



Nietzsche nas mãos de Klossowski

Nietzsche in Klossowski's hands

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz ^[a]

São Paulo, SP, Brasil

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Como citar: MUÑOZ, Y. G. G. Nietzsche nas mãos de Klossowski. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202329237, 2023. DOI: doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202329237.

Resumo

Partindo da constatação que Pierre Klossowski não somente privilegiou teoricamente o papel da imagem, mas *desenhou* constantemente *em* e *entre* seus escritos filosóficos-literários, nossa proposta será desenvolvida a partir de uma escolha gráfica que possibilite a análise de determinados esboços sobre Nietzsche. Procederemos como se suas reflexões sobre Nietzsche fossem desenhos que emergissem figurativamente de suas próprias mãos e textos, ao modo de efetivas e primordiais ilustrações discursivas. Nosso procedimento de análise seguirá a seguinte estrutura: após uma breve nota introdutória sobre a maneira como operacionalizaremos seus escritos, *Nota de Aproximação*, consideraremos diversas grafias klossowskianas relacionadas com suas leituras explícitas sobre Nietzsche e recolhidas na forma de *Três imagens redenhadas a partir de Nietzsche*, escolhendo como figuras desta análise: 1. *Os deuses*; 2. *O círculo*; e 3. *Os triângulos*. Dessa forma, pretendemos abrir um outro caminho que possibilite realizar um desvio ou percurso singular que considere *Er*, *uma figura em desvios*, privilegiando, desse modo, um detalhe figurativo que, ao nosso ver, possibilita o reforço da imagem presencial desse personagem mitológico, *Er*, nas perspectivas de Platão, Nietzsche e Klossowski. Sendo assim, analisaremos: 1. *Er na República X de Platão*; 2. *Er em vestígios textuais de Nietzsche*; e 3. *Er em traços desenhados por Klossowski*. Finalizaremos este nosso percurso com *Um breve esboço de distanciamento*.

Palavras-chave: Klossowski. Nietzsche. Imagens. Mito de Er.

Abstract

Starting from the observation that Pierre Klossowski not only theoretically privileged the role of the image, but constantly drew in and among his philosophical-literary writings, our proposal will be developed from a graphic choice that enables the analysis of certain sketches on Nietzsche. We will proceed as if his reflections on Nietzsche were drawings that figuratively emerge from his own hands and texts, in the manner of effective and primordial discursive illustrations. Our

^[a] Doutora em Ética e Filosofia Política, e-mail: hilacha@uol.com.br

analysis procedure will follow the following structure: After a brief introductory note on the manner, we will operationalize his writings – Approximation Note – we will consider several Klossowskian graphs related to his explicit readings on Nietzsche and collected in the form of Three images redrawn from Nietzsche, chosen as figures of the current analysis: 1. The gods; 2. The circle; and 3. The triangles. In this way, we intend to open another path that allows us to take a detour or a singular path that considers Er, a figure in detours, privileging, in this manner, a figurative detail that, in our view, enables the reinforcement of the presential image of this mythological character, Er, in Plato's, Nietzsche's, and Klossowski's perspectives. In this form, we will analyze: 1. Er in Plato's Republic X; 2. Er in Nietzsche's textual traces; and 3. Er in traces drawn by Klossowski. We will end our journey with A brief sketch of distancing.

Keywords: Klossowski. Nietzsche. Images. Myth of Er.

“Para mim filmes, quadros, é tudo espetáculo. Já o disse, também, a respeito da redação dos meus livros. Mesmo quando descrevo uma situação que não é imediatamente dada pela imagem, continua a ser espetáculo. Um guião, um livro, é sempre uma sucessão de cenas, uma sucessão de instantes que descrevo, que imagino tal como são expressos pelas palavras que utilizo. Mas, de fato, estou sob o ditado da imagem. A imagem dita-me o que eu devo dizer”.

Pierre Klossowski¹

I. Nota de Aproximação

Sabemos que, na escrita, Klossowski praticou a vida singular de cada um de seus textos (RUIZ, 2013, p. 280). Dessa forma, haveria que considerar, cada vez, o cenário, o papel ou a tela onde suas figuras discursivas foram desenhadas ou pintadas. No entanto, nessa singular figuração diferencial existem, ao nosso ver, determinados elementos que se encontram reiteradamente presentes nos diversos jogos diferenciais e provocam no leitor imagens seriais e/ou repetitivas. Adotaremos a seguir uma tentativa de explicitação de determinadas imagens provocativas recorrendo constantemente à categoria de *desvio*, pensada por Klossowski em termos de arte e religião, porém utilizando-a, em nosso caso, como uma simples prática pontual e heurística que possibilite tomar distância do impacto provocado pelas próprias imagens klossowskianas.

II. Três figuras redesenhadas a partir de Nietzsche

1. Os deuses

Vamos sobrevoar e vislumbrar, em primeiro lugar, o mais peculiar e incrivelmente atual desses desenhos: o retorno dos deuses, considerados conjuntamente com os mitos e a graça, supostamente recolhidos no *sopro* dos textos de Nietzsche. Sabemos que são antigas problemáticas, não fáceis de atualizar, sobretudo neste caso em que lidamos com um tema, um autor e uma materialidade discursiva que demanda o uso dos nomes, dos sacrifícios, das oferendas, das louvações, dos elogios, mas também das maldições, dos desvios, das paródias, das sátiras e dos risos.

Em geral, poderíamos arbitrariamente enclausurá-las em uma temática: nas diversas formas práticas conjunturais em que os homens estabelecem relações com os deuses, com a sombra deles, ou apostam em pretensas ressurreições divinas. Inscrevamos a grafia do desenhista: “Há um instinto gerador de deuses que em Nietzsche é ao mesmo tempo vontade criadora e vontade de eternização [...] O não ensinável o atinge e alcança em sua solidão” (KLOSSOWSKI, 1980, p. 169)². Os deuses estão presentes em estreita relação com o simulacro de doutrina, que seria o Eterno Retorno: “O Eterno Retorno de todas as coisas escolhe tornar-se em irrisão de sua própria doutrina [...] O Eterno Retorno de todas as coisas quer também o retorno dos deuses” (KLOSSOWSKI, 1980, p. 171).

No entanto, falar de deuses não é simples, por isso, usando heurísticamente o procedimento do desvio, deixaremos como horizonte nebuloso e distante uma teia de distinções. Teia graficamente visível, por exemplo, nas considerações do historiador-filósofo Paul Veyne que distingue na Antiguidade: os deuses dos devotos, os deuses dos poetas e os deuses dos filósofos (VEYNE, 1998, p. 142-145). Por outra parte, e acompanhando essa mesma perspectiva, o mito teria que ser considerado como um “relato anônimo” sobre deuses ou heróis, que se pode recolher e repetir, mas do qual não se pode pretender ser o autor, nem o “locutor direto” (VEYNE, 1984, p. 34).

Ao visualizarmos de perto determinados desenhos que materializam a perspectiva dos deuses e dos mitos, vemos irromper neles o legado nietzscheano na forma de um leque aberto. Como pesar ou avaliar a problemática dos deuses após a “morte de Deus”, isto é, após a “morte do Deus cristão”? De acordo com o aforismo 269 da *Gaia Ciência*,

¹ A entrevista em que foi formulada essa declaração (com pequenas modificações nossas para o português brasileiro) encontra-se em Lima, 2019, 284.

² Quando as referências bibliográficas indicam o texto utilizado em francês ou castelhano as traduções ao português são sempre nossas.

sabemos que “os pesos de todas as coisas têm que ser de novo determinados” (NIETZSCHE, 2008, p. 519)³. Todavia, ao considerar a leitura da *Gaia Ciência* desenhada por Klossowski, o Deus cristão mostra-se na forma de uma ampla concentração; nele estariam contidos todos os ódios dirigidos contra a vida. Trata-se do Deus moral ligado à avareza: “O Deus moral do cristianismo não era segundo ele [Nietzsche] senão uma alienação utilitária, alienação da riqueza da existência pela moral (para Nietzsche sinônimo de avareza)” (KLOSSOWSKI, 1957, p. 28). Nesta temática da avareza nosso desvio direciona-nos na escuta de um “medievalista”:

A avareza significa num sentido geral “ânsia indeterminada o desordenada de ter”, estritamente falando tendemos a entendê-la num sentido ainda mais concreto. O latim amalgamou na palavra “*avarus*” a expressão da avareza em seu modo mais próprio: *avidus aeris*, ávido de dinheiro (GIANNINI, 1976, p. 42).

A pergunta singular, talvez teológica/hilária, que faz Klossowski sobre a morte de Deus é “Quando vamos ter o perdão para o assassino de Deus?” (o assassino de todos os assassinos!). Ao tão analisado Af. 125 da *Gaia Ciência*, *Der tolle Mensch*, as mãos de Klossowski acrescentam um elemento: o *Sacrilégio*. A partir dessa perspectiva será como tal que deverá ser assumido o niilismo; trata-se do niilismo moral e do surgimento do *surhumain*⁴. Suprime-se o decálogo, o *tu debes*. Somente fica o si mesmo que se impõe um novo querer. Nesse sentido há uma retirada do peso do “sentido histórico” do homem moderno diagnosticado sem recuperação, por ter cometido o crime dos crimes. Não é um acaso que, segundo essa leitura, o que permite sair da avareza, seja o *si occulto*, que é mais forte, que nos impulsiona a uma crença... Que nos empurra à crença em Dionísio, figura do sempre *possível*. Dionísio surge como um deus de possibilidades outras⁵. Em todo caso, Dionísio seria o único capaz de substituir o niilismo atual, posterior à morte do avaro Deus cristão (que não gasta suas possibilidades de ser?⁶). Sim, porque é dessa forma que Dionísio é desenhado por Klossowski: como um outro Deus, que é circularmente a ressurreição de um deus antigo e novo.

O *surhumain* [*Übermensch*] nas parábolas de Zarathustra, não reintegra a soberania do ser senão com o divino em sentido mítico, renovando assim o mito de uma antiga divindade como uma divindade ao porvir: Dionísio, suprema figura do sem cessar possível, divindade que morre e ressuscita, pois no caso dos deuses a morte não é senão um preconceito, e que, pelo pessimismo dionísíaco, liberará o homem de seu niilismo atual (KLOSSOWSKI, 1957, p. 28-29).

2. O círculo

Outra das figuras imediatamente visualizada nos desenhos de Klossowski sobre Nietzsche é o Círculo. Da complexidade do círculo, na relação Nietzsche-Klossowski, vamos considerar somente alguns aspectos laterais sabendo, no entanto, que o desenho geral klossowskiano aproxima-se, ou simula talvez, uma gravura, em que estão trágica e cuidadosamente marcadas determinadas grafias. Neste caso, a matriz utilizada será a Introdução à *Gaia Ciência*, que precede sua própria tradução: “Tentar viver sob a representação do círculo onde não somente tudo é perdoado, mais ainda onde todas as coisas são restituídas – isso constitui uma versão para o ateu ou, mais exatamente, mítica da noção de graça” (KLOSSOWSKI, 1957, p. 10).

³ Para Salaquarda os novos aforismos 268-275 da GC, considerados em conjunto, apresentam apelos curtos e téticos para tornar-se si mesmo no sentido da convicção de que, após a “morte de Deus”, atuam sugestivamente e assim devem fazê-lo (SALAQUARDA, 1999, p. 87).

⁴ Conservaremos a expressão *surhumain* de Klossowski, como tradução do *Übermensch*, considerando também a pertinência de uma adoção de *suprahombre* em castelhano (JARA, 2013, p. 351).

⁵ Acrescentemos que, às vezes, surge como o filósofo Dionísio, tanto em textos de Nietzsche como também em outros desenhos do próprio Klossowski (1980).

⁶ Essa seria a característica do avaro, segundo Giannini (1976, p. 43-44), aquele que não gasta sua opção, não *entifica* suas ânsias de ser, “não toca as coisas com suas mãos”; a possibilidade, no seu caso, é mais que a “realidade”, dá mais poder. Trata-se de um vício espiritual que joga com suas “possibilidades de ser”.

Textual e materialmente a expressão: *Círculo viciosus dei...* nos remete à *Para além do Bem e do Mal*, & 55. Porém, em uma espécie de reunião de intensidades, a referida *Introdução* de Klossowski insere o grito para a peça que se vai – *da capo* – utilizando um fragmento de 1885:

Querer em efeito o universo tal como ele foi e tal como ele é, requer por sempre, pela eternidade, gritando insaciavelmente **Da Capo** não somente a si mesmo, mas a toda a peça, a todo o espetáculo, não somente a esse espetáculo, mas no fundo a este para quem esse espetáculo é precisamente necessário, e que o torna necessário: *porque* ele é e ele não cessa de se tornar necessário. O que dizer? Não seria esse ponto o – **circulus vitiosus deus?**” (NIETZSCHE *apud* KLOSSOWSKI, 1957, p. 23).

Finalizando os traçados dessa matriz com um desvio heideggeriano⁷: “O Eterno Retorno implica a abolição de toda vida pessoal restituída ao ser, para maior glória do ser. Isso é o que ele (Nietzsche) quis ensinar, e que ele julgava digno de ser ensinado” (KLOSSOWSKI, 1957, p. 34).

Outrossim, será na encruzilhada textual com o círculo que aparece *a imagem da serpente*. Na sua peculiaridade (ou *singularidade*)⁸, ela é desenhada à margem do mito do pecado original.

Para o humanismo (Fausto), o saber, a gnose, encontra-se sob o signo da serpente que promete pela sua predição politeísta: *eritis sicut dei*, a eternização do homem pelo saber. Virá o dia em que o perdão será acordado à vontade do “assassino de Deus”; quer dizer quando a Serpente simbolizará, ela mesma e duplamente o esquecimento do saber e a consumação do eterno retorno de todas as coisas (KLOSSOWSKI, 1957, p. 9).

Lembremos que no desafiante *Nietzsche* de Heidegger (acompanhando a tradução de Klossowski) é analisada a imagem da serpente em *Assim falou Zaratustra*:

O enrolamento e o anel que forma assim a serpente simboliza o anel do Eterno Retorno. Muito mais: a serpente (...) encontra-se enlaçada ao pescoço desta [a água] que descreve vastos círculos nas alturas; enlaçamento circular e essencial, mas para nós ainda obscuro pelo qual a potência simbólica desta imagem desenvolve sua própria riqueza. A serpente não é mais tida como uma presa nas serras, submetida, submissa (*asservie*), mas tudo ao contrário, livremente enlaçada ao redor do pescoço, como um amigo, e assim, em forma de anel, se elevando concertadamente neste voo de despegue circular! Esta simbolização do Eterno Retorno do Mesmo (...) implica necessariamente o que esses animais são por si mesmos (HEIDEGGER, 1971, p. 235-236)⁹.

Todavia, na interpretação heideggeriana, a serpente como animal sábio revela a força de simulação e metamorfose no comando da máscara, a potência de brincar do *ser* e do *parecer*. Para Klossowski importará a mudança na imagem da serpente que passará a simbolizar o esquecimento do saber e a consumação do Eterno Retorno de todas as coisas.

Anel, círculo e ondas são imagens amplamente trabalhadas nos desenhos klossowskianos; um aspecto desse trabalho materializa-se na percepção do segredo da *Gaia Ciência* como a constituição de um movimento do movimento que é *anular*. Vislumbra-se assim o fim da existência como ausência de uma meta glorificada e, nessa medida, insere-se em forma circular o problema da arte, da religião e do simulacro.

⁷ A referência ao “ser” nos direciona a Heidegger, pois não consideramos um acaso que Klossowski abandonasse seus próprios desenhos para se dedicar à tradução do alemão ao francês, dos dois volumes das lições e digressões contidas no *Nietzsche* de Heidegger (1936-1946); publicados no original em 1961 e na tradução de Klossowski pela Gallimard em 1971.

⁸ Para citar a palavra constantemente utilizada por Klossowski ao tornar gráfica a temática da *Einzigkeit* (NIETZSCHE, 1977, p. 41).

⁹ Neste caso não citamos o original, pois nos interessa a tradução de Klossowski.

3. Os triângulos

Como elementos presenciais nos desenhos de Klossowski, os triângulos aparecem serialmente repetidos, formando um esquema-figura privilegiada. Talvez esse desenho repetitivo seja uma ressonância herdada das trilogias religiosas oriundas da sua formação e vivência como dominicano?

Em todo caso, a figura triangular é desenhada de diversas maneiras. Especificamente na relação com Nietzsche, criará um triângulo com as três virtudes cardeais: as forças de criação, de eternização e de adoração (KLOSSOWSKI, 1980, p. 171). Em outras figurações, considerará como um todo indissolúvel o próprio personagem Nietzsche, através de um triângulo fechado: o pensamento lúcido, o delírio e o complô (KLOSSOWSKI, 1969, p. 12). Ou ainda saltará parodicamente desde a *Gaia Ciência* até a *Consideração Extemporânea II* (KLOSSOWSKI, 1957, p. 10-11)¹⁰ para assinalar, no escrito nietzscheano de 1876, um triângulo do *Saber: Instante, Esquecimento e Vontade*. Observemos mais de perto esse desenho: O *Instante* será a *possibilidade* de sentir fora da história e vivê-lo diferentemente, conforme – outra trilogia – do animal, da criança e do homem adulto (este último carregando os espectros do passado e tendo assim devorada a calma do instante posterior)¹¹. No *esquecimento*, teríamos a *possibilidade* de pensar a história composta de atos e criações surgidas dele, mas em estreita relação (*rapport*) com o *querer criador*. Constitui-se dessa forma um desenho triangular que lhe faz vislumbrar, já na *Segunda Extemporânea*, o estímulo da noção de *Eterno Retorno* como possibilidade fora da história e, assim, relacioná-lo à faculdade de esquecer. Outrossim temos uma trilogia retomada de Nietzsche, ciência, arte e religião, sendo as duas últimas, segundo Klossowski, correspondentes ao esquecimento. Nessa trilogia, a categoria de *desvio* será usada ao tratar da arte e da religião como supra-históricas: abrangente desvio em que a divisão entre passado, presente e futuro não só é confundida e anulada, mas corresponde à prática do desvio em seu mais alto grau, constituindo-se em armas desviantes por excelência.

Porém, o que daria forma ao *próprio nome* Nietzsche é uma aparente *dupla* resgatada do *Ecce Homo* que será longamente interpretada por Klossowski no Ensaio: *Nietzsche et le cercle vicieux*. Seguindo essa plasticidade klossowskiana¹², o Nietzsche do *Ecce Homo* saberia como se constrói um *enigma* e uma significação: “como meu pai, eu já estou morto, como minha mãe, eu vivo ainda e envelheço” (NIETZSCHE, 1977, p. 41). Dupla origem diferencial que se materializa, no entanto, num *terceiro* elemento (*Nietzsche*) explicando sua neutralidade, sua livre imparcialidade em relação ao conjunto do problema da vida e que, talvez, seja o que distingue o *nome* Nietzsche como constituição de uma trilogia enigmática.

Através desses desenhos, considerados de forma experiencial e em relação com os corredores labirínticos do pensamento literário-filosófico de Klossowski, apostamos na possibilidade de visualização do próprio escritor-desenhista que, no seu “autorretrato” comandado pela imagem, caminha por percursos tortuosos que o conduzem, finalmente, a pintar um Nietzsche em três camadas. Vislumbramos uma primeira camada pintada com as cores da “autoverificação” da própria existência, para logo pintar por cima a camada de sua própria fatalidade e, finalmente, poder deixar na superfície uma última camada, a exteriorização de uma outra figura ou “acontecimento capital”: Zaratustra; caracterizado às vezes como “insurreição das imagens” e, outras, como uma alternância entre o “querer criar” (sem Deus) e a “dança dos deuses”.

¹⁰ Anterior ao conhecido gesto foucaultiano (FOUCAULT, 1994, p. 136-156) que talvez teríamos que considerar uma “repetição” do gesto de Klossowski. Sobre as relações Nietzsche/Klossowski/Foucault (MUÑOZ, 2021).

¹¹ *Instante* em Klossowski está relacionado com o supra-histórico e com Hölderlin (considerado como poeta-chão de Nietzsche e de Heidegger); em cada *instante* o mundo estaria completo. Não por acaso o Portal chamado INSTANTE, na Visão e Enigma, será objeto de análise desses pensadores.

¹² A leitura de Klossowski reúne e traduz fragmentos que vão desde o sonho premonitório de 1858 em relação com a versão de 1861, incluindo um fragmento autobiográfico de 1860 e dando um salto até o *Ecce Homo*.

III. Er, uma figura em desvios

Nesta ocasião não aprofundaremos a análise das três figuras aqui abarruntadas (deuses, círculo e triângulos), porém enfatizaremos um detalhe perdido num ângulo desse quadro figurativo geral, que, a nosso ver, liga de forma peculiar não só mitos, deuses, retornos, reencarnações, logos, editos, círculos e triângulos, mas, nominalmente, Platão, Nietzsche e Klossowski: o *Mito de Er*.

1. Er na República X de Platão

Acompanhemos como surge e o que está implicado no problema denominado *escolha das condições* no Mito de Er na utilização deste mito no Livro X da *República de Platão*. O referido Mito órfico surge após uma espécie de limpeza do campo de batalha que compreende o exílio da arte (603 ab) e o “grande combate para tornarmo-nos bons ou maus” (608 b) antes de desembocar nesse elogio implícito de um “guerreiro” contido no Mito de Er. A ponte entre essas diversas temáticas serão as almas¹³, que ao ser aparentadas com o divino, o imortal e o eterno (611 e) deverão praticar a justiça em si mesma (612 b). Mas, já que os deuses nunca descuidam, quem quiser empenhar-se em ser justo e em igualar-se a eles, até onde isso é possível a um homem na prática da virtude (613 b), receberá, em vida, prêmios e recompensas dos deuses, no entanto esses prêmios nada são em comparação com os que os aguardam depois da morte (614 a). Todavia, o diálogo contém um outro lado: os castigos, problemática presente como uma “descrição de espetáculos terríveis” aos que são submetidos os impiedosos¹⁴. Interessa, para nosso recorte, o recurso ao mito escatológico em que, aparentemente, a investigação dialógica afasta-se da vida presente e vai afirmar-se na história de Er, o Armênio, Panfílio de nascimento¹⁵. Esse guerreiro, após morrer em combate, fica dez dias junto aos outros mortos, mas é retirado em bom estado. Levam-no para casa e no 12º dia, jazendo sobre a pira, torna à vida e narra o que viu no além (614 b). Surgem diversas descrições. Nos referiremos a uma dentre elas: a descrição do caminho da alma de Er até um lugar divino. O percurso de Er mostra os diversos caminhos que tomam as almas após a sentença dos juízes, o pagamento das penas dos injustos, a descrição do chamado “cenário astronômico”, o fuso girando nos joelhos da Necessidade, e suas filhas, as Parcas, sentadas em círculo, cantando ao passado (Láquesis) ao presente (Cloto) e ao futuro (Átropos).

Na argumentação dialógica, quando as almas chegam junto a Láquesis, um profeta as dispõe por ordem e, tomando os modelos de vida que estavam no colo de Láquesis, faz a seguinte declaração (λόγος) dessa virgem:

“Almas efêmeras, vai começar outro período portador de morte para a raça humana. Não é um gênio (δαίμων) que vos escolherá, mas vós que escolhereis o gênio (δαίμων)¹⁶. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa” (617 d-e).

A referida passagem provocou as mais diversas interpretações, mas em quase todas elas sublinha-se a responsabilidade do homem¹⁷. Nesse sentido, podemos dizer que a escolha, ilustrada no mito, coloca nas almas a responsabilidade e o perigo da escolha de um modelo de vida. O elemento sorte atua à medida que há uma ordem

¹³ Do mesmo modo que as almas “ocupam o lugar médio entre as Formas e as coisas sensíveis” (Goldschmidt, 1963, 93) elas ocupam a argumentação que alinha a parte do Livro X sobre a expulsão da arte e a referente ao Mito de Er.

¹⁴ Das duas tradições que descrevem a sorte dos maus: metamorfose degradante e o castigo, a *República X* trataria do último (a partir de 615 a). Segundo Goldschmidt (1963, p. 79) ambas as tradições exprimiriam a mesma ideia: a de que fazendo o mal a alma faz mal a si própria.

¹⁵ Segundo Mattéi (1983, p. 479) Er é o estrangeiro deste diálogo, isto é, um porta-voz, um viajante, que ata palavra e silêncio.

¹⁶ Na exposição do mito o verbo αἰήσεσθε é empregado ao tratar da escolha que faz o homem e λήξεται para o δαίμων.

¹⁷ Para Jaeger (1983, p. 679) nesse ponto é alcançada a afirmação da *Paidéia*; para M. Helena da Rocha Pereira (1983, XLIV-XLV) na escolha dos destinos concilia-se a responsabilidade com a predeterminação.

na escolha¹⁸, mas o interessante é que até o último a escolher poderá ter uma “vida apetecível” se fizer a escolha com inteligência (619 b). Todavia, na escolha há mais modelos de vida que as almas presentes (618 a), de modo que a “novidade” de Platão consistirá nessa possibilidade de opção entre um elevado número de modelos de vida e também no “inocentar” a divindade, como contrapartida da responsabilidade atribuída ao homem. Na continuação do mito, Er descreve como se dispõem no solo os modelos de vida que são de todo tipo (animais e seres humanos), mas assinalando um detalhe fundamental: os modelos não contêm as disposições de caráter, por ser forçoso que este mude, conforme a vida que escolhem (618 a-b). Será nesse ponto que surgem os conselhos de Platão, dizendo que aí está o “grande perigo” para o homem, pois na escolha entre vidas honestas, más e misturadas, deve-se saber quem “lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir” (διαγιγνώσκοντα) tendo em vista a natureza da alma e qual vida levaria a alma a ser mais justa (618 c-e).

Para resumir as principais questões e problemas implicados nessa escolha platônica, podemos destacar a importância da não escolha da *αρετή* (traduzida habitualmente por virtude). A partir desse ponto decorrem uma série de questões, como, por exemplo, que a escolha “antes” da encarnação da alma — que aqui estaria sendo descrita — diria respeito somente aos *bens e males exteriores* (riqueza, honra, poder) e aos *bens e males do corpo* (beleza, saúde, força, porte). Mas sendo a *virtude* um problema platônico fundamental, estaremos então livres de “responsabilidade” com respeito à virtude nesta escolha anterior à encarnação? Goldschmidt tentará contornar esse problema afirmando que se terá virtude em maior ou menor grau segundo a *vida presente*, pois nela se constitui o jogo decisivo para adquirir o único bem real: a sabedoria idêntica à virtude. Dessa maneira a escolha — no que diz respeito à *virtude* — ocorreria não antes da encarnação, mas a cada instante do presente (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 84-89). Nesse sentido, o mito escatológico utilizado por Platão teria em vista o presente. Essa interpretação é uma das possíveis a serem feitas, pois o texto platônico se refere enfaticamente ao “perigo” dessa escolha que se situa *antes* da encarnação. Detalhe que mostra a não descartabilidade daquilo que está em jogo na escolha “antes” da encarnação. É nela que se cria um lugar privilegiado para quem sabe escolher, isto é, *sabe olhar*. O distinguir supõe um “saber olhar” que supõe uma certa conversão e purificação. O referido cuidado também vem à tona quando, em 619 b, o profeta diz: “nem o primeiro deixe de escolher com *prudência*, nem o último, com *coragem*”. Aliás, não basta escolher guiado pelos *hábitos* da vida anterior como, segundo conta Er, o faz a maioria (620 a); trata-se de rejeitar um certo tipo de escolha: a escolha comum (por hábito)¹⁹.

Em outras palavras, e a nosso ver, há uma certa “constituição” na escolha referida pelo mito e utilizada por Platão, no sentido que se deixa, por intermédio do mito de um guerreiro, um lugar pronto para o *filósofo-rei*, uma vez que a boa escolha dependerá da submissão à sua inteligência ou à prática da dialética que nos ensina a querer o que se deve. De forma mais abrangente, podemos afirmar que o problema do distinguir e da harmonização platônica une caminho filosófico, conhecimento, dialética, saber escolher e visão do Bem. Se apostamos nessa leitura, por trás da problemática platônica do escolher, existiria uma *exortação à filosofia*. Exortação também presente na interpretação de Goldschmidt, à medida que os bens da alma não se *escolhem*, mas se *conquistam* por intermédio de uma ou várias vidas dedicadas à dialética, isto é, preferencialmente à filosofia. De maneira que o apelo deste mito seria aos seres vivos, e não poderia ser ouvido senão nesta vida, porque, segundo essa interpretação, “não se filosofa nem no céu, nem nos infernos; não se filosofa senão em terra”.

No entanto, com relação ao direcionamento na via do “saber-olhar” necessário para distinguir e escolher bem, o problema vai mais longe, pois no “saber-olhar” e na “ciência do distinguir” predomina a *parte racional da alma*. É ela que se impõe ao *escolher bem* e, assim, é a problemática do *Bem* que se encontra finalmente ligada à escolha em Platão. Ela estaria vinculada à *conversão*, que é a encarregada de “dar os meios para olhar para onde se

¹⁸ A ordem que cabe escolher, o sorteio, daria conta da parte irreduzível de acaso que comporta nossa vida. Para Goldschmidt, a sorte tem um duplo aspecto: acaso e favor divino.

¹⁹ A rejeição do hábito (τὸ ἔθος), presente em muitos diálogos (MÉNON, 70 b por exemplo), efetuar-se-ia neste caso, porque pode mascarar a ignorância.

deve” (518 d); conversão que se dirige, portanto, “à luz do Ser e do Bem” (ROBIN, 1950, nota 3, p. 1107). Já no mito, exorta-se às almas a se engajarem no “caminho para o alto” (621 d), sendo que, como já referimos, só o caminho filosófico pode nos conduzir à escolha adequada. Este constituirá um ponto de “consenso”, até na peculiar e pós-nietzscheana interpretação de Goldschmidt. Nesse sentido, pensamos o apelo deste mito como uma necessidade da “conversão integral” dos “prisioneiros” para produzir um novo estilo de vida, não qualquer estilo, mas aquele que terá por base a prática da justiça com sabedoria. O mito fecha com o problema da necessidade do esquecimento, pois todas as almas que reencarnam se dirigem à planície do Ἀλήθης (Esquecimento) onde devem beber moderadamente da água do rio Ἀμέλητα (ausência de inquietude), salvando o mito do esquecimento; a Er não lhe é permitido beber (621 b), pois o Mito de Er constitui uma “história [μῦθος] salva e que salva” (621c). Sobre o porquê do resgate deste mito na suposta descida até a *empeiria* na estrutura da *República* e o encontro com o domínio da *experiência escatológica* do homem sozinho? Tem se tentado formular uma possível resposta dizendo que a *conversão* seria justamente o elemento que “falta” na Alegoria da Caverna, isto é, haveria um vazio na verdadeira pátria e matriz do mundo platônico²⁰ que poderíamos resumir na forma de uma simples questão: por que sair da caverna?

2. Er em vestígios textuais de Nietzsche

O salto é de séculos, haveria muitas relações diferenciais a serem feitas entre as problemáticas levantadas por esse mito utilizado por Platão e as inversões ou até transvalorações operadas nos diversos escritos de Nietzsche, como será, por exemplo, o ressuscitar a problemática da escolha, porém considerada como instintiva (*instinktiv*) em *Ecce Homo*²¹. Limitemo-nos ao personagem Er. No suposto da familiaridade que Nietzsche teria com esse mito (KLOSSOWSKI, 1957, p. 22), esse porta-voz dos deuses ressuscitaria, no tornar-se de seus escritos, na figura de um outro porta-voz (*Fürsprecher*): Zaratustra? Efetivamente Zaratustra será caracterizado como porta-voz da vida (*Fürsprecher des Lebens*), do sofrimento (*Fürsprecher des Leidens*) e do círculo (*Fürsprecher des Kreises*) (NIETZSCHE, 2007, p. 219). É pertinente perguntarmos sobre uma possível relação entre Er e Zaratustra como porta-vozes? Er tem sido caracterizado, precisamente, como um dos *estrangeiros* do mundo platônico, que reiteraria, incansavelmente, “a estranha dissimulação de o amante da sabedoria”. Ele seria “esse desconcertante viajante que escala os estranhos cordões da palavra e do silêncio” (MATTÉI, 1983, p. 479). Zaratustra também é um estrangeiro escolhido por Nietzsche, que pratica os discursos e os silêncios, mas do qual, segundo Nietzsche, ninguém teria perguntado o que ele significa na sua boca (NIETZSCHE, 1977, p. 134).

Nessa possível relação, podemos acrescentar que ambos os porta-vozes, em seu caráter de anjos – ἄγγελος – trazem uma mensagem. No caso de Er mensageiro, ele vê e ouve no além e narra isso para os homens que “sabem olhar” essa mensagem e, assim, podem praticar “a ciência do distinguir”. No caso de Zaratustra, ele traz um presente para os homens: a ideia do *Übermensch*, constatando de forma experiencial que os ouvidos dos homens no mercado ainda não estão prontos para “saber ouvir”²² esse seu discurso de doação. Mesmo assim, esse presente ou doação com alma doadora (*Ein Geschenk, das die Seele mit sich bringt*) trazido por Zaratustra²³ quebra de partida a *avareza* (do Deus cristão)²⁴.

²⁰ A expressão do Mito da Caverna como matriz é de Mattéi (1983, p. 503), que afirma que só a caverna constitui o mundo platônico, o resto seria platonismo.

²¹ Em diversos textos, já temos trabalhado ao redor de “a curiosa formulação da seletividade como princípio”, resgatando principalmente o escrito do *Ecce Homo* como um elogio a Dionísio.

²² Sobre o paralelismo entre não audições, considerando o homem louco da *Gaia Ciência* e Zaratustra no mercado: “O caos e a estrela” (GIACÓIA, 2001, p. 13-21).

²³ Como podemos concluir a partir de Nietzsche (2007, p. 76-80).

²⁴ Como já referida no esboço que fizemos sobre os deuses (II, 1).

Nessa esteira, também podemos perguntar se em Zaratustra há um estímulo para a *conversão*? Se há, ela poderia ser desenhada em uma analogia com os graus que os prisioneiros teriam que percorrer para sair da caverna platônica? Saída que, supostamente, o Mito de Er estimularia? Todavia, a caverna de Zaratustra não permite uma simples analogia com a caverna platônica; ele volta constantemente à sua caverna diferencial, que não está situada embaixo da terra, mas no alto da montanha e onde existe a presença de seus animais. Outrossim, ele nunca sai da terra, a qual permanece acorrentado, mesmo na borda do abismo, porém “olhando para cima” (NIETZSCHE, 2007, p. 145). Caberia aí uma pergunta: se através de Zaratustra mensageiro da vida-sofrimento-círculo estaríamos resgatando terreamente a escatologia do Mito de Er? Em todo caso, o acúmulo de diferenciações conduz a pensar em uma inversão e até subversão não só dos graus de uma suposta conversão, mas dos próprios caminhos de ascensão e de descida em sentido platônico...

Neste aspecto e como prática de desvio pontual, citemos uma consideração de Lebrun (1988, p. 29-30), que imprime um espírito de perspectiva nietzscheana ao interior da análise sobre sombras e luzes em Platão:

Mas eu não me arriscaria a julgar precipitadamente o platonismo. Parece-me, é claro, que a “visão” é uma metáfora que seduz primeiramente os fanáticos. Mas eu sei também que esta opinião é parcial, visto que sou um prisioneiro inveterado da caverna, um destes que pensam que qualquer viagem para fora dela de nada serviria. Retirados do antro, estes poderiam até arregalar os olhos: mas não veriam sol algum e não perceberiam então que eram alienados. Por isso esses prisioneiros reincidentes acabam às vezes por perguntar-se se a visão é realmente o emblema do pensamento, e se filosofar não consistiria em saber *ouvir* — ouvir os discursos, ouvir os textos — mais do que em olhar alhures, ou até mesmo mais do que em ver melhor.

Já em termos da efetividade textual do mito de Er nos escritos de Nietzsche encontramos, especificamente nos resumos de aulas introdutórias a Platão, uma referência ao problema da escolha no Mito de Er.

Assim, no aforismo 32 sobre felicidade (*eudaimonia*), após mostrar que cínicos e megáricos consideravam que a apatia (vida sem dor e sem prazer) seria uma vida semelhante aos deuses, mas que não convinha aos homens, Nietzsche assinalará as “exclusões” de Platão em termos de prazeres e paixões (pois seriam rejeitados aqueles que obstaculizam a virtude e o discernimento ou que confundem a alma). Ao mostrar as condições da felicidade para Platão, Nietzsche assinalará que não estariam em poder do homem, uma vez que lemos nos textos de Platão:

A escolha do destino no momento de voltar à vida terrestre não é para todos, mas está limitada pela ordem determinada no sorteio. Certamente, há uma advertência e consolação segundo as quais o primeiro a escolher não deve ser negligente, e o último não deve ser desprovido de coragem: ele também tem uma boa sorte a tirar; porém é expressamente indicado que é desvantajoso dever escolher entre os últimos (NIETZSCHE, 1998, p. 71).

Isso mostra efetivamente que Nietzsche não só conhecia, mas refletia sobre o Mito de Er. Inclusive no aforismo 33, sobre a imortalidade da alma, a referência à República X (613) é explícita:

Aquele que como verdadeiro filósofo e homem virtuoso orienta o curso de sua vida à Ideia do Bem, chega a se assemelhar ao deus tanto quanto é possível (613), ele se torna um amigo da divindade, que não lhe abandonará jamais [...]. Os mitos da *República*, do *Fedon* e do *Gorgias* põem em evidência as retribuições no além.” (NIETZSCHE, 1998, p. 72).

3. Er em traços desenhados por Klossowski

Sabemos que o Nietzsche do *Crepúsculo dos Ídolos* criticará os “consensos” porque são fisiológicos (NIETZSCHE, 1985, p. 18); eles defenderiam um determinado modo de vida. De modo que não seria nesse ponto que se deve procurar o singular e peculiar (*Einsigkeit*) de cada pensador. Acompanhando essa problemática teríamos que nos perguntar: qual é a peculiaridade nietzscheana na apropriação do Mito de Er, segundo Klossowski? Os traços desenhados indicam que essa singularidade estaria na ligação com o **edito**, da virgem Láquesis, e com o esquecimento.

Na consciência moderna existe um paradoxo, porque nela, segundo Klossowski, se reintegra e se interioriza o *edito* da virgem Láquesis. Nesse sentido, tanto O Mito de Er como a graça divina estariam em Nietzsche, porém ele daria uma versão moderna²⁵. Nessa perspectiva, o que Nietzsche estaria enfrentando com Mitos e com a Graça, seria a ideia de *progresso*, como um progresso retilíneo da humanidade. Neste sentido o mito não só provocaria a circularidade, mas seria uma alternativa que destrói a própria ideia de progresso linear e outorga outra dimensão ao esquecimento ligado à Planície do Lethe e ao Rio Ameles com seus ecos de reminiscência e moderação.

Por outra parte, Klossowski enfatiza constantemente o “*fatum*”, “eu sou uma fatalidade”, quando é incomunicável e inalienável para Nietzsche²⁶. Nesse aspecto e através de toda a *Gaia Ciência* – tela em que a *Introdução* de Klossowski desenha a familiaridade do Mito de Er em Nietzsche – ele perguntar-se-ia sobre a “comunicabilidade da experiência”. Desde esse ângulo, Klossowski considera até uma possível simulação nietzscheana da loucura²⁷, exemplificando com a loucura usada no discurso acadêmico após Nietzsche; situação *paradoxal* em que “a alienação mental entra na carreira dos homens de letras sofrendo uma vulgarização publicitária” (KLOSSOWSKI, 1957, p. 30). No entanto, como explicitará posteriormente em *Nietzsche et le cercle vicieux*, “porque é um pensamento altamente lúcido, que ele toma o aspecto (*l'allure*) da interpretação delirante. Assim o exige toda iniciativa experimental no mundo moderno” (KLOSSOWSKI, 1969, p. 12).

Nessa modernidade seria possível ou a igualação (domesticação) ou a supressão da igualdade (um *supra-puissance*). Problema de psicologia, que engendra, ao mesmo tempo, o último homem (no movimento absoluto da humanidade) e o *surhumain* (como movimento próprio, tarefa criativa dos homens suprapoderosos). As duas figuras coexistindo por caminhos separados. Não se trata de instituir o *surhumain*, pois essa tipologia não tem uma ideologia que a sustente; não há uma “organização ideológica que exerce o poder” como pretensão da comunidade em Nietzsche. Segundo a análise klossowskiana, em situações de flutuações significativas (liberação moral e dos costumes, que não é decadência), constitui-se um “anúncio do mundo que vêm”, em que amadurece o ovo e anuncia-se o rompimento da casca (*éclatement de la coquille*) (KLOSSOWKI, 1957, p. 32). Esclarecem-se e ligam-se dessa forma a comunidade, o “entre nós” e o problema do êxtase. A *Gaia Ciência* fala para espíritos que possam reencontrar a solidão e como produto da solidão suportem nobremente o tédio (*l'ennui*) sem precisar de distração e de trabalho a todo preço. Surge a possibilidade que o excepcional estado da alma se torne um estado ordinário, o que se enovela manualmente com o problema da comunidade fechada e atuante, como previsão feita a partir dos próprios instantes privilegiados (KLOSSOWSKI, 1957, p. 34). O êxtase, no porvir, já não seria uma exceção sentida como calafrio, mas um estado ordinário entre nuvens, pois essa exaltante *possibilidade* “cria condições prévias que o jogo de dados mais feliz dos acasos não poderia provocar” (KLOSSOWSKI, 1957, p. 33).

Porém, essa comunidade é para “almas escolhidas”. Somos assim *reconduzidos* ao problema da escolha e da seletividade e/ou à circularidade que reconduz ao Mito de Er. Nessa leitura o *δαίμων* – figura central na mudança de valores que carrega o mito utilizado por Platão – reapareceria no aforismo 341 da *Gaia Ciência*, “o mais pesado dos pesos”. Para Klossowski essa figura encontra-se relacionada à plasticidade de uma inversão do relógio de areia, que se quer invertido, conformando a circularidade, em que se exclui a história como passado. O *δαίμων* estaria presente revelando a lei e conformando a sentença que exclui toda criação: “não haverá nada de novo nesta vida revivida” (KLOSSOWSKI, 1957, 21). A aceitação do *δαίμων* seria, então, parte do Eterno Retorno. Desse modo a responsabilidade do homem – destaque na utilização do mito de Er em Platão – associa-se, agora, ao Eterno Retorno. Nas voltas com o aforismo 341 da *Gaia Ciência*, o Eu intimado a cumprir seu destino torna-se responsável pelo voltar a se querer “só posso ser eu mesmo querendo minha vida necessariamente revivida”. Nesse voltar o Imperativo seria:

²⁵ Para Klossowski Nietzsche não pensa a modernidade como cosmopolitismo, mas salienta o que há de diferente nela, considerando os conflitos sociais e a moral niilista do progresso.

²⁶ Assim, por exemplo, a queda de Empédocles ao Etna, segundo Nietzsche, como um fato incomunicável e inalienável.

²⁷ Essa simulação de loucura teria constituído a “suspeita espantosa” de Overbeck (KLOSSOWSKI, 1957, p. 30).

querer a si mesmo! querer a si próprio! A gravidade da pergunta, quero isso e aquilo inúmeras vezes? É que faz de mim um outro.

IV. Um breve esboço de distanciamento

Na forma de um arbitrário resumo, podemos dizer que através de aspectos habitualmente desconsiderados – privilegiando nesta ocasião a matriz introdutória à tradução ao francês da *Gaia Ciência* de Nietzsche – os fios desenhados por Klossowski vão ligando esquecimento, Eterno Retorno, Er, Edito, δαίμων, escolhidos/não escolhidos e comunidade.

Resta-nos perguntar sobre o que impulsiona a referida irrupção explosiva da aurora, do anjo, e/ou do mensageiro Er como suposta atualização mítica em Klossowski. Ela não poderia ser aproximada ao *sopro* e à *intensidade* de sua própria criação? (KLOSSOWSKI, 1986). Não poderia ser a peculiaridade de Klossowski associada a um novo guerreiro Er, desta vez ressuscitado após uma “vocalização suspensa”? (KLOSSOWSKI, 1975). Não é ele um novo narrador do que viu não no além, mas na tripla alquimia de pensamento lúcido, delírio e complô sob o nome Nietzsche?

Até onde conhecemos, Klossowski não tem sido associado à figura do mensageiro Er, no entanto existe um desenho discursivo em relação *As leis da hospitalidade*, em que ele é aproximado à figura de anjo:

Tornado fantasma, espírito, aquele que ocupa e assombra, aquele que povoa e encarna, Pierre Klossowski, surge nesta composição como um eterno adolescente, um anjo, um sopro, espírito e intensidade, pura força que atravessa os corpos textuais de diversos hóspedes – tornados anfitriões (LIMA, 2019, p. 290).

Em todo caso, Er constitui uma forte imagem não só localizada na leitura de Nietzsche, mas em outros corredores klossowskianos. Neste aspecto, não podemos esquecer que Klossowski mantém uma hierarquia das imagens sendo que a “imagem suprema” é o riso e a hilaridade. Nessa sua perspectiva, Nietzsche escolheria o Eterno Retorno como paródia de doutrina e, dessa forma, escolheria o riso comandando sua doutrina: “A doutrina do Eterno retorno é um simulacro de doutrina cujo caráter paródico dá conta até da hilaridade” (KLOSSOWSKI, 1980, p. 170). Esse aspecto nos permite acrescentar uma singularidade gráfica do desenho escolhido: Eterno Retorno (*ewige Wiederkunft*) em sua sigla de linguagem serial ER (*l'Éternel Retour*, *Eterno Retorno*, *Eterno Ritorno*, *Eternal Recurrence*) coincide com o nome do personagem mítico. Será uma coincidência que Klossowski escolha, considerando sua dupla origem diferencial, o predomínio gráfico francês (*l'Éternel Retour*) e não o polonês (*Wieczne powrót*)? Ele também saberia como se cria um *enigma*?

No entanto, e para além das filigranas de um possível jogo gráfico, Klossowski escolhe efetivamente um estrangeiro ressuscitado, Er, que, ao modo do persa Zarathustra, ata como mensagens os laços circulares dos silêncios e das palavras. Ou ainda, ao desenhar a figura de uma serpente com nova pele e sem avareza, deixa de lado o acúmulo avaro de possibilidades para efetivar um gesto que enrola e enlaça, numa imagem peculiar, os pescoços amigos dos atores Nietzsche e Klossowski gritando *Da Capo*...

Referências

FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Dits et Écrits*. v. II, Paris: Gallimard, 1994, pp. 136-156.

GIACÓIA JUNIOR, O. O caos e a estrela. *Impulso – Revista de Ciências Sociais e Humanas*, Piracicaba, SP, v. 12, n. 28, p.11-22, 2001.

- GIANNINI, H. El demonio de la posesión (a propósito de la avaricia). *Escritos de teoría*, Santiago: Universidad de Chile, dez. 1976.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- HEIDEGGER. *Nietzsche*. 2 vol. Trad. de P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- JARA, J. Epílogo. In: NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. Traducción, introducción, epílogo de José Jara. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso, 2013.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.
- KLOSSOWSKI, P. Introduction. In: NIETZSCHE, F. *Le Gai Savoir*. Trad. P. Klossowski. Paris: Club Français de Livre, 1957.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.
- KLOSSOWSKI, P. *La vocación suspendida*. Trad. Michel Alban e Juan García Ponce. México: Ed. Eras, 1975.
- KLOSSOWSKI, P. Nietzsche, el politeísmo y la parodia. In: *Tan funesto deseo*. Trad. M. Armiño. Madrid: Taurus, 1980.
- KLOSSOWSKI, P. *O Baphomet*. Trad. João Moura Jr., São Paulo: Max Limonad, 1986.
- LEBRUN, G. Sombras e luzes em Platão. In: NOVAES, A. (org.). *O Olhar*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988. p. 21-30.
- MATTÉI, J-F. *L'Étranger et le simulacre*. Paris: P.U.F., 1983.
- LIMA, L. F. M. Para uma Economia Visual do Pensamento: Pierre Klossowski e o Desenho do Invisível. In: CONFIA (International Conference on Illustration & Animation), 6., 2019, Viana do Castelo, Portugal. Anais [...]. Viana do Castelo: CONFIA, 2019. p. 284-293. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/31012/1/LIMA%2C%20Lui%CC%81s%20-%20Para%20uma%20Economia%20visual%20do%20pensamento-%20Pierre%20Klossowski%20e%20o%20Desenho%20do%20Invisi%CC%81vel%2C%202019.pdf>.
- GAMBOA MUÑOZ, Y. G. Klossowski: Um fantasma entre Nietzsche e Foucault? *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 28, n. 57, p. 89-102, 2021. DOI: 10.21680/1983-2109.2021v28n57ID22108. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/22108>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Frankfurt: Insel Verlag, 1977.
- NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft. In: *KSA 3*. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag Gruyter, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung*. Stuttgart: Insel Verlag, 1985.

NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*. Bonn: Insel Verlag, 2007.

NIETZSCHE, F. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. trad. Olivier Berrichon-Sedeyn. Combas: l'éclat, 1998.

ROBIN. Notes. In: PLATON. *Œuvres complètes*. vol.1. Paris: Gallimard, 1950.

PEREIRA, M. H. da R. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. p. V-LIII.

PLATÃO. *Œuvres complètes*. Trad. de Léon Robin et J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950, 2 vols.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *La República*. Versão bilíngue. Trad. Antonio Gomez Robledo. México: Universidad Autónoma de México, 1971.

RUIZ, R. L'hypothèse du tableau volé. In: *Entrevistas escogidas – Filmografía comentada*. Santiago: Ed. Universidad Diego Portales, 2013.

SALAQUARDA, J. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. & Barbara Salaquarda. In: *Cadernos Nietzsche*. n. 6. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

VEYNE, P. *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Éd. du Seuil, 1983.

VEYNE, P. La fresque dite des mystères a Pompéi. In: VEYNE, P.; FRONTISI-DUCROUX, F.; LISSARRAGUE, F. *Les Mystères du gynécée*. Paris: Gallimard, 1998. pp. 13-153.

RECEBIDO: 26/04/2022
APROVADO: 18/06/2023

RECEIVED: 04/26/2022
APPROVED: 06/18/2023