

# Máscaras sem rosto: Zaratustra como um mestre “pós-nietzschiano”\*

Mónica B. Cragolini\*\*

**Resumo:** Após uma breve passagem pela noção de máscara em Nietzsche, e sua ligação com a ideia de toda “identidade” possível, vamos analisar o lugar da máscara de Zaratustra como mestre, e os significados de seu “ensinamento”. Mostraremos como o ensino de Zaratustra é uma forma de não-ensinamento e, nesse sentido, indicaremos a forma como esse não-ensinamento se torna visível como tal em alguns problemas do pensamento contemporâneo.

**Palavras-chave:** Zaratustra, máscara, representação, eu, identidade.

---

\* Tradução de Márcio José Silveira Lima e Maira Prieto Bento Dourado.

\*\* Universidad de Buenos Aires (CONICET), Buenos Aires, Argentina

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3657-3903>

Correio eletrônico: [mcragnolini@gmail.com](mailto:mcragnolini@gmail.com)

## **A máscara sem rosto**

Por que Nietzsche permanece um autor relevante para o século XXI? Que aspectos do seu pensamento tornam a sua presença imprescindível para muitos pensadores de hoje? Vou partir de uma questão estético-metafísica, a crise de representação, analisada a partir da ideia da máscara, para responder pelo sentido e vigência (sempre “inaturalmente atual”) do pensamento de Nietzsche. Desse ponto de vista, vou apontar o caráter do “pós-nietzschiano” a partir da ideia de Zaratustra como mestre, a fim de investigar quais elementos as questões da máscara e da crise da representação nos proporcionam, para pensarmos sobre os problemas atualmente debatidos, como aquele acerca do impessoal, ou da terceira pessoa.

Em Nietzsche, o conceito de máscara pode ser situado no contexto da crise da representação, inseparável das questões do “tornar visível”. Do ponto de vista artístico, mas também metafísico, a pergunta é em relação à visibilização do invisível: o representado na representação remete a outro? Consegue torná-lo visível, ou seja, traduzi-lo? Essas questões, que normalmente aludem aos problemas do numênico e do fenomênico, e à forma como o último pode representar o primeiro, na filosofia de Nietzsche transformam-se em outra questão: será que, na época da morte de Deus, a representação não representa nada?

Na contemporaneidade, grande parte do pensamento assume que a representação já não remete a nada, exceto à ausência do que era anteriormente representado: se o fundamento de todo o sistema metafísico, político, moral e estético já não funciona como tal, as diferentes esferas que nele se baseavam enfrentam o problema da ausência do doador de sentido<sup>1</sup>. Em *Assim falava Zaratustra*, uma figura que evidencia essa ausência de sentido, e o desconcerto ante

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, considero que a noção metafísica fundamental (a *arkhé* de cada sistema) funciona ao mesmo tempo como um princípio ético, político e econômico, como afirma R. Schürmann, 1982.

a derrocada do fundamento – *arkhé* – é o Papa aposentado: a que voz responde e a quem representa, uma vez que Deus está morto? É por isso que Zaratustra lhe diz sobre Deus: “Deixa-o ir, ele já se foi” (*Za/ZA, Aposentado*, KSA 4.323). Embora todos os supostos “homens superiores” que vêm à montanha de Zaratustra, na quarta parte da obra, tornem visível a ruína da representação em vários campos (científico, político, religioso, filosófico e artístico), o velho Papa aposentado deixa claro que a morte de Deus nos coloca no plano da representação que nada representa, bem como na questão do sentido dessa representação. Com a morte de Deus, interrompeu-se a voz transmissora de significado, portanto, a mensagem a ser transmitida, e o Papa aposentado permanece como testemunha dessa ausência de transmissão de voz, dessa falha de comunicação do numênico<sup>2</sup>.

Essa ruptura e ruína da representação pode ser analisada, em Nietzsche, na forma como o problema da máscara se transforma a partir do momento em que Nietzsche se assume como um crítico da metafísica ocidental. Enquanto, em *O nascimento da tragédia*, a tradução para a esfera estético-metafísica das categorias schopenhauerianas de fenômeno e númeno dá lugar ao mundo apolíneo e ao mundo dionisíaco, e a máscara apolínea é como o véu de Maia que oculta o verdadeiro (o fundo numênico, o *Ur-Eine* da totalidade dionisíaca), nas obras posteriores já não é possível pensar a máscara como um véu de algo que não seja o nada ou o não-sentido. É verdade que, em *O nascimento da tragédia*, o termo *Maske* (máscara) não é usado para se referir à aparência do apolíneo, no entanto, está presente a ideia de “ser” (o Uno primordial) por trás dessa aparência, então é possível estabelecer essa ligação com o véu de Maia que mascara o verdadeiro ou, em outras palavras, “põe o sonhador para dormir”:

---

<sup>2</sup> Esse tema tem sido trabalhado por autores como Massimo Cacciari, J. Jiménez e outros na linha da problemática do anjo e do seu lugar como transmissor da Voz do alto, cf. M. Cacciari, 1992, J. Jiménez, 1982, entre outros.

Agora, no evangelho da harmonia dos mundos, cada um se sente não só unido, reconciliado, fundido com o próximo, mas feito um com ele, como se o véu de Maia estivesse rasgado e só esvoaçasse em farrapos diante do misterioso Uno primordial (GT/NT 1, KSA 1.29-30).

Nesse fragmento de *O nascimento da tragédia*, torna-se claro que nessa obra o apolíneo é a “máscara” que esconde o dionisíaco, aquele fundo “numênico” que é Dioniso. A partir de *Humano, demasiado humano*, a noção daquilo que mascara vai transformar-se, na medida em que a máscara não ocultaria um rosto “verdadeiro” por trás. É verdade que nessa obra, assim como em *Aurora e A gaia ciência*, há um uso profuso de termos ligados a mascarar, à ação do mascaramento, como o ato de um sujeito agente que “decide” assumir uma máscara<sup>3</sup> ou realizar, a partir da crítica, o desmascaramento. Desmascaramento que se torna uma ferramenta metodológica na forma como Nietzsche propõe a relação crítica com a história dos grandes valores que fundam a tradição ocidental<sup>4</sup>. No entanto, no Prólogo de 1886 à nova edição de *A gaia ciência*, fala-se do “disfarce inconsciente das necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura intelectualidade”<sup>5</sup>, e nesse sentido é necessário considerar que a máscara, se surge, como eu a interpreto, do cruzamento das forças da vontade de potência, como um modo de maior densificação dessas forças numa unidade provisória (o efeito da logicização, da esquematização), é da ordem do entrecruzamento do assim chamado voluntário e do não-voluntário, daí a referência nietzschiana ao inconsciente. Quando se adverte que não existe um “mundo real”

---

3 Cf. FW/GC, 36, KSA 3.405, em que se aponta que imperador Augusto deixou cair sua máscara, tornando evidente que havia levado uma como a leva um ator.

4 Esse é o significado do pensamento nietzschiano como uma crítica; a esse respeito, cf. M. B. Cragolini, 2018.

5 FW/GC, *Prólogo 2*, KSA 3.348: “Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, — und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes gewesen ist”.

por trás das supostas aparências, admite-se a máscara como admite o sonhador que está sonhando:

(...) acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e tenho de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento” [*der Erkennende*], danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência (...) (FW/GC 54, KSA 3.417)<sup>6</sup>.

Este parágrafo alude à possível distinção entre aparência (máscara) e númeno (como um X desconhecido, numa clara referência a Kant), para assinalar que todos nós sonhamos (estamos todos na aparência) e que esse sonho é a própria vida (a dança terrena). Não há, portanto, um véu de Maia como máscara que oculta o verdadeiro, mas tudo é superfície e dobra de superfícies, aquilo que os gregos entenderam, como o aponta o Prólogo do livro (*cf.* FW/GC, *Prólogo* 4, KSA 3.352).

É também noutro parágrafo de *A gaia ciência* que é apresentada a figura do eremita (*cf.* FW/GC 365, KSA 3.613-614), para indicar que também os “homens póstumos” sabem que devem estar ligados aos “homens”, e para isso devem mascarar-se, apresentando-se na sociedade entre pessoas disfarçadas que não querem ser tomadas como tais. O eremita recomenda então que se disfarce de fantasma porque isso assusta (“alguém estende a mão diante de nós e não nos

---

<sup>6</sup> Tradução de Paulo César de Souza (PCS).

podem agarrar”). Essa consideração do eremita e das suas máscaras é retomada em *Para além de bem e mal*, para distinguir a figura do filósofo, que pode considerar que alguns dos seus pensamentos remetem a um verdadeiro fundo, da figura do eremita, que é quem sabe que por trás de cada máscara existe outra máscara.

O eremita é aquele que reconhece que atrás de cada caverna há outra caverna, que há “um abismo atrás de cada fundo, atrás de cada ‘fundamento’” (JGB/BM 289, KSA 5.234).<sup>7</sup> Isso significa que todos os fundamentos possíveis são feitos sobre o abismo da desfundamentação (*desfundamentación*), e, portanto, é uma máscara, mas não uma máscara de um “real” agora abissal, mas uma máscara de nada, uma máscara sem rosto. As máscaras sem rosto asseguram um “lugar no abismo”: não se trata de um jogo de máscaras que mais tarde serão remetidas a um lugar onde todas encontrariam o seu sentido, como uma espécie de identidade de conservação de si. As máscaras dispersam qualquer possibilidade de conservação última de si: deixam evidente, a partir da noção de abismo, que não existe um rosto último.

É nessa linha de interpretação que é possível compreender as críticas dos poetas na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, quando, parodiando o coro místico, no *Fausto* de Goethe, aponta que o perecível é apenas um símbolo, e o Eterno-Feminino atrai para o alto<sup>8</sup>, Zaratustra indica que “tudo o que é imperecível é apenas um símbolo” (Za/ZA, *Dos poetas*, KSA 4.163-166). Enquanto o coro místico de Goethe indicava o caráter aparente de tudo o que é perecível como manifestação de “outra” verdade (o Eterno), Zaratustra sublinha que “os poetas mentem demasiado”. Por quê? Não somente porque querem exibir-se e receber aplausos, mas também porque acreditam ser ventríloquos do ser, supostamente manifestando a voz do Imperecível. Ou seja, o poeta que mente demasiado é aquele

---

7 “Ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begründung’” (JGB/BM 289, KSA 5.234).

8 Cf. J. W. Goethe, 1994, p. 432.

que se considera transmissor de outra voz, pela qual assume as suas máscaras como uma ocultação da verdade do ser (o Imperecível), mas, além disso, sente-se, por isso, numa situação privilegiada em relação ao resto dos mortais. Esse é também o sentido da crítica a Wagner como histrião: Wagner não apenas buscava por totalidades (a obra de arte total), como também exacerbava os sentidos e, como tal, o “Cagliostro da modernidade” (WA/CV 5, KSA 6.23).

E uma vez que Zaratustra é um ermitão, que sabe que toda filosofia esconde outra, e outra, vale a pena perguntar por que um ermitão assume a máscara do mestre, que supostamente ensina “doutrinas”.

### **Zaratustra e a máscara do mestre**

Que tipo de mestre é Zaratustra? Nietzsche foi crítico da educação do seu tempo em várias obras e com vários argumentos. Desde as cinco conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, realizadas em Janeiro-Março de 1872, até a terceira das *Considerações Extemporâneas*, dedicada a Schopenhauer como educador, Nietzsche critica, nessas primeiras obras, tanto a relação educação-Reich, como as tendências ilustradas, quer visem à generalização quer à especificidade. Nessas obras, Nietzsche mostra o esquema econômico e quantitativo na educação, considerada como “produção de cultura”. Na terceira das conferências sobre os estabelecimentos de ensino, aparece a tão mencionada imagem da universidade como aquela máquina composta por “uma boca que fala, muitos ouvidos e metade das mãos que escrevem”, e imagina o estudante universitário unido a essa máquina através do ouvido: a cultura da universidade “passa da boca para o ouvido” (BA/EE, *Conferência V*, KSA 1.740). A imagem da máquina permite compreender a ligação com a produção econômica: a universidade é um mecanismo que reproduz, em termos de “bens espirituais”, o mesmo esquema da economia. Já em *Para além de bem e mal*, será

mostrada a figura do erudito, caracterizado como um reprodutor medroso, cultor do jesuitismo da mediocridade, que é laborioso, regular e comedido, que necessita de honra, do reconhecimento e da constante reafirmação do seu valor e utilidade (cf. JGB/BM, 205 e 206, KSA 5.132-134). O que está presente nessa referência aos eruditos é a crítica ao modelo educativo de “capitalização” dos bens, que procura preservar e reproduzir esses bens<sup>9</sup>, razão pela qual Nietzsche insiste que o trabalhador filosófico não deve ser confundido com o filósofo: o filósofo é aquele que foi capaz de ser crítico, cético, dogmático, historiador, poeta, colecionador, decifrador de enigmas, espírito livre, de alguma forma, aquele que foi capaz de assumir as diferentes máscaras sem permanecer em nenhuma como rosto (cf. JGB/BM 211, KSA 5.145).

Se se trata de não ficar em nenhum rosto, a pergunta, então, é por que Zaratustra assume a máscara de um mestre que parece ensinar “doutrinas”. Entre as diversas interpretações que têm sido feitas de *Assim falava Zaratustra*, algumas leituras têm analisado a obra como *Bildungsroman*, um romance de formação. De certa forma, parece que Zaratustra segue os caminhos da *Bildung*: há os anos de juventude, os anos de solidão, os anos de peregrinação com os seus encontros, e talvez a quarta parte da obra possa ser interpretada como o aperfeiçoamento de uma certa formação, voltada então para o ensinamento. Mas Zaratustra não só não se “forma” durante todo o trabalho como, assumindo a máscara do mestre, parece que não busca “formar” (apesar de procurar e chamar os seus “discípulos”, e sentir que os encontrou na última parte da obra). O paradoxo de *Assim Falava Zaratustra* é que ele parece ser um texto de transmissão de doutrinas (o “Quinto Evangelho”, como Nietzsche o chamou), que utiliza os modos dos gêneros doutrinários (as sentenças, os discursos,

---

<sup>9</sup> Desenvolvi essas ideias de forma mais detalhada na minha conferência “Una (im)posible educación postnietzscheana”, no *III Encuentro Internacional Giros Teóricos. Fronteras y perspectivas del Conocimiento Transdisciplinario*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 17 a 19 de março de 2010, cujas *Actas* não foram publicadas.



as repetições), e, no entanto, “nada” ensina. Poder-se-á objetar que se fala aqui do eterno retorno, da vontade de potência, do modo de ser diferente das formas de humanidade que existiram até agora (o ultra-homem)<sup>10</sup>, no entanto, todos esses discursos são feitos a partir da ideia de que “o caminho não existe”. Se o caminho não existe, o único ensinamento possível é o do “não ensinamento” de alguma doutrina ou conhecimento, aquele que ensina a desapropriar-se de todo saber como “propriedade” ou capital constituído e conservável, ensinamento ainda mais paradoxal se se tem em conta que, talvez um dia, assim propõe Nietzsche, haja cátedras para interpretar e ensinar *Assim falava Zaratustra* (EH/EH, *Por que escrevo livros tão bons* 1, KSA 6.298). O que seria ensinado nessas cátedras? Talvez a desaprender de todos ensinamentos, a levar as cinzas à montanha continuamente, como faz Zaratustra, porque o modo de ser do existente que espera (ultra-homem) é caracterizado pela desapropriação e a despossessão (*desposesión*) de si. Como se enuncia no discurso “Do homem superior”:

Os mais preocupados perguntam hoje: “como conservar o homem?” Mas Zaratustra interroga-se, como único e primeiro: “como superar o homem?”. [...] Ó meus irmãos, o que eu posso amar no homem é que ele é uma passagem e um ocaso (*Za/ZA, Do homem superior* 3, KSA 4.357).

Ou seja, do homem pode-se amar o que não é homem, o que deixa de ser homem, o que não se conserva de “humanidade”. Daí o desprendimento (*Loslösung*) que não adere a nada, nem sequer ao próprio desprendimento, e a virtude dadivosa (*schenkenden Tugend*), como características que não podem ser atributivas, mas paradoxais, desse outro modo de ser que é o ultra-homem. Desafiando toda a lógica atributiva da forma como o humano existente foi constituído

---

10 Mantenho a tradução de *Übermensch* por “ultra-homem” para mostrar a diferença com a ideia de “super-homem”, o que implicaria uma forma de ser humano, uma vez que se trata de deixar toda a ideia de “humanidade”.

na filosofia ocidental, as características do ultra-homem indicam, antes, formas de perda do que de conservação de si. Se há algo que Zaratustra ensina aos seus discípulos, é “dizer adeus” a toda tentativa conservadora de uma suposta doutrina. O perspectivismo é, em parte, uma filosofia metódica de despedida: de dizer adeus a qualquer forma de conhecimento conservado que se queira constituir como o fundamento último.

## **O mestre pós-nietzschiano: a noção de impessoal e a comunidade do vivente**

Uma das características da recepção do pensamento nietzschiano na segunda metade do século XX diz respeito à diversidade de leituras feitas do “mestre da suspeita” e às formas como diferentes autores se sentiram obrigados a indicar a sua proximidade ou distância em relação ao filósofo alemão. Foi um período em que eram apontadas as várias formas de interpretar Nietzsche, tornando-o, assim, um passo inevitável do pensamento contemporâneo<sup>11</sup>, em que se deveria indicar se era ou não um nietzschiano e por quê.<sup>12</sup> Na década de 1970, no marco italiano da *Nietzsche-Renaissance*, Massimo Cacciari salientou a “impoliticidade” (*impoliticidad*) do pensamento nietzschiano<sup>13</sup>. O impolítico vincula-se à não-representação e, como assinala Alfonso Galindo, significa opor-se tanto à idolatria do social como à idolatria da pessoa<sup>14</sup>. A noção de “máscara sem rosto” permite-nos compreender essa rejeição de ambas as idolatrias, colocando assim a filosofia nietzschiana na senda das filosofias desconstrutivas do sujeito identitário que assumem a crise de representação.

---

11 G. Gutting (2014), no capítulo “Cómo son todos nietzscheanos” de *Pensando lo imposible. Filosofía francesa desde 1960*, mostra como o Nietzsche anti-hegeliano é repensado por Foucault, Derrida e Deleuze. Destaca que nem todos estão comprometidos com o mesmo Nietzsche.

12 Alain Boyer *et al.*, 1991.

13 M. Cacciari, 1994.

14 A. Galindo Hervás, 2015, pp. 15ss.

Nessa senda, é necessário recordar as impressões nietzschianas nas questões da comunidade impolítica<sup>15</sup> e, mais recentemente, nos temas da animalidade e da biopolítica<sup>16</sup>. Retomando essas impressões, e mirando na problemática do impessoal ou da terceira pessoa, considero que boa parte do ensinamento (não ensinamento) de Zaratustra pode estar ligada à questão da comunidade dos viventes. Não só porque toda a quarta parte de *Zaratustra* deixa transparecer a relevância do problema da animalidade para pensar de outro modo de ser diferente do humano<sup>17</sup>, mas também porque é o sujeito criticado por Nietzsche como sendo a sombra de Deus que, assenhorando-se paulatinamente de tudo o que é real desde o início da filosofia moderna, na atribuição da sua constituição como si mesmo privilegiado perante outras formas de vida, se autorizou (a partir de um paradigma da ciência e da técnica) a devastação da Terra. É o *autós* soberano (Nietzsche fala de *ipsissimosidade*<sup>18</sup>, JGB/BM 207, KSA 5.134) que se ergue, a partir da autorreflexão, como a forma suprema dos vivos.

Em relação à terceira pessoa, a partir das análises de Benveniste sobre a reciprocidade, do ponto de vista linguístico, da primeira e da segunda pessoa, Esposito destaca como a terceira pessoa escapa ao intercâmbio (necessário às outras duas pessoas) e como, em diversas línguas, vincula-se à ausência (ante a necessária presença do eu e do tu)<sup>19</sup>. Nesse sentido, trabalha a figura do animal em Kojève, o estrangeiro em Jankelevitch, o “ele” (ileidade) em Lévinas, o

---

15 A este respeito, cf. Lemm, 2013; M. B. Cragolini, 2009.

16 Cf. Cragolini, 2014.

17 A esse respeito, trabalhei sobre esta questão em M. B. Cragolini, 2010, pp. 53-66.

18 *Ipsissimosität*. NT.

19 R. Esposito, 2007.

neutro em Blanchot<sup>20</sup>, o fora, no tema da linguagem em Foucault<sup>21</sup>, o acontecimento e o plano de imanência em Deleuze<sup>22</sup> e também o devir-animal.

Embora Esposito não mencione Nietzsche nessas concepções, é inegável a presença do pensamento nietzschiano para compreender muitas das questões aqui indicadas. Creio que a partir das ideias presentes no sintagma “isso pensa”<sup>23</sup> e nas caracterizações do ultrahomem, a partir do desprendimento e da virtude dadivosa, é possível compreender de que forma Nietzsche, com a noção de máscara, desconstrói toda a ideia de pessoa, indo em direção ao impessoal.

Justamente a noção de máscara, que, na tradição ocidental, remete à ideia de pessoa (no *per-sonare*), em Nietzsche é indício de despersonalização, no sentido da dessubjetivação (*desubjetivación*). A crítica ao “eu penso” e ao “eu quero” em *Para além de bem e mal* pode ser interpretada nesta direção: já não é possível considerar esses dois sintagmas senão como produtos da linguagem, que se transformam em “verdades metafísicas” a partir do ressentimento e da exaltação do ideal ascético. Diante do *Ich*, que se acredita ser o produtor e agente do processo de pensamento e ação, o “*Es denkt*” indica um domínio diferente do eu, e de caráter “impessoal”. Esse uso do pronome impessoal “*es*” implica criticar, na noção de subjetividade, o modo como nela operam a consciência e a sua esfera representativa. Porque o *Ich*, para ser tal, precisa “refletir-se” num âmbito interno, e por isso realiza esse movimento de retorno a si mesmo. No entanto, também se deve ter em conta que Nietzsche não considera este “*es*”

---

20 O neutro de Blanchot (*ne uter*) refere-se ao *Autru* que não pode ser um sujeito, nem integra uma relação dialógica: é uma alteridade que não é nem pessoal nem impessoal.

21 Esse fora é pensado como o “impensável” no trabalho de Foucault, e então como a vida (o dentro do fora, como aponta Deleuze).

22 O corpo sem órgãos desconstrói precisamente não só a categoria do pessoal, mas a apropriação do outro em termos despersonalizados (o sujeito como proprietário do seu corpo, ou do outro). Por outro lado, a vida é a linha de força em que a imanência se fecha sobre si mesma.

23 Dedico-me a esse tema em M. B. Cragolini, 2005.

como um “solo original”, do qual o sujeito seria uma máscara, no sentido de mascaramento, mas que o mesmo “es”, o isso – tal como o “eu” – será reconhecido, diz Nietzsche, algum dia como resíduo (cf. JGB/BM 16, KSA 5.29). Se este sintagma “*Es denkt*” aparece em *Para além de bem e mal*, o livro que, como aponta Nietzsche numa carta a seu amigo Overbeck (de 05/08/1886, KSB 7.223), pretende de alguma forma explicar esse “livro *incompreensível*” que é *Zaratustra*, a questão é: quais aspectos ou passagens de *Zaratustra* são explicados por essa expressão?

Sem dúvida, um dos discursos de Zaratustra que “explicaria” o “*Es denkt*” é o que se intitula “Dos desprezadores do corpo”, pois aparece a ideia do corpo como uma grande razão, como pluralidade (guerra e paz, rebanho e pastor), que usa a pequena razão (o “espírito”) como um instrumento e um brinquedo. E por trás dos pensamentos e sentimentos, Zaratustra indica que se encontra o si mesmo (*Selbst*), sobre o qual declara: “No teu corpo habita, é o teu corpo” (*Za/ZA, Dos desprezadores do corpo*, KSA 4.39-41)”. Jogada magistral de Nietzsche, colocando o *Selbst*, com a sua tradição idealista de autoconhecimento e o seu carácter autorrepresentativo<sup>24</sup>, como o corpo. Não se trata de uma inversão, pela qual agora o que era fundante se torna fundado, mas sim que Nietzsche provoca a tradição metafísica ao usar esse termo para referir-se a algo que é da ordem da pluralidade, da tensão (entre a guerra e a paz), do impessoal, e mostra o carácter do eu, que ele desenvolve em tantos *Fragmentos Póstumos* em termos de “erro útil”, logicização, esquema<sup>25</sup>, como um “instrumento” desse corpo-*selbst*. O que critica, então, nos parágrafos 16 e 17 de *Para além de bem e mal*, é a conversão que os metafísicos fazem de um erro, de um esquema, de uma ficção, em *arkhé*, como a substância fundacional do modo de ser humano.

---

24 Cf. Hegel, 1980, p. 465.

25 Para uma caracterização da noção de “erro útil”, cf. Cragnolini, 2003, pp. 79ss.

Quando Nietzsche caracteriza esse *Selbst* como guerra e paz ao mesmo tempo, está desconstruindo o conceito moderno, que só pode pensá-lo a partir da ideia de autorrepresentação de si na certeza de si. Para que essa certeza autorrepresentativa seja possível, é necessária a capacidade de “reunir” as percepções, os pensamentos, nesse “lugar” chamado eu<sup>26</sup>. Isso indica, para o *Selbst* da tradição metafísica, um aspecto de autorrepresentação de si, tornado possível pela reunião de si com o domínio do que é reunido. Isto é, presença de si mesmo. O *Selbst* de Zarathustra quebra, justamente, a ordem da presença, da certeza de si e da autorrepresentação, porque é o corpo, esse mesmo corpo que, na filosofia moderna desde Descartes (ou, para ser mais justo, desde Gomez Pereira), tem sido pensado como uma máquina, ou seja, como matéria inerte, possível de ser dominada e subjugada. A possibilidade de converter todo o vivente, incluindo o corpo humano, em material dominável, é uma consequência do modo metafísico de conceber a subjetividade na época moderna. O corpo nietzschiano, como uma pluralidade de forças em constante tensão, é um corpo vivente que não “pode” ser dominado pela pequena razão (por isso é um rebanho e um pastor ao mesmo tempo).

Hume utilizou a bela imagem do teatro da consciência, que Deleuze depois retomou, e Nietzsche, ao caracterizar essa consciência como uma “câmara estreita” (GM/GM III, 18, KSA 5.383) ou sótão, também desconstrói o seu lugar como o grande palco dos processos do eu e do seu papel representativo. O corpo, sendo agora o “lugar” dos processos do impessoal ou do neutro (o *isso*), é da ordem da não-representação (insisto: porque não é um lugar de reunião de si, nem de presença).

Que relação se pode estabelecer entre este corpo-isso-impessoal e o ultra-homem sem rosto? Na sua crítica à metafísica, um dos

---

26 Kant, que soube criticar o caráter substancial da ideia de alma na “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, mostrando como essa ideia pode funcionar como uma ficção regulativa, concorda, no entanto, haver lugar para essa reunião na “Analítica” com o “eu penso” que acompanha todas as minhas representações.

principais objetivos de Nietzsche é mostrar os efeitos que os conceitos produzem. O *Ich* (eu) como substância dos metafísicos permite essa certa segurança proporcionada pela noção de identidade, a idolatria do indivíduo, como indicado acima. O *Ich*, que indica a predominância das forças unificadoras da vontade de potência ante as forças desintegradoras, é um erro útil para dar unidade provisória aos sentimentos, pensamentos, raciocínios, à maneira de uma identidade: o sujeito que diz “eu” e “eu faço” pode reunir em torno de si, no modo da presença unificadora antes indicada, uma pluralidade de forças. Esse eu, produto da logicização, é uma ficção que, nas mãos dos metafísicos, foi ontologizada e transformada em um “erro inútil”, em um “fardo pesado” para o corpo. Quando se fala do *Selbst* (si mesmo, em *Assim falava Zaratustra*) ou do *es* (isso, em *Para além de bem e mal*), como novas ficções, busca-se evidenciar que o processo de pensar, interpretar e viver não são da ordem do “pessoal”. “Se” pensa, “isso” pensa, “há” pensamento, portanto o *Ich* que acredita ser o autor desses pensamentos, é um produto e não um produtor. O *Ich* já é uma interpretação. E algo semelhante poderia ser dito do corpo, para não o transformar metafisicamente em fundamento, ou seja, numa instância de significação representativa.

Agora, como podemos pensar nessas questões da perspectiva do ultra-homem, de cujo desprendimento e virtude falamos? O homem do mercado de *Assim falava Zaratustra*, é o último homem, o satisfeito com tudo, aquele que diz “tudo para mim”, ou seja, é a figura da subjetividade proprietária e apropriadora, que reina no mercado (o mundo da equi-valência). Zaratustra declara seu amor ao ultra-homem (*Za/ZA, Prólogo 4, KSA 4.16ss*), com aquelas belas dezoito afirmações de amor no quarto parágrafo do “Prólogo”.

O último homem se caracteriza pela necessidade de apropriação, uma vez que é, na forma do in-divíduo (o não-*dividuum*), o modo de ser do sujeito representativo, associável a uma lógica atributiva. O desprendimento (*Loslösung*) que não adere a nada é a virtude

dadivosa, que não possui nada, porque é pura doação de si, que ama o acaso (o não dominável) no *Amor fati*. A máscara sem rosto e a crise da representação permitem pensar que a filosofia histórica que Nietzsche deseja praticar, em face à filosofia dos sábios, amante do “monótono-teísmo”, é uma filosofia que pensa as questões do aqui e do agora, e que, então, o nietzschianismo deve ser sempre pós-nietzschianismo.

Nessa direção pós-nietzschiana, considero que as ideias indicadas de Zarathustra, de sua obra do mestre que ensina a desaprender, permitem pensar no problema atual da comunidade dos viventes em termos do impessoal (ou terceira pessoa). Porque se o deserto tem crescido (e continuamos a abrigá-lo) é porque o modo de ser do sujeito representativo tem dado as bases metafísicas para o paradigma devastador e apropriador da terra e de todo o vivente. A bela cena no final de *Assim falava Zarathustra*, aquela nuvem de amor entre o mestre e os animais talvez nos permita pensar noutra forma de vínculo com todo o vivente, em um ser-com não-apropriativo. Por isso fogem os homens superiores diante dos animais, porque continuam sendo homens, humanos, demasiado humanos.

**Masks Without a Face: Zarathustra as a “Post-Nietzschean” Master**

**Abstract:** After briefly introducing the notion of mask within Nietzsche’s philosophy, as well as its connection with the idea of every possible ‘identity’, we aim at analyzing the position held by Zarathustra’s mask as a teacher, in line with the meanings of his ‘teachings’. We’ll show how Zarathustra’s teaching presents as a sort of nonteaching, thereby indicating how it becomes itself visible amongst some problems in contemporary thought.

**Keywords:** Zarathustra, Mask, Representation, Self, Identity.



## Referências

- BOYER, Alain et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: Grasset, 1991.
- CACCIARI, M. *L'angelo necessario*. Milão: Adelphi, 1992.
- \_\_\_\_\_. Lo impolítico nietzscheano. In: *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*. Trad. M. B. Cagnolini e A. Paternostro. Buenos Aires: Biblos, 1994.
- CRAGNOLINI, M. B. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- \_\_\_\_\_. Ello piensa: la “otra” razón, la del cuerpo. In: COSENTINO, Juan Carlos; ESCARS, Carlos (orgs.). *El problema económico. Yo-el-lo-super-yo-síntoma*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2005, pp. 147-158.
- \_\_\_\_\_. *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*. Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- \_\_\_\_\_. Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno la cuestión de lo viviente animal. *Estudios Nietzsche*, SEDEN, Málaga, n. 10, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2014.
- \_\_\_\_\_. Tanta desconfianza, tanta filosofía: el pensamiento crítico en Nietzsche. *Representaciones. Revista de Estudios sobre representación en Arte, Ciencia y Filosofía*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, v. 14, 2018 (e.p.).
- ESPOSITO, R. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonal*. Milão: Einaudi, 2007.
- GALINDO HERVÁS, A. *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madri: Sequitur, 2015.
- GUTTING, G. *Pensando lo imposible. Filosofía francesa desde 1960*. Trad. de S. Ezquerria e M. Joaquín. Madri: Avarigani, 2014.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Trad. J. Roviralta. Barcelona: Altaya, 1994.
- HEGEL, G.W. F. *Phänomenologie des Geistes*, VI, C.c. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- LEMM, V. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago: FCE, 2013.

Cragolini, M. B.

JIMÉNEZ, J. *El ángel caído. La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1982.

NIETZSCHE, f. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli e M. Montinari (hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980. 15 Bd.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. (KSB)*. Bd. 7. G. Colli e M. Montinari (hrsg.). Berlin/New York: W. de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

SCHÜRMAN, R. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.

Enviado: 15/10/2019

Aceito: 10/01/2020