de ser esse grande destino também o teu maior perigo e a tua enfermidade?

Olha; nós sabemos o que ensinas: que todas as coisas retornam eternamente, e nós com elas; que nós já existimos uma infinidade de vezes, e todas as coisas conosco.

Ensinas que há um grande Ano do acontecer, um Ano desmesurado que, à semelhança de um relógio de areia, tem sempre de voltar novamente para correr e esvaziar-se outra vez, de forma que todos esses grandes anos são iguais a si mesmos, no que têm de maior e mais infinito, de forma que nós, no decurso desses grandes anos, somos iguais a nós mesmos, no que temos de maior e mais ínfimo.

E se tu agora quisesses morrer, Zaratustra, também sabemos que dirias a ti mesmo; mas os teus animais te suplicam: não morras ainda.

Falarás sem tremer, peito aberto e beatitude, porque um grande peso e um pesado acabrunhamento te serão retirados, ó modelo de toda paciência.

“Agora, morro e desapareço – dirias – e num instante já nada serei. As almas são tão mortais como os corpos.

O nó das causas em que me encontro enlaçado tornará e me criará de novo! Eu próprio faço parte das causas do Eterno Retorno das coisas.

Regressarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente, não numa vida nova, numa vida melhor, nem numa vida análoga, tornarei eternamente para essa mesma vida, igual em suas grandezas e suas misérias, para ensinar outra vez o Eterno Retorno das coisas, para anunciar mais uma vez o grande Meio-dia da terra e dos homens, para anunciar mais uma vez o Além-Homem.

Disse a minha palavra, e por ela sucumbo. Assim quer o meu eterno destino; desapareço ao anunciá-lo.

Chegou a hora: a hora em que o que vai morrer abençoa a si mesmo.

Assim... terminará a ‘descida de Zaratustra’”.

Depois de pronunciadas estas palavras, os animais calaram-se, esperando que Zaratustra dissesse alguma coisa. Ele permanecia com os olhos fechados, como se dormisse, embora não dormisse, pois conversava com sua alma.

Vendo-o tão silencioso, a águia e a serpente respeitaram o grande silêncio que o rodeava, e retiraram-se sem fazer ruído (Nietzsche, 2014, p. 282-289).

## 8.

### **Dos que desprezam o corpo**

Aos que desprezam o corpo quero dizer-lhes a minha opinião. Não devem mudar de preceito, nem de doutrina, mas simplesmente, desfazerem-se do corpo, que lhes tornará mudos.

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. – Por que não se há de falar como as crianças?

Mas o homem desperto, o sábio, diz: “Todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é mais que um nome para chamar algo do corpo”.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também sua pequena razão, irmão, a que chamas espírito a que chamas 'espírito': um pequeno instrumento, e brinquedo de tua razão.

“Eu” dizes tu, e te orgulhas desta palavra. Mas o maior – e é o que tu não queres crer – é o teu corpo e a sua grande razão. Ela não diz “Eu”, mas procede como Eu.

O que sentem os sentidos, o que o espírito conhece, nunca tem em si o seu fim. Mas os sentidos e o espírito quereriam convencer-te de que eles são o fim de tudo: tão fátuos são eles.

Os sentidos e o espírito são instrumentos e brinquedos; detrás deles está nosso próprio ser. Ele se informa também com os olhos dos sentidos, ele escuta com os ouvidos do espírito.

Sempre está à escuta e assim se informa o próprio ser: compara, submete, conquista e destrói. Ele reina e é também o soberano do Eu.

Detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um amo mais poderoso, um guia desconhecido, que se chama 'o próprio Ser'. Habita em teu corpo; é teu corpo.

Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria. E quem sabe para que necessita teu corpo precisamente de tua melhor sabedoria?

O próprio Ser ri de teu Eu: “Agora sofre tuas dores!” E o Eu sofre, e medita como não mais sofrer; – é para esse fim que lhe *deve* servir o pensamento.

Nosso próprio Ser diz ao Eu: “Experimenta agora alegrias”. Então o Eu regozija, e medita como proceder para seguir regozijando-se frequentemente; é para esse fim que *deves* servir o pensamento.

Quero dizer uma coisa aos desprezadores do corpo: seu desprezo é a força do seu respeito. Quem criou a estima e o menosprezo, e o valor da vontade?

O próprio ser criador criou para si a estima e o menosprezo, criou vosso desdém, servis ao vosso próprio ser. Eu vos digo: é vosso próprio ser que quer morrer e se afasta da vida.

Já não pode fazer o que quer acima de tudo: criar o que supera a si mesmo, objeto de desejo supremo, de toda a sua paixão.

Mas é demasiado tarde: por isso vosso próprio ser quer desaparecer, desprezadores do corpo.

Vosso próprio ser quer perecer: por esta razão vos tornaste desprezadores do corpo. Pois sois inaptos a criar o que vos supera.

E eis por que vos irritais contra a vida e contra a terra. No olhar oblíquo de vosso menosprezo, transluz uma inveja inconsciente.

Eu não seguirei os vossos caminhos, desprezadores do corpo!

Vós não sois a ponte que levam ao Além-Homem!

Assim falava Zaratustra (Nietzsche, 2014, p. 51-54).

## 9.

### Um aforismo basilar

**341.** *O maior dos pesos.* – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”: – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”: Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como

“você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2012, p. 205).