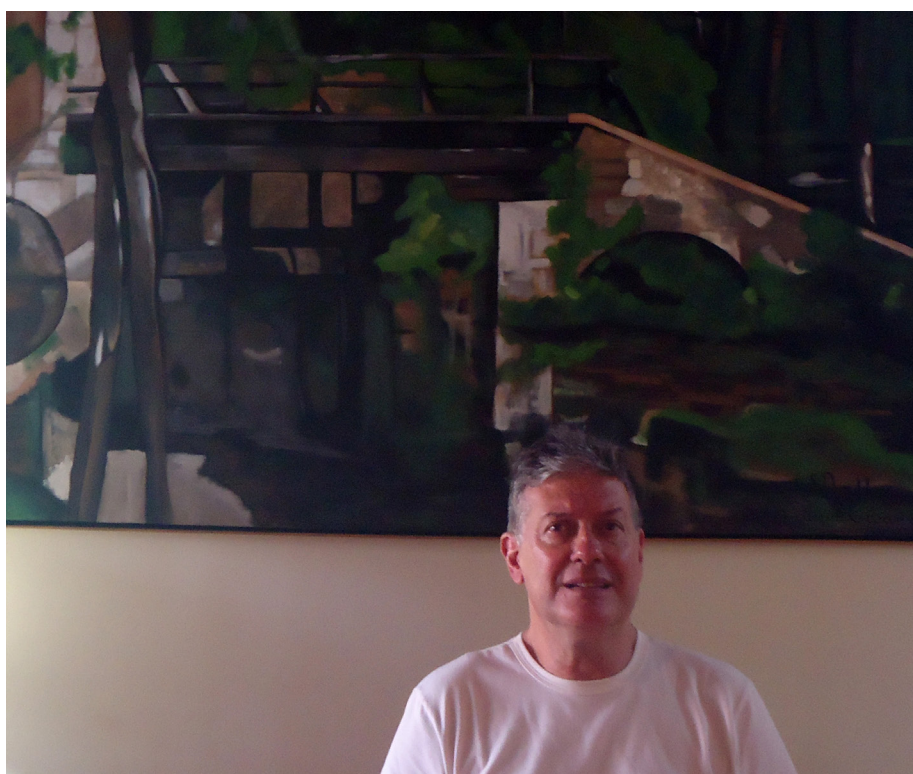


A miragem Nietzsche

158



Raul Antelo¹

Escavar as negligenciadas relações entre linguagem e sociedade filologicamente, para elaborar as implicações filosóficas na recepção brasileira de Nietzsche: a constelação é um conceito que produz leituras novas e ativas de sua obra e fortuna e, por meio delas, triangula um limite teórico de vitalidade transformadora no fraturado “tempo- agora” do nosso presente.

¹ Crítico e ensaísta, foi professor titular de Literatura Brasileira na Universidade Federal de Santa Catarina, onde segue ministrando cursos de pós-graduação e orientando teses e dissertações.

É bom começarmos com duas citações de *Vontade de potência*.

Contudo, o velho hábito de imaginar um objetivo para cada acontecimento é tão poderoso que o pensador precisa se esforçar para não pensar a falta mesma de objetivo do mundo como intencional. Esta ideia – de que, portanto, o mundo evita intencionalmente um objetivo... – impõe-se a todos aqueles que querem atribuir ao mundo a faculdade da eterna novidade... O mundo, enquanto força, não deve ser pensado como ilimitado, pois ele não pode ser pensado dessa forma... Falta, portanto, ao mundo também a faculdade da eterna novidade. (NIETZSCHE, 1926, p. 369-370)

Se o mundo pode ser pensado como uma grandeza determinada de força e como um número determinado de centros de força – e qualquer outra representação seria ... inútil –, resulta daí que ele deve passar por um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência. Num tempo infinito, qualquer combinação possível seria atingida um dia; além disso, ela seria atingida infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu retorno seguinte precisariam ter sido percorridas todas as combinações ainda possíveis... seria provado com isso um círculo de séries absolutamente idênticas... Esta concepção não é simplesmente mecanicista; pois se o fosse, ela não determinaria um retorno infinito de casos idênticos, e sim um estado final. Porque o mundo não o atingiu, o mecanicismo deve nos parecer uma hipótese incompleta e apenas provisória. (NIETZSCHE, 1926, p. 373)

É fácil concluir que Nietzsche não compreende a doutrina do eterno retorno como uma sorte de mecanicismo determinista; ao contrário, na leitura de Walter Benjamin, quem aliás copia ambos os fragmentos como sendas partes constitutivas de sua obra das *Passagens*, ele parece invocar o fenômeno do *perpetuum mobile* segundo o qual o mundo não seria nada além de um movimento constante e paradoxal, uma corrida de Aquiles e a tartaruga, um encontro eternamente diferido com a pedra no meio do caminho, que é um argumento antagônico, justamente, a qualquer concepção mecanicista do mundo².

O eterno retorno (da mesma figura) remete sempre a um não sabido no pensamento e esta experiência é disseminada através de um regime de enunciados flutuantes, nomes suspensos e signos que espream, aguardando serem conduzidos a uma nova conjunção. Assim cada elemento funciona como redundância do signo ora

² Ver, a esse respeito, Canguilhem (1978), Machado (1999).

desterritorializado consigo mesmo, um mundo mortuário e de terror, tornado posição por meio de personagens conceituais (tais como Zarathustra e Igitur) chamados, entre nós, de Pierre Menard ou Isidoro Funes. Nem tudo pode ser inscrito, nem tudo pode ser apagado. Ou Bartleby, para quem a negatividade sempre pode ser diferida.

Pouco depois de Benjamin, com efeito, no início dos anos 40, Borges lê Nietzsche conforme essa mesma lógica, escandindo-o, porém, em dois níveis: no explícito ou visível, usa-o baudelairianamente para defender a autonomia estética (LE RIDER, 1992; SCHNEIDER, 2002); mas no nível implícito ou invisível, o mecanismo Nietzsche serve-lhe a Borges para discutir a referencialidade histórica. A primeira opção, embora sensata, mostra um desvario irracional; a segunda, pelo contrário, apresenta uma hipertextualização ensandecida que é a autêntica face pós-histórica do problema. Essa cisão visível / invisível obedece, como se pode compreender, à própria estrutura palimpsestosa do mundo. Com efeito, Borges acreditava, em 1944, que nem prosaica, nem poética, toda a força da escrita nietzscheana proviria de seu intuito por escrever um *livro sagrado*, isto é, um livro que se tornaria canônico, o que explicaria o tom inapelável e apodíctico de seus julgamentos; os anátemas infundados; as ênfases retóricas equilibrando-se à ambiguidade de expressão, a preocupação moral e as repetições, a sintaxe arcaica; a deliberada omissão de qualquer referência a outros livros prévios; a fragmentariedade; a soberba que causa monotonia; as metáforas e, em suma, toda essa pompa verbal que faz com que “Olvidamos, propendemos siempre a olvidar el enorme propósito del autor: la composición de un libro sagrado. Un evangelio que se leyerá con la piedad con que los evangelios se leen” (BORGES, 1944)³.

Ora, Nietzsche é o primeiro pensador que se coloca a cultura como um problema (MARTINEZ ESTRADA, 1947, p. 32). Se *olvidamos, propendemos siempre a olvidar* é porque nos defrontamos ali, nesse ponto, com um tabu. Há algo da ordem do Real naquilo tudo que *olvidamos, propendemos siempre a olvidar*. Por isso é bom relembrarmos que os primeiros leitores brasileiros de Nietzsche tiraram

3 Abordei algumas dessas questões em um texto prévio, “Uma literatura centáurica” (1998). Ver também Sanchez (2011).

de seus escritos muito material para o debate em torno do cânone literário nacional.

Com efeito, ao entrarmos no século XX, vemos Nietzsche citado por vários autores, Lima Barreto, José Veríssimo, Péthion de Villar, Nestor Vítor. A maioria deles, lendo o filósofo a partir das *Pages choisies* por Henri Albert (NIETZSCHE, 1899), utiliza suas ideias para abordagens desdogmatizadas, mas também, para retomarmos um conceito de Murena, desuniversalizadas⁴. Tomemos, por exemplo, a posição de Nestor Vítor, referida ao papel do artista na sociedade moderna.

Todavia, para melhor avaliá-la, acho interessante antes relembrarmos que Mário de Andrade reconhecia, na figura do artista, sempre um cabotino, alguém disposto a sacrificar a própria espontaneidade em favor do grande jogo de dados de sua existência: “O artista perfeito nunca perderá de vista o seu público, e isto é cabotinismo. O artista completo jamais perderá de vista a ambição de se tornar ou se conservar célebre, e tudo isto é cabotinismo” (ANDRADE, 1972, p. 78-79).

Pois, em seu texto de 1900, Nestor Vítor apela a esse mesmo conceito, o cabotino, uma forma de pose necessária, para discriminar Nietzsche do cabotinismo gratuito, uma sorte de dadaísmo estetizante, e o faz por meio de uma definição contundente: “o *cabotin* é um idiota que anda fazendo de louco; Nietzsche é um louco que às vezes quer

4 Nietzsche “desdiviniza y desuniversaliza, pero cumple el giro copernicano de hacer que la razón se introduzca en el mundo, que afronte las cosas tal como son. Las enseñanzas y descubrimientos que aportan sus análisis de la contingencia son preciosos, son como el pico que se va abriendo camino a través de la más dura roca de la realidad. Y cuando esta crisis haya pasado –y la razón y la humanidad son más fuertes que cualquier crisis–, cuando el espíritu del hombre vuelva a sacar su cabeza del otro lado del mundo, la nueva universalización, la nueva idea de Dios que surgirá, será la más fuerte, la más verdadera, porque por primera vez se habrá logrado después de sostener realmente la prueba del mundo. Será entonces la universalización que Nietzsche quería, la del superhombre, que no prescinde de razones ni de pasiones, que pone en juego todas las cartas que le han sido dadas al hombre.

Los americanos tenemos desde antes que nadie y con mayor intensidad que ninguno la experiencia de la desuniversalización. Porque América, la tierra aún no poseída por el espíritu, la tierra que abate al hombre, es por excelencia el mundo desuniversalizado. En este ámbito oscuro y caótico la razón se ve en cada momento llamada a actuar, en cada minuto se siente convocada a librar su épica ante la tierra, no puede encerrarse en el racionalismo ni abandonarse al irracionalismo. Este mundo crudo, en descubierto, libre de teorías, es la situación que Nietzsche pedía para que la razón hiciera frente a su verdadera prueba, para fundar una filosofía viva” (MURENA, 1950).

fazer de idiota” (VÍTOR, 1900, p. 2). Há por trás disto, como Anatol Rosenfeld apontaria em relação ao próprio Mário de Andrade, um efeito enviesado de “ideias fora do lugar”, já que é impossível, na América Latina, esperar sinceridade quando toda a estrutura social descansa no fingimento de classe. Nesse sentido, Nestor Vitor já se questionava:

Este nosso irreligionismo mascarado sob tantas formas de falso sentimentalismo, o que é senão o sentimento religioso sem um objetivo determinado? O que é este banalismo do homem moderno senão um modo de ser do seu desespero por esta falta de objetivo em que sua mentalidade se aplica? E essa necessidade do nihil que de cada vez mais se acentua o que pode ser senão a sùmula, a consequência geral dessa boemia em que andam os nossos mais profundos sentimentos humanos? No fundo, por conseguinte, esta *cabotinage* é apenas aparente. Nós fazemos mais do que assoviar uma ária banal enquanto lá no íntimo se dá, de modo inconsciente embora, todo o processo de uma radical renovação. Desde a Renascença que a civilização cristã entrou em crise. Lutero foi o irremediável de que tudo o mais tem sido consequências. Seu *não* foi uma negativa que então começou e que tem vindo até agora a formar-se. Por conseguinte, essa proibidade em Nietzsche é, em última análise, uma proibidade a Brutus, uma proibidade por incompletacão, como é o seu orgulho incomparável. (VÍTOR, 1900, p. 2)

Na mesma época, entretanto, Araripe Jr. estava interessado em ler mallarmaicamente a literatura brasileira (*Os sertões*, *O Ateneu*) e nela resgatar um fundo barroco vinculado ao modo de olhar, a obnubilação e seus vapores⁵, “levantados até às nuvens por essa embriaguez da vida” (ARARIPE JR., 1966, p. 88), desenhando assim uma evolução epicicloidal civilizatória, em outras palavras, desuniversalizada, que arrancaria no Mediterrâneo e se expandia pelas Américas. Araripe antecipa, de fato, aquilo que leremos na tese sobre o drama alegórico de Benjamin: o tempo roda feito um *maelstrom*, um *strudel*, daí que, aprofundando as ideias de *Ulisses e o mundo moderno* (1898), mas argumentando então, *ante datam*, contra a dialética do iluminismo de Adorno e Horkheimer, Araripe julgasse que

Na opinião de Nietzsche, portanto, Ulisses, ou melhor, o gênio jônico, é a causa eficiente do declive em que o mundo se perde, rolando indistintamente para o mal

5 O fundador da Renascença portuguesa, Leonardo Coimbra (1947, p. 2), afirmava que “a intuição de Nietzsche é claramente visual, quase alucinação de espelhismo de montanhas, faiscante de imagens, emergindo e sumindo-se sem descanso”.

como os carneiros de Panúrgio para o abismo das ondas. Nietzsche é, assim, coerente. Desde que a civilização vai completamente errada; e se o erro nasce, com efeito, do triunfo do gênio jônico sobre o paganismo helênico representado pelo Homero da *Aquileida* ou da *Querela*, pelo Ésquilo do *Prometeu* e por Heráclito, não resta dúvida que outro remédio não haveria senão renovar, sob o ponto de vista moderno, a obra abortada de Juliano. (ARARIPE JR., 1966, p. 87)

A perspectiva, como se vê, coloca a questão de uma tal expansão dionisíaca mundo afora⁶ que ela seria suficiente para

6 Em seu livro sobre Ibsen (1911), Araripe argumenta que “A história das origens da tragédia grega (...) nos revela, com precisão luminosa, o modo porque a obra d’arte trágica dos gregos nasceu realmente do gênio da música; e com o auxílio dessa ideia, acreditamos ter, pela primeira vez, exatamente interpretado o sentimento primitivo e singular do coro. Mas é preciso convir também em que o alcance do mito trágico, tal qual o estabelecemos, nunca foi percebido, com nitidez manifesta, pelos poetas e ainda menos pelos filósofos da Grécia; a linguagem de seus heróis é, até certo ponto, mais superficial do que seus atos; o mito não encontra, por forma alguma, objetivação adequada no discurso. A sucessão das cenas e o espetáculo dos quadros proclamam uma sabedoria mais profunda do que a que o próprio poeta é capaz de atingir por meio das palavras e das ideias. Fenômeno semelhante pode observar-se em Shakespeare, cujo *Hamlet*, por exemplo, numa ‘acepção análoga, fala mais superficialmente do que obra, de sorte que não é das palavras, mas da profunda contemplação do conjunto que se deduz essa filosofia de Hamlet, precedentemente exposta’.

E assim chega-se até ao pensamento original de que em futuro próximo, abandonada a ‘moral de atitudes’, de Sócrates, a ‘hipocrisia dos humildes’, do cristianismo, e a ‘virtude utilitária’, da democracia moderna, o homem como o grego dionisíaco, e agora com mais força, graças ao que a experiência lhe tem ensinado, saberá querer a verdade e a natureza em todo o seu esplendor e, de novo, se metamorfoseará em sátiro.

Os helenos tiveram, na Idade de Bronze, os seus combates de Titãs. As monstruosidades dessa época geraram-lhes o amargor da vida, donde, a pouco e pouco, saiu o mundo homérico, sob a influência tutelar do instinto da beleza apolínea. Esse esplendor ingênuo foi devorado pela invasão ruidosa da torrente dionisíaca, o que ocasionou outro fenômeno curioso. Contra esses poderes novos e formidáveis, levantou-se, ainda uma vez, o espírito apolíneo na majestosa rigidez da arte dória e na concepção dórica do mundo. A luta da individuação analítica da beleza contra o entusiasmo da absorção do homem da vida integral, formou as grandes épocas da arte grega.” (ARARIPE JR., 1971, p. 87-88). Para Araripe, Nietzsche arrojou-se a traduzir em livros o inferno da filosofia política do século XX. “É o ódio à vida disfarçada, exclama o autor de *Assim falou Zaratustra*; e o seu pessimismo resolve-se no que ele denomina ‘vontade de potência’. Declara que o amor translato da vida é o único viático do homem; destrói como falsas todas as ‘tábuas de valores’ morais elaboradas pelas diversas civilizações; aniquila o socratismo como a própria corrupção do Ocidente; exclui a piedade; repele toda a moral moderna como sendo uma ‘ignóbil atitude de utilidades’; eleva os instintos da grandeza à categoria dos únicos diretores da humanidade; condena o Cristianismo e a Democracia como produtos da abjeção dos escravos que os criaram; e, pela boca de Zaratustra, daquele que vem ensinar ao mundo o ‘super-homem’, proclama que ‘nada é verdadeiro, tudo é permitido’, e que o bem é aquilo que concorre para tornar a verdade mais forte, e o mal, o que tende para sua degenerescência. Toda essa obra de substituição de valores ele a faz às expensas da razão. Enfim, transmuta-a no puro sensualismo

envolver “os novos mundos” emergentes, os mesmos que o crítico chileno Francisco Contreras descreveria, em 1917, para o *Mercure de France*, como *mundonovismo* (LINK, 2016; MOLLOY, 1979). Mas a essa primitiva globalização onto-morfológica da Antiguidade e ao conseqüente segundo ciclo, a essas alturas praticamente consumado pela expansão mercantil-salvacionista e politicamente implantado aliás pelos colonialismos europeus, seguiria uma globalização tecnológica, de início ainda material (navios e aviões), para ser hoje imaterial (redes de informação, imagens), que solicita reiteradamente o auxílio de diversos intérpretes. Não deve nos surpreender, portanto, que as leituras nietzscheanas dos anos 30 acusem logo o impacto dessa transformação das práticas que se revelaria irreversível.

164

Analisando, assim, a título de exemplo, a relação de Nietzsche e o fascismo, Georges Bataille escrevia, no segundo número da revista *Acéphale*, logo no início de 1937, que o próprio movimento do pensamento de Nietzsche implicava o desabamento de toda fundamentação política universal, na medida em que as direitas baseavam sua ação no vínculo afetivo com o passado, ao passo que as esquerdas faziam-no sobre princípios iluministas, valores ambos rejeitados por Nietzsche. Deveria portanto ficar inibido seu uso, seja em que sentido for. No entanto, esse ensinamento de Nietzsche representava também uma força de sedução incomparável, e é por ser, em suma, nada além de uma *força*, que a política buscava conciliar as ideias de Nietzsche em proveito próprio. Como a lição do filósofo mobilizava sem cessar a vontade, era inevitável, concluía Bataille, que as leituras contemporâneas buscassem arrastar consigo essas vontades lábeis e antagônicas que, caso contrário, ficariam desempregadas e inoperantes, motivo que reaparecerá, nos anos 70-80, nas leituras nietzscheanas de Deleuze ou Agamben.

do viver, do sentir-se crescer em força, em potência de faculdade de expansão, tão extensas como a própria natureza. Negando por este modo a supremacia da ciência. Nietzsche levou um dos seus mais discretos admiradores a censurá-lo como amador de filosofia; e, quando se termina o exame dessa extensa obra de demolição impiedosa, não se sabe se à força de gênio poético esse pensador chegou a estabelecer um novo princípio coordenador da vida e da vontade, ou se nos propinou um veneno sutil, que começa os seus efeitos pelo riso de Mefistófeles para concluir pelo rugido de uma alma louca, precipitada das cumeadas do pensamento no vácuo dos mundos ainda por criar” (ARARIPE Jr., 1971, p. 102-103).

Um ano mais tarde, porém, em abril de 1938, o mesmo Georges Bataille admitiria também, em consonância com Roger Caillois, e seguindo ambos as lições de Durkheim e Mauss⁷, que o fato social é algo diferente da soma das ações individuais, pois ele representa a sociedade como um *campo de forças*, cuja passagem pode ser, certamente, revelada em nós, mas são forças, em todo caso, exteriores às necessidades e à vontade consciente de cada um. E isto presta-se, a seu ver, para estabelecer uma gradação dos seres, até atingir a sociedade como um todo. Portanto, a sociologia sagrada que ambos tentaram construir seria mais um dos capítulos, a rigor, o derradeiro, de uma ontologia compósita, a dos seres complexos aos quais ficou reduzida a ontologia ou filosofia.

As composições são diferentes das somas dos componentes, enquanto exista um movimento de conjunto que os reúna. É este movimento de conjunto o que desaparece, e desaparece apenas, em nossa morte. Se estiverem de acordo comigo, já não caberia falar da vida como princípio. Também não caberia colocar tal forma de vida, por exemplo a vida humana, no mesmo plano que os processos celulares aos que parece possível reduzi-la. A existência mudaria de natureza cada vez que passa de um plano de composição ao plano de composição superior. Isto vem expressar que a molécula composta de átomos constituiria uma realidade inconcebível para um espírito que não conhecesse mais do que átomos, porque a molécula *acrescenta* aos átomos o *movimento de conjunto* molecular. De grau em grau, de composição em composição mais complexa, é possível chegar à sociedade e mostrar que a operação que consistiria em não ver um fato social exterior aos indivíduos seria tão absurda como não ver um fato molecular exterior aos átomos. É certo que este ponto de vista pertence ainda à teoria da ciência e não à própria ciência, mas como esquecer que, no caminho desta teoria, a ciência encontrou um conjunto de realizações de uma importância capital. Em último lugar, parece-me útil lembrar aqui que os mais recentes trabalhos sobre as micelas (...) poderiam se encontrar no ponto de derrubar o muro que separava o mundo orgânico do inorgânico, a vida da pressuposta matéria inerte. As micelas, de fato, seriam de peso constante, como as moléculas ou os átomos, apesar de que se reproduziriam como as células. De um extremo ao outro das formas naturais da existência, os seres se produziram então como composições de elementos mais simples, e a sociologia seria apenas um dos capítulos, exatamente o capítulo final, da ontologia composta, do estudo dos seres compósitos aos quais se

⁷ É a partir do *Ensaio sobre o dom* que «Georges Bataille doit au moins d'avoir pris plus nette conscience d'une des directions fondamentales de sa pensée» (CAILLOIS, 2016, p. 12).

reduziria o estudo do ser – quer dizer, em outros termos, a filosofia.” (BATAILLE, 2003)

Tais ideias não demorariam a circular no Brasil. Examinemos, portanto, um texto contemporâneo às reuniões do Colégio de Sociologia, da autoria de Euryalo Cannabrava, “Nietzsche: *La Naissance de la Philosophie*” (1939). Nele, o autor admite que não o surpreendem em Nietzsche a profundidade da análise psicológica, a força original da dialética subjetiva, o poder incomparável da imaginação ou a sutileza do raciocínio crítico do filósofo alemão. Cannabrava é indiferente às reivindicações violentas, o tom vulcânico das suas objurgatórias e das terríveis blasfêmias, tudo aquilo que Borges também criticava; mas, sente-se atraído contudo pela sua capacidade de potencializar ficções através das teorias do super-homem, da vontade de potência, da supremacia dos valores vitais e do sentido estético da existência, teorias que não se apoiam em dados objetivos, mas são tão somente uma exaltação lírica do sentimento que transforma a própria realidade em símbolos e imagens, participando assim plenamente da embriaguez da criação, que se entrega aos motivos heroicos e trágicos, como se neles se encerrasse o segredo do nosso destino. Cannabrava descobre assim o vínculo indissociável entre filologia e filosofia:

Há uma página do seu livro *Aurora* que descreve a arte do filólogo como uma espécie de ourivesaria em que a delicadeza do tato, o trabalho sutil e apurado, o sentido alerta da combinação de cores e nuances sobrepõem a quaisquer outras qualidades necessárias para a prática do ofício. É evidente que o filósofo deve ter qualquer coisa do filólogo e do ourives, embora a obra de Nietzsche lembre, algumas vezes, a empresa fabulosa dos ciclopes ou a tarefa a que se entregou Hércules nas cavalariças de Augias⁸. (CANNABRAVA, 1939, p. 8)

É por isso, argumenta o crítico, que as figuras dos grandes pensadores gregos do período pré-socrático só interessam a Nietzsche

8 Escreve Nietzsche no final do prefácio, datado de 1886: “Filólogo quer dizer professor de leitura lenta: acaba-se por escrever também lentamente. Agora isso não só faz parte de meus hábitos, mas até meu gosto se adaptou a isso — um gosto maldoso talvez? — Não escrever nada que não deixe desesperada a espécie dos homens ‘apressados’. De fato, a filologia é essa arte venerável que exige de seus admiradores antes de tudo uma coisa: manter-se afastado, tomar tempo, tornar-se silencioso, tornar-se lento — uma arte de ourivesaria e um domínio de ourives aplicado à palavra, uma arte que requer um trabalho sutil e delicado e que nada realiza se não for aplicado com lentidão. Mas é precisamente por isso que hoje é mais necessário que nunca, justamente por isso que encanta e seduz, muito mais numa época de ‘trabalho’: quero dizer, de

como personalidades singulares, reformadores pan-helênicos, verdadeiros super-homens, que procuraram substituir o culto dos mitos pela reflexão crítica sobre a natureza, a cosmologia e o problema do ser. E aí Cannabrava aventa sua conclusão mais contundente e borgiana, a de que “esse ensaio sobre a filosofia grega vale mais como um poema em prosa do que como um trabalho de erudição”.

Com efeito, Nietzsche, segundo Cannabrava, teria descoberto que os pré-socráticos foram os autênticos iniciadores de uma ontologia e de uma teoria do conhecimento, que lançaram as bases da concepção mecânica do real e prepararam o terreno para a dialética idealista, o eudemonismo ético e a interpretação teleológica do universo, que estabelecem uma correlação entre esses pensadores e as culturas pré-helênicas da Índia, do Egito e da China.

167

Nietzsche admira, acima de tudo, nos pensadores antigos, que viveram no século das guerras médicas, a sua maravilhosa experiência, essa libertação progressiva da influência constante dos mitos, das lendas órficas e das cosmogonias primitivas, e essa afirmação, através de individualidades autônomas, de um pensamento que se emancipa pouco a pouco do invólucro denso das crenças religiosas. O historiador surpreende nesses filósofos anteriores a Sócrates a essência do gênio helênico, isto é, a condensação de todas as qualidades e aptidões que asseguram aos gregos posição excepcional no curso da história. Trata-se de toda uma cultura, do princípio e fim de uma civilização, de uma fase da filosofia que se pode considerar perfeita e acabada. (CANNABRAVA, 1939, p. 8)

Cannabrava, pelo contrário, preza em Nietzsche a separação do mito, da metafísica popular, dos símbolos cosmogônicos e das fáceis

precipitação, de pressa indecente que se aquece e quer ‘acabar’ tudo bem depressa, mesmo que se trate de um livro, antigo ou novo. — Essa própria arte não acaba facilmente com o que quer que seja, ensina a ler bem, isto é, lentamente, com profundidade, com prudência e precaução, com segundas intenções, portas abertas, com dedos e olhos delicados...”. Como Duchamp, Nietzsche não completa: abandona e sua proposta de ler com diferimento é a mesma estratégia que usará a desconstrução: diferir os textos no tempo e, simultaneamente, diferir o tempo nos textos. Deleuze e Guattari, entretanto, consideravam que a grande questão, em Nietzsche, era a produção de velocidades e lentidões entre partículas. Nenhuma forma resiste a isso, nenhum caráter ou sujeito sobrevive a isso. Zaratustra só tem velocidades e lentidões, e o eterno retorno é a primeira grande liberação concreta de um tempo não pulsado. Dada uma construção, será sempre possível, e até mesmo necessário, introduzir entre seus elementos novas relações de velocidade e lentidão que o façam mudar de agenciamento, saltando de um agenciamento para outro.

explicações antropomórficas para atingir em cheio a substância das coisas e formular assim os princípios eternos de pesquisa em torno das causas primárias, que exige sempre uma força intelectual e um gênio especulativo muito acima do sentido pragmático, a habilidade técnica e o talento científico que tornaram possíveis as invenções da técnica, razão pela qual, enfim, conclui,

não se poderá nunca refutar a sabedoria desses antigos filósofos com os argumentos fáceis que o progresso das ciências particulares e o desenvolvimento do mundo civilizado põem à disposição de qualquer espírito superficial e incapaz de admirar a verdadeira grandeza. (CANNABRAVA, 1939, p. 8)⁹

Esses primeiros filósofos traçaram um plano sobre duas faces, das quais uma é limitada e determinável, enquanto *Physis*, já que fornece a matéria ao *Ser*, ao passo que a outra, como *Nous*, constrói uma imagem do pensamento. Alguns anos mais tarde, em 1941, Cannabrava publicaria seu livro *Seis temas do espírito moderno* (e eles são: o mito, o inconsciente, o nacionalismo, o progresso, o judaísmo e a metafísica) onde, mesmo desconsiderando os trabalhos sobre mimetismo de Caillois, tachados de efêmeros e aleatórios, reconhecia ser o mito “uma dessas formas de atividade inteiramente peculiares à imaginação e à sensibilidade humanas” (CANNABRAVA, 1941, p. 19-20), claramente materializadas nas dinâmicas urbanas, nas quais reaparece a figura de Nietzsche.

O que impressiona, sobretudo, nas ideias de Kierkegaard e de Nietzsche, é o sentido polêmico e agressivo de suas terríveis reivindicações que exprimem muito bem a impaciência e o desespero de quem presente o aparecimento na história de uma nova forma de humanidade, de uma transformação radical dos valores espirituais e de uma inversão completa da sociedade, do destino e da vida. Mas o que constitui toda a tragédia desses dois pensadores foi a adulteração do sentido de sua mensagem, foi a incompreensão dos contemporâneos perante o que havia de mais forte e de mais profundo em suas convicções. Até hoje, poderemos afirmar que o caráter sensacional da filosofia de Kierkegaard e de Nietzsche prejudica a compreensão de sua profundidade,

9 Mais tarde, em seu momento mais dogmático, e partindo da premissa de que “a filosofia não é mais uma disciplina técnica: ela funciona como uma máquina que produz emoções”, Cannabrava a interpretaria, na linha de Nietzsche e Heidegger, como “puro jogo verbal das metáforas e imagens tonalizadas afetivamente e vazias de qualquer conteúdo ou substância mental” (CANNABRAVA, 1955, p. 9).

e que o valor literário e artístico da obra de ambos diminui o efeito de seu conteúdo especulativo. (CANNABRAVA, 1941, p. 181)

Mas é interessante observar que, pouco antes disso, Cannabrava publicara uma série de artigos sobre o que ele chamava de “filosofia concreta”, e que bem poderíamos associar às ponderações de Kojève (2007) a respeito das experiências plásticas de Kandinsky. Com efeito, todo quadro, para Kojève, não sendo nunca a representação de um objeto, é um objeto ele mesmo, tal como as árvores ou as montanhas. Ou os próprios Estados. O quadro “total” é como os objetos são de fato, uma maneira *absoluta* e não relativa; independente de suas relações com as outras coisas. Mas, universalmente válido, ou seja, concreto, o quadro é assim, simultaneamente, absoluto. De maneira análoga, Cannabrava (um proto-pós-moderno, descrente de todo relato de emancipação) afirma, por exemplo, no segundo desses artigos, algo que engata com as ponderações de Nestor Vitor e dos próprios modernistas a respeito do fingimento e do mimetismo:

A filosofia concreta procura destruir essas fontes permanentes da auto-ilusão, demonstrando que há diferenças bastante sensíveis entre os princípios ou ideias que aceitamos por simples deliberação, por um pendor superficial que traduz a opinião momentânea e os princípios ou ideias surgem como consequência da fé, da crença arraigada e sincera. A questão da sinceridade, que não se confunde com a mera franqueza, apresenta formas complexas, porque ela pode ser considerada em relação à própria pessoa (a mim) a outrem (a ti ou a vós) e em relação à comunidade (a nós). Ser sincero para consigo mesmo envolve aspectos e problemas que, muitas vezes, se distinguem daqueles que caracterizam a sinceridade para com o semelhante e para com os grupos coletivos. Mas existe uma predisposição geral para as atitudes sinceras que emprestam colorido específico à conduta individual, assim como existe o contrário, isto é, a tendência para o disfarce e a sonegação vigilante de tudo que possa revelar as opiniões, as crenças, as ideias e os sentimentos mais íntimos que nos orientam.

[...]

A filosofia concreta rejeita as conclusões da introspecção e da análise subjetiva na medida em que elas se mostram contaminadas pela abstração. O domínio predileto da investigação, a que se dedica a filosofia concreta, é o das “situações-limites” em que se torna flagrante a condição humana, em que a existência revela a sua mais íntima estrutura, encontrando-se perplexa diante de soluções igualmente possíveis. É justamente quando as circunstâncias não impõem nenhuma decisão, quando a criatura percorre o caminho intercalado entre o “não-

ser” e o “ser”, quando a vida oscila em suas frágeis bases que a filosofia concreta tem a sua mais elevada missão a cumprir. (CANNABRAVA, 1940, p. 2)

Ora, se recapitulamos o mais relevante, a meu ver, deste debate brasileiro em torno das ideias de Nietzsche, nos encontramos com que a loucura de Nietzsche não passa de uma prótese, um recurso ao mimetismo como estratégia de agonismo social: ele é um louco que às vezes finge ser idiota, ou seja, que longe da completude heroica do escritor romântico, ele exhibe perante o mundo a mais indefesa fragmentação do moderno, uma probidade por incompletação¹⁰. Em suma, Nietzsche faz do acaso um dado afirmativo, um fato social.

Por outro lado, nenhum fato social (a crítica, por exemplo) se avalia como a soma de ações individuais, pois ela antes manifesta a sociedade como um *campo de forças*, com a ressalva, porém, de que força não é o que age, mas o que percebe e experimenta. Uma constelação¹¹. Portanto, não há filosofia sem filologia, o que coloca a crítica muito acima e muito além do mero sentido pragmático (a datação precisa, a inequívoca atribuição de autoria) e da simples destreza técnica (a erudição historicista). A filologia não é antropologia senão an-tropologia, nos diz Werner Hamacher (2009)¹². Segue daí que se o

10 Deleuze e Guattari argumentam que “os aforismos de Nietzsche somente quebram a unidade linear do saber à medida que remetem à unidade cíclica do eterno retorno, presente como um não sabido no pensamento. Vale dizer que o sistema fasciculado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual: a unidade não pára de ser contrariada e impedida no objeto, enquanto que um novo tipo de unidade triunfa no sujeito. O mundo perdeu seu pivô, o sujeito não pode nem mesmo mais fazer dicotomia, mas acede a uma mais alta unidade, de ambivalência ou de sobredeterminação, numa dimensão sempre suplementar àquela de seu objeto”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14)

11 “O deus de Nietzsche – escreve Maria Martins – seria somente o legislador de constelações, sem nenhuma ascendência no coração dos homens. Personagem lendária que se perderia na noite dos tempos” (MARTINS, 1965, p. 45).

12 Agamben, por sua vez, nos disse, em *Infância e história*, que a filologia é a mocinha despreensiva que beijou na boca a rã da práxis. Aquilo que a filologia colheu em sua facticidade limitada deve, porém, poder ser reconstruído em perspectiva histórica numa operação que o próprio Benjamin define como a *Aufhebung* da filologia. Só assim a experiência histórica consegue animar o objeto retirando-lhe sua rigidez filológica. E em “Filologia e linguística” (1990), Agamben defende a tese de que “la filosofía puede reivindicar frente a la *epistème* la misma vocación de ciencia de lo existente puro, sólo a través de una experiencia particular de lenguaje. Lo existente puro (sin otras propiedades que las trascendentales) –que constituye su único objeto– es, en efecto, algo a lo que el filósofo no tiene otro acceso, sino a través de la reflexión sobre el *factum loquendi* y la construcción de una experiencia en la que aquél

mundo configura um determinado número de centros de força, toda leitura é obrigada a percorrer um altíssimo número de combinações no grande lance de dados de sua existência. Por último, se o trabalho da crítica não é tarefa de erudição mas apenas um poema em prosa buscando a consolidação de um novo cânone, o gesto implica não só o afastamento das definições formais ou metafísicas (o que é um poema? o que é a literatura?), mas postula, no entanto, a pergunta pelo funcionamento e circulação dos valores (como inoperar o poema? como desativar a literatura acadêmica? como pensar a crítica enquanto criação?).

171

Marcel Duchamp não entendia o *em* da expressão *em prosa* como um nível ou hierarquia de gênero, mas como simples materialidade. Poema em prosa, portanto, era uma expressão paralela a escultura em mármore ou cinzeiro em vidro. Poema em prosa = poema é prosa. Filosofia (prosa) é filologia (poesia). Não nos surpreenda, então, se no debate sobre o esgotamento do moderno, Marcelin Pleynet volte a se socorrer do poema em prosa como esse campo de forças onde se deposita residualmente o arcaico mas, ao mesmo tempo, manifesta-se, incipientemente, o desconhecido. Como tantas vezes apontara Benjamin, os fenômenos residuais e de decadência são precursores de rupturas e atuam como miragens das grandes sínteses que vêm em seguida.

Nesse sentido,

le poème en prose ne marque pas plus la clôture que l'époanouissement, mais il signale, dans la clôture même, l'ouverture infinie du champ que la poésie investit à nouveau soudainement là où elle est attendue et où pourtant personne ne le remarque. (PLEYNET, 1999, p. 39)

esté temáticamente en cuestión. *Sólo la experiencia de la existencia pura del lenguaje abre al pensamiento la pura existencia del mundo*” (AGAMBEN, 2007, p. 81). O autor comentado na ocasião, Jean-Claude Milner (2013), sustenta a tese de que não só Nietzsche, mas mesmo nenhum de nós pode ser *ainda* um filólogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

ANDRADE, Mário de. *O empalhador de passarinho*. 3ª ed. São Paulo: Martins; Brasília: I.N.L., 1972.

ANTELO, Raul. “Uma literatura centáurica”. *Revista Iberoamericana*. Pittsburgh, vol. LXIV, nº 182-183, p. 81-94, jan- jun. 1998.

ARARIPE Jr. “Ulisses e Dionisos” (1902). In: *Obra crítica 1901 – 1910*, vol. IV. Ed. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1966, p.87-88.

_____. *Obra crítica 1911*, vol. V. Ed. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1971.

BATAILLE, Georges. «La sociologie sacrée du monde contemporain». *Lignes*, vol. 12, nº 3, p. 158-175, 2003.

BORGES, Jorge Luis. “El propósito de Zarathustra”. *La Nación*. Buenos Aires, 15 out.1944. In: *Textos recobrados (1931-1955)*, Vol. II. Buenos Aires: Emecé, 2001, p.211-216.

CAILLOIS, Roger. *Mauss, Valéry, Paulhan*. Fontfroide le haut: Fata Morgana, 2016.

CANNABRAVA, Euryalo. «Nietzsche: ‘La Naissance de la Philosophie’”. *Diário de Pernambuco*. Recife, p. 8, 14 maio 1939.

_____. “Esboço de uma philosophia concreta II”. *O Jornal*. Rio de Janeiro, p. 2, 4 ago. 1940.

_____. *Seis temas do espírito moderno*. São Paulo: Panorama, 1941.

_____. *A cultura brasileira e seus equívocos*. Rio de Janeiro: Colégio Dom Pedro II, 1955.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

COIMBRA, Leonardo. “Nietzsche e a tragédia grega”. *Atlântico*. Lisboa, nº 5, p. 2, 1947.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Trad. A. Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

HAMACHER, Werner. “95 Theses on Philology”. *Diacritics*. New York, vol. 39, nº 1, p. 25-44, spring 2009.

KOJÈVE, Alexandre. “Las pinturas concretas de Kandinsky”. In: *Kandinsky*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Madrid: Abada Editores, 2007, p.51-52.

LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et Baudelaire». *Littérature*. Paris, vol. 86, n° 2, p. 85-101, 1992.

LINK, Daniel. “Darío nuestro”. *Zama*. Número extraordinario: Rubén Darío. Buenos Aires, p. 201-210, 2016.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Nietzsche*. Buenos Aires : Emecé, 1947.

MARTINS, Maria. *Deuses malditos: I. Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

MILNER, Jean-Claude. «Nietzsche, le salut à la mort et le retour des langues». *Po&sie*. Paris, vol. 143, n° 1, p. 97-113, 2013.

MOLLOY, Sylvia. “Conciencia del público y conciencia del yo en el primer Darío”. *Revista Iberoamericana*. Pittsburgh, vol. XLV, n° 108-109, p.443-457, 1979.

MURENA, H. A. “Nietzsche y la desuniversalización del mundo”. *Sur*, Buenos Aires, n° 192-94, p.75-85, out-dez 1950.

NIETZSCHE, Friedrich. *Pages Choisies*. Ed. Henri Albert. Paris: Mercure de France, 1899.

_____. *Gesammelte Werke*, vol. XIX. Munique, 1926, p. 370-373, D8,3, D8a,1 (*Der Wille zur Macht*, Livro IV). Apud: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Ed. Willi Bolle e Olgária Matos. Trad. Irene Aron, Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

PLEYNET, Marcelin. «Comment en finir avec le modernisme». In: *De Tel quel à L’infini: l’avant-garde et après? : colloques de Londres et de Paris (1995)*. Paris: Pleins Feux, 1999, p. 39.

SANCHEZ, Sergio. «Borges, Nietzsche y la sombra del nazismo». *Boletín de Estética*. Buenos Aires, n° 16, p. 3-44, maio 2011.

SCHNEIDER, Laurent. « de l’apparence: Baudelaire, Nietzsche». *Romantisme*. Paris, vol. 32, n° 115, p. 83-91, 2002.

VÍTOR, Nestor. “F. Nietzsche”. *O Paiz*. Rio de Janeiro, ano 17, n°. 5924, p. 2, 26 dez. 1900.