

## Prefácio

Às vísceras do *nihil*; de inquietações arcaicas, conceitos, princípios. Uma tese, a nossa, que pretende testemunhar sobre niilismo, nada, negação. Sobre a *infirmitas*, a aporia do “e”, o ser. Articula-se, ela, em três partes, escandidas por reconstruções históricas e irrupções teoréticas. Dois modos, esses, de pensar, escrever, filosofar que é impossível separar, distinguir, de alguma maneira privilegiar. Um crava as suas razões, fundamenta-se e afunda, no outro. Sem interrupção; desde sempre. Isso explica e esclarece os motivos que norteiam o nosso escrito, no qual o labor de reconstrução do cenário das idéias e dos seus protagonistas (efetuado, cremos, de maneira ampla e rigorosa, orientado por uma série de importantes referências textuais, mas em que não podemos deixar de selecionar interlocutores, autores, obras e portanto cometer alguma inevitável “arbitrariedade”) está intrínseca e originariamente ligado, relacionado, a uma escavação de cunho teórico e conceitual que tratará de tracejar as indispensáveis veredas para (re)pensar as questões em jogo.

Ora, ao invés de elucidar o “sentido” da tese (de uma forma forçosamente sintética e resumida, portanto absolutamente inútil) ou acenar a ambições, efeitos ou conclusões, cremos ser mais significativo nos deter na sua gênese, nos momentos prático-especulativos que a precederam e mediante os quais começou a constituir-se.

Niilismo; nada; pensamento negativo; a questão do sentido e o suicídio; a necessidade de um remédio à qual o pensamento de uma maneira ou de outra jamais tem deixado de corresponder; o falso pessimismo – impregnaram toda a nossa reflexão cujos primeiros “resultados” se condensaram nos escritos de 1997 e

(principalmente) de 2002<sup>1</sup> cujo fecundíssimo centro fora o pensamento de Emil Cioran. A partir daí, das profundas inquietações filosóficas e existenciais por ele provocadas, começamos a aprofundar e dilatar o horizonte de investigação. Um movimento, esse, escandido por uma série de fases, leituras, pré-ocupações. A exigência inadiável de compreender e delinear com mais precisão o *nosso tempo* levou-nos a obras e autores que, por um lado, descreviam-no historicamente (ou seja, reconstruindo percursos, influências, tendências, escolas, etc.) e, por outro, nele intervinham de um modo propriamente filosófico. Conseqüência: tornou-se possível compreender o cenário contemporâneo e alguns dos seus traços mais marcantes, ou seja, a crise de fundamentos; a implosão da razão; o pensamento após Auschwitz; os movimentos filosóficos surgidos na França e na Itália; o niilismo e as tentativas de ultrapassá-lo; etc. Uma vez “fixados” contexto e personagens principais, uma insatisfação rasteira e artilosa apoderou-se de nós, enquanto aquelas questões fundamentais não cessavam de inquietar e incomodar. Era a elas, pois, que se devia retornar. Mas: como enfrentá-las? Onde encontrar apoio textual (bibliográfico) e histórico e conceitual para pensá-las? E ainda: para algumas delas veio o tempo do final de partida; e sem muitas saudades saíram de cena, transmitindo, como não podia deixar de ser, rastros, leituras, anotações, influências. Algumas outras, porém, impuseram-se, adquirindo feições cada vez mais precisas e perturbantes. O discurso não podia enclausurar-se nos moldes da contemporaneidade; necessário era interrogar a tradição filosófica do Ocidente (ou antes, alguns momentos decisivos seus) e tentar entender os enigmas e as indicações que dela provinham, ao mesmo tempo em que, teoreticamente, ia-se às vísceras do *nihil* e da negação. Foi, essa, a fase mais complexa, difícil.

Se o niilismo já nos aparecia como fenômeno *não só* histórico e o nada como um ser cuja *potência* sempre se tentou limitar, anular, neutralizar, era a negação, ao lado do problema de como articular *conceitualmente* (e não mais ou não apenas historicamente) a questão do *nihil*, a ecoar com toques de silêncio. A *relação originária* entre essas três categorias, de resto, aparecia cada vez mais evidente, violenta, imprescindível; assim como os seus tenebrosos liames com o sentido (positividade), a redenção, a *infirmidade*. Uma série de tentativas começam

---

<sup>1</sup> Ou seja, respectivamente, na *tesi di laurea* e na dissertação de mestrado defendidas naqueles anos e sucessivamente publicadas com os títulos: *La filosofia del voyeur. Estasi e scrittura in Emil Cioran* (Il Sapere, Salerno-Nápoles, 1998) e *Cioran, a filosofia em chamas* (EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004).

a tomar forma, a cristalizar-se em textos; pequenas, mas significativas testemunhas do caminho percorrido e das constatações tracejadas: a necessidade de uma via de fuga, de uma solução, de um remédio qualquer que, com raríssimas exceções, o pensamento ocidental sempre prescreveu; o afã niilista e metafísico; a presença *irredimível e injustificável* do mal, do absurdo, da injustiça; o uso instrumental do negativo e do “não” (Hegel, *in primis*); a caducidade de toda positividade (sentido) assim alcançada; o conceito de aporia<sup>2</sup>. Finalmente, após anos, o mosaico transparece; e toma “definitivamente” forma em virtude de um retorno a algumas obras decisivas do pensamento ocidental e à leitura de *Sulla negazione* (2004) de Massimo Donà... É a tese, enfim.

Ei-la para vós. Ela e o seu epílogo.

---

<sup>2</sup> No intuito de fornecer um solo um pouco mais estável às nossas afirmações, tomamos a liberdade de indicar as referências: os livros *Cioran, a filosofia em chamas* (já citado) e *Niilismo e (Pós)Modernidade. Uma introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo* (Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2005) e os ensaios: “‘Scacchi’ (ou do mendigo do ser e da metafísica dos cacos)”, in: *Analógos* (Anais da V SAF-PUC, publicação do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, volume IV, Rio de Janeiro, 2005); “O niilismo metafísico do aquém-(do)-homem”, in: *Analógos* (Anais da III SAF-PUC, publicação do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, volume II, Rio de Janeiro, 2004); “Niilismo, Metafísica, Desconstrução”; in: *Às margens: a propósito de Derrida* (Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002). Gostaríamos de assinalar, por fim, três exposições ainda não publicadas, a saber, *Às vísceras do nihil.* (“Krisis – II Fórum de Filosofia Contemporânea”. De 29 de agosto a 02 de setembro de 2005; PUC-Rio, Rio de Janeiro); *Niilismo, sentido, negatividade* (“VI SAF-PUC”. Outubro de 2005; PUC-Rio, Rio de Janeiro) e *A questão do sentido: da co-ontologia de Jean-Luc*

## Primeira parte

### “HISTORICAMENTE” HABITA O NIILISMO

[EXCURSO  $\alpha$  – É mediante a sua colocação, e contenção, na História que o niilismo pôde ser diagnosticado e enfrentado; que se tornou possível consumir a sua potência e almejar o meridiano zero da sua superação (ou ultrapassamento). Distinto, isolado, identificado o mais perturbador e sinistro de todos os hóspedes se transforma em um objeto fundamental do laboratório filosófico cujos traços, de resto, vêm delineando uma situação de incerteza, precariedade, desencanto, perda. A condição do homem contemporâneo “lembra a de um andarilho que há muito tempo caminha em uma superfície congelada e que, de repente, com o degelo percebe que a banquisa começa a se movimentar, partindo-se em mil pedaços. A superfície dos valores e dos conceitos tradicionais está despedaçada e torna-se difícil prosseguir o caminho”<sup>3</sup>.

O niilismo: causa, sintoma, efeito, *Stimmung*, patologia, chance. Perspectivas diferentes, decerto, mas que não deixam de se fincar no mesmo solo ao se referir, sempre, a *uma época histórica determinada*, a um tempo, o nosso, no qual os deuses fugiram ou foram assassinados; os ídolos, destruídos; os valores, depreciados; o fundamento, dissolvido.

O niilismo é o signo do nosso tempo, escreveu Alberto Caracciolo<sup>4</sup>; é um “fenômeno histórico baseado em eventos mais do que em argumentações e demonstrações” (ao contrário do Nada, que é um conceito, uma categoria filosófica e do qual podemos falar “suspendendo tranquilamente a história”) afirma Sergio Givone<sup>5</sup>. Em *O niilismo*, livro de reconstrução histórica, mas

---

*Nancy à aporia negativa* (“Krisis – I Fórum de Filosofia Contemporânea”. De 26 a 30 de maio de 2003; PUC-Rio, Rio de Janeiro).

<sup>3</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 3.

<sup>4</sup> CARACCILO, A. *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Nápoles, 1976.

<sup>5</sup> GIVONE, S. *Storia del nulla* (1995), Laterza, Roma-Bari, 2003.

também sutil ensaio teórico e especulativo, Volpi reconhece, desde o início, o profundo vínculo entre o nada, (a negação) e o niilismo. De súbito, porém, um golpe de navalha o rasga em mil pedaços: “Deixando de lado o problema filosófico do nada e a sua história, vamos nos limitar ao niilismo no sentido estrito, tal como surgiu na reflexão filosófica, como conceito e como problema, no século passado [XIX] e depois, especialmente neste século [XX]”<sup>6</sup>. Estas palavras bem sintetizam uma maneira difusa, se não unânime, de enfrentar a questão do niilismo, que tem como base a discussão sobre uma série de pressupostos: quando o termo é utilizado pela primeira vez? quando, e em que contexto, emerge o uso propriamente filosófico do conceito? qual é a razão essencial do aparecimento do niilismo? Em suma: quando e por que o “hóspede perturbador” penetrou, de uma forma tão profunda e radicada, nas nossas casas? “Quando falta um sentido, quando o ‘porquê’ não obtém resposta, o niilismo certamente aparece” responde o filósofo italiano lembrando o Nietzsche de um fragmento de 1887<sup>7</sup>.

É mediante essa definição-distinção que é possível traçar o horizonte (histórico e limitado) em que surge o primeiro uso propriamente filosófico do conceito comumente localizado, sublinha Volpi, no final do século XVIII, em meio aos debates que caracterizam o nascimento do idealismo (com a conhecida carta de Jacobi a Fichte de 1799 na qual o idealismo é acusado de ser um niilismo). Este ponto de partida, esta origem é aceita também por Federico Vercellone, que na sua *Introduzione a Il nichilismo* vai além, fixando liames indissociáveis com a modernidade:

Com efeito, dificilmente pode-se falar em niilismo sem mergulhar no panorama moderno; as primeiras ocorrências do termo remontam aos anos da revolução francesa, e este assume a sua configuração madura na polêmica de Jacobi contra o idealismo. E, mesmo quando se fala de niilismo na antiguidade, no gnosticismo – como no caso de Hans Jonas –, no fundo a análise é feita sempre à luz dos desenvolvimentos recentes e explícitos da questão (para Jonas se trata de Heidegger e do existencialismo). Se o niilismo não se confunde com a idéia de modernidade (nem tampouco com a questão do nada), ele todavia é constantemente empenhado em defrontar-se com aqueles êxitos da modernidade: o impelir da responsabilidade subjetiva ante um mundo que perde o seu

<sup>6</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit. p. 6.

<sup>7</sup> “Niilismo: falta a finalidade; falta a resposta ao ‘porque’; o que significa niilismo? – *que os valores supremos se depreciam*”(VIII, II, 12).

intrínseco significado e a sua consistência, o ateísmo, a tecnicização... que são vistos e denunciados como patológicos<sup>8</sup>.

Nas atuais reflexões há, pois, essas visões de cunho continental cuja perspectiva de base move-se em torno de dois pontos fundamentais: 1) a questão do niilismo não se confunde com a questão do nada e da negação; 2) o niilismo está profunda e essencialmente ligado a uma determinada época histórica (a Modernidade, a sua crise, o seu ultrapassamento); e outras de cunho analítico (menos difusas, mas não por isso menos importantes) que se dedicam a uma leitura reducionista, artificial e tranquilizadora.

Sintoma grave e profundo, explicitamente ostentado deste tipo de labor filosófico (em plena sintonia, de resto, com a milenar necessidade – que não possui nada de formal, analítico, lingüístico, matemático – de um sentido, um remédio, uma explicação qualquer) o livro de Franca D’Agostini *Lógica do niilismo* é, por vários motivos, altamente significativo. Não só pela laboriosa reconstrução histórica do problema ou pela audácia da hipótese sustentada, como pelo monumental testemunho da (proposital e arbitrária) aniquilação do aspecto existencial, abissal do *nihil*.

Para D’Agostini o niilismo nada mais é do que um mero “efeito lógico-lingüístico, especificamente ligado à natureza matemática da linguagem e à natureza lingüística da matemática (portanto, aos fundamentos da lógica)”<sup>9</sup>. E todos os problemas que a ele se ligam “encontram uma explicação (se não uma solução) em uma perspectiva lógico-lingüística”<sup>10</sup>. Com efeito, a hipótese de fundo – histórica, mais uma vez – do livro de D’Agostini (que, seja dito de antemão, move-se, funda-se e sustenta-se a partir de uma interpretação, quando nada discutível, do uso que Nietzsche e Heidegger fazem do termo “lógica” ao tratar do niilismo e da sua história e cujo desenvolvimento leva à seguinte sentença: a idéia de uma ligação entre a matematização do mundo e o niilismo, entre niilismo e formalização do *logos*, é uma “evidência implicada na tese de Nietzsche, de Heidegger e de muitos intérpretes de um e do outro”) é que “na noção de niilismo se deva ver um evento do pensamento puro matemático-

<sup>8</sup> VERCELLONE, F. *Introduzione a Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, (quinta edição, 2001), p. VI.

<sup>9</sup> D’AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo*, Editora da Unisinos, São Leopoldo, 2002, p. 17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 18.

lingüístico: uma ocorrência que pertence à estrutura lingüístico-formal do pensamento”<sup>11</sup>.

Mas: onde habita o mais perturbador e sinistro de todos os hóspedes? Qual é a sua trama? quais os seus passos? Quais fibras compõem a *história do conceito de nihilismo e os seus problemas* (que é considerado o verdadeiro fio condutor das pesquisas sobre o tema)?<sup>12</sup> ].

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 23.

<sup>12</sup> CF. VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit.

## 1

**As “primeiras” ocorrências: de Kant a Stirner**

O Sentido é corroído, desvalorizado, morto. Nihilismo. Dissolução, *hybris*, an-arquia, des-fundamentação; na filosofia, na arte, na política, na comunicação.

Profundamente niilista, a crítica de Kant visava à salvação da Razão, ameaçada por metafísicas antagônicas e ambiciosas, mediante a sua própria limitação. Atravessado pelas inquietações da pergunta fundamental que o *nihil* incessantemente faz ressoar<sup>13</sup>, o filósofo percebe a necessidade de arraigar o mundo empírico em “algo” mais objetivo, estável, independente que garanta a solidez do sistema; ou seja: as categorias, as formas *a priori* do nosso compreender e conhecer, e, a um só tempo, fixar a rigorosa proibição de ir além do âmbito da experiência (a coisa em si, o sentido, a verdade absoluta não podem ser conhecidos; têm de ser racionalmente evitados, esquecidos, neutralizados).

Adotando um radical subjetivismo transcendental, Fichte teria levado a efeito o projeto kantiano edificando um sistema absolutamente destruidor da religião e das verdades, das evidências do senso comum: é esta a acusação que Jacobi na carta de 1799 dirige a Fichte, tachando o seu idealismo de nihilismo. Na opinião de Jacobi essa *hybris* subjetivista – que tudo produz – dissolveria não só o universo dos valores consolidados, como a própria, natural certeza da realidade que se reduziria a um invólucro, a um espaço vazio à mercê de uma onipotência subjetiva quase blasfema. O processo mediante o qual o Eu produz o mundo, através do qual a existência do Eu subjuga a realidade leva necessariamente ao nihilismo e ao ateísmo, em um pretensioso crescendo que é considerado uma imitação cômica da criação divina. O uso do conceito de nihilismo não é ocasional ou esporádico. Jacobi serve-se dele em outros escritos; na Alemanha daquela época é considerado um “termo fundamental nas discussões sobre o idealismo” e o *Dicionário universal de bolso das ciências filosóficas* (1828) de Wilhelm Traugott Krug, dedica-lhe um verbete *ad hoc*. Pesquisas lexicais, de resto, comprovam o uso do termo em outros pensadores da idade romântica antes da carta de Jacobi a Fichte.

<sup>13</sup> CF. CARACCILOLO, A. “Kant e il nichilismo”, in: *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, op. cit.

Teólogo contemporâneo de Hamann e Kant, morto suicida na Spree, Daniel Jenisch o utilizou muitas vezes no seu escrito *Sobre o fundamento e sobre o valor das descobertas do prof. Kant em metafísica, moral e estética* (1796) apresentado no célebre concurso da Academia Prussiana. Dissertando acerca dos progressos reais da metafísica Jenisch critica o dogmatismo e o realismo, inspirados em Espinosa, aos quais contrapõe o idealismo kantiano lido em uma perspectiva crítica que lhe serve como ponto de partida para defender o seu realismo-relativo (*Verhältnis-Realismus*). Sendo o intelecto finito e limitado, isto é, não originário e incapaz de produzir os objetos do conhecimento a eliminação da coisa em si é impossível e ilusória; o ser manifesta uma resistência que não se deixa exaurir nem se resolve no pensamento. O aniquilamento (niilista) da coisa em si (da metafísica) é uma terrível monstruosidade e como tal – evidente e distinta – apresenta-se diante do tribunal da razão. Entretanto, a filosofia não teria feito outra coisa a não ser praticar essa dissolução elaborando um idealismo absoluto que nega a realidade do mundo aniquilando as suas criaturas nos abismos do “eterno nada”. Se assim fosse, idealismo e criticismo “pregariam o mais evidente ateísmo e niilismo”<sup>14</sup>.

O pensamento de Kant (para além de eventuais equívocos interpretativos) se tornara, como escreveu Ernst Cassirer, a “potência espiritual” de uma época, de uma atmosfera cultural na qual a filosofia transcendental levou a efeito uma relativização da idéia de verdade que impedia qualquer tipo de referência a valores não meramente subjetivos e, de fato, arbitrários. O caráter niilista<sup>15</sup>, dissolutivo do sistema kantiano penetra não só no plano da teoria do conhecimento, como na esfera ética em que parece atestar uma substancial impotência diante do indecifrável mistério do mundo e da sua moral. São os personagens postos em cena por Kleist que simbolicamente encarnam o impasse, o xeque, a crise; os dramáticos efeitos da leitura da primeira *Crítica* são relatados no epistolário do poeta com Wilhelmine von Zenge, sua noiva. Em uma carta de 1801 (dez anos antes de se matar) Kleist escreveu:

<sup>14</sup> Relativamente a este parágrafo *CF.* ARENDT, D. (organizador) *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974; MORETTI, G. *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Cosmopoli, Bologna, 1995; VOLPI F. *Il nichilismo*, op. cit.

<sup>15</sup> *CF.*, apenas para dar um fácil exemplo, o verbete dedicado a Kant na *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milão, 1993.

O meu único, o meu mais altivo ideal desmoronou. Nós não podemos decidir se o que chamamos de verdade, é verdadeiramente verdade, ou apenas aparência. Neste segundo caso a verdade que nós conquistamos vivendo não mais existe depois da morte – e todo esforço de nos apoderar de uma realidade que nos siga também no túmulo é vão. Desde o momento em que aflorou em mim esta convicção, ou seja que não é possível conquistar verdade alguma, não tenho conseguido chegar perto de nenhum livro<sup>16</sup>.

Além de Jacobi, outros pensadores como Friedrich Schlegel, Jean Paul e o anônimo autor dos *Nachtwachen des Bonaventura*<sup>17</sup> se serviram no mesmo intervalo de tempo do termo (e do conceito) de niilismo. Deixando de lado Jean Paul e os *Noturnos*, é preciso nos concentrar filosoficamente nas reflexões de Schlegel e do jovem Hegel. Do primeiro é característica peculiar a oscilação: o niilismo como forma místico-oriental do panteísmo; efeito da *Witz* (argúcia, ironia) que – com relação ao finito – produz uma espécie de estranhamento, uma mudança de perspectiva, um distanciamento que tende ao niilismo, cuja potência corrosiva suspende, dissolve, relativiza todas as pretensões absolutistas do finito abrindo caminho para o infinito, o verdadeiro absoluto; crítica tanto do idealismo quanto do realismo (a referência é à polêmica entre Jacobi e Fichte): apesar da total antítese “é extremamente fácil passar de um extremo para o outro. Ambos levam prontamente ao niilismo”. Por outro lado, não deve ser esquecida, como bem assinala Vercellone, a contribuição de Schlegel para evitar que a experiência romântica do niilismo seja reduzida à pura constatação do impasse ante à imanência de uma filosofia cuja alternativa radical entre Deus e o Nada leva a optar para este último. O remédio, a injeção de sentido se realiza mediante a recuperação, no *medium* da poesia, daquela experiência negativa à qual a reflexão parecia inexoravelmente destinada, com o evidente propósito de superá-la. Desta maneira

a aparência estética se configura como o terreno no qual o anárquico horizonte da modernidade pode ser reconduzido à forma e, portanto, a uma medida (...). Delineia-se assim uma espécie de experimentalismo estético que tira proveito e se utiliza do caos, do

<sup>16</sup> KLEIST, v. H. *Lettere alla fidanzata*, Sperling Paperback, 1993, Milão, 1985, p. 112.

<sup>17</sup> Vercellone assinala a verossimilhança da hipótese que indica August Klingemann como autor da obra, que já foi atribuída a Schelling e E.T.A. Hoffmann.

informe como momentos geradores das obras e, deste modo, põe-se idealmente para além daquilo que, na visão de Jacobi, configurava-se como o vazio devir da reflexão<sup>18</sup>.

Em um ensaio de 1802 (*Fé e Saber*) um jovem Hegel irrompe na controvérsia entre Jacobi e Fichte e os acusa de permanecer prisioneiros de um estéril dualismo. Contra o primeiro afirma a necessidade do “nihilismo da filosofia transcendental”, que representa um passo metodológico fundamental e inevitável, mas ao mesmo tempo critica Fichte por não ter conseguido superar o relativismo em que se enclausura a sua filosofia, cujo movimento seria absolutamente incapaz de alcançar o pensamento puro no qual a dicotomia ontológica com o ser poderia encontrar a sua resolução, a sua superação. O gesto inicial (em todos os sentidos), ao contrário do que acontecerá na *Ciência da Lógica*, é aqui a im-posição do nada: a “primeira, tarefa da filosofia”, a “tarefa do nihilismo”, é a de alçar-se ao “conhecimento do nada absoluto”, isto é, chegar à “consumação do verdadeiro nada”<sup>19</sup>. Estrategicamente necessário para o acabamento do seu sistema, estação essencial na via-sacra do Espírito, o negativo (e o *nihil*) já nestes escritos juvenis, a partir deles, é lucidamente pensado, distinto e – através do mesmo movimento especulativo – neutralizado, superado, sintetizado.

Custodiar no “íntimo santuário do peito” o enigma eleusino do inefável, da “experiência da pobreza das palavras”: o poema *Eleusis* (1796) que Hegel dedica ao amigo Hölderlin revela uma tonalidade afetiva na qual se vislumbra uma inquietação originária, uma inclinação nihilista que evoca um “mistério”, um “problema vital” usualmente esnobado e deixado de lado pelos comentadores, mas cuja resolução no desenvolvimento do pensamento hegeliano, como nota Giorgio Agamben em *A linguagem e a morte*, é extremamente significativa. Com efeito, um mistério eleusino aparece, inesperadamente, no começo da *Fenomenologia do Espírito*, no primeiro capítulo sobre “A certeza sensível, ou seja: o isto e o querer-dizer”, e em um sentido (aparentemente) diferente daquilo expresso nos versos de 1796. Nas páginas iniciais do seu livro, Agamben mostra que Hegel não renega o indizível de *Eleusis*, não dissolve o voto de inefabilidade pronunciado no seu hino; ao contrário: o reforça e o custodia na linguagem de uma maneira mais profunda e primordial:

<sup>18</sup> VERCELLONE, F. *Introduzione a Il nichilismo*, op. cit. p. 22.

<sup>19</sup> CF. HEGEL, F. *Primi scritti critici*, Mursia, Milão, 1981.

Aquilo que é indizível, para a linguagem, nada mais é do que o próprio querer-dizer, a *Meinung*, que, como tal, permanece necessariamente não dita em todo dizer (...). O conteúdo do ‘mistério eleusino’ não é, portanto, outra coisa a não ser isto: experienciar a negatividade que sempre já é inerente a todo querer-dizer, a toda *Meinung* de uma certeza sensível. O iniciado aprende aqui a não dizer o que quer-dizer; mas, para isto, não precisa se calar, como no poema *Eleusis* e experienciar a ‘pobreza das palavras’. Assim como o animal guarda a verdade das coisas sensíveis simplesmente devorando-as, isto é reconhecendo-as como nada, a linguagem custodia o indizível dizendo-o, isto é, tomando-o na sua negatividade (...). Retomando um axioma de Cusano poder-se-ia dizer: *Omnis locutio ineffabile fatur*, todo discurso diz o inefável; diz-o, isto é, mostra-o como o que ele é: uma *Nichtigkeit*, um nada (...). O que é aprendido nas ‘escolas primárias’ de Eleuse é, pois, o poder do negativo que a linguagem custodia dentro de si. É possível ‘pegar o Isto’ só se experiencia que o significado do Isto é, na realidade, um Não-isto, que ele contém, portanto, uma negatividade essencial<sup>20</sup>.

A *Zerrissenheit* (o conflito, a laceração que permeia tanto o homem quanto o universo) se exprime, na lenta transição pós-idealista, nas obras de Heinrich Heine e Georg Büchner. O desencanto, a cisão originária, a desilusão perante uma natureza amoral, indiferente, insensata, a consciência melancólica da definitiva perda de uma realidade ideal, do paraíso terrestre, do centro. Nas líricas de Heine, a *Zerrissenheit* ultrapassa os restritos âmbitos da subjetividade para assumir o estatuto de uma condição universal, não-transcendente, cujas potências demoníacas são reveladas por um fazer poético que é ambíguo, irônico e, ao mesmo tempo, agressivo, polêmico e dissolutivo sempre engajado em desmascarar o caráter ilusório de tudo aquilo que existe; um exercício de liberdade que denuncia, desafia e brinca com o insensato, mas que, no fundo, é o último refúgio diante do desmoronamento de certezas, ídolos e ideais. A notícia da morte de Deus é só preanunciada por Heine: “Está ouvindo os sinos? Ajoelhe-te – se recebem os últimos sacramentos de um Deus agonizante”.

Rompida a unidade originária, a qual se almeja em vão em busca de uma impossível reconciliação, o mundo e a vida se desvelam em Büchner totalmente desprovidos de sentido e valor. É o retirar-se indiferente de Deus, a sua ausência e

<sup>20</sup> AGAMBEN, G. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982, pp. 21-22.

não a sua morte, o seu desaparecimento e não a sua agonia, que configura o niilismo do dramaturgo alemão no qual a consagração ao nada parece assumir as feições de uma redenção do universo e das suas criaturas, plenitude supurante da qual Ele se retraiu sem deixar vestígios. A criação – escreveu na *Morte de Danton* – “ocupou tudo, entrou em qualquer lugar, não há nada que esteja vazio, em toda parte é um formiguejar... O nada suicidou-se, a criação é a sua ferida, nós somos as gotas do seu sangue, o universo é o sepulcro em que ele apodrece”.

Único. Sem propriedades a não são ser a sua individualidade; movido por uma cólera, uma ira iconoclasta, uma vontade de potência criadora e anárquica que pulveriza quaisquer tentativas de confiar à existência um sentido (transcendente, metafísico) para além de si própria. São estes os traços do niilismo de Max Stirner expressos em *O Único e a sua propriedade* (1844), uma das obras mais significativas do radicalismo de esquerda surgido como reação à sistematização hegeliana. Impossível de ser exprimido, aferrado o ente indefinível que eu mesmo sou, (o “singular” o “pensador subjetivo existente” como dizia Kierkegaard também em polemica com Hegel) é o “único”, absolutamente irreduzível a qualquer filosofia, abstração, idéia que pretenda nomeá-lo, enjaulá-lo, determiná-lo. “Diz-se de Deus: ‘Nome algum pode nomear-te’. Isto vale para mim: nenhum *conceito* me exprime, nada do que se indica como minha essência me esgota: são somente nomes”<sup>21</sup>.

“Eu não fundei a minha causa em nada” escreveu Stirner. “Não ‘no Nada’ (*auf das Nichts*), mas ‘em Nada’ (*auf nichts*). Isto significa que o niilismo que daí decorre não se funda em uma afirmação filosófica do Nada, mas é simplesmente a negação e a recusa de todo fundamento que transcenda a existência originária e irrepitível do indivíduo”<sup>22</sup>. Deus fundou a sua causa em nada, assim como a humanidade e Stirner: “não sou nada no sentido de vazio, mas sim o nada criador, o nada do qual eu mesmo, enquanto criador, tudo crio”<sup>23</sup>. Em nome dessa rebeldia anárquica o Eu, perspectiva única, tudo destrói durante o seu caminho; também Deus e o homem:

não se notou [na idade moderna] que o homem assassinou Deus somente para se tornar ele próprio ‘o único Deus nos céus’. O além fora de nós foi dissolvido e a grande

<sup>21</sup> STIRNER, M. *L'único e la sua proprietà*, Adelphi, Milão, 1986, p. 380.

<sup>22</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., pp. 29-30.

tarefa do iluminismo é finalmente acabada; mas o além dentro de nós se tornou um novo céu que nos convida a novas escaladas celestes: Deus teve de deixar o seu posto não para nós – mas para o homem. Como podeis crer que o homem-deus esteja morto, se antes, nele, não está morto, além do deus, também o homem?<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> STIRNER, M. *L'único e la sua proprietà*, Adelphi, Milão, 1986, p. 13.

<sup>24</sup> IBID. p. 163.

## 2

### O niilismo literário russo: Turguêniev e Dostoiévski

Uma rebelião contra a ordem estabelecida, o atraso, o imobilismo da sociedade russa; um conflito entre gerações, valores, perspectivas; um furor iconoclasta que demole ídolos e antigas certezas, que renuncia à tradição em nome de uma outra visão de mundo, materialista e positivista. Uma sedição niilista, enfim, que sucumbe, porém, perante às íntimas e inevitáveis contradições de um ímpeto ficticiamente radical que não consegue resistir às tentações do sentido e aos golpes da existência.

*Pais e filhos* é perpassado por estes motivos condutores. O escrito de Ivan Turguêniev, publicado em 1862, teve o mérito, para além da pretensa paternidade reivindicada pelo autor nas suas memórias<sup>25</sup>, de popularizar o termo e um aspecto, parcial mas importante, do conceito de niilismo.

Protagonista do romance, cujo pano de fundo histórico é a Rússia de 1859, dois anos antes da libertação dos servos da gleba, é Bazarov um jovem médico que visita um amigo, o aristocrata Arcádio, na casa de campo onde mora com a família. A cegueira das velhas gerações diante da miséria e da decadência social e moral do sistema russo, o obstinado apego aos valores tradicionais, a indiferença, um estilo de vida apático e indolente deflagram o conflito. E se a tensão de Arcádio, cuja natureza afável e sensível parece não estar em sintonia com o materialismo, a desilusão, o “heroísmo” do niilista conseqüente personificado pelo amigo, tende a se apagar é em Bazarov que a vocação niilista toma violentamente forma através do contraste com o fidalgo Pavel Petrovitch.

À definição do niilista como um “homem que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior que seja o respeito que o envolve”, Petrovitch replica: “Sem princípios transformados, como tu disseste, em dogmas não se pode avançar um passo, não se pode sequer respirar... Como vos chamais?”

Niilistas – pronunciou claramente Arcádio.

---

<sup>25</sup> CF. VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., pp. 8-12.

Sim, antes havia os hegelianos, hoje há os niilistas. Veremos como fareis a existir no vazio, no espaço sem ar...”<sup>26</sup>.

Bazarov – o “homem novo”, o “herói do nosso tempo” – *c'est moi*, declarou Turguêniev; mas o vaticínio de Petrovitch ao indicar, não sem ironia, a asfixia do elã dos “filhos” encontra a sua realização na segunda parte do romance quando o niilismo extremo e relativista de Bazarov se pulveriza perante os impiedosos golpes da realidade: a paixão avassaladora e infeliz por uma viúva o leva a admitir o fracasso da sua visão anti-romântica e materialista, a “nova” vida do amigo Arcádio, que se liberta dos pesados fardos ideológicos da revolta e do niilismo graças ao amor, à quiete do campo e a um substancial acolhimento dos valores da tradição. Até a morte, no fundo tanto patética como coerente e vagamente heróica (ao efetuar a necropsia de um homem, ele se fere e contrai o tifo), parece não escapar de um desfecho no qual denúncia, acusação, pálida resignação se fundem, quase a testemunhar a impossibilidade da utopia niilista. Este último aspecto, esta última vertente dos propósitos de Turguêniev (que revela a influência de um pessimismo de cunho pascaliano-shopenhauriano no seu pensamento<sup>27</sup>) não encontrou grande repercussão nas reações e análises da época que se concentraram, criticando-o com veemência, no significado político-social do romance. “Veja o que fizeram os seus niilistas! Incendiaram São Petersburgo” disse ao escritor um conhecido encontrado nas ruas depois do incêndio que destruíra os prédios do grande mercado da cidade. E uma senhora, terminada a leitura do livro: “*Nem pais nem filhos*; eis o verdadeiro título do seu conto. E, por sinal, o senhor mesmo é um niilista”. Turguêniev lembra:

A palavra por mim criada, ‘niilista’, foi aproveitada e usada por muitos outros que não esperavam outra coisa a não ser a ocasião, o pretexto para interromper o movimento que arrastava a sociedade russa. Não no sentido de uma reprovação, nem com o intuito de mortificar eu utilizei aquela palavra, mas sim como expressão precisa e exata de um fato real, histórico; mas ela foi transformada em um instrumento de delação, de condenação inapelável, quase em um estigma de infâmia<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> TURGUÊNIEV, I. *Padri e figli*, in: *Romanzi*. Milão: Mondadori, pp. 809-810.

<sup>27</sup> Neste sentido CF. STRADA, V. “Leggendo Padri e figli”, in: *Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa*, Einaudi, Turim, 1980; pp.7-35; VERCELLONE, F. *Introduzione a Il nichilismo*, op. cit., pp 42-49.

<sup>28</sup> Os três episódios são relatados pelo escritor nas *Memórias literárias e de vida*; nós os citamos a partir do livro de Franco Volpi, *Il Nichilismo* (pp. 10-11).

O niilismo ético-metafísico de Dostoiévski representa um momento fundamental na história das idéias contemporânea. Não apenas pela enorme influência na cultura literária e filosófica e no clima espiritual da época, como pela extraordinária potência da sua configuração do universo no qual o homem e Deus, o mal (e não o nada) e o ser rivalizam em uma rixa suicida. Ninguém (nem sequer Nietzsche) tem conseguido exprimir a laceração na qual afunda o mundo, a sua corrupção e a sua redenção, como Dostoiévski e os seus personagens. A cisão, a queda, as potências tenebrosas e as forças antagonicas escavam voragens no eu e no seu duplo que cada um de nós arrasta consigo. Opostos inconciliáveis, hóspedes indistintos cuja explosiva e súbita irrupção – trate-se de revolta ou condescendência, indignação ou complacência, crime ou martírio – revela em toda a sua perversão, como em todo o seu esplendor, a dialética trágica, originária e eterna, entre mal e bem, fé e ateísmo, desejo de unidade e elã destruidor. Um *emblemático* afresco niilista e ético-metafísico de incomparável significado, no qual ao lado de sofrimento, desespero, morte há sempre uma chance de salvação, um gesto de caridade, afeto, solidariedade.

Em fevereiro de 1846 Dostoiévski publica o seu segundo conto, *O sócia, ou As aventuras do senhor Goljadkin*. A repercussão e o sucesso são imediatos: “Os nossos dizem que depois de *Almas mortas* não houve na Rússia nada semelhante, que é uma obra genial (...). Realmente Goljadkin apresenta-se de uma forma extraordinária”, escreveu ao irmão Michail. É a história de um modesto funcionário, que em uma noite tempestuosa esbarra com o próprio sócia do qual não conseguirá nunca mais se livrar. Quatro dias cadenciam a narração, em um crescendo angustiante de eventos: depois de ter sido expulso do baile promovido pelo Conselheiro Berendeev, pai da mulher pela qual está enamorado, Goljadkin vaga por uma São Petersburgo chuvosa, deserta, neblinosa, tomado por sentimentos e imagens confusas, contraditórias, estranhas. Subitamente, e por duas vezes seguidas, um desconhecido atravessa-lhe o caminho. Uma suspeita; uma sensação de familiaridade. Decide segui-lo: ele percorre as mesmas ruas que levam à sua casa, entra no mesmo portão, sobe os mesmos degraus, abre a mesma porta, deita-se no mesmo leito. Goljadkin quer gritar, protestar, mas não consegue e, aterrorizado, desmaia. Com toda razão, de resto: ele havia reconhecido perfeitamente o seu amigo noturno; “nada mais era do que ele mesmo – o senhor

Goljadkin em pessoa, um outro senhor Goljadkin, mas absolutamente igual a ele – em uma palavra era o que se chama o próprio sócia”. No dia seguinte, no escritório, na escrivaninha em frente, chega um novo empregado. Um olhar de través, um sobressalto: é ele, Goljadkin, diferente, mas ao mesmo tempo totalmente semelhante a ele. É preciso tomar providências. Terminado o expediente Goljadkin (que deste momento – por um irreprimível anseio de *distinção* – se auto-definirá como “sênior”) persegue o seu sócia e o convence a estabelecer um pacto de solidária fraternidade contra todas as ameaças do mundo exterior.

Ao acordar com certa confiança na manhã do terceiro dia, uma surpresa: Goljadkin júnior desapareceu. Será encontrado no escritório, totalmente à vontade, executando com zelo as suas tarefas, tomando o seu lugar ante os colegas e o diretor, ludibriando-o publicamente. De noite, um terrível pesadelo. Goljadkin duplica-se, tresdobra-se, multiplica-se ao infinito. Novos seres surgem em toda parte, o espaço parece asfixiar-se; o universo é invadido por sócias ameaçadores. Inconsciente, desesperado, repleto de vergonha começa a correr, cada vez mais rápido, cada vez mais furioso. Mas a cada passo seu, do terreno aflora um outro senhor Goljadkin “perfeitamente semelhante e repugnante”; e todos, um depois do outro, vão se enfileirando aos berros, como patos. No final do quarto dia, o epílogo. Goljadkin sênior, exasperado, decide escrever ao adversário ao qual põe um ultimato (“Prezado Goljadkin! Eu ou o senhor, mas juntos é impossível!), avisando-o que os seus artificios e as suas imposturas não servirão para nada e o conduzirão a uma absoluta e humilhante derrota. Terminada a carta, aliviado e satisfeito, dirige-se ao escritório onde chega muito tarde, praticamente no final do expediente. Lá, na rua, vê descer de uma carroça imperial o odiado rival. É evidente: a sua carreira deslanchou, teve êxito onde ele fracassou, todos amam-no. Goljadkin sênior esboça uma tentativa de vingança, acoessa o seu sócia pelas ruas enlameadas de São Petersburgo. Alcança-o em um paço, durante uma festa: o delírio persecutório parece dissolver-se; as pessoas o convidam a entrar, a mulher amada está aí, Goljadkin júnior aproxima-se sorridente, quer uma pacificação... Mas a decisão do médico Rutenspic o precipita novamente no abismo; é arrastado pelas escadas, introduzido à força em uma carroça cercada por todos os seus inúmeros inimigos. É o cume do desespero e da loucura. Lentamente, porém, os rostos se apagam, os ruídos se fazem menos intensos. Não há mais ninguém ao

seu redor; apenas “o indecente gêmeo do senhor Goljadkin” continua correndo com ar satisfeito de um lado e do outro da carroça, pulando e mandando beijinhos.

Mais de duas décadas depois, na coluna *Diário de um escritor*, Dostoiévski declarará todo o seu descontentamento com *O sócia*. Nele reconhecerá, porém, um princípio que se tornará fundamental nos grandes romances da maturidade: a duplicidade da alma humana, o movimento antagônico que a dilacera, o conflito entre o eu e o seu duplo. Um núcleo existencial que se alçará a uma dimensão ontológico-religiosa, exprimindo não só o niilismo que a deflagra e a atravessa, como (e principalmente) a possibilidade ético-metafísica de uma salvação.

Em março de 1864 é publicada a primeira parte de *Memórias do subsolo*, um dos marcos na produção intelectual de Dostoiévski. Nem bom nem ruim, nem criminal nem honesto, nem herói nem inseto, o homem do subsolo transcorre as suas horas dissecando gestos e ações, afundando nos meandros da sua psique dilacerada, deixando-se arrastar por instintos e pensamentos contraditórios. Tem consciência de ser doente, malvado, preguiçoso, covarde, vingativo, mas, ao mesmo tempo, sabe perfeitamente ser mais inteligente do que todos os outros que o cercam. Motor do conhecimento e do ressentimento é a lucidez, “consciência da consciência”, “equivalente negativo do êxtase” como a definiu Cioran. Na sua alma coexistem – enfrentando-se, sucumbindo e triunfando em uma perene oscilação e con-fusão – a vontade de humilhar-se e o desejo de elevar-se, a desarmonia da razão e a invocação de absoluta liberdade. Na minha vida – confessa aos seus hipotéticos leitores na tentativa de oferecer um vislumbre de explicação dos seus atos – “não fiz outra coisa a não ser tornar extremo aquilo que vós todos nem sequer ousais fazer pela metade, chamando de razoabilidade a vossa covardia e consolando-vos com este engano”. O subsolo – abismo e doença com o qual todas as sucessivas figuras dostoiévskianas se defrontarão, para se perder sem esperança ou ressurgir remida graças a um ato de amor e fé – é um dédalo demoníaco; é laceração, lucidez exasperada, negação; é embate entre impulsos opostos e inconciliáveis, entre ordem e desordem, normas e caos, serenidade e inquietude, criação e destruição, heroísmo e covardia. Em um célebre livro publicado na Rússia em 1963 (*Dostoiévski. Poética e estilística*) Bachtin define *Crime e castigo* como o primeiro, grande exemplo de “romance polifônico”, isto é, uma história na qual as “vozes” de todos os personagens possuem o seu espaço, a sua autonomia, conservam a sua própria potência (de

indicar, mostrar, revelar) sem nenhuma forma de fusão, superação, síntese dialética. No que diz respeito ao livro, à obra literária, a enunciação é perfeita; a partir dela, de resto, é possível dar mais um passo e refletir sobre o significado do termo polifonia que, no seu sentido estritamente musical, refere-se à simultaneidade de várias e diferentes melodias cujo desenvolvimento, embora se dê dentro da mesma tonalidade, é independente. Ora, haveria definição mais precisa e lacônica para mostrar o turbulento embate entre eles cuja assolação inere a um mesmo nome, a um mesmo corpo?

Raskolnikov – aquele-que-é-cindido (*Raskol* em russo significa cisão, cisma) – é movido e paralisado, absolvido e condenado por uma (sua) idéia central: o homicídio é permitido [duas classes compõem o mundo: os dominadores – raríssimos, geniais, que trabalham para o bem da humanidade, propõem teorias inovadoras, constroem impérios – e os homens comuns, o rebanho. A moral humana existe, é válida e vinculadora, apenas para estes últimos, meros materiais da História. Os dominadores estão isentos de qualquer lei, de qualquer obrigação: tudo podem; têm o direito de cometer qualquer crime. Eles são os verdadeiros (super)Homens; os outros são somente piolhos. Podem ser esmagados; principalmente se a sua eliminação gerará ações boas e honestas. Sim, o crime! A vítima é uma velha usurária, torpe, malvada, ávida, que explora os outros e atormenta a irmã mais jovem. Ela é inútil, não serve para nada. Por que não matá-la e saquear-lhe o patrimônio? Ninguém derramaria uma lágrima; as vítimas seriam liberadas, com o dinheiro roubado seria possível ajudar a família, terminar os estudos, viajar ao exterior; enfim: tornar-se um homem honesto, resoluto, inflexível no cumprimento dos “próprios deveres diante da humanidade”; ações que, evidentemente, cancelarão o crime – se é ainda possível considerar como crime o assassinato de uma velha usurária, doente cruel, perversa, estúpida...]. Nessa polifonia existencial, a lógica que arma a mão de Raskolnikov se dá na mesma tonalidade da lógica que após o delito o acusa e o arruina antes de qualquer promotor e qualquer processo. O super-homem, o Napoleão destruído pelo mecanismo do subsolo, torna-se um piolho que se lamenta diante do seu confessor: Sônia, a filha mais velha de Marmeladov, obrigada a prostituir-se para escapar de uma miséria extrema. É ela que contrapõe à ideologia napoleônica de Raskolnikov o gesto cristão – simples e humilde, fruto de uma fé espontânea, ativa, que não conhece dogmas, preceitos e altares – da

aceitação da culpa e do castigo como único caminho para a salvação. É ela, é Sônia a prostituta quem derrota a moral do super-homem e o curva à aceitação da cruz.

Estamos no final dos anos sessenta. A velhice, avança; os vícios, abismam-se; a cobiça de redenção, coage. A Dostoiévski não resta muito; nos 13 anos que o separam da morte escreverá três obras-primas: *O idiota*, *Os demônios*, *Os irmãos Karamazov*. Os outros escritos, o conflito, as forças antagônicas que dilaceram os antigos personagens (Goljadkin, por exemplo), parecem esboços, elementos rudimentais se comparados com os monumentais afrescos da maturidade. *Eppure*, no entanto...

Um aspecto (no qual os comentadores não parecem ter insistido) deve ser assinalado. Não um aprofundamento, e um refinamento, e uma dilatação, mas sim uma modificação, uma imperceptível alteração caracteriza essas obras capitais. A polifonia começa a admitir outras tonalidades. Despotencializa-se o indistinto, debilita-se a oposição entre o eu e o seu duplo, dá-se existência a novas figuras, entra em cena uma miríade de seres humanos grandiosos ou mesquinhos, loucos por Deus ou suicidas, estupradores ou santos. Em outras palavras: o conflito, a laceração parecem, muitas vezes, abandonar “o individual” para irromper na História. Trata-se de uma transformação que radicaliza a oposição (entre bem e mal, amor e intelecto, fé e perdição) mediante uma operação, igualmente profunda e extraordinária, de individuação, distinção, multiplicação (de ações, culpas, personagens). É o pesadelo de Goljadkin posto ao avesso, em suma. Não é Goljadkin – com as suas almas – a dobrar-se, triplicar-se, reproduzir-se, mas sim moldes psicológicos (filosóficos e morais) sempre já novos, diversos. Nascem, assim, as representações mais sombrias, desgraçadas, cruentas do universo humano, os personagens das narrações capitais de Dostoiévski, os traços satânicos ou angelicais mediante os quais eles se configuram.

Em *Os demônios*, Stepan Trofimovic – o pseudo-ideólogo de um liberalismo oco, covarde e superficial, de teorias genéricas e fumosas, que despreza o seu povo, adora o Ocidente e ama usar citações em francês, perigosíssimo, apesar da sua estultice, porque é o retrato da burguesia russa cuja total ausência de valores pariu os “porcos”, os luciferinos niilistas que se revoltarão contra a sociedade; como, por exemplo, o ateu Nicolai Stavrogin – o “anjo negro” depravado e indiferente, cínico, bonito e soberbo, ante o qual

relampeja a fé e uma possibilidade de redenção que, ao contrário de Trofimovic, rejeita enforcando-se na mansarda da mãe; ou o célebre Kirillov – que apesar (ou talvez justamente por isso) de ter afirmado em alguns momentos a sua felicidade (fato raríssimo na poética doestoiévskiana), deixa-se orientar por uma radical negação da transcendência, pela utopia de um homem novo, de um super-homem feliz e altivo, capaz de dizer sim à indiferença e de afirmar a equivalência entre a vida e morte. Refinado e cerrado raciocínio, o seu. Deus nada mais é do que uma invenção do homem do rebanho, um artifício necessário para viver sem se matar: esta é a única e verdadeira essência da história universal. Deus existe apenas como terror; terror do sofrimento, da morte, do desespero. Aquele que conseguirá vencer este terror mediante a proclamação do arbítrio será Deus. “Todos são infelizes, porque todos têm pavor de proclamar o arbítrio”, destarte Kirillov derrota a maldição do homem e fornece a prova da sua liberdade. “Aquele que o descobre primeiro [o entendimento de que não há Deus], tem de se matar para começar a demonstrar, senão quem começará, pois, e demonstrará? Eu me matarei absolutamente para começar e demonstrar”. Kirillov: o titã solitário e árido que – antecipando o anúncio do louco da *Gaia Ciência* – mata Deus através do seu suicídio. Só assim – pensando contra Dostoiévski, mas em uma perspectiva (problematicamente) já nietzschiana – a lógica que aprisiona o homem, isto é, a da redenção por vir, do significado continuamente diferido, pode ser rompida e o poder “divino” transferido ao homem em um mundo imanente que não precisa mais de salvação porque está *já* salvo, e em cujo horizonte se entreabre a possibilidade de uma efetiva coincidência de evento e sentido. E se – em *Os irmãos Karamazov* – é o ateu Ivan que, diante de Alesa e da sua apaixonada defesa de Cristo, narra a lenda (e as terríveis acusações) do Grande Inquisidor delineando assim *uma* forma do niilismo doestoiévskiano –, é nos vários epílogos dos personagens principais do romance que devem ser procurados os alicerces do poderoso esforço *positivo*, regenerador (metafísico, religioso, ético) de Dostoiévski. Há o percurso apontado por padre Zosima, com uma generosa e incessante dedicação aos outros; o de Dimitri, condenado injustamente a trabalhos forçados, com a aceitação das tribulações, a assunção do sofrimento e da responsabilidade como único caminho para a redenção do mundo; o de Ivan, que só triunfando do “tudo é permitido” e das seduções dos seus demônios interiores poderá acolher o anúncio cristão da salvação. Dostoiévski evoca uma

transfiguração espiritual, uma renovação, uma transformação radical e fideísta cuja plena realização se torna possível apenas se morre o mal, o ressentimento, o egoísmo que se abrigam dentro da nossa alma. A epígrafe do romance, transcrita do Evangelho de João (12, 24) e que, significativamente, reaparece muitas vezes no texto, é fundamental: “Em verdade vos digo: se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, ficará ele só; mas, se morrer, então dará muito fruto”.

Em 6 de junho de 1880, Dostoiévski profere o discurso sobre Puskin, por ocasião da inauguração do monumento dedicado ao poeta. É o último ato da sua atividade literária, tracejado nas mesmas semanas do desfecho dos *Irmãos Karamazov*: “A alma russa, profundamente humana, saberá abraçar com amor fraterno todos os nossos irmãos e, no final, talvez dirá a palavra definitiva da grande harmonia universal, do acordo definitivo, fraterno de todas as raças, segundo a lei evangélica de Cristo!”.

É o apogeu da mensagem salvífica que Dostoiévski, de par com o hino de louvor à vida entoado por Dimitri nas minas da Sibéria, quis nos transmitir. É o testamento espiritual de um gênio luciferino que tentou *demonstrar* a necessidade do amor, da fé, da caridade, mediante um terrífico afresco da alma humana e dos subsolos que abriga e que deu forma, com as suas obras, a um tratado ético-metafísico de ambígua eficácia<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Sobre a segunda parte deste capítulo ver: DOSTOEVSKIJ, F. *Tutti i romanzi*. Florença, Sansoni, 1984, e, entre outros, os fundamentais ensaios CANTONI, R. *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Milão, Mondadori, 1975; CHĚSTOV, L. *La filosofia della tragedia. Nietzsche e Dostoevskij*, Nápoles, ESI, 1950; GIVONE, S. *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, roma-Bari, 1984;

## 3

**Nietzsche: niilismo ocidental e eterno retorno**

[Zarathustra: “O deserto cresce: aí daquele que favorece os desertos”].

Em 30 de dezembro de 1888 Nietzsche, em uma carta a Strindberg, escreve: “Convoquei um congresso de soberanos em Roma (...). Nietzsche César”.

“Das três metamorfoses”. O espírito que se faz camelo, carrega o fardo da tradição e dos valores transmitidos e se empenha em suportá-lo na esperança da redenção; depois se torna leão, arranca das suas costas o peso e destrói os ídolos; transforma-se, enfim, em criança, emancipado tanto da tradição quanto do entendimento da crítica e da negação.

Os três signos nietzschianos aqui evocados delineiam *uma* posição – nossa, deste capítulo, do trabalho. Sentimo-nos desventurados ao favorecer o avanço do deserto niilista (do *nihil* e da negação); percebemos que ao nos aproximar de um pensamento tão examinado, comentado, de fato exaurido em seu classicismo de *ritornello*, temos de nos portar com diligência, mas sem metamorfoses. Temos de ser camelo e leão (não criança, a visionária utopia nietzschiana); temos de carregar o fardo da tradição e lutar contra ela, a um só tempo; em um duplo movimento (interpretativo? criador?) niilista e metafísico. Não fora o próprio Nietzsche César, de resto, que nos convocou como soberanos, em um congresso de soberanos, em uma das infinitas Romas?].

“Não é uma hipérbole considerar Nietzsche o máximo profeta e teórico do niilismo, aquele que cedo diagnostica a ‘doença’ que afligirá o século e para a qual oferece uma terapia”<sup>30</sup>. Com efeito, é com ele (só Emanuele Severino, com preocupações e efeitos opostos, conseguirá construir um edifício especulativo à altura da problemática nietzschiana) que o niilismo eleva-se, histórica e conceitualmente, a objeto e questão cardeais da especulação filosófica, quase um “ponto de estrangulamento”, a parte crítica de um problema cuja resolução abriria caminho para a compreensão, a “solução” do todo. O termo é utilizado pela primeira vez nas notas do verão de 1880; no entanto – e sem entrar no mérito,

---

MALCOVATI, F. *Introduzione a Dostoevskij*, Laterza, Roma-Bari, 1992; PAREYSON, L. *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Turim, 1993.

<sup>30</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., p. 39.

aqui, da interpretação de Martin Heidegger – a sensibilidade nietzschiana já percebera desde o começo a importância do fenômeno e os seus traços marcantes não só seguindo o motivo da “morte de Deus”, como enfrentando os desafios postos pela sua própria elaboração, do nascimento da tragédia à vontade de potência, e na qual devem ser assinaladas as influências (sucessivamente renegadas ou sutilmente reconhecidas e aproveitadas) de Schopenhauer, da “escola do pessimismo” alemão (Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer), de Dostoiévski, Leopardi, e do quase desconhecido Paul Bourget, romancista e crítico literário cuja “teoria da decadência” constitui uma das principais bases da reflexão nietzschiana<sup>31</sup>.

Antes de nos adentrar na análise nietzschiana do niilismo, é necessário proceder a uma sintética reconstrução histórico-filosófica do seu pensamento, na tentativa de ressaltar uma série de aspectos que julgamos essenciais.

Recuperar o sentido do antigo, do clássico mediante a rejeição da rígida matriz positivista e a compreensão do seu valor eversivo. As intenções (e as críticas) do escrito sobre a tragédia, já preanunciadas na aula inaugural do curso, em Basiléia, *Homero e a filologia clássica* (1869), visam exatamente a este fito. O edifício irreal do classicismo, da imagem de serenidade e naturalidade dos gregos, começa a desabar. Já os heréticos da filologia romântica, Friedrich Schlegel e Friedrich Creuzer, haviam-no sacudido ao orientar-se para o Oriente, os seus povos, as suas religiões, as suas artes esboçando uma outra História na qual a Grécia é o ponto de chegada e não a origem; em outras palavras: relevam que o clássico não é natureza, mas cultura e como tal se impõe sobre outras civilizações, destruindo, cancelando, despistando. Trata-se de uma guerra e de uma vitória: assim como os gregos triunfaram a Maratona, o clássico triunfou das artes e dos mistérios do Oriente; e a tragédia é a forma desta vitória: Édipo soluciona o enigma da Esfinge, a precipita em um abismo, impõe a sua lei; o *logos* como autoconsciência socrática, o *logos* do qual nasce a tragédia.

---

<sup>31</sup> Para um aprofundamento (também bibliográfico) de base das questões relativas a essas influências – algumas muito conhecidas e objeto de estudos consolidados, outras ainda pouco exploradas – remetemos ao livros de F. Volpi, *Il nichilismo* (especialmente ao capítulo VII), e de G. Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Florença, 1994.

Creio não afirmar uma falsidade ao dizer que este problema [o da origem da tragédia grega] nunca foi seriamente enunciado e, por conseguinte, muito menos resolvido, por mais numerosas que tenham sido já as interpretações combinadas com farrapos dispersos da tradição antiga, tantas vezes recortados e cosidos uns com outros. A tradição diz-nos, muito decididamente, que a ‘tragédia grega surgiu do coro trágico’ e que originariamente era só coro, nada mais do que coro<sup>32</sup>.

O espírito grego não é solar, indiviso, simples; ele é noturno, ambíguo, cindido, dúplice; encarna a contradição, a luta entre Apolo e Dioniso, entre o deus das belas formas, da luz, do equilíbrio e a divindade orgíaca, da desmedida, da ebriedade, da recusa da moral e da razão. O coro trágico não narra as façanhas de Édipo e a odisséia da autoconsciência, mas as dores de Dioniso, a representação que precede o *principium individuationis*, a consciência e o diálogo socrático como paradigma do *logos*. A beleza e a simetria clássica constituem a reação diante do insustentável universo dionisíaco; representam a vitória da “ilusão apolínea”, a derrota do informe, do indistinto. A harmonia, a serenidade, a ingenuidade dos gregos não são origem, mas efeito; são o resultado do poderoso esforço executado para superar o espanto dionisíaco, que foi tão intenso ao ponto de gerar um violento contramovimento: a imposição da medida apolínea do clássico. A oscilação, uma certa incongruência do discurso nietzschiano se resolve se compreendermos que o apolíneo e o dionisíaco não são estados sucessivos, mas princípios constitutivos, contrapostos e metahistóricos que se enfrentam na arena da arte grega. Dioniso é o centro das coisas, o mundo da vontade única e universal; Apolo é a ilusão salvífica, o véu de Maya que dá remédio ao horror da existência. Uma dupla sessão; dois princípios antagônicos engajados em um embate perene; no entanto – escreve Nietzsche – “eis que Apolo não podia viver sem Dioniso”. Ora, decerto ao filólogo-filósofo interessa o nascimento da tragédia. O que o provoca, porém, é a sua morte.

Conflito e oposição resguardam e conservam a vitalidade do duplo movimento. A existência do dionisíaco permite a ação de transfiguração estética do apolíneo; mas quando Dioniso morre, também Apolo morre. Deve ser sublinhado que este mecanismo, este esquema de pensamento é tão fundamental que Nietzsche o retomará mais adiante, em momentos cardeais da sua reflexão;

---

<sup>32</sup> NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, Editora Moraes, São Paulo, 1991, p. 47.

por exemplo no *Crepúsculo dos ídolos*, quando à morte do mundo verdadeiro corresponderá não uma inversão, uma substituição, mas sim também a morte do mundo aparente. A serenidade apolínea exigia a tragicidade dionisíaca, a supressão desta leva à extinção daquela: “a tragédia (...) morreu suicida”; com Eurípides, último dos trágicos, que transforma o coro em um mero apêndice do *logos*, da “dialética otimista que expulsa a música da tragédia, isto é, destrói a essência da tragédia”, do diálogo e da ironia que adquirem pela primeira vez um domínio absoluto na cena: “tomava a palavra, agora, a mediocridade cidadina (...) Também Eurípides era, em um certo sentido, apenas máscara: a divindade que falava pela sua boca não era Dioniso nem Apolo, mas sim um *demon* de recentíssimo nascimento chamado Sócrates”. É neste momento que inicia o embate de Nietzsche contra o platonismo; contra a dialética, o otimismo socrático, a concepção de que só o que é racional é belo e de que apenas o sábio é virtuoso. O aniquilamento da tragédia se dá pelas três fórmulas básicas do otimismo: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o feliz”. É o começo da decadência e do declínio, a imposição de um novo ideal: Sócrates morrendo, o homem teórico, da ciência e do conhecimento, total antítese do homem trágico e cujo prazer, satisfação, fim se cumpre em um simples tirar o véu, em um “processo de desvelamento sempre feliz, que se realiza por força própria”.

Neste momento, todavia, mais do que a um duplo gesto, a uma coexistência entre o desmascaramento e a produção de novas máscaras e mitos, Nietzsche parece pensar em um renascimento do trágico capaz de criar novos deuses. Expellido por Sócrates, Dioniso salva-se nas profundezas do mar, nas ondas secretas de um novo culto que “pouco a pouco invadirá o mundo inteiro”; a sua *Weltanschauung* está destinada a ressurgir como arte. Através de um percurso (as vitórias sobre o otimismo socrático) já tracejado por Schopenhauer e Kant, é a própria dialética do conhecimento, o jogo do homem teórico, a faculdade frustrada do tirar véus a requerer com força uma compensação e um novo começo. É a música dionisíaca, pois, – cujas formas devem ser procuradas não no melodrama, mera extensão do culto platônico do *logos*, mas sim nas composições alemãs, do coral luterano até Beethoven e Wagner – a constituir-se como novo princípio e nova origem. O niilismo de Nietzsche, essa *atitude* niilista (logicamente divergente da *situação histórica* que Nietzsche descreverá nos seus fragmentos finais), estará presente – como diagnóstico ainda sem terapia unívoca,

oscilante – nos escritos sucessivos, em especial, *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* (1872) e na segunda das “Considerações extemporâneas”, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874). Como já se atentou, devem ser procuradas ali talvez as origens do radicalismo filosófico do século XX, da vocação iconoclasta ante o passado, da exigência de superar a tradição mediante uma destruição (ou desconstrução) da metafísica, como dirá algumas décadas depois Martin Heidegger.

No final dos anos setenta Nietzsche começa a percorrer a “sua via” erradia e atormentada, rompe com o mundo acadêmico e Wagner, abandona a universidade de Basileia. Em Sorrento (1877) inicia a escrever *Humano demasiado humano*, ao qual seguirão *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882) e as primeiras intuições do *Zarathustra*. Em novembro de 1881, em Gênova, descobre a *Carmen* de Bizet que se tornará o seu novo ideal artístico; alguns meses mais tarde Paul Rée presenteia-o com uma máquina de escrever que jamais usará. Na primavera de 1882, retornando da uma viagem à Sicília, conhece em Roma Lou Salomé.

Esta fase, que se encerra à beira de *Assim falou Zarathustra*, é considerada de modo geral a época “iluminista” do pensamento nietzschiano, na qual se intensifica e se refina o labor de desmascaramento do “mundo verdadeiro”: a “análise química” (neste sentido *Humano demasiado humano* adquire um fundamental caráter programático) revela que valores, (pré)conceitos, motivações, o próprio conhecimento – postos como universais, puros, desinteressados – nada mais são do que metástases de razões contingentes, ordinárias, mesquinhas, humanas, demasiado humanas. A polêmica contra a “doença histórica”, a luta contra a tradição, os vínculos e os fardos de um passado asfíxiante visam ao surgimento de um homem livre que, como se lê no aforismo 9 de *Aurora*, “não possui vínculos, pois ele *quer* depender em tudo de si mesmo e não de uma tradição”; visam a um universo emancipado mediante a razão à qual os alemães contrapuseram o culto romântico dos sentimentos. Sejam claros: não se trata de uma retomada *tout court* de noções, métodos e escopos da filosofia das Luzes. Ao contrário, o que aí opera – no sentido delineado por Adorno e Horkheimer<sup>33</sup> – é um mecanismo dialético: Nietzsche nunca quis opor à razão algo que não fosse pensamento (é por isso que tem sido utilizado por grande parte da filosofia

<sup>33</sup> Estamos nos referindo, obviamente, ao livro *A dialética do esclarecimento*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1985.

contemporânea fora ou para além de qualquer oposição tradicional entre racionalidade e irracionalidade, isto é, no sentido de um pensamento que conseguisse se mover sempre no âmbito da “razão”, que pudesse dar lugar a uma nova e diferente forma de racionalidade, não comprometida com as reflexões fortes da metafísica tradicional); poder-se-ia dizer que o seu desígnio visava à consumação da filosofia crítica de Kant mediante um movimento que tivesse a potência de superar as estreitezas, os limites do criticismo tal como fora desenvolvido nos séculos XVIII e XIX. O iluminismo é ancípite: por um lado, ele desperta o homem do sono dogmático da tradição, liberta, emancipa; por outro, e ao mesmo tempo, não conseguindo liberar-se do fascínio da narração mitológica transforma-se em um instrumento dogmático e violento que o poder (intelectual, político, etc.) usa para legitimar novas formas de autoritarismo e opressão. O simples exercício da razão não é suficiente, assim como não o é um movimento que visa apenas destruir ou desmascarar os valores da tradição. Ao filósofo de cunho kantiano, “operário da cultura” que se limita a criticar o que existe em nome de um progressivo esclarecimento racional, Nietzsche contrapõe o “filósofo legislador”, cuja capacidade artística de criar novos valores (com a lúcida consciência de que *não* se trata de uma verdade mais verdadeira, mas sim, apenas, de uma nova fábula, de um novo mito; de uma nova máscara que é reconhecida e assumida como tal) junta-se à crítica e ao desmascaramento do mundo da tradição. No cume da dialética do iluminismo (a *Gaia ciência* é a obra em que ela se consome, e abre uma nova fase da reflexão nietzschiana) é preciso “impor” o *desmascaramento do desmascaramento*. Torna-se necessário renunciar definitivamente ao *phátos* da verdade, às (vãs) promessas consoladoras do mundo verdadeiro e afundar em um universo cómico e farsesco, salvífico e criador, no qual tudo é máscara. No aforisma 124 da *Gaia Ciência* (o que precede a anúncio do homicídio de Deus) lê-se:

Deixamos a terra e subimos a bordo! Destruímos o porto que deixamos – mais ainda, destruímos a terra que deixamos atrás! Barquinho, toma tento! A teus lados está o oceano; nem sempre breme; a sua toalha estende-se por vezes como seda e ouro, um sonho de bondade. Mas chegarão horas em que reconhecerás que ele é infinito, e que nada existe mais terrível que o infinito. Ah! Pobre pássaro que sentias livre e que agora

esbarras com as grades da gaiola! Infeliz de ti se fores dominado pela nostalgia da terra, como se lá embaixo tivesse havido mais *liberdade*... agora que deixou de haver ‘terra’<sup>34</sup>.

Ora, o maior e mais perigoso obstáculo é representado pela atitude que mantemos diante da verdade (e da mulher). Ela – a “Círcos dos filósofos” – é uma máscara que não acredita mais nela, mas que continua seduzindo; e nós metafísicos, embora vagamente conscientes da sua exautoração, continuamos a acreditar na verdade da sua verdade, com uma *fé* que não se reconhece como tal, exibindo-se, antes, como uma ação racional, de liberdade e emancipação.

A verdade não acredita mais em si mesma; mas o homem ainda não é capaz de viver sem ela e permanece engajado em um perene, e frustrante, labor de tirar véus, em uma transferência de âmbito do valor-verdade (da religião à ciência). Uma autêntica emancipação, porém, não se dá com a construção de novos âmbitos de verdade, mas sim mediante a dissolução da própria noção de verdade e a criação de novas fábulas (a verdade se pluraliza) que não se fundam em nada, ou melhor, que não encontram a sua validade e a sua legitimidade na crença em um fundamento ou princípio exterior. É neste horizonte teórico que se insere a morte de Deus: “o grande Pã está morto” relatava Plutarco no *De defectu oraculorum*, uma sentença que em 1870 Nietzsche radicaliza afirmando que “todos os deuses tem de morrer”. Através de Mainländer (“Deus morreu e a sua morte foi a vida do mundo”, escreveu em 1876 na *Filosofia da redenção* que Nietzsche conhecia) – chega-se ao famosíssimo aforismo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*.

O louco da *Gaia ciência* (muitas vezes se esquece que ele é, antes de tudo e essencialmente, um *insensato*, isto é, alguém que perdeu não a razão, mas o sentido; alguém que por uma lucidez exacerbada e intempestiva teve plena consciência de que o sentido morreu e que foi ele a matá-lo; alguém que entreviu a obrigação de se tornar um sentido para parecer, ao menos, digno de sentido ao afundar no sangue que Ele perdeu sob a sua faca) – não diz que Deus morreu, mas grita, antes, que foram os homens que o mataram<sup>35</sup>. Um assassinio do qual não têm plena consciência; e um ato do qual ainda não tiraram todas as conseqüências

<sup>34</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, Hemus, São Paulo, 1982, p.133.

<sup>35</sup> É a diferença entre Nietzsche e Mainländer; para este é Deus que se entrega à morte seguindo o impulso congênito à sua própria natureza de passar do super-ser ao nada. Trata-se, para usar as palavras de Mainländer, de uma “autocadaverização de Deus”, de uma vontade de auto-anulamento (*Selbst-ver-nicht-ung*).

teóricas e éticas. O insensato, antes de se calar e ir embora, diagnostica o deserto e, já entrevedendo, pergunta e roga:

*Nós o matamos*, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estaremos caindo incessantemente? Para a frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não surgem noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender as lanternas pela manhã? Não escutamos ainda o ruído dos coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada da decomposição divina? Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, os assassinos dos assassinos? O que o mundo possui de mais sagrado e possante perdeu seu sangue sob nossa faca. O que nos limpará deste sangue? Com qual água nos purificaremos? Que expiações, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza deste ato não é muito grande para nós? Não seremos forçados a tornamo-nos deuses para parecermos, pelo menos, dignos de deuses? Jamais houve ação tão grandiosa e aqueles que poderão nascer depois de nós, pertencerão por esta ação a uma história mais alta que o foi até aqui qualquer história<sup>36</sup>.

O princípio último, a metáfora suprema pereceu, a verdade não existe, mundo ideal e mundo aparente se dissolvem, só há máscaras e a criação incessante de novos mitos: a consumação do iluminismo nos seus efeitos niilistas, porém, não encontrou ainda uma humanidade capaz de corresponder-lhe. É preciso, pois, que alguém lhe indique o caminho: *Zarathustra*, com os seus mitos e as suas máscaras.

O começo dos discursos (“Das três metamorfoses”) é, a um só tempo, diagnóstico e terapia, descrição e profecia; é uma espécie de “fenomenologia do mundo na qual Nietzsche autocompreende a própria evolução de pensamento”<sup>37</sup>. O espírito que se torna camelo, “animal de carga, suportador e respeitador” que carrega os pesados fardos da tradição; a transformação em leão e a revolta niilista: “Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si

<sup>36</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, Hemus, São Paulo, 1982, p. 134.

<sup>37</sup> FERRARIS, M. *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani (coleção “Strumenti Bompiani” dirigida por Umberto Eco), Milão, 1999, p. 46.

a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer. Conseguir essa liberdade e opor um sagrado ‘não’ também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão”; por fim a tão almejada “redenção”, com o espírito que se torna criança: “Mas dissei, meus irmãos, que poderá ainda fazer uma criança, que nem sequer pôde o leão? (...). Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer ‘sim’. Sim, meus irmãos, para o jogo da criação é preciso dizer um sagrado ‘sim’: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo”<sup>38</sup>.

As etapas “fenomenológicas” representadas pelas três metamorfoses são emblemáticas. O camelo e o leão avançam no deserto; e o deserto é o niilismo, *condição histórica* de um mundo decadente, que matou Deus e a Verdade, mas sem ainda conseguir medir as proporções do próprio ato e tirar dele todas as conseqüências. O auspício de Nietzsche? A transformação em criança; a inocência do devir, o ultrapassamento da transição humana, demasiado humana, o super-homem (ou: além-do-homem), o dizer “sim” ao eterno retorno, a criação de sempre novas (e caducas) máscaras, a vontade de potência.

Zarathustra olhara, admirado, para o povo e disse: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar”<sup>39</sup>. Os últimos homens, porém, parecem não compreender, e riem diante do anúncio do raio chamado super-homem. “*Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: que é o super-homem*”, dirá Zarathustra junto do corpo sem vida do funâmbulo; mas o profeta está ainda muito longe deles, ainda é, para eles, “um ponto intermédio entre um doido e um cadáver”. O niilismo encarna-se no último homem. Ele: o que há de mais desprezível, que tudo apequena, que anda na terra aos pulinhos; que fala de amor, criação, anseio, felicidade – e pisca o olho. A corda e o abismo, os perigos. O niilismo e o último homem devem ser ultrapassados; é preciso um contramovimento positivo cuja propulsão não pode provir, como pensava o jovem Nietzsche, do renascimento dos ideais gregos e humanistas. Não substituir ídolos, não destruir para restaurar antigos valores intrinsecamente vinculados ao deserto e aos seus habitantes, mas

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1989, pp. 43-45.

<sup>39</sup> IBID. p. 31.

sim criar valores totalmente novos, disruptivos e ultrajantes em relação aos ideais da tradição: *ecce super-homo*. Eis o além-do-homem e do niilismo, figura do vaticínio de Nietzsche que com o eterno retorno e a vontade de potência constituem o cume do seu “sistema”.

É sabido: estes três enigmáticos pilares suscitam uma série de problemas e contradições, e têm sido objeto de inúmeras exegeses. O tempo circular, o eterno retorno do mesmo é o (seletivo) princípio que permite e efetiva toda transvaloração, como sustenta Gilles Deleuze? Mas a visão de Zarathustra do mais pesado dos pesos, que se deveria transformar em uma aceitação incondicionada da vida na qual se realizaria a plena coincidência de sentido e evento, não é a mesma do desdenhoso anão? (“Tudo o que é reto mente. Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”). O super-homem com a sua vontade de potência (como capacidade afirmativa de transvalorar os ideais da tradição) consegue ir além do último homem? E a forma ancípite do *Zarathustra*, o seu lirismo, as suas feições enigmáticas, visionárias, não demonstrativas – em uma expressão: uma “filosofia da máscara” – são uma efetiva saída do niilismo-metafísica? Ou, ao invés, o pensamento nietzschiano representa apenas a sua consumação, o seu apogeu conforme a canônica hermenêutica de Martin Heidegger?... Não iremos nos deter aqui em temas e interpretações cujo exame extrapolaria dos limites, das intenções e dos escopos desta primeira parte da tese. Cremos ser mais importante e significativo, depois da nossa sintética reconstrução histórico-filosófica do percurso nietzschiano, retomar e aprofundar algumas questões.

Entre 1881 e 1885 o romancista e crítico literário francês Paul Bourget escreve uma série de artigos para a “Nouvelle Revue”, publicados em seguidas em dois volumes: *Essais de psychologie contemporaine* (1883) e *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1885). Bourget, usando conceitos como “pessimismo”, “decadência”, “niilismo”, engaja-se em uma análise literária e social do seu tempo de considerável eficácia e repercussão. Servindo-se daquilo que ele mesmo define como “método psicológico”, Bourget descreve a transição do romantismo tardio para a modernidade, vendo na literatura decadentista os reflexos das profundas transformações da sociedade francesa. A questão fundamental da análise crítica desenvolvida nos *Essais* é: uma vez individuadas e expostas as tendências (estéticas, morais, sociais) em ato, no seu processo de realização ou modificação, qual é a função e a tarefa do pensamento? O que fazer

diante de uma situação crítica e confusa? E se o ponto de vista moral-político gera um movimento de reação à decadência, é apenas em uma perspectiva “psicológica” atenta não ao todo, mas às partes, ao individual que, para Bourget, torna-se possível entrever os elementos positivos da *décadence*, individuar os valores estéticos que ela exprime. Assistimos, mais uma vez, a um mecanismo de diagnóstico negativo e terapia: pessimismo e niilismo, se interpretados seriamente na sua radicalidade, são a “doença do século” para a qual não existe cura; convém, portanto, aceitá-la junto com os valores que ela produz.

O motivo da decadência, intimamente ligado ao do niilismo-platonismo, é fundamental e originário no pensamento de Nietzsche; na sua elaboração percebe-se com suficiente clareza a influência da teoria de Bourget. Ele, porém, não se limita a diagnosticar o fenômeno e a aceitar a convivência de uma forma passiva com os seus valores, como insinuava o crítico francês, mas pretende ir além dele, ou seja, ultrapassar a decadência mediante o contramovimento de uma vontade (de potência) ativa e criadora. Nietzsche: decadente e antidecadente; que experimenta a doença, mas sem perder a força, o vigor, a saúde.

Da óptica do doente olhar para conceitos e valores mais sãos, ou inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica*, descer os olhos ao secreto labor do instinto da *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, a minha verdadeira experiência, a única talvez na qual me tornei mestre. Agora está na minha mão, tenho capacidade bastante para *deslocar as perspectivas*, razão primeira por que talvez só a mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’<sup>40</sup>.

Morte de Deus, dissolução dos valores últimos. A história ocidental como decadência, como história do niilismo que, de resto, não é – como se lê em um fragmento da primavera de 1888 – “uma causa, mas somente a lógica da decadência”. Mas o que significa “niilismo”? O que Nietzsche indica como “niilismo”? É a situação do homem que “rola do centro para X”; e em um outro fragmento (1887) da chamada *Vontade de potência*: “*Niilismo*: falta a finalidade; falta a resposta ao ‘porquê’; o que significa niilismo? – *que os valores supremos se depreciam*”(VIII, II, 12). Escreve Volpi:

---

<sup>40</sup> NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, in: *Opere*, Adelphi, Milão, 1964 e sgg. Volume VI, II, 273.

Segundo Nietzsche o processo de depreciação dos valores é o traço mais profundo que caracteriza o desenvolvimento histórico do pensamento europeu que é, pois, a história de uma decadência. O ato originário desta decadência já está presente na fundação da doutrina dos dois mundos realizada por Sócrates e Platão, ou seja, no pôr como postulado um mundo ideal, transcendente, em si, que enquanto mundo verdadeiro é superior ao mundo sensível, considerado um mundo aparente. Por que isso? Porque logo o mundo supra-sensível, enquanto ideal, torna-se inalcançável e esta impossibilidade de alcançá-lo significa um defeito do ser, uma diminuição da sua consistência ontológica e do seu valor. A idealidade, isto é, a inalcançabilidade, é uma ‘força caluniadora do mundo e do homem’, um ‘sopro venenoso sobre a realidade’, ‘a grande *sedução que leva ao nada*’ (VIII, II, 265). A depreciação dos valores supremos, isto é, o niilismo, começa ali, ou seja: começa com o platonismo que distingue entre dois mundos e introduz assim no ser uma ruptura, uma dicotomia. O niilismo, enquanto história da postulação e da progressiva dissolução do mundo ideal, é a outra face do platonismo e o ‘niilista é aquele que, do mundo como é, julga que *não* deveria ser e, do mundo como deveria ser, julga que não existe’ (VIII, II, 26)<sup>41</sup>.

Em um caderno do verão de 1885 Nietzsche esboça o plano originário da *Vontade de potência*. Em 1886 o filósofo redige um novo projeto que ficará sem alterações por dois anos e que mantém o título *Der Wille zur Macht*. Nos meados de 1888 é elaborada uma terceira versão na qual o antigo subtítulo, *Transvaloração de todos os valores*, torna-se o título da obra agora divididas em 12 capítulos. A quarta seção – *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel* (“Como o mundo verdadeiro se tornou fábula”) inserida, entre outras, no *Crepúsculo dos ídolos* – é significativa. Delineia-se aí uma história do niilismo (ou seja: da metafísica ocidental) em seis etapas: Platão, o cristianismo, Kant, o ceticismo pós-kantiano e idealista, a abolição do mundo verdadeiro e do mundo aparente<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., pp. 54-55.

<sup>42</sup> Uma leitura, esta, muito célebre (já desenvolvida por Heidegger, e depois Vattimo, Volpi, etc.), assim como célebre e decisivo é o trecho do *Crepúsculo dos ídolos* (editora Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000, pp. 35-36): “1 – O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da idéia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: ‘eu, Platão, sou a verdade). 2 – O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que cumpre a sua penitência’). (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível – *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...). 3 – O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a idéia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana). 4 – O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também

Nesta última parte do labor de demolição reside a chave da solução, do remédio, do ultrapassamento nietzschiano do niilismo. É tempo, veio o meio-dia; *incipit* Zarathustra. Abolir o mundo aparente não significa eliminá-lo, aniquilá-lo nem tampouco inverter a oposição, substituir ao mundo ideal e aos seus valores já destruídos o mundo sensível, mas sim retirar-lhe o seu caráter de aparência (sem porém lhe atribuir, como é óbvio, o de verdade). Trata-se de dissolver o julgamento platônico-cristão, que depreciou *este* mundo e *esta* vida em nome de um além, de um algo totalmente outro, inalcançável porém redentor, e deste modo abrir caminho para uma nova concepção do sensível, da vida, da verdade.

Deus morre e com ele perece também o imperativo da verdade que havia ordenado o seu assassinato. O mundo verdadeiro que se tornou uma fábula não é, como assinala Vattimo, aquele que se definiu como “verdadeiro”, ao qual se atribuía um valor próprio de verdade, o “pretense” mundo verdadeiro, mas sim o mundo *tout court*. Não possuir mais um “critério de verdade”, mediante o qual desvendar a fábula como aparência, ilusão, engano, não quer dizer apenas que a fábula não mais o é: “a noção de fábula não perde em absoluto o seu sentido. De fato, ela proíbe atribuir às aparências que a compõem a força coercitiva que pertencia ao *ontos on* metafísico”<sup>43</sup>.

Insistamos rumo à conclusão deste capítulo. O niilismo assassina o sentido; destrói os princípios supremos, as categorias últimas – “fim”, “unidade”, “verdade” (“ser”) – com as quais se injetou significado no devir e se organizou o mundo. É a partir desta constatação, isto é, do niilismo como “estado psicológico”, que Nietzsche pode tracejar uma série de formas de niilismo cuja “aplicação” e interpretação constitui, ainda hoje, um desafio para os estudiosos. É possível, todavia, adentrar-se nos seus escritos póstumos deixando-se guiar por uma linha exegética que, de modo geral, considera as descrições nietzschianas da seguinte maneira.

---

*desconhecido*. Conseqüentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto do galo do positivismo). 5 – O ‘mundo verdadeiro’ – uma idéia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma idéia que se tornou inútil, supérflua; *conseqüentemente*, uma idéia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres). 6 – Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo, ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATHUSTRA*)”.

<sup>43</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Martin Fontes, São Paulo, 1996, p. 10.

O niilismo como “estado psicológico” é ainda um *niilismo incompleto* (não consumado, imperfeito), isto é, um movimento que se limita a demolir os antigos valores que logo são substituídos por outros sem que o caráter supra-sensível, ideal, verdadeiro seja atingido. Em suma: o lugar da valoração, apesar da devastação, permanece tal, assim como continua a subsistir a oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente. No caminho em direção à consumação e ao ultrapassamento, manifestam-se: 1) uma reação de defesa, um motivo de ressentimento, regressão, declínio; uma incapacidade de avançar, de criar, de alcançar os fins almejados (o que é definido como *niilismo passivo*); e 2) um movimento que revela “uma crescida potência do espírito” e que promove e acelera o processo de destruição (*niilismo ativo*). A fortíssima negatividade do niilismo se reverte em positividade quando junto com os valores é aniquilado também o mundo verdadeiro, são dissolvidos os princípios supremos e opressores e tudo se torna fábula, aparência: trata-se do *niilismo extremo* ou *extático*: “Que não haja verdade; que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma ‘coisa em si’; – isto mesmo é niilismo, ou antes é o niilismo extremo”. É ao abrir caminho para a criação de novos valores; é ao favorecer a afirmação da vontade de potência que o niilismo se torna, finalmente, um *niilismo completo* (*perfeito*, ou *consumado*), transforma-se em *niilismo clássico*; um niilismo que Nietzsche reivindica para si quando toma a palavra como “um espírito que arrisca e que experimenta, que já uma vez se perdeu em todo labirinto do futuro; como um espírito de pássaro profético que *olha para trás* quando narra o que virá; como o primeiro perfeito niilista da Europa, que porém já viveu em si mesmo, até o fim, o niilismo – que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si...”<sup>44</sup>.

Ora, para que a cura nietzschiana possa se efetivar é necessário pensar este pensamento na sua forma abissal: a existência não tem sentido nem finalidade; o mundo é desprovido de significado, é um caos eterno. Existência e mundo eternamente retornam, e nós devemos querer esse eterno retorno do mesmo. Não há mais valores, verdades, sentidos, escopos; há apenas o devir e o seu eterno repetir-se no qual o além-do-homem, que concentra em si o mais alto grau da vontade de potência, poderá imprimir o *seu* sentido, o marco das suas criações.

---

<sup>44</sup> NIETZSCHE, F. *Opere*, Adelphi, Milão, 1964 e sgg. Volume VIII, II, 393.

“O sentido do dever deve ser realizado, alcançado, consumado em cada instante”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> NIETZSCHE, F. *La volontà di potenza*, Roma, Newton Compton, p. 355.

## 4

**Niilismo, “cultura da crise”, estéticas da existência**

Incendiar idéias, valores, espíritos. Queimá-los na pira do intolerável; provocar uma impetuosa aceleração do movimento niilista por ele próprio descrito, diagnosticado. O impacto de Nietzsche na filosofia e na literatura do começo do século XX é violento: tornado-se impraticável o percurso da dialética hegeliana, corroída do veloz avançar da perspectiva positivista e cientificista, é ele, o enigmático e feroz teórico do niilismo (e não, ainda, o pensador do eterno retorno e da vontade de potência), quem inspira a cultura da época engajada em rejeitar tanto a insídia de uma aspiração nostálgica à totalidade dialética perdida, quanto a adesão incondicionada à visão de mundo positivista. A apropriação de Nietzsche consegue preencher o vazio teórico deixado por Hegel. Seguindo o seu pensamento, porém, não são apenas os valores supremos e os ideais grandiosos da modernidade a serem depreciados e destruídos, como a própria possibilidade de tentar superar o vazio de sentido que a explosiva atitude niilista não podia deixar de escavar. O deserto avança; o niilismo estende as suas sombras e inflama as consciências; fornece o subsolo teórico para a formação de uma atmosfera cultural na qual se fundem vontade de poder, esteticismo, relativismo, transgressão, anarquismo. Na Alemanha, por exemplo, o mito do super-homem e a destruição da tradição impregnam a ação dos jovens poetas; romances inspirados nos seus motivos alcançam grande repercussão, entre eles *Nas purpúreas tenebras* (1895) de Michael Georg Conrad (narra-se a história de um povo que, após o término de uma catastrófica guerra mundial, leva uma vida subterrânea totalmente artificial na qual apelos religiosos e místicos se misturam a um controle técnico-mecânico da existência. Nesta terra se venera um único deus: o mártir Zarathustra-Nietzischki cujo nome só pode ser pronunciado uma vez por ano); e *A ilha de Páscoa* (publicado em 1895 e reeditado por cinco vezes, a última em 1908) de Adolf Wildbrandt (o protagonista é o Doutor Adler, águia em alemão, cuja tarefa, em uma espécie de curral humano, é a criação do super-homem).

A maior propagação da *Stimmung* niilista ocorre quando à influência de Nietzsche – que se condensou em interpretações de valor menos discutível como as de Stephan George e Ludwig Klages – juntam-se os êxitos relativistas do

historicismo. A crise agrava-se; a contestação, a depreciação, a destituição dos ideais da tradição abrem rachaduras cada vez mais profundas na concepção de mundo dominante até então. A vida reivindica a sua dimensão “outra”, fora das formas que a haviam aprisionada, dos esquemas da cultura e da civilização que pretendiam representá-la, das opressoras e soberbas sínteses da razão. É a chamada “filosofia da vida” cujos traços, fortemente críticos das categorias interpretativas tradicionais, clamam por uma maneira de considerar a vida no seu nível mais originário, nas suas feições próprias, e não segundo modelos teóricos que, ao objetivá-la e reificá-la, impediam de compreendê-la na sua essência autêntica. Devem ser destacados, neste contexto, os êxitos niilistas, negativos e desencantados da reflexão tardia de Georg Simmel. A lucidez de pensamento que lhe proibiu indicar superações da tradição metafísica em nome de uma outra, e mais verdadeira, fundamentação foi exatamente o motivo do juízo substancialmente negativo que por décadas envolveu a sua obra. Já as primeiras leituras (Lukács, Bloch, Kracauer, Banfi, Rickert), se por um lado não deixaram de sublinhar a profundidade, a sensibilidade, a agudeza do seu pensamento, por outro o rejeitaram por considerá-lo sem centro, sem propostas concretas, sem ordem sistemática, incapaz de chegar a uma conclusão; o “maior *Übergangsphilosoph* da nossa época”, o “verdadeiro filósofo do impressionismo”, afirmou Lukács; o “filósofo do talvez”, acrescentou Bloch.

É em *Intuição da vida. Quatro capítulos metafísicos* (1918), o seu último e mais importante escrito, o livro “que representa a migalha de sabedoria à qual cheguei” como escreveu em uma carta a Keyserling, que Simmel alcança o ponto mais alto da sua especulação. Em um ensaio de 1913 o filósofo berlinense discute as idéias de Bergson que, após a superação do dualismo do *Essai*, havia exposto em *Matéria e memória* uma concepção profundamente unitária da vida; a um primeiro compartilhamento segue a indicação dos limites da visão bergsoniana que afundaria em uma insuperável contraposição entre vida e formas sem conseguir perceber que estas não são antíteses daquela, mas apenas o resultado de um tornar-se outro da própria da vida. O trágico consiste justamente nisto, que “a vida, somente para poder existir, tem que se transformar em não vida”<sup>46</sup>. Um dos temas centrais da reflexão simmeliana é a diferença, o negativo; a metrópole, compreendida não só como espaço físico-arquitetônico, mas também como

“cidade universal, aquele mundo ‘regrado’, onde ao reino da natureza se substituiu o da razão, ao reino da vida o da necessidade racional. A metrópole, portanto, como *monstrum symbolicum*, estrutura sintético-espiritual”<sup>47</sup>. O que está em jogo é o vorticoso processo de objetivação que Simmel considera de uma forma positiva, insistindo no valor emancipativo das objetivações. O elemento negativo da metrópole não tardará a eclodir perigosamente: torna-se necessário elaborar um conceito de vida efetivamente capaz de ir além de qualquer contraposição, dualismo, contradição; que se ponha em um nível “a partir do qual o fluir do real, assim como do ideal, e a fixidez de ambos, perderão o caráter absoluto da sua contraposição e serão vistos como modalidades do manifestar-se de uma unidade, por enquanto ainda indizível, da vida metafísica”<sup>48</sup>. É o primeiro esboço de uma “metafísica da vida”, de uma busca de um terceiro pólo unificante capaz de justificar a tensão entre os opostos, mediar as antíteses, superar o conflito trágico. Trata-se, evidentemente, de uma forma dialética; de uma dialética da vida, porém, não conciliada, perenemente aberta que pudesse estruturar a vida sem trair a imensa problematicidade interna que a constitui. A vida, “algo que tomou forma e se individualizou em torno de um núcleo central e por isso, examinado na outra direção, uma estrutura sempre limitada que ultrapassa continuamente a sua própria limitação”<sup>49</sup>.

É no primeiro capítulo “metafísico” da *Intuição da vida* (*Lebensanschauung*) que é exposta a conhecida definição de vida como mais-vida (*Mehr-Leben*) e mais-do-que-vida (*Mehr-als-Leben*). A continuidade sem limite, a “vontade de vida” de Schopenhauer e a individualidade na delimitação da sua forma, a “vontade de potência” de Nietzsche são momentos importantes na reconstrução simmeliana; ambos, porém, não perceberam um fato decisivo: “que justamente a vida constitui a absoluta *unidade* das duas; e não conseguiram percebê-lo porque eles concebem unilateralmente a autotranscendência da vida nas formas da vontade. Ela, ao contrário, vale de fato para todas as dimensões do movimento vital. A vida é passível de duas definições complementares: ela é

<sup>46</sup> SIMMEL, G. “Henri Bergson”, in *aut aut*, n° 204, 1984, p. 22.

<sup>47</sup> ANTINOLFI, G. “Introduzione” a Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Nápoles, 1997, p. VIII.

<sup>48</sup> SIMMEL, G. “Henri Bergson”, in: *aut aut*, op. cit., p. 26

<sup>49</sup> SIMMEL, G. *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, op. cit. p. 11.

mais-vida e mais-do-que-vida”<sup>50</sup>. A primeira indica o processo temporal na sua contínua criatividade; a segunda expressa a produção de formas finitas que se opõem, se põem diante do processo temporal contínuo até o ponto de serem destruídas pelo movimento incremental da vida e serem substituídas por outras formas. O único verdadeiro absoluto, para Simmel, é, pois, esta autotranscendência da vida que domina e absorve a oposição de relativo e absoluto.

No plano histórico a produtividade contínua da vida leva à constituição de mundos, de âmbitos da cultura nos quais as criações subjetivas tendem a cristalizar-se, a ganhar autonomia, a tornar-se definitivas, a impor-se com uma validade objetiva sua sujeitando, deste modo, a própria vida, ao ponto que ela só adquire valor e sentido a partir delas. É esta a “tragédia da cultura” que alimenta o pessimismo, o desencanto, a filosofia da crise de Simmel; dois desfechos hermenêuticos (igualmente significativos) devem ser aqui rapidamente sintetizados: o primeiro considera a sua perspectiva filosófica – que via na vida o último absoluto – apenas um “gesto de desespero do relativismo” (é a opinião de Siegfried Kracauer expressa em 1922 e que Franco Volpi aceita); o segundo enfatiza a possibilidade ética que aparece no último capítulo da *Intuição*, no qual Simmel, diante da alternativa clássica da problemática moral, propõe uma terceira via, a “lei individual”, isto é, o dever objetivo do indivíduo que brota da vida mesma do indivíduo, independentemente do fato de que ele o reconheça justo ou não. Nas suas palavras: “o conceito determinante é este: a objetividade do individual”<sup>51</sup> sempre pensada historicamente ao ponto que se poderia falar de uma “ética do evento”<sup>52</sup>.

A visão trágica do mundo e o pessimismo cultural foram extremados e ostentados por Oswald Spengler, em uma mistura de desejo de potência, despotismo intelectual e altivo desprezo, que não podia deixar de se tornar uma referência importante para uma parte considerável dos movimentos surgidos no âmbito cultural alemão entre as duas guerras mundiais, e cujos nefastos efeitos (que se tornam operativos quando à crítica niilista dos valores, e ao pavor que esta

---

<sup>50</sup> IBID. p. 16.

<sup>51</sup> IBID. p. 178.

<sup>52</sup> Relativamente a esta interpretação do pensamento simmeliano remetemos às indicações, também bibliográficas, que aparecem na Introdução de Gabriella Antinolfi a *Intuizioni della vita. Quattro capitoli metafisici*, op, cit.

dissolução provoca no “rebanho”, sucedem a pura afirmação da vontade criadora, e as promessas de segurança, sempre executada pelos modernos Césares em nome de algum tipo de valor “superior”) – cristalizaram-se na ascensão (é preciso não esquecer: ascensão democrática, por livre escolha eleitoral) do fascismo e do nazismo e na adesão quase incondicionada da sociedade italiana e alemã aos novos regimes, afirmadores e criadores nas suas respostas à crise e ao niilismo. Retomando a idéia de Heráclito do perene fluir das coisas, Spengler elabora em *A decadência do ocidente* (1918-1922) uma teoria cíclica da história em que as civilizações não são determinadas em seu instável devir por leis, *télos*, finalidades racionais, mas apenas por um ritmo orgânico: elas surgem, decaem, morrem. Não há um desenvolvimento linear, progressivo da história humana já que as civilizações não se enxertam umas nas outras, as derrotadas não sobrevivem na assimilação ou no desenvolvimento da triunfadora, mas sim tragicamente cumprem o seu ciclo vital de nascimento e morte. Com base na oposição entre vida e espírito, isto é, o elemento dinâmico de todo devir e o princípio cristizador da forma e da racionalidade, Spengler sentencia o inelutável declínio da civilização ocidental cujas forças vitais, sufocadas pelas formas da cultura e da técnica, estariam próximas do total esgotamento. Não se trata de um processo casual nem de um curso que possa ser enfrentado e revertido. É um destino necessário, em que não existe chance de escolha ou recusa; não há nenhuma possibilidade de opor-se ao evento, de evitar o advento da última barbárie que será precedida e anunciada pela época do cesarismo, de um novo *imperium* pessoal contra o qual o pessimismo de Spengler, elaborado para “homens de ação e não para espíritos críticos”, “imagem do mundo no qual viver”, representa a única e estéril forma de resistência moral.

Decadência, crise da razão, crítica da civilização são as expressões-chave que ajudam a entender os movimentos literários, filosóficos, artísticos que atravessaram e sacudiram a primeira metade do século XX, agindo não só na Alemanha, como na França (a grande capital da Europa, na qual se instalaram, entre outros, os russos Šestov e Berdiaeff), na Itália (dominada pelo neohegelianismo de Spaventa, Croce, Gentile), na Romênia de Eliade, Noica, Cioran, na Espanha de Ortega y Gasset, María Zambrano, Miguel de Unamuno, Zubiri. Tornava-se mais intensa e invasiva a sensação de que um ciclo estava terminando, arrastando aos abismos de uma total dissolução ordens e valores da

sociedade e da moral tradicional. O esclarecimento devorou a si mesmo; as Luzes transfiguraram-se em trevas. Na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905) Max Weber fala do “manto sutil da racionalização”, inicialmente a serviço do mundo da vida, que se tornou uma “calota de aço” sob a qual os últimos homens da moderna civilização ocidental correm o risco de se transformar em “especialista sem espírito e hedonistas sem coração”. Em 1919, nas duas conferências de Munique (*A ciência como profissão* e *A política como profissão*), Weber descreve os efeitos do avanço da racionalidade científica: desencanto, recusa de toda fé, incapacidade de fundamentar valores últimos e escolhas de vida, politeísmo, verdades em conflito cujo antagonismo não pode ser racionalmente decidido. Na “noite polar de uma obscuridade e rigidez glaciais”, na nossa era niilista e relativista o único caminho possível é o heroísmo da razão, o exercício radical da própria razão, sem deuses nem profetas, que não se submete a nenhum princípio heterônomo e assume a finitude do mundo no qual se mede o sucesso e o fracasso da existência. Uma voz clama de Seir na Iduméia: “Sentinela, quanto durará ainda a noite?”. A sentinela responde: “Virá a manhã, mas ainda é noite. Se quereis perguntar, voltais outra vez”<sup>53</sup>.

Uma força cega, ingovernável pela razão atravessa a noite. Os conceitos criados para evocá-la (e tentar exorcizá-la)

marcaram profundamente a atmosfera cultural da época: *Wille zur Macht* (Nietzsche), *élan vital* (Bergson), *Erlebnis* (Dilthey), ou *Leben* (Simmel, Klages), *Paideuma* (Frobenius), *Es* ou *Inconsciente* (Freud), o *Arquetípico* (Jung), o *Demoníaco* (Th. Mann). Apenas criados, tais conceitos se tornaram cedo slogans em torno dos quais se catalisou a atenção das jovens gerações. Com razão ou não, acabaram por ser atizados contra o culto da ciência e da razão do século XIX<sup>54</sup>.

Nos anos vinte começa a apropriação nazista do pensamento nietzschiano por meio de publicistas de ínfimo grau, mas também por autores de significativo valor especulativo como Alfred Bäumler e Alfred Rosenberg, que usando, curvando e misturando a idéia jungueriana de “mobilização total” com a visão romântica do classicismo grego, a transvaloração dos ideais da tradição, a vontade

<sup>53</sup> Trata-se do oráculo de Isaías que Weber parafraseia na final da primeira conferência de Munique.

<sup>54</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., p. 74.

de potência, a apologia da ação transformam Nietzsche em um precursor teórico do nacional-socialismo cuja política continuaria a obra de emancipação da existência iniciada nas *Considerações extemporâneas*. A “literatura da crise” de língua alemã, por outro lado, enfrenta o corpo-a-corpo com o diagnóstico nietzschiano da decadência e, principalmente, do niilismo na tentativa de enfrentá-lo e superá-lo sem apelar para uma Razão em agonia, mas recorrendo à potência emancipativa da arte, um dos remédios por excelência já receitado por ilustres psicólogos (os românticos; Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*; Nietzsche, *Introdução sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* ou *Cinco prefácios...*; as vanguardas artísticas). Alguns nomes: Heinrich e Thomas Mann, Robert Musil e o super-homem sem qualidades, Hermann Broch, Gottfried Benn com o seu “quarto homem (...). O homem sem conteúdo moral e filosófico que vive para os princípios da forma e da expressão” como escreveu em *Nietzsche cinqüenta anos depois* (1950), e o niilismo, que deve ser vivido como “um sentimento de felicidade” e superado através de uma experiência estética e absolutamente individual; mediante a “arte, a única atividade metafísica à qual a vida ainda nos obriga”.

Um momento crucial, já objeto de análise em outros trabalhos<sup>55</sup>, exige consideração na reconstrução histórica que se está levando a efeito neste capítulo. Trata-se de uma pluralidade de horizontes (autores, textos, sentidos) que pode ser compreendida à luz de um meridiano que passa pelos pólos do niilismo, do existencialismo, da gnose<sup>56</sup>, e sem esquecer da importância do fator estético. Com efeito, o uso do “paradigma” gnóstico contribui para o desenvolvimento de uma interessante perspectiva que diz respeito às temáticas niilistas nas filosofias da existência. Nos anos cinqüenta Eric Voegelin sustentou a tese de que a modernidade seria o triunfo da gnose e considerou Hegel, Marx e Nietzsche filósofos gnósticos; Hans Jonas, aluno de Heidegger e Bultmann em Marburg, trouxe à tona em *Entre o nada e a eternidade* os profundos nexos entre a gnose antiga, o existencialismo e o niilismo, mostrando como o modelo teórico da primeira poderia contribuir para iluminar e compreender a crise do homem contemporâneo:

<sup>55</sup> Estamos nos referindo a *O pensamento negativo de Cioran*, nossa dissertação de mestrado sucessivamente confluída no livro publicado em 2004 pela EDIPUCRS *Cioran, a filosofia em chamas*.

<sup>56</sup> “Niilismo, existencialismo, gnose” é o título de um capítulo do livro de Franco Volpi.

O paradigma dualista gnóstico permite analisar o niilismo contemporâneo por uma perspectiva diferente, mais ampla e esclarecedora. Se a gnose, considerada não como fenômeno histórico, mas como modelo de pensamento, pode ser interpretada como um niilismo existencialista *ante litteram*, que mediante a aniquilação do mundo opera um radical isolamento da alma a fim de obter a sua salvação e o reencontro com Deus, então o niilismo contemporâneo pode ser lido, por sua vez, como um moderno gnosticismo ateu: contrário a toda transcendência, ele se concentra em uma trágica descrição do desenraizamento e da desambientação da existência mortal. Na sua solidão cósmica, a existência repete a interrogação gnóstica, sabendo que permanecerá sem resposta: quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?<sup>57</sup>.

Uma vocação, uma atitude niilista perpassa a reflexão de Jean-Paul Sartre constantemente empenhada em confrontar-se com as grandes questões que a inspiram: liberdade de existência humana, engajamento, concepção marxista da história. O homem “é aquele ente em que a existência precede e determina a essência”; isso implica na negação e na dissolução de quaisquer idéias de deus, princípios, valores heteronômicos. O *Dasein* é condenado a ser livre; é obrigado, no seu abandono, a inventar a sua própria vida. Ele não é uma realidade dada, mas uma possibilidade que deve dar-se. É aquilo que a cada vez (*di volta in volta*) decide ser nas suas efetivas escolhas de vida. A liberdade, porém, não é algo abstrato. A sua imensa força, mas também a sua tragédia é que ela, o “para-si” – usando a terminologia de *O ser e o nada* (1943) – está sempre inserido em uma situação determinada, lançado em uma condição, no mundo das coisas, do “em-si”. Este choque condena o homem a uma nadificação do mundo, de toda referência externa na qual se apoiar, para afirmar unicamente si próprio e a sua absoluta liberdade que, portanto, se funda em uma falta de ser, isto é, no nada. Na tentativa de realizar-se o homem pretende, no fundo, ser deus, ser “o *Ens causa sui* que as religiões chamam Deus”, mas a idéia de deus é contraditória porque aniquiladora por excelência de toda liberdade humana. Não há soluções, “critérios” nos quais fundamentar-nos. Escolher não faz sentido, a negatividade domina, o xeque é (quase) mate, “o homem é uma paixão inútil”<sup>58</sup>. A mudança de

<sup>57</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., p. 123.

<sup>58</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*; tr. por., “O ser e o nada”, Vozes, Petrópolis, 1997, p. 750. Lemos o parágrafo completo: “Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de

caminho – que nunca deixará de seguir – não tarda a aparecer. Na conferência do imediato após-guerra *O existencialismo é um humanismo?* (1945, publicada um ano mais tarde) Sartre:

defendendo-se das acusações de desengajamento e derrotismo, que sobretudo marxistas e católicos lhe imputavam, mostra que a antropologia existencialista, mesmo com o seu fundo relativista e niilista, não se perde em um *spleen* langoroso, não se compraz com um *cupio dissolvi*, mas reflete sobre a existência individual, descaída naquele teatro do absurdo que é o mundo, para dar-lhe finalmente um sentido. Com a “morte de Deus” não decaem necessariamente também os valores, menos ainda os do humanismo. Mas eles podem ser regenerados somente se o homem, ao invés de ancorá-los no já decaído firmamento das estrelas fixas, reinventa-os unicamente por força de si mesmo, através do próprio engajamento<sup>59</sup>.

Absurdo e revolta são os dois principais pólos da reflexão de Albert Camus. No romance *O estrangeiro* (1942), a total indiferença, a inércia, a ausência de motivos, a falta de sensibilidade do protagonista (o homicídio do árabe, o amor, o falecimento da mãe, a detenção) revelam em toda a sua absurdidade o confronto homem-mundo. A escandalosa gratuidade da existência, a sua essencial insensatez silencia a esfera dos valores e da moral; abre-se espaço para a liberdade que, porém, precipita de súbito na impotência ou na morte. Suspenso no vazio da indiferença o estrangeiro é superado por Sísifo; no ensaio de 1942 Camus retoma o mito grego para corresponder ao desafio do sentido e do suicídio. Em um mundo sem deuses a existência, absurda e gratuita, deve ser vivida sem motivos nem explicações, empurrando a rocha até o cume do monte, vendo-a despencar, e retomando o trabalho mediante uma decisão, um gesto artístico que enfrenta o absurdo e desvela a liberdade do homem diante do vazio no qual eternamente a precipita. *O homem revoltado* (1951), além de apresentar uma interessante reconstrução histórica do niilismo, é o ensaio em que se tenta ir além do

---

metamorfosar seu próprio Para-si em Em-si-para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-Em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”.

<sup>59</sup> VOLPI, F. “Apresentação” ao nosso livro *Cioran, a filosofia em chamas*, op. cit.

solipsismo de Sísifo; Prometeu, o “filantropo funesto”, como o definiu Cioran em *História e utopia*, é o novo herói. O absurdo transfigura-se em uma questão universal: é a injustiça, o caos, a desrazão do mundo. A revolta nasce da visão deste espetáculo; ela surge como única virtude possível, como o humano gesto que arranca um sentido do absurdo e permite ultrapassar o niilismo em um esforço solidário e fraterno: “Para além do niilismo – escreve Camus – nós todos, entre as ruínas, preparamos uma renascença (...). Na luz, o mundo permanece o nosso primeiro e último amor. Os nossos irmãos respiram sob o nosso mesmo céu, a justiça está viva”.

Cioran, príncipe da negação e do estilo, teórico de uma metafísica impossível, isto é, *livre de contaminação* – é o filósofo que mais influenciou a nossa rota. Niilismo sem redenção; niilismo da saudade impossível de não ter nascido, niilismo niilista; a sua obra é a única, grandiosa testemunha do limite extremo, do grau máximo, do meridiano zero ao qual o pensamento pode se alçar, sem se dissolver na idiotice, martirizar-se no suicídio, silenciar-se na ambigüidade, perder-se na indicação de uma positividade sempre já *enferma*. Sejamos claros: não que Cioran tivesse consciência (*consapevolezza*) da vastidão do horizonte teórico que os seus escritos deixam transparecer; ao contrário: é possível e perfeitamente legítimo ver (como já foi feito) na sua reflexão impiedosamente niilista, no seu pensamento negativo um vislumbre de resolução que poderia ser procurado nas suas visões estéticas, na escritura, na perene “lição de perplexidade”, na ironia corajosa, na solidão individual sem profetas nem remédios com os quais enfrentar a existência e o dilema da liberdade. Um niilismo estético, talvez. Um existencialismo que não deve nada a Sartre, Jaspers ou Heidegger, mas que afunda as suas raízes nos místicos, na gnose, em Dostoiévski e Šestov. Mas a arte de se libertar, de agir ou de renunciar (assim como a capacidade de amar a vida) não se aprende. Ela é um dom universal, um privilégio concedido a todos, à humanidade inteira. Apenas alguns infelizes, párias terríveis e intocáveis, simulacros de seres iluminados pela morte, não o receberam, sendo condenados a permanecer, para sempre, apenas “*candidatos à renúncia*”<sup>60</sup>.

Albert Caraco: uma solidão cósmica povoada por um solipsismo raivoso; um fazer profético absolutamente enclausurado em si mesmo, sem ouvintes nem leitores; um rancor universal que provem das vísceras e a elas retorna. Um

nilismo onanista cujo líquido fecunda só a si próprio; um venenoso isolamento; uma escrita rude e sem estilo que, com paroxística insistência, aprofunda-se no banal da morte e do caos, da história e da esperança, da castidade, da violência, do nada. Um pensador singular, Caraco, nascido em 1919 em Istambul de pais judeus, que por três décadas levarão uma vida nômade: Viena, Praga, Berlim, Paris e depois, com o aproximar-se da Segunda Guerra, Honduras, Brasil, Buenos Aires, Montevideu e, nos meados dos anos quarenta, finalmente Paris, onde se fixarão de forma definitiva. É aqui que Caraco, como escreve em *Ma confession* (publicado póstumo em 1975), abre-se ao mundo, vê a luz, renasce. O universo que enfrenta, porém, não é o da capital francesa, mas aquilo da sua mente com os seus sonhos, as suas utopias, as suas idiossincrasias. Fiel à monástica e quotidiana disciplina da escritura, isolado, de uma sensibilidade reativa e quiromaníaca, Caraco esculpe e acumula uma obra monumental nunca publicada. “Eu sou um dos profetas do meu tempo, e não tendo direito à palavra escrevo o que tenho a dizer” se lê no *Breviário do Caos* (1982); “Escrevo por uma espécie de necessidade física”; “se não escrevesse estaria morto há tempo”; “a solidão e o nada bastam ao meu ser”, “escrevo para a minha gaveta”<sup>61</sup> confessa.

Os anátemas do seu pessimismo metafísico são arrojados com tons proféticos contra o mundo, o homem, a história, dos quais arranca todo sentido e toda esperança: o ser, a natureza do universo nada mais é do que caos, indiferença, declinação do nada em todas as suas variações. A exaltação da morte, do fim da História, do princípio feminino (mas não da mulher em carne e osso, do sexo, da vida), o vaticínio de uma terra consumida pelos seus próprios habitantes, a fome e o racismo, o avanço violento “de africanos e asiáticos”, a catástrofe planetária, um novo início são algumas das repetições temáticas de Caraco: “Cada um de nós morre sozinho e inteiramente (...) A solidão é uma escola de morte e o homem comum não a freqüentará nunca”<sup>62</sup>; “As cidades que habitamos são escolas de morte porque são desumanas”<sup>63</sup>; “O inferno que carregamos em nós corresponde ao Inferno das nossas cidades (...). A loucura está se insinuando debaixo dos nossos edifícios de cinquenta andares e, malgrado todos os nossos esforços para

<sup>60</sup> Emil Cioran, *Écartèlement*; in: “Œuvres”, op. cit., p. 1501.

<sup>61</sup> CF. CARACO, A. *Ma confession*, L’Age d’homme, Lausanne, 1975.

<sup>62</sup> CARACO, A. *Breviário del Caos*, Milão, Adephi, 1998, p. 10.

<sup>63</sup> IBID., p. 11.

extirpá-la, não conseguiremos detê-la, ela é o deus novo”<sup>64</sup>; “Em verdade o homem não tem coração, desde sempre a sua caridade nada mais é do que um exercício, para não ser violento ele tem que exercer violência sobre si próprio, e a ordem que instaura é fundada no delito”<sup>65</sup>; “Já que a morte é o sentido de cada coisa, é lícito supor que a História, tendo começada, terá que acabar”<sup>66</sup>; “Somos já demasiado numerosos para viver, para viver não como insetos mas como homens”<sup>67</sup>; “Ninguém nos diz a verdade, a verdade não tem mais defensores sobre a Terra”<sup>68</sup>. Em setembro de 1971 Caraco – este ordinário cronista do niilismo, do qual Cioran, exasperado pelas suas pomposas dedicatórias em que se declarava o grande incompreendido da sua época, jogou no lixo os livros – poucas horas depois da morte de seu pai (“ele é o último vínculo que me mantém ligado a este mundo” escreveu em uma anotação), suicida-se na sua casa parisiense.

---

<sup>64</sup> IBID., p. 17.

<sup>65</sup> IBID., p. 44.

<sup>66</sup> IBID., P. 46.

<sup>67</sup> IBID., p. 61.

<sup>68</sup> IBID., p. 112.

## 5

### O meridiano zero: Jünger e Heidegger

São o confronto (“*Aus-einander-setzung*”) com Nietzsche nos cursos de 1936 a 1940 (“que indica, como título, a *coisa em questão* no seu pensamento”, ou seja: a questão do ser à qual ele dá a sua resposta) e a atenção, a preocupação com a experiência da negatividade (que inere ao próprio ser) a provocar a irrupção do niilismo no vocabulário filosófico heideggeriano (em *Ser e Tempo* o termo não aparece) e a transformá-lo em um conceito fundamental da sua reflexão. No “Discurso do reitorado” (1933) Heidegger cita Nietzsche pela terceira vez, lembrando a sentença da “morte de Deus”, conclusão assombrosa de um lúcido diagnóstico do presente, e tese que leva a refletir “sobre este abandono do homem hodierno no meio dos entes”. Em 1936, em um curso sobre Schelling, uma primeira indicação: Heidegger discute o fenômeno do niilismo e põe, de uma forma suficientemente clara, o problema do seu ultrapassamento. Do seminário existem duas versões: uma publicada pelo próprio filósofo em 1971, outra inserida no volume 42 da *Gesamtausgabe*; na primeira a temática é encerrada com os acenos ao “contramovimento” nietzschiano; na segunda o texto original do curso continua com uma série de observações entre as quais há uma referência a Mussolini e Hitler, como os homens, “influenciados em vários aspectos por Nietzsche em modo essencial”, que deram início a “contramovimentos com base na configuração política da nação, isto é, do povo”. Na edição de 1971 Heidegger não publica estas páginas.

O importante aqui não é a razão da decisão do filósofo, mas sim o interrogar-nos sobre o seguinte: por que a questão do niilismo e do seu ultrapassamento está associada aos fundadores do nazi-fascismo, isto é, a dois personagens históricos? Mais precisamente: por que o tema cardeal do niilismo aparece como algo estreitamente ligado a uma época, a uma situação histórico-política? Foi oportunismo? Acaso? Circunstância acidental? Ou, como sugere Franco Volpi, esta associação revela uma conexão pouco edificante, mas não por isso menos verdadeira e fundamental? O filósofo italiano propõe a hipótese

interpretativa<sup>69</sup> de que a provocar Heidegger, rumo ao aprofundamento da problemática do niilismo (e da sua relação essencial com a metafísica), foram as motivações ligadas à luta ideológica desencadeada no interior do nazismo para a liderança cultural do movimento. Uma reação às acusações de Ernst Krieck, docente e reitor da Universidade de Frankfurt e sucessivamente da Universidade de Heidelberg, alto oficial das SS, que em 1934 na revista nacional-socialista “Volk im Werden” tachou a filosofia do rival de “explícito ateísmo” e de “niilismo metafísico igual àquele representado pelos escritores judeus”, um germe capaz de causar “a depravação e a dissolução do povo alemão”. Diante das rudes e superficiais argumentações de Krieck – que atingem um conceito filosófico fundamental e alto (a metafísica) e um termo, uma questão decisiva (o niilismo) que perpassa o pensamento de Nietzsche, mas cujo significado e alcance ainda devia ser definido e aprofundado – Heidegger aceita o desafio e, silenciosamente, mergulha em uma intensa análise histórica e teórica, que visa a determinar o que é a metafísica, o que é o niilismo, e como eles se relacionam e definem a essência do Ocidente<sup>70</sup>.

Os momentos mais importantes desta análise, na perspectiva da nossa tese, são dois: o confronto com Nietzsche e, principalmente, o diálogo com Jünger. Em

<sup>69</sup> CF. entre outros, VOLPI, F. *Il Nichilismo*, op. cit., cap. X.

<sup>70</sup> Deve ser lembrado que a hipótese interpretativa de Volpi já foi proposta, visando a fins opostos, por Jean-Pierre Faye com uma série de ensaios publicados nos anos sessenta (a análise do pensamento de Heidegger está exposta nos livros: *La raison narrative*, Balland, Paris, 1990 e *Le Piège: la philosophie heideggérienne et le nazisme*, Balland, Paris, 1994. Existe uma tradução brasileira, editada em 1996 pela editora 34, São Paulo) e retomada em 1995 por Christian Delacampagne na sua *História da filosofia no século XX*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997. Eis o duríssimo, e sintético, trecho de Delacampagne sobre o *affaire*-Heidegger: “A interpretação da história da filosofia ocidental (...) se explica de fato (...) a partir do contexto político que a gerou (...). A essa acusação [ser a sua filosofia um niilismo metafísico igual àquele proposto por escritores judeus], a mais perigosa de todas, Heidegger responde invertendo habilmente a equação. Já no ano seguinte, afirma no seu curso de verão (*Introdução à metafísica*) que o niilismo consiste em ‘ficar colado’ no ente ao invés de visar o Ser, que este constitui realmente a essência da metafísica, mas que o pensamento do Ser enquanto Ser (no qual está incluído o pensamento do nada) continua sendo a única maneira de livrar-se da metafísica. Em outras palavras, não é ele, Heidegger, mas sim os adversários do Ser (subentendido; Krieck e os nazistas anti-heideggerianos) que são os verdadeiros ‘niilistas’” (p.154-155). Neste contexto o confronto com Nietzsche é fundamental, obrigatório. Nos seus cursos, sucessivamente editados em 1961, Heidegger interpreta o pensamento nietzschiano de uma forma “eminente discutível (...) apresentando-o como a forma suprema do niilismo ocidental (...). Em suma, com a única finalidade de mostrar-se mais ‘revolucionário’ do que os ideólogos oficiais do Partido, Heidegger vai se dedicar, nos seus cursos sobre a filosofia nietzschiana, a enfatizar as deficiências desta (...) para inventar um caminho verdadeiramente novo (...). Tão vagas e arbitrarias, essas teses terão pelo menos uma utilidade: permitir que Heidegger só seja realmente importunado depois de 1945. O filósofo saberá escapar tanto das críticas dos nazistas ‘biologizantes’ quanto daquelas dos antinazistas. Inquietante jogo duplo. Quanto à simples verdade – isto é, que a interpretação de Nietzsche foi um trunfo decisivo

1961, com a ajuda de Otto Pöggler, Heidegger publica em dois volumes os cursos dados de 1936 a 1940, mais uma série de anotações e esboços escritos entre 1940 e 1946. Na reflexão de Nietzsche (principalmente na sua última fase) o filósofo entrevê um motivo condutor que tece as suas doutrinas capitais (vontade de potência, eterno retorno, transvaloração, niilismo, super-homem) em uma trama homogênea ligada à tradição metafísica ocidental. Isolar um determinado aspecto do seu pensamento, mesmo que decisivo, e interpretá-lo a partir desta im-posição é uma operação insuficiente e reducionista: Nietzsche não é apenas um moralista ou psicólogo (como queria Klages), um pensador político e um crítico da civilização (Baeumler), um filósofo da existência cujas afirmações não pedem de ser levadas muito a sério (Jaspers), mas sim um filósofo “objetivo”, “rigoroso” cujas doutrinas constituem a essencial e ineludível consumação da metafísica, pensada de forma abissal nos seus efeitos mais extremos. É preciso se confrontar com a “coisa em questão” no seu pensamento, isto é, à interrogação fundamental da filosofia, “o que é o (ser do) ente?”, à qual o Nietzsche de Heidegger responde: “o ente é vontade de potência e eterno retorno do mesmo”; com a primeira que diz *o que é* o ente na sua totalidade, e o segundo que diz *como é* o ente que foi reduzido a vontade de potência.

É sabido: a leitura heideggeriana é objeto de sérias controvérsias e não está isenta de problemas, falhas, inexatidões. Seja como for: o elemento que aqui deve ser ressaltado é relativo à profunda crise pessoal e filosófica que a experiência do niilismo nietzschiano desencadeia em Heidegger. Uma crise da qual a sua reflexão sucessiva, como provocativamente sugere Volpi, representaria uma resposta, uma solução; uma tentativa de se levantar do *de profundis* entoado pelos escritos de Zarathustra, e para a qual Ernst Jünger, com o seu *Über die Linie* (1950), deu uma contribuição essencial. É mediante o confronto entre os dois pensadores que o niilismo se afirma e se consolida como categoria fundamental para a análise histórica e o diagnóstico da situação do mundo contemporâneo. Mais uma vez, o que está em jogo no empreendimento é a questão do seu ultrapassamento: uma temática (insistamos na repetição: um movimento de análise e diagnóstico e curarémédio), que extremada e exaurida ao longo das últimas décadas do século passado, está dando lugar a uma tendência filosófica que considera esse

---

nas lutas de facções no seio do NSDAP – essa verdade, por todo tipo de razões, ainda está longe de ser admitida pelo conjunto da comunidade heideggeriana” (pp. 156-157).

ultrapassamento tão almejado como, de fato, já consumado (ou prestes a se consumir) com base em soluções de altíssimo valor, mas que parecem não conseguir escapar da transitoriedade de um positivo sempre já refém de um negativo e de um *nihil* que mortalmente o ameaça.

Nos ensaios dos anos trinta *A mobilização total*, *O trabalhador*, *Sobre a dor*, Jünger julga a crise dos valores e da civilização européia um momento de passagem, uma transição obscura e difícil, mas inevitável, rumo a uma diversa situação histórica na qual será um novo princípio do trabalho a pôr em movimento os recursos do planeta, a dar forma à realidade. A perda de sentido, o avanço da técnica, o vazio, a crise, em uma palavra: o niilismo não é considerado, portanto, um momento positivo (nem, de resto, algo totalmente negativo), mas sim uma confusa reação, marginal e ressentida, de quem ainda não percebeu o novo rumo nem as modificações por ele introduzidas e permanece patética e nostalgicamente ancorado nos ideais da tradição. É bom ressaltar que a Jünger, nesta fase, não interessam nem a transvaloração dos valores nem tampouco o esforço criativo para superá-los: “Tornou-se supérfluo continuar a se ocupar com a transvaloração dos valores, basta ver o Novo e tomar parte nele”<sup>71</sup>. A mudança de perspectiva, porém, não tarda a se manifestar. Ao questionamento sobre a técnica como fator de niilismo, isto é, como algo que provoca a emersão do niilismo ao transformar velozmente a realidade sem que isto seja acompanhado por uma paralela transformação-adequação das idéias e do homem traçada em *Sobre a dor* (1934), segue uma renovada atitude crítica que, desde o romance *Nos rochedos de mármore* (1939) até a *Para além da linha* (*Über die Linie*), engaja-se em uma descrição dos abismos do niilismo, dos seus sintomas, dos seus efeitos. Nas palavras de Volpi (curador e tradutor da edição italiana dos textos, a primeira, em 1989, a publicar juntamente o ensaio de Jünger e a réplica de Heidegger), ele desenvolve

uma verdadeira fenomenologia do niilismo, com os seus preâmbulos, as suas manifestações, as suas conseqüências. Como Heidegger reconheceu, ela supera por originalidade e eficácia toda a literatura de inspiração nietzschiana sobre o argumento. Efetivamente, a partir de Nietzsche e de Dostoiévski, Jünger traceja uma penetrante visão do niilismo como processo do ubíquo e universal ‘desaparecimento dos valores’. A sua

<sup>71</sup> JÜNGER, E. *L'operaio*. Guanda, Parma, 1995, p. 110.

originalidade, em relação ao modelo nietzschiano, consiste no reconhecimento do caráter não só europeu mas *planetário* do niilismo, e no aventar, de uma forma até otimista, uma terapia dos males por ele produzidos. Esta consiste na inabalável defesa dos restritos porém invioláveis espaços da interioridade individual que Jünger considera o último baluarte de resistência possível. Seguindo esta estratégia, mas sempre com a convicção de que aquilo que está caindo não deve ser mantido em pé mas sim ajudado na queda, ele não encena, ao contrário de Nietzsche, um ataque frontal contra os valores e as ordens tradicionais. Não tem uma postura de demolidor, mas, antes, efetiva uma descrição que evidencia os processos de perecimento, perda, consumição, por ele denominados ‘redução’ e ‘desaparecimento’ (*Schwund*), mostrando como eles corroem toda substância psíquica, espiritual, estética e religiosa, mas também como aceleram a aproximação do término do niilismo. O que é decisivo é compreender onde está a linha, onde e quando se dá o momento de atravessá-la, isto é, onde e quando acontece o ultrapassamento do niilismo<sup>72</sup>.

Ora, devido à importância da reflexão jüngeriana é necessário, antes de enfrentar a linha, deter-nos no ensaio escrito por ocasião dos sessenta anos de Heidegger (1949) e publicado um ano mais tarde em uma coletânea em sua homenagem (cujo impulso inicial foi dado por Hans Georg Gadamer) intitulada *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*.

Nos primeiros dois parágrafos os objetos da análise são Nietzsche e Dostoiévski. Neles o “prognóstico é otimista”, e o niilismo é visto não como uma conclusão, uma época última, mortal, mas sim como uma era “necessária no interior de um movimento que visa a escopos bem precisos”<sup>73</sup>, uma “fase de um processo espiritual que o compreende em si; uma fase que não só a civilização no seu curso histórico, mas também o indivíduo na sua existência pessoal pode superar e exaurir em si mesmo, ou talvez cobrir de nova pele como uma cicatriz”<sup>74</sup>. Impõe-se, pois, a interrogação sobre o estado deste movimento no qual ao otimismo e às suas respostas não se opõe o pessimismo, mas o *derrotismo*.

Não se tem mais nada para contrapor àquilo que se vê avançar: nem valores, nem força interior. Nesta atmosfera o terror pânico não encontra resistência e se difunde como um vórtice. A maldade do inimigo, o horror dos instrumentos parecem crescer a par do

<sup>72</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., pp. 110-111.

<sup>73</sup> JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Oltre la linea*. Milão: Adelphi, 1989, p. 52

<sup>74</sup> IBID., p. 50.

crescer da fraqueza do homem. Por fim o terror o envolve como um elemento. Nesta situação já o espalhar-se da voz niilista o esgota e o prepara para a derrota (...). Para todas as forças que querem difundir o terror o espalhar-se da voz niilista representa o maior meio de propaganda<sup>75</sup>.

O terror; para a supremacia da sociedade sobre o indivíduo e de um estado sobre outro. A “tensão niilista”; uma situação que aflige, atormenta, ameaça, mas que deve ser enfrentada e indagada na tentativa de descobrir as maneiras de uma eventual superação sua. Jünger é muito claro: só o indivíduo pode assumir a responsabilidade dessa tarefa; a ele apenas pode ser confiada: “A sua interioridade é, com efeito, o verdadeiro tribunal deste mundo”<sup>76</sup>. Antes de se dedicar à indicação de uma terapia, é preciso proceder a um cerrado diagnóstico do niilismo, idéia “ubíqua” que “tornou impossível qualquer contato com o absoluto”; conceito “confuso e controverso, usado também para fins polêmicos”, mas em que transparece “um grande destino, a influência de potência fundamental à qual ninguém se pode subtrair”<sup>77</sup>.

Para esclarecer a questão, diz Jünger, é essencial excluir de antemão os fenômenos que se manifestam em concomitância com o niilismo ou são suas conseqüências e que, exatamente por isso, são quase sempre confundidos com ele. Trata-se dos três grandes âmbitos da doença, do caos considerado nos seus efeitos (*das Chaotische*), do mal. Em síntese: o niilismo não é doença porque ele requer, mais ainda: mostra-se com as feições da força, da saúde, do vigor; não é caos porque se harmoniza efetivamente com as ordens existentes, utiliza-as para propagar-se; por fim, não é o mal porque, principalmente quando há situações e lugares não atingidos pela insegurança, um não está associado necessariamente ao outro. De resto, “se fosse possível considerar o niilismo como algo especificamente malvado, o diagnóstico seria mais favorável. Contra o mal há remédios experimentados. O que é mais alarmante é a mistura, para não dizer a total confusão, do bem e do mal, que com freqüência escapa ao olho mais agudo”<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> IBID., pp. 54-55

<sup>76</sup> IBID., p. 56.

<sup>77</sup> IBID., p. 57.

<sup>78</sup> IBID., p. 73.

O mais perturbador e sinistro de todos os hóspedes entrou nas nossas habitações. Houve uma virada, mas as massas ainda não perceberam nada. Há, porém, sinais; sintomas (e não causas) que podem ser descritos. O primeiro, fundamental elemento que sobressai é o “*traço da redução*”. O mundo niilista é, na sua essência, um mundo reduzido que continua se reduzindo. A sensação dominante é a de reduzir e ser reduzido. Este processo “corresponde necessariamente a um movimento rumo ao ponto zero” e a redução “pode ser espacial, espiritual, psíquica; pode ser relativa ao belo, ao bom, ao verdadeiro, à economia, à saúde, à política – mas em definitiva será sempre percebido como um esvaír”<sup>79</sup>. Outro sintoma é o *desaparecimento da maravilha*: com ela esvaem não só as formas da veneração, mas também o espanto como fonte da ciência. O niilismo cresce e com ele aumenta a vertigem diante do abismo cósmico, o temor peculiar que se relaciona com o nada. Um dos signos mais interessantes (e de impressionante atualidade) deste processo é a “crescente tendência para o particular, na atomização e na fragmentação (...). A especialização chega a um ponto em que o indivíduo pode apenas difundir uma idéia parcial e reduzida, fazer uma manobra na cadeira de montagem”<sup>80</sup>. A esta atomização e fragmentação corresponde, no plano moral, o *recurso ao valor inferior*: as inevitáveis irrupções em territórios já assolados pela depreciação dos valores supremos levam apenas a um ato de redução, por exemplo quando Deus é compreendido como o “bem” ou as idéias circulam a esmo. Nascem, então, sempre novos sucedâneos, “religiões substitutivas”, “apóstolos sem missão”, visões de mundo. Uma vez destituídos os valores supremos, tudo, neste olimpo menor, pode ser (perigosamente) divinizado, receber um significado litúrgico: igrejas, seitas, partidos políticos. O desaparecimento opera, de uma forma planetária, também em outros campos, como no da arte e do erotismo, deixando atrás de si devastação, sordidez, desgosto. A queda de hierarquias imortais, com todas as suas conseqüências não é uma novidade na história do homem, mas, observa Jünger, reservas poderosas e terrenos virgens sempre eram disponíveis, ao invés de hoje quando “o desaparecimento, que não é simplesmente desaparecimento, mas a um só tempo

---

<sup>79</sup> IBID., p. 74.

<sup>80</sup> IBID., p. 76.

aceleração, simplificação, potenciamento, pulsão rumo a metas desconhecidas, aferra o mundo inteiro”.<sup>81</sup>

O ponto zero – termo de referência cuja localização nos orienta e nos ajuda a compreender onde estamos e para onde vamos – aproxima-se. No ensaio – de súbito é ultrapassado. Jünger não explica com clareza esta passagem, como ela se dá. “Ultrapassamos o ponto zero” escreve “(...) E isto traz consigo uma nova direção do espírito e a percepção de fenômenos novos”<sup>82</sup>. Estamos em um momento crucial. Com efeito, o confronto com Heidegger se concentra exatamente neste ponto; e o destino do niilismo está sob o domínio do meridiano zero e da exegese da linha. A partir do parágrafo 14 (“O niilismo se aproxima das metas últimas”) Jünger dedica-se a uma descrição positiva e otimista da situação tracejando as feições desses novos fenômenos. Neste sentido é preciso deixar bem claro que para Jünger (ao contrário da leitura heideggeriana, como veremos) o ponto zero ainda está no interior do niilismo; não é o seu termo, não representa o momento final do ultrapassamento, mas apenas uma (decisiva) fase sua: “O atravessamento da linha, a passagem do ponto zero *divide* o espetáculo; ele indica o ponto mediano, não o fim. A segurança ainda está muito longe. Em compensação será possível a esperança”<sup>83</sup>. Ao entrar nos domínios do niilismo era a cabeça a ser ameaçada, enquanto o corpo estava livre de perigo; agora é o contrário: “A cabeça está para além da linha. No entanto, continua a crescer o dinamismo das membros inferiores, ameaçando explodir”<sup>84</sup>. No nosso tempo, na época na qual o niilismo se tornou uma “condição normal”, a interrogação fundamental que deve ser posta a pessoas, obras, instituições é: em que medida a linha foi ultrapassada? Jünger confia todas as suas esperanças no indivíduo, na força do espírito, nos baluartes interiores contra os apelos das igrejas, as ameaças do Leviatã e os mecanismos da organização total. Não se trata da nietzschiana transvaloração dos valores, mas de uma atitude de resistência que consiga conservar, no deserto que avança, oásis de liberdade (a amizade, a morte, o eros, a arte, o fazer poético); territórios que não pertencem à organização, jardins aos quais o Leviatã não tem acesso e em torno dos quais rodeia com raiva e

---

<sup>81</sup> IBID., p. 78.

<sup>82</sup> IBID., p. 79.

<sup>83</sup> IBID.

<sup>84</sup> IBID., p. 81.

impotência. É a “terra selvagem (*die Wildnis*), o espaço do qual o homem pode esperar não só de conduzir a luta, mas também de vencer”<sup>85</sup>.

A réplica de Heidegger é publicada em 1955, em uma coletânea em homenagem aos 60 anos de Jünger. O título originário era *Über “die Linie”*, significativamente transformado em *A questão do ser* por ocasião da sua reedição em *Wegmarken*.

No começo do ensaio Heidegger esclarece que o seu labor não será em torno do para além da linha, do seu ultrapassamento, mas consistirá em uma meditação *sobre* a linha, em um estudo da própria linha (*über* não como “trans” *linea*, mas como “de” *linea*). Não se trata de descrever os sintomas do niilismo, nem de encontrar uma boa definição de niilismo. O fundamental é compreender a sua causa, isto é, a sua essência. O esforço de um pensamento “necessariamente provisório e portanto diverso” (e que se nega ao ultimato da dicotomia racional-irracional, ao tribunal no qual, mutuamente enfeitiçadas, racionalidade e irracionalidade julgam) tentar uma “localização da linha”; proceder mediante “passos que se dão nos modos da elucidação histórica, da meditação, e da localização”<sup>86</sup>.

Aos olhos de Heidegger a análise de Jünger tem o grande mérito de mostrar o crescimento do niilismo e as suas relações com a técnica, a sua tendência planetária, o seu *status* de condição normal do nosso tempo. Os seus escritos, a partir de *O trabalhador*, são ainda de forte atualidade; eles “falam a linguagem do nosso século” e, justamente por isso, podem contribuir para um confronto com a essência do niilismo que até agora ainda não ocorreu. A crítica de Heidegger é incisiva: Jünger não pôde ir a fundo na sua análise porque o seu pensamento ainda pensa no horizonte (não questionado) do niilismo-metafísica, ou seja, do esquecimento do ser. A sua descrição se limita aos sintomas do niilismo, à redução, ao desaparecimento dos valores, sem conseguir compreender as suas raízes mais profundas, elucidar a sua lógica. Jünger não se põe a questão do ser, opera, como toda a tradição metafísica, no esquecimento do ser e, já que neste esquecimento do ser não é mais nada, continua prisioneiro do niilismo que descreve e que pretenderia ultrapassar: “a sua permanece uma obra que tem a sua

---

<sup>85</sup> IBID., p. 96.

<sup>86</sup> IBID., p. 114.

pátria na metafísica. Em conformidade a esta última todo o ente, mutável e movido, móvel e mobilizado, é representado a partir de um ‘ser que está em quiete’, e isto também lá onde, como em Hegel e Nietzsche, o ‘ser’ (a realidade do real) é pensado como puro devir e absoluta motilidade”;<sup>87</sup> e mais adiante, com maior incisividade: “O tentativo de atravessar a linha fica em poder de uma representação que pertence ao âmbito no qual predomina o esquecimento do ser. É por isso que ele se exprime ainda com os conceitos fundamentais da metafísica (forma, valor, transcendência)”<sup>88</sup>.

Um passo atrás se impõe. Ao invés de tentar ultrapassar o niilismo é necessário consumá-lo, isto é, compreendê-lo na sua essência (metafísica). A pergunta essencial, em que consiste a consumação do niilismo?, não pode ser respondida – sublinha Heidegger – com o óbvio: o niilismo será consumado quando terá erodido todas as substâncias (recursos), quando ele terá se transformado em “condição normal” do nosso tempo. A condição normal, porém, “nada mais é do que a *realização* da consumação. Aquela é uma conseqüência desta. Consumação significa o recolher-se de todas as possibilidades essenciais do niilismo (...) que podem ser pensadas somente se voltamos atrás para pensar a essência do niilismo (...) A consumação do niilismo, todavia, não é o seu fim. Com a consumação do niilismo *se inicia* apenas a fase final do niilismo”<sup>89</sup>.

Não uma topografia, mas uma topologia: o niilismo é um evento que pertence à própria história do ser, ao seu mostrar-se e subtrair-se nas diversas aberturas histórico-epocais da metafísica; é efeito de uma oclusão da abertura originária do apresentar-se do ente no seu ser. É por este motivo que é preciso não remover ou considerar resolvido o problema que o meridiano zero indica, mas dispor-se a uma sua apropriação, sem estimular a vontade (metafísica) de ultrapassá-lo. O ser humano, “a subjetividade objetiva do *subiectum* (do ser do ente)”<sup>90</sup>, não está na zona crítica da linha, ele é esta zona, esta linha. Compreendida como um signo que delimita a zona do niilismo consumado “a linha não é de maneira alguma algo que esteja diante do homem como algo que possa ser ultrapassado. Mas então cai também a possibilidade de um *trans lineam*

---

<sup>87</sup> IBID., p. 125.

<sup>88</sup> IBID., p. 161.

<sup>89</sup> IBID., pp. 122-123

<sup>90</sup> IBID., p. 125.

e portanto de um seu atravessamento”<sup>91</sup>. É necessário, em suma, pensar nos termos de uma topologia do niilismo, tentando entrever na história do ser o lugar essencial no qual se decide o seu destino; pensar uma “localização do lugar que reúne nas suas essências ser e nada, que determina a essência do niilismo e que consente, assim, de reconhecer os percursos através dos quais se delineiam os modos de um possível ultrapassamento do niilismo”<sup>92</sup>.

Ora, das análises emerge com suficiente clareza a convergência de Heidegger e Jünger sobre um ponto fundamental: criar éticas, virtudes, valores que possam nos orientar na era da técnica e do niilismo é perfeitamente inútil; reconhecer este “impasse” não quer dizer renunciar à responsabilidade ou enclausurar-se em uma desdenhosa rejeição do mundo e da ação. Ao contrário: significa abrir-se à máxima responsabilidade e ao supremo “dizer sim”, significa assumir o niilismo em toda a sua abissalidade, enfrentá-lo face a face sem desviar o olhar e sem nenhuma pretensão de expulsá-lo da realidade em que se fincou. O pensamento pode apenas visar a efetivar um processo de *aceleração* do niilismo; uma “ação” na qual a análise de uma condição histórica e a descrição dos seus sintomas – erosão, a redução, o desaparecimento dos valores (Jünger) – contribui para aumentar a velocidade do movimento niilista rumo à (sua própria) exaustão. O *nihil* atinge e contamina toda a realidade; não faz sentido reagir de uma forma puramente negativa e ressentida, procurando restaurar antigos valores (Heidegger). As tentativas de opor-se ao niilismo – que “ao invés de se confrontar com a sua essência, praticam a restauração do passado” – buscam “a salvação na fuga, e precisamente na fuga diante da percepção da problematicidade da posição metafísica do homem. A mesma fuga acontece também lá onde aparentemente se renuncia a toda metafísica, substituindo-a com a logística, a sociologia, a psicologia”<sup>93</sup>.

Compreender a essência do niilismo, de resto, significa não só retornar ao fundamento do seu acontecer, isto é, ao ser, como experimentar, prolongar, continuar o seu curso em todas as suas possibilidades até a sua consumação essencial. A aceleração do niilismo não é uma apologia nem em Jünger nem em Heidegger: “Decerto, ao invés de procurar culpados, como fazem aqueles que

---

<sup>91</sup> IBID., p. 148.

<sup>92</sup> IBID.

<sup>93</sup> IBID., p. 120.

ainda não perceberam a gravidade da situação, tanto Heidegger quanto Jünger bebem até o final o doloroso cálice, isto é, tomam sobre si a acusação de niilismo, procurando experimentar ‘a enorme potência do nada’. Eles a *solicitam*, convencidos de que somente com a sua consumação se dê o seu esgotamento e, com este, a possibilidade de um ultrapassamento”<sup>94</sup>.

Em suma, trata-se – mais uma vez, e para além de toda distinção ou refinamento lexical ou conceitual – de uma “questão” de “sentido” (Emanuele Severino diria: de remédio)<sup>95</sup>; de algo que possa nos ajudar a sobreviver no vórtice do niilismo. E se Heidegger, mais cauteloso, *parece* não propor receitas nem pontos de apoio deixando apenas entrever o auxílio de uma paciência do pensamento, capaz de esperar um “outro começo” na única atitude que conseguiria corresponder à época da técnica e do niilismo, isto é, a *Gelassenheit*, a atitude pacata do abandono – é Jünger a oferecer uma bela imagem de resistência individual que opõe ao deserto que avança. É o “Anarca”, um solitário rebelde que luta contra todos – seitas, igrejas, estados – para conservar os seus “oásis interiores”, as suas fontes de energia, engajando-se em um heróico embate com o nada, o niilismo e as suas potências infernais que só poderá revelar – com o triunfo do homem sobre o *nihil* – os tesouros que ele mantinha escondidos. O “Anarca” não é um anárquico, um revolucionário que pretende curvar o mundo aos seus desejos usando, se necessários, o crime e a violência; não, o “Anarca”, cuja vida exterior pode aparecer perfeitamente integrada ao sistema, à ordem e à lei, dá apenas testemunho da sua solidão rebelde. Escreve Jünger em uma anotação datada Paris, 9 de julho de 1942 e que antecipa a perspectiva com a qual se encerrará *Para além da linha*: “Uma paisagem sombria às margens do infinito, com pedras, rochedos, montanhas. Ao fundo, nas bordas de um oceano negro, reconheço a mim mesmo, figura minúscula, quase tracejada com giz. Aquele é o meu posto avançado, próximo do Nada. Lá embaixo, no abismo, eu conduzo sozinho a minha luta”.

<sup>94</sup> VOLPI, F. “Itinerarium mentis in nihilum”; In: Jünger-Heidegger, *Oltre la linea*, op. cit., p. 39.

<sup>95</sup> É bom recordar, neste ponto, as palavras de Heidegger: “Concordo plenamente com o senhor quando assinala a necessidade de deixar jorrar as fontes de energias ainda intactas e de recorrer a todo auxílio, para se sustentar no vórtice do niilismo” (p. 139).

## 6

***Nihil*, política, história**

Desde o fim do século XVIII o niilismo insinuou-se na nossa História não apenas em sua feição teórica e filosófica, como em seu mostrar-se no plano social e político. Dissolução, revolta, destruição são os fundamentos dos propósitos “niilistas” e das acusações dos seus adversários. Ordem, valores, sociedade, sistema político são os alvos de uma ação que raramente (uma das exceções, como veremos, é Gianni Vattimo) conseguiu escapar de uma *práxis* histórica meramente demolidora, revolucionária, muitas vezes raivosa e ingênua, estéril e elitista, utópica e violenta<sup>96</sup>. Um movimento que, desde o populismo russo até ao terrorismo do 11 de Setembro, tem sido ligado ao *nihil*, à difusão e popularização do termo “niilismo”.

É da cultura francesa, especificamente das obras do reacionário saboiano Joseph de Maistre, que o pensador católico Franz von Baader recebe o conceito de niilismo, ao qual se dedica em dois ensaios de 1824 e 1826 (em plena época romântica). Para ele foi o protestantismo a dar origem a um fenómeno dissolutivo das verdades sagradas, isto é, ao “niilismo científico, destrutivo” que o catolicismo tem de combater impondo novamente o próprio “conceito de autoridade no sentido eclesiástico, político e científico contra todos os tipos de dúvidas ou protestos, antigos ou novos”. Em seguida von Baader refina a sua visão, definindo o niilismo como “um abuso da inteligência destrutivo para a religião”, um efeito do uso demasiado livre e desinibido da razão (neste sentido se moverá também a crítica de Juan Donoso Cortés) que é estigmatizado como sintoma de degeneração e desagregação do tecido civil, religioso, social. E se na atmosfera cultural da revolução francesa o termo niilista fora utilizado para indicar aqueles que não eram nem a favor, nem contra a insurreição (um dos membros da Convenção, Anacharsis Cloots, afirmou no seu discurso que a “República dos direitos do homem não é nem teísta, nem atéia; é niilista”), deve ser assinalada aqui a definição, retomada por Krug no suplemento do seu

<sup>96</sup> Uma modesta advertência: a cadência, demasiado repetitiva talvez, que abre e norteia o capítulo, esta espécie de “oposição” entre o filosófico, o teórico, o conceitual e a ação, o social, o político, a *práxis* histórica não deveria ser subestimada nem esquecida.

*Dicionário das ciências filosóficas*, que circulava nos ambientes francês pós-revolução na qual *nihiliste* ou *rienniste* é aquele que não acredita em fé, seita, crença partido, algum, “*qui ne croit à rien, qui ne s'intéresse à rien*”.

Ao ir além do âmbito teórico, enxertando-se no tecido da sociedade e no debate político, o niilismo impregnou a cena cultural russa nas últimas décadas do século XIX, agindo sobre componentes extremistas, anárquicas e libertárias e passando a indicar um vasto movimento de rebelião social e ideológica cujos expoentes contestavam os princípios e as ordens existentes, principalmente os ditados pela religião e pela metafísica da tradição. Mais rebelde e dogmático do que crítico e desiludido, o niilismo russo renegava o passado e condenava o presente, almejando um futuro abstratamente diverso sem possuir, porém, as forças (teóricas e práticas) para configurá-lo como uma alternativa possível, real, positiva. Individualismo, utilitarismo extremo, populismo radical, revolta contra o poder e a cultura dominantes: são estes os traços marcantes dessa forma de niilismo. Entre os personagens mais significativos devem ser destacados Nikolaj Dobroljubov, com a sua crítica ao imobilismo russo, à nobreza indiferente, apática e conservadora e o apelo à regeneração da sociedade mediante a arte e a literatura (será uma das fontes às quais Lukács se inspirará), e Dimitri Pisarev. Assumindo totalmente a definição de niilista delineada em *Pais e filhos*, Pisarev e os outros colaboradores da revista “*Russkoe Slovo*” pregavam um materialismo cientificista e positivista, desprezavam a arte e a religião para exaltar o individualismo, o cálculo, a ciência, o “útil”; uma atitude que não podia deixar de levar ao niilismo, isto é, à negação de valores, normas, princípios estabelecidos. Neste panorama “teórico” e perante o agravamento dos contrastes sociais e da repressão czarista, a revolta armada revolucionária encontrou terreno fértil para a sua ação.

Um dos primeiros líderes dos grupos subversivos é Nikolai Andreevic Isutin; chegado a Moscou em 1863 para terminar os seus estudos funda, pouco tempo depois, a “Organização” cujos membros se caracterizam por uma total dedicação, de cunho quase místico e ascético, ao povo e ao ideal revolucionário. A única, grande tarefa dos “organizadores” é construir uma rede capilar de propaganda e recrutamento para a futura insurreição. Um grupo restrito, chamado “O inferno”, é criado para executar atos terroristas e, principalmente, matar o Czar. União, revolução, organização são as palavras-chave da atividade subversiva de Serguei Netchaiev, autor do *Catecismo do revolucionário*, cujo

“intransigente niilismo político” vincula-se, mais uma vez, a uma posição teórica na qual se afirma a total licitude de todos os atos cuja execução possa levar à completa efetivação da causa revolucionária. O extremismo de Netchaiev foi retomado e radicalizado por Mikhail Bakunin em uma fusão incendiária de idéias anárquicas, socialistas, utópico-libertárias. “Para vencer os inimigos do proletariado é preciso destruir, ainda destruir, sempre destruir. Pois, o espírito *destruidor* é ao mesmo tempo o espírito *construtor*”, repetia o revolucionário ao qual Dostoiévski se inspirou para a criação de Stavrogin, “o anjo negro” dos *Demônios*, e que se proclamava “fundador do niilismo e apóstolo da anarquia”.

Rejeitando a violência revolucionária e o extremismo de Netchaiev e Bakunin, ao quais contrapusera a moderação, a concretude e um humanismo derivado do culto da história e da cultura, Alexandre Herzen articulou uma forma positiva de niilismo que considerou – embora tenha conseguido entrever os seus limites (a incapacidade de “propor novos princípios”) e os seus perigos (a transformação de “idéias e fatos em puro nada”, em “ceticismo estéril”, em “desespero que leva à inércia”) – um fenômeno construtivo, um movimento de transformação e emancipação. O niilismo, escreveu nas cartas *A um velho companheiro* (1870), “é a lógica sem estrutura, é a ciência sem dogmas, é a incondicional obediência à experiência e a humilde aceitação de todas as suas conseqüências, quaisquer que sejam, desde que surgidas da observação e requeridas pela razão. O niilismo não transforma *algo* em nada, mas desvela que o *nada*, confundido com *algo*, é uma ilusão de ótica”<sup>97</sup>.

A infecção do Político. As irrupções do *nihil*, a corrosão niilista da *polis*, dos seus princípios, da sua soberania devem ser pensadas de uma forma teoreticamente mais incisiva e insistente. No que diz respeito à reconstrução histórica da questão, a teologia política de Carl Schmitt é uma peça importante. Polêmico, controvertido, objeto de numerosas e conflitantes apropriações (dos teóricos do autoritarismo a Jacques Derrida) a sua reflexão põe a nu os profundos liames entre a questão da legitimidade e da soberania do Estado e o fenômeno do niilismo político. *O conceito do Político*, obra de 1927, parte da constatação da

<sup>97</sup> Sobre a primeira parte deste capítulo ver, entre outros, MASARYK, Th. *La Russia e l'Europa: studi sulle correnti spirituali in Russia*, Boni, Bolonha, 1971; VENTURI, F. *Il populismo russo*, Einaudi, Turim, 1972; VERCELLONE, F. *Introduzione a Il nichilismo*, op. cit. (especialmente o capítulo II); VILLARI, R. *Storia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1993 (especialmente os capítulos III, VII, IX); VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit. (especialmente os capítulos IV e VI).

crise do Estado moderno, da impossibilidade de recorrer a princípios pré-políticos (teologia, visões de mundo, ideologias) capazes de fundamentar e legitimar a sua soberania. Todos os valores-base se depreciaram, perderam força, decaíram. No vazio normativo, no niilismo político da nossa época torna-se decisivo, para individuar o fundamento do poder, definir quem o detém, quem é o autêntico sujeito da soberania, isto é, individuar e estabelecer “quem decide”. O positivismo jurídico (Kelsen e a sua *Grundnorm*, a norma fundamental que funda, legitima, sustenta o ordenamento jurídico, isto é, o Estado) ao definir o funcionamento do conjunto das normas esclarece apenas o “como” se deve decidir, mas não explica quem decide sobre este como, ou seja, quem determina o funcionamento do sistema e como isto se realiza. O positivismo pressupõe um estado de normalidade jurídica, de uma situação já efetivada que entra em crise quando se reflete sobre o momento que precede esta normalidade. É o “estado de exceção”, no qual não há ainda, ou não há mais, norma alguma; é o momento da decisão fundamental, da imposição originária – de fato do nada, ou se preferirem do in-fundado – das condições para que o sistema jurídico-político possa ter força de lei. Soberano, pois, é aquele que decide no estado de exceção.

Niilismo e Estado, destruição dos princípios e questão da legitimação: para Schmitt (de acordo com uma vasta tradição de pensamento) a modernidade caracteriza-se por um poderoso processo de secularização, no qual o fundamento teológico tradicional é esvaziado do seu conteúdo religioso e transferido, em toda a sua vigência legitimadora, para o pensamento político no qual assume feição metafísica (no século XVII) e depois moral (XVIII), econômica (XIX), técnica (XX). Servindo para todos os fins, porém, a técnica produz niilismo; provoca a dissolução e a perda das referências tradicionais ligadas à terra que Schmitt, em um sugestivo escrito de 1942 intitulado *Terra e Mar (Land und Meer)*, contrapõe ao mar para refletir sobre a história do mundo e traçar uma filosofia do devir na qual, atrás dos eventos políticos, jurídicos, históricos, as duas potências elementares e antagônicas operam secretamente. A técnica esgotou a terra, permitiu a conquista do mar e está abrindo para o homem um novo espaço de domínio, o ar. O homem dissolve, mas também espera, almeja um novo “princípio”. A técnica, porém, não pode sê-lo; ela não se pode constituir como fundamento, ordem, valor. O que fazer, então, nessa época em que utopia e niilismo estão intimamente ligados? O único critério possível é a decisão soberana

que define o “conceito do Político”, que determina quem é “amigo” e quem “inimigo”; não o *inimicus*, aquele que nos é hostil na esfera pessoal, nem o rival, o concorrente, ou o adversário, mas sim o *hostis*, o inimigo da pátria, público, político, que é absolutamente “outro” e que na sua irredutível alteridade tem de ser enfrentado na luta, a única disposição estratégico-conflitual possível.

Ora, o niilismo não podia deixar de atingir a História, o horizonte das *res gestae*, o decurso linear, grandioso e progressista dos destinos humanos. Neste sentido, as obras de Cioran e Benjamin fornecem uma contribuição significativa. O olhar niilista do *Angelus Novus* desmascara o verdadeiro vulto dos fatos humanos; revela que as vitórias foram massacres; as ideologias, pretextos; o progresso, terror e queda; a História, cruento cortejo dos vencedores. Nas *Teses sobre a filosofia da história* Benjamin dissolve as ingênuas e cegas pretensões de uma visão determinista e evolucionista das *res gestae*, cujo ponto central é a idéia do caráter inevitável e positivo do progresso e a de um tempo homogêneo, vazio, linear. A este desmascaramento-dissolução segue a *re-apropriação*: é possível e necessário contar a história de outra forma, e dar-lhe um outro sentido. A tarefa do historiador materialista é a de elaborar um novo conceito de tempo, o “tempo de agora” (*Jetztzeit*), explicitamente inspirado na tradição judaica. A reivindicação benjaminiana do aspecto messiânico da história, a fundação de uma concepção descontínua do tempo, de uma temporalidade intensiva, torna-se, portanto, o lugar privilegiado de uma nova esperança, da utopia de um resgate do passado e da possibilidade de um outro sentido confiada às gerações de um futuro por vir.

O niilismo corrói a tensão entre história e utopia, tradição e revolução, passado e futuro. Relativismo, ceticismo, pessimismo, a “agonia do final” debilitam e esgotam o devir. Em outras palavras: se o niilismo contemporâneo conseguiu esclarecer a marteladas que a história não tem uma finalidade nem um sentido nem uma “vigência” universal, que as utopias do progresso, da legitimação, da totalidade e do absoluto devem ser denunciadas e rejeitadas, que não há mais horizontes únicos e estáveis de significação, *então* a história está morta e, usando a famosa definição de Jean-François Lyotard, os seus *grands récits*<sup>98</sup>, os seus metarelatos (iluminismo, idealismo, marxismo) sepultados. Irrompem em cena diagnósticos críticos do presente, aparentemente crepusculares, que se encarregam de descrever a nossa época sob o signo do “fim

da história” ou da “pós-história”. Estes conceitos, já bastantes desgastados, muitas vezes considerados sinônimos ou misturados, foram utilizados por teóricos de direita e de esquerda e torcidos para diferentes fins. Entre eles devem ser lembrados Alexandre Kojève, cujos seminários parisienses (1933-1939) concentrados no momento da negatividade na *Fenomenologia do espírito* de Hegel marcaram uma inteira geração de pensadores, e Arnold Gehlen.

Como já aconteceu em Kant (o signo da revolução), Kojève procura no devir concreto dos acontecimentos humanos as bases do seu “fim da História”. O signo é dúplice, no sentido que se divide em dois momentos. O primeiro mostra-se quando ele entrevê na revolução de 1917 e na ação de Stalin o fim da História. O segundo, que começa a tomar forma depois da Segunda Guerra, encarna-se no abrupto abandono de Stalin, “o Napoleão do marxismo” e na sucessiva conversão ao Napoleão autêntico, o grande vencedor da batalha de Iena, cuja importância já havia sido sublinhada por Hegel: “eu errei – explica Kojève em uma entrevista (1968) publicada na *Quinzaine littéraire* –, Hegel estava certo quando viu no ano 1806 a data do fim da história”. A vitória, o evento de Iena, torna-se, portanto, o símbolo alegórico da inevitável e inabalável (para Kojève) afirmação dos valores democráticos da Revolução francesa nos quais o Estado pode fundar-se e legitimar-se, em escala universal, como entidade que, superando e conciliando dialeticamente as contradições, os conflitos, as oposições, ergue-se-rá como o assassino da história, como o “espaço” dentro do qual se esgota toda possibilidade histórica<sup>99</sup>. A partir do fim dos anos cinquenta, Kojève muda o foco do seu interesse; a sua análise re-molda, adapta o próprio centro messiânico, já indefensável, ao novo cenário internacional. O fim da história, agora, realiza-se na plena universalização da democracia liberal, capitalista e baseada no livre-mercado, que se encarna nas instituições políticas e econômicas dos Estados Unidos. A *american way of life* é “a maneira de vida própria da época post-histórica, já que a atual presença dos Estados Unidos no mundo prefigura o futuro ‘eterno presente’ da humanidade entendida na sua globalidade” escreveu na *Introduction à lecture de Hegel*.

<sup>98</sup> LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1998.

<sup>99</sup> CF. KOJÈVE, A. *Introduction à lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947 (segunda edição em 1967), JARCZYK, G. e LABARRIÈRE, J.P. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris, 1996; AUFFRET, D. *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, Paris, 1990; VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit.

Francis Fukuyama, o burocrata do Departamento de Estado americano que se tornou internacionalmente conhecido, e criticado, pelas suas teses sobre o fim da História expostas depois da queda do muro de Berlim, utilizou incisivamente as idéias kojevianas e hegelianas.

A tese fundamental de Fukuyama, exposta no ensaio de 1989 *O fim da História?*, é notória: a dissolução dos regimes comunistas nos países do Leste Europeu demonstra que não é mais possível pensar em outras instituições que não sejam as da sociedade atual, liberal-democrática, industrial e capitalista. As exceções (a do mundo islâmico é uma dessas) e as resistências a este processo são liquidadas como um acidente de percurso que não teria a força nem o consenso nem os instrumentos para desviar ou impedir o fim da história, isto é, o equilíbrio e a “administração” do que já se possui, do que já foi alcançado ao término do violento, mas esclarecido caminho da modernidade. Em um artigo publicado poucas semanas depois dos atentados *terroristas e nihilistas* (não foram poucos os intelectuais que usaram os dois termos juntos, equiparando, de fato, mais uma vez, o terror e o *nihil*) de 11 de Setembro Fukuyama, respondendo às críticas, explicou:

Permanecemos no fim da História porque há somente um sistema que continuará a dominar as políticas mundiais, o do Ocidente liberal e democrático. Isto não implica um mundo sem conflitos ou o desaparecimento da cultura como característica distintiva das sociedades. O conflito que enfrentamos, porém, não é o embate entre várias culturas, iguais e distintas, em luta entre elas, como as grandes potências da Europa do século XIX. O embate, hoje, consiste em uma série de ações de retaguarda da parte de uma sociedade [a dos regimes islâmicos] cuja tradicional existência é, na realidade, ameaçada pela modernização. A força da reação reflete a severidade de uma tal ameaça. Mas tempo e recursos estão ao lado da modernidade<sup>100</sup>.

Retomando e reelaborando idéias já presentes em Hendrik de Man e, antes dele, em Bertrand de Jouvenel e Agustin Cournot, o sociólogo alemão Arnold Gehlen fala explicitamente de um fim da história e de uma pós-história, principalmente nos ensaios *A secularização do progresso* (1967), *Fim da história?* (1974), *A cristalização cultural* (1961). Ao devir como progresso, desenvolvimento, dinâmica é contraposto um estado permanente de rotina, no

qual será impossível operar transformações, produzir novas visões de mundo e que se assistirá à mera sobrevivência de esferas diferentes de atividades. O movimento da civilização tecnológico-industrial, malgrado oscilações, avanços e recuos, levou a um “estado de motilidade perpétua” em que tudo se reproduz e se repete incessantemente: é a “estase da história”, é o seu fim, o seu “pós”. Não há mais forças (filosofia, arte, religião) capazes de construir uma nova imagem de mundo; a civilização alcançou um estágio de cristalização cultural, de substancial paralisia. Na tentativa de esclarecer e dar plena dignidade filosófica ao conceito de pós-modernidade, Vattimo reformula as idéias de Gehlen. Na pós-história tudo tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade; ela indica

a condição em que ‘o progresso se torna rotina’: as capacidades humanas de dispor tecnicamente da natureza se intensificaram, e continuam intensificando-se, a tal ponto que, enquanto novos resultados sempre se tornarão alcançáveis, a capacidade de disposição e de planejamento os tornará cada vez menos ‘novos’. Já agora, na sociedade de consumo, a contínua renovação (das roupas, dos utensílios, dos edifícios) é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de ‘revolucionário’ e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo<sup>101</sup>.

Rumo ao término do capítulo, é preciso examinar de um modo mais específico alguns pontos da reflexão de Gianni Vattimo, em que se condensam os efeitos mais significativos e originais de um “paradigma” niilista aplicado à (filosofia) política. Antes de tudo, a hermenêutica; uma posição filosófica cuja analogia com os problemas da democracia e da esquerda – em virtude das duas características principais que a determinam (definitivo afastamento do fundacionalismo metafísico e visão do mundo como conflito de interpretações) – não é acidental. Ao contrário: é a hermenêutica, quase sempre usada como sinônimo de niilismo (obviamente o niilismo consumado, perfeito de que fala Nietzsche), que pode oferecer à esquerda um solo teórico de referência para a sua ação de crítica da ordem política existente sempre atravessada, de resto, pela necessidade de se referir a algo que não fosse a mera efetividade. Em

<sup>100</sup> FUKUYAMA, F. *O fim da História depois de 11 de setembro*. O artigo foi publicado em “The Wall Street Journal” e, em italiano, em “La Repubblica” de 19 de outubro de 2001.

<sup>101</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1996, (introdução, p. XII).

*Hermenêutica e democracia* (1994) o filósofo esclarece e precisa a sua posição: os traços caracterizadores da hermenêutica podem ser usados também para descrever o que acontece “nas democracias avançadas na atmosfera babélica da sociedade de mercado e no correlativo afirmar-se de identidade e pertencimento a comunidades naturais restritas – etnias, famílias, seitas, etc. – que tendem a explodir fora de todo controle e toda coordenação possível, produzindo fenômenos de dissolução do vínculo social”<sup>102</sup>. Nietzscheiramente: a liberação da pluralidade de interpretações e das visões de mundo carrega intrinsecamente consigo uma tendência dissolutiva da coesão social. À caracterização da hermenêutica, porém, falta um terceiro, fundamental elemento que ficará mais claro se nos lembrarmos da fabulação do “mundo verdadeiro” que leva também ao desaparecimento do “mundo aparente”: o antifundacionalismo da hermenêutica é, também ele, apenas uma interpretação e não “a constatação de uma estrutura ‘objetivamente’ múltipla da ‘realidade’”; isto significa que ela, como todas as interpretações, deverá articular-se, explicar-se, argumentar e não só para justificar os seus conteúdos, mas, antes de tudo e principalmente, justificar o próprio estatuto de interpretação sem exhibir fundamentos ou verdades. Em outros termos, mais lyotardianos: “o ‘fim’ dos metarelatos não deve ser visto (como parece acontecer no próprio Lyotard) como a descoberta de uma verdadeira estrutura do ser que excluiria os metarelatos; ao contrário, é preciso que ele se apresente como o efeito de um processo histórico do qual oferece uma precisa leitura”<sup>103</sup>, a hermenêutica, em suma, como efeito de um processo niilista de consumição do ser metafísico, isto é, da violência. Mas como esse cenário teórico pode ajudar a repensar as razões (e as ações) políticas da esquerda?

Antes de tudo é preciso destacar o fato de que foram as filosofias da história, os *grands récits* do iluminismo, marxismo e positivismo, a inspirá-la, e não argumentos metafísicos. Reivindicar direitos com base em valores naturais, como posições políticas revolucionárias já fizeram, não é mais possível já que por um lado a referência à natureza, às essências, às diferenças e às igualdades se tornou explícito patrimônio das forças de direita; por outro, não se pode mais prescindir de uma crítica das ideologias que revele o caráter autoritário e violento

<sup>102</sup> VATTIMO, G. “Ermeneutica e democrazia”, in: *Nichilismo e emancipazione*, Garzanti, Milão, 2003, p. 99.

<sup>103</sup> IBID., p. 101.

da fundação de direitos e deveres em pretensas essências metafísicas. Reconhece-se uma forte afinidade entre hermenêutica e esquerda; aquela retoma a tradição desta que sempre reconheceu ao decurso histórico uma carga potencialmente emancipativa; diante da dissolução dos metarelatos, porém, a esquerda não soube oferecer uma interpretação diferente do devir, perdendo credibilidade e escondendo-se atrás de uma “genérica apologia do pluralismo” inconcludente e vazia, que não tem nada a dizer “na situação em que a democracia parece resolver-se na polaridade entre a cultura do supermercado e as identidades parciais vividas com furor fundamentalista”<sup>104</sup>.

Traços concretos desse cenário teórico: uma “*esquerda niilista*” não poderá fundar as suas reivindicações na tese metafísica da igualdade (que pretende pôr-se como idéia forte, capaz de revelar uma essência humana dada uma vez por todas, etc.), mas deverá apoiar-se no princípio da dissolução da violência, compreendida como afirmação peremptória última que, assim como qualquer fundamento metafísico-religioso, não admite interrogações ulteriores sobre o porquê, interrompe o diálogo, silencia. O argumento da igualdade (“que não é um fato natural, mas o seu oposto”; uma esquerda de projeto deverá corrigir com “leis adequadas as desigualdades naturais, isto é de nascença”, isto é, priorizar as “condições de partida e não os resultados”<sup>105</sup>), de resto, demonstra-se praticamente ineficaz ao contrapor-se ao valor-chave da nova direita, isto é, a exaltação da concorrência em todos os níveis da sociedade como única garantia de crescimento e desenvolvimento. O princípio da dissolução (ou da redução) da violência é, ainda, o único capaz de doar novamente a palavra à esquerda sobre fenômenos essências das sociedades industriais avançadas: a cultura do supermercado e os fundamentalismos reativos. Às ameaças do fundamentalismo a esquerda, uma vez abandonada pela grande narração marxista, soube opor tão-somente, segundo Vattimo, a defesa do pluralismo fundada no direito à igualdade. Uma posição vigilante e crítica, mas incapaz de formular propostas e alternativas concretas; pode parecer paradoxal, conclui o filósofo italiano, “mas somente a adoção de uma perspectiva niilista pode dar à esquerda a capacidade de olhar de uma maneira não simplesmente defensiva e reativa a fantasmagoria do mundo

<sup>104</sup> IBID., p. 104.

<sup>105</sup> VATTIMO, G. “Sinistra di progetto” (texto de 1999), in: *Nichilismo e emancipazione*, op. cit., p. 111.

pós-moderno”<sup>106</sup> e de recuperar aquelas “dimensões utópicas” dos anos sessenta (Deleuze e Guattari, Marcuse) que a esquerda européia excluiu, talvez com alguma razão, mas sem refletir muito, do seu breviário de idéias.

Em novembro de 2002, por ocasião da entrega do “Prémio Hannah Arendt para o pensamento político”, Vattimo profere uma longa conferência intitulada *Globalização e atualidade do socialismo*. Um terceiro pólo – o populismo – é essencial na economia da *lectio* que se abre justamente com a análise da “conexão causal” entre o processo de globalização e o “anarquismo endêmico” representado pelo populismo *no global*, que se manifesta como a única forma possível de resistência (raramente não violenta). A globalização nada mais é do que a redução da política à economia, ou, para usar as palavras de Habermas, a colonização do mundo da vida pela pura racionalidade estratégica. Este é o núcleo da reflexão de Vattimo, que acrescenta: a única ordem internacional existente não é uma estrutura política, mas econômica. Neste sentido, pensa-se que o único remédio à difusão da violência populista, cujos elementos se rebelam desordenadamente contra o império da pura economia, seja a formação de uma ordem *política* alternativa, igualmente integrada e globalizada. Tratar-se-ia, em suma, de idear, construir, organizar uma globalização política capaz de contrastar eficaz e efetivamente a “ideologia do Fundo Monetário Internacional” e o monopólio norte-americano. A pergunta é: uma entidade deste tipo teria alguma esperança de funcionar? A resposta *populista* – “que retoma e exprime muitos dos motivos de revolta presentes no anarquismo e na indisciplina social difusa, move-se ainda no horizonte da herança marxista e da sua idéia de uma revolução do proletariado mundial capaz de instaurar um novo ordem, justo e humano. Foi formulada por último, em termos atualizados, por Michael Hardt e Antonio Negri no livro *Império*”<sup>107</sup> – é descartada porque não se põe o problema do depois, da nova ordem que deveria seguir à revolução das multidões; por se limitar a uma apologia da “revolução permanente” e pela conseguinte falta de um projeto político-institucional. A resposta *federalista*, que tem como pano de fundo o pensamento de Hannah Arendt, revela-se mais adequada para responder negativamente àquela pergunta e para se pensar o que está em jogo: a globalização econômica não se

<sup>106</sup> VATTIMO, G. “Ermeneutica e democrazia”, in: *Nichilismo e emancipazione*, op. cit., p. 106.

<sup>107</sup> VATTIMO, G. “Globalizzazione e attualità del socialismo”, in: *Nichilismo e emancipazione*, op. cit., p.125.

combate com uma globalização política, com uma política globalizada que acabaria por perder os traços da política autêntica, tenderia a cancelar (ou destruir) as *diferenças* e o almejo de uma “*sociedade vivível*”. Ao contrário: é preciso resgatar a autonomia da política, libertá-la da economia e da esmagadora lógica do capitalismo; mas restaurar a autonomia da política nada mais é do que recuperar a substância ainda viva e atual da mensagem socialista. Não, como é óbvio, o socialismo “real”, “ideológico”, metafísico, violento que desapareceu com a queda dos regimes do leste europeu, mas sim um *socialismo niilista*, capaz de preservar a autonomia e a dignidade da política, garantir o equilíbrio das diferenças, respeitar a multiplicidade. É necessário que se efetive a passagem do liberalismo à democracia e, para Vattimo, ao socialismo: “para realizar de verdade os direitos de liberdade pregados pelo liberalismo é preciso não deixar que as coisas andem ‘conforme os próprios princípios’ (há um inaceitável naturalismo de Adam Smith!), por exemplo as leis de mercado, mas sim construir condições de igualdade que, ao invés, não são dadas ‘naturalmente’”<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> VATTIMO, G. Introdução a *Nichilismo e emancipazione*, op. cit., p. 9.

## 7

**Nietzsche-Renaissance, niilismo, diferença: de Bataille a Nancy**

Em uma retrospectiva do limiar do terceiro milênio, o pensamento dos últimos quarenta anos do século passado transparece movediço, ambíguo, inquieto; perpassado por figuras de altíssimo valor, como por blasonadores e últimos filósofos aos quais certo estribilho niilista (destruição, anarquia, liberdade! Não à moral, ao estado, às regras!) declamado de matraca como os falsos dotes do vereador do conto de Machado de Assis *O alienista* têm fornecido as credenciais para se representar nas universidades e no mercado das idéias.

Um “fato”: o cenário do pensamento contemporâneo pode ser determinado por um termo preciso: niilismo. A crise dos fundamentos atinge ciência e filosofia, que passam a interrogar radicalmente as suas próprias bases, os seus métodos, as suas verdades. Mas se a primeira consegue superar a crise com um movimento progressivo de crescimento e amplificação, que a leva a elaborar novos paradigmas de “verdade” rumo à afirmação técnica, traço marcante e distintivo da nossa época, é a filosofia a arraigar-se no deserto ao ponto de ter sido sentenciada muitas vezes a sua morte. Em todas as narrações do pensamento do século passado (principalmente nas formuladas a partir dos anos sessenta) se experimentam as potências do abismo, de uma crise de sentido, identidade, fundamentos, legitimidade na qual a filosofia – *por sua própria escolha* – decidiu a-fundar. São essencialmente duas, seguindo as indicações fornecidas por Pier Aldo Rovatti, fundador e maior teórico, junto com Vattimo, do *pensiero debole*, as áreas nas quais se divide o campo interpretativo dessa condição histórica da filosofia. Na primeira tende-se a negar qualquer tipo de originalidade ao pensamento contemporâneo que assumiria, portanto, a fisionomia de um discurso póstumo, de uma simples cópia, de um pensamento da repetição, da imitação, do comentário, como se não pudesse existir mais filosofia depois da época clássica e dos grandiosos sistemas da modernidade. Na segunda, decerto mais extensa e povoada, a idéia dominante é a da “dispersão e multiplicação dos discursos”, da “pluralização das vozes”, de uma fragmentação que dá vida a uma geografia mais do que a uma história unitária. Ambas as leituras se, por um lado, ajudam-nos a compreender a situação atual, por outro revelam-se profundamente insatisfatórias,

pois elas não se põem o problema do depois, não enfrentam o ponto que mais interessa, isto é, o destino da identidade do pensamento contemporâneo. Uma terceira via parece começar a tomar forma com a “fusão de horizontes”, que através das “grandes emergências” do século passado (Nietzsche, Heidegger, Freud, Wittgensteins, Husserl...), ressoa nos textos filosóficos contemporâneos. Uma fusão de horizontes que “se não pode ser vista como uma idéia filosófica unitária e compacta, também não pode ser reduzida a um estado de pobreza que se alimenta da nostalgia da grande filosofia do passado, nem à falsa riqueza de um relativismo incerto e dispersivo”<sup>109</sup>. É possível levar a sério o niilismo e considerar a crise da filosofia, a sua perda de credibilidade, o momento inicial de um “novo” pensamento que se põe à prova e ensaia as suas tentativas na nossa época.

A perda de credibilidade da grande narração única não impõe silêncio à filosofia, nem lhe impede de prosseguir a sua narração. Só que agora o cenário se modifica: à grande narração, que para sermos mais claros, poderíamos também definir como a grande ideologia, substitui-se, ou começa a se substituir, uma pluralidade de narrações cujo sentido e cuja lógica não estão mais garantidos por uma idéia de fundo ou por uma verdade de alguma maneira exterior. O regime desta ‘outra’ verdade que vem se delineando (...) é reconhecível por uma série de traços que distinguem a filosofia contemporânea: o insistente traço pragmático (...), o caráter de ‘finitude’ (...) a prevalência do traço ‘lingüístico’<sup>110</sup>.

Trata-se de um dramático momento de transição; de uma situação difícil, incerta, obscura na qual o pensamento não renuncia ao seu aspecto mais importante: “o seu traço crítico. A filosofia como crítica da existência e também de si mesma; o filósofo como aquele que, mesmo sob pena do seu isolamento, nunca toma posição definitivamente, e reconhece, junto com a finitude de todo empreendimento de pensamento, os limites e os riscos de toda eventual realização sua”<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> ROVATTI, P.A. *Introduzione alla filosofia contemporanea*, Bompiani, Milão, 1999 (segunda edição), pp. 6-7.

<sup>110</sup> IBID. p. 7.

§ – Os seminários parisienses de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*, a sua insistência no trabalho do negativo, a ênfase na dialética senhor-escravo influenciaram, entre outros, duas figuras essenciais da *Nietzsche-renaissance* e dos seus sucessivos desdobramentos: Georges Bataille e Maurice Blanchot.

Em um horizonte cultural cujas referências vão de Sade ao existencialismo (de Šestov), de Nietzsche à etnologia, de Hegel ao surrealismo, Bataille elabora uma vasta e complexa obra na qual niilismo, negatividade, sentido, embora não a esgotem nem a compreendam em todos os seus aspectos, emergem como questões fundamentais. A civilização nada mais é do que uma forma limitada de consciência submetida a uma “economia restrita” em que domina um princípio utilitarista, capitalista, ligado ao acúmulo de bens e riqueza, à qual deve ser contraposta uma “economia geral” fundada na perda, no desperdício (*dépense*). Bataille exacerba a crítica nietzschiana do subjetivismo, e faz colapsar os horizontes da ordem, do sentido, e – principalmente – do saber absoluto hegeliano que se funda em uma lógica (ou economia) do trabalho<sup>112</sup>, da expropriação e da submissão, cuja dialética tende a neutralizar a *part maudite* (título de um seu livro publicado em 1949)<sup>113</sup> da existência, transformando o negativo em uma mera articulação que torna possível a síntese e, pois, uma nova doação de sentido. Desta perspectiva é expressão muito significativa o terceiro volume da *Suma ateológica* (1943-1945) *Sobre Nietzsche. Vontade de chance*, escrito entre fevereiro e outubro de 1944 e publicado no ano seguinte<sup>114</sup>. A morte de Deus representa a superação do princípio de utilidade e da economia restrita rumo a uma economia do desperdício e da transgressão. Com a dissolução de Deus desaparece a transcendência, a promessa do sentido, o pacto (econômico, utilitarista) de uma recompensa, de um ressarcimento dos danos da existência terrena; há uma transvaloração dos valores, a irrupção de uma super-moral emancipada do ressentimento e da auto-limitação. O ponto de vista da “destruição e da perda”, da transgressão e da profanação, extrema-se e atinge não só a estrutura conceitual da tradição filosófica, mas também a univocidade dos significados, o horizonte asfixiante do sentido.

<sup>111</sup> IBID. p. 10.

<sup>112</sup> CF. DERRIDA, J. “De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hegelianisme sans reserve”, in: *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

<sup>113</sup> BATAILLE, G. *La part maudite*, Minuit, Paris, 1967 (esta edição inclui o ensaio “La notion de dépense”).

O niilismo nos paralisa, interrompe a comunicação, barra o acesso à alteridade. O tédio, escreve em *Sur Nietzsche* revela o nada do existente, aprisionado, fechado, enclausurado em si mesmo, que se consome, entristece, padece e “sente (obscuramente) que sozinho, ele não existe”. Este nada, definido como “nada interior”, é a ameaça suprema do niilismo; a ele se opõe, como última e extrema possibilidade, o “nada exterior”. O homem é “triturado por uma dúplice tenaz”, é devastado por esses dois nadas que o constituem na sua essência mais própria. Mas o nada exterior, apesar de não ser menos ameaçador ou apocalíptico, padece o efeito de uma ação corrosiva, um enfraquecimento diríamos, provocado pelo confronto com a alteridade (o outro homem, como o outro nada). Esta situação paradoxal não pode ser superada; só é possível – é a única chance – evitar o aniquilamento por implosão, arriscando o aniquilamento por explosão. Eis a tenaz: “se não comunica, o homem se destrói – no vácuo em que se transforma a vida quando nós nos isolamos. Se pretende comunicar, corre igualmente o risco de se perder (...)”. O diálogo e o confronto só se tornam possíveis no choque de dois seres dilacerados, suspensos, fragmentados, “*l’un et l’autre penchés au-dessus de leur néant*”.

Muitas das temáticas de Bataille e Nietzsche reaparecem nas reflexões de Blanchot. Um dos seus pontos essenciais é a relação entre filosofia e literatura, entre o pensamento filosófico e a experiência literária, que se tornará em seguida um dos panos de fundo da desconstrução derridiana. A escritura, como se lê em *O espaço literário*, é a remoção da filosofia; uma remoção à qual está intimamente ligada uma experiência “irracional”, impossível de ser exprimida, delimitada, compreendida mediante os procedimentos da razão. Blanchot quer sublinhar o fato de que na escritura se experimenta a separação, o hiato entre as intenções “reais”, “racionais” do autor e o que ele efetivamente consegue expressar, escrever, comunicar além, ou aquém, do controle exercido pela sua presença a si. O “infinito literário” blanchotiano não é outra coisa senão o espaço sem margens, ou antes, com margens indefinidas e indefiníveis, em perene deslocamento ou adiamento, em que a escritura plural nietzschiana corrói e indica caminhos; produz efeitos, se mostra e se furta. Literatura e escritura como produção destruidora, niilista, cujas forças sepultam as noções de texto, sujeito, autor, objeto, presença, origem para se deslocar em territórios “novos” nos quais

---

<sup>114</sup> BATAILLE, G. “Sur Nietzsche”, in: *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1973, volume VI.

dominam a ausência, a falta de um centro e de um fundamento. Um pensamento sem centro, muito próximo da *dépense*, é o que Blanchot vê na obra de Nietzsche na qual “nada funciona como centro. Não há um livro central, não há um *Hauptwerk* (...). Algo fundamental tenta se exprimir, um tema idêntico, não idêntico, um pensamento constante, quase o apelo de um centro não centrado, de um tudo além de tudo, que não se alcança nunca”<sup>115</sup>.

Bataille, Blanchot, Klossowski e o “complô”; a *Nietzsche-Renaissance*. Um curto prefácio histórico, sobre a França dos anos sessenta: “Chegando à idade adulta sob o signo de Auschwitz e de Hiroshima, em um país enfraquecido por seus conflitos colônias e pela guerra fria” Foucault, Deleuze e Lyotard são bem representativos

de uma geração que, tendo perdido a confiança nas grandes utopias sociais, não acreditando mais no sentido da história, só pode submeter a uma prática sistemática da suspeita os ideais em cujo nome o ‘progresso’ histórico foi até então legitimado (...). Foucault, Deleuze, Lyotard: três pensadores ‘nômades’, deliberadamente marginais, e que compartilham, entretanto, a mesma concepção ‘afirmativa’, ‘energética’ e pluralista da prática filosófica<sup>116</sup>.

Os espectros de Hegel, da dialética, do negativo e do niilismo rondam e provocam uma parte significativa da vastíssima maquinaria de pensamento criada por Gilles Deleuze. Em *Nietzsche e a filosofia* (1962) é a afirmação da vida, o dizer sim dionisíaco, que sustenta o “pensamento trágico” em oposição ao “drama” (o negativo, a contradição, o ressentimento). O primeiro aspecto da sua caracterização é a oposição entre a dialética como tentativa de mediar as contradições e a tragédia como decidida recusa da mediação, da superação neutralizante que suprimiria a *diferença* cuja afirmação é exigida pela filosofia pluralista nietzschiana: “O além-do-homem dirige-se contra a concepção dialética do homem, e a transvaloração contra a dialética da apropriação ou da supressão da alienação. O anti-hegelianismo atravessa a obra de Nietzsche”<sup>117</sup>. Dizer não à mediação não significa, obviamente, afundar no pessimismo, no niilismo desesperado e reativo de quem se descobre sem saída, isto é, de quem não

<sup>115</sup> BLANCHOT, M. *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 210.

<sup>116</sup> DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*, op. cit., p. 256.

<sup>117</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 9.

consegue ir além do negativo. Mais precisamente: a dialética, que se apóia no negativo para construir a afirmação como negação da negação, possui como seu elemento mais fundamental a contradição. Mas esta, conforme a interpretação deleuziana, não tem nenhuma relação com a tragédia; ao contrário a contradição pertence ao âmbito do drama do qual o cristianismo, Wagner, Schopenhauer, em seu negar a vida, são os principais personagens. Em outros termos: a tragédia não é negação da negação, isto é, não é contradição dialética, mas sim pura afirmação que extrai os seus recursos, a sua linfa vital da aceitação do múltiplice e atomístico devir da existência, sem mediação nem reconciliação, e não da superação do negativo. A contradição dialética é drama, negação, ressentimento; o trágico – que vê heraclitianamente a vida “como inocente e justa”, a compreende “a partir de um instinto de brincadeira e faz dela um fenômeno estético”<sup>118</sup> – é um pensamento “jocoso”<sup>119</sup>. É a partir desta peculiar visão do trágico que Deleuze interpreta os conceitos de vontade de potência e eterno retorno. A vontade de potência não tem nada a ver com um “exercício de domínio” ou com um “querer o poder”, nem sequer indica a consumação do niilismo, o último ato da metafísica-niilismo (Heidegger). Ela é, antes, um novo começo, que abre o caminho para um pensamento afirmativo. A vontade de potência é querer a pluralidade de forças que se afirmam como antagônicas, em perene luta entre elas e cujo movimento consegue ultrapassar tanto a ontologia da substância quanto as especulações niilistas da vontade única. “A filosofia da vontade segundo Nietzsche deve substituir a antiga metafísica: a destrói e a ultrapassa. Nietzsche pensa ter construído a primeira filosofia da vontade”<sup>120</sup>. Trata-se de um querer que não realiza e consome o trabalho do negativo porque não age a partir de uma falta de forças às quais pretende remediar, mas sim apóia-se na sua própria afirmatividade. É a potência (a multiplicidade, o dizer sim) a querer-se através da vontade e não a vontade a querer a potência: esta “é aquilo que quer na vontade. A potência é na vontade o elemento genético e diferencial. Por isso a vontade de potência é essencialmente criadora”<sup>121</sup>. Contra o monismo metafísico de Hegel, Deleuze destaca a importância decisiva da teoria nietzschiana das forças e o seu caráter relacional no qual a diferença se emancipa, finalmente, do negativo: toda força

---

<sup>118</sup> IBID., p. 27.

<sup>119</sup> IBID., p. 41.

<sup>120</sup> IBID., p. 95.

<sup>121</sup> IBID., p. 96-97.

relaciona-se com outra sem pretender negá-la, mas afirmando apenas a sua diferença. Deleuze opera uma (problemática e criticada) distinção: há uma diferença quantitativa, a partir da qual as forças seriam definidas como dominantes ou dominadas, e uma diferença qualitativa, que determinaria forças ativas ou reativas. Dois pólos estariam presentes na própria vontade de potência; é tudo isso que permite avançar a idéia não só de um eterno retorno não do mesmo, mas da afirmação absoluta da diferença, assim como do caráter *selecionador* do eterno retorno no qual apenas as forças ativas voltarão enquanto as reativas, do ressentimento, da negação, do espírito de vingança, desaparecerão.

A tentativa deleuziana de ultrapassar o niilismo se efetivará ao passar por, ao menos, outras duas obras essenciais: a *Lógica do sentido*, de 1969 (produzem-se séries e multiplicidades; elabora-se uma “filosofia do acaso”, da necessária contingência do sentido<sup>122</sup>. Define-se o sentido como acontecimento, no significado mais abissal, afirmativo, precário, ontológico que é nele é possível injetar. O acontecimento, lê-se nas primeiras páginas do livro, é “o devir-ilimitado do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente, o já e o ainda não: porque o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre os dois ao mesmo tempo, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa”. Trata-se da vida como nome do ser, para usar uma expressão de Alan Badiou<sup>123</sup>.) –; e o *Anti-Édipo*, de 1972 (no livro escrito com Félix Guattari, “amadurece plenamente aquele percurso teórico de ultrapassamento do niilismo que havia sido esboçado no *Nietzsche* (...). É a pluralidade, nas feições da esquizofrenia, que se apresenta em toda a sua potência disruptiva perante os olhos de Deleuze e Guattari; uma multiplicidade afirmadora que não é a esquizofrenia como mal, como patologia (tal seria apenas em uma perspectiva metafísica), mas como consumada afirmação do múltiplo”<sup>124</sup>).

A crítica do “sujeito”; a destruição das pretensões (positivistas ou racionalistas) de fundar o saber em um solo estável e seguro; as conexões (inserção e influência) com o cenário social e político da sua época; o fascínio pela “escola da suspeita”; a desmistificação; a “arqueologia”, plasmada na

<sup>122</sup> CF. WAHL, F. “O copo de dados do sentido”, in: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, São Paulo, Editora 34, 2000.

<sup>123</sup> BADIOU, A. “Da vida como nome do ser”, in: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, op. cit.

<sup>124</sup> VERCELLONE, F. *Introduzione a Il nichilismo*, op. cit., p. 145.

genealogia nietzschiana, que se emancipa da crítica dialética para formular-se a partir de uma história descontinuista; a dissolução da idéia de um progresso linear e contínuo da razão; a indicação das rupturas que deram forma às nossas maneiras de pensar, a um só tempo demolindo e reconstruindo os limites, o *a priori* histórico, do pensável; a “descoberta” da pluralidade e da dispersão das formas de poder que deixam entrever, através dos seus espaços vazios, das suas fendas, a chance de uma nova maneira de intervenção: estes traços de evidente *cunho niilista*, que sintetizam o pensamento de Foucault, são notórios, já patrimônio comum dos manuais de filosofia e das práticas de ensino. Ao invés de nos deter em um exame, por assim dizer, canônico da sua reflexão (que nada mais seria do que uma cansada recapitulação das idéias de um pensador cuja relevância, no âmbito dos motivos condutores que estão nos norteando nesta primeira parte da tese, não é muito elevada; um exame, de resto, que, de fato senão de direito, já poderia ser encerrado aqui uma vez lembrada a inserção de Foucault no clássico paradigma niilista: destruição-corrosão/ultrapassamento-indicação de positividade) – cremos ser mais fecundo nos ocupar com a interpretação foucaultiana delineada por Davide Tarizzo em *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*<sup>125</sup> (2003), um dois mais importantes e originais livros dos últimos anos sobre o pensamento francês (e suas conexões com a filosofia italiana). A idéia que sustenta o ensaio é: a filosofia de Foucault é uma *filosofia do sujeito*. Antes de enfrentá-lo, porém, é necessária uma breve, mas fundamental digressão introdutória.

Enquanto na Itália, mediante Nietzsche, Heidegger (mas também Wittgenstein, a literatura de língua alemã, os movimentos artísticos de vanguarda, as utopias da contestação), o pensamento corrói as últimas ambições da Razão Metafísica (e, com ênfase e enfoques diferentes, de todos os seus sinônimos), na França estoura a revolta contra o Sujeito, cujo combate é travado paralelamente à tentativa das ciências humanas de livrar-se do seu fastidioso apêndice “humano” para se tornar, assim, mais “ciência”. Neste contexto histórico-filosófico-político o estruturalismo transforma-se, como escreve Tarizzo, no “mana da teoria”<sup>126</sup>, no *horizonte de sentido* em que uma inteira geração de pensadores se situa, trabalha,

<sup>125</sup> TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milão, Cortina Editore, 2003.

<sup>126</sup> TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 14.

produz. É (polemicamente) sabido: a supressão do mana e a superação do horizonte não tardarão a aparecer; e será através do acréscimo de um *pós-* que os comentadores irão definir este movimento.

Mas: o que provocou a ruptura, o “corte”? Quais foram as causas? Os motivos? “É praticamente inútil perguntar a um estruturalista *quem* está falando e *de onde* está falando, a sua resposta referir-se-á unicamente àquilo de que se fala: ‘o inconsciente existe’ responde Lacan. E da mesma forma: o rastro existe (Derrida), a série existe (Deleuze), o enunciado existe (Foucault)... Ou melhor: se o ‘estruturalista’ se faz a pergunta, começará a não ser mais tal. E é exatamente o que acontece em um determinado momento”<sup>127</sup>. A hipótese, a idéia principal que orienta todo o livro do filósofo italiano é que houve um verdadeiro “corte” na filosofia francesa contemporânea, com um “retorno ao sujeito” e um “sistemático (re)interrogar-se da filosofia sobre o estatuto do seu discurso”. Em suma: quem é aquele-que-fala (diríamos nós: aquele-que-mostra)? De onde fala? O filósofo ergue-se e observa do cume do seu pedestal, de uma forma forte e objetiva, o mundo? Ou afunda na existência e no devir, padece o seu “-aí” e, no interior deles, pensa e articula (mostra) o seu discurso? É assim, ao negar a primeira hipótese, que se cumpre a passagem da “teoria ao testemunho”, que vem a ser executada – pelos mesmos filósofos que se aproximaram, de uma forma ou de outra, das idéias estruturalistas (Derrida, antes de tudo, mas também Foucault, Barthes, Lyotard, Deleuze) – aquela *svolta* (virada) entrevista por Tarizzo nas dobras movediças do pensamento francês contemporâneo e que se caracteriza por um duplo movimento de retorno ao sujeito *e* de saída do paradigma epistemológico do sujeito (ou seja do paradigma cartesiano de um sujeito forte, princípio e fundamento de si mesmo, do seu discurso). Em suma: trata-se de pensar “o sujeito para além do sujeito”; trata-se de não fundar mais o sujeito, de não pensá-lo mais como um fundamento, mas, ao mesmo tempo, também de não perdê-lo, de não cancelá-lo totalmente, o que equivaleria a abdicar da possibilidade de articular qualquer tipo de discurso. É esse sujeito – que se mostra insistentemente nas pregas da filosofia francesa depois do estruturalismo<sup>128</sup> (assim

<sup>127</sup> IBID., p. 15.

<sup>128</sup> “Que o sujeito aflore nas estratificações entre o visível e o enunciável (Deleuze), nos paradoxos de uma escritura em primeira pessoa (Barthes), nas aporias do testemunho e da decisão (Derrida), na experiência do corpo e da liberdade (Nancy), nas dissonâncias entre diferentes jogos linguísticos (Lyotard), ou no obscuro protesto da loucura contra o poder igualmente obscuro da

como em grande parte da reflexão italiana dos últimos trinta anos) – quem pede a palavra e dá testemunho.

O ponto cardeal do ensaio sobre “A ‘loucura’ de Foucault” é posto logo no começo: para aferrar o núcleo da sua filosofia é necessário olhar para as intervenções breves (artigos, prefácios, entrevistas) reunidas depois da sua morte nos quatro volumes publicados pela Gallimard *Dits et écrits* (1994), e não para as grandes obras de caráter histórico ou metodológico (*História da loucura*, 1961, *Nascimento da clínica*, 1963, *As palavras e as coisas*, 1966, *Vigiar e punir*, 1971, *A arqueologia do saber*, 1969, *A ordem do discurso*, 1971, *História da sexualidade*, 1976-1984...). Mais precisamente: nestas obras não há uma filosofia (que, ao contrário, emerge nos escritos “menores”) porque “nas suas longas, refinadas (e muitas vezes discutíveis) análises históricas Foucault, com efeito, não faz outra coisa senão pôr em prática (e à prova) uma sua idéia filosófica de homem, que permanece como pano de fundo de toda a sua obra e da qual constitui o seu núcleo central”<sup>129</sup>. A uma primeira fase “estruturalista” na qual é desenvolvida a crítica ao sujeito cartesiano e/ou husserliano (mediante a “estrutura”, usada para demolir as pretensões de um eu metafísico, autônomo) sucede uma tentativa de reconstruir um diverso sujeito, ainda impensado, da liberdade. O homem está relacionado com a verdade; quer saber a verdade sobre si mesmo. Foucault pressupõe, segundo Tarizzo, uma precisa concepção de sujeito, não como sujeito de um saber inato ou adquirido, mas como sujeito que quer saber a verdade sobre si: “O problema para mim sempre foi o das relações entre o sujeito e a verdade: de que modo o sujeito entra em um jogo de verdade?”<sup>130</sup>. A crítica, portanto, é do eu cartesiano ou fenomenológico, o sujeito forte da tradição metafísica, previamente dado e com base no qual se construía toda teoria do conhecimento, autônomo, que desde sempre sabe o que deve saber, preexistente às diversas configurações lingüísticas, epistêmicas, sociais, institucionais, etc. A filosofia de Foucault, pano de fundo de todas as suas análises

---

razão (Foucault), o sujeito aflora novamente, em todo caso, como uma espécie de ‘ponto metafísico’ (...). O sujeito aflora, pois, como um ponto fora de linha, *como o ponto a partir do qual se estabelece uma determinada perspectiva*”. (TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 23. O grifo da última frase é nosso).

<sup>129</sup> TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 164.

<sup>130</sup> FOUCAULT, M. “L’étique du souci de soi comme pratique de la liberte” (1984), in: *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, volume IV, p. 717.

históricas, é uma “filosofia do sujeito”<sup>131</sup>. Mas: como determinar, precisar esse sujeito que, em primeira instância, é definido como “aquele que entra em contato com a verdade”<sup>132</sup>? E que papel atribuir à loucura na qual – como se lê na *História da loucura* – “obscurece a relação do homem com a verdade”? É neste momento, ao enfrentar e responder à pergunta, que Tarizzo introduz um segundo, decisivo “conceito”: a loucura é a *liberdade* do homem. Não a doença mental (categoria da razão, modo com o qual o homem se afasta de si mesmo e da loucura para entrar em relação com a verdade, o oposto estrutural da razão em virtude do qual o sujeito descobre a sua verdade na razão ou na doença), mas sim a loucura, excesso de liberdade do homem, força capaz de se subtrair e de resistir a toda imposição de verdade.

A loucura como obscura liberdade do homem é a sua capacidade de resistência e rebelião a toda verdade sobre si mesmo. Não é uma doença, mas sim uma força de atrito e de oposição às categorias com as quais ele próprio tenta se compreender e aferrar a própria verdade. É por isso que Foucault proclama que ‘a loucura começa lá, onde se turba e se obscurece a relação do homem com a verdade’. Já que a loucura é, no fundo, a verdade última do homem, a *liberdade*, mas uma liberdade que, para permanecer verdadeiramente tal, tem de ser inalcançável, escapando a todo conceito, compreensão, previsão ou categorização racional. A loucura é o paradoxo do ser humano: a sua *verdade como liberdade*, que de contínuo o libera de toda verdade alcançada, conseguida, reabrindo incessantemente o processo em virtude do qual o sujeito busca aferrar e compreender a si mesmo<sup>133</sup>.

O homem é um “sujeito ontologicamente livre e ontologicamente orientado para a verdade”, escreve Tarizzo; e o pensamento de Foucault é um “pensamento trágico” já que o homem, enquanto sujeito livre, nunca pode chegar a dominar e compreender a si próprio, não pode, em suma, estabelecer uma vez por todas a verdade sobre si, pois esta operação cancelaria a sua liberdade; uma *liberdade “louca”*; “E esta liberdade, esta livre abertura para a verdade, é a sua prerrogativa ontológica essencial”<sup>134</sup>. Seguindo este fio condutor se alcança o terceiro e último elemento da leitura tarizziana: a *razão*. A idéia é: todas as análises do filósofo

<sup>131</sup> TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 166.

<sup>132</sup> IBID.

<sup>133</sup> IBID., pp. 166-167.

francês se fundamentam na equação sujeito/liberdade/razão, cuja solução é fornecida, mais uma vez, pela loucura, “obscura liberdade humana”, “chave de todos os mistérios”. Mas, dessa vez, como ela operaria? Para responder à questão é preciso lembrar que em Foucault o termo razão possui pelo menos duas acepções: a primeira, negativa, opressora, que a considera instrumento de domínio e exclusão, cuja oposição à des-razão (à doença mental, à sexualidade, ao desvio, etc.) a constitui em determinadas fases históricas como “verdade” e como tal é assumida pelo homem; a segunda, positiva, entende a razão como *faculdade crítica*,

como faculdade de inovação e aperfeiçoamento dos dispositivos de autocompreensão do sujeito. E se no primeiro caso a razão é verdade, no segundo ela é ‘loucura’, ou seja suspensão da relação do homem com a verdade. Se no primeiro caso a razão é escrava de uma determinada verdade e de uma específica ‘estrutura’ (razão/doença, razão/delinquência, razão/perversão) que consente ao homem compreender a si mesmo, no segundo ela é livre e crítica diante de cada verdade (...); é abertura de novos horizontes de sentido e crítica dos horizontes já existentes, dos jogos de verdade e das práticas de poder em vigor; é ‘crítica da razão’ (na primeira acepção do termo) – crítica que a razão pode exercitar sobre si mesma apenas se adere à própria liberdade, desvinculando-se de cada ‘verdade’ e transformando-se em ‘loucura’<sup>135</sup>.

Tarizzo dedica as últimas páginas do ensaio à análise de alguns escritos de Foucault (entre eles: *Prefácio à transgressão*, 1963, *O pensamento do fora*, 1966, *O que são as Luzes*, 1984, *A hermenêutica do sujeito*, 1981-1982), reafirmando a presença de uma “teoria” do sujeito e da liberdade; sublinhando o decisivo traço kantiano da sua filosofia, de “um pensamento que seria, em absoluto e ao mesmo tempo, uma Crítica e uma Ontologia”, como se lê no prefácio sobre Bataille publicado na revista “Critique”; insistindo na caracterização de um sujeito aberto para a verdade (uma espécie de *Dasein* heideggeriano) e, portanto, livre de cada verdade, naquele ponto em que começa a “loucura”, no qual se dá “fatalmente uma possibilidade: a possibilidade do filósofo louco”<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> IBID., p. 167.

<sup>135</sup> IBID., pp. 169-170.

<sup>136</sup> FOUCAULT, M. “Préface à la transgression”, in: *Saggi letterari*, Milão, Feltrinelli, 1971, p. 66.

Jacques Derrida: título por precisar. O relampejo, aqui, de um rastro traçado dez anos antes da queda do muro de Berlim<sup>137</sup> é uma *mossa iniziale*, um modo de começar indecidível diante de uma obra monumental, polêmica, ambígua, aporética, dupla, desmascaradora e messiânica, construtiva e desconstrutiva, niilista e transcendental. Os “quase-conceitos” forjados nas últimas quatro décadas do século XX por Derrida dão forma a um sistema de pensamento<sup>138</sup> tão vasto quanto complexo. A quantidade de estudos sobre ele é imensa e a sua origem varia e disseminada: filosofia, psicanálise, literatura, teologia, arte, arquitetura, direito, ciências sociais, etc. Teremos, pois, de delimitar a nossa esfera de intervenção, sem desviar do âmbito de interesse que vem nos norteando e concentrando-nos em alguns elementos – *estritamente filosóficos* – do labor do filósofo francês sempre orientado por um duplo movimento<sup>139</sup> cuja dinâmica eversiva (*e* contraeversiva) formam, de fato senão de direito, a “origem” das várias e diferentes feições – da interpretação cuidadosa à emulação, do reconhecimento à rejeição – que constituem a história da crítica. Neste sentido, talvez seja esta lava, nem tanto subterrânea, que solidifica os seus textos em uma (meta)trama unitária, em um “*quadro d’insieme*, ou texto, dentro do qual a reflexão de Derrida (...), desde os seus primeiríssimos trabalhos, move-se”<sup>140</sup>.

Ora, o niilismo é um hóspede incômodo e sinistro na obra derridiana e, ao contrário da miríade de termos, conceitos, categorias, experiências, gêneros, etc. que a povoam, *nunca* enfrentado de forma explícita. Por quê? “Fundamento” de todo ato de escritura, pressuposto diferencial e, portanto, elemento que dispensa todo tipo de exame? Pretenso e superestimado fio condutor de uma época que não merece particular atenção e que é preciso desmistificar e ignorar? Nenhuma das duas hipóteses é satisfatória. De todo modo, é possível considerar o duplo movimento derridiano profunda e radicalmente niilista, ao menos no sentido não

<sup>137</sup> “Titre à préciser” é o título de uma conferência de Jacques Derrida proferida em 1979 e sucessivamente publicada em *Parages*, Galilée, Paris, 1986.

<sup>138</sup> Escreve Derrida: “Se por ‘sistema’ se entende uma espécie de conseqüência, de coerência, de insistência – um certo recolhimento –, há uma injunção ao sistema à qual nunca pode, nem quis, renunciar. Atesta-o a recorrência (...) de motivos, de referências de um texto para outro, malgrado a variedade das ocasiões e dos pretextos. Quanto pode escrever ao longo destes últimos trinta anos foi guiado por uma certa insistência que outros poderão achar também muito monótona”. Jacques Derrida-Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 5

<sup>139</sup> Diferença; inverter-deslocar; dupla sessão; *double bind*; adiar-diferir; nem... nem; contaminação originária; rastro; in-decidível; im-possível; envios; etc.

<sup>140</sup> PETROSINO, S. *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milão, 1997 (segunda edição, ampliada, revista e atualizada), p. 22.

exageradamente negativo, ou pejorativo, que lhe foi doado por grande parte das reflexões filosóficas dos últimos dois séculos. É quando nada curioso, apenas para dar um exemplo (mas os nomes próprios poderiam se multiplicar), que Silvano Petrosino, um dos maiores interlocutores e leitores de Derrida, sinta a necessidade de afirmar – de antemão, desde o *começo*, à guisa de *princípio* – que a “filosofia derridiana não é reduzível a uma forma de problematismo nem tampouco a uma espécie de elogio da ausência, do negativo, do efêmero, etc., e que, portanto, não pode ser classificada, como aconteceu com muita frequência (...), como uma expressão do tão conclamado niilismo e/ou ceticismo contemporâneos”<sup>141</sup>. Deve haver, evidentemente, um equívoco, uma desconsideração, um *parti pris*, pois a reflexão de Derrida – insistamos – é uma das maiores filosofias niilistas dos últimos dois séculos; enquadrando-se, aliás, no paradigma – diagnóstico negativo/remédio; destruição/reconstrução; dissolução/indicação de positividade – que se tornou o *leitmotiv* da primeira parte da nossa tese. Neste horizonte o essencial é, pois, expor [colocar em perigo, arriscar e explicar, interpretar] alguns dos elementos mais significativos da economia geral e sem reservas da escritura derridiana.

A História, o sentido, os *grands récits*, antes de tudo. Já vimos como o niilismo acelerou a desertificação desses terrenos, abrindo espaço para a efetivação de novas tentativas de repensá-los fora dos esquemas e das categorias da tradição: “Do que se deve desconfiar, repito, é do conceito *metafísico* de história. É do conceito de história como história do sentido (...) se produzindo, se desenvolvendo, se realizando. Linearmente (...): em linha reta ou circular”<sup>142</sup>. No conhecido Colóquio de Cluny (1970) dedicado à relação entre literatura e ideologias, o pensamento de Derrida foi citado, questionado, criticado. Com o propósito de “esclarecer certos mal-entendidos” e “fazer as coisas avançar um pouco mais”, o filósofo discute com Jean-Luis Houdebine e Guy Scarpetta na terceira, e talvez mais importante entrevista, que compõe *Positions* (1972). À observação de Christine Glucksmann, que lhe objeta a construção de uma concepção de história demasiado linear, uma história como história do sentido, que parece cancelar a luta entre forças contrapostas (neste caso idealismo e materialismo), Derrida responde:

---

<sup>141</sup> IBID. p. 23

<sup>142</sup> DERRIDA, J. *Posições* (1972), Autêntica, Belo Horizonte, 2001, p. 64.

Será preciso lembrar que foi precisamente contra a autoridade do sentido – do sentido como *significado transcendental* ou como *telos*, em outras palavras, da história determinada, em última instância, como história do sentido, história em sua representação logocêntrica, metafísica, idealista (...) e até mesmo nas marcas complexas que ela pode ter deixado no discurso heideggeriano – que tentei sistematizar, desde os primeiros textos que publiquei, a crítica desconstrutiva? Quanto a isso, não quero mesmo me estender, nem fornecer qualquer referência: o propósito que acabo de formular é legível a cada página<sup>143</sup>.

A metafísica, assim como um texto, é estruturada por contraposições binárias, dicotomias, conceitos opostos. Não é possível, segundo Derrida, tomar posição, estabelecer prioridades, transformar um destes termos em princípio ou fundamento da realidade: nada pode funcionar como tal já que não há origem pura, simples presença, mas apenas contaminação e co-implicação indissolúvel e absolutamente indecível. Não podemos nos decidir por um ou outro termo, ou conceito, das oposições binárias que estruturam a metafísica porque “toda vez que decidimos por um decidimos também pelo outro, *automaticamente*”<sup>144</sup>. É impossível indicar, aferrar, pôr um fundamento, um sentido; fundar a realidade em um princípio único e supremo. O forte impacto niilista dessa posição é evidente. Deve ser sublinhado, de resto, que *são as oposições da tradição metafísica a constituírem o solo e o alvo teórico e prático da desconstrução*; são elas (nos vários âmbitos em que operam: político, ético, teórico, psicanalítico, etc. no texto, em suma) que a provocam, a desafiam, a instigam. Na primeira “fase” do seu trabalho (do fim dos anos sessenta até a queda do muro de Berlim, em 1989) Derrida se exercita na desmontagem dos textos filosóficos para fazer vir à luz todo o removido, os recalques, os brancos; principalmente o recalque do rastro que está na origem das contraposições das quais eles se alimentam. Opera-se a partir dos casos para alcançar as categorias; é uma psicanálise da metafísica (e dos textos) em que se revelam as suas doenças, as suas neuroses, os recalques que sustentam a sua própria auto-afirmação. É “a desconstrução como análise interminável”, escreve Maurizio Ferraris; um duplo movimento “em que construção e

<sup>143</sup> IBID, pp. 56-57.

<sup>144</sup> TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 77 (o capítulo intitula-se: “A ‘salvação’ de Derrida”).

desconstrução são o *deve* e o *haver* de uma mesma escrituração comercial”<sup>145</sup>. Trata-se, em primeiro lugar, de tematizar o recalque subjacente tanto na constituição da subjetividade quanto na história da metafísica; em seguida será a prática da desconstrução a pôr em evidência o recalque mediante uma análise que não resultará na proposta de algum dado não negativo, mas sim esclarecerá aquilo que constitui a “gênese da estrutura” e que delinea a “natureza dialética da subjetividade nas suas relações com o objeto”, ou seja, a *diferença* (*différance*). Neste processo a atitude psicanalítica interage com os ensinamentos de Nietzsche sobre a “verdade” e com os outros dois “mestres da suspeita”, segundo a conhecida definição de Paul Ricoeur no ensaio de 1965 *Da interpretação*, isto é, Marx e Freud. A idéia é que a filosofia não deve só desvelar os enganos provindos da realidade externa, como engajar-se em uma obra de desmistificação e desmascaramento dos nossos auto-enganos; dos recalques, das pretensões, dos brancos, das auto-ilusões do “sujeito” (ou do “autor” do texto), antes de tudo a ilusão, a idéia cartesiana, metafísica, de um eu forte, auto-fundado, autônomo, sempre presente a si.

A desconstrução não desenvolve argumentos nem propõe teorias ou fundações; apenas mostra conexões, corrói as certezas de cada dicotomia, revela pontos de suspensão e molduras, margens. Não só trabalha com a inversão das oposições (gesto clássico da tradição metafísica), como, a um só tempo, evitando a cristalização de um novo conceito opera um deslocamento, uma transgressão, uma expropriação. “Duplo gesto, dupla estratificação”, diz Derrida em *Posições*; um “duplo registro”, uma “dupla ciência” que não desacredita, mas insiste no momento da inversão já que em toda oposição filosófica não se dá uma coexistência pacífica, mas sim um embate, um conflito, uma violência originária que se revela diante da decisão ou im-posição de uma primazia também axiológica, isto é, uma primazia de valores morais<sup>146</sup>. É preciso por um lado intervir na hierarquia, inverter todo conceito tradicional, e por outro, “ao mesmo tempo marcar a *distância*, cuidar para que ele não possa ser – em razão da inversão e pelo simples fato da conceptualização – *reapropriado*”<sup>147</sup>. Ainda: a

<sup>145</sup> FERRARIS, M. *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 68.

<sup>146</sup> *CF*, entre outros, “La double séance”, in: *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972; “La différence” e “Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit” ambos reproduzidos em *Marges de la philosophie* (1972), tr. port: *Margens da filosofia*, Papyrus, Campinas, 1991; *Posições*, op. cit.

<sup>147</sup> DERRIDA, J. *Posições*, op. cit., p. 66.

desconstrução não é tão-somente uma crítica ou uma destruição; é uma “obra de amor”, sublinha John Caputo, na qual “o famoso ‘a’ da *différance* é uma letra amorosa (*a love letter*), não um alfa-privativo mas um alfa-amoroso”<sup>148</sup>, é uma operação de destruição mediante a reconstrução dos equilíbrios, da arquitetura, dos “direitos” do texto. Poder-se-ia dizer que, na verdade, ela não destrói nada, limitando-se apenas a dissolver aparências, isto é, todo princípio, presença, origem, fundamento filosófico ou metafísico que se impõe ao texto. O labor da diferença (*différance*) é essencial. Derrida dedica a esse “quase-conceito” um único texto que, lido em 1968 por ocasião de um congresso, foi sucessivamente inserido em *Margens da filosofia*. A diferença é diferenciar e diferir, é espaçamento temporal e também espaçamento espacial. É um movimento (genético-diferencial) ativo-passivo de produção de diferenças mediante o diferir, o adiar, o manter em reserva. Ela, porém, não se dá, não é presença, nem ausência nem presença modificada; deixa rastros, todavia não está nem ali nem algures, não tem lugar mas “gera” todos os lugares. Avança a sombra de um (novo) transcendental, entrevê-se, talvez, a possibilidade de sair do niilismo. A questão, porém, é muito mais complexa e menos entregue à ingenuidade do que parece.

Recomeçamos, pois. O labor derridiano torna-se objeto de uma simples, mas não por isso menos grave e ameaçadora, objeção, ou seja, a diferença, a desconstrução não se tornam um novo fundamento (*Grund*)? Não se elabora uma metafísica do texto? Não se recai na antiga tentação de indicar o mundo verdadeiro que estaria atrás do mundo aparente? E já que “a única proposta possível na ótica desconstrutiva é uma metafísica do texto” é evidente que a objeção alcança um ponto decisivo, pois mostra a sua “falta de propostas positivas”<sup>149</sup>. De um ponto de vista político e ético o impasse revela-se ainda mais grave: Derrida, escreve Manlio Iofrida, permanece preso a “um dualismo ‘cartesiano’ de sentido e não-sentido”, atesta que a racionalidade é uma só (ocidental, grega) e que ela pode e deve ser criticada mas sem propor uma *transformação* sua. O que se pode fazer é tão-somente criticá-la “mostrando os seus paradoxos, as suas contradições, os seus limites (...) O *logos* pode ser de alguma forma enganado, eludido, posto em contradição consigo mesmo, pode-se

<sup>148</sup> CAPUTO, J. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in: *Às margens. A propósito de Derrida*, Editora PUC-Rio/Edições Loyola, Rio de Janeiro-São Paulo, 2002, p. 46.

<sup>149</sup> CF. TARIZZO, D. *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., pp. 77-78.

revelar a sua paradoxalidade, mas não se pode mudar de maneira alguma a estrutura”<sup>150</sup>. A conclusão de Iofrida é que, deste modo, se profere um definitivo adeus a qualquer tipo de alternativa reformadora, a todo esforço de transformação social, ética, política. É evidente: estas críticas atingem o coração da obra derridiana, isto é, *põem a nu o seu intrínseco nihilismo*.

Uma afronta impossível de suportar à qual Derrida na última fase da sua reflexão, como veremos, reagirá com força. Entre as críticas devem ser lembradas aqui, ao menos, as de Gianni Vattimo e Jean-Luc Marion, que insistem no conceito de *différance*. Em *As aventuras da diferença* (1980)<sup>151</sup>, o filósofo italiano acusa Derrida de não ter conseguido pensar a questão posta por Heidegger, de ter ficado insensível ao problema da *diferença* operando apenas uma sua *absolutização* que a neutraliza e a põe de lado. Idolatria ontoteológica; a *diferença* como conceito metafísico, que pertenceria ainda à metafísica do Ser sendo por ela definida e determinada: são estas as objeções de Marion avançadas em *O ídolo e a distância*<sup>152</sup>. Mas: *o potente recalque de Derrida é o nihilismo, não a metafísica*. Por isso ele consegue rebater de uma forma muito eficaz e convincente essas críticas; em primeiro lugar, e de um modo geral, é impossível sair da metafísica; tentar ultrapassar uma época da qual entrevimos o fechamento mas não o fim; não dispomos de nenhuma linguagem, nenhuma sintaxe, nenhum instrumento que não esteja vinculado à metafísica, portanto é perfeitamente inútil nos jogar contra o círculo que delimita a nossa clausura: o resultado seria tão-somente, ainda, mais uma vez, sempre já, uma substituição de fundamentos, que permite dominar a angústia que nos invade quando perdemos o centro<sup>153</sup>. Neste sentido a *différance* não deixa de ser um “nome metafísico” (escrito, definido, pronunciado...), mas ela consegue escapar, ou antes esquivar-se, das emboscadas metafísicas em virtude do seu caráter “histórico”, ou seja, do labor silencioso e sem nome que ela exerce. Em outras palavras a *diferença*, não mais evocada, nomeada, apenas se mostra nas

<sup>150</sup> IOFRIDA, M. “L’esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qualche prospettiva”, in: *Iride*, ano XV, n° 36, 2002, p. 274. Assinalamos que a crítica é dirigida também a Deleuze e Foucault; no final do ensaio Iofrida esboça uma perspectiva positiva na qual as referências teóricas são Adorno e Merleau-Ponty.

<sup>151</sup> VATTIMO, G. *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (1980), tr. port., *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Nietzsche e Heidegger*, Edições 70, Lisboa, 1988.

<sup>152</sup> MARION, J-L. *L’idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977.

<sup>153</sup> CF. DERRIDA, J. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*; in: “A escritura e a diferença”, Perspectiva, São Paulo, 1995.

margens da filosofia, nos seus efeitos, no seu operar, no seu converter-se em obra e pôr-se em prática, no seu des-construir.

Ora, a grande afronta, enfim. Não apenas a metafísica, mas a acusação de niilismo, da total ausência de propostas positivas. Derrida sempre esteve ciente da seriedade da situação e da urgência de um contramovimento de sentido que, de resto, só se deu, como ele mesmo reconhece em várias ocasiões, a partir dos eventos epocais de 1989. A co-implicação (dos termos ou conceitos do pensamento) e a indecidibilidade; os conceitos-limites, as aporias como resultado da desconstrução: na última fase – ético-política – da sua reflexão, Derrida recusa e desconstrói todas as soluções unilaterais nas quais se fundam as éticas contemporâneas, fazendo vir à luz as co-implicações, as aporias, o duplo vínculo [*double bind*, expressão que ele retoma de Gregory Bateson<sup>154</sup>: contradição não dialetizável e indecidível; “Insolubilidade e irresolução, economia do *bind*. Economia do vínculo ou da ligação” lê-se no ensaio sobre Freud publicado (1980) em *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*] que as atravessa. Não renuncia nem remodela, portanto, os elementos cardeais do seu labor especulativo. Mas, se no *plano teórico* eles permitiam, quase obrigavam a não tomar decisão alguma, inverter, deslocar, insistir nas margens, dialetizar, etc., no *plano ético* – no qual o filósofo decide refugiar-se para rebater (à sua maneira, é claro) as acusações de niilismo, ceticismo, ou negativismo – eles obrigam a decidir; e a impossibilidade de decidir – a aporia do decidir [sobre o outro, a hospitalidade, o acolhimento, a justiça, a amizade e a inimizade, o dom, o perdão, etc.<sup>155</sup>] – implica sempre o seu oposto, isto é, a necessidade de decidir. Uma vez desconstruída a desconstrução retorna-se, porém, à estaca zero. A única saída para Derrida é enfrentar o espectro que se relutava em enxergar: o “sujeito”<sup>156</sup>. Com efeito, quem decide? Quem padece a aporia da decisão? Quem permanece de contínuo na posição de ter de tomar uma decisão, triturado pela dúplice tenaz da impossibilidade e da necessidade de decidir? É Emmanuel Lévinas – antes

<sup>154</sup> CF. ZOLLETO, D., *Il doppio legame. Bateson e Derrida*, Bompiani, Milão, 2003.

<sup>155</sup> Entre os textos dedicados a estas questões devem ser ao menos assinalados: *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987; *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1996; *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991; *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993; *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993; *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994; *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994; *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1996; *Apories*, Galilée, Paris, 1996; *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

<sup>156</sup> A insistência nesta saída, nesta necessária volta ao “sujeito” é, como já mostramos, a hipótese central do livro de Tarizzo.

duramente criticado pela violenta e metafísica im-posição do Outro<sup>157</sup> – a doar o tempo e a solução a Derrida: o “conceito” de testemunho. Não é possível nos deter aqui nos desdobramentos dessas questões na última fase do pensamento do filósofo francês. Bastará lembrar que a aporia (ética) da decisão atinge também a testemunha, cujo testemunho, secreto<sup>158</sup>, é exatamente sobre a impossibilidade e a necessidade de decidir e que ela – junto com outros rastros, tais como o messianismo, a espera, o tudo por vir (a democracia, o estado, a justiça, a *salvação*, etc.) – consente a Derrida afastar de si e da sua obra os ventos do deserto, abarcar certo otimismo moderno (em *Il gusto del segreto*, de 1997, definiu o seu sistema como “um leibnizianismo sem deus”, vale dizer, uma biblioteca (lugar não-lugar) sem bibliotecário) e livrar-se finalmente da imagem (recalcada) tracejada por Lévinas em 1976<sup>159</sup>, do trabalho da desconstrução como a avançada das tropas nazistas na França que, ao retirar-se, deixa destruição e desolação. Agora, diante de nós... “*un salut sans salvation, un salut juste à venir*”<sup>160</sup>.

Uma filosofia por vir (*à venir*), uma filosofia *finie, finita* – no duplo sentido que chega ao termo, acaba e que é desde sempre acabada, terminada. A filosofia depois da filosofia (do niilismo, da metafísica, de Auschwitz e de Hiroshima, da dialética e do cartesianismo, etc.), que, problemática e criticamente, remete-se à “morte de Deus” de Nietzsche, ao “fim da filosofia” e à tarefa do pensamento de Heidegger e – principalmente, talvez como signo decisivo de uma época – à desconstrução de Derrida. A filosofia da não-filosofia: uma filosofia *finie, finita* é “uma filosofia que ‘está fora’ da filosofia (...). O dentro da filosofia é precisamente o seu fora”<sup>161</sup>.

Sentido, liberdade, localização do ser; o “com-”, uma lógica da filosofia: é com estes conceitos – ou antes, *experiências* singulares plurais – que opera a reflexão de Jean-Luc Nancy, uma das figuras mais importantes e originais do cenário filosófico contemporâneo em cerrado diálogo/confronto com o italiano

<sup>157</sup> CF. DERRIDA, J. “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (1964), sucessivamente inserido em *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

<sup>158</sup> Sobre o tema do “segredo” na obra de Derrida ver Jacques Derrida-Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*, op. cit.

<sup>159</sup> LEVINAS, E. *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976.

<sup>160</sup> DERRIDA, J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2000, p. 348.

<sup>161</sup> ESPOSITO, R. “Dialogo sulla filosofia a venire”(com Jean-Luc Nancy), in: NANCY, J.-L., *Essere singolare plurale*, Einaudi, Turim, 2001, pp. VII-VIII. No escrito, que introduz a tradução

Roberto Esposito<sup>162</sup>. O pensamento: uma outra história, ou seja, um novo espaçamento. Não se trata mais, para Nancy, de “filosofia”, isto é, de perceber pela visão, de refinar a vista, da *veduta* – para usar um termo italiano da história da arte – do mundo, do ser ou do sentido;

trata-se, antes, de abrir um espaço que inicialmente não é visível, de abrir um espaço para uma vista, ou um espaço de vista, que não será mais um espaço diante de um olhar. Se filosofar, então, teve no passado o significado de contemplar e fixar, hoje significa abrir os olhos, olhos que até agora ainda não foram abertos. Em outros termos: a filosofia nos seus começos foi o efeito de uma experiência inédita do mundo – inédita, fastidiosa, inquietante, excitante. E é esta realidade de experiência que ela reencontra hoje. Talvez não tenha se desfeito dela nunca. Mas digamos que hoje ela não pode mais mascarar-la o fazê-la preceder de algo outro, nem da própria história; pois, ao contrário, é exatamente desta história que ela deve refazer de novo a experiência<sup>163</sup>.

A filosofia funda-se no retrair-se dos deuses, isto é, no retrair-se da presença originária. É preciso aferrar, com Nancy, que a definição de metafísica (de Nietzsche a Heidegger e Derrida) como “metafísica da presença” remete à “presença” que é uma ausência, um desaparecimento, o efeito de uma relação de perda com a presença (o sentido) “verdadeira”, originária ou divina. Estamos, pois, sempre de luto; fincados no niilismo. Como sair dessa situação?

É sobre isto que têm de se abrir os olhos, olhos que até agora ainda não foram abertos, embora sejam talvez os mesmos olhos que se abrem em todas as épocas – ante cada nova época e cada novo dia – para configurar um mundo novo, um mundo inédito. Olhos para ver um sentido que não é mais o sentido que compreendíamos (que

---

italiana do livro de Nancy *Être singulier pluriel* (1996), Esposito refere-se também a Deleuze e Canguilhem.

<sup>162</sup> Nota-se uma fecunda tendência no mundo das filosofias das últimas décadas: a da convergência de interesses, da prática de um “estar-com” posto à prova concretamente (livros, revistas, congressos, traduções, intervenções), entre os maiores expoentes da filosofia francesa e italiana (na qual, é importante lembrá-lo, é fortíssima a presença e o influxo da cultura alemã em todas as suas representações). Decerto, houve no passado outros diálogos/confrontos e não só em nível “menor” (basta lembrar Lévinas e Pareyson no começo dos anos setenta em torno da questão do testemunho). Mas o “estar-com”, as relações Derrida / Vattimo (e Rovatti, Ferraris...), e Nancy / Esposito parecem querer indicar algo diferente...

<sup>163</sup> NANCY, J.-L. “Dialogo sulla filosofia a venire”(com Roberto Esposito), in: NANCY, J.-L., *Essere singolare plurale*, op. cit., p. XI.

compreendíamos para afirmá-lo ou recusá-lo, sendo Hegel ou o seu contrário, que é ainda Hegel). Ou ouvidos...<sup>164</sup>.

“O ser abandonado”, título do ensaio que encerra o livro *L'impératif catégorique* (1983), é essencial para compreender o percurso filosófico de Nancy. A reflexão é propriamente ontológica; é sobre o sentido do ser, ou seja, sobre a localização do ser. Com a desconstrução da metafísica realizada por Heidegger e Derrida tornou-se evidente que a nomeação do ser é impossível. O ser (o sentido) não tem nome. Ele existe, localiza-se (*Da-sein*, estar-aí, ser-aí, *être-là*; há o ser, *il y a*, *c'è*). Como já sustentava Aristóteles, o ser se diz de muitas maneiras; ele é abandonado à multiplicidade dos seus nomes, das suas definições, e abandonado pelo nome, pela idéia de ter um nome. Há um excesso, um sobejo, uma superabundância de ser, e não uma penúria. Mas o abandono, por sua vez, não deve ser compreendido como uma idéia (ou essência, fundamento, etc.) do ser, que o precipitaria novamente no círculo vicioso da tradição metafísica. Ao contrário: o ser é abandonado à multiplicidade das suas idéias, das suas definições entre as quais não é mais possível estabelecer hierarquia alguma. No abandono e na deriva o ser só pode ser localizado a cada vez como um certo ser-aí, um determinado estar aqui: há o ser, *il y a*, *c'è*.

O ser abandonado já começou a constituir, sem que nós o soubéssemos e sem que o pudéssemos saber, uma condição incontornável do nosso pensamento, e talvez até a sua única condição. A ontologia que exige de nós é uma ontologia para a qual o abandono é o único predicado do ser, ou o transcendental, no sentido escolástico da palavra. Se o ser continuou a se dizer em muitas maneiras – *pollakos legetai* – o abandono porém não acrescenta nada ao multiplicar do *pollakos*. Ele o resume, o recolhe, mas exaurindo-o, levando-o à extrema pobreza do abandono. O ser se diz abandonado por todas as categorias e pelos transcendentais<sup>165</sup>.

Nancy fala explicitamente de *lei*, ou *lógica* (do abandono, como da experiência, da liberdade, do *partage*, etc.) cuja aplicação a diferentes âmbitos e conceitos filosóficos caracteriza grande parte da sua reflexão. O ser é abandonado, é banido; a sua lei é não obedecer a lei alguma, não responder a e por nenhum

---

<sup>164</sup> IBID., p. XIV.

nome, mas ser abandonado a cada lei e cada nome. Por isso o ser não obedece nem à lei do abandono, pois esta deve ser entendida como o desaparecimento de toda lei do ser que, nu, é abandonado e exposto “ao rigor sem limite da lei”. O abandono não é a obrigação de responder a ou por um ou alguns artigos de lei, mas sim obrigação de comparecer diante da lei, na sua totalidade: “a lei do abandono é o outro da lei, que faz a lei (...). Deixar-se abandonar. E é isso que talvez queria dizer, na extremidade das palavras, *pensar*”<sup>166</sup>. O ser é abandonado a si próprio e, ao mesmo tempo, se descobre sem um Si, nem um nome que o possua, o defina, o distinga, nem uma lei que o norteie. O ser não se possui, não tem soberania alguma sobre si já que não tem um si e ninguém pode invocar a soberania sobre o ser. O ser é a exceção fundadora da soberania, o fora-da-lei que funda a lei, que transforma *cada* nomeação do ser em *uma lei*, em uma legislação, um ato de soberania, sobre o ser abandonado.

Em 1986 é publicado *La communauté désœuvrée*, recebido com muitas reservas, desconfiança e até com hostilidade na Alemanha e na França (Derrida, Badiou, Lacoue-Labarthe) por causa do passado nazista e dos ecos autoritários do termo (e do conceito) “comunidade”. Em verdade o propósito de Nancy era tentar afirmar o abandono da comunidade, delinear uma lógica da comunidade, expor a idéia “de uma comunidade que não converte em obra nenhuma comunidade”<sup>167</sup>. De qualquer forma, é a partir dessas controvérsias que o léxico do qual ele se servia desliza de contínuo “rumo ao ‘estar-em-comum’”, ao ‘estar-junto’, à ‘repartição’ (*partage*), para chegar ao ‘estar-com’ ou ao puro e simples ‘com’, como se poderá ler em *Ser singular plural* [obra de 1996]<sup>168</sup>. “A existência é a essência de si mesma”: esta simples definição está na base de *A experiência da liberdade* (1998) cujo argumento, como Nancy escreve na nota número 15 de *Une pensée finie*, “consiste no deslocar o conceito de ‘liberdade’ da autonormatividade de um Sujeito infinito para a exposição de um existente finito”. No livro é formulada uma lógica da liberdade que logo parece um contra-senso, um paradoxo. Como é possível enjaular a liberdade (e a experiência) em uma lógica? Elas, que desafiam e se rebelam a qualquer lógica, não se anulariam tornando-as

<sup>165</sup> NANCY, J.-L. *L’impératif catégorique*, Flammarion, Paris, 1983, p. 141.

<sup>166</sup> IBID., pp. 149-150.

<sup>167</sup> NANCY, J.-L. “Dialogo sulla filosofia a venire”(com Roberto Esposito), in: NANCY, J.-L., *Essere singolare plurale*, op. cit., p. XX.

<sup>168</sup> IBID.

calculáveis, previsíveis, determináveis? Nancy responde com uma lógica da surpresa, do imprevisível, do impossível (na qual ressoam traços derridianos): a liberdade é a liberdade da existência que, abandonada a si própria e abandonada por toda determinação e todo Ser, não possui nenhuma essência. Ela é o princípio, o *sentido* de si mesma. É a liberdade da existência da essência, uma existência imprevisível, que sempre já surpreende, e sobrevém a si mesma. É o cair sobre si do ser (o peso do ser, como diz Nancy). A liberdade não é de forma alguma abstrata ou teórica, algo que possa ser dissecado, sistematizado, formulado uma vez por todas – em uma expressão: que possa transfigurar-se em ideo-logia. A liberdade, apenas, se experimenta; a existência é a *experiência* da liberdade da existência da essência. E quando essa experiência se traduz em palavras, o próprio dizer (a nossa liberdade) será também uma experiência. Uma *experiência do pensamento*.

No livro de 1990 *Une pensée finie* Nancy enfrenta de uma forma explícita, intensa e rica (fato pouco usual na filosofia contemporânea) a questão do sentido. É impossível examinar detalhadamente a exposição de Nancy cuja perspectiva teórica logo se enxerta em reflexões ético-políticas das feições ainda por vir e, portanto, dificilmente definíveis. Será suficiente lembrar aqui a insistência de um duplo movimento, de uma preocupação antimetafísica e antiniilista, de uma experiência do sentido e do ser na liberdade, no abandono, na existência, na finitude. O pensamento não se ocupou com outra coisa a não ser com o sentido; ele sempre esteve ausente e nós sempre tivemos a experiência da sua falta. Mas “faltar de sentido, ser na indigência/necessidade do sentido, exatamente isto é o sentido. Poder-se-ia dizer assim: faltar de sentido, propriamente falando, é não ter falta *de nada*”<sup>169</sup>. Não se trata de abdicar ante o “fascínio da falta (abismo, não lugar, luto, ausência) cuja necessidade permanece evidente para a história recente do pensamento, mas da qual não é menos evidente o risco de uma confusão dialético-niilista. E todavia ‘não faltar de nada’ (estar [ser] *no* sentido) nem sequer é a condição plena e satisfeita de uma essência. Aqui não está dissimulada uma teologia negativa. Falta de nada, malgrado tudo falte: tal é o existir”<sup>170</sup>. A finitude é a responsabilidade do sentido; a finitude é o com-partilhamento (*partage*) do sentido que se dá, tem lugar em cada existência do existir. É o que se pode chamar

<sup>169</sup> NANCY, J-L. *Une pensée finie*; tr. it. *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milão, 1992, p. 26.

<sup>170</sup> IBID., pp.26-27.

de liberdade: “A liberdade é o *fato* mesmo da existência enquanto aberta sobre o próprio existir, e este fato é o sentido (...). O sentido é a liberdade, como sentido *finie* [acabado e finito], ou como infinito ausentar-se da apropriação do sentido. A ‘liberdade’ (se se deve manter este nome) é o ato da indigência/necessidade do sentido”<sup>171</sup>. A questão, agora, não é mais o sentido, o contra-senso, o insensato (e o luto, a nostalgia, o a-fundamento no negativo: “a morte de Deus – o aprendemos com a nossa própria história – é por definição não desfrutável. Toma-se consciência, e se pensa *depois* dela, e ponto final.”<sup>172</sup>), mas sim o acesso ao sentido, o como entrar nele. A solução de Nancy – que pretende ser uma ética e uma ontologia política – reside no “com”. Resumindo: a existência é o sentido de si mesma; e para aferrar o sentido do sentido é preciso compreender, por um lado, que “o próprio ser nos é dado como sentido”, por outro, que “o sentido é ele próprio a repartição e o compartilhamento (*partage*) do ser”. Não há um sentido único, último, fundador da existência; um único nome próprio do sentido. O sentido se localiza a cada vez em diferentes pontos (existências) singulares-e-plurais que, por sua vez, são fontes de sentido do ser. “Nós somos o sentido” escreve Nancy no capítulo homônimo que abre *Être singulier pluriel*; a existência é sempre uma co-existência<sup>173</sup>.

O *ser* é singular e plural, ao mesmo tempo, indistintamente e distintamente. Tudo isto não fornece um predicado particular do ser (...). O singular-plural (ou o plural-singular) forma ao contrário a constituição de essência do ser: uma constituição que desfaz ou que desloca, por conseguinte, toda essência una e substancial do próprio ser. De qualquer forma, tudo não é outra coisa senão uma maneira de dizer, pois não há nenhuma substância que possa ser dissolvida. O ser não *preexiste* de modo algum, nada preexiste: existe só o que existe (...). O que existe, qualquer coisa que seja, do momento que existe, co-existe. A co-implicação do existir e a repartição de um mundo (...). *Ser singular plural* quer dizer: a essência do ser é, e é somente, uma *co-essência*; mas uma co-essência, ou o *ser-com* [estar-com] – ser-em-tantos-com – designa por sua vez a essência do co-, ou melhor o co- (o *cum*) mesmo na posição ou à guisa de essência (...). Se o ser é ser-com,

<sup>171</sup> IBID., pp. 28-29.

<sup>172</sup> IBID., p. 29.

<sup>173</sup> Deve ser assinalado o caráter programático do livro de Nancy, que não formula uma conclusão, mas expõe um percurso de pesquisa: repensar as condições de uma crítica da sociedade com base em uma ontologia do ser, do ser, obviamente, como singular-plural, como estar-com. Uma “ética originária” (título de um seu trabalho). Uma ética ontológica ou uma ontologia ética, como diz

no ser-com é o 'com' a fazer o ser, e não é acrescentado ao ser (...). Não se trata de primeiro do ser ao qual se acrescenta o 'com', mas do 'com' no coração do ser<sup>174</sup>.

---

Esposito. Uma retomada do projeto ontológico de Heidegger no sentido de uma analítica da *co-existência*.

<sup>174</sup> NANCY, J.-L., *Être singulier pluriel*, tr. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Turim, 2001, capítulo VI, pp. 43-45.

## 8

## Sob o signo do Nada: a filosofia italiana entre “fraco” e “trágico”

Depois do Hegel e Marx, o *nihil*. Depois da dialética hegeliano-marxista, o “declínio” e o “trágico”. A filosofia italiana contemporânea (*grosso modo* a partir dos anos sessenta do século XX), por fatores sociais, econômicos, culturais e políticos que mereceriam um estudo aprofundado, caracteriza-se por uma sensibilidade extrema perante o nada, o niilismo, o negativo aos quais têm tentado corresponder mediante uma assimilação de inquietações e uma elaboração teórica sem iguais no contexto especulativo contemporâneo. É com o problema do *nihil* – verdadeiro recalque da história ocidental – que a filosofia italiana tem se confrontado dando forma a uma pluralidade de posições, obras, tendências que se movem não apenas em âmbito teórico ou estético, como atingem a esfera ética e política. Podemos individuar duas correntes de pensamento diversas e contrapostas:

a primeira, marcada por uma assunção niilista do nada, conduz a uma paradoxal síntese estetizante do ser reduzido a uma pluralidade de diferenças. A segunda, ao contrário, é marcada por uma assunção trágica do nada e, não deixando-se seduzir pelas tentativas de reconciliação dialética das diferenças apresentadas pelo niilismo estetizante, toma consciência (*prende atto*) da condição aporética do pensamento contemporâneo. Sem indicar idolátricas vias de fuga estético-políticas, que nada mais seriam do que uma renovação da tão vituperada metafísica ocidental, ‘mãe de todas as nossas humanas desventuras’, da qual se pretende emancipar<sup>175</sup>.

Esta definição, embora problemática e, por uma série de motivos, discutível, pode servir como um primeiro ponto de partida. Individuam-se duas tendências: a primeira remete ao “manifesto” do pensamento fraco (1983), liderado por Pier Aldo Rovatti e, principalmente, Gianni Vattimo; a segunda, que se define como pensamento trágico ou ontologia da liberdade, representada essencialmente por Luigi Pareyson, Emanuele Severino e, uma geração depois, Massimo Cacciari e

Sergio Givone. No que diz respeito à reconstrução histórica do niilismo que vimos traçando e ao propósito que a norteia, bastará expor aqui, de uma forma suficientemente ampla, mas inevitavelmente sintética, os traços mais significativos da reflexão filosófica italiana dos últimos anos. É nas obras pioneiras de Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson que o niilismo, como horizonte para uma análise crítica do presente, adquire uma importância central recebendo as primeiras e densas formulações teóricas. O niilismo é para ambos uma condição decisiva do século XX, que deve ser experimentada, pensada, enfrentada em toda a sua radicalidade “com a convicção, porém, de que a assimilação teórica do fenômeno abra caminho para a sua superação. Isto explica a constante conexão – seja em Pareyson, seja em Caracciolo – com a problemática do sagrado e do religioso, na qual é entrevista uma saída dos efeitos niilistas da modernidade”<sup>176</sup>.

O nosso tempo, o tempo que o destino nos confiou está sob o signo do niilismo. “Signo de contradição” escreveu Caracciolo, em torno do qual se determina “a nossa salvação ou a nossa ruína: condenação – ante os olhos da nossa ignávia; tarefa pavorosamente difícil e arriscada, mas por isso mesmo mais vinculadora e engajadora, na medida em que somos capazes de defrontar-nos com o destino compreendido como destinação ética”<sup>177</sup>. O niilismo é o termo interpretativo último da situação histórica do homem contemporâneo, ou mais radicalmente: constitui um movimento “dialético, estrutural, do homem” que atinge não só a filosofia, como a literatura, a arte, a política, a música, a religião. Um decisivo “signo dos tempos”, mais do que outros -ismos (racionalismo, ativismo, decadentismo, etc.) cuja potência é essencial para compreender figuras e momentos fundamentais do pensamento contemporâneo (Baudelaire ou Sartre, Beethoven ou Leopardi, Kierkegaard ou Dostoievski, Nietzsche ou Heidegger, os movimentos políticos russos do século XIX ou o maio parisiense de 1968). Para Caracciolo, o niilismo liga-se, evidentemente, à pergunta fundamental: por que o ser e não, antes, o nada?; pergunta sobre o sentido, pergunta existencial e ao mesmo tempo cósmica que leva à interrogação sobre o Nada, Deus e à sua

<sup>175</sup> CANTARANO, G. *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milão, 1998, p. 9.

<sup>176</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., pp. 158-159.

<sup>177</sup> CARACCILO, A. *Pensiero contemporaneo e nichilismo* (Prefácio), op. cit.

(re)descoberta final mediante não uma dúvida de cunho cartesiano, mas sim um “niilismo metódico”, “passagem obrigada rumo à verdade”<sup>178</sup>.

Em Pareyson, é a existência que dissolve – niilisticamente – os pensamentos fortes da tradição, as pretensões fundadoras da metafísica, os princípios e as lógicas opressoras e excludentes da filosofia. Nas ruínas do sistema e do espírito absoluto hegeliano, influenciado por Kierkegaard, Jaspers, o existencialismo (do qual foi um dos primeiros e maiores interpretes italianos)<sup>179</sup>, o idealismo alemão (Fichte, Shelling, aos quais dedicou importantes estudos), o filósofo, que teve como discípulos Umberto Eco e Gianni Vattimo, elabora um *personalismo hermenêutico* essencialmente ontológico<sup>180</sup>. É mediante a destruição do Ser e da Verdade metafísica que se abrem os horizontes para o manifestar-se da irrepetível singularidade da existência na qual se revela o ser e a verdade. Pareyson propõe uma teoria da interpretação, uma hermenêutica nem única, nem arbitrária, mas infinitamente múltipla em virtude da infinidade intrínseca que se refere tanto ao seu sujeito quanto ao seu objeto. Neste contexto, mais do que a proposta de uma “estética formativa” que se opõe à estética da intuição de Croce e na qual se enfatiza o aspecto prático, o trabalho concreto do fazer artístico, um “fazer que enquanto faz inventa o modo de fazer”<sup>181</sup>, devem ser ressaltados os traços da filosofia do último Pareyson que terão uma grande influência no pensamento sucessivo. A realidade é infundada, desprovida de sentido, absolutamente gratuita, vale dizer, ela é *originariamente livre*; delineia-se assim uma filosofia trágica, uma ontologia da liberdade, que encontrará em Givone um dos seus maiores intérpretes, na qual o reconhecimento da liberdade originária, extrema, trágica do ser, como do nada; do poder ser, como do poder não-ser encontra o seu contracanto no triunfo do Bem. Escreve Pareyson em *Ontologia da liberdade. O mal e o sofrimento*, publicado póstumo em 1995:

Disse várias vezes que o universo não é uma realidade, mas uma *vicenda* [narrativa, história], uma grande *vicenda* contável só em uma narração, não reduzível a teoria em um sistema filosófico nem teológico. Ora, o que é esta narração, esta história? É

<sup>178</sup> IBID., p. 10.

<sup>179</sup> CF. PAREYSON, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Florença, 1943.

<sup>180</sup> CF. PAREYSON, L. *Esistenza e persona* (1950), Il melangolo, Gênova, 1985; *Verità e interpretazione*, Mursia, Milão, 1971; *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1988.

<sup>181</sup> PAREYSON, L. *Teoria della formatività*, Bompiani, Milão, 1988.

a narração da liberdade. É a história da vitória do ser sobre o nada, do bem sobre o mal. História não mais divina do que humana, não mais protológica do que escatológica. É a história do envolvimento de Deus com a natureza e com o homem (...). É a biografia do mal: nascimento, crescimento, morte do mal. É a grande peripécia do bem, a odisséia do bem, o difícil advento do bem<sup>182</sup>.

Anunciada por uma série de intervenções a coletânea *Il pensiero debole*, organizada por Rovatti e Vattimo, é finalmente publicada em 1983 pela editora Feltrinelli<sup>183</sup>. Embora não se trate de um manifesto, nem de um programa, nem das diretrizes fundadoras de uma nova escola filosófica, o prefácio assinado pelos dois organizadores condensa em si essas três características, que o destacam como um dos textos mais importantes para compreender movimentos e tendências da filosofia contemporânea.

Os anos sessenta – escrevem Rovatti e Vattimo – foram marcados pela busca de uma *outra* fundação. A filosofia enfrentou a crise dos saberes se engajando na tentativa de mudar de perspectiva e procurando “costurar” as diversas disciplinas mediante uma nova trama de cunho estruturalista ou fenomenológico. A alternativa era: recorrer a estruturas desprovidas de centro e de finalidades, isto é, sem sujeito, ou à caracterização de uma subjetividade não substancialista, mais dinâmica, fluida, em contínuo devir. Um dos exemplos mais claros desse movimento é a discussão em torno dos fundamentos do marxismo:

Enquanto a redescoberta do Marx ‘filósofo’ significava que as categorias econômico-políticas podiam ser percorridas de uma forma nova a partir de um sentido filosófico-existencial, de uma idéia de homem como sujeito em via de constituição e disposto finalisticamente em direção a uma realização (Sartre); por outro lado, e de maneira predominante, o anti-humanismo estruturalista recusava a simplificação

<sup>182</sup> PAREYSON, L. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Turim, 1995, pp. 78-79.

<sup>183</sup> *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milão, 1983), organizado por Rovatti e Vattimo, contém os seguintes ensaios: “L’antiporfirio” (Umberto Eco); “Elogio dell’apparenza” (Gianni Carchia); “L’etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo” (Alessandro Del Lago); “Invecchiamento della ‘scuola del sospetto’” (Maurizio Ferraris); “La *Lichtung* di Heidegger come *lucus a (non) lucendo*” (Leonardo Amoroso); “Wittgenstein e le ruote che girano a vuoto” (Diego Marconi); “Quando sul paese innervato silenziosamente appare il Castello... (La propensione narrativa di fronte al paesaggio inenarrabile)” (Giampiero Comolli); “L’uomo senza identità di Franz Kafka” (Filippo Costa); “Assenza di fondamento e progetto sociale” (Franco Crespi); “Dialettica, differenza, pensiero debole” (Gianni Vattimo); “Trasformazioni nel corso dell’esperienza” (Pier Aldo Rovatti).

cientificista para valorizar uma idéia complexa de estrutura com múltiplas dimensões, com muitos centros, com muitos estratos temporais relativamente autônomos, providos de relações causais não lineares. Sujeito e objeto, em suma, tentavam escapar de uma substancialização redutora, subjetivismo consciencialista ou objetivismo científico, e cada um tentava redefinir-se por conta própria, ambos, porém, tomando distância de uma metafísica esquemática<sup>184</sup>.

A irrupção de um “pensamento sem redenção”, “negativo” muda o cenário dos anos setenta: o empreendimento de corresponder à crise da razão mediante uma mudança de plano ou de coordenadas para tentar “salvar” a idéia de fundamento e, desta forma, fincar de uma outra forma os saberes (em primeiro lugar o saber filosófico) parece cada vez mais prestes ao fracasso. O elemento negativo, a sua ação corrosiva faz vir à luz o resíduo metafísico que permanecera escondido, mas ainda ativo:

Um reagente é jogado sobre as teorias estruturalistas e sobre as filosofias da nova subjetividade, que se matizam, revelam as pretensões totalizantes, a lei ainda e astutamente presente da ‘*reductio ad unum*’. A ‘crise’ dos fundamentos, neste ponto, não pode ser mais considerada como uma má verdade que pode ser revirada por uma nova: a crise desloca-se, com efeito, dentro da própria idéia de verdade. O debate muda de tom: um elemento trágico, nem sempre recebido com agrado, irrompe estavelmente na discussão e todas as posições são, que o saibam ou não, apenas maneiras para elaborar ou manter à distância este elemento, que uma linguagem tornada opaca pelo uso constante continua a chamar ‘irracional’<sup>185</sup>.

Os movimentos e os abalos do pensamento adquirem mais força e intensidade; a crise pós-guerra se aprofunda, as rachaduras pelas quais o negativo se insinuou transformam-se em abismos. Convocada a elaborar ao menos tentativas de resposta ou de reação, a filosofia interrogou-se a respeito da alternativa: deve-se renunciar necessariamente à verdade (em todos os seus sentidos e acepções) ou é possível apelar para novas razões, menos pretensiosas e mais estratificadas, com as quais enfrentar e contornar a crise sem que a teoria perca o seu poder? E se na França Foucault, para ultrapassar o seu precedente

<sup>184</sup> Pier Aldo Rovatti – Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 8.

estruturalismo, tentava disseminar o saber em uma multiplicidade de estratégias racionais, dispositivos locais, horizontais, renunciando sistematicamente – sublinham Rovatti e Vattimo – a perguntar-se “quem?” (o sujeito que opera) e “por quê?” (o *telos*), isto é, pondo de lado o sujeito e o sentido da história consideradas produções secundárias e enganosas, é na Itália que um novo paradigma vinha à luz. O debate era em torno da crise da razão:

mais do que usá-la e fazer com que funcionasse, porém, tentava-se ‘salvar’ a razão do fantasma irracionalista ainda pouco exorcizado. O caso italiano é típico. Nietzsche, Benjamin, Heidegger, o próprio Wittgenstein entravam antes de maneira oculta e depois manifestamente no debate, produzindo todo tipo de empaste e mistura, sintomáticos certamente, mas que quase nunca ultrapassaram a resistência de uma atitude na teoria que talvez se poderia chamar de ‘política’: isto é, uma teoria entendida como poder, como capacidade de controle, totalização. A renúncia explícita a toda fundação metafísica era sempre contrabalançada pela tentativa de ressalvar a capacidade de síntese, o poder de qualquer maneira generalizador, ainda, da razão<sup>186</sup>.

No final dos anos setenta, em plena crise e diante do fracasso de todas as tentativas de “restauração” de uma forma forte de racionalidade, a Itália torna-se o palco do debate. Em 1979 é publicada a coletânea, organizada por Aldo Giorgio Gargani *Crise da razão*<sup>187</sup>; quatro anos depois Rovatti e Vattimo editam *O pensamento fraco*. A idéia central dos ensaios do primeiro livro dizia respeito à necessidade de uma nova razão. A preocupação comum mostrava-se na tentativa de individuar e ressaltar os traços de um novo tipo de racionalidade que pudesse ser contraposta ao vazio (ético, político, teórico, social) deixado pela eclosão e radicalização da *krisis*. O que estava em jogo, em suma, era refletir sobre a razão agonizante e buscar curá-la, reconstruí-la, salvá-la da ameaça irracionalista. A tendência dos teóricos do “pensamento fraco”, ao contrário, caracterizava-se por uma radical renúncia a qualquer tipo de tentativa que visasse à preservação ou à

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Turim, 1979. O volume é composto pelos seguintes ensaios: “Spie. Radici di un paradigma indiziario” (Carlo Ginzburg); “Linguistica, scienza e razionalità” (Giulio C. Lepschy); “Retorica dell’illuminismo e negazione freudiana” (Francesco Orlando); “Il discredito della ragione” (Franco Rella); “Interpretare e trasformare” (Vittorio Strada); “Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice” (Remo Bodei); “Ragione e mutamento” (Nicola Badaloni); “Modi della ragione” (Salvatore Veca); “La ragione, l’abbondanza e la credenza” (Carlo Augusto Viano).

reconstituição da racionalidade metafísica. A “morte” da Razão é considerado um acontecimento positivo, que liberta o caminho (rumo ao ultrapassamento da metafísica ou a uma sua continuação “enfraquecida”) dos obstáculos disseminados pela concepção do fundamento único, forte, esquemático, sistematizador.

A idéia (a sensação, a impressão, o pressuposto) comum dos ensaios de *Il pensiero debole* é que

tanto os discursos italianos sobre a crise da razão (com os seus esforços de restaurar, embora no interior dos ‘jogos’ e dos âmbitos, a mesma coatividade da razão clássica; ou com a intenção-nostalgia de reconstruir uma razão global, a da nova sociedade ‘revolucionada’, mais legítima porque capaz de incluir aquilo que a razão clássica havia excluído), quanto muitas versões do pós-estruturalismo francês (dos rizomas de Deleuze à microfísica de Foucault) tenham ainda demasiada nostalgia da metafísica e não levem até às suas conseqüências extremas a experiência do esquecimento do ser ou da ‘morte de Deus’, que sobretudo Heidegger e Nietzsche anunciaram à nossa cultura<sup>188</sup>.

É a partir deste diagnóstico que uma pode começar a se articular e tomar forma uma tentativa de ultrapassar o nihilismo e a metafísica.

Delineiam-se os cinco principais traços aos quais o pensamento fraco explicitamente se remete: a) a descoberta nietzschiana (e também marxista talvez) do nexos entre evidência metafísica (coatividade do fundamento) e relações de domínio, opressão e poder dentro e fora do sujeito, deve ser levada muito a sério; b) isto não quer dizer, porém, que seja necessário, nem sequer útil, precipitar-se em novas odisséias especulativas com a elaboração de uma “filosofia da emancipação que opere através do desmascaramento e da desmistificação”; c) ao contrário: o caráter decisivo da descoberta, da tomada de consciência, reside justamente na sua capacidade de levar a um modo novo, e mais amigável porque menos metafisicamente angustiado, de olhar o mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das formas simbólicas, que são vistos, agora, como o “lugar de uma possível experiência do ser”; d) um acontecer, uma experiência do ser, porém, não no sentido de uma “glorificação dos simulacros” (Deleuze) que acabaria por lhes doar o mesmo valor e a mesma força do *ontos on* metafísico,

<sup>188</sup> Pier Aldo Rovatti – Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*, op. cit., p. 9.

mas no de uma “direção do pensamento capaz de se articular (portanto de raciocinar), na meia-luz (segundo um dos verossímeis sentidos da *Lichtung* de Heidegger); e) a problemática identificação de ser e linguagem, que a ontologia fraca e a hermenêutica retomam da reflexão heideggeriana, não é uma maneira de retornar ao ser original, verdadeiro, que a metafísica tem esquecido ao longo da sua história e nos seus êxitos tecnológicos e científicos. Não; a identificação, melhor, a conexão cada vez mais estreita entre ser e linguagem é apenas um meio, um caminho “para reencontrar novamente o ser como rastro, lembrança, um ser consumido e enfraquecido (e só por isso digno de atenção)”.

Antes de tudo, lembram Rovatti e Vattimo, o pensamento fraco já funciona fracamente; move-se, opera, dá-se em um horizonte crepuscular, de penumbra e ação, cujos confins não estão traçados. Ele é “uma metáfora e em um certo sentido um paradoxo”, uma “maneira de dizer provisória, também contraditória talvez”, que “não poderá tornar-se a sigla de uma nova filosofia”. A fraqueza do pensamento diante do mundo e da sociedade é apenas um aspecto do *impasse* no qual ele próprio afunda ao término da sua aventura metafísica. Desta tomada de consciência, desta *presa d’atto*, surge a possibilidade de repensar o sentido daquela aventura na tentativa de encontrar caminhos para ultrapassá-la, para ir além. Como? Através da negação dos traços metafísicos do pensamento (que se mostram não só nas relações sociais ou políticas, mas também, e com mais potência, no nível dos conteúdos, dos modos e das formas de pensar). Negação, pois, “da força que o próprio pensamento sempre se atribuiu em nome do seu acesso privilegiado ao ser enquanto fundamento”.

O pensamento fraco indica um percurso, um movimento, um senso de direção; é uma estrada que se bifurca com relação à razão-domínio, de qualquer forma retraduzida e disfarçada, da qual, todavia, é impossível afastar-se definitivamente e cuja “transformação” – *que só pode dar-se dentro dela mesma, acontecer no seu próprio âmbito* – é uma outra indicação (a racionalidade deve retroceder, perder potência, recuar, não temer enfrentar a penumbra, não se paralisar ante o aniquilamento do fundamento luminoso, da referência estável, única, forte, cartesiana).

Começa-se, talvez, com uma perda ou, se quiserem, com uma renúncia. Mas já no começo, desde o começo se pode descobrir que ela é também o afastamento de uma

obrigação, a remoção de um obstáculo. Ou melhor, é a assunção de uma atitude: tentar dispor-se em uma ética da fraqueza, não simples, que custa sacrifícios, menos tranquilizadora. Um equilíbrio difícil entre a contemplação do negativo e a extinção de toda origem, a retradução de tudo nas práticas, nos ‘jogos’, nas técnicas localmente válidas. Em segundo lugar, é um experimentar, uma tentativa de tracejar análises, de mover-se no terreno<sup>189</sup>.

A fraqueza do pensamento não deve ser equivocadamente pensada – advertem os dois filósofos – como uma “abdição de cunho histórico-cultural”, uma estranha forma de debilidade ou fragilidade ou como uma “apologia indireta da ordem existente” na qual a direção da história parece ser (arriscadamente) confiada a agentes alheios à meditação filosófica.

O rastro que acabou de se mostrar acima é decisivo: experimentar, tracejar análises, mover-se no terreno. Ou seja: um pensamento dinâmico, inquieto, lúcido, desencantado, que se aproxima do passado (“através do filtro teórico que se pode chamar *pietas*. Uma enorme quantidade de mensagens que a tradição nos envia pode ser novamente escutada por um ouvido que se tornou apto a recebê-las”); move-se – ontologicamente – no presente (é suficiente observar as exclusões provocadas pelo pensamento totalizante: “O preço pago pela Razão é uma impressionante limitação dos objetos que podem ser vistos e de que se pode falar”); por fim movimenta-se – o que à primeira vista pareceria impossível – rumo ao futuro (por que não supor que a contenção, o refreamento do pensamento forte possa produzir um encontro em um território diverso, em uma esfera que não seja aquela normativa e disciplinar na qual são estipulados todos os nossos “acordos”?).

Os aprofundamentos, as rupturas, as mudanças de rota que marcam os anos seguintes ao “manifesto fraquista” não podem ser analisados aqui. Relativamente aos percursos de Rovatti e Vattimo, porém, algumas indicações poderão contribuir para nos localizarmos de uma maneira um pouco mais precisa. A questão do sujeito, o seu enigma, os seus desafios, é um dos pontos principais (se não o principal) da reflexão de Rovatti, que se articula em torno de um constante diálogo com autores como Heidegger, Derrida, Deleuze, Husserl, Lévinas. O sujeito, para o filósofo italiano, é um movimento de simultânea afirmação e

---

<sup>189</sup> Ibid., pp. 10-11.

negação, de saída de si e de retorno a si, um enigma que se reconhece habitado por um enigma. Não é o sujeito forte, metafísico, fundador, mas sim um sujeito como “exercício móvel de subjetividade”, um sujeito que se torna de contínuo sujeito, que exerce a sua subjetividade na oscilação e na meia-luz, no *double-bind* derridiano; que não se enclausura no solipsismo, mas se abre à alteridade não aniquilando-se (Lévinas) nem dominando o outro (Husserl) mas mantendo-se em *equilíbrio* com ele próprio e com o outro. Um sujeito que entra em crise o suficiente para corroer o domínio sobre si mesmo e, desta forma, abre espaço para a entrada do outro nele (a crise me atinge e eu enfraqueço a autoridade sobre mim mesmo e entreabro a porta para a irrupção do outro em mim). É evidente o alcance ético dessas posições, nas quais assumem uma função importante “conceitos” como o pudor, a distância, a aposta, o jogo<sup>190</sup>.

Niilismo, enfraquecimento, *Verwindung* (ultrapassamento; *rimettersi*), hermenêutica: a filosofia de Vattimo pode ser compreendida a partir destes quatro pólos<sup>191</sup>. “*Niilismo*”: do qual faz uma apologia (trata-se obviamente do niilismo consumado, perfeito de que fala Nietzsche) e define – em *O fim da modernidade* – como “a nossa única chance” já que nos permite desmascarar, acusar e dissolver as pretensões fortes, absolutas, violentas, silenciadoras da tradição metafísica e abre caminho para uma possível emancipação. “*Enfraquecimento*”: da Verdade, de Deus (que mediante a *kénosis*, niilisticamente, faz-se homem, entra na história e no mundo, perde a sua soberba alteridade, encarna-se em Cristo, sofre, morre, mas cuja mensagem continua a ressoar em toda a sua atualidade e urgência na *pietas*, no princípio de caridade), do Ser do qual, na linhagem de Heidegger, nada mais há; o ser *não é*, ele, antes, acontece (*accade*); é evento que deve ser interpretado; é destino, errância, envio. “*Verwindung*”: em alemão significa

<sup>190</sup> CF., entre outros, ROVATTI, P-A. *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milão, 1987; *Abitare la distanza. Per un etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milão, 1994; *Elogio del pudore. Per un pensiero debole* (con Alessandro Del Lago) Feltrinelli, Milão, 1990; *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina Editore, Milão, 1998.

<sup>191</sup> CF., entre outros, VATTIMO, G. “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit.; *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milão, 1974; *Le avventure della differenza* (1980), tr. port., *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois Nietzsche e Heidegger*, Edições 70, Lisboa, 1988; *La fine della modernità. Niilismo e ermeneutica nella cultura postmoderna* (1985), trad. port., *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, Martins Fontes, São Paulo, 1996; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (1994), trad. port., *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999; *Dopo la cristianità* (2002), trad. port., *Depois da cristandade, por um cristianismo não religioso*, Record, Rio de Janeiro, 2004; *Nihilismo e Emancipazione*, Garzanti, Milão, 2003.

torção, dis-torção; Heidegger o utilizou para indicar o ultrapassamento da metafísica; Vattimo o retoma e lhe atribui também o significado do verbo italiano *rimettersi*, isto é, remeter-se, restabelecer-se, curar-se de uma doença, estar convalescente, e, em um certo sentido, resignar-se. O sentido essencial, a importância do *rimettersi* e da *Verwindung* – “ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade”<sup>192</sup> – consiste na possibilidade que eles proporcionam de manter o *equilíbrio* entre continuidade e descontinuidade, entre a dissolução de toda regra, toda fundação, todo argumento e a necessidade “racional” de evitar o relativismo do vale-tudo para não abdicar das (resíduas) esperanças de intervenção e transformação da sociedade. “*Hermenêutica*”: é operando nihilisticamente, isto é, reconhecendo o próprio estatuto de interpretação, a sua radical historicidade, a sua inserção em um patrimônio de sentido transmitido e herdado, e não como *koiné*<sup>193</sup>, como “filosofia relativista da multiplicidade das culturas” – que a hermenêutica fornece o elemento que completa o “sistema” vattimiano, que lhe permite manter o seu ligeiro, problemático equilíbrio. Com efeito, como a hermenêutica nihilista argumenta para demonstrar a própria “validade” já que, como se lê em *O fim da modernidade*, o âmbito em que ela pretende permanecer é aquele rigoroso e demonstrativo da filosofia? Rememorando o anúncio nietzschiano da morte de Deus, “o que o hermenêutico oferece como ‘prova’ da própria teoria é uma história, seja no sentido de *res gestae*, seja no sentido da história *rerum gestatorum*, e talvez também, realmente, no sentido de uma ‘fábula’ ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que a desminta) e não como uma descrição objetiva de fatos”<sup>194</sup>. Rejeitando toda herança ou condicionamento metafísico, a hermenêutica apresenta-se (e é esta a sua “verdade”) como a “interpretação filosófica mais persuasiva de uma situação, de uma época e, logo, necessariamente de uma proveniência”, de uma história (monumento, vestígio, destino-envio, transmissão)

<sup>192</sup> VATTIMO, G. “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in: *Il pensiero debole*, op. cit. p. 28.

<sup>193</sup> A hermenêutica degenerada em *koiné*: idioma comum, clima difuso, sensibilidade geral, pressuposto genérico, indeterminado, que não suporta definições mais precisas.

<sup>194</sup> VATTIMO, G. *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*, op. cit., p. 22.

que fala também, antes de tudo, do sentido do Ser, isto é, do seu enfraquecimento, da sua *Verwindung*, etc.

As propostas dos teóricos do pensamento fraco, principalmente as de Vattimo, seu maior expoente, foram atingidas por muitas críticas e objeções. Daremos apenas alguns exemplos. A ilusão da sua “ontologia do declínio” e do seu “nihilismo estetizante” “de emancipar-se da conotação trágica da *ratio* ocidental, isto é, da violência metafísica dos valores absolutos e eternos, resolve-se no seu fracasso” por causa de uma especulação (ainda metafísica) que não faria outra coisa senão propor um “existencialismo positivo” e um “renovado historicismo niilista”<sup>195</sup>. Enrico Berti contesta a legitimidade do discurso interpretativo-fraquista que não conseguiria demonstrar a validade dos seus argumentos, enclausurando-se em uma afasia filosófica marcada pela paradoxal impossibilidade de argumentar<sup>196</sup>. Na resenha de *Oltre l'interpretazione* publicada no “Corriere della Sera” em 1994, Emanuele Severino escreveu: “Por fim, mesmo que Vattimo evite reconhecê-lo, a afirmação da ‘historicidade’ e da ‘finitude’ da existência *não* é para ele uma simples interpretação: é a verdade primeira e indubitável da qual ele tira todas as conseqüências. É a fé que em toda a cultura ocidental é vivida como suprema e indubitável evidência. Também à raiz da hermenêutica de Vattimo age o dogma da ‘verdade’: o pressuposto de que as coisas sejam história, finitude, devir e, portanto, interpretação”. Carlo Augusto Viano, no seu livro *Va' Pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea* (1985), acusou o “pensamento fraco” de ser flébil, débil, de faltar de rigorosidade, seriedade, argumentação e, precisamente em nome destes motivos, julgou-o absolutamente incapaz de construir uma teoria e de propor uma práxis aceitável; e Paulo Rossi, em uma duríssima crítica que atinge não só Vattimo, como Rorty, Lyotard e os chamados “pós-modernos”, escreve que eles configuram um pensamento “sem uma idéia central”, que nada mais é do que um “*repêchage*, um agrupamento de partes que foram de outras épocas”<sup>197</sup>, um retorno a antigas posições espiritualistas, existencialistas e historicistas, concluindo que os teóricos da pós-modernidade e do fim dos grandes meta-relatos

<sup>195</sup> CANTARANO, G. *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, op. cit., pp. 197-199.

<sup>196</sup> CF. BERTI, E. “Come argomentano gli ermeneutici?”, in: *Filosofia* 91, Laterza, Roma-Bari, 1992.

<sup>197</sup> ROSSI, P. *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bolonha, 1991, p. 16.

se equivocaram sobre o verdadeiro sentido da modernidade, “afirmaram coisas banais” e “não leram os modernos, mas só os manuais que falam deles”<sup>198</sup>.

Mas retornemos, antes de encerrar esta primeira parte, aos anos cinquenta do século passado.

“Metafísico clássico”, definia-se Gustavo Bontadini. A sua obra, com efeito, reivindica a necessidade da estrutura lógico-ontológica da metafísica contra o domínio moderno da gnosiologia. Retomando o exame do princípio de não-contradição no seu significado ontológico, formulado pela primeira vez por Parmênides, Bontadini chega a conclusões que influenciarão Severino, seu aluno na Universidade Católica de Milão. O ser é e é impossível que não seja; o não-ser não é e é impossível que seja: a sentença parmenidiana estabelece o princípio, ontológico, em virtude do qual o ser não pode nem poderá ser contaminado pelo não-ser. Isto posto, é evidente que a realidade do devir (que Platão tentara salvar executando o seu “pai” Parmênides), que tudo o que experiência imediata sempre atesta, isto é, que os entes são e não são, é contraditória. As “coisas do mundo” que fluem no devir representam a limitação, a contaminação do ser pelo não-ser; mostram uma realidade em que ser e não-ser se confundem e se misturam, vale dizer: são contraditórios. Mas já que a contradição não pode ser admitida, deve-se pensar que o ser do devir não esgota a totalidade do ser. Bontadini conclui – utilizando uma “inferência (ou indução) meta-empírica” – que tem de se pensar a realidade não contraditória de um ser absoluto – o ser divino – que não seja limitado ou contaminado pelo devir. Seguindo o caminho do seu mestre, e começando pela exposição da *Estrutura originária*, livro de 1958, Severino formula uma “ontologia neoparmenidiana” que, exposta pela primeira vez no ensaio *Retornar a Parmênides* (publicado em 1964 na “Rivista di filosofia neoscolastica” e sucessivamente inserido em *Essência do niilismo*, 1972), não deixará de desenvolver-se e enriquecer-se nos anos seguintes, que serão marcados pela condenação oficial da teoria sentenciada pela Congregação para a doutrina da fé por uma série de polêmicas e equívocos surgidos no interior do âmbito filosófico. Dois, em extrema síntese, são os pontos centrais do pensamento de Severino: a tese da eternidade e da necessidade do devir (e não de um ser divino, como em Bontadini), e um diagnóstico da civilização ocidental, de Platão ao mundo atual da técnica e da ciência, na qual é decisiva a categoria de niilismo (a

<sup>198</sup> ROSSI, P. *Naufrazi senza spettatore. L'Idée di progresso*, Il Mulino, Bolonha, 1995, p. 112.

estrutura inconsciente da nossa civilização é a vontade que o ente seja nada, isto é, a crença no devir, a convicção – niilista – de que todas as coisas estejam no tempo, de que tudo flui e nada permanece).

Retomando o “método” do seu mestre, Severino chega a conclusões opostas. Se Bontadini retornando à sentença de Parmênides e em virtude da força do princípio de não-contradição inferia a existência de um ser absoluto, divino transcendente que não está sujeito ao devir, o seu discípulo sustenta, ao invés, que da contraditoriedade do devir não deve ser inferida a sua negação para postular um princípio supremo diferente do próprio devir, mas sim deve-se reconhecer que tudo aquilo que é – já que sob pena de contradição não se pode admitir a sua sujeição ao tempo, isto é, ao devir, ao poder-não-ser – tem de ser pensado como eterno e necessário. Mas a civilização ocidental sempre removeu a contradição e as suas conseqüências continuando por milênios a se *fundamentar no niilismo* ao qual têm tentado, inutilmente, *remediar*. Em outras palavras, o pensamento e o agir ocidental têm a sua razão metafísica mais profunda, e ontologicamente originária, na vontade que o ente seja nada, na crença no devir: pensar que as coisas estejam no tempo, que nasçam e morram, significa que elas surgem do nada e a ele retornarão, que elas são no presente, mas que eram nada no passado e serão nada no futuro, que as coisas passadas não são mais e que as futuras não são ainda: “A metafísica é consentimento ao não-ser do ente. Afirmando que o ente não é – consentindo à inexistência do ente – afirma que o não-nada é nada. O pensamento fundamental da metafísica é que o ente, *como tal*, é nada”<sup>199</sup>. O ente é nada, e nós que acreditamos na existência do devir somos, todos, essencialmente niilistas. Afirmar a nadidade daquilo que é (do ente) é, porém, contraditório; e todo o Ocidente se funda em uma contradição:

Não é *do nada* (*del niente*) que pretendemos dizer que é um nada, mas é *das coisas passadas* ou *das coisas futuras*, isto é, daquilo cujo significado não é idêntico ao significado ‘nada’ (*niente*) Mas aquilo cujo significado não é idêntico ao significado ‘nada’ não é um nada. Da cidade de Hiroshima nós dizemos que se tornou nada. Mas Hiroshima não significa ‘nada’, não é um nada. Nós portanto pensamos que aquilo que *não* é um nada é um nada. O passado e o futuro são o tempo no qual as coisas, isto é, aquilo que não é um nada, são nada (...). Nós pensamos e vivemos as coisas como se

<sup>199</sup> SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milão, 1982, p. 195.

fossem um nada. Para a civilização européia as coisas são nada: o sentido da coisa, que orienta a história do Ocidente, é a nada das coisas. A essência da civilização européia é o niilismo, pois o sentido do niilismo é o de transformar em nada as coisas, é a persuasão de que o ente seja um nada, e é o agir guiado e estabelecido por esta persuasão<sup>200</sup>.

É importante destacar que a estrutura inconsciente na qual o Ocidente se fundamenta revela não só que a civilização ocidental é essencialmente niilista, mas também que ela é uma “civilização do remédio” atravessada e devastada por inúmeras tentativas de atribuição de sentido, por infinitas indicações de uma positividade, de um fármaco capaz de remediar o espanto, a maravilha e o terror, perante as coisas do mundo. Nos volumes da *História da filosofia* (editados várias vezes) se condensa o esforço, a um só tempo didático, histórico e conceitual, de reconstruir o “caminho noturno” do Ocidente, de Platão e o cristianismo ao marxismo e a técnica. Habitar o tempo significa neutralizar todo remédio, destruir o que Severino chama “Imutáveis” (*Immutabili*), isto é, todas as figuras, as idéias, as formas, os valores gerados na tentativas de capturar o devir, cristalizá-lo, torná-lo previsível. Trata-se não apenas de um processo sociológico ou cultural, mas de um movimento cuja razão suprema reside na escolha metafísico-niilista para o devir e o tempo. O último “Imutável”, a forma mais alta e profunda de niilismo, é a técnica moderna cuja incontrolável vontade de potência orienta o agir do homem na convicção de que as “coisas do mundo” são nada, que podem ser fabricadas e destruídas, que podem ser produzidas (do nada) e aniquiladas (no nada). Uma vontade de potência que alça a técnica à altura de Deus, do *Ens Purissimum* senhor da criação e da destruição que é obrigado a dividir a sua onipotência com a técnica e a ciência, última forma de teologia assim como a teologia foi a primeira forma de técnica: “Deus e a técnica moderna são as duas fundamentais expressões do niilismo metafísico”<sup>201</sup>. Os conceitos nos quais Severino insiste – técnica<sup>202</sup>, niilismo-metafísica – poderiam levar a associar (como já aconteceu) as suas teses às de Heidegger. Todavia, nada seria mais equivocado e desviante do que

<sup>200</sup> SEVERINO, E. *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma, 1978, p. 20.

<sup>201</sup> SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 197.

<sup>202</sup> *CF*, entre outros, os seguintes livros de Severino: *Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milão, 1979; *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, op. cit.; *La tendenza*

compreender a sua reflexão como uma espécie de heideggerianismo italiano de segunda mão. Severino argumenta, procede de maneira radicalmente diferente e chega a conclusões opostas. Nas palavras de Volpi: “Enquanto Heidegger teoriza a declinação histórico-epocal do ser, Severino sustenta que o ser não pode ser contaminado pelo tempo. O de Heidegger é um pensamento da finitude, o de Severino é um pensamento do absoluto”<sup>203</sup>.

*Retornar a Parmênides*, como vimos, é o fundamental começo da filosofia de Severino. Mas não é, como se poderia pensar (equivocando-se, mais uma vez), a sua re-solução final. É preciso retornar, mas para *assassinar Parmênides*, repetir o parricídio (que em Platão falhou)<sup>204</sup> para reconduzir as coisas do mundo, as diferenças, ao ser. Não mais separadas do ser, como sempre aconteceu a partir do Eleata, elas aparecem na sua eternidade; o seu devir não é mais um vir do nada e um retornar ao nada, mas sim o surgimento e o desaparecimento do eterno. Trata-se de uma estrutura *necessária e incontrovertível* cujo vir à luz poderá finalmente mostrar (e aniquilar) a alienação profunda, o mal radical e originário que devasta o Ocidente: a crença no devir e no tempo, a separação do ente do seu ser, o niilismo. A verdade do ser jaz adormecida há milênios no pensamento ocidental. Compreender o sentido “do simples e grande pensamento: o ser é e não lhe é consentido não ser” a despertará. Mas tirar do sono a grande verdade do ser é

o maior perigo para o longo inverno da razão, que vê sacudidos os mais antigos hábitos e se defronta com uma tarefa nova, e a mais essencial. Se tiver a capacidade, é preciso sufocar este pensamento antes que chegue a florescer; de contrário é destinado, só ele, a ter direito à florescência. Empurra, com efeito, ao longo de um caminho do qual não é mais possível retornar (...). Todo o ser é imutável. Não sai do nada e não retorna ao nada. É eterno<sup>205</sup>.

Contra (quase) todas as tendências dominantes da filosofia contemporânea – que para tentar salvar pelo menos um vislumbre de legitimidade, valor, consistência do seu discurso, propõem estratégias defensivas, renunciam a pensar

---

*fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milão, 1988; *Il nulla e la poesia. Alla fine dell' età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milão, 1990.

<sup>203</sup> VOLPI, F. *Il nichilismo*, op. cit., p. 164.

<sup>204</sup> *O parricídio falho (Il parricidio mancato)* é o título de um livro de Severino publicado em 1985.

<sup>205</sup> SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*, op. cit., p. 69.

o absoluto, curvam-se em direção a paradigmas fracos, parciais, técnicos, interpretativos, literários – Emanuele Severino afirma um pensamento forte, propõe uma alternativa ao caminho da noite percorrido até agora pelo Ocidente, dá testemunho sobre a vontade do destino da necessidade, o corcel que se contrapõe àquele guiado pela vontade de potência, que separa o ente do ser, que acredita no devir, no tempo, na nada das coisas do mundo<sup>206</sup>. Trata-se de uma reflexão de altíssimo valor filosófico, ontológico, ético e político<sup>207</sup> – à qual foram endereçadas críticas e objeções (é com Aristóteles, o princípio de não-contradição no seu valor ontológico e o fato de que “o ser se diz de muitas maneiras” que o coração do edifício especulativo de Severino tem de se confrontar sob pena de anular-se) – que influencia, entre outros, o pensamento de Sergio Givone e Massimo Donà.

---

<sup>206</sup> SEVERINO, E. *Destino della necessità*, Adepfi, Milão, 1980.

<sup>207</sup> Uma reflexão, seja-nos permitida uma breve impressão, que talvez seja o território no qual será preciso adentrar-se para ser à altura, para enfrentar – de verdade – a deriva imposta por um relativismo anárquico, estupidamente niilista, vazio, nivelador, inconcludente, que procede por slogans e palavras de ordem, à qual nada (a hermenêutica, o fraquismo, a desconstrução, o agir comunicativo, etc.) têm conseguido barrar corajosamente o caminho para começar – finalmente – o decisivo confronto (*Aus-einander-setzung*).