

Santo Agostinho e a desescrita cristã de si: um confronto com Nietzsche e Foucault

ALEXANDRE MARQUES CABRAL *

Resumo:

O objetivo primário do artigo é o de caracterizar que a escrita confessional agostiniana funciona como técnica de si, no sentido assinalado por Foucault em seus textos genealógicos. Contudo, se a escrita de si antiga de matriz greco-romana se propõe a promover a autoconstituição do sujeito, a desescrita cristã de si está assentada na auto-recusa ou abandono de si. Com intuito de esclarecer a especificidade da desescrita de si, o artigo contrasta Santo Agostinho com Nietzsche, assinalando, dessa forma, técnicas diametralmente opostas de relação do sujeito consigo por meio da escrita.

Palavras-chave: Confissão; desescrita de si; Santo Agostinho; Nietzsche; Foucault.

Saint Augustine and the Christian self unwriting: a confrontation with Nietzsche and Foucault

Abstract:

The primary objective of the article is to characterize that augustinian confessional writing functions as a technique of its own, in the sense pointed out by Foucault in his genealogical texts. However, if the ancient writing of the Greco-Roman matrix intends to promote the subject's self-constitution, the Christian description of itself is based on self-refusal or abandonment of the self. In order to clarify the specificity of the self-description, the article contrasts Saint Augustine with Nietzsche, thus marking diametrically opposed techniques of the subject's relationship with himself through writing.

Key words: Confession; descriptive of itself; Saint Augustine; Nietzsche; Foucault.



* ALEXANDRE MARQUES CABRAL é professor adjunto do Departamento de Filosofia da UERJ e do Colégio Federal Pedro II.

Introdução

Aprendemos com Foucault que nem toda fala de si é, necessariamente, objetivação discursiva de si mesmo. Antes disso, se levarmos em conta o conceito, que será aqui operacionalizado, de escrita de si, é possível afirmar que há um modo discursivo em meio ao qual a ipseidade humana assume-se como tarefa de si mesma, isto é, como autoperformance. Trata-se de uma atuação que se inicia claramente no modo de deixar a ipseidade falar no texto, porém acaba por extravasar o texto e migrar para as situações vitais diversas onde o si mesmo é a cada vez performado. Em verdade, a escrita de si acaba por vincular texto e contexto. O texto aponta para contextos vivenciais em meio aos quais o sentido da escrita pode ser exercido e realizado. O verbo escrever se casa, então com o verbo inscrever, uma vez que a escrita (re) inscreve a ipseidade humana de um outro modo nos contextos existenciais onde ela mesma se constitui. Poder ser de outro modo é uma das possibilidades que se abrem na escrita de si. Isso porque o sentido da escrita de si não é simplesmente relatar ocorrências, estados de fato, eventos passados e expectativas futuras. Pode ser que o texto instaure um horizonte de atuação do indivíduo sobre si mesmo, com o intuito claro de configurar ou instituir outros modos de ser. Tudo isso parece ter sido corroborado por Foucault nas notas conceituais da noção de escrita de si. Como se sabe, a escrita de si assume uma identificação peculiar: a escrita potencializa atos performativos de autoconstituição do indivíduo. Tais atos, que nada mais são que *exercícios* ou *asceses* (*askésis*), são veículos de autoformação existencial do indivíduo.

Não é à toa que a escrita de si, como também veremos, inscreve-se em um projeto mais abrangente foucaultiano, a saber, a genealogia das práticas de si, que acaba se identificando com a história da estética da existência segundo o pensamento antigo grego e romano.¹ A questão que se levanta, aqui, se refere à possibilidade de se pensar escritas de si não marcadas pelo intento primário e explícito da autoconstituição do indivíduo.

A escrita de si pensada por Foucault inscreve-se, como sabido, no projeto da elaboração de uma história das práticas de si, que, por sua vez, insere-se na noção foucaultiana de ética ou moral. Esta, por sua vez, não é por ele compreendida como “código moral” (FOUCAULT, 1988, p. 26), este se identificando com o conjunto de valores e regras prescritas aos indivíduos. Tampouco por ética ou moral Foucault entende o modo como os indivíduos se relacionam com os códigos morais e aos atualizam comportamentalmente, isto é, Foucault não se interessa por pensar a ética como “moralidade dos comportamentos” (Idem). Para ele, interessa pensar a ética como a forma de subjetivação moral, mediante práticas de si. Isso impõe como questão central a relação do indivíduo consigo mesmo, como condição de possibilidade do processo de autoconstituição do sujeito. (Cf. *Ibidem*, p. 30-31). A história da ética é constituída pelas formas estratégicas de autoconstituição do sujeito: as técnicas operacionalizadas pelo indivíduo, os exercícios executados, as táticas de elaboração concreta de si. Uma dessas estratégias é a escrita de si. Na vida monástica cristã, por exemplo, a escrita de si apareceu como a ação estratégica

¹ Isso foca claro na introdução do segundo volume da *História da sexualidade*: o uso dos prazeres. Cf. FOUCAULT, 1988, p. 7-31.

do monge segundo a qual ele poderia, em meio à sua solidão, ver a si mesmo “de fora”, como se um outro o visse, o que promoveria certo olhar que auxiliaria a enfrentar as tentações. Como afirma Foucault: “o que os outros são para o asceta em uma comunidade, o caderno de notas será para o solitário” (FOUCAULT, 2006 a p. 145). Mais: “o constrangimento que a presença do outro exerce na ordem da conduta, a escrita o exercerá na ordem dos movimentos interiores da alma” (Idem). Se a escrita de si cristã é uma forma de se libertar dos elementos tentadores que atravessam os meandros da alma, a escrita de si na Grécia e na Roma antigas possui outro intento: “a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação” (Ibidem, p. 147). Trata-se de uma escrita com forte acento *etopoiético*, pois ela pretende transformar verdades recebidas de certa tradição em *éthos*. Em outros termos, a escrita “pagã” de si possui como intuito central apropriar-se de uma tradição ética e constituir a subjetividade do indivíduo, segundo o conteúdo e estilo dessa mesma tradição. A “subjetivação do discurso” (Ibidem, p. 148) possui, aqui, um lugar de destaque. Fazer o discurso concretizar-se nas diversas situações da existência é um dos desafios da escrita de si. Nela e por ela, a escrita de si deixa de ser uma recusa da condição pecaminosa e se transforma em índice de produção de si. Nessa escrita, não está em jogo somente o ato de escrever. Antes disso, a escrita de si comporta escrita, leitura, memorização de textos, exames de consciência, meditação, silêncio, escuta do outro. Somente assim, o indivíduo consegue exercer ou exercitar a si mesmo, cunhando poeticamente seu *éthos*. Essa constituição criativa de si por meio da aplicação de textos escritos e lidos a contextos vividos é acompanhada por

meditação e por pensamento. Daí o tríplice trabalho destacado por Foucault, presente na escrita de si: “trabalho de pensamento, trabalho pela escrita, trabalho na realidade” (Ibidem, p. 147). Tudo isso concorre para o adestramento (*gummazein*) do indivíduo na situação em que está inserido. Foucault destaca, então duas formas de escritas etopoiéticas presentes nos documentos dos séculos I e II: os *hupomnêmata* e a *correspondência*. Não importa, aqui, os contornos dessas duas formas de escritas. Importa-nos somente assinalar que elas são estratégias por meio das quais o indivíduo assume como tarefa constituir a si próprio. Autoconstituição do sujeito é, portanto, o elemento essencial da escrita de si.

A escrita confessional agostiniana e as cartas nietzschianas do final de 1888 e do início de 1889 parecem assinalar uma escrita de si sem a finalidade de autoconstituição do indivíduo. Por um lado, em Agostinho, por motivos que devem ser expostos, a escrita confessional parece caracterizar uma *desistência de si* como condição de possibilidade de recepção de si. Já nas “cartas da loucura” de Nietzsche, a escrita de si pode ser entendida como *desescrita de si*, uma vez que Nietzsche afirma sua ipseidade por meio da dissolução de si (autodesidentificação) e se identifica com uma multiplicidade de modos de ser expressos em diversos nomes próprios da tradição ocidental. A desistência de si, como veremos, se deve à qualidade especificamente cristã da ipseidade, marcada radicalmente pela impossibilidade primária de o ser humano vir a ser plenamente quem é, por meio da autonomia e autodeterminação de suas ações. No caso de Agostinho, autor do conceito de *pecado original*, toda tentativa de o ser humano constituir a si próprio autonomamente é inviabilizada pela decadência

ontológico-existencial do *homo carnalis* (homem carnal), modo de ser refém da lógica do pecado. Por isso, desistir de ousar ser si próprio através das próprias forças é condição *sine qua non* da possibilidade de receber a si próprio da gratuita ação divina. Daí a irrupção de um tipo de narrativa de si baseado em súplicas, orações e louvores. Por outro lado, a desescrita de si assinala a possibilidade de ser si mesmo por meio da desidentificação consigo mesmo e da afirmação da pluralidade de tipos vitais heterogêneos legados pela tradição e assumidos existencialmente. Trata-se da afirmação de um modo de ser pós-identitário, segundo o qual ser si mesmo não é ratificar qualquer subjetividade nuclear substancialmente dada, mas afirmar modos de ser heterogêneos como condição de possibilidade de uma ipseidade não metafísica.

Para que possamos caracterizar a relação entre escrita confessional e ipseidade e desescrita de si e ipseidade, devemos partir do conceito de escrita de si tal qual caracterizada por Foucault e rapidamente sintetizada acima. Posteriormente, é preciso enfrentar a obra agostiniana, sobretudo a obra *Confissões* e alguns conceitos derivados de outros contextos discursivos que possibilitem esclarecer a ideia de desistência de si que parece atravessar e condicionar a especificidade do relato confessional agostiniano. Por fim, algumas cartas de Nietzsche do “período da loucura” devem ser analisadas para que possamos assinalar o sentido da escrita pós-identitária nietzschiana.

1. Santo Agostinho e a escrita confessional

A prática agostiniana da confissão parece se inscrever na *ars vivendi* de um modo peculiar. Não se trata de uma escrita com pretensão de descrição desinteressada de si próprio, tampouco

uma escrita intencionalmente neutra. Por outro lado, a confissão não se identifica simplesmente com o conhecido sacramento cristão homônimo. *Confiteri* (confessar) é um termo complexo, que assinala uma dinâmica plural, na obra de Santo Agostinho. Se levarmos em conta o importante início do livro XI das *Confissões*, então, é possível afirmar que a confissão não é somente a arte de informar o que acontece consigo a um ser inicialmente ignorante. A confissão é sobretudo uma relação discursivo-existencial com Deus, que, devido à sua onisciência [de Deus], não precisa ser informado de nada para saber o que acontece no tempo, ainda quando a temporalidade diga respeito ao que acontece na interioridade humana. Como assinala o paradoxo agostiniano: “Sendo Vossa a eternidade, ignorais porventura, Senhor, o que eu Vos digo, ou não vedes no tempo o que se passa no tempo? Por que razão Vos narro, pois, tantos acontecimentos? Não é, certamente, para que os conheçais por mim, mas para excitar o meu afeto (*affectus*) para convosco e o daqueles que leem estas páginas, a fim de todos exclamarmos: ‘Deus é grande e digno de todo o louvor’”. (*Conf.*, XI, 1) Confessar não é, portanto, simplesmente informar e constatar, mas sobretudo excitar afetivamente aquele (a) que se confessa e os demais que participam indiretamente da confissão. Excitação afetiva, nesse caso, não é uma simples moção subjetiva que mobiliza interiormente o indivíduo. Por um lado, a excitação afetiva torna permeável o ser humano para louvar e reconhecer a grandeza divina. Por outro lado, ao se confessar, ao falar de si, o indivíduo possibilita a transformação de si mediante a relação afetivo-amorosa com Aquele que aparece como sentido último de sua ipseidade. Daí a relação entre confissão e amor: “Narro estas coisas

pelo desejo de Vos amar”. (Idem) Mas, isso não é tudo.

Se o comportamento confessional excita afetivamente o indivíduo e se, ao excitá-lo, promove sua permeabilidade ou abertura para a ação divina, então, é preciso questionar o modo como a ação divina transforma o indivíduo e por que esta ação possui a relevância atribuída por Santo Agostinho. Para entender isso, é preciso mencionar que a confissão parte da qualidade miserável do confessante, que procura em Deus um correlato ontológico qualitativamente distinto, a saber, a misericórdia divina. “Por isso patenteamos o nosso amor para convosco, confessando-Vos as nossas misérias e as Vossas misericórdias a fim de que ponhais termo à obra já começada da nossa libertação e que sejamos felizes em Vós, cessando de ser miseráveis em nós.” (Idem) Misericórdia e miserabilidade se conjugam no ato confessional. Dessa junção advém o propósito central da prática confessional, a saber, a libertação da miserabilidade humana promovida por Deus. Essa libertação não se refere a um ente externo, a uma opressão causada por alguma realidade circunstancial. Antes disso, a libertação incide na qualidade miserável da condição humana. Essa qualidade só se apresenta como tal, quando a condição humana fecha-se em si mesma e busca por si mesma dar conta de si. Eis o modo de ser da ipseidade humana miserável. Por outro lado, a transformação qualitativa dessa ipseidade supõe a desistência dos princípios mobilizadores da dinâmica autorreferida e autônoma que produz a sua miséria. Isso explica por que confessar é um sacrifício, um ato de renúncia de si (enquanto miserável) e um comportamento movido pela esperança de ser liberto de si: “Recebei o sacrifício das *Confissões*, por meio do ministério da minha língua, por Vós formada e que

impeliste a confessar o Vosso nome. (...) Que a minha alma Vos louve para que Vos ame; que confesse as Vossas misericórdias para que Vos louve.” (Ibidem, V, 1) Confessar o nome divino, amar a Deus e reconhecer a Sua misericórdia é condição para que a excitação afetiva possibilite ao ser humano ser liberto de sua miserabilidade. O sentido da confissão, portanto, é a libertação do modo de ser miserável da condição humana.

Até aqui, tudo parece indicar que a narrativa confessional produz como efeito a extirpação da condição miserável humana, algo que analogamente se repetiria no modo usual de compreensão do sacramento da confissão: uma vez confessados os pecados, o ser humano estaria deles liberto. No caso da prática confessional agostiniana, poder-se-ia interpretá-la como fonte de transformação cabal do ser humano, o que seria o mesmo que dizer que a confissão é um método terapêutico ortopédico, uma vez que consertaria os desvios humanos de uma vez por todas. Exatamente isso não aparece nas *Confissões* agostinianas. Essas não têm como propósito apagar manchas passadas e produzir um presente e um passado de pureza irrestrita. Já no livro V das *Confissões*, Agostinho diz: “O fruto das minhas *Confissões* é ver não o que fui, mas o que sou”. (Ibidem, V, 4) Isso parece contradizer claramente o percurso e desenvolvimento da obra, que assinala, em diversos momentos, as vicissitudes históricas de Agostinho. Entretanto, o interesse dessas narrativas não é acentuar acontecimentos passados, mas confessar o passado, para assumir existencialmente quem ele mesmo, Agostinho, é no presente. Como fica claro no livro XI das *Confissões*, o sentido da temporalidade se dá na articulação da alma com suas possibilidades de presentificação dos

três direcionamentos do tempo: passado compreendido como presença das coisas passadas (pela memória), presente como presentificação do que está acontecendo (pela atenção) e futuro como antecipação presentificadora do que acontecerá (pela expectativa) (Ibidem, XI, 20) Ao contar o passado, Agostinho o torna presente por meio da memória e, assim, compreende como tornou-se quem ele está sendo, uma vez que o tempo, como distensão da alma (*distentio animi*) (Ibidem, XI, 26), assinala a unidade performática da condição humana.² Por isso, sem referência à presentificação do passado, não é possível que a misericórdia divina possibilite um novo futuro para a condição humana: a libertação de sua miséria.

Ainda que a confissão do passado seja um elemento essencial da prática confessional, ela não pode ser tão-somente obra humana. Isso porque a ipseidade humana não é autotransparente. Por isso, não é possível que o ser humano se assegure de si. Ele não é senhor de si, não domina sequer o que lhe ocorreu. O signo disso é a ignorância que acompanha o ser humano em relação ao seu passado. “Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece”. (Ibidem, X, 5) O ser humano, portanto, é impotente até no que concerne às lembranças do passado que ele de certo modo ainda é. Sem a misericordiosa luz divina a lhe iluminar a mente, o ser humano não consegue articular-se discursivamente com o seu passado. Isso é um claro sinal de uma duplicidade que atravessa a prática confessional, qual seja, a impotência de ser si mesmo por si mesmo e a necessidade de ser atuado por Deus, para que o ser humano seja liberto

de sua impotência. Ora, enquanto estamos “nesta vida de peregrinos” (Ibidem, XI, 2), encontramos “nesse abismo” (Idem) da condição terrena, que anseia pela pátria da qual está afastada e sofre as investidas do *homo carnalis*, que distancia-se existencialmente de Deus. Dessa forma, nossa libertação nunca é definitiva na condição peregrina em que nos encontramos. Ela é um processo que se inicia na condição terrena, mas que se consuma na pátria celeste. Dessa forma, a confissão é um exercício sempiterno, uma tarefa a ser sempre recomeçada para que o ser humano potencialize sua capacidade de ser agido pela ação graciosa de Deus. Os constantes recomeços da narrativa agostiniana nas *Confissões* assinala e ratifica a sempiternidade da prática confessional.

A condição antropológico-existencial da exigência das práticas confessionais não é outra senão o *homo carnalis*. Essa condição, que se conjuga com o conceito de pecado original presente na obra tardia de Agostinho, atravessa e condiciona a prática confessional. O que significa a condição carnal do ser humano? Primeiramente, como fica claro em *A cidade de Deus*, o homem carnal não se restringe a uma “parte” da condição humana, por exemplo, o corpo (Cf. *Cid. D.*, XIV, II) Apesar de a expressão homem carnal nascer da imagem sensível do corpo humano, trata-se de uma figura de linguagem que toma a parte pelo todo. Por isso, o homem carnal é um modo de ser que condiciona a totalidade humana, ou seja, que articula suas dimensões e potencialidades, inclusive sua vontade e seu intelecto. Por esse motivo, o homem carnal se identifica com o *viver segundo a carne*, que se contrapõe, a exemplo do

² “Mas porque a Vossa misericórdia é superior às vidas, confesso-Vos que minha vida é distensão”. (*Conf.*, XI, 29)

epistolário paulino, ao *viver segundo o espírito*, que funda e determina o homem espiritual. O homem carnal é distinto, portanto, do homem espiritual. Trata-se de uma distinção qualitativa, que se fia no modo de realização da vontade, uma vez que é ela que responde pelo caráter modal da condição humana. (Cf. *Ibidem*, XIV, VI) Sem entrar nos pormenores desse conceito (vontade), é possível afirmar que é por ele que a condição humana se qualifica como carnal ou espiritual, uma vez que a vontade responde pelo direcionamento da condição humana e pelo seu horizonte de realização. Se, por um lado, a vontade é uma faculdade que decide pelo modo de utilização das demais faculdades humanas, por outro, é ela que dota a experiência existencial de significatividade. A vida segundo a carne é aquela cuja vontade constitui uma ipseidade que possui como referência última alguma criatura e não o criador. Nesse sentido, os comportamentos humanos em geral passam a se orientar pela significatividade do devir (movimento), uma vez que toda criatura, por ser finita, se move. Ora, tudo que está em devir vem a ser outro, não possui plenitude ontológica e, portanto, não consegue dotar a ipseidade humana de estabilidade. Ao apegar-se ao finito, o ser humano não atinge a beatitude, pois, como mostrou Agostinho em *A vida feliz*, ainda que alguém possua tudo o que quer, se aquilo que fora querido for finito, sempre haverá o medo da perda do que obteve. Por esse motivo, viver tendo medo da perda é o mesmo que viver na ausência de beatitude. Consequentemente, só é feliz a vida cujo sentido é sempre Deus. (Cf. *V. Fel.*, II, 11) Das distintas formas de direcionamento da vontade se manifestam dois tipos de amores e dois modos de ser: amor concupiscente, que possui como eixo a criatura, e o amor

caridade, cujo referente é Deus. A concupiscência nasce do tipo de vontade que determina o homem carnal; já a caridade estrutura o homem espiritual. A diferença estrutural entre as duas ipseidades em jogo nesses modos de ser é a seguinte: o homem espiritual atua segundo a graça divina; já o homem carnal atua segundo si mesmo. Este último é o homem miserável, que necessita confessar-se para ser liberto pela graça divina. Contudo, engana-se quem pensa que o homem espiritual é um modo de ser definitivo. Por causa do pecado original, conceito cujos contornos não serão explicitados aqui, o homem espiritual é sempre suscetível a decair da graça e a ser regido pela concupiscência. A plenitude do homem espiritual não se encontra na situação de peregrino, mas na realidade celeste *post mortem*. (Cf. *Cid. D.*, XIV, XXV) Isso permite entender por que tanto o homem carnal quanto o homem espiritual possuem um déficit ontológico que deve ser compensado pela atuação da graça divina.

Por fim, é preciso mencionar por que o ser humano, na condição peregrina em que se encontra e que deve ser confessada, não consegue ser autônomo e soberano. Segundo *A cidade de Deus*, isso pode ser compreendido à luz da interpretação agostiniana dos efeitos antropológico-existenciais da queda adâmica. A queda instaura um elemento peculiar na vontade humana, que acaba introduzindo uma perda na sua capacidade de autodeterminação. (Cf. *Ibidem*, XIV, XXIII) A queda introduziu a *libido*, que é o elemento involuntário que atravessa e condiciona a vontade e que não é extirpável nem mesmo pela ação da graça. A graça possibilita ao ser humano agir como se deve, mas isso não o faz isento da libido. Daí a constante possibilidade de ser acometido pela concupiscência. Ora, a libido inscreve na

condição humana uma dramaticidade que passa a exigir da existência a tarefa de abrir-se sempre pela fé à libertação promovida pela graça divina e a desistir de afirmar sua qualidade inicial regida pela concupiscência e pela força da libido. Eis por que a confissão é uma estratégia que visa a produzir desistência de si e a potencializar a experiência da fé, que encontra em Deus o libertador da qualidade primária da existência na situação pós-queda que se encontra na peregrinação terrena. Só se confessa a ipseidade que quer desistir de ser si mesma, por si mesma. A escrita confessional é, portanto, uma prática de desistência de si.

2. Nietzsche e a desescrita de si: a renomeação plural da ipseidade

Se levarmos em consideração a interpretação deleuziana da ideia foucaultiana de subjetivação, então tudo parece indicar que Nietzsche e Foucault se coadunam plenamente, no que concerne ao projeto da escrita de si. Ora, o próprio Nietzsche parece deixar claro que ele mesmo possui um projeto semelhante à estética da existência em Foucault. Em *A gaia ciência*, por exemplo, ele chega a afirmar: “(...) Tudo isso temos de aprender com os artistas, e em todo resto ser mais sábios do que eles. Pois neles termina normalmente esta sua requintada faculdade: onde a arte acaba, começa a vida; nós, porém, queremos ser os poetas da nossa vida e, em primeiro lugar, das coisas mais pequenas e comuns” (FW/GC, § 299). Ser poeta da própria vida – não é isso estética da existência? Ora, poetas não produzem formas, não con-figuram? Não seria a “poética da vida” uma arte de produzir configurações? Parece que sim. Então, não será Nietzsche o pensador das configurações poeticamente engendradas? Não se assemelha ele ao projeto da escrita de si, pelo menos no

que tange ao propósito de produzir formas ou de autoconstituição criadora?

A constituição de si, em Nietzsche, é um tema que só pode ser retamente compreendido, à medida que se leve em conta o caráter pós-identitário ou pós-metafísico de seu pensamento. Se a tarefa de superação do homem (*Mensch*) – este entendido, no início de *Assim falou Zaratustra* (Cf. ZA/Za, “Prólogo”, 3), como toda e qualquer compreensão metafísica da condição humana – é um dos projetos centrais do pensamento nietzschiano, então um de seus aspectos é perverter a noção substancial de subjetividade, que animou durante séculos a estrutura gramatical dos idiomas ocidentais. No lugar de um sujeito que funciona como pivô de sustentação de predicados, a ipseidade humana deve ser pensada como resultante de um constructo finito de elementos heterogêneos. Nesse sentido, o corpo entendido como grande razão (Cf. ZA/Za, I, “Dos desprezadores do corpo”) é um conceito imprescindível para se entender um dos movimentos de superação-desconstrução nietzschianos da compreensão metafísica da condição humana. Ora, esse mesmo aspecto já deixa vir a lume a finitude como horizonte incontornável para se repensar a condição humana fora dos regimes discursivos metafísicos. Justamente por causa disso, a temporalidade e a impermanência passam a ser elementos centrais na constituição de uma ipseidade pós-metafísica. Consequentemente, a mortalidade, a dissolução, o ocaso passam a ser aspectos essenciais na formação finita dos modos de ser da condição humana. Daí o desafio de se pensar a relação entre liberdade e mortalidade. Nas palavras de Zaratustra: “Da sua morte, morre o homem realizador de si mesmo” (ZA/Za, II, “Da morte livre”). “Eu vos gabo a minha morte, a morte livre, que vem a

mim porque eu quero” (Idem). Ou ainda: “Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador quando não é mais tempo de dizer sim: entende, assim, melhor da vida e da morte” (Idem). Pensar a liberdade na morte ou a morte como lugar de liberdade é ser capaz de afirmar a dissolução (“sagrado negador”) pertencente à finitude como índice de afirmatividade plena do viver. Inscrever a mortalidade na dinâmica constitutiva da finitude nada mais é que ser capaz de pensar a afirmação da dissolução como lugar de articulação da ipseidade. Uma ipseidade só se afirma plenamente em sua finitude, à medida que aquiesce, no tempo certo, ao deixar-de-ser-si-mesma.

A desescrita de si diz respeito à dissolução como índice de realização de si próprio. Diferentemente da escrita de si, não se trata de uma constituição ou conquista de si, não se trata de subjetivação, mas de desidentificação consigo, derrocada de si, produção de fissura em si e abalo de si. Essa desescrita, como ficará claro à frente, no caso de Nietzsche, tem a ver com nomes históricos, uma vez que ela se estabelece mediante a desapropriação de si e ressignificação de si por meio da alteridade de um nome ou de diversos nomes. Como mostrou Cragolini, os nomes, que são assinados como nomes próprios, em Nietzsche, não assinalam propriedades dadas, núcleos ontológicos pré-determinados, mas formas de desapropriação de si, “despersonalização” ou abandono de si mesmo (Cf. CRAGNOLINI, 2016, p. 73-79). Por outro lado, nomes são possibilidades (tipológicas) de concreção da existência (vontade de poder). Ao assinalar nomes diversos, Nietzsche mostra que ele mesmo é uma miríade de possibilidades de a vida vir a ser ela mesma, inclusive ao dissolver as concreções da ipseidade-Nietzsche. Na

diversidade de nomes assinados por Nietzsche, vem à luz a dissolução do Nietzsche-sujeito, e a afirmação plena de Nietzsche como articulação de uma pluralidade de modos de ser. A vida do múltiplo – eis o que está em jogo na pluralidade dos nomes assinados por Nietzsche. Isso aparece claramente nas cartas de 1889, consideradas textos da loucura. Que se considere, aqui, alguns elementos centrais dessas cartas.

Dentre os diversos elementos pertencentes às cartas de 1889 que chamam atenção, talvez o mais relevante seja a pluralidade de assinaturas. Nietzsche assina as cartas com nomes variados. São eles: N. [Nietzsche], Nietzsche Dionísio, Dionísio e o Crucificado. Quatro assinaturas que implodem a unidade subjetiva do sr. Nietzsche. Despossuído de si, Nietzsche deixa vir a lume nas assinaturas formas de ser, tipos vitais outros, que, ao tornarem-se seus, o deslocam do lugar de sujeito autônomo. Trata-se de uma descentralização de si, como forma de vir a ser outro. Nesse caso, a derrocada de si não é uma simples aniquilação, uma dissolução cabal que impediria de afirmar o vir a ser de si mesmo, algo assim como falecimento. Desescrever o seu nome é condição de possibilidade de ser radicalmente certos modos heterogêneos de configuração de si. Exatamente isso levou Klossowski a pensar que Nietzsche estaria, por meio da assunção de outros nomes que não o nome “Nietzsche”, radicalizando a desconstrução do princípio de realidade, sempre assentado no princípio de identidade. Isso não significa que Nietzsche esteja sendo acometido por uma doença, mas, pelo contrário, está sendo transfigurado por uma lucidez, que

o faz ser fiel ao projeto de pensamento pós-identitário.³

Contudo, o sentido da desescrita de si aparece também no conteúdo de algumas das cartas de 1889. São conteúdos que corroboram a ideia segundo a qual a desescrita dos nomes de si é uma integração radical de modos heterogêneos de ser. Duas cartas ajudam-nos a pensar a desescrita dos nomes de si. Vejamos:

A Cosima Wagner em Bayreuth

Turim, 3 de janeiro de 1889

À princesa Ariadna, minha amada.

É um preconceito que eu seja um ser humano. Mas já vivi frequentemente entre os humanos e conheço tudo o que os humanos podem viver, desde o mais baixo até o mais elevado. Vivi entre indianos, Buda, na Grécia fui Dionísio, – Alexandre e César são minhas encarnações, da mesma forma que o poeta Shakespeare, Lorde Bacon. Por último, fui inclusive Voltaire e Napoleão, talvez até Richard Wagner... Mas, esta vez venho como o vitorioso Dionísio, que converterá a terra num dia de festa... Não é que tivesse muito tempo... Os céus se alegram de que esteja aqui... Estive inclusive pregado na cruz... (Carta 1241)

A Jacob Burckhardt na Basiléia

Turim, 6 de janeiro de 1889

(...) O que é desagradável e que incomoda a minha modéstia é que no fundo eu sou todos e cada um dos nomes da história (...) (Carta 1256)

Na carta acima reproduzida de 3 de janeiro de 1889, que não possui assinatura, Nietzsche deixa claro que ele mesmo já fora uma diversidade de nomes. Já foi Napoleão, Shakespeare, talvez Wagner, inclusive fora o crucificado. Contudo, agora, ele veio como o vitorioso Dionísio, mesmo já tendo sido Dionísio, na Grécia. Parece que o fio condutor para se compreender a narrativa em questão é o fato de Nietzsche já ter vivido entre os humanos e conhecer “o que os humanos podem viver, desde o mais baixo até o mais elevado.” Em outros termos, Nietzsche se vê como a afirmação integradora da multiplicidade de modos de ser possíveis à condição humana. Trata-se de um tipo vital cujo modo de ser inscreve em si, como seu passado, tudo que a condição humana pode ser. Daí seu nome poder ser, atualmente, Dionísio. Se ele vem dessa vez como “vitorioso Dionísio”, isso se deve ao fato de ele vir sob um modo que pode se ver como já tendo sido a miríade de possibilidades de ser da condição humana. Ao falar de si, portanto, Nietzsche fala de um si múltiplo e integrador. Sem qualquer identidade metafisicamente fundada, Nietzsche pode ser a pluralidade dos modos de ser assinalados em uma diversidade de nomes históricos. Por isso, na carta a Burckhardt acima mencionada, Nietzsche afirma ser ele mesmo “todos e cada um dos nomes da história”. Uma afirmação como esta deveria nos levar a uma importante reflexão acerca da temporalidade e do eterno retorno, que permitiria talvez compreender por que Nietzsche articula

³ “Se o processo que arruína o ‘princípio de realidade’ consiste em uma suspensão ou extinção da consciência do mundo exterior, parece, pelo contrário, que Nietzsche nunca foi tão lúcido, como durante esses dias em Turim: aquilo de que ele tem consciência, é, justamente, de que deixou de ser Nietzsche, como se sua

pessoa o tivesse abandonado. Essa ausência de identidade, porém, é expressa através de uma declaração absurda, inconsistente, que reivindica a fisionomia divina para essa mesma inconsistência. Declaração que equivale ao gesto universal das figuras divinas.” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 259)

a totalidade do passado da tradição no tempo histórico em que ele exerce seus modos de ser – tarefa que não será aqui realizada. Entretanto, para os intuitos deste texto, devo assinalar somente que ser todos e cada um dos nomes da história é o signo de que Nietzsche descreve a si mesmo, ao pluralizar-se nos nomes da tradição. Daí se poder dizer que, sobretudo em 1889, a (des)escrita nietzschiana não visa a constituir um si mesmo dotado de alguma consistência específica, mas afirmar uma ipseidade tecida por meio da interpenetração de uma diversidade de nomes/tipos vitais da tradição. Somente assim, é possível conceber que Nietzsche tornou-se radicalmente histórico e singularmente plural.

3. Considerações finais

Transgredindo qualquer constituição substancial de si, Nietzsche vem a ser pluralmente singular e singularmente plural. No nome “Nietzsche” ressoa, então a multiplicidade de tipos vitais da tradição. Talvez esteja aí o lugar do caráter decisivo da obra nietzschiana: ter superado a tradição por integrar os seus modos de ser sem necessitar de quaisquer supostos metafísicos. Em outras palavras, ao superar criticamente a tradição metafísica, o nome “Nietzsche” nada mais é que a articulação integradora dos diversos nomes históricos dessa mesma tradição, inclusive aqueles inerentes à própria história da metafísica, razão pela qual é possível, então afirmar que a desescrita nietzschiana de si deixar vir a lume, ao atravessar o nome “Nietzsche”, Napoleão, Wagner, Dionísio, Voltaire, mas também Platão, Aristóteles, Agostinho, Descartes – todos e cada um dos nomes da tradição metafísica. Por outro lado, ao dizer adeus a si mesmo, a prática confessional agostiniana permite a ipseidade receber-se de volta de outro

modo. Escrever sobre si passa a ser a condição de desistência de uma ipseidade que não se basta e que não pode conquistar-se afirmando-se. Para ser si mesmo, é preciso desistir de tentar ser a causa eficiente e suficiente de si mesmo. Daí a experiência de libertação só ser possível quando o ser humano assume-se como miserável e confessa a Deus a insuficiência de um modo de ser cujo horizonte não é outro senão a frustração de si mesmo. Essa escrita, a escrita da desistência de si, reinscreve o ser humano no mundo tendo como sentido mobilizador de si a alteridade divina.

Duas escritas, duas formas de ser si mesmo. Nelas e por elas, contudo, a prática de si não leva à autoconstituição, mas ao cultivo de um modo de ser permeável ao acontecimento de sentido para além da afirmação ou cultivo da autonomia do sujeito.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1957-1986.
- _____. *Confissões*. Petrópolis: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2011.
- _____. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 2004.
- _____. *A cidade de Deus*. Vol. I e II. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Solilóquios/A vida feliz*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998.
- CRAGNOLINI, Monica. *Moradas nietzschianas: Del sí mismo, del outro y del “entre”*. Buenos Aires: La Cebra, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.
- FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 a.
- _____. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ditos e escritos V:*

Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 b.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 c.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: graal, 1988.

KOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

_____. “Circulus vitiosus”. In: MARTON, Scarlett. *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-1978.

_____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB) in 8 Einzelbänden.

Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 8 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

_____. *Correspondencia*. Vol. VI. Madrid: Trotta, 2012.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *O Anticristo* – Ditirambos de Dionísio. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Assim falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Recebido em 2020-05-24
Publicado em 2020-06-07