

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 30 (2023), mai.-ago. 2023.

Dossiê Niilismo Vol. II





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 12, n. 30 (mai.-ago.), 2023.
Arte da Capa: *Sem título* (xilogravura a cores), Oswaldo Goeldi (circa 1937).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora

Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Francisca Galileia Pereira da Silva

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas , Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
DOSSIÊ NIILISMO VOL. II	
1. HUSSERL E NIETZSCHE: A “TRANSMUTAÇÃO” DO NIILISMO <i>Vanessa Furtado Fontana</i>	20
2. DO NADA AO VAZIO: UM IMPRESCINDÍVEL DIÁLOGO SOBRE O NIILISMO ENTRE HEIDEGGER E A FILOSOFIA ORIENTAL <i>Eder Soares Santos, Symon Pereira de Moraes</i>	39
3. BATAILLE E A MORTE DE DEUS <i>Renan Pavini</i>	60
4. DO SUSPIRO À SÁTIRA: NIILISMO E HUMOR EM CIORAN <i>Rodrigo Inácio R. Sá Menezes</i>	73
5. HANS JONAS E O NIILISMO: O HÓSPEDE MAIS SINISTRO NÃO PODE DESTRUIR A CASA <i>Jelson R. de Oliveira</i>	101
6. L'HUMANISME DU CRI : DE L'ABSENCE DE L'HUMAIN À L'HUMAIN ABSENT DANS LE MALHEUR ET LE NIHILISME <i>Mayara Dionizio</i>	120
7. “LA RESURRECTION INFINIE” DE JEAN-LUC NANCY : POUR UNE LECTURE BLANCHOT-NIETZSCHEENNE DE LA COMMUNAUTE DESŒUVREE <i>Salatyiel ZUE ABA'A</i>	134
8. BIOPOLÍTICA E NIILISMO <i>Marcos Nalli</i>	150
9. NIILISMO À PROVA DOS NOVE: HÁ SENTIDO EM SE FALAR DE “NIILISMO” NO PENSAMENTO INDÍGENA? <i>Maurício Fernando Pitta</i>	160
RESENHA	
11. REGIME DE INFORMAÇÃO, DATAÍSMO E NIILISMO – BYUNG-CHUL HAN E A TESE DE UMA NOVA CONFIGURAÇÃO DO NIILISMO NO SÉCULO XXI <i>José Fernandes Weber</i>	181

EDITORIAL

“O deserto cresce” – O niilismo no século XX

Desceu sobre nós a mais profunda e a mais mortal das secas dos séculos – a do conhecimento íntimo da vacuidade de todos os esforços e da vacuidade de todos os propósitos (PESSOA, 2015, p. 218)

O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos! / Pedra range na pedra, o deserto engole e estrangula. / A imensa morte observa, parda e incandescente / e *mastiga* — seu mastigar é sua vida... / *Não esqueças, ó homem totalmente curtido pela volúpia: / tu és – a pedra, o deserto, és a morte...* (NIETZSCHE, 2007, p. 101)

O mundo niilista, segundo sua essência, é um mundo reduzido que continua se reduzindo, correspondendo necessariamente para o ponto zero. O sentimento fundamental que nele impera é o da redução e o de tornar-se reduzido (JÜNGER, 1998, p. 55)

8

“A imensa morte observa... e mastiga”. Já não o faz mais, porém, como nos tempos da grande literatura russa em que, mesmo quando expressavam desesperança, fastio existencial, seus personagens niilistas ainda traíam compromissos com algum obscuro desejo revolucionário. Se o niilista era aquele que “não admite nada” (TURGUENIEV, 2004, p. 47), visto pela lupa da observação atenta, este “nada” ainda possuía uma identidade bem palpável: nada daquilo que constituía os valores vigentes. Ou seja, um destes inúmeros casos em que a recusa comporta um amplo campo de afirmação, ou ao menos, de um desejo secreto de afirmação. Neste particular, o século XX intensificou a disrupção: a recusa crítica já não é mais exclusivamente assunto da ficção ou de episódicos eventos político-sociais, constituindo, antes, um traço distintivo do *modus operandi* do espírito do tempo, e em cujo transcurso e no estágio em que nos encontramos hoje, a força do desejo revolucionário parece ter minguado.

A corrosão, a desvalorização, a morte do Sentido. A falta de finalidade, de resposta ao “porque”. Os valores tradicionais depreciam-se; princípios e critérios absolutos dissolvem-se. A bússola, que outrora nos orientava, apesar das crises, das rupturas, das ilusões, da substituição frenética de rotas, explodiu em nossas mãos. A vertigem subverte pensamento e ação. [...] É o niilismo [...], signo do nosso tempo, fenômeno ubíquo, complexo, multifacetado; ao mesmo tempo, causa, patologia e oportunidade. (PECORARO, 2007, p. 7)

Embora fosse discutível sustentar que, em nosso foro íntimo ou em nossas relações sociais, somos todos niilistas, ao menos é possível afirmar com certa segurança que niilismo é o termo que expressa de um modo certo os traços diferenciais do século XX, razão pela qual este termo poder ser erigido em “signo do nosso tempo”. Algo de fundamental ocorreu na passagem do século XIX ao século XX para que, de uma noção, inicialmente difusa, posteriormente vista como anúncio do que constituiria a “história dos dois próximos séculos” – portanto, um misto de profecia e análise, como aparece nas considerações de Nietzsche sobre a “lógica” decadencial da cultura ocidental –, o niilismo se transformasse em signo de identificação do século passado e ainda do momento presente. Passou-se, portanto, do prenúncio e da profecia, à análise e ao diagnóstico. Apesar das diferenças de posições quanto à sua especificidade, há uma certa unanimidade em reconhecer a força hermenêutica desta noção para explicar a singularidade do nosso tempo.

Os especialistas do tema diferenciam duas acepções fundamentais do termo. Nishitani a elas se refere da seguinte maneira:

Por um lado, o niilismo é um problema que transcende o tempo e o espaço e está enraizado na essência do ser humano, um problema existencial no qual o ser do eu é revelado ao próprio eu como algo sem fundamento. Por outro lado, é um fenômeno histórico e social, um objeto de estudo da história. O fenômeno do niilismo mostra que nossa vida histórica perdeu seu fundamento como espírito objetivo, que o sistema de valores que sustenta essa vida se rompeu e que a totalidade da vida social e histórica se soltou de seus fundamentos. O niilismo é um sinal do colapso da ordem social externamente e da decadência espiritual internamente – e, como tal, significa um período de grande agitação (NISHITANI, 1990, p. 03).

Nesta duplicidade apontada por Nishitani se encontram os dois planos de compreensão por meio dos quais o niilismo é interpretado: ou como um problema perene

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 12	n. 30	Maio – Agosto 2023	p. 8 - 19
--------------------------	--------	-------	--------------------	-----------

que não depende de circunstâncias históricas; ou como evento histórico e social, a partir do qual o niilismo emergiria. Mesmo não sendo excludentes, as interpretações diferirão consideravelmente a depender do plano selecionado para análise. Porém, no século XX, tais planos se fundem, ou mesmo, passam a coincidir, justamente porque a identificação da falta de fundamento no sujeito coincidirá com a identificação da falta de fundamento na cultura, na sociedade, enfim, na história. O que antes operava como duas linhas retas paralelas, agora aparece, ora como linhas transversais que se cortam, ora como novelo que vai enredando a trama em muitos pontos, firmando muitos nós, sendo o problema do nada o ponto de amarração dos dois planos – o subjetivo e o histórico; o temporal e o eterno –, o ponto de fixação dos nós. Se é possível retroceder e identificar a “origem do niilismo” na aurora da filosofia ocidental – em Parmênides, como queira Eugen Fink, por exemplo –, ou a uma origem mais remota ainda – à própria constituição específica do animal humano que se perde no tempo, essa criatura descontente, como queria Nietzsche – o que se nos afigura como significativamente produtiva para a análise do niilismo a partir do século XX impõe-nos um reconhecimento. É que, a despeito das discussões genealógicas, arqueológicas ou ontológicas sobre sua origem ou nascimento, o niilismo alcançou a posição de princípio explicativo total. Isso porque incorporou e superou a oposição do individual e do geral em sua definição: não há mais oposição entre aqueles dois planos visto que neles coincide o elemento operador, qual seja, a falta de fundamento, o nada.

No notável ensaio *Sobre a linha*, após destacar que o niilismo é “[...] uma força fundamental de cuja influência ninguém pode furtar-se”, tendo em vista tratar-se de “[...] um fenômeno que ultrapassou vastamente a história” – o que explica sua posição estrutural e estruturante e a orientação em compreendê-lo como aquilo ao qual se vincula nosso destino, nossa destinação –, Ernst Jünger afirma: “Uma boa definição do niilismo poderia resultar da comparação com o agente cancerígeno que se torna evidente” (JÜNGER, 1998, p. 46). Não apenas é marcante a comparação com o agente cancerígeno – sua identificação com algo já presente, embora ainda não reconhecido, e que, então se “torna evidente”; com o caráter incontrolável e expansivo da doença –, mas também a posterior identificação de uma aparente incompatibilidade em identificar niilismo e doença, bem como em identificar niilismo com o mal e o caos. Se a aquisição de uma compreensão clara sobre o que é o niilismo é facilitada quando “[...] são isolados os

fenômenos que emergem em sua sociedade” (JÜNGER, 1998, p. 48), por outro lado, tais fenômenos facilmente se confundem com o niilismo, razão pela qual, apesar de facilitarem a compreensão, também a confundem. Seria preciso, então, esclarecer em que medida a doença, o mal e o caos são noções que tornam possível uma compreensão mais fundamental do niilismo, sem, contudo, confundi-las.

Por que Jünger julga importante dar atenção a estas noções? Porque, se há uma produtividade hermenêutica em compreendê-las em conjunto com o niilismo, uma compreensão incorreta da especificidade delas inevitavelmente geraria uma compreensão parcial ou mesmo equivocada do niilismo. Tendo em vista sua proximidade – expresso na natureza disruptiva e desagregadora comuns – caso seja dado destaque exclusivo ao elemento negativo e destruidor, elemento normalmente destacado, perde-se de vista outra dimensão do niilismo, a saber, seu elemento compositivo. Ou, para ser mais exato, seu elemento de “oportunidade” como apontado por Pecoraro ao final da primeira citação acima. Se o niilismo é um fenômeno complexo, em que os opostos estão imbricados, amalgamados, supervalorizar apenas o elemento destrutivo, em detrimento do compositivo, conduziria a uma compreensão, de fato, fragmentária

Ocasião, todavia, para que? Quando pensa a relação do niilismo com a doença, Jünger enfatiza, por meio da sua análise dos personagens dos romances de Dostoievski, que, embora o niilismo possa acabar em aumento da força às custas da salvação, em suicídio, em morte horripilante, também, “[...] na melhor das hipóteses, pode levar à cura” (JÜNGER, 1998, p. 47). Ora, esta cura opera, da passagem, “[...] da dúvida ao pessimismo, deste para ações no espaço destituído de valores e de deuses, e então para novas complementações” (JÜNGER, 1998, p. 47). Ou seja, a cura é uma possibilidade inscrita no âmbito da vigência do niilismo, não o elimina, tampouco transcorre desde um âmbito distinto. Embora a aproximação à doença seja válida, niilismo não é sinônimo de doença, admitindo, no máximo, uma analogia. Tanto mais porque, uma das características do niilismo do século XX é a “imponente realização de trabalho e vontade” cuja condição é a boa saúde, a adoração pelo corpo e o desprezo pela fraqueza. Também a sinonimização entre niilismo e caos só vale relativamente, haja vista o alto nível de desenvolvimento técnico e de organização da sociedade a partir do século XX. Se o niilismo “[...] pode bem se harmonizar com amplos sistemas de ordem” (JÜNGER, 1998, p. 48), com “[...] amplos mundos de ordem” (JÜNGER, 1998, p. 50), a tal ponto que “[...] a ordem não é

somente adequada ao niilismo, mas que pertence ao seu estilo”, então, “[...] o caos somente será visível onde o niilismo vier a fracassar em suas constelações” (JÜNGER, 1998, p. 50). Não à toa, a analogia entre niilismo, doença e caos encontra seu ponto alto na figura do trabalhador; este funcionário ativo do niilismo, mantenedor da concentração e da dissipação adequadas para a criação de um mundo sustentado sobre o nada. Ou seja, maximização da organização, como um modo eficaz de encobrir o caos fundamental. Assim, o trabalhador é aquele que, frente ao desafio de Jacobi, apresentado de forma dramática e desesperada no final do século XVIII quando o niilismo adentra na cena filosófica: *o nada ou um Deus*” (JACOBI, 1996, p. 508), responde: um mundo, assentado sobre o nada, mas realizado à máxima potência. Heidegger interpretou esta ideia, anteriormente apresentada por Jünger em *O trabalhador*, como a transmissão de “[...] uma compreensão do ente e de seu modo de ser à luz do projeto de Nietzsche do ente como vontade de poder” (HEIDEGGER, 2008, p. 401). E isso, prossegue Heidegger, da conversão do niilismo, de um caso europeu, em um assunto planetário, manifestação do auge do niilismo ativo, amparado “[...] no fato de tornar manifesto o ‘caráter total de trabalho’ de tudo o que é efetivamente real por meio da figura do trabalhador” (HEIDEGGER, 2008, p. 400).

Por tudo o que foi dito é fácil ver que a noção em torno da qual uma definição do niilismo adquiriria inteligibilidade é a noção de nada. Porém, aqui parece se impor uma dificuldade insuperável, tendo em vista que

A dificuldade para definir o niilismo decorre da impossibilidade de alcançar uma representação do espírito do nada. O espírito do nada se aproxima da zona na qual somem tanto as intuições quanto os conhecimentos: os dois grandes meios aos quais ele está referido. Do nada não temos nem imagem nem conceito (JÜNGER, 1998, pp. 47-48).

Se não temos nem conceito nem imagem do nada, e se a sua definição é a condição para compreendermos o niilismo, parece que o ponto de partida também já seria o ponto desde onde não se poderia avançar. Encalhados, estaríamos, então, no nada. Se é, entretanto, impossível representar o nada, apesar disso, sua aproximação apreensiva pelo pensamento pode seguir duas vias: a primeira, a da aproximação ao nada pela analogia com a falta de fundamento; a segunda, pela identificação da vigência do nada no ente, como constitutivo essencial de todo ente, visto sua temporalidade e finitude

constitutivas, e do ente humano em particular. Heidegger, cuja obra é um libelo de recusa ao tratamento meramente lógico-representativo do problema do nada, em um dos seus cursos dedicados a Nietzsche da década de 1930, vincula radicalmente a filosofia com o problema do nada, chegando a dizer que

O ponto de comparação mais difícil, mas também menos enganador, para avaliar a autenticidade e o vigor de um filósofo é ver se ele capta, logo e radicalmente, no ser do ente, a proximidade do nada. Quem não viver essa experiência ficará, de modo definitivo e sem esperança, fora da filosofia. (HEIDEGGER, 2007, p. 382).

Também Jünger, ao final do ensaio sobre a linha – ensaio dedicado a Heidegger por ocasião da comemoração do seu sexagésimo aniversário –, afirma: “Aquele que menos conhece a época é aquele que não experimentou em si o terrível poder do nada e não sucumbiu à tentação” (JÜNGER, 1998, p. 73).

Do que se trata, então? Da crise do fundamento, das tonalidades existenciais emergentes dessa crise e nessa crise, do inevitável reconhecimento de que a vida continua aí, pulsante, apesar dos movimentos de padronização e de planificação do mundo técnico que tende a apresentar, não apenas uma explicação do ente na totalidade, mas uma compreensão totalizadora do ente na qual a diferença é destruída. Poucos foram aqueles que captaram tão bem este problema como Nietzsche quando, ao tratar das consequências da morte de Deus, inicia o livro V de *A gaia ciência* com o instigante título: *O sentido de nossa jovialidade*. Falta de fundamento e alegria: alegria trágica, e justamente por isso, alegria. Mas também Camus que, ao final da peça *Calígula*, narra a cena do ataque ao imperador:

O espelho quebra-se e, nesse instante, entram por todas as portas os conjurados, em armas. Calígula lhes faz frente, com um riso de louco. O Velho Patrício fere-o pelas costas, e Cherea em pleno rosto. O riso de Calígula se transforma em soluços. Todos o ferem. Num último soluço Calígula, rindo e estrebuchando, grita: Ainda estou vivo! (CAMUS, 2002, p. 148)

Ou seja, apesar de tudo, anda estamos vivos! Estamos?

Byun-Chul Han, em *Capitalismo e impulso de morte*, apresenta uma interpretação parcialmente distinta daquela de Jünger que compara o niilismo com o agente cancerígeno, associando este com o crescimento capitalista, interpretado como uma

[...] proliferação cancerígena e sem rumo. Vivemos atualmente um delírio de produção e de crescimento que se parece com um delírio de morte. Ele simula uma vitalidade que oculta a proximidade de uma catástrofe mortal. A produção se assemelha cada vez mais a uma destruição. É possível que a autoalienação da humanidade tenha atingido um grau tal que ela experimentará seu próprio aniquilamento como um gozo estético. O que Walter Benjamin disse em sua época sobre o fascismo vale hoje para o capitalismo”. (HAN, 2021, p. 07).

Ainda no mesmo livro, no capítulo “Dataísmo e niilismo”, Han estende a análise do capitalismo ao problema do niilismo. E embora não estabeleça uma analogia entre o niilismo e o agente cancerígeno, concebe-o num registro interpretativo similar: o niilismo do século XXI se compõe de hiperatividade e hipercomunicação, da submissão ao regime de informação, que também ele opera a partir da autoreferencialidade e da progressão exponencial dos dados, com consequências psico-políticas devastadoras: transforma a própria humanidade num conjunto manejável de dados. A operação maquinal destrói o operador, pois “[...] não estamos mais lançados [*geworfen*] em um mundo-da-vida que percebemos como evidente e sem problemas. [...] Ao lado da globalização, a digitalização e a conexão aceleram a desintegração do mundo da vida” (HAN, 2022, p. 57). Disso resulta que, lançados num mar infinito de dados, “[...] o ser humano se dissolve em um registro de dados” (HAN, 2022, p. 79). Parece, então, que no século XXI, o niilismo deve ser pensado a partir de um novo plano, a saber, o plano dos dados, do *big data*. Se, enfim, alcançamos a “morte do homem”, a “desumanização”, tão almejada por distintas correntes do pensamento filosófico desde o século XIX, chegou o tempo de lidar com as consequências desta conquista.

Para pensar tais problemas convidamos à leitura dos textos que compõem este número da Revista *Dialectus*, o segundo volume dedicado ao problema do niilismo¹, que abordarão, na sua quase totalidade, o niilismo no século XX, e dos quais faremos uma breve apresentação a seguir.

¹ O primeiro volume do Dossiê Niilismo foi publicado nesta mesma *Revista Dialectus*, em seu volume 28, número 28, jan.-abr. 2023.

O artigo que abre o Dossiê, *Husserl e Nietzsche: a “transmutação” do niilismo*, de Vanessa Furtado Fontana, destaca o aspecto afirmativo da proposição nietzschiana da “transmutação” do niilismo. A partir disso, a autora sustenta que, se o niilismo faz parte da vontade de potência, para superar o niilismo decadente da cultura europeia e ocidental é necessário saber direcionar o aspecto negativo da crítica aos valores tradicionais, para afirmar a vida, o ‘sujeito criador’ e a finitude. A partir desta demarcação, estabelece uma conexão com o projeto husserliano de implosão da noção de cultura ocidental através da crítica às ciências ou à própria filosofia, por intermédio da crítica à metafísica e sua dicotomia realismo *versus* idealismo como causa e fundamento da crise cultural. A autora sustenta, também, que Husserl efetivou o principal chamado de Nietzsche, o chamado pela afirmação da vida, afirmação do mundo fenomênico e afirmação da ‘subjetividade’ criadora, o que propiciou novos rumos ao pensar contemporâneo.

Eder Soares Santos e Symon Pereira de Moraes, em *Do nada ao vazio: um imprescindível diálogo sobre o niilismo entre Heidegger e a filosofia oriental*, apontam a existência de dois caminhos não excludentes para considerar o niilismo em Heidegger, duplicidade essa ligada à própria mudança do pensamento de Heidegger [pré ou pós virada (*Kehre*)]. A partir dos filósofos da Escola de Kyoto, como Nishitani, em especial, os autores sustentam a impossibilidade de superação do niilismo, dando destaque para a busca dos antecessores dessa discussão no problema da vacuidade em Nagarjuna.

Em *Bataille e a morte de Deus*, Renan Pavini destaca o duplo movimento inerente à interpretação de Nietzsche por Bataille, qual seja, recusar qualquer vínculo entre o pensamento nietzschiano e intensificar seu próprio pensamento a partir de Nietzsche. O ponto de amarração entre estas duas orientações é o tema da morte de Deus e do vazio deixado pela sua ausência, donde o autor destaca os seguintes conceitos de Bataille: nada, limite e transgressão, erotismo, possível e impossível. A partir, principalmente de *Sur Nietzsche*, Nietzsche aparece, aos olhos de Bataille, como um “além filósofo”, um super-Nietzsche ou, ainda, uma superação de Deus e de sua ausência, por meio do riso e da tragédia.

O artigo *Do suspiro à sátira: niilismo e humor em Cioran*, de Rodrigo Inácio R. Sá Menezes, propõe uma exegese filosófica da problemática do *niilismo* na obra de Cioran, partindo de uma análise lexicográfica dos usos discursivos deste conceito.

Combinando lexicografia com um procedimento propriamente hermenêutico, o autor conclui com uma reflexão sobre o nexos entre *niilismo e humor* na obra francesa de Cioran, principalmente em *Silogismos da amargura* (1952), em contraste com o niilismo da “seriedade infinita” (sinônimo de *desespero*) que caracteriza a sua obra romena.

Jelson R. de Oliveira, no artigo *Hans Jonas e o niilismo: o hóspede mais sinistro não pode destruir a casa*, busca demonstrar como o niilismo é um dos conceitos centrais da obra de Hans Jonas. O autor analisa o desdobramento de tal categoria no curso da obra jonasiana desde três perspectivas complementares: um niilismo cósmico, um niilismo antropológico e, por fim, um niilismo ético e tecnológico. Este último, serve, tanto para diagnosticar a tecnologia como “vontade de *ilimitado* poder” quanto para compreender a crise ambiental mediante a crise de valores que marca o Ocidente a partir da modernidade, servindo como uma chave interpretativa para a crise ambiental.

Em *L'Humanisme du cri: de l'absence de l'humain à l'humain absent dans le malheur et le nihilisme*, Mayara Dionizio sustenta que a reflexão sobre o niilismo, na obra de Maurice Blanchot, está ligada fundamentalmente ao pensamento sobre a ruptura. Partindo da compreensão de que o niilismo se configura como a ruptura com o sentido absoluto, metafísico e humano, o fim passa a ser o horizonte de transcendência para o humano com a morte de Deus. Neste ponto, a autora aborda a interpretação do conceito nietzschiano de Super Homem por Blanchot como ainda inscrito em alguma dimensão do humanismo, apesar da obra de Nietzsche se desvencilhar do próprio ideal humanista. O artigo articula as noções de niilismo, humano, ruptura do sentido e infelicidade nos campos de concentração, para pensar a possibilidade de um humanismo outro em Nietzsche bem como a ruptura como condição ética.

Salatyriel Zue Aba'a, em *La résurrection infinie” de Jean-Luc Nancy: Pour une lecture blanchot-nietzschéenne de La Communauté désœuvrée*, busca mostrar que uma das chaves de compreensão do ideal comunitário em Jean-Luc Nancy passa por sua relação com a crítica literária de Maurice Blanchot, visto que a ideia de comunidade abriga uma essência poética de ausência-presença, sendo um acontecimento trágico que neutraliza a possibilidade essencial de 'viver juntos'. O autor concebe a comunidade como um evento trágico da transvaloração, relacionando-a à figura do último homem nietzschiano. A partir disso, sustenta que *La communauté désœuvrée* é uma comunidade de uma ressurreição infinita do escritor, na qual a linguagem se torna um ato de finitude.

Biopolítica e niilismo, de Marcos Nalli, pretende mostrar as possíveis articulações entre os temas da biopolítica e do niilismo. Concentrando-se nos argumentos de Roberto Esposito, Nalli parte dos elementos constitutivos da comunidade que podem ser interpretados como niilistas, e mostra de que modo o paradigma imunitário, longe de resolver a deriva niilista que assombra a comunidade, acaba por acirrá-la, o que leva o autor a propor uma articulação com a questão da biopolítica. Destacando a questão de uma política da negação, implicada na deriva tanatopolítica, o artigo conclui com a apresentação de como Esposito crê poder solucionar esse perigo, a saber, por uma assunção da potência afirmativa da negação.

Maurício Fernando Pitta, no artigo intitulado *Niilismo à prova dos nove: há sentido em se falar de “niilismo” no pensamento indígena?*, busca pensar de que forma a questão do niilismo é enfrentada pelo pensamento de povos indígenas das terras baixas da América do Sul. A pergunta motivadora do artigo “Que sentido o problema do niilismo faz para povos que não estipularam um Deus unitário como fundamento axiológico?”, é desdobrada por intermédio de referenciais que permitem pensar temas como niilismo, sacralidade, alegria, natureza, ciência e técnica, com destaque para o conceito de “sobrenatureza” como principal operador ontológico do pensamento ameríndio. Também são estabelecidas conexões com Nietzsche: em particular, com a metáfora nietzschiana das “conchas coloridas”, e a noção de “riso”, levantada por P. Clastres via os mitos chulupi, que orienta a reflexão sobre o papel da “gaia ciência” no pensamento indígena.

Por fim, o volume encerra com a Resenha “Regime de informação, dataísmo e niilismo – Byung-Chul Han e a tese de uma nova configuração do niilismo no século XXI”, de José Fernandes Weber. Nessa resensão, é apresentada a tese defendida por Han em seu livro *Infocracia. Digitalização e a crise da democracia*, de acordo com a qual viveríamos num tempo de proliferação de um novo tipo de niilismo. Trata-se de um niilismo não mais vinculado à crise dos valores – o niilismo do valor, como preconizava Nietzsche –, e sim, às “rejeições patológicas da sociedade da informação”, manifesta de um modo concentrado na tese da perda da crença na verdade ela mesma.

Com menção ao Prof. Eduardo Chagas e a Jarbas Vasconcelos, agradecemos a toda a equipe editorial da Revista *Dialectus* pela acolhida deste projeto. Que a receptividade e a gentileza com as quais fomos acolhidos também fique como uma oferta a quem nos lê. Proveitosa leitura.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)²

José Fernandes Weber (UEL/UNIOESTE)³

OS ORGANIZADORES

Referências bibliográficas

- CAMUS, A. **Calígula**. Tradução de Raul de Carvalho. Lisboa: Livros do Brasil, 2002.
- HAN, B.-C. **Capitalismo e impulso de morte: Ensaio e entrevistas**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- _____. **Infocracia. Digitalização e a crise da democracia**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **Sobre o problema do ser**. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- JACOBI, F. H. **Carta a Fichte**. In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte**. Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.
- JÜNGER, E. **Sobre a linha**. Tradução de Marco Aurélio Werle. In: *Cadernos de Tradução, DF/USP*, n. 3, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. **Ditirambos de Dionísio**. In: NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NISHITANI, K. **The self overcoming of nihilism**. Tradução de Garhan Parkes e Setsuko Aihara. New York: SUNY Press, 1990.
- PECORARO, R. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

² Professor dos cursos de graduação e de pós-graduação (*stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com estágio pós-doutoral pela Université Paris 1 – PANTHÉON-SORBONNE (2011/2012). Escreveu *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty* (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010; 2019). Organizou *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), *Merleau-Ponty em Florianópolis* (Porto Alegre, FI, 2015), *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015), *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016), *Compêndio Gabriel Marcel* (Cascavel, PR: Edunioeste, 2017), *A fenomenologia no oeste do Paraná: retrato de uma comunidade* (Toledo, PR, Vivens, 2018) e *Fenomenologia e Hermenêutica* (São Paulo: ANPOF/PHI, 2019), além de dossiês temáticos em diversos periódicos nacionais e internacionais. Traduziu os *Fragmentos filosóficos: 1909-1914* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2018) e *Os homens contra o humano* de Gabriel Marcel (Cascavel, PR, Edunioeste, 2023). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>. E-mail: cafsilva@uol.com.br

³ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: jweber@uel.br. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida como Estágio de Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

PESSOA, F. **Livro(s) do Desassossego**. Edição de Teresa Rita Lopez. São Paulo: Global, 2015.

TURGÊNIEV, Ivan. **Pais e filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

HUSSERL E NIETZSCHE: A “TRANSMUTAÇÃO” DO NILISMO

Vanessa Furtado Fontana¹

Resumo: O artigo pretende pensar o aspecto afirmativo do pensamento de Nietzsche ao propor uma “transmutação” do niilismo. Transmutação está em destaque, pois para Nietzsche o niilismo faz parte da vontade de potência, ou seja, para superar o niilismo decadente da cultura europeia e ocidental é necessário saber direcionar o aspecto negativo, ou melhor, da crítica aos valores tradicionais, para afirmar a vida, o ‘sujeito criador’ e a finitude. Ao pensar no poder do aspecto niilista presente na transmutação da cultura, poder esse que destrói os valores da cultura ocidental e faz nascer uma possibilidade de superação do niilismo, pensa-se também em Edmund Husserl como um representante da filosofia nietzschiana ao fazer implodir a noção de cultura ocidental através da crítica às ciências sejam elas positivas, do espírito (história, psicologia e sociologia), ou a própria filosofia através da crítica à metafísica e sua dicotomia realismo *versus* idealismo como causa e fundamento da crise cultural. Para aproximar Nietzsche e Husserl deve-se entender que Husserl efetivou o principal chamado de Nietzsche, o chamado pela afirmação da vida, afirmação do mundo fenomênico e afirmação da ‘subjetividade’ criadora, o que propiciou novos rumos ao pensar contemporâneo. Husserl faz da fenomenologia uma filosofia pensante da aproximação com o mundo e com *as coisas mesmas*, num ato de liberdade e criação de um campo relacional de sentido, aproximando-se ao si criador, ao além-do-homem nietzschiano.

Palavras-chave: Niilismo. Cultura. Transmutação. Fenomenologia. Subjetividade.

HUSSERL AND NIETZSCHE: THE “TRANSMUTATION” OF NIHILISM

ABSTRACT: The article intends to reflect on the affirmative aspect of Nietzsche's thought by proposing a "transmutation" of nihilism. Transmutation is in the spotlight, because for Nietzsche, nihilism is part of the will to power, that is, to overcome the decadent nihilism of European and Western culture, it is necessary to know how to direct the negative aspect, or rather, the criticism of traditional values, to affirm the life, the 'creative subject' and finitude. When thinking about the power of the nihilistic aspect present in the transmutation of culture, a power that expects the values of Western culture and gives birth to a possibility of overcoming nihilism, Edmund Husserl is also thought of as a representative of Nietzschean philosophy when he implodes the notion of western culture through the criticism of sciences, be they positive, of the spirit (history, psychology and sociology), or philosophy itself through the criticism of metaphysics and its dichotomy realism versus idealism as the cause and foundation of the cultural crisis. To bring Nietzsche and Husserl closer, it must be understood that Husserl carried out Nietzsche's main call, the call for the affirmation of life, the affirmation of the phenomenal world and the affirmation of creative 'subjectivity', which provided new rumors in contemporary thinking. Husserl makes phenomenology a thinking philosophy of approaching the world and things themselves, in an act of freedom and creation of a relational field of meaning, approaching the creative self, the Nietzschean beyond-man.

Keywords: Nihilism. Culture. Transmutation. Phenomenology. Subjectivity.

A história da filosofia contemporânea teve e tem como dilema o trágico destino anunciado por Nietzsche de tentar responder à falta de sentido na qual chegou a existência humana no final do século XIX. O que a filosofia contemporânea pode fazer diante do prognóstico da queda ao niilismo que, no mínimo dificulta, para não dizer que trava as possíveis soluções ou caminhos de desenvolvimento do pensamento pós-moderno? Ceder ao niilismo ou tentar transmutá-lo? Além de entrar na discussão sobre tipos específicos de niilismos, do impulso crítico inegável do niilismo ao avanço do pensamento livre e do

¹ Professora Associada da UNIOESTE e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE/Toledo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9027-9671>. E-mail: fontanessa@yahoo.com.br

progresso da Filosofia, deve-se pensar a importância das marteladas desse filósofo que anunciam a morte de uma metafísica decadente misturada com toques perversos de religião.

O que é niilismo? “Na palavra niilismo, nihil não significa o não-ser, mas, antes de qualquer coisa, um valor de nada” (DELEUZE, 2018, p. 189) Na primeira forma do niilismo, ele se concentra na vontade de nada, “valor de nada assumido pela vida” (DELEUZE, 2018, p. 189). Este é o niilismo negativo, o momento da consciência cristã, a verdadeira vida está no além, deprecia-se a vida terrena desejando uma vida depois da morte. O segundo momento do niilismo é o niilismo reativo ou momento da consciência europeia. O cristianismo conduz à morte de Deus, como explica Deleuze: A vida reativa no lugar da vontade divina, o homem reativo no lugar de Deus. O niilismo reativo é o tipo de homem mais feio, ele se caracteriza pela má-consciência, ele tem missão a usurpação da cultura e a formação de rebanho, trata-se do homem culpado e domesticado. (DELEUZE, 2018). Um terceiro tipo de niilismo seria o niilismo passivo, ou niilismo budista apoiado pelo ideal ascético, como exemplo a filosofia de Schopenhauer.

Com o niilismo, Nietzsche não anuncia meramente a morte de Deus, Nietzsche anuncia a liberdade do pensamento, a Filosofia artística da vida, a cura da civilização e da cultura. A pergunta que intriga todo estudioso da filosofia e todo pensador livre em geral é: Por que, mesmo com a crítica de Nietzsche, a humanidade ainda hoje afunda no poço do niilismo decadente? Isto explica a importância em recuperar as críticas de Nietzsche e buscar analisar os pontos de semelhança com a fenomenologia de Husserl que mostra também preocupação com a crise da civilização ocidental, através do eixo da crise das ciências e da própria filosofia.

Ao recuperar a leitura das palavras de Nietzsche acerca do futuro tem-se uma marca na tradição filosófica que não pode ser deixada de lado:

Nietzsche foi considerado o profeta da morte de Deus, o arauto da mais profunda crise espiritual que convulsionou o mundo ocidental em séculos [...] a catástrofe que Nietzsche havia predito e batizado com o nome de ‘niilismo’ nunca esteve longe da mente de seus leitores, vivendo como estavam no meio de cataclismos civilizacionais tão aterrorizantes quanto àqueles que Nietzsche havia previsto. (METZGER, 2009, p. 1)

Apesar da trágica marca deixada por Nietzsche e do estranho e assustador “hospede à porta”², o niilismo, como marca da profunda crise contemporânea da cultura e da sociedade ocidental, o autor Jeffrey Metzger destaca que nos últimos 20 anos os temas de estudo da filosofia de Nietzsche foram desassociados do niilismo e se ampliaram, o que é bom, porém Metzger vê uma certa negligência no tema diante da conjuntura humana atual, ele diz: “[...]nos últimos 20 anos, é surpreendente ver quão pouca atenção direta o assunto do niilismo recebeu.” (METZGER, 2009, P. 1). O que implica pensar em fazer renascer esse tema nesse dossiê, bem como em outros que têm dado a luz no circuito nacional e internacional, isso mostra o quão urgente é abordar o niilismo hoje, e mais do que isso, quão urgente é indicar caminhos para transmutar o niilismo.

Ao pensar a possibilidade de transmutar o niilismo, deve-se pensar nas críticas impostas à cultura niilista que permeia a civilização ocidental. Fica claro que: “[...]a história da filosofia, a ciência, a moralidade, a política, a religião e a arte europeias são, elas mesmas, profundamente niilistas [...]” (TONGEREN, 2022, p. 203). Cultura niilista é a resultado da decadência ocidental, de uma negação de tudo. A questão da cultura aproxima as filosofias de Nietzsche e Husserl e deve ser vista através da crítica cultural que esses filósofos impõem ao seu tempo histórico, tanto no aspecto da cultura em geral, quanto da Filosofia e das ciências como fazem ambos ao se defrontarem com os problemas da crise da metafísica no ocidente.

Na filosofia de Nietzsche como explica Eugen Fink toda cultura europeia é alvo de crítica. Sobre isso diz Fink:

O conflito de Nietzsche com o passado estende-se por uma frente mais ampla ele bate-se não só contra a tradição filosófica, mas também contra a moral e a religião tradicionais. A sua luta tem a forma de uma extensa crítica da cultura. (FINK, 1988, p. 8)

Esta crítica de Nietzsche é feita de forma avassaladora e violenta, como nunca antes foi realizado por nenhum filósofo na história da filosofia. Como diz Fink, relembrando a oposição do pensamento de Nietzsche em relação à filosofia de Hegel

² Como explica Metzger na introdução de sua coletânea: “Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future”: Nietzsche utiliza a expressão o mais assustador de todos os convidados para falar do niilismo, “dieser unheimlichste aller Gäste”. “A figura do hóspede, “à porta”, sugere que ele é estrangeiro, um estranho ou estrangeiro de quem se pode dissociar com segurança ou diferenciar-se.” (METZGER, 2009, p. 1).

sobre o desenvolvimento da cultura europeia: “[...] Nietzsche nega impiedosamente e claramente o passado, repudia todas as tradições, apela a uma reconversão radical”. (1988, p. 7) Nesse ponto destaca-se o propósito da crítica à cultura, a superação do niilismo, ou melhor, a sua transmutação. O propósito da transmutação do niilismo é caracterizado nas filosofias de Nietzsche e de Husserl como transmutação do pensamento filosófico metafísico tradicional, o qual assenta a cultura europeia. Como explica Fink:

A crítica nietzschiana da cultura esconde com demasiada facilidade o fato, mais profundo, de se tratar, em Nietzsche, essencialmente apenas de um conflito filosófico com a metafísica ocidental. Na verdade, Nietzsche submete toda cultura do passado a sua crítica destruidora. (FINK, 1988, p. 8)

Conforme explica Fink, não se trata de um problema secundário, mas de um grande problema presente em toda história da filosofia e que permeia toda cultura ocidental e afeta todo seu desenvolvimento, desde os tempos antigos, com a filosofia grega. Não é uma questão só concentrada na moral, mas uma interpretação de mundo, na qual o niilismo decadente está na base de todos os setores da vida humana. O problema apontado por Nietzsche é da influência da filosofia socrático-Platônica e o seu desenvolvimento na religião cristã, pois essa é vista como: “[...] platonismo para o povo [...]” (NIETZSCHE, 2014, p. 8), que fez rebaixar o projeto filosófico da natureza, da vida e da humanidade, ao problema de uma moral niilista. A crítica de Nietzsche é antes sobre a decadência da metafísica na forma da moral. Sobre isso afirma Fink:

O niilismo vem a caminho, vivemos todos no seu advento. Mas o que significa niilismo? ‘...que os valores supremos se desvalorizam. Falta o objetivo, a resposta ao porquê?’ A existência humana perdeu seu rumo; já não tem estrelas acima dela que lhe indiquem o caminho. O ‘céu estrelado’ dos ideais morais extinguiu-se. Deus pereceu, isto é, a interpretação moral e ontológica do ser na evolução da metafísica ocidental perdeu para nós o seu caráter obrigatório; já não temos apoio; flutuamos no vazio, sem tocarmos no fundo. (1988, p. 162)

O pensamento de Nietzsche ao priorizar a moral revela a falha da história da metafísica no pensamento filosófico e inicia um movimento crítico de revisão das bases metafísicas da filosofia. Husserl é herdeiro desse aspecto crítico da metafísica, o qual já está apontado nos *Prolegômenos à Lógica pura* de 1900, que faz parte das *Investigações Lógicas*. A crítica à metafísica aparece nesse primeiro momento através de uma crítica à concepção metafísica de lógica, uma crítica direta a Aristóteles, e às ciências que utilizam essa base teórica. O problema da lógica metafísica é a sua limitação ao mundo exterior

espaço-temporal pensado pela Física e Matemática, porque para Husserl a metafísica se ocupa da crença ou não na existência do mundo, o que para a fenomenologia é uma questão superada, já que importa pensar o momento originário do mundo. O que importa pensar é qual o sentido do mundo e para isso deve-se ultrapassar a metafísica tanto na sua visão dicotômica de mundo, quanto nas respostas transcendentais de cunho religioso ou extra-humano. Sobre isso Husserl diz: “Essa fundação metafísica não é, contudo, suficiente para alcançar a desejada contemplação teórica das ciências particulares; ela só diz respeito às ciências que tratam da efetividade real [...]”³ (HUSSERL, 2014, p. 8)

Ciente da dificuldade da fundamentação teórica das ciências particulares ou positivas, Husserl realiza a tarefa da crítica das ciências ao estabelecer a fundamentação de uma nova lógica destituída de fontes psicológicas, formais e metafísicas. (Hua 18/19) No intuito de esclarecer a não herança metafísica da fenomenologia, os prolegômenos §27 deixa clara a preocupação de Husserl em excluir os pressupostos clássicos da metafísica transcendente da lógica fenomenológica. Na formulação de uma consciência não poder reconhecer juízos contraditórios está a ideia de que o princípio lógico deve se abster de qualquer hipóstase metafísica (Hua 18/98) e ainda que o princípio lógico não tem nada a ver com a psicologia, ou melhor é preciso reformular o princípio lógico, o que faz Husserl ao defender a lógica como teoria da significação.

A discussão acerca da herança metafísica da fenomenologia, elaborada por muitos discípulos de Husserl, diminui as preocupações do mestre em evitar os pressupostos clássicos da metafísica. Alguns comentadores expõem o que chamam “tese husserliana da neutralidade metafísica” (1997, p. 197) como é o caso de Jocelyn Benoist no livro de 1997, e depois Dan Zahavi em 2017, que também segue na mesma teoria. Zahavi diz:

Husserl defende uma espécie de neutralidade metafísica nas Investigações Lógicas. Mas o que exatamente isso implica? Que tipo de perguntas ou problemas são suspensos devido a essa neutralidade? Dado que Husserl considera a questão relativa à existência de uma

³ No original: “Diese **metaphysische Grundlegung** reicht aber nicht aus, um die gewünschte theoretische Vollendung der **Einzelwissenschaften** zu erreichen; sie betrifft ohnehin bloß die Wissenschaften, welche es mit der **realen Wirklichkeit** zu tun haben [...]” (Hua 18/27) Destacam-se algumas expressões do original, como por exemplo, **metaphysische Grundlegung** ou a fundamentação metafísica no sentido de um fundamento radical e essencial do mundo; o termo **Einzelwissenschaften** que foi traduzido ao português por ciências particulares, tradução já consagrada, que indica as ciências individuais ou particulares regidas por noções de espaço, tempo e causalidade no sentido objetivo. E ainda um destaque ao termo **realen Wirklichkeit**, traduzido por efetividade real, representa o mundo como objeto real no sentido do mundo objetivo físico. Deve-se recordar a diferença entre os termos *Reell* e *real*, o real efetivo é tradução de real, e o *reell* é o conteúdo real da intencionalidade, que também pode ser traduzido por correto e justo.

realidade externa como a questão metafísica que é irrelevante para a fenomenologia, não é difícil dar a resposta. Realismo metafísico e idealismo metafísico são posições metafísicas nas quais a fenomenologia não tem interesse. (ZAHAVI, 2017, p. 33)

Apesar da emblemática frase de Husserl expressa nos Prolegômenos §33 anunciar: “Metaphysische Fragen gehen uns hier nicht an” (Hua 18/122), questões metafísicas não nos interessam aqui, a explicação para essa fala estar restrita à *neutralidade*⁴ metafísica ou “[...] ausência de remissão à questão denunciada mais tarde por Heidegger[...]” (BENOIST, 1997, p. 197), mostra uma minimização do objetivo de Husserl. Esta frase indica antes que a metafísica no seu modo clássico foi sim criticada por Husserl, ou neutralizada, colocada em suspenso, a questão não foi negligenciada, mas foi problematizada no plano fenomenológico de uma nova filosofia nascente.

O problema da metafísica na fenomenologia das *Investigações Lógicas* e mesmo na sequência da obra husserliana é mais de uma crítica e distanciamento da tradição do que da simples “escolha” entre um lado ou outro das soluções metafísicas existentes, embora seja indiscutível a opção pelo denominado idealismo transcendental, Husserl o pensa como algo novo, e não simplesmente como uma herança da metafísica clássica. Benoist cita a neutralidade metafísica e a disputa realismo *versus* idealismo como falsa janela, ou melhor, falsa disputa:

De relance, a declaração de Husserl que atribui às *Investigações Lógicas* um lugar (talvez provisoriamente) metafisicamente neutro só pode ser entendida em relação à uma escolha entre a metafísica tradicional e uma alternativa que lhe é característica e mesmo estrutural: a o realismo e do idealismo, que é uma falsa janela que esta metafísica nos abre. (BENOIST, 1997, p. 198)

Contudo, ao replicar a suposta tese da neutralidade metafísica nas *Investigações Lógicas*, Benoist complementa com uma indicação contraditória a esta tese ao falar sobre o realismo nas LU: “[...] aparência muito grosseiramente realista das LU [...] (1997, p. 198) e ainda afirma que Husserl: “[...] evita o ridículo de uma escolha de qualquer forma absurda, qual seja, determinar o real em um sentido ou em outro, o problema era então a noção mesma de real [...]” (BENOIST, 1997, p. 198) Evidentemente, ao analisar de forma acurada o problema da metafísica na fenomenologia, pode-se verificar o evidente objetivo

⁴ Cita-se aqui a interpretação de Heidegger que influencia a leitura de Benoist. “Neste projeto universal de uma filosofia fenomenológica, podia ser apontado o lugar sistemático das *Investigações Lógicas* que haviam como que permanecido neutras do ponto de vista filosófico” (HEIDEGGER, 1979, p. 299)

de Husserl em escapar aos absurdos gerados na metafísica. Husserl não evita tratar a noção de real, e também não tem medo das consequências fenomenológicas de uma escolha entre real e ideal, porque de fato ele faz menção a outro plano de discussões que ultrapassam o tradicional conceito de real ao lançar mão da intencionalidade da consciência. Husserl escolhe nas *Investigações Lógicas* o ideal⁵ ou essência do fenômeno, e não escapa de uma concepção idealista já nessa obra, contudo reforma-se aqui a necessidade de explicar o que é esse ideal que Husserl eleva ao plano da vivência intencional fundante em oposição ao real objetivo como vivência intencional fundada.

Heidegger já fala da importância da intencionalidade como conceito novo da fenomenologia de Husserl, o qual determina uma valorização desta filosofia frente ao tradicional plano metafísico, e ainda resgata a ideia de real objetivo de Husserl, ou seja, o real efetivo, porém faz uma interpretação do real imanente da consciência que desqualifica a fenomenologia como mais uma abordagem metafísica. Em seu texto *Intuição categorial* Heidegger diz:

Ressalto expressamente que esse conceito de ‘real’ (Real), realidade correlata à simples sentido de percepção é um conceito muito particular de ‘real’, justamente aquele que determina a análise da realidade do mundo tal como a realiza Husserl. (1973, p. 59-60)

26

No trecho citado o conceito de real usado por Husserl em alemão é *real*, que trata da efetividade espaço-temporal. Contudo, em outro trecho Heidegger fala de outro conceito de real para Husserl que é o real no campo da consciência intencional. “Quando examino a imanência da consciência, sempre encontro apenas o sensorial e o objetivo, que devo tomar como um componente ‘imanentemente real’ ‘reelles’ do processo psíquico, mas nunca encontro nada como ‘ser’, ‘isto’, ‘e’.” (HEIDEGGER, 2005, p. 57) Husserl faz essa separação, mas não com intuito metafísico ou para direcionar a fenomenologia a uma teoria do conhecimento sem ontologia, mas antes para suspender a influência da metafísica tradicional do ser às questões fenomenológicas. Heidegger simplesmente ignora a separação dos conceitos de real em Husserl, porque não aceita o caráter metodológico da fenomenologia, a saber, o colocar o ‘mundo’ entre parênteses.

Para Husserl a crítica à metafísica clássica abre caminhos novos à Filosofia, caminhos que estavam limitados pelo prognóstico nietzschiano da falta de sentido e

⁵ Na sequência do texto explicar-se-á a questão do idealismo.

HUSSERL E NIETZSCHE: A “TRANSMUTAÇÃO” DO NIILISMO

Vanessa Furtado Fontana

nadificação da cultura em geral. Resgatar a divergência entre Fenomenologia e a história clássica da metafísica é fundamental para compreender como Husserl transmutou a filosofia fracassada do passado em nova perspectiva de pensamento e se aproxima de Nietzsche no intuito de ultrapassar o niilismo. A crítica à filosofia, em especial a metafísica feita por Husserl não se limita ao texto das LU, e ainda a crítica por ele desenvolvida amplia-se às ciências e alcança até a cultura em geral. Uma ideia que perpassa as obras de Husserl é a crítica ao objetivismo, que na verdade é uma crítica ao realismo e empirismo ingênuo como base filosófica da cultura. Diz:

Nesta ingenuidade, inevitável no começo, estão, portanto, mergulhadas todas as ciências cujos começos já na Antiguidade se tinham desenvolvido. Dito com mais precisão: o título generalíssimo para esta ingenuidade é objetivismo, enformado nos diversos tipos do naturalismo, da naturalização do espírito. As antigas e as *novas filosofias*⁶ eram e permanecem ingenuamente objetivistas. (HUSSERL, 2008, p. 341)

A discussão acerca do realismo ou idealismo na fenomenologia perpassa muitos problemas polêmicos e difíceis de terem tratados⁷, mas tais discussões apresentam justamente os acertos e os erros de Husserl, os quais torna compreensível a proximidade com a proposta de Nietzsche da transmutação do niilismo, através da ideia husserliana de renovação da filosofia e da cultura, termo aplicado nos artigos para revista *Kaizo*: “Renovação é o grito de chamada geral no nosso doloroso presente, e é-o no domínio de conjunto da cultura europeia.” (HUSSERL, 2014, p. 3) O ‘acerto’ ou o ganho de Husserl foi ter a coragem de ultrapassar o dualismo da metafísica, o ceticismo da própria Filosofia e ter como resultado ter apresentado uma nova forma de pensar. O ‘erro’ ou desvantagem foi ainda se prender à racionalidade, a idealismo e ao desejo de infinito (fenomenalmente)⁸, contudo os defeitos da fenomenologia de Husserl também devem ser bem analisados para não cair na crítica sem compreensão do todo, e ainda mais, por ela ser uma constante transmutação limitada por uma linguagem conceitual ‘tradicional’ reformulada.

27

⁶ Na sequência do texto Husserl afirma que entre as novas filosofias ingênuas está também o idealismo alemão, incluindo Kant.

⁷ Exprimi aqui a dificuldade de tratamento desta questão, e reconheço que há necessidade de um aprofundamento nesse ponto, porém o objetivo proposto impede estender tais elucubrações nesse artigo, o que motiva nova discussão em outro momento.

⁸ Infinito em Husserl seria o horizonte de possibilidade das vivências intencionais aberta pelo campo transcendental da consciência pura, a fenomenologia como tarefa infinita descrito em *Krisis* e na conferência de Viena de 1935.

Diante da questão da crítica do realismo feita por Husserl e da discussão dos fenomenólogos herdeiros que de um lado criticam a fenomenologia por seu idealismo e de outro dizem que Husserl ao final da obra abre mão desse idealismo transcendental em detrimento de um realismo, ou simplesmente, Husserl teria na *Krisis* deixado de ser idealista e retomado o realismo. De fato, apesar da interpretação realista da fenomenologia de Husserl, como explica Ingarden: “[...] Husserl na verdade nunca explicitamente declarou-se publicamente a favor do "realismo" em um ou outro sentido [...]” (INGARDEN, 2005, p. 72), ao contrário, é explícita a denominação de idealismo transcendental ao projeto da fenomenologia, como faz Husserl em várias obras, em especial nas Ideias I. Apesar dessa aproximação do idealismo, Husserl manifesta em vários momentos de sua obra o ultrapassamento da dicotomia realismo/idealismo. Ele mesmo diz na *Krisis*:

Nenhuma discussão sobre o idealismo e o realismo chegou ainda, até hoje, à consciência do verdadeiro problema que, buscado mas não encontrado, reside por detrás de todas as teorias do conhecimento, para não falar da compreensão da redução transcendental, no seu difícil sentido de portão de acesso ao genuíno conhecimento de si e do mundo.” (HUSSERL, 2008, §72, p. 273)

28

Que a fenomenologia husserliana ultrapassa a tradição metafísica e permite repensar em novos parâmetros o fazer filosófico, isso é facilmente evidenciado. Que a fenomenologia abriu as portas à possibilidade de uma filosofia não cética e uma filosofia que permita o desenvolvimento para além do niilismo, isto é outra verdade. Contudo, sabe-se das dificuldades de tal missão diante da “vontade de nada” que quer transcender a vida e diante de um ideal científico da verdade, que é avassalador de qualquer proposição inovadora e criadora. A cultura operada no objetivismo ingênuo de um lado, teve como contraposição o subjetivismo psicológico, herdeiro de uma tradição metafísica cartesiana. Concentrar o mundo na consciência foi a escolha metafísica de grande parte da tradição filosófica e de várias ciências, como a psicologia. Husserl opera uma verdadeira varredura nessa tradição excludente e unilateral da metafísica, mas Heidegger o acusa de não ter ido tão longe dessa tradição:

Introduz-se, assim, o idealismo transcendental na fenomenologia. E surge também nela o movimento contrário: o realismo entendido em sentido tradicional. Esta contraposição resultará como essencial para a discussão científica que se dará dentro do movimento fenomenológico.

Na fenomenologia não se questiona de maneira radical se toda questão de caráter epistemológico carece de sentido. Trabalha-se seguindo uma tradição má e equivocada. (HEIDEGGER, 2016, p. 81)

O parecer heideggeriano marca toda uma tradição de críticas ao pensamento husserliano, o que origina uma falta de leitura mais apurada dos verdadeiros conceitos e da própria fenomenologia inaugurada. Não seria uma falácia apressada definir o ‘idealismo transcendental’ de Husserl dentro da tradição que ele se esforça para denunciar? O idealismo husserliano ao se fundar na subjetividade transcendental “[...] se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da Filosofia moderna[...]

 (HEIDEGGER, 1979, p. 298)? Não estaria Heidegger a criticar o mestre com intuito de desviar para si o legado incontestavelmente transformador e criador da fenomenologia de Husserl? O que é a consciência ou o eu que unifica os atos de consciência para Husserl? Segue-se a esteira dessas indagações com o desígnio de aclarar a definição de subjetividade husserliana não opera no desejo do *infinito*⁹ ou na busca incessante de negar a vida, aproxima-se muito mais da transmutação do niilismo do que qualquer outro filósofo nesse período.

Na leitura das *Investigações Lógicas*, apesar da diferença entre a primeira edição de 1900 e a revisão de 1913, pode-se destacar a importância da idealidade, pois é isso que a fenomenologia evidencia para conquistar a explicação ontológica e fundante da fenomenalidade dos fenômenos, ou das vivências intencionais. “O *eu fenomenológico reduzido* não é, portanto, nada de peculiar que pairasse sobre as múltiplas vivências, mas é simplesmente idêntico à própria unidade de ligação dessas vivências.” (HUSSERL, 2007, p. 385) A inclusão do termo “eu fenomenológico reduzido” é da segunda edição, mesmo assim não modifica a intenção de defender a não transcendência do eu a qualquer esfera além-mundo ou idealizada, trata-se tão somente de exibir a fundamentação filosófica do mundo, dentro do próprio mundo.

A idealidade da vivência nada mais é para Husserl que a unidade de sentido fundante de todo e qualquer fenômeno. Na introdução à quinta investigação explana-se a definição de idealidade, a qual resgata a ligação necessária entre vivência real e ideal

⁹ Deve-se fazer uma restrição no final do artigo acerca da questão do infinito em Husserl, ainda aparece uma necessidade infinita, mesmo que não transcendente (metafísica tradicional), mas o infinito se enquadra na esfera de uma ciência da busca da verdade racional, o eu busca o infinito, ou melhor, assume a infinita tarefa do fazer filosófico, que pode ser pensando como algo limitado, mas também pode ser pensado como impulso volitivo diante da possibilidade infinita de criar sentido.

como facetas do mesmo fenômeno, do mesmo aparecimento no mundo. Sobre a ligação entre real e ideal nas significações das vivências diz:

Como a todas às unidades ideais, também correspondem às *significações de possibilidades reais*¹⁰ (Bedeutungen reale Möglichkeiten) e, eventualmente, efetividades, às significações *in specie* correspondem os atos de significar, e elas não são outra coisa senão momentos idealmente capitados nestes. (HUA 19/352)

Esta citação indica justamente a conexão necessária e fundamental entre real e ideal, que essas não são instâncias separadas e que a fenomenologia apenas trata do fenômeno, do único e o mesmo fenômeno do mundo. Sobre a explicação da relação real e ideal na fenomenologia de Husserl resgata-se aqui o comentário de Ingarden que diz:

É certo que na época das Investigações Lógicas, Husserl entendeu por ‘ser’ não apenas o real, mas também o ser ‘ideal’, sem quaisquer outras qualificações, e não hesitou em assumir ‘objetos ideais’, embora se declarasse contra o chamado ‘realismo platônico’ na concepção das Ideias. (INGARDEN, 2005, p. 73)

A interpretação de Ingarden tem também uma influência heideggeriana ao analisar o problema do idealismo transcendental de Husserl centrado na questão da subjetividade. Conforme a perspectiva definida por Heidegger, não só nesta obra, mas outros momentos de suas críticas, diz:

Hoje estamos em posição de nos mover contra o idealismo precisamente nesta frente apenas porque a fenomenologia demonstrou que o não-sensível e o ideal não podem ser identificados sem mais detalhes com o imanente, consciente, subjetivo. (HEIDEGGER, 2005, p. 57)

A simplicidade da crítica de Heidegger ao avaliar o conceito de consciência transcendental como herança subjetiva, moderna e limitada para um pensamento filosófico contemporâneo, revela apenas tangenciar o que seria a subjetividade transcendental husserliana, e ainda bloqueia a grandeza do ultrapassamento da fenomenologia como um novo começo sem pressupostos da Filosofia. Heidegger parece

¹⁰ Na tradução portuguesa elaborada nesta parte por Pedro Alves o termo utilizado é: “significações possibilidade reais”, acrescentou-se um ‘de’ para ficar mais claro. No original usa-se *Bedeutungen* para significado ou sentido, *reale* para real no sentido de real objetivo e *Möglichkeiten* para possibilidades, mas o sentido da expressão é significações de possibilidades reais, enfatizando o real efetivo.

não querer vasculhar mais a fundo a subjetividade transcendental, ou o Eu puro, porque não pode abandonar seu argumento linguístico do uso desgastado do conceito Eu, subjetividade e consciência para pensar na definição que esse conceito quer de fato significar. Já Ingarden, apesar da mesma perspectiva limitada ao problema do que é a subjetividade reconhece o mérito husserliano:

Idealismo transcendental era, de certo modo, apenas a maneira de trazer alguma luz para a escuridão da relação pré-filosófica com a realidade, e essa luta deveria ser vencida com a ajuda da reflexão constitutiva e da revelação dos processos da "fundação" do mundo no terreno primordial da subjetividade. (INGARDEN, 2005, p. 88)

Ingarden ao menos reconhece a característica motivadora da fenomenologia de *ir às coisas mesmas* através da sua metáfora de trazer a luz, contudo esse trazer a luz no sentido de abrir o horizonte do campo da consciência transcendental está fundamentado não apenas em mostrar a ingenuidade da orientação natural de mundo da realidade objetivistas, mas também em mostrar a ingenuidade de uma visão também unilateral e somente subjetivista da vida fenomênica.

O problema da dicotomia realismo e idealismo em Husserl é muito mais de um ultrapassamento e de uma transformação da tradição filosófica e da metafísica, do que de uma aceitação de qualquer definição filosófica, psicológica ou moderna deste conceito. O ultrapassamento dessa dicotomia metafísica aproxima Husserl e Nietzsche, pois a empreitada fenomenológica representa essa transmutação do niilismo e a efetivação do chamado positivo e de criação de novos conceitos filosóficos sob os quais foi possível um desenvolvimento para além do pessimismo e da fundamentação transcendente reativa da vida que nega a vida.

Heidegger faz uma interessante observação em *Ser e tempo* sobre a dicotomia metafísica entre realismo e idealismo, ele diz: “Tanto o realismo como o idealismo se equivocam no que respeita ao sentido grego de verdade” (HEIDEGGER, 2020, p. 73). Esta afirmação além de rejeitar a argumentação husserliana, também indica a resposta ao problema ontológico fenomenológico da busca da verdade através de uma releitura da filosofia antiga grega. Qual o problema dessa indicação heideggeriana da verdade na filosofia grega?

Heidegger publica *Ser e tempo* em 1927, com a dedicatória ao mestre Edmund Husserl, o texto contém muito da fenomenologia de Husserl sem referenciar os textos do mestre. Nesse tema específico aqui elencado, do conceito de verdade aproximado à filosofia grega antiga, Husserl ministra em 1924 a palestra *História crítica das ideias*. Primeira parte: *Filosofia primeira*. Este texto contém uma importante referência inicial à filosofia grega, e exalta a sua importância desta, em especial Platão e Aristóteles, para a Fenomenologia. Husserl indica já nesse texto o conceito de verdade e a importância de seu surgimento na metafísica grega como guia da pesquisa filosófica a qual é necessário retomar para construir uma fenomenologia segura e longe da crise moderna. Husserl aproxima a lógica da verdade (sentido de verdade) à ciência fenomenológica da subjetividade pura.

A filosofia grega representa o início de um esboço de uma ciência filosófica da subjetividade guiada pela verdade. Diz: “[...] o iniciador da filosofia, no sentido verdadeiro da palavra, é aquele que realiza a filosofia primeira desde seu começo e realmente, isto quer dizer em uma verdade irrefutável ou na evidência mais perfeita.” (HUSSERL, 2002, p. 6) Contudo, Husserl vai além de Heidegger ao dizer que a concepção de sujeito na filosofia antiga é limitada, principalmente em Platão e Aristóteles, como cita Husserl:

Assim nasceu desde a Antiguidade, engendrada pelo espírito genial de Aristóteles, um primeiro esboço de uma ciência universal da subjetividade, a saber, abaixo da forma de uma psicologia que deveria tratar de todas as funções psíquicas e também das funções da razão humana. (HUSSERL, 2002, p. 74)

Perante a indicação de Heidegger de que a solução do problema da subjetividade transcendental de Husserl estaria no conceito grego de verdade e que Husserl já faz tal referência ao conceito de verdade, e por mais que Heidegger faça uma tradução diferenciada de *alétheia* conectada ao *logos*, a crítica de Nietzsche ao conceito de verdade, desperta a dúvida quanto ao alcance da transmutação e novidade da fenomenologia de Husserl, e também da filosofia de Heidegger. Como explica Deleuze: “Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal.” (DELEUZE, 2018, p. 123) Husserl acredita na verdade, na busca desse ideal da verdade fundante, mas versada no clarificar o significado dos fenômenos do mundo. Contudo, como explica Deleuze:

[...] a filosofia referir assim a vontade de um puro pensador à verdade, a filosofia evita relacionar a verdade com uma vontade concreta que seria a sua, com um tipo de forças, com uma qualidade da vontade de potência. (DELEUZE, 2018, p. 123)

A vontade de verdade é a negação da vida e do mundo tal qual ele é. A vontade de verdade não aceita o erro, o enganar e ser enganado, e não aceita no limite a aparência, a interpretação de não haver nenhuma essência no fenômeno, como quer Nietzsche. Na obra *Além do bem e do mal*, já em seu início Nietzsche faz o questionamento acerca da verdade, como explica Deleuze *é preciso dramatizar a verdade* (2018, p.123), conforme o texto “a vontade de atingir a verdade nos seduzirá...” (NIETZSCHE, 2014, p.12), essa sedução leva o humano aos problemas, “Que estranhos, malignos e difíceis problemas!” (2014, p. 123) Nietzsche diz que já é tempo de questionar o porque dessa vontade de verdade, já que tantos problemas trás, porque isso e não algo oposto: “[...] porque não melhor a mentira, ou a incerteza, ou a própria ignorância?” (2014, p. 12) O que é a verdade ou a mentira, senão interpretação de cada um, de quem coloca algo como verdade. Como explica Nietzsche: “[...] renunciar aos juízos falsos seria o mesmo que renunciar à vida, renegar a vida.” (2014, p. 14), por isso ele insiste numa filosofia que ultrapasse os valores impostos e transmute o niilismo, aceite a vida com seus erros.

No limite, a ideia da verdade está enraizada na moral, pois como explicita Deleuze: “O homem que não quer enganar quer um mundo melhor e uma vida melhor; todas as suas razões para não enganar são razões morais.” (DELEUZE, 2018, p. 124). Para Husserl a vontade de verdade não está como diz Nietzsche condicionada ao ideal de outro mundo ou de uma transcendência além-mundo, e também não está diretamente relacionada ao âmbito moral. Para a fenomenologia, a busca da verdade, ou o ideal de verdade está no método de reduzir a um dos modos de ver o fenômeno e ‘querer’ descrever somente a unidade ideal do fenômeno, mas Nietzsche não vê problema do filósofo apontar uma possível ‘verdade’.

A aproximação de Husserl e Nietzsche mostra que no limite, Husserl não condiciona a evidência à verdade clássica, porque conforme sua explicação em *Ideias I*: “A clareza da visão, a evidência em geral é, portanto, um evento inteiramente à parte; por seu ‘núcleo’, ela é a unidade da posição racional com aquilo que a motiva [...]” (HUSSERL, 2006, p. 305) Logo, a verdade está definida como evidência racional ou aquilo que se pode *ver com clareza*. (HUSSERL, 2006, p. 305)

O ideal de verdade da fenomenologia é neutro de verdade ou falsidade sobre o aparecimento do fenômeno, mas resgata o ideal da possibilidade da descrição de algum significado ao fenômeno. A redução fenomenológica coloca entre parêntese a tese da existência ou não existência do mundo, a tese da verdade ou falsidade do fenômeno, da realidade. A possibilidade de intuir a essência ou o sentido (os) dos fenômenos, como explica Husserl no § 3 de *Ideias I*, é a característica marcante da fenomenologia e ao pensar acerca da possibilidade da consciência em poder descrever e criar sentido ou dar significado aos fenômenos situa a fenomenologia como herdeira da transmutação do niilismo, desejo último de Nietzsche para superar aquilo que no humano é tão forte e difícil de controlar, a vontade de nada, a potência fraca e ressentida da ‘necessidade metafísica’ como diria Schopenhauer¹¹. Fenomenologia e filosofia do além-do-homem e da vontade de potência com transmutação do niilismo são duas possibilidades de renovar o pensamento para resgatar o humano como criador de valores, criador de si, criador de verdades.

No artigo de Rudolf Boehm intitulado *Husserl and Nietzsche* que ao analisar as duas filosofias acredita que deve optar por uma das duas concepções, de um lado a vida para Nietzsche e de outro a razão para Husserl. Porém, Boehm cita várias aproximações assertivas dessas duas filosofias, o que permite citá-lo na empreitada da aproximação positiva dos dois. Diz no começo: “Tanto para Husserl, quanto para Nietzsche, o que está afinal de contas em jogo nesta crise é o ideal de filosofia Socrática-Platônica e o conhecimento herdado e renovado da era moderna pelo ocidente.” (BOEHM, 2013, p. 14) De fato, esta aproximação é evidente, o ideal de filosofia é questionado por Nietzsche, mas também por Husserl, apesar desse fazer uma releitura da filosofia grega à luz da nova fenomenologia.

Ultrapassar esse ideal ou qualquer ideal que leva para fora do mundo e fora da vida, ou melhor, que leve para além do fenômeno da vida, este é o objetivo de transmutação do niilismo, mostrar que é possível uma filosofia positiva, criadora e alegre. Diz Boehm:

Deveríamos demonstrar, de fato, que a concepção husserliana de um novo racionalismo fundamentado sobre uma referência de volta à subjetividade absoluta – a concepção husserliana de uma

¹¹ Nietzsche crítica Schopenhauer por seu pessimismo em relação a vida, e por resolver a vida através da negação da vontade de viver, nesse ponto Nietzsche situa Schopenhauer como niilista reativo. Ver Deleuze. *Nietzsche e a Filosofia*.

nova ‘filosofia primeira’ que não poderia ser de nenhum modo metafísica, mas ‘fenomenologia transcendental’ – corresponde, no essencial, exatamente com a tarefa de uma transvaloração como nós indicamos seguindo as conclusões de Nietzsche sobre a história do erro mais longo da humanidade” (BOEHM, 2013, p. 16)

O que significa transmutação para Nietzsche? Como explica Deleuze: “Nietzsche chama de transmutação o ponto no qual o negativo é convertido” (2018, p. 240. Logo, o rompimento com as forças reativas e a vontade de nada, faz transmutar o niilismo e gera uma vontade afirmativa. Segundo Deleuze: “O não destituído de seu poder, passado para a qualidade contrária, tornando afirmativo e criador: esta é a transmutação.” (2018, p. 240) Para chegar neste ponto de transmutação é preciso superar o homem, o conceito de além-do-homem não deve ser entendido como um homem que vai além, mas o homem que diz sim a vida, que afirma a vida. Diz Deleuze: “O além-do-homem não é um homem que se ultrapassa e consegue se ultrapassar” (2018, p. 214) Estaria a fenomenologia de Husserl apta à uma transmutação tal qual pensa Nietzsche? O homem pensado na fenomenologia é o homem que afirma o agora e transforma a negação em afirmação?

Husserl pretende elaborar um novo sujeito, uma nova forma de pensar a subjetividade sem remição a qualquer transcendente, a consciência seria um vazio transformador e criador de sentido que funciona dirigida ao mundo, a consciência como transcendência na imanência é o ganho inegável e transformador da metafísica. A responsável por essa nova consciência seria a redução fenomenológica diz Husserl:

Mostrar-se-á talvez mesmo que a atitude fenomenológica total a epoché que dela faz parte está vocacionada essencialmente, em primeiro lugar, para uma transformação pessoal completa, que seria de comparar principalmente com uma conversão religiosa, mas que traz em si além disso o significado da maior transformação existencial que incumbe a humanidade como humanidade. (HUSSERL, 2008, p. 152)

A citação de Husserl ao mesmo tempo, aproxima e distancia da transmutação nietzscheana. Há sim uma transformação, uma mudança através da forma de olhar o fenômeno, há um criar, através da tarefa fenomenológica de descrever o sentido do fenômeno, e há também a intenção de resgatar uma humanidade perdida, uma intenção existencial de que o humano possa afirmar algum sentido para o mundo, porém há de fato um transmutar quando se inclui pela porta de trás uma conversão religiosa? Seria a

filosofia uma vocação? Talvez se possa entender essa conversão como mudança, mas ainda não estaria Husserl preso ao infinito, a uma esperança convertida em descrição infinita?

O transmutar nietzscheano seria afirmar, e afirmar não significa dizer sim a tudo, significa antes criar. Para Nietzsche:

O sim dionisíaco, ao contrário, é sim que saber dizer não: é a afirmação pura; venceu o niilismo e destituiu a negação de todo poder autônomo, mas porque colocou o negativo a serviço das potências de afirmar. Afirmar é criar, não carregar, não suportar, não assumir. (DELEUZE, 2018, p. 234)

A aproximação positiva entre Nietzsche e Husserl parece reinar no momento da evidência do aspecto criador de suas filosofias, tanto como ultrapassamento da tradição, quanto por sua astúcia em sair do ceticismo e do pessimismo, construir algo afirmativo, e dar valor ao ‘eu criador’ seja como sujeito dionisíaco ou o além-do-homem, seja como consciência transcendental como criadora de significações das vivências intencionais. O sim venceu, a história da filosofia foi transformada e gerou uma rica tradição fenomenológica. Para Nietzsche, o seu desejo filosófico ao ultrapassar o niilismo é substituir qualquer intenção do além em toda cultura e isso só é possível: “Partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora.” (NIETZSCHE, 2005, p. 35) A arte é afirmação, é estimulante da vontade de potência, ela faz a vida ter sentido, ela cria sentido. A arte inspira a transmutação. Estaria a fenomenologia de Husserl de acordo com a transmutação?

Certamente a fenomenologia não fica atrás quando se pensa o aspecto criador de sua filosofia. Ela seria a realização da transmutação da cultura e da filosofia. Como diz Husserl na *Krisis*: “[...] um novo espírito procede da Filosofia e das ciências particulares, de livre crítica e de instituição de normas para tarefas infinitas domina a humanidade, cria novos e infinitos ideais!” (HUSSERL, 2008, p. 338). O criar da consciência, da fenomenologia não indica um ideal além, mas afirma as infinitas possibilidades de dar sentido à fenomenalidade. O infinito em Husserl está relacionado ao aspecto afirmativo de não limitar o fazer filosófico, porque as possibilidades são infinitas, mas dentro do finito contexto da vida fenomênica. O fazer e o criar afirmativos, como queria Nietzsche, é realizado na fenomenologia. O único ideal da fenomenologia é poder criar significações.

No anexo XXVII ao §73 da *Krisis* escrito em 1935 Husserl cita não só a ciência, mas a arte como bem cultural que eleva, talvez com influência de Eugen Fink, mas arte está em outras obras como a HUA XXIII sobre a *Fantasia, consciência de imagem e memória*, e mesmo as *Lições do tempo* quando usa a música como exemplo. A arte está sempre ao alcance de Husserl e no anexo citado diz: “[...] o uso original da obra de arte é ser-se ‘elevado’ na sua re-compreensão, alcançar a vivência da ‘fruição da arte’ e, assim, ser elevado como homem [...]” (HUSSERL, 2008, p. 527) Sem esquecer a fantasia, intencionalidade criadora e livre da consciência, que faz incluir mais um aspecto instaurador de novas possibilidades. Nietzsche resgata a relação da arte com a liberdade e com o criar quando diz em *Assim falou Zaratustra*: “Querer liberta: pois querer é criar: assim ensino eu. E apenas para criar é que se deve apreender!” (NIETZSCHE, 2014, p. 199) A liberdade de criar está voltada em Nietzsche para a vontade, mas em Husserl essa liberdade de criar não é somente racional, perpassa os desejos através dos conteúdos reais e psicológicos da intencionalidade noética.

Como conclusão, as duas filosofias aqui estudadas transmutam o modo de pensar a filosofia, são filosofias que instigam a afirmação da vida. Elas inspiram novas filosofias e demonstram a possibilidade de criar novas formas de pensar a cultura. A filosofia se transmuta, ela se afirma e se abre aos possíveis e infinitos sentidos de verdade (ou como quer Nietzsche: interpretações), incluindo a arte como parte importante e revigorante do pensar criador. Ainda fica a questão pendente e sempre recorrente na história da filosofia: é possível ao humano criar sem idealizar? Nietzsche conseguiu apontar para isso, Husserl acreditou descrever isso, mas será que ambos o fizeram de forma radical, é possível transmutar?

Referências bibliográficas

- BENOIST, J. **Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne**. Paris: Press Universitaires de France, 1997.
- BOEHM, R. **Husserl and Nietzsche**. Em: BOUBLIL, É.; DAIGLE, C. (Eds.). **Nietzsche and phenomenology: power, life, subjectivity**. Indiana: Indiana University Press, 2013.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa, Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- HEIDEGGER, M. **Categorial Intuition**. In: BERNET, R.; WELTON, D.; ZAVOTA, G. (Eds.). **Edmund Husserl. Critical assessments of Leading Philosophers. Vol. 1. Circumscriptions: Classic Essays on Husserl's Phenomenology**. London and New York: Routledge, 2005.
- _____. **Ontologia: (Hermenêutica da facticidade)**. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2016.

- _____. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2020.
- HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica.** Braga: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2008.
- _____. **Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936).** *Husserliana VI.* Ed. W. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- _____. **Erste Philosophie (1923-24).** *Husserliana VII.* Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.
- _____. **Europa: crise e renovação: artigos para a revista Kaizo – a crise da humanidade europeia e a filosofia.** Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.
- _____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura.** Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida (SP): Idéias e Letras. 2006.
- _____. **Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1.** Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- _____. **Investigações Lógicas. Segundo volume, parte 1: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento.** Lisboa: Phainomenon, 2007.
- _____. **Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen logik.** *HUA XVIII,* Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1975.
- _____. **Logische Untersuchungen. Zweiter band. Erster teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis.** *HUA XI.* The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- _____. **Philosophie première. Histoire critique des idées.** Paris: Presses Universitaires de France. 2002.
- INGARDEN, R. **About the motives which led Husserl to transcendental idealism.** In: BERNET, R.; WELTON, D.; ZAVOTA, G. (Eds.). **Edmund Husserl. Critical assessments of Leading Philosophers. Vol. 1. Circumscriptions: Classic Essays on Husserl's Phenomenology.** London and New York: Routledge, 2005.
- METZGER, J. **Nietzsche, nihilism, and Philosophy of future.** New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal. Prelúdio de uma filosofia do futuro.** Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. **Assim falou Zaratustra.** Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.
- _____. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das letras, 2005.
- TONGEREN, P. **Nilismo: o Desafiador Diagnóstico de Nietzsche para nossa Cultura do Século XX e XXI.** In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 34, n. 62, 2022, p. 200-208.
- ZAHAVI, D. **Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy.** United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

DO NADA AO VAZIO: UM IMPRESCINDÍVEL DIÁLOGO SOBRE O NIILISMO ENTRE HEIDEGGER E A FILOSOFIA ORIENTAL

Eder Soares Santos¹
Symon Pereira de Morais²

Resumo: Trata-se de apontar neste artigo que em Heidegger há dois caminhos diferentes para se investigar a questão do niilismo, que não são necessariamente excludentes, mas que por se localizarem em pontos diferentes em relação à sua virada (Kehre) de pensamento, acaba sempre gerando o questionamento de se estamos frente ao mesmo projeto ou não. Procuraremos demarcar a discussão e mostrar que seja tomada como uma empreitada de longo prazo ou não, o niilismo enquanto relacionado ao nada, na visão dos filósofos da Escola de Kyoto, em especial Nishitani, não pode ser superado. Por consequência, passamos a investigação da proposta de superação do niilismo e buscamos os antecessores de sua discussão sobre a Vacuidade em Nagarjuna.

Palavras-chaves: Heidegger. Niilismo. Nishitani. Nagarjuna. Nadidade. Vacuidade.

FROM NOTHINGNESS TO EMPTINESS: AN ESSENTIAL DIALOGUE ON NIHILISM BETWEEN HEIDEGGER AND EAST PHILOSOPHY

Abstract: It is a matter of pointing out in this article that in Heidegger there are two different ways to investigate the issue of nihilism, which are not necessarily exclusive, but which, because they are located at different points in relation to his turning of thought (Kehre), always end up generating the question of whether we are facing the same project or not. We will try to clarify the discussion and show that whether taken as a long-term undertaking or not, nihilism as related to nothingness, in the view of the Kyoto School philosophers, especially Nishitani, cannot be overcome. Consequently, we proceed to the investigation of the proposal to overcome nihilism and look for the predecessors of his discussion on the emptiness in Nagarjuna.

Key-words: Heidegger. Niilism. Nishitani. Nagarjuna. Nothingness. Emptiness.

Niilismo e serenidade

Considera-se niilismo a situação em que o homem rola do centro para X; um processo, em que no fim, do ser como tal, “nada mais há”, os valores supremos, como “Deus”, desaparecem; porém surge um outro modo de manifestação do valor: convertibilidade, transformabilidade; Deus morre precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas. (VATTIMO, 2007, p.09). Poder-se-ia ainda acrescentar: é “[...] uma situação de desnorreamento provocada pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e

¹ Professor associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4838-773X>. Email: edersan@uel.br

² Mestre em Filosofia e Doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6399-3383>. Email: symon.p.morais@uel.br

como tais, iluminavam a caminhada humana”. (VOLPI, 1999, p. 08) Mais do que isso, falamos de algo que coloca “[...] em questão de maneira diacrônica e sincrônica todo esforço humano para construir uma base histórica”. (NISHITANI, 1990, p. 173)

Não se pode determinar com precisão o momento exato em que o niilismo surgiu, mas sabemos que a partir do século XVIII ele se consolidou como um dos problemas mais significativos para o pensamento Europeu, atingindo seu ápice no século XIX com o pensamento de Nietzsche, e tornando-se um tema quase obrigatório para muitos pensadores do século XX. Assim, filósofos como Löwith, Heidegger, Jünger e Nishitani, impulsionados pela teoria nietzschiana, demonstraram um grande interesse em levar adiante essa discussão, e buscaram desenvolver de maneira crítica uma análise a respeito desse assunto. No entanto, nas palavras de Volpi (1999, p. 67): “[...] a crítica inspirada em Nietzsche, corrosiva e dissolvente, não foi mera descrição, mas contribuiu para criar ou acelerar a situação de crise que descrevia. O resultado é conhecido: “foi o deserto que cresce”, o alongamento da sombra do niilismo”.

Desta forma, percebemos que, a discussão sobre o niilismo, que inseriu os pensadores em um problema maior do que eles próprios imaginavam, conduziu-os a elaborar as mais variadas propostas teóricas para impedir o “alongamento” dessa sombra, – que se escondia como “[...] um visitante funesto perambulando por todos os cômodos da casa, sem que se pudesse expulsá-lo porta a fora”. (VOLPI, 1999, p. 08) – sem, contudo, encerrar a discussão, tornando-a assim, tão importante para continuar sendo explorada atualmente.

Para Vattimo, em sua exposição sobre a hermenêutica heideggeriana, o Dasein (ser-aí) enquanto ser-no-mundo, lançado para sua possibilidade futura irremissível - sua morte - também se mostra, diante de sua finitude, como sem fundamento: “Podemos descrever essa condição dizendo que a fundação do Dasein coincide com sua ‘falta de fundamento’: a totalidade hermenêutica do Dasein é fundada apenas em relação à sua possibilidade constitutiva de não estar mais aí”. (VATTIMO, 1987, p. 106) Esse caráter do Dasein de ser sem fundamento apareceria, pensa Vattimo, na fase posterior do pensamento heideggeriano como retorno à história da metafísica, em especial, marcado pelo conceito de rememoração (An-denken): “An-denken corresponde aquilo que em *Ser e tempo* descrevia como decisão antecipadora da morte e como aquilo que devia estar na base da existência autêntica.” (idem) Superar o esquecimento metafísico, por meio de uma rememoração da história do ser e de sua verdade, parece, então, ter-se tornado um

caminho para Heidegger lidar com a própria dificuldade da superação do niilismo. Vattimo ainda acrescenta:

O An-denken, isto é, o recordar, que se contrapõe ao esquecimento do ser que caracteriza a metafísica, se define, com efeito, como um saltar no abismo da mortalidade ou, o que é o mesmo, como um entregar-se confiante ao vínculo liberador da tradição. O pensamento que se subtrai ao esquecimento metafísico não é um pensamento que tenha acesso ao ser em si mesmo, que possa representá-lo e fazer-se presente; isto é precisamente o que constitui o pensamento metafísico da objetividade. O ser nunca é verdadeiramente pensável como presença; o pensamento que não se esquece do ser é somente aquele que o recorda, isto é, que pensa-o sempre já como desaparecido, como ausente. Em certo sentido, portanto, isso também é certo no caso do pensamento rememorante em relação ao que Heidegger diz do niilismo, ou seja, nesse pensamento do ser como tal 'já não resta mais nada'. (VATTIMO, 1987, p. 107)

A partir disso, destacamos em Heidegger dois caminhos diferentes para se investigar a questão do niilismo, que não são necessariamente excludentes, mas que por se localizarem em pontos diferentes em relação à sua virada (Kehre) de pensamento, acaba sempre gerando o questionamento de se estamos frente ao mesmo projeto ou não. Não é nossa intenção aprofundar este ponto aqui, e sim apenas demarcá-lo, mostrando que para alguns comentadores, seja tomada como uma empreitada de longo prazo ou não, o niilismo enquanto relacionado ao nada, na visão dos filósofos da Escola de Kyoto, em especial Nishitani, não pode ser superado.

Desse modo, o caminho mais curto, no qual vemos Heidegger trilhando com nitidez o tema do niilismo, concentra-se nos textos de 1950; como em *O que significa pensar*, em que faz um diagnóstico do niilismo como resultado da falha do pensamento e pela falha como assumimos nossa herança dos gregos. (HODGE, 2011) Todavia, se considerarmos suas lições, vemos que isso começa em 1935-36 em seu debate com a filosofia de Nietzsche, passa pela discussão sobre a *Questão da técnica*, chegando a *Sobre a questão do ser* (1955). Toda esta trajetória vai da crítica a insuficiência de um niilismo ativo em Nietzsche, passando pela discussão sobre o domínio da técnica moderna e a necessidade de retorno aos gregos, até desembocar na possibilidade da superação de um niilismo nadificador pela reflexão meditativa (Besinnung) por meio da serenidade (Gelassenheit).

Assim, nessa virada que o pensar precisa dar sobre si mesmo, o homem (Mensch) ocupa um papel de destaque. Ao mesmo tempo em que o homem encontra-se massificado e planificado como mero sujeito calculante no mundo da técnica, ele é também aquele

que tem a possibilidade e a capacidade para deixar de apresentar-se como objeto (Gegenstand) e provocar uma mudança radical da compreensão de si. De animal racional ele pode passar a ser o ser-aí [Da-sein], enquanto acontecimento apropriador (*Er-eignis*). (HEIDEGGER, 1989, p. 03)

A questão pelo ser torna-se a questão pela verdade do ser (ibidem, p. 06) e o homem é capaz de formulá-la na medida em que se torna o ser-aí [Da-sein] e é salvo em meio ao ente. O homem passa a ser um *buscador do seer*³ (*Sucher des Seyns*). Ele não busca mais uma causa eficiente e final que define o ser. A meta [*Ziel*] é “a procura mesma, a procura do seer” (ibidem, p. 17), pois dessa forma se dá início à reflexão meditativa [*Besinnung*] do pensar enquanto pensar verdadeiro [*echtes Denken*]. Nessa procura o homem torna-se defensor (*Wahrer*) e vigia (*Wächter*) da verdade do seer.

A reflexão tem o poder de transformar o homem no ser-aí [Da-sein], pode fazer com que ele (Da-sein) seja um acontecimento apropriador do seer. A reflexão é sobre si mesmo enquanto pensar do seer que dá início ao pensamento. Não ao início do pensar da história do ser com o homem como animal racional (*animal rationale*), mas considerando o homem enquanto defensor e vigia da verdade do seer, existindo e meditando sobre o abismo, sobre o não-fundamento.

Haveria, desse modo, uma saída para escapar ao jugo do niilismo, a saber, envolver-se em um pensar que não provoca nada, que é um não-fazer, um não-querer, sem que nada deixe de ser feito. Isto é, não se deixa nem de pensar e nem de querer, nem se deixa de realizar as atividades cotidianas. Mas, toma-se um tempo para que o pensar venha à tona por si mesmo e não por meio do dispor perante um eu que examina com certeza e exatidão a coerência entre os enunciados e os objetos. Entretanto, essa saída é contraditória, pois mostra que vamos continuar enredados no domínio da técnica alastrada na cotidianidade já que não somos formados para pensar fora do horizonte transcendental da representação.

Nas edições completas, em Heidegger 1983 [GA 13] e 1995 [GA 77], é possível encontrar publicado as *Conversações do caminho campo* (1944/45) e *Serenidade* (1955). Em ambos os textos acima mencionados trata-se de pensar e de compreender o papel da técnica no mundo de hoje. A técnica é a presentificação da natureza. (HEIDEGGER, 1995, p. 12) Tendo perdido o seu sentido originário de “trazer algo a presença e deixar-

³ Heidegger passa a fazer uma distinção entre Sein (ser) e Seyn (seer) para mostrar que não se pensou ainda o seer mesmo de maneira a atingir sua verdade. A compreensão do seer que a história nos legou do ser está desde seu início platônico ainda encoberta. Ver: CASANOVA, 2002.

se manifestar” (hervorbringen) das coisas, a técnica no sentido moderno diz respeito ao domínio das coisas transformadas em objetos. A própria técnica é um modo de desvelamento (alétheia) do mundo, porém dominada pela vontade de que tudo seja entendido por um único viés, aquele do sujeito capaz de determinar por si mesmo a natureza com clareza e distinção. (HEIDEGGER, 1995, p. 16)

O caráter essencial da metafísica ocidental é, para Heidegger, a vontade manifestando a si mesma enquanto vontade. A vontade [Wille] é um querer de si mesma, que deseja a realização de si mesma e impede a reflexão essencial sobre si. (HEIDEGGER, 1995, pp. 78-9) Não interessa à vontade que seja colocada nenhuma questão que a leve a pensar o que significa “vontade” e qual seu papel para nós e para a natureza. A vontade é a expressão de um pensar que não ousa mais refletir sobre questões essenciais. Ela expressa-se no pensar que se dissolve na banalidade cotidiana, mantendo o homem nivelado ao nível de todos os objetos, mantendo-o longe de colocar qualquer questão sobre si mesmo e, conseqüentemente, sobre seu ser, promovendo o esquecimento de si mesmo.

Por contraponto, é necessário ao pensar por começar a *não-querer* (*Nicht-wollen*). A fim de que possa se expressar de outra forma, ou melhor, refletir de outra maneira. Se o querer, a vontade, representa a essência da metafísica, o não-querer seria sua possibilidade de superação. Porém, o próprio não-querer já é um querer. Conseqüentemente, caímos num paradoxo do qual o próprio Heidegger se mostra ciente:

Não-querer significa ainda um querer, precisamente, de modo que mantém-se aí um não, e é no sentido mesmo de um não que se dirige ao querer mesmo e o anula. Não-querer atacar [beisst] portanto, propositadamente, ao negar o querer. A expressão não-querer significa, por consequência, aquilo que pura e simplesmente permanece exterior a todo tipo de vontade [Willen]. (HEIDEGGER, 1983, p. 39)

O não-querer é um querer que recusa a si mesmo como vontade. É uma forma de provocar um choque lógico no pensamento, paralisá-lo enquanto máquina pensante ocidental. O pensamento “para” de “pensar” pensando. Os paradoxos começam a se apresentar.

É fácil de perceber o que isso quer dizer quando se lê *A conversação do caminho do campo*. O diálogo começa bastante inteligível e vai ficando cada vez mais árido à compreensão. Os argumentos parecem cada vez mais contraditórios do ponto de vista da lógica dos enunciados ou do princípio metafísico de que “nada é sem uma razão” (Cf.

Vom Wesen des Grundes). E, no entanto, não se deixa de pensar. A meditação proposta nesse diálogo não é do tipo paralisante, passiva ou de uma necessidade de se colocar a mente em branco para se evitar o pensar. Muito pelo contrário, trata-se de um pensar ativo que utiliza duas técnicas de ataque ao pensamento enquanto vontade: 1) a ressignificação do sentido das palavras e dos conceitos, buscando por sentidos originários esquecidos ou entulhados pela tradição para poder expressar o pensamento outra linguagem, criando assim novos sentidos e 2) a tentativa de pensar por meio de enunciados paradoxais que não permitem ao pensamento concluir de imediato nem a causa nem o efeito. Assim, Heidegger coloca-se tanto contra o princípio leibniziano de que nada é sem fundamento como contra a necessidade do pensar moderno de que a realidade possui um efeito (Wirkung) possível de controle matemático.

O que propõe é que nada seja pensado e, ao mesmo tempo, que nada fique sem ser pensado. Tentar resolver esses paradoxos por meio da nossa lógica clássica que rejeita a contradição seria, no mínimo, perder tempo. Não se produz ciência aqui. Não porque Heidegger fosse inimigo da ciência, mas sim porque ele via necessidade em se combater um único e hegemônico modo de pensar, o pensar científico tecnicizante.

A serenidade em Heidegger não leva a nenhum tipo de iluminação espiritual, nem ao afastamento ou ao distanciamento da percepção do mundo enquanto técnica. Conduz apenas à possibilidade de outro pensar em que novas possibilidades de compreensão do homem podem se abrir. Trata-se de um exercício terapêutico cuja “cura” é promover a transformação do homem-sujeito em homem-Da-sein. Sem torná-lo melhor ou pior, apenas o traz e o coloca numa nova posição para o pensar.

A serenidade é a atitude do pensamento que se deixa ir, deixa-se fluir em contraposição ao pensamento que atua [wirken]. (HEIDEGGER, 1976 [GA 09], p. 313 e 1995 [GA 77], p. 108). Esse “deixar” não é nem ativo nem passivo, ele se realiza no não-fazer (Nicht-handeln). (HEIDEGGER, 1983 [GA 13], p. 41) Não-fazer já é um fazer cuja característica é o aguardar (Warten) (id.ibid., p. 42), ele é o não-necessário (unnötig) e o sem utilidade (nutzlos). É a realização do ócio não enquanto vagabundagem, mas como um fazer não direcionado a produzir um produto para consumo. (CHUNG, 2005 p. 167) Trata-se de deixar que o pensar se manifeste numa região (Gegend) entre os homens e os deuses. Nessa região, a serenidade poderia determinar outro comportamento do homem em relação ao mundo. Mundo em que homem não é mais sujeito e coisas não são mais meros objetos. (id.ibid., p. 56)

Nesse pensar que nada faz, nada fica sem ser feito. (HEIDEGGER, 1995, p. 109) Trata-se de buscar um equilíbrio entre o pensar que aguarda e se mantém despreocupado de atuar sobre os objetos da representação e o pensar técnico que promove as também necessárias mudanças no mundo cotidiano. A reivindicação não é a de que se destrua ou se sobrepuje o outro, mas a de que haja espaço para que o homem não seja apenas um sujeito no processo de tecnicização do mundo. É preciso haver uma região em que o homem possa se tornar ser-aí [Da-sein] e possa pensar sobre a verdade do seu seer (*seyn*).

Este modo de pensar de Heidegger indica fortes influências do pensamento oriental e as questões sobre o niilismo em sua filosofia ressoam em seu diálogo com o oriente. (CHUNG, 2005) As relações entre sua filosofia e o mundo oriental não se deixam ver de forma clara e linear. Elas se constituem como um “mosaico, trechos isolados do conjunto de sua obra”. (NETO, 2012, p. 21) Heidegger considerou que há uma necessidade de se estabelecer um diálogo com o pensamento oriental – da mesma forma que há uma necessidade da própria filosofia ocidental retornar aos filósofos da origem, aos gregos – pois está em questão em sua filosofia pensar a superação da metafísica, a técnica moderna e o avanço do niilismo. Assim é que ele afirma: “Este diálogo espera ainda por seu início. Ele foi sequer preparado e permanece para nós como precondição para o inevitável diálogo com o mundo oriental”. (HEIDEGGER, 1954, p. 43)

A via longa de análise parte das leituras que Heidegger faz de Aristóteles ao investigar o conceito de ruína (Ruinanzen) enquanto decadência. Estes estudos estão localizados nas lições de 1921-22, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, em que trata do tema da vida fática, momento em que o “para que” (Wozu) da ruína já aparece como nada. (HODGE, 2011, p. 102) Essas lições sobre Aristóteles sobre a ruína, para Hodge (2011), já podem ser consideradas como base para as discussões posteriores de Heidegger sobre o tema do niilismo e suas críticas a Nietzsche; além de antecipar conceitos constitutivos da analítica do ser-aí como cuidado e nada. (id. Ibid.)

Não obstante, seja pela via longo seja pela curta, a análise do niilismo no ocidente está ligada à questão da nada (nihilum) e, conseqüentemente, o ser-aí, como aponta Akitomi (2012), sempre aparece contraposto em relação a este nada (das Nihilum). Neste sentido, a crítica que os filósofos da Escola de Kyoto, em especial Nishitani, irá fazer a Heidegger, e ao ocidente de forma geral, é a de o ocidente não ter conseguido ainda lidar adequadamente com a questão do niilismo: “na medida em que a essência do *nihilum* é negatividade [Verneintheit] do ser, Nishitani tem de admitir que mesmo o ponto de

partida de Heidegger ainda se encontra a caminho para o vazio que não conseguia atingir.”
(AKITOMI, 2012, p. 114)

A partir desta crítica, vejamos, a seguir, como o niilismo enquanto uma questão ligada a nadaidade passa a ser considerado em sua possibilidade de superação pelo conceito de vazio.

Crítica à noção de nadaidade e sua superação pela Vacuidade⁴

O conceito de niilismo não permaneceu somente preso aos limites ocidentais e também encontram-se reflexões sobre este em membros da Escola de Kyoto, que tem seu nome marcado na história do pensamento por realizar um movimento ímpar e importante para a filosofia: Integrar e ressignificar a filosofia ocidental para ao modelo oriental e também ocidentalizar o modelo de filosofia oriental, possibilitando o ocidente a acessar essas informações da forma que acredita ser a filosofia melhor expressa:

O nascimento da Escola de Kyoto marca um divisor de águas na história intelectual. Esse grupo não apenas representou o Japão na sua primeira contribuição original para a filosofia ocidental, como também o fizeram a partir de uma perspectiva oriental distinta. (HEISIG, 2001, p. 3, tradução nossa)

Esse movimento não deixou de incluir reflexões sobre o niilismo, expressos nas obras de Keiji Nishitani. Nishitani foi um dos alunos de Nishida Kitaro, que pode ser considerado uma espécie de mentor para os autores da escola. Nishida influenciou seus alunos, incluindo Nishitani, não só a conhecer a cultura ocidental (idiomas, literatura, religiões e filosofia) através dos livros, como também os incentivou a conhecer os países ocidentais e conhecer os filósofos canônicos da época. Nishitani haveria de conhecer Bergson, mas por conta de fatores de saúde, esse não poderia atendê-lo, fazendo com que o filósofo japonês mudasse seus rumos e fosse passar a ter aulas com Heidegger.

Conhecedor das obras de Nietzsche, Dostoiévski, Heidegger e dos traços históricos e filosóficos do cristianismo, Nishitani traz o budismo e sua herança cultural para um diálogo com um conceito explorado e problemático no sentido ontológico e existencial para todo o ocidente, a análise do niilismo e sua possível superação através de uma conversão ao “vazio”. “Nishitani não apenas se apropriou da leitura de obras ocidentais, como também absorveu a tradição do Budismo do Extremo Oriente, mais

⁴ Esta seção do texto foi escrita em colaboração com Eduardo Gomes Fávoro, mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.

especificamente o Budismo especulativo japonês, isto é, o Zen” (TEIXEIRA, 2015, p. 168). Unindo dois mundos filosoficamente aparentemente tão distantes, Nishitani fornece sua contribuição à história do pensamento para um problema humanamente comum que é a falta de sentido frente ao mundo e também, a partir dessa sua resposta, uma visão acerca da essência do ser.

Para Keiji Nishitani o homem moderno é marcado por sua crença no *cogito*, ou seja, na razão moderna e científica, que fragmenta e punciona a natureza em busca de respostas sobre o universo a partir de seus próprios métodos. Desde então estamos acostumados a ver e viver no mundo a partir de um ponto, a razão. Essa forma de existir aparece com força principalmente no pensamento de René Descartes, aquele que Nishitani também aponta como pai da filosofia moderna. Esse modelo de pensamento acredita ter encontrado na razão a essência do ser e da existência:

Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão[...] Então, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente, mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa (DESCARTES, 1999b, p. 261).

Dentre todas as conclusões e reflexões realizadas por Descartes, a que interessa a Nishitani é o fato de Descartes ter anunciado o encontro de algo inquestionável: a razão. Esta é posicionada como que somos e a partir da dúvida metódica, a única coisa que realmente somos de forma clara e distinta. As palavras de Descartes são imensuráveis quando tenta-se compreender a pulverização de seu pensamento pelo ocidente, e para o autor japonês, o homem moderno não só empresta momentaneamente, mas torna a lente cartesiana de enxergar o mundo a sua própria, inserindo a consciência individual como o novo condutor da busca pela verdade e como forma de se posicionar no mundo.

Para Nishitani, a compreensão e visão da natureza mudou muito após o período do renascimento onde ocorreu o desenvolvimento das ciências naturais (NISHITANI, 1982, p. 91), tendo como consequência a desumanização do homem quanto sua relação com a natureza. O homem compreende e usa as leis da natureza, mas se posicionando fora dela (NISHITANI, 1982, p. 86), e para o autor: “Esse modo de ser representa a inversão das regras da natureza levadas ao seu extremo” (NISHITANI, 1982, pp. 86, tradução nossa). Na leitura de Nishitani, o homem acredita ter desvendado a natureza, e essa posição de desvendar e investigar teria o supostamente se desconectando desse mundo e conseqüentemente desestruturando o apoio existencial e espiritual que o homem

tinha abaixo de seus pés, afinal, para o autor “Em adição, na raiz do círculo da relação pessoal-espiritual, um relacionamento com Deus enquanto absoluta personalidade ou absoluta espiritualidade [...] e essa relação religiosa sozinha era capaz de prover uma personalidade e espírito ao homem com fundações inabaláveis” (NISHITANI, 1982, pp. 89, tradução nossa). É tomando esse ponto de partida que o homem se enxerga fora do ciclo natural, contrastando com outros tempos em que se educava para agir conforme esta (NISHITANI, 1982), algo que não se perpetua no novo modelo onde tem-se como consequência um “apoio” existencial distinto, este, chamado de niilismo (NISHITANI, 1982). Para Akitomi:

Nos bastidores do moderno niilismo ocidental está o fato de a visão de mundo maquínica interromper a relação entre Deus e o homem; e o mundo se transforma em um mundo indiferente ao homem. Essa visão maquínica de mundo alastra-se tanto sobre a técnica quanto esta se imiscui no sistema político. Nisso o niilismo hodierno aprofundou-se: tomou-se consciência da falta de sentido no fundamento da relação entre o mundo mecanizado e o homem. (AKITOMI, 2012, p. 113)

Com a emancipação da natureza, junto com uma visão de falta de sentido do mundo e do homem que ao lado da mecanização, novas adaptações existenciais foram sendo criadas a partir do niilismo, se apresentando de várias formas em perseguições vorazmente modernas e individuais, constituindo uma “crise de cultura” (NISHITANI, 1982, p. 86), “ a perda do humano” (NISHITANI, 1982). Para o autor, a própria vida humana parece estar inacessível, mas não a racionalização desta e seu respectivo avanço (NISHITANI, 1982, p. 86), afinal, nos critérios modernos, o homem se desenvolve, mas indiferente com relação a sua humanidade. Para Nishitani:

Agora, esse modo de ser do sujeito em que se adapta a uma nua vitalidade da vida enquanto se encontra no chão do niilismo exibe uma variedade de formas, dependendo da profundidade e do raso de cada adaptação. Por exemplo, o niilismo surge entre as tendências contemporâneas das grandes massas de pessoas que se entregam passionalmente. Às corridas, os esportes e outras formas de entretenimento. Apesar de meramente flutuar na atmosfera da vida sem se tornar atento a ela, ainda assim apresenta um “criptoniilismo” (NISHITANI, 1982, p. 86, tradução nossa)

Para Nishitani, basta um olhar sincero à nossa volta para que enxergue-se o niilismo. Duas formas de niilismo se apresentam, essas adaptações modernas tratadas anteriormente, mas também uma ferramenta utilizada também pelos existencialistas, que é a aceitação profunda do niilismo. Apesar de duas formas distintas se apresentarem para

o autor, as duas têm suas similaridades ao se utilizarem das leis naturais, mas não pertencerem a ela. E mesmo aceitando profundamente a niilidade do mundo, ainda se está preso ao niilismo, ainda se está fora da natureza, este homem ao enxergar a falta de sentido do mundo se vê aleatório aos novos valores desenvolvidos que acobertam a falta de sentido, mas também natureza que o cerca. Todos estão distantes dele. Ele vê a falta de sentido, observa-a como um analisador, mas não participante porque ainda aprendeu a se ver antes de tudo como desmembrado dos outros seres do mundo. Akitomi destaca essa reflexão a partir da análise que Nishitani faz desse problema exemplificando a partir do pensamento heideggeriano:

Pois a nada (o nihilum) – ainda que também seja eventualmente um abismo, no qual o Ser-aí (Dasein) se encontre em estado de suspensão – permanece algo diferente, estranho, que é diferente do Ser e contrapõe-se a ele, na medida em que ela sempre tem a nada (das nihilum) em relação ao Ser-si-mesmo e é vista a partir do lado do Ser. (AKITOMI, 2012, p. 114)

Este é um ponto chave para Nishitani, que então vai sugerir que a demanda seria então por um ponto que irá além dessa pessoalidade e do espírito, mas “ainda no único espaço em que personalidade e espiritualidade possam vir a se manifestar” (NISHITANI, 1982, pp. 90, tradução nossa). Nishitani aponta que para o niilismo, é somente tomando contato com essa filosofia, que o homem consegue realmente alcançar uma verdadeira liberdade e sua própria subjetividade (NISHITANI, 1982, p. 95), mas preso ao ego que Nishitani não enxerga como a verdadeira essência dos seres, afinal, essa subjetividade que nasce do niilismo ainda aparece como um contraste no meio do mundo. Heisig esclarece: A forma zen de enxergar a si próprio não realiza tal divisão. É uma união do que vê e o que é visto (HEISIG, 2001, pp. 231, tradução nossa), reafirmando o ponto de Nishitani que:

[...] niilismo é ainda visto aqui pelo ponto de vista da própria existência enquanto sem solo (Grundlosigkeit) de uma existência presente nos solos na própria existência. Isso significa que é vista repousando fora da “existência” do eu, e então como algo a mais do que aquela “existência” ou até distinta dela. (NISHITANI, 1982, pp. 96, tradução nossa)

Para que a verdadeira essência do ser possa se manifestar, Nishitani aponta uma conversão ao Sunyata (vazio), que possibilita a grande morte, permitindo o ser a estar sobre novas perspectivas de céu e terra (NISHITANI, 1982, p. 90) e para o autor:

Mas se a existência é colocada em questão, então a abertura ao niilismo não pode prover o ponto de partida para resolver essa questão. O ponto de partida do niilismo meramente avisa da inevitável demanda por uma conversão. Se no niilismo tudo que existe revela-se como um ponto de interrogação junto com o próprio sujeito, então o ponto de vista do niilismo precisa ser transcendido. É nesse ponto, como eu havia repetido acima, que o ponto do vazio se abre. (NISHITANI, 1982, p. 112, tradução nossa)

O conceito de Sunyata tem uma longa trajetória histórica, aqui, no caso do conceito, o nada absoluto no qual se apoia Nishitani possui diversas origens, tendo início no Budismo Mahāyāna, encontrando as influências chinesas do Ch'an e do Daoísmo, passando pelos escritos de Kūkai e Dōgen e pelo ensino de Kitarō Nishida, até sua interpretação íntima e própria da ideia (TEIXEIRA, 2015, p. 171). A análise de Nishitani, nesse sentido, é importante pois irá pegar um conceito chave do budismo para reinterpretar um problema contemporâneo à sua maneira (TEIXEIRA, 2015, p. 171). Movimento este essencial também nos traços do pensamento heideggeriano ao afirmar a importância de desvelar o Ser e experimentar sua superabundância a partir de um movimento que geraria avanços consideráveis para esse objetivo: “[...] de um favor do ser, por um lado, e de uma conversão do homem, de outro [...] Apenas o pensamento pode expor para o homem o Ser escondido e esquecido no cerne de sua indigência, e meio à sua inconsciente apatridia” (MICHELAZZO, 2009, p. 112). Em sua análise, Sunyata possibilita uma conversão do eu, um renascimento do self (NISHITANI, 1982, p. 91). Nishitani destaca que apesar de utilizar o termo “renascimento”, Sunyata é finalmente o aparecimento do ser em toda a sua autenticidade (NISHITANI, 1982, p. 91), onde existe uma outra forma de relação do ser com a natureza. Heisig esclarece que o ponto de partida do vazio, então, não é uma “posição” filosófica propriamente dita tanto quanto é uma conquista de uma original compreensão de si (nossa própria natureza) [...] Nesse sentido, pode ser chamado de o ponto de partida dos pontos de partida (HEISIG, 2001, pp. 222-223, tradução nossa)

Esse movimento é caracterizado como de transcendência para o autor, mas uma transcendência que não se encontra distante, mas muito mais perto de nós, por isso pode ser resumida de certa forma em uma morte do eu para a vida autêntica do eu, diferente de outras religiões que falam da morte da finitude para o encontro com o todo infinito (NISHITANI, 1982, p. 91). Heisig reforça que:

Acordar para a própria natureza é então um tipo de morte para o eu, o que no Zen é referido como A Grande Morte. Não é morte no sentido de deixar o mundo dos vivos [...] É uma liberação existencial no cerne da vida da

constante transformação e da ansiedade que carrega consigo. É um renascimento [...] e também uma liberdade de si de toda dependência e libertação de outro mundo ou um poder transcendente (HEISIG, 2001, pp. 231-232, tradução nossa)

Esse encontro com a transcendência no Sunyata não acontece em um além vida, mas no lado mais forte da existência, além dos conceitos de além ou de vida no sentido mais popular do termo pois ultrapassa a dualidade desses conceitos:

Para ter certeza, até no Budismo, onde encontramos posições do vazio expostas, uma transcendência para o distante, ou a borda é falado. Mas essa borda pode ser chamada também de lado próximo no sentido de que está além da oposição de perto e distante. Assim, a distinção apresentada pelo budismo consiste em ser a religião do absoluto lado próximo. (NISHITANI, 1982, pp. 99, tradução nossa)

A essência de qualquer ser encontra-se exatamente nessa dualidade vida-morte, morte e vida, e por isso a necessidade de conversão: “Para o pensador japonês, o conflito entre ciência e religião aponta para a necessidade da experiência radical de conversão, que na tradição zen é chamada de “Grande Morte, a qual rompe com todos os dualismos” (MICHELAZZO, 2009, p. 121). Para Nishitani, deveria haver uma naturalidade em quando olha-se para os seres e não se vê somente uma ou outra separadas e distintas, mas as duas impressas em sua existência (NISHITANI, 1982, p. 94). Uma conversão absoluta vida-e-morte (NISHITANI, 1982, p. 91), onde a personalidade está alinhada com o absoluto nada (NISHITANI, 1982, p. 95), em que busca-se emancipar-se do dualismo que confina a distinção entre “ser” e “vazio”, livre de todas as formas, inclusive da própria forma que o logos apresenta ao conceito de vazio:

Vazio, no sentido de Sunyata é vazio somente quando esvazia a si próprio inclusive no ponto em que representa-se enquanto “algo” que é vazio. É, na sua forma original, um esvaziar-se. Nesse sentido, verdadeiro vazio não é posicionado como algo fora ou diferente do “ser”. Deve então ser visto como algo unido e identificável com ser. (NISHITANI, 1982, pp. 96-97, tradução nossa)

Dessa forma, Nishitani encontra na existência alinhada com o vazio, uma possível alternativa para a superação do niilismo e posteriormente uma possibilidade de encontro com a autenticidade do ser e conseqüentemente um contato profundo com a natureza e outros seres, revelando-se em um nada que também se nulifica, distante de uma existência estritamente resumida a uma ciência que desmembra para entender, ou de um niilismo que ressignifica a vida, mas ainda assim sendo um contraste a própria vida e a tudo que a

cerca. Sunyata para o autor é a resposta para a superação do niilismo e para a possibilidade de uma autenticidade ontológica. Porém, de onde surge, mais propriamente, este tipo de reflexão em Nishitani e suas influências no zen budismo?

Origens do diálogo com o oriente sobre o niilismo: sobre o vazio em Nagarjuna

Para um diálogo com o oriente sobre o niilismo é preciso voltar às origens do pensamento filosófico oriental. Assim, além da filosofia ocidental, uma das grandes influências do pensamento de Keiji Nishitani, foi o filósofo budista indiano, fundador do budismo Mahayana do séc. II D.c., Nagarjuna, cuja presença pode ser notada de forma muito intensa nas obras do filósofo japonês. Essa influência, que pode ser percebida nos principais temas apresentados nos escritos filosóficos de Nishitani, fica mais evidente quando o olhar se volta para a definição e uso do termo Sunyata (que recebe de forma mais usual a tradução de Vacuidade), uma vez que, esse é apropriado diretamente dos escritos do filósofo indiano.

Assim, quando se identifica que a noção de Vacuidade, está no cerne da filosofia de Nishitani, estabelece-se a necessidade de pontuar o quão longe a definição desse termo está de ser compreendida do mesmo modo que se entende o conceito de Vacuidade no Ocidente, qual seja, aquela na qual o conceito de nada representa a ausência total. Desse modo, para compreender Sunyata, em Nishitani e em Nagarjuna, é necessário ultrapassar a concepção de algo que simplesmente representa o vazio de todas as coisas, uma vez que, para os orientais, na Vacuidade é que se pode conhecer realmente as coisas, e para, entender melhor a relação que se estabelece entre Sunyata em Nishitani e Nagarjuna e no Budismo Mahayana, é essencial entender a ligação que o conceito de Sunyata tem com o conceito de Svabhāva.

Svabhāva, etimologicamente pode ser definido como “ser próprio” ou “ser em sí”, e a partir dessa definição Nagarjuna, trata de causas, condições e efeitos dentro da relação de ser e não ser,

15.1 É logicamente inadmissível o surgimento de natureza própria a partir de causas e condições - com efeito, uma natureza própria surgida a partir de causas e condições seria algo factício.

15.2 Entretanto, como pode, ainda, uma natureza própria ser algo factício? Pois uma natureza própria não é algo fabricado e não depende de nenhuma outra coisa.

15.3 Como poderia, na ausência de natureza intrínseca, existir uma natureza extrínseca? Pois, se denomina “natureza extrínseca” a natureza intrínseca que está em outro ente.

15.4 Ademais, sem uma natureza intrínseca e uma natureza extrínseca, como é possível a existência de um ente substancial? A determinação substancial de um ente somente é possível se existirem uma natureza intrínseca e uma natureza extrínseca.

15.5 Se não há determinação substancial do ente, o não-ente não pode, de forma nenhuma, ser substancialmente determinado. As pessoas, com efeito, consideram como não-ente o tornar-se outro do ente.

15.6 Aqueles que veem natureza intrínseca e natureza extrínseca, ente e não-ente, eles não veem a realidade presente no ensinamento de Buda. (NAGARJUNA pág. 51, 2016)

Falando de maneira mais específica, e interpretando o texto de Nagarjuna, segundo a compreensão oriental, Loundo de fine que Svabhāva,

(...) aponta, primordialmente, para uma dimensão ontológica enquanto objetificação do fundamento de toda a realidade. (...) este sentido de Svabhāva aponta para um “super fenômeno”, uma realidade em si e por si, auto subsistente e independente de todos os demais entes e, portanto, de quaisquer causas e condições (hetupratyayanirapeksa). Nesse sentido, Svabhāva é concebido como realidade primária e fundamento causal de todos os demais fenômenos ou realidades secundárias. (LOUNDO, 2018, pág. 36)

Assim, olhar para Svabhāva, é olhar para o lugar onde o ser se manifesta como objeto da realidade fundamental, e caracteriza-se como um elemento presente na relação ser mundo que está livre de quaisquer causas e condições, mas que ao mesmo tempo, apresenta-se também especificamente como o fundamento causal que determina todos os outros fenômenos. De forma geral, é consenso dizer que em síntese é o conceito de “vacuidade” (Sunyata), isto é, a negação da existência de uma “natureza própria” (Svabhāva) nos componentes últimos (dharma) dos fenômenos, que pauta a filosofia de Nagarjuna, é o que não permite que os conceitos sejam abordados de forma independente. (FERRARO, 2018, pág. 50).

Nesse contexto a relação entre Sunyata e Svabhāva torna-se a representação mais clara de como funciona outro conceito, qual seja, o de cooriginação dependente, que em Nishitani, é definido como o conceito de ligação entre a realidade do ser e do nada, ou em outras palavras, entre o mundo e todas as outras coisas que nele podem ser encontradas.

Em termos de filosofia clássica da Índia, tanto em escolas Budistas quanto não Budistas, existem algumas diferenças na interpretação do termo Svabhāva, que engloba em sua definição três significados; pode receber o sentido de dravya (“substância”), vastu (“coisa”) e atman (“alma substancial”). Desse modo, a utilização do termo ocorre inicialmente de forma genérica, mas, com o passar do tempo, de acordo com cada escola

de pensamento, ele passa a receber significados semânticos distintos. (LOUNDO, 2018, pág. 37) Conforme se apresenta na citação abaixo:

Nos contextos budistas ele tende a identificar, em meio a grandes controvérsias e contra-argumentos, a constitutividade da tradição abhidharma e, de forma mais exuberante, da escola Vaibhasika- Sarvastivada. É nesta última que se consolida a tendência de atribuir Svabhāva, i.e., natureza própria e substancialidade, aos dharmas elementares – os elementos indivisíveis e inanalísáveis, constitutivos de todos os fenômenos, de acordo com a tradição do Abhidharma. (LOUNDO, pág. 37)

É importante ressaltar que é quando se analisa o conceito de Svabhāva, diretamente do ponto de partida do budismo Madhyamaka, que ele passa a ser entendido e definido como sinônimo de vacuidade (Svabhāva), e serve de base para o conceito de cooriginação dependente (pratityasamutpada) principalmente, porque na concepção do budismo Madhyamaka, o conceito de cooriginação dependente, ou,

[...] a interdependência entre todos os fenômenos, que fundamenta a rejeição do Buda dos dois extremos proposicionais – a saber, o “tudo existe” do eternalismo (sasvatavada) e o “nada existe” do niilismo (ucchedavada) – tem, como contrapartida cognitiva, a vacuidade inerente a todos eles, i.e., o fato de serem todos vazios de natureza própria. Todos os fenômenos possuem, portanto, uma característica em comum: a ausência de natureza própria (nihisvabhāva). (FERRARO, 2018, pág. 43)

Assim, é na contradição, que se prova a existência dos elementos em cooriginação, em tudo existe e nada existe, a vacuidade prevalece e evidencia-se que nada tem em si natureza própria. E pensar em Svabhāva como elemento principal da cooriginação dependente se deve a essência do termo que representa aquilo que é intrínseco a cada coisa que existe, ou seja, (...) é a “essência”, a “natureza intrínseca” ou a “natureza inerente” que os entes (os dharmas ou os fenômenos), tidos como substanciais, *possuem*. (FERRARO, 2018, pág. 53)

É importante ressaltar, conforme aponta Ferraro (2016), que Nagarjuna percebe uma dificuldade lógica em admitir que os entes possuem natureza própria, pois, existem duas questões fundamentais: primeiro, (...) se a natureza própria existisse seria não criada e independente de causas e condições; no entanto, nada que existe é incriado e independente; logo, a natureza própria inexistente; e segundo, (...) um ente dotado de Svabhāva deveria ser imutável; no entanto, nada que existe é imutável; logo, Svabhāva inexistente. (FERRARO, 2018, pág. 54)

Nesse jogo lógico da inexistência de Svabhāva, a face do nada, ou seja, Sunyata, termo definido como vazio, fica evidente que faz parte do objetivo filosófico de Nagarjuna, demonstrar que todos os alicerces conceituais, presentes em outras escolas filosóficas contemporâneas a ele, cuja base é essencialmente metafísica, pendem as causas, e por isso, não podem essencialmente defender que a existência de cada ente, possam ter natureza própria. (FERRARO, 2018, pág. 54)

Desse modo, a

[...] tese de Nagarjuna, em poucas palavras, afirma que a presença de uma natureza essencial nos dharmas ou nos fenômenos (constituídos pelos dharmas) não apenas proporcionar-lhes-ia uma identidade, como também os bloquearia ou os paralisaria no seu ser. Um ente dotado de natureza própria, portanto, não poderia, por exemplo, morrer ou transformar-se em outro. (FERRARO, 2018, pág. 56)

Essa crítica à natureza essencial dos dharmas feita por Nagarjuna se dá, principalmente, porque nessa argumentação ele consegue provar de forma lógica, a dificuldade em admitir que algo dotado de natureza própria, poderia transformar-se em outra coisa, uma vez que, essencialmente, esse algo tem uma característica de imobilidade. Por isso, Nagarjuna desenvolve o conceito de “dependência mútua” cujo objetivo está em examinar os dharmas, e evidenciar que o conceito de natureza própria desses elementos não passa de uma construção mental, derivada da dependência que cada um desses dharmas carrega em si. Assim, conforme aponta Ferraro, os dharmas (...) longe de serem entes reais, são apenas ideias que dependem de outras ideias, em um universo mental desprovido de qualquer conexão com estados de coisas que possam ser ditos “reais”. (FERRARO, 2018, pág. 55) Essa lógica, pode ser aplicada inclusive ao conceito de Svabhāva, onde (...) tudo muda, enquanto o que tem natureza própria deveria ser fixo; logo, não há natureza própria. (FERRARO, 2018, pág. 56)

Com base nesse argumento, Nagarjuna rebate quem o acusa de ser heterodoxo em sua doutrina da vacuidade, uma vez que, filosofias que defendem essa posição, que alegam que existe uma natureza própria presente nos dharmas, contradizem os princípios budistas ortodoxos, qual sejam, os ensinamentos do próprio Buda. (FERRARO, 2018, pág. 56)

[...] Nagarjuna identifica na concepção abhidharma de svabhāva uma série de aspectos implícitos, mas necessários: as poucas características, a saber, a “incondicionalidade” e a “permanência” da “natureza própria”. Essa última, com efeito, é impensável se não como uma entidade ou forma não criada, logo,

eterna: duas características que, contra as intenções dos teóricos do Svabhāva, contradizem os princípios budistas da absoluta condicionalidade, logo, da impermanência de todas as coisas. (FERRARO, 2018, pág. 61)

Podemos concluir, que para Nagarjuna, entender Svabhāva é essencial, e para Nishitani, essa é a ponte entre a filosofia Budista e a sua filosofia, pois, somente na Vacuidade é que os seres se libertam e revelam sua verdadeira face, uma vez que, é na Vacuidade, que fica clara a existência da cooriginação dependente. Como cooriginação dependente, conforme apontamos acima, Nagarjuna entende, uma relação de existência ocorrida entre os seres, ou seja, um ser só pode ser considerado existente em relação aos outros, e não por si só.

Para o filósofo Indiano essa afirmação é tão importante que já nos versos introdutórios de sua obra principal “Versos Fundamentais do caminho do meio” ele saúda a Buda que segundo sua concepção, (...) foi o melhor dos oradores, que ensinou - como benéfica pacificação do pensamento dicotômico - a cooriginação dependente, que é sem cessação e sem originação, sem aniquilação e sem eternidade, sem identidade e sem diferença, sem vir e sem ir. (NAGARJUNA, 2016, pág. 39)

Essa concepção, difere totalmente da noção de ser defendida no Ocidente, que toma como parâmetro, aquela definição de ser estabelecida por Parmênides, reforçada por Aristóteles com a ideia de princípio de individuação, e levada às últimas consequências por Descartes, que vincula a existência das coisas a existência do ser, com seu “cogito cartesiano”. Temos também aqui a possibilidade de realizar um paralelo entre essa concepção Oriental sobre vazio e nada, com aquelas defendidas por Nietzsche e Heidegger no Ocidente, cujo olhar foi lançado por Nishitani.

Quando Nishitani, faz da ideia de superação do Niilismo o ponto central de sua filosofia, não é apenas o conceito definido por Nietzsche ou sua proposta de superação que irá nortear as discussões realizadas pelo filósofo, uma vez que, a concepção de Heidegger sobre o problema é fundamental para que o filósofo japonês possa construir a sua própria concepção e dar uma resposta para a questão. Conforme aponta Neto (2014):

Heidegger não compreende o niilismo como resultado da construção dos valores que ocorrem no mundo ocidental a partir de Platão, perpassando toda a história da filosofia ocidental os quais teriam sido desconstruídos com o anúncio da morte de Deus, em Nietzsche. Mais que a destruição de todos os valores - morais, religiosos, científicos e filosóficos - a questão central, a “essência” do niilismo ocidental, estaria, para Heidegger, diretamente vinculada a um “esquecimento ontológico”, a uma ineficiência da metafísica ocidental para pensar rigorosamente sua questão mais importante: o “nada”. (NETO, 2014, p. 142)

Em Heidegger, o ser ainda permanece separado do nada, e inserido dentro de um sistema ontológico, que não permite que ele pense e compreenda a fundo esse conceito, o que para Nishitani configura-se um erro. Assim, a perspectiva que Nishitani desenvolve, embora tenha como ponto de partida os filósofos ocidentais, intenta ser distinta, na medida em que acredita que, embora sejam válidas as teorias criadas pelos autores, elas precisam ser colocadas de forma correta, uma vez que, nem Nietzsche e nem Heidegger ainda haviam feito isso. Assim, ressalta-se que,

A substancialização do Eu enquanto afirmação máxima do ego que retorna exclusivamente a si mesmo é, para Nishitani, o elemento desencadeador da consumação do niilismo europeu, que somente pode ser superado se for abordado a partir de referências que trataram o “nada” como o problema filosófico mais relevante e não o transforma em mais uma substância. (NETO, 2014, p. 142).

Nesse sentido, com a noção de cooriginação dependente, a ideia de individualidade do ser, aparentemente é superada, uma vez que, tudo se liga diretamente à existência do ser enquanto um elemento fundamental. E, da mesma forma, o ser também se liga à existência das coisas como elemento fundamental. Nada pode realizar-se enquanto existente apenas vinculado a um princípio *individuationes*, pois tudo depende de tudo para existir.

Por isso, a noção de Svabhāva, surge para Nagarjuna, como o elemento capaz de complementar a lacuna que a ausência de individualidade das coisas, presente em outras escolas budistas, deixa na relação ser/ mundo/existência. É em Svabhāva, que se pode perceber a vacuidade do ser, por ser esse, o elemento que demonstra que os entes fenomênicos são vazios, e faz com que a noção de substância, que está presente nos seres, permaneça idêntica ao mudar dos acidentes, para o ser em si.

Referências bibliográficas

AKITOMI, K. **Sobre o niilismo e o vazio - Nishitani e Heidegger**. In: NETO, A. F.; GIACOIA JR, O. (Org.). **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012.

CASANOVA, M. **A linguagem do acontecimento apropriativo**. In: *Natureza humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, dez. 2002, p. 315-339.

CHUNG, C.-Y. **Lebensweisheit und Weltoffenheit: ein Vergleich zwischen dem daoistischen wuwei und der heideggerschen Gelassenheit**. Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2005.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999a, 33-100.

_____. **Meditações**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999b, 233-334.

- FERRARO, G. **Comentários e notas**. In: NAGARJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. Tradução de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.
- _____. **“Natureza própria” (Svabhava) na tradição abhidharma e na interpretação nagarjuniana**. In: GOUVEIA, A et al. **Nagarjuna: exame do ser e do não ser: tradução, notas e comentários aos textos sânscrito, mandarim e tibetano do capítulo XV dos versos fundamentais do caminho do meio de Nagarjuna**. Campinas: Editora Phi, 2018.
- _____. **Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nagarjuna**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2017.
- FERRARO, G.; ALVES VIEIRA, L. **Introdução ao pensamento de Nagarjuna: exame das condições (pratyaya-pariksa)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016
- HEIDEGGER, M. **Aus der Erfahrung des Denkens**. GA 13, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. **Aus einem Feldweggespräch über das Denken. Aus der Erfahrung des Denkens**. GA 77, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. **Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)**. GA 65, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. **Brief über den Humanismus. Wegmarken**. GA 9, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. **Grundprobleme der Phänomenologie**. GA 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. **Wissenschaft und Besinnung [1953]. Vorträge und Aufsätze**. GA 07, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEISIG, J. W. **Philosophers of Nothingness**. Honolulu: University of Hawai’I Press, 2001.
- HODGE, J. **Heidegger on Virtue and Technology: the movement of nihilism**. In: HEMMING, P. L. (et. al.). **The Movement of Nihilism: Heidegger’s Thinking after Nietzsche**. London: Continuum, 2011.
- LOUNDO, D. **A noção de svabhāva nas escolas védicas e materialistas da filosofia clássica da Índia**. In: GOUVEIA, A. (et al). **Nagarjuna: exame do ser e do não ser: tradução, notas e comentários aos textos sânscrito, mandarim e tibetano do capítulo XV dos versos fundamentais do caminho do meio de Nagarjuna**. Campinas: Editora Phi, 2018.
- MICHELAZZO, J. C. **Ser e Sunyata: os caminhos ocidental e oriental para a ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento**. In: LOPARIC, Z. (Org.). **A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica**. São Paulo: SWW Editorial, 2009, 95-122.
- NAGARJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. Tradução de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.
- NETO, A. F. **Heidegger e o inevitável diálogo com o mundo oriental**. In: NETO, A. F.; GIACOIA JR, O. (Orgs). **Heidegger e o pensamento oriental**. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- _____. **Nishitani e o tradicional problema da metafísica**. NETO, A. F.; GIACOIA JR., O. (Orgs.). **Budismo e Filosofia em Diálogo**. Campinas: Editora Phi, 2014;
- NISHITANI, K. **La religión y la nada**. Tradução de Raquel Bouso García. Madrid, Espanha: Siruela, 1999.
- _____. **On Buddhism**; translated by Seisaku Yamamoto; Translation and introduction by Robert E. Carter. Albany: State University of New York Press, 2006.
- _____. **Religion and Nothingness**. Translation with an introduction by Jan Van Bragt, Foreword by Winston L. King; Berkeley: University of California Press, 1982.

DO NADA AO VAZIO: UM IMPRESCINDÍVEL DIÁLOGO...

Eder Soares Santos / Symon Pereira de Moraes

_____. **The Self-Overcoming of Nihilism.** Translation and introduction by Graham Parkes. Albany: State University of New York Press, 1990.

TEIXEIRA, L. F. F. **O caminho da negatividade entre Ocidente e Oriente: a recepção contemporânea de Mestre Eckhart em Keiji Nishitani.** In: *PRINCIPIOS*, v. 22, p. 159-178, 2015.

VATTIMO, G. **El fin de la modernidade.** Barcelona: Gedisa, 1987.

_____. **O fim da modernidade.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLPI, F. **O Niilismo.** Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BATAILLE E A MORTE DE DEUS

Renan Pavini¹

Resumo: Bataille não apenas ratifica o pensamento nietzschiano longe das interpretações nazistas, mas também se utiliza de Nietzsche para intensificar seu próprio pensamento. Sob esta perspectiva, podemos dizer que um dos temas que atravessam o pensamento de Bataille é o da morte de Deus e do vazio deixado pela sua ausência. Pretendemos, diante disso, trazer alguns conceitos de Bataille, como o Nada, o limite e a transgressão, o erotismo, o possível e o impossível, principalmente em sua inspiração nietzschiana. Por isso, um dos textos que vai guiar este estudo é *Sur Nietzsche*, em que o filósofo alemão, aos olhos de Bataille, aparece como um “além filósofo”, um super-Nietzsche ou, ainda, uma superação, através do riso e da tragédia, de Deus e de sua ausência.

Palavras-chaves: Bataille. Nietzsche. Morte de Deus. Transgressão. Impossível.

BATAILLE AND THE DEATH OF GOD

Abstract: Bataille not only ratifies Nietzsche's thought away from Nazi interpretations, but also uses Nietzsche to intensify his own thinking. From this perspective, we can say that one of the themes that run through Bataille's thought is the death of God and the void left by his absence. In view of this, we intend to bring some concepts from Bataille, such as Nothing, the limit and transgression, eroticism, the possible and the impossible, mainly in its nietzschean inspiration. Therefore, one of the texts that will guide this study is *Sur Nietzsche*, in which the german philosopher, in Bataille's eyes, appears as a super philosopher, a super-Nietzsche or, even, an overcoming, through laughter and tragedy, of God and his absence.

Keywords: Bataille. Nietzsche. Death of God. Transgression. Impossible.

60

Introdução

O que me obriga a escrever, imagino, é o temor de ficar louco. Sofro de uma aspiração ardente, dolorosa, que dura em mim como um desejo insaciado. Minha tensão se assemelha, em um sentido, a uma louca vontade de rir [...]
Não posso duvidar: esse delírio acusa em mim o caráter humano. Mas, é preciso dizer: ele conduz ao desequilíbrio e me priva penosamente de repouso. Queimo e me desoriento e fico vazio no final (BATAILLE, OC VI, p. 11)²

Se não podemos afirmar que devemos a Bataille a recepção francesa do pensamento nietzschiano, é graças a ele que a associação entre Nietzsche e o nazismo começa a ser desfeita. Em vários textos de Bataille encontramos a ratificação do pensamento de Nietzsche, mas é, especialmente, na revista *Acéphale*, de 1937, intitulada “Nietzsche e os fascista”, que Bataille, junto com Klossowski e Jean Wahl, combate de maneira incisiva a ideia de Nietzsche ser o precursor da ideologia nazista. A revista

¹ Doutor em filosofia e professor da UEM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3536-1864>. E-Mail: renanpavini@gmail.com

² Tradução nossa. O mesmo se aplica as outras citações cujos originais se encontram em língua estrangeira.

começa a restituir o pensamento de Nietzsche no exato momento em que demonstra as “falsificações antisemitas de Sra. Förster, irmã, e do Sr. Richard Oehler, primo de Nietzsche”. E, de maneira categórica, opondo-se à análise empreendida por Lukács na revista *Littérature internationale*, lemos: “Fascismo e nietzschianismo se excluem, se excluem mesmo com violência, a partir do momento em que são considerados em sua totalidade: de um lado a vida se encadeia e se estabiliza numa servidão sem fim, do outro sopra não somente o ar livre mas um vento de borrasca; de um lado o encanto da cultura humana é quebrado para dar lugar à força vulgar, do outro a força e a violência são votadas tragicamente a esse encanto” (BATAILLE, 2013, p. 6).

Todavia, Bataille não quer apenas destituir do pensamento nietzschiano a enviesada leitura que fizeram dele, mas quer utilizar-se de Nietzsche para seu próprio pensamento. Um dos temas centrais que atravessam Bataille é o tema da morte de Deus, da ausência deixada por seu desaparecimento. Neste sentido, pretendemos pensar como o filósofo maldito pensa, principalmente a partir de sua inspiração nietzschiana, a questão do nada, da morte, da transgressão a partir da ausência de Deus.

O Nada

Nietzsche sempre foi, para Bataille, o filósofo da abertura, da potência de um pensamento póstumo que mais radicalmente colocou em xeque a filosofia Ocidental. Em *Sur Nietzsche*³ isso já se encontra subtendido no próprio título, fazendo um joguete com o *surhomme* [Übermensch] nietzschiano. Assim, Bataille encontra em Nietzsche um super-Nietzsche, alguém que elevou a filosofia para além da própria filosofia através do gesto contra a humanidade pensada a partir da figura moral divina ou, ainda, nas palavras de Didi-Huberman (107-108): “a humanidade *demasiadamente humana* que, na esteira de Nietzsche, Bataille já reivindicava devia, portanto, cessar de uma vez por todas de se definir segundo a hierarquia de uma modelo divino,⁴ e tentar a partir de então experimentar a si mesma num jogo de confrontações violentas”. Certamente, é difícil esgotar a influência de Nietzsche no pensamento batailliano, embora o próprio autor de

³ Em *Sur Nietzsche*, partindo das considerações sobre o niilismo, Bataille dá seguimento a sua *Suma ateológica*. Como é de se notar, o prefixo “a” denota, no teológica, o luto de Deus, mas também marca, como escreve Scheibe (2017, p. 8), “a entrada de Bataille na escrita, a passagem da ação à inoperância, da comunidade positiva à negativa, da comunhão à comunicação”.

⁴ Este modelo divino pode ser caracterizado como aquele estabelecido na *Suma teológica* de Santo Tomas.

L'expérience intérieure ressalte que a característica marcante do pensamento de Nietzsche é a vida pensada em seu extremo, como experiência: “se é verdade que ele, filósofo, teve como finalidade não o conhecimento, mas, sem separar as operações, a vida, seu extremo, em uma palavra: a própria experiência” (BATAILLE, OC V, p. 39).

Bataille retoma, reiteradamente, em *Sur Nietzsche*, o tema da morte de Deus e o vazio deixado pela sua ausência. Como alerta Susanna Mati (2010, p. 83), é, sobretudo, Deus, e seu falecimento, que Bataille (com) partilha com Nietzsche:

A palavra Deus, essa enormidade insensata que queima num vórtice todas as outras enormidades, que no passado quis, de tal modo, significar muito para tornar a palavra pavorosamente ridícula – Bataille sabe bem que a palavra impronunciável, que oculta um ser impossível, constitui a verdadeira ligação entre ele e Nietzsche, entre os seus assim chamados ateísmos.

É necessário, mais do que Deus, atentar-se, para além da afirmação sartreana,⁵ de que o que importa para Bataille é o sagrado. Por isso, não podemos dissociar a questão do não-saber com a morte de Deus e a experiência do excesso que dela resulta. A dimensão do sagrado liga-se, para Bataille, à dimensão da morte e do erótico. Em seu livro *L'erotisme*, o autor defende uma vida elevada a intensidade através do gasto inútil de energia e, neste sentido, a vida não se distingue da morte. É isto que já está implícito já nas primeiras linhas da introdução deste livro: “Do erotismo é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte” (BATAILLE, OC X, p. 17). Esta afirmação nos abre para a dimensão humana, em que Bataille (OC X, p. 21) define o ser humano como um ser descontínuo a partir do seguinte paradoxo:

Na base, há passagens do contínuo ao descontínuo ou do descontínuo ao contínuo. Somos seres descontínuos, indivíduos morrendo isoladamente em uma aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos prende à individualidade do acaso, à individualidade precível que somos. Ao mesmo tempo, desejamos angustiados a duração desse precível, temos a obsessão de uma continuidade primeira, que nos religa, geralmente, ao ser.

Bataille coloca que se nós temos medo da morte (queremos conservar nossa descontinuidade), ao mesmo tempo, temos a obsessão de uma continuidade primeira, isto

⁵ Sartre (1947, p. 171), em *Situations I*, escreve que Bataille, a partir do “não-saber, selvagem e livre, [...] às vezes dá e às vezes recusa o nome de Deus” e que este procedimento seria o “nada hipostático que nada mais faz do que substancializar o nada na busca fictícia de um novo misticismo.

é, desejamos a morte. A partir deste desejo, abre-se, para o autor, as três dimensões do erotismo: dos corpos, do coração e do sagrado.⁶ O que há em comum entre estas formas de erotismo é que todas buscam, através da violência, da violação, o desejo de uma continuidade para os seres descontínuos que somos⁷. Neste sentido, por mais que Bataille distinga o erotismo sagrado dos dois anteriores, dos corpos e do coração, todos já trazem em si a noção de sagrado, já que é um violar a descontinuidade ao buscar a continuidade que, no limite, é a morte: “o erotismo não é nada senão confronto da morte, aspiração extrema e gasto perigoso do sujeito” que “está ligado ao sagrado, à intimidade do ser no sacrifício e no gasto luxurioso” (ARNAUD; EXCOFFON-LAFARGE, 1978, p. 131).

A experiência do erotismo viola a solidão do ser descontínuo ao colocá-lo em comunicação com outros seres. Em razão disso, essa experiência pode ser caracterizada como experiência de abertura que exhibe, embora não se esgote, na nudez: “toda execução erótica tem, por princípio, uma destruição da estrutura do ser fechado que é, no estado normal, um parceiro em jogo. A ação decisiva é o colocar a nu. A nudez se opõe ao estado fechado, a saber, ao estado de existência descontínua” (BATAILLE, OC X, p. 23).⁸ Por isso, a nudez é comunicação na medida em que expõe os corpos nus que se unem num desejo próximo da morte, inacessível, embora presente.

Neste sentido, o sagrado é entendido como um entregar-se ao desejo e, ao mesmo tempo, algo distante de um ritual institucional religioso. Aqui o que está em voga é o não-saber, um abandonar-se à tentação, de mergulhar e se perder. Mas não nos enganemos, Bataille não busca a transcendência do ser, mas uma experiência em que o que importa é a intensidade, um *mourir-ici-dans-ce-mourir*, o instante imediato que coloca o ser entre a morte e a continuidade. Eis a importância da violência, da transgressão para Bataille,

⁶ Toda operação erótica, pra Bataille, visa a violência contra o ser descontínuo, visa destruir a estrutura fechada que o ser se encontra. Neste sentido, o erotismo dos corpos é aquele em que se viola, no ato sexual, o corpo do outro. Já no erotismo do coração, não se restringe ao corpo do amante, mas introduz aqui um sentimento de desordem e perturbação quando, por exemplo, a paixão feliz acarreta uma desordem tão grande que gera sofrimento. O desejo de posse pelo outro é o sentimento de descontinuidade do meu ser descontínuo. E, por fim, o sagrado, que engloba os dois anteriores, está na ambiguidade com a morte, no desejo de continuidade. Bataille encontra esse sentimento muito presente no sacrifício religioso: quando se imola uma vítima, seus espectadores participam de um elemento que sua morte revela: o sagrado. Este sagrado nada mais é do que a continuidade do ser manifestada pela morte de um ser descontínuo.

⁷ Arnaud e Excoffon-Lafarge (1978, p. 131) chama a atenção para a distinção entre hedonismo e erotismo, uma vez que, este último, traz a violência como seu traço elementar, diferentemente do hedonismo que não transcende nada.

⁸ Bataille liga a nudez ao ato sacrificador, pois, se a nudez é abertura, o ato de imolar também traz a abertura para a comunicação com o sagrado.

pois ela não significa um retorno à animalidade, mas uma abertura para um excesso inútil.⁹

Transgressão: um salto à abertura vazia

No artigo dedicado a Georges Bataille, “Préface à la transgression”, Foucault afirma que Bataille quis levar o mais longe possível a experiência moderna dos limites e da ultrapassagem. Foucault entende que Sade ocupa um lugar decisivo na cultura moderna, já que foi ele que conduziu a sexualidade e a sua linguagem a “uma profanação em um mundo que não reconhece mais sentido positivo no sagrado” (FOUCAULT, 2001, p. 262), isto é, a linguagem da sexualidade sadiana nos levou a uma experiência em um mundo em que Deus está ausente, e esta ausência desvela a finitude do ser e seu extravasamento, sua transgressão: “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desata na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (FOUCAULT, 2001, p. 264). Aqui estamos diante de uma das principais teses desenvolvidas no “Préface à la transgression”: que entre a transgressão e o limite estabelece-se um jogo que os coloca sempre como provisórios, uma vez que a transgressão, ao ultrapassar a linha do limite, imediatamente se fecha num novo limite que irá novamente ultrapassar. Em outras palavras, as fronteiras, ao serem ultrapassadas, violam seus limites ao incorporá-los.

A transgressão é um gesto que concerne ao limite; é aí, nessa fina espessura da linha, que se manifesta a luz de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento da tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos; ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embaraça por querer aprendê-las (FOUCAULT, 2001, pp. 264-265).

Transgressão é uma profanação sem objeto, é negatividade sem emprego em um mundo em que Deus não está mais colocado como o limite absoluto. Assim, a transgressão, como gesto relativo ao limite, não é simplesmente a transgressão do mundo

⁹ “Sem a transgressão, só é um retorno à natureza (à animalidade), queda. Pois o homem total é aquele que recusa os dados da natureza (sua limitação, a reprodução) para se arriscar na nudez” (ARNAUD; EXCOFFON-LAFARGE, 1978, p. 131).

ético, mas a abertura ao nada, à distância que ela toma do limite para novamente recolocá-lo. Por isso, “a morte de Deus não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgredir” (FOUCAULT, 2001, p. 265). Nota-se que o ilimitado não é mais nomeável pela palavra Deus que estabelecia aos homens seus limites, mas sua morte traz a impossibilidade do nome soberano, sua ausência abre-se ao vazio e leva ao excesso.

Transgressão vazia, imagem do momento de toda transgressão que não precede nenhuma proibição, e que não mais coloca o limite pela passagem do intransitável. Nem antes, nem durante e nem depois. É como em uma outra região, toda outra região. (...) A transgressão não aparece nem no dia e nem na noite. Jamais ela encontra a lei que, no entanto, está em todo lugar. Transgressão: a realização inevitável do que é *impossível* de concluir – e isso seria o próprio morrer (BLANCHOT, 1973, p. 147).

Portanto, a transgressão não nega valores, não se coloca como problema ético, mas se apresenta como risco assumido com a morte e o excesso, como vontade de chance. Por isso a transgressão pode ser considerada como “simples afirmação do instante”, em que não se afirma nada de preciso, “a transgressão é a dança e o jogo nietzschiano e não a positividade ética de Hegel”. Por isso, o espaço da transgressão, que se coloca como exterior ao sujeito e exterior a própria história, é aquele da experiência, do excesso das forças, do gasto inútil, a subversão do mundo do trabalho e da lei para abrir o espaço do sagrado, à continuidade dos seres.

É nesse sentido que Bataille (OC, X, p. 36) é categórico ao afirmar que o cristianismo se opôs ao erotismo e, em razão disso, “condenou grande parte das religiões. Em certo sentido, a religião cristã é talvez a menos religiosa”. Vejamos agora como o bibliotecário maldito irá desenvolver isso.

Deus e o Nada

Certamente a posição de Bataille em relação ao cristianismo é atravessada pela perspectiva nietzschiana. Nietzsche (2007, p. 32), em *O anticristo*, se pergunta em que consiste a “ordem moral do mundo?”, para em seguida responder:

Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser *dominante*, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência. [...] – A

desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “Lei”, recebe então o nome de “pecado”; os meios de “reconciliar-se com Deus” são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote “redime”.

É conhecida a oposição que Nietzsche traça entre a moral do senhor e do escravo, em que esta última, por ressentimento, inverte os valores nobres que fortaleciam a vida. Nietzsche, em *Genealogia da moral*, coloca em evidência os valores que norteiam a conduta do homem Ocidental e que ele toma como *a prioris*: “precisamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocada em questão” (NIETZSCHE, 1998, p. 12). O filósofo alemão questiona, então, o valor dos valores que, em nossa cultura, tornaram-se, historicamente, intocáveis, porque foram até então tomados como transcendentais. Desde Platão, as ideias de “bem”, “belo” e “verdadeiro” sempre tiveram sua morada no mundo transcendental e, em razão disso, eram inquestionáveis. Opondo-se a esta tradição, Nietzsche argumenta que os valores, sendo humanos, demasiadamente humanos, foram criados em determinado momento e em algum lugar e, em vista disso, pode sim ser questionados.

Ao longo dos séculos, sempre se compreendeu o valor “bem” como um valor superior em relação ao “mau”. Para subverter esta compreensão, Nietzsche se utiliza do método genealógico e busca relacionar os valores ao momento em que foram criados e, ao mesmo tempo, às perspectivas que lhe atribuem valor. No momento em que os valores “bem” e “mau” são vistos por um olhar histórico, Nietzsche apresenta, em suas origens, duas perspectivas avaliadoras diferentes: a do nobre e a do ressentido ou, ainda, a dos fortes e a dos fracos.

A moral nobre é compreendida como espontânea, criadora de valores. Os nobres, olhando para si, designam-se como “bons”, “belos”, “felizes” e, apenas posteriormente, como “uma imagem de contraste, pálida”, escreve Nietzsche (1998, p. 29), esta aristocracia guerreira dos tempos homéricos inventam o valor de “baixo”, “comum”, “ruim”, que atribuem aos fracos, aos desprezíveis e aos que tem medo de lutar. Os ressentidos, por sua vez, agem por reação e, para inventar o “mau”, inverteram e designaram o “bom” nobre pelo seu “mau” e, o seu contrário, designaram-se como “bem” os fracos da moral guerreira. O valor “bom” da moral dos nobres, que surge por um movimento de autoafirmação, distancia-se do valor de “bem” da moral dos ressentidos, já que este surge em um movimento de negação. Por isso, o “mau” da moral escrava nada

mais é que o “bom” da moral guerreira. Nietzsche define a moral dos escravos como reativa, que nasceu da inversão dos valores aristocráticos. Foi por um ato de reação, de dizer não ao nobre e, conseqüentemente, à vida, que a casta sacerdotal sobrepujou a aristocracia guerreira da Grécia arcaica, convertendo em preeminência espiritual e o que preeminência política. A partir daí, torna religioso o limite do homem e a pequenez, a obediente, o conformismo e a fraqueza passam a serem entendidos como virtude: “o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa...” e, em razão disso, “a visão do homem agora cansa – e o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos *cansados* do homem...” (NIETZSCHE, 1998, p. 35).

Aqui a originalidade de Nietzsche, para Bataille, está justamente em ter expressado, pela primeira vez que a aspiração extrema do homem não está filiada a um fim moral e a Deus, já que é possível subverter estes valores inquestionáveis até então.

Bataille (OC VI, p. 41), na segunda parte de *Sur Nietzsche*, abre afirmando que o “bem está ligado ao desprezo do interesse dos seres por si mesmo” e o “mal seria a existência dos seres – na medida em que esta implica sua separação”. Neste contexto, Bataille parte do pensamento nietzschiano sobre o niilismo e, ao mesmo tempo, junta às categorias de moral as noções de seres descontínuos e contínuo expostas em *L'érotisme*.

Opõe à noção de declínio o “ápice moral”, este que não está ligado à ideia de bem, ao contrário, está filiado à ideia de mal. Isso porque o ápice corresponde justamente com a intensidade trágica: o excesso, a exuberância, o gasto inútil de energia, a violação dos seres. É em razão disso que esta intensidade trágica se faz transgressiva e, conseqüentemente, está mais próxima do mal do que do bem. Já o declínio filia-se às imposições morais, bem como pensou Nietzsche nos termos do niilismo. A tese que Bataille defende é que a crucificação, que é o ápice, é uma expressão equívoca do mal,¹⁰ e se os cristãos consideram este pecado como um mal, antes, ele traz um caráter ilimitado: os carrascos de Pilatos que crucificaram Jesus não são mais culpados do que todos os outros homens. A execução de Cristo se deu em sacrifício, uma vez que todos os homens, desde Adão, cometeram o crime do pecado que culminou em sua morte.

¹⁰ Como escreve Klossowski (2000, p. 233) em *Nietzsche e o círculo vicioso*: “ao falar da crucificação, Nietzsche exprime o espanto dos discípulos, assim como ele os imaginava, incompreensivos, em relação às palavras e aos gestos de Jesus. Que significava isto? E ele mesmo respondia, no *Anticristo*, quanto ao que veio depois: a maior ironia da história universal”.

Mas se a crucificação atesta o que há de hediondo nos seres humanos, paradoxalmente, é por ela que também se abre o diálogo com Deus: “as coisas acontecem como se as criaturas só pudessem se comunicar com seu Criador por uma ferida que dilacerasse sua integridade. A ferida é pretendida, desejada por Deus” (BATAILLE, OC VI, p. 43). Assim, a unidade entre homens e Deus só pode se dar neste paradoxo: a criatura, culposa, que fere Deus e Deus que deseja ser ferido por suas criaturas ou, ainda, se os homens não tivessem cometido o crime, se não tivessem dilacerado Deus, a comunicação não seria aberta e ambos, Deus e os homens, encontrar-se-iam isolados um do outro: “Uma noite de morte, onde o Criador e as criaturas sangraram juntas, entredilaceraram-se e se colocaram em causa sob todos os aspectos – no extremo limite da vergonha –, foi necessária à sua comunhão” (BATAILLE, OC VI, p. 42).

Disse decorre outra tese para Bataille: para se ter a comunicação entre os seres, eles não podem se manter intactos, é preciso ferir e conspurcar os seres, é preciso que eles se coloquem em jogo, situado no limite da morte e do Nada. Assim, o ápice moral, para Bataille, não se restringe à crucificação, e sim ao que ela representa: “o ápice moral é um momento de colocação em jogo, de suspensão do ser para além de si mesmo, no limite do Nada” (BATAILLE, OC VI, p. 44).

Do Nada à experiência nietzschiana

Sob essa perspectiva, o Nada se encontra no centro da reflexão batailliana. Em “Néant, transcendance, immanence”, Bataille (OC VI, p. 203) irá se aprofundar e caracterizar melhor esta noção: “o *Nada* é para mim o limite de um ser. Para além dos limites definidos – no tempo, no espaço – um ser não é mais. Esse não-ser é para nós pleno de sentido: sei que podem me aniquilar”. Para Bataille, o ser limitado nada mais é do que o ser particular, limite, o ser do trabalho, enquanto o Nada abre para a transcendência, para o sagrado, a desordem, a transgressão e, portanto, abre-se para a totalidade do ser entendida como uma soma dos seres.

Ora, é evidente que esta definição se inspira no caráter trágico já presente em *O nascimento da tragédia*, quando Nietzsche mostra que a ruptura do *principium individuationis* se encontra na essência do dionisíaco e na celebração “do evangelho da harmonia universal”:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-Primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares (NIETZSCHE, 1992, p. 31).

O caráter trágico, neste sentido, liga-se ao caráter sagrado, à transcendência em que o ser, perdendo seu limite, se arrisca no Nada. Todavia, Bataille chama a atenção que é também através desse Nada que o ser – irreal ou não –, que se toma como transcendente, pode vir a definir, num conjunto de seres, seus limites. Assim, existe uma distinção entre a moral (a moral que se funda no Nada e acusa para si todo o caráter transcendente que irá limitar o homem) e uma moral do ápice. Na primeira, Bataille, certamente, se refere à moral metafísica que Nietzsche acusa de niilista, aquela moral que apela a ideia de bem dos seres fundada sobre o Nada do nosso (nesse sentido, quando temos as ideias, dadas por sagradas, como Deus ou o Estado); na segunda, o ápice moral exige, justamente, seu contrário, que, ao invés do ser se subordinar ao Nada e se limitar ou se guiar por este mesmo Nada, que se ria desse Nada, não em nome de uma superioridade, mas em nome do próprio Nada. Esta seria a moral da imanência: “uma moral da imanência exigiria, se fosse possível, que morresse sem razão; mas em nome do que exigir isso? Em nome de nada, de que devo rir! Mas rio: não há mais exigência! Se devêssemos morrer de rir, esta moral seria o movimento de uma irresistível risada” (BATAILLE, OC VI, p. 204).

Aqui, certamente, a tese de Bataille se mescla com a tese nietzschiana de uma moral que apequena o homem e o coloca subordinado a uma negação da imanência em favor de valores superiores que, no limite, são Nada. No livro *Assim falou Zaratustra*, mais especificamente no terceiro livro, na parte “Da visão e do enigma”, recordemos a história narrada por Zaratustra aos marinheiros, quando, andando, encontra um jovem pastor contorcendo-se e sendo sufocado por uma negra e pesada serpente que lhe saía da boca. A primeira reação de Zaratustra foi tentar puxar a serpente para fora da garganta do pastor e, vendo que sua tentativa foi em vão, gritou: “Morde! Morde! Corta a cabeça! Morde! – assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com um grito de dentro de mim” (NIETZSCHE, 2001, p. 152). Ao passo que Nietzsche (2001, p. 152) acrescenta:

Quem é o pastor em cuja a garganta a serpente entrou? Que é o homem em cuja a garganta entrará de tudo de mais pesado, de mais negro? – mas o pastor mordeu, tal como lhe disse meu grito; mordeu com boa mordida! Para longe cuspiu a cabeça da serpente –: e levantou-se de um salto. – Não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais na terra um homem riu como ele ria!

Nesta alegoria, Nietzsche está, justamente, propondo, através dessa sua visão enigmática, a superação do Nihilismo. Certamente, quando ele se pergunta “quem é o pastor” e “quem é a serpente”, devemos compreender a serpente como o próprio nihilismo, enquanto o pastor sendo o próprio Zarathustra. Neste sentido, a superação do nihilismo, operada pelo próprio Zarathustra que se vê em premonição, passa por deixar de se guiar a vida por valores que a sufocam e a apequenam, tornando-a decadente, e sair dançando e sorrindo pelos ares. Todavia, nesta transformação, que valores o homem se impõe?

Se nos voltarmos aos argumentos de Bataille, veremos que é pela experiência de Nietzsche que Bataille irá colocar a ausência de Deus. Em *Le rire de Nietzsche*, Bataille (OC VI, p. 307) é categórico ao afirmar que “a qualificação moral do mal indica um acordo profundo do homem com o possível. [...] É isso o que significa, por si só, a palavra *Deus*, implica a existência de uma perfeição soberana regendo todas as coisas deste mundo”. É em razão disso que, com a ideia de Deus, não há impossível ou, se há, ele se mantém como ilusório, já que estamos sob o reino do possível. Isso se agrava pela ideia de salvação, uma vez que, no momento em que ela ocupa na vida espiritual o lugar central, a vontade de salvação nada mais significa a resolução de eludir o impossível: “a salvação só é, no fundo, o princípio da ação introduzido na ordem espiritual. É preciso vê-la como uma intrusa. [...] O que deu importância à salvação não foi tanto a meta em si mesma quanto a princípio de uma meta introduzida na vida espiritual” (BATAILLE, OC VI, p. 310). Assim, Bataille define a salvação como o possível, necessário ao espírito, que afronta o impossível, já que é almejando a salvação que os corpos se colocam no regime do possível.

Entretanto, Bataille escreve que a experiência de Nietzsche é aquela que coloca a aspiração ao impossível novamente sob o crivo do espiritual, sentido apagado pelo cristianismo, em que o espiritual se restringe ao espírito que se caracteriza pelo domínio do possível. O autor de *Assim falou Zarathustra* é aquele que recolocou o espiritual na aspiração ao impossível pela tragédia e pelo riso. “cada impossível é aquilo através do

que um possível deixa de sê-lo” e “no extremo limite de seu poder, cada possível aspira ao impossível” (BATAILLE, OC VI, p. 311) escreve Bataille sobre a experiência de Nietzsche. Em outras palavras, Nietzsche seria aquele que, pelo riso, despertou o divino justamente na proclamação da ausência de Deus. E se Bataille pode compreender Nietzsche como divino, como um *Sur Nietzsche*, é porque o filósofo alemão colocou o divino na altura do impossível, renunciando a toda e qualquer garantia ao possível. Se a filosofia nietzschiana diagnosticou a morte de Deus, a experiência de Nietzsche nos conduziu à sua ausência, recolocando, assim, o lugar do impossível.

É neste sentido que podemos entender o eterno retorno para Bataille. Se antes, diante da noção do tempo, o impossível só se dava nos extremos da eternidade anterior ou futura, com a noção de eterno retorno, “o próprio instante é em um só impossível movimento projetado a esses dois extremos” (BATAILLE, OC VI, p. 12). Neste sentido, o eterno retorno, como pensamento abissal, não busca abarcar o tempo, mas destruí-lo pela violência e, por isso, Bataille o caracteriza por hipertrofia do impossível: “ao considerar o tempo, a altivez do homem só pode se posicionar na vertigem, sem a qual percebemos apenas a plenitude. Dar vertigem, colocar à altura de uma queda no impossível, isto é, de uma revelação extática do impossível” (BATAILLE, OC VI, p. 312). Portanto, a hipertrofia do impossível, isto é, o pensamento abissal do eterno retorno, é a projeção de cada instante no infinito, e intima o possível a existir sem esperar e, por isso, viver à altura do impossível: torna o impossível, possível.

Conclusão

O Nada, para Bataille, não é uma configuração histórica, mas pertence a uma estrutura ontológica do ser. No momento em que ele define os seres como eróticos, ele lança-os em direção ao campo do sagrado, da busca, da abertura, da comunicação através do desejo, em minha descontinuidade, por uma continuidade, do Nada. Esta busca vem a colocar em jogos os seres através da violência ao romperem com o mundo da lei e do trabalho, das regras morais, e de se lançarem ao impossível. Nietzsche é o filósofo que conseguiu não só diagnosticar a morte de Deus, mas superá-la, pois, a experiência do filósofo alemão, para Bataille, ensejou formas de vida como a tragédia e o riso, para colocar a vida na altura do impossível, e não se limitar a ele. Através do eterno retorno, Nietzsche trouxe a hipertrofia do impossível, rompendo que a noção de tempo niilista que negava o momento presente a partir de um Nada transcendental, o filósofo abriu-se para

o abismo através do eterno retorno, em que o seres, para afirmarem sua vida na ausência de Deus, são intimados a saltar neste abismo, já que “o abismo é e permanece sendo o impossível, mas um salto introduz no impossível o possível que ele é, fadado desde sempre, sem a menor reserva, ao impossível” (BATAILLE, OC VI, p. 313).

Referências Bibliográficas

- ARNAUD, Alain; EXCOFFON-LAFARGE, G. **Bataille**. Paris: Seuil, 1978.
- BATAILLE, G. **Acéphalie: Nietzsche e os fascistas**. Tradução de Fernando Scheibe. N. 2. Desterro, 2013.
- _____. **Œuvres complètes, V. T. I**. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. **Œuvres complètes, VI. T. II**. Paris: Gallimard, 1973.
- _____. **Œuvres complètes, X**. Paris: Gallimard, 1987.
- BLANCHOT, M. **Le Pas au-delà**. Paris: Gallimard, 1973.
- DIDI-HUBERMAN, G. **A semelhança informe ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille**. Tradução de Caio Meira e Fernando Scheibe. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- LE RIDER, J. **Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent**. Paris, PUF, 1999.
- MATI, S.; RELLA, F. **Georges Bataille, o filósofo**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis, Ed. da UFSC, 2010.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____. **O anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- _____. **O nascimento da tragédia ou do helenismo e pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- PRADEAU, J.-F. **Bataille: la experiencia extática**. In: CRAGNOLINI, M.; KAMINSKI, G. (compiladores) **Nietzsche actual e inactual. Vol. II**. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del C.B.C. 1996. Disponível em: <http://www.nietzscheana.com.ar/pradeau.htm>. Acessado em 20/08/2006.
- SARTRE, J.-P. **Situations, I**. Paris: Gallimard, 1947.
- SCHEIBE, F. **Por trás do universo não há nada**. In: BATAILLE, G. **Sobre Nietzsche: vontade de chance**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, 7-12.

DO SUSPIRO À SÁTIRA: *NIILISMO E HUMOR* EM CIORAN

Rodrigo Inácio R. Sá Menezes¹

Resumo: Uma exegese filosófica da problemática do *niilismo* na obra de Cioran, partindo de uma análise lexicográfica dos usos discursivos deste conceito, mas sem se limitar a ele (que está longe de ter um estatuto privilegiado no discurso cioraniano). Levando em conta a reviravolta que marca uma cisão no âmago da obra de Cioran, na transição entre seus escritos romenos e franceses, e combinando à lexicografia um procedimento propriamente hermenêutico do tema do niilismo, conclui-se com uma reflexão sobre o nexo entre *niilismo e humor* na obra francesa de Cioran, notadamente em *Silogismos da amargura* (1952), em contraste com o niilismo da “seriedade infinita” (sinônimo de *desespero*) que caracteriza a sua obra romena.

Palavras-chave: Cioran. Niilismo. Nada. Humor. Seriedade. Frivolidade.

FROM SIGH TO SATIRE: NIHILISM AND HUMOR IN CIORAN

Abstract: A philosophical exegesis of the issue of *nihilism* in Cioran’s works, setting off from a lexicographic analysis of the usage of this conceptual operator by the Romanian author, though not being limited to the onomastic entries (“nihilism” is far from holding a privileged lexical status in Cioran’s discourse). Considering the *twist* that marks a (not merely linguistic) *rupture* in Cioran’s bibliography, in the transition between his Romanian and French periods, and adding to the lexicography an eminently hermeneutic procedure of the issue of nihilism, the essay concludes by reflecting upon the connection between *nihilism and humor* in Cioran’s French works, namely in *All Gall is Divided (Syllogismes de l’amertume)*, 1952), in contrast with the nihilism of an “infinite seriousness” (synonym of *despair*) that characterizes his early Romanian writings.

Keywords: Cioran. Nihilism. Nothingness. Humor. Seriousness. Frivolity.

73

Nihilismus? Quid est nihilismus?

Quais são as razões que levam a interpretar a obra de Cioran sob o signo do *niilismo*? Cioran é niilista? Que *tipo* de niilismo é o seu? Que nexo há – se algum – entre niilismo e humor na obra desse pensador que tem “o saber triste” (e se declara feliz por isso)? Antes, uma definição se impõe: o que se entende por “niilismo”?

A etimologia é um ponto de partida não muito confiável, pois ela pode nos levar longe demais, afastando-nos do que realmente nos interessa. Muitas histórias da filosofia têm sido elaboradas, entre elas histórias do *niilismo* e histórias do *nada* (as quais talvez fossem inconcebíveis séculos atrás). Essas historiografias se unem a partir de certo ponto, mas são em grande parte alheias: a *história do nada* é muito mais antiga que a *história do*

¹ Bacharel em Filosofia, Mestre em Ciências da Religião e Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Tendo estudado a obra de Cioran no mestrado e no doutorado, participou por quatro ocasiões do *Encuentro Internacional Emil Cioran*, na Colômbia, um dos mais importantes eventos acadêmicos em todo o mundo dedicados ao pensador romeno. Participou das *Giornate di Studi su Emil Cioran*, em Nápoles, em 2019. É pesquisador acadêmico da obra de Cioran, sobre o qual tem publicado inúmeros artigos em periódicos brasileiros e internacionais. Desde 2014, tem traduzido ensaios e aforismos de Cioran, até então inéditos em português, para a revista (n.t.) *Nota do Tradutor*. É criador e editor do Portal E. M. Cioran Brasil (2010-2022). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7239-6660>. E-mail: rismenezes@outlook.com

niilismo – tão antiga, poder-se-ia dizer, quanto a *philosophía* mesma. Sergio Givone é o autor de uma *Storia del nulla* [História do nada]. Segundo ele, “é óbvio que nada e niilismo se pertencem mutuamente. Contudo, os dois conceitos devem ser separados”, pois “o niilismo é um fenômeno histórico” (e é essa *historicidade*, argumenta Givone, o que deve ser compreendido), ao passo que “pode-se falar do nada suspendendo tranquilamente a história. É o que faz a metafísica com a assim-chamada ‘pergunta fundamental’: ‘por que há algo em vez de nada?’”² As teses e os discursos de cunho meontológico se inserem, em meio a outros, no antigo debate acerca da *Grundfrage*, uma controvérsia de natureza *metafísica*, anterior e alheia à problemática histórica, socio-cultural, ético-política, axiológica e psicológica do niilismo. A meontologia é uma variedade de pensamento e discurso metafísico; o niilismo é uma atitude e um temperamento de cunho violentamente antimetafísico, insurgindo-se como revolta e negação radical de todo absoluto, verdade sagrada, dogma, autoridade, princípio moral, convenção e norma social.

Michèle Cohen-Halimi e Jean-Pierre Faye são os autores de uma *Histoire cachée du nihilisme* [História oculta do niilismo]. Curiosamente, é mencionada aí uma heresia medieval, sustentada por Pedro Lombardo (1100-1160), teólogo escolástico do século XII (portanto muito antes da “morte de Deus”). A posição “nihilianista” de Lombardo sustentava que “o Cristo, longe de encarnar o verbo, não era ‘nem uma pessoa nem uma coisa’, e por conseguinte *não era ‘nada’...*”³ Etimologicamente, *nihilismus* e *nihilianismus* são formados a partir do lexema *nihil*, “nada”, ideia que tem sido recebido distintos tratamentos na história do pensamento ocidental. A língua grega nos legou um termo correlato, mas alheio à conotação moralmente depreciativa (e sinistra) de “niilismo”: *meontologia*, teoria e discurso acerca do nada (ou não-ser), tal como em Górgias, autor de um *Tratado da natureza ou do não-ser*. Contudo, seria ingênuo supor que a etimologia nos possa fornecer o essencial acerca da polissêmica significação de “niilismo”, conceito carregado de historicidade.

Cioran se insere nessas duas historiografias. Na *história do nada*, como um filósofo de vocação metafísica, um pensador preocupado (talvez mesmo “atormentado”) com as mesmas “grandes questões” que ocuparam as inteligências de Platão, Agostinho, Descartes, Kant, Heidegger ou qualquer outro grande filósofo ocidental: a (i)mortalidade

² GIVONE, Sergio, *Historia de la nada*, p. 7-8.

³ COHEN-HALIMI, Michèle, *L’Histoire cachée du nihilisme : Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, p. 104.

da alma, a liberdade, Deus (ou o absoluto), o tempo e a eternidade, o ser e o nada, a “Verdade”...⁴ Insere-se igualmente na *história do niilismo*, como partícipe de uma trama histórica (moderna) de ideias, personagens, influências e repercussões, experimentações, crises, revoltas e reviravoltas que só confirmam o vaticínio de Nietzsche ao narrar “a história dos próximos 200 anos”, “o que está por vir, o que já não pode se dar de outra forma: a ascensão do niilismo”.⁵

Sigamos a pista de Nietzsche. “*Niilismo*: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta à pergunta ‘para quê?’ Que significa o niilismo? *Que os valores supremos se desvalorizam*”.⁶ “Deus está morto”⁷ e, com Ele, toda uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo teológica e/ou metafísica, todo um sistema axiológico (de valores absolutos, imutáveis, eternos). Com essa crise do espírito em escala civilizacional, incha-se *negativamente* “o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência”.⁸ Na economia vital da existência, a positividade tradicional é paulatinamente corroída pela negatividade crescente, a estabilidade e a segurança do mundo de outrora dão lugar a muita instabilidade, incerteza, insegurança. À pergunta: “Para quê?”, a resposta terrível que se impõe é: *Para nada, tudo é em vão, inútil*, fazendo jus à letra do tango pessimista “Cambalache” (reinterpretado por Raul Seixas).⁹ Niilismo designa uma situação – eminentemente moderna e pós-moderna – de *anomia*, crise e dissolução progressiva de valores, convenções, normas e crenças; um estado de coisas problemático e disfuncional,¹⁰ intimamente relacionado ao processo histórico que culminará na declaração – *in absentia* – da “morte de Deus”,¹¹ que ameaça levar a óbito também o

⁴ “Nem sempre perseguimos a Verdade, mas quando a procuramos com sede, com violência, odiamos tudo o que é expressão, tudo o que depende das palavras e das formas, todas as mentiras nobres, ainda mais afastadas do que é verdadeiro do que as vulgares.” CIORAN, *Do inconveniente de ter nascido*, p. 162.

⁵ NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos 1887-1889*, p. 174.

⁶ IDEM, *Fragments posthumes. Automne 1887 – mars 1888. Oeuvres philosophiques complètes*, XIII, 9 [35], p. 27-28 (tradução nossa).

⁷ IDEM, *A Gaia ciência*, Livro III, § 12, p. 147-148.

⁸ IDEM, *O nascimento da tragédia*, p. 11.

⁹ “*El mundo fue y será una porquería ya lo sé / En el 510 y en el 2000 también / Que siempre ha habido chorros, maquiavelos y estafaos / Contentos y amargaos / Valores y doblé [...] Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor / Ignorante, sabio o chorro / Pretencioso estafador / Todo es igual / Nada es mejor / Lo mismo un burro que un gran profesor.*”

¹⁰ Paul Bourget (1852-1935), um dos principais teóricos franceses do niilismo, e cujos *Essais de psychologie contemporaine* foram lidos por Nietzsche, correlaciona-o ao fenômeno da decadência por uma perspectiva sociológica de viés organicista: a sociedade deve assemelhar-se a um organismo, e o niilismo, enquanto fenômeno de *décadence*, tende à fragmentação, à desagregação, à entropia, logo à dissolução do organismo social e das condições mesmas da vida em sociedade. COMPAGNON, Antoine, *Os Antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*, p. 80.

¹¹ NIETZSCHE, F., *A Gaia ciência*, Livro III, § 108, p. 135.

homem. É o “ranger de dentes” de toda uma coletividade – a civilização europeia – que, vendo o seu Deus ser reduzido a uma hipótese científica obsoleta e logo a uma “fábula” (Nietzsche), “desliga-se” de seu fundamento divino, ficando órfã, desamparada, desorientada. É a crise axiológica de nossa era pós-metafísica (secular, historicista,¹² atesta, “desencantada”), crise cujas causas profundas remontam a muito antes da “morte de Deus” repisada por Nietzsche no século 19. É uma situação de “desnorreamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana.”¹³

“Niilismo” pode ser apenas uma palavra acusatória, difamatória, para desmoralizar o interlocutor. Segundo Ernst Jünger, “a acusação de niilismo encontra-se, hoje, entre as mais difundidas, entre as que mais prontamente se lançam contra os adversários. É provável que *todos* tenham razão.”¹⁴ Cioran, que se nutriu fartamente das culturas alemã e russa, conhecendo bem as controvérsias do *Nihilismusstreit*, sempre rejeitou, nas entrevistas que concedeu, o rótulo de “niilismo” para classificar seu pensamento. Um de seus entrevistadores comenta que os dicionários costumam grudar nele a “etiqueta de niilista”. “*Comme une autre...*”, responde Cioran, reticente. E prossegue:

Não sou niilista. [...] Para mim, é uma fórmula vazia. Pode-se dizer, para simplificar, que sou obcecado pelo nada, ou melhor, pelo vazio. [...] Porque o niilista no sentido corrente é alguém que destrói tudo com violência, com segundas intenções mais ou menos políticas, ou sabe-se lá o quê! Mas no meu caso, não é isso. Assim, pode-se dizer que sou niilista no sentido metafísico. Mas nem isto quer dizer nada. Aceito melhor a caracterização de cético – embora eu seja um falso cético. Se quiser, eu não acredito em nada, é neste sentido que... E nem isso é verdade!¹⁵

¹² Citando o célebre aforismo de Paul Valéry, Peter Sloterdijk escreve: “De fato, ‘nós civilizações’ somos mortais, e deveríamos ter tomado conhecimento disso depois de tudo que aconteceu. O predicado da ‘mortalidade’ não compete mais apenas a Sócrates e seus iguais. Ela abandona o exercício silogístico e inunda um continente que não contém a sua guerra. [...] Dessa vez, o reconhecimento da possibilidade de ruína das civilizações não dizia respeito a mundos distantes como Nínive, Babilônia, Cartago. Tratava de grandezas que as pessoas acreditavam conhecer de perto: França, Inglaterra, Rússia... até ontem, estes ainda eram nomes cativantes. Eles eram pronunciados como universais em forma de povos. Representavam a estabilidade atemporal que, desde sempre, era atribuída aos clãs [*Sippen*] e suas alianças em povos.” SLOTERDIJK, Peter, *Pós-Deus*, p. 8.

¹³ VOLPI, Franco, *O Niilismo*, p. 8.

¹⁴ JÜNGER, Ernst, *Oltre la linea*, p. 103-4 (tradução nossa).

¹⁵ CIORAN, Entrevista com Jean-François Duval, *Entretiens*, p. 42-43 (tradução nossa)

Cumprasse assinalar essa “obsessão do nada, ou melhor, do vazio” – como se ela não tivesse nenhuma relação com qualquer niilismo! Cioran está a pensar aqui no budismo, em relação ao qual discorda de Nietzsche (assim como em relação à *mística* em geral¹⁶). De resto, fica a dúvida sobre qual seria a *outra* etiqueta. Duas hipóteses se impõem: “pessimista” e “reacionário”. Vemo-lo rejeitá-las todas.¹⁷ Não se trata de mera *esquiva*, mas de uma atitude gnosiológica *intuitiva* (e cética) que desconfia de rótulos pré-concebidos e classificações convencionais, que amiúde mistificam e obscurecem, mais do que esclarecem e instruem. A noção de “antimoderno” lhe é mais apropriada, preservando a dualidade fundamental do *logos* cioraniano, sua ambivalência constitutiva. Quando François Bondy lhe pergunta se ele é frequentemente acusado de “reacionário”, Cioran responde com uma anedota: “Eu me defendo. Vou muito além disso. Henri Thomas me disse um dia: ‘Você é contra tudo o que aconteceu depois de 1920’, e eu respondi: ‘Não, desde *Adão!*’”¹⁸ Negações à parte, Cioran tem senso de humor (é a *zeflemea* tipicamente romena¹⁹). Esta resposta, tão “cioraniana”, poderia ser um comentário a *La Chute dans le temps* (1964), em que o princípio cômico é inserido tacitamente na premissa da seguinte proposição (que faz de Cioran, mais do que um “reacionário” ou “antimoderno”, um gnóstico, “perito em anti-*Criação*”²⁰): “Já que tudo

¹⁶ Interpretando o budismo e o cristianismo em chave niilista, como religiões pessimistas e hostis à vida, Nietzsche conclui que ambas “podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme *adoecimento da vontade*” (*A Gaia ciência*, livro V, § 347, p. 241). Cioran não acompanha Nietzsche em sua interpretação niilista do budismo – nem da *mística* em geral, a cristã incluída. Para Cioran, os místicos, “longe de serem deficientes, lutaram pela sua fé, enfrentaram diretamente Deus, apropriaram-se do Céu. A sua idolatria do não-querer, da doçura e da passividade garantia-os contra uma tensão difícil de suportar, contra essa histeria *superabundante* de que precedia sua intolerância, o seu proselitismo, o seu poder sobre este mundo e o outro”. CIORAN, *A Tentação de existir*, p. 121.

¹⁷ “Assim como não sou um pessimista, mas, como devo dizer, um... experimentador (*Geniesser*)”, explica ele noutra entrevista (*Entretiens*, p. 252). Essa atitude não carece de analogia com o *experimentalismo* de Nietzsche. Quanto à pecha de “reacionário”, Cioran parece dar de ombros, se é que não se compraz neste e outros mal-entendidos, embora não se compreenda desta forma. Quando Fritz J. Raddatz afirma que os seus aforismos “conduzem diretamente a posições reacionárias”, Cioran retruca: “Reacionário? Talvez. Mas seria mais justo, creio eu, se você encontrasse para a minha posição uma explicação filosófica, antes que política” (*Entretiens*, p. 178). O interlocutor alemão exige que Cioran reconheça as implicações éticas e políticas de livros que, segundo ele, são irresponsáveis e perigosos. Mas Cioran insiste em reivindicar para si o estatuto de *Privatdenker*, na linha de Kierkegaard e Chestov, tendo *Jó* como arquétipo (espécie de “antifilósofo” apestado e desgraçado, antítese do filósofo racional e eudemônico encarnado por Sócrates), na contramão do intelectual público e *engagé*. Cioran se interessa por um autor como Joseph de Maistre, o reacionário por antinomásia, por uma *coincidentia oppositorum*, pela paixão da antilogia, da polêmica, da diatribe, para melhor afirmar sua singularidade, diferenciando-se deles.

¹⁸ CIORAN, Entrevista com François Bondy, *Entretiens*. p. 12-13 (tradução nossa).

¹⁹ *S. f.*, ironia, zombaria, gracejo, sarro, tirada. Pode-se dizer que *Silogismos da amargura* é o livro de Cioran “zeflemeático” por excelência, carregado de *zeflemea*, de onde os títulos derrisórios de alguns capítulos, como “O escroque de abismos” e “O circo da solidão”, sem falar na jovialidade excepcional de muitos dos aforismos.

²⁰ CIORAN, *História e Utopia*, p. 83.

o que se concebeu e empreendeu desde Adão é ou perigoso ou inútil, o que fazer? Dessolidarizar-se da espécie? Seria esquecer-se que nunca se é tão humano como quando se lamenta sê-lo.”²¹

Todas essas evasivas pertencem aos anos franceses de Cioran, há décadas desenraizado, apartado de suas origens romenas, com as quais desejava romper definitiva e radicalmente. Elas devem ser lidas sobre o pano de fundo biográfico de um “passado infame”,²² nas palavras de Marta Petreu, como a reversão de suas posições (crenças, ideais, esperanças) de outrora, em franca oposição ao extremismo político e fanatismo *total* de sua juventude legionária, marcada por uma “apologia da barbárie”, por um niilismo ativo e incendiário em nome da “transfiguração da Romênia”. Segundo Petreu, o *Breviário de decomposição* é “o livro de um autor que passou do engajamento total ao niilismo dos grandes sofistas.”²³ A crise, o drama existencial que faz Cioran perder o sono, e a reviravolta na qual resultará, na transição entre antes e depois da Segunda Guerra, é um dado imprescindível para compreender as posições ulteriores de Cioran, o niilismo *metafísico* do “*estrangeiro* para a polícia, para Deus e para mim mesmo”.²⁴ Patrice Bollon fala em um “segundo nascimento de Cioran”,²⁵ mas é curioso que o autor romeno já “renasça” *em vias de decomposição*.²⁶ Se, na entrevista com Jean-François Duval, ele contrapõe à figura do niilista politicamente motivado a do niilista no sentido metafísico (contemplativo, teórico), é porque já não se reconhece naquele eu do passado (romeno, nacionalista, “fanático até o ridículo”²⁷), porque pensa agora na contramão daquele que fora, quando, tendo perdido o sono por causa do destino do seu país,²⁸ acreditou que, salvando a pátria, poderia salvar a si mesmo.²⁹ Fracassando duplamente,

²¹ IDEM, *La Chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1082-1083 (tradução nossa).

²² Título da biografia crítica de Marta Petreu, que se concentra na ascensão do fascismo romeno da Guarda de Ferro e o envolvimento de Cioran com este movimento, na Romênia da década de 1930. Cf. PETREU, Marta. *An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*. Chicago: Ivan R. Dee, 2005.

²³ PETREU, Marta, *An Infamous Past*, p. 234 (tradução nossa).

²⁴ CIORAN, *Le mauvais démiurge*, *Œuvres*, p. 1245 (tradução nossa).

²⁵ BOLLON, Patrice, *Cioran, l'hérétique*, p. 122.

²⁶ “Todas as morais representam um perigo para a bondade; só a incúria a salva. Por haver escolhido a fleuma de imbecil e a apatia do anjo, excluí-me dos atos e, como a bondade é incompatível com a vida, apodreci-me para ser bom.” CIORAN, “Teoria da bondade”, *Breviário de decomposição*, p. 190.

²⁷ “No final da adolescência, se é fanático por definição; eu também o fui, e até o ridículo.” IDEM, *História e utopia*, p. 14.

²⁸ “*Transfiguração da Romênia*, como o primeiro livro de Cioran, é o resultado de muitas noites de insônia. Cioran fala com a autoridade de quem ‘passou muitas noites meditando sobre o destino da Romênia’.” ZARIFOPOL-JOHNSTON, Iilca, *Searching for Cioran*. p. 93 (tradução nossa).

²⁹ “Não é por um determinado número de valores nem pela sua realização menor que o problema das pequenas culturas é interessante, mas pelo homem que nelas se atormenta, que não aceita a sua sorte e

Cioran experimentou uma dupla decepção, o que – a julgar pelos seus próprios critérios gnosiológicos – só favorece a *lucidez*.³⁰

Considerações preliminares e metodologia

“Niilismo” está ausente do vocabulário final de Cioran,³¹ que prefere “retornar às coisas mesmas”, ruminar sobre o que realmente importa. Segundo o *Dicționar de termeni cioranieni*³² (2020), *nimic*³³ – “nada” – ocupa o quarto lugar no índice de termos mais recorrentes nos seus escritos romenos, precedido apenas por “vida”, “homem” e “mundo”.³⁴ As ocorrências de “niilismo”, por outro lado, talvez possam contar-se nos dedos da mão, entre empregos anedóticos ou meramente alusivos.³⁵ Como ele mesmo reconhece, por experiência de causa, se o abuso da palavra “nada” é um mau sinal, abusar da palavra “vida” é um péssimo sintoma, a medida de quão distante se está em relação a ela, quanta saúde falta, o mínimo equilíbrio vital: uma confissão de *conștiința enferma*.³⁶ Se até o *nada* foi “desvalorizado pelo abuso de filósofos indignos dele”,³⁷ queixa-se Cioran (julgando-se digno), o *ismo* em questão lhe parece ainda mais suspeito, desvalorizado pelo abuso que, a esta altura, já não é só dos filósofos. Sendo que a relevância lexicográfica de “niilismo” é baixa na economia do discurso cioraniano (como ademais a de qualquer outro “ismo”), um exame compreensivo da questão exige, para além da análise lexicográfica, um procedimento oblíquo, indireto, interpretando sinais,

79

quer salvá-las salvando a si mesmo.” CIORAN, *La Transfiguration de la Roumanie*, p. 108 (tradução nossa).

³⁰ “O sofrimento abre-nos os olhos, ajuda-nos a ver coisas que de outra maneira não teríamos descoberto. Ele é, portanto, útil unicamente para o conhecimento, e, fora disso, serve apenas para envenenar a existência. O que, diga-se de passagem, favorece uma vez mais o conhecimento.” IDEM, *Do inconveniente de ter nascido*, p. 157.

³¹ RORTY, Richard, *Contingência, ironia e solidariedade*, p. 127.

³² CONSTANTINOVICI, Simona (org.), *Dicționar de termeni cioranieni*. Timișoara : Editura Universității de Vest ; Milano : Criterion Editrice, 2020.

³³ Há uma derivação, uma inflexão abstrata de *nimic*: *nimicnicie*, “nacidade”, empregado parcimoniosamente por Cioran (no foro privado dos *Cahiers*, nunca nos livros publicados). “Esta noite eu pensei na palavra romena: *nimicnicie*, que vem de *nimic*, nada, e que exprime o sentimento de vanidade, frustração, inabilidade. Um sentimento de *nacidade*.” CIORAN, *Cahiers*, p. 645 (tradução nossa).

³⁴ Como se estivesse consciente de abusar da palavra “vida”, Cioran alerta: “Alguém emprega continuamente a palavra ‘vida’? Saiba que é um doente.” IDEM, *Silogismos da amargura*, p. 41.

³⁵ Por exemplo, este aforismo de juventude sobre o “Niilismo: forma limite da benevolência.” IDEM, *Amurgul gândurilor*, p. 194 (tradução nossa).

³⁶ Fenomenologicamente, para Cioran, a consciência da *vida como um problema* denota mais que um dualismo transcendental: uma ferida, uma doença, uma grave cisão (“divórcio ontológico”) a separar tragicamente, no âmago do humano, o vital e o espiritual. “Consciência do tempo: atentado contra o tempo...”, lê-se em *Silogismos da amargura* (p. 42), e o mesmo é válido em relação à consciência da vida, à medida que esta é indissociável do tempo, do vir-a-ser e perecer de todas as coisas.

³⁷ CIORAN, *Écartèlement, Œuvres*, p. 1454 (tradução nossa).

averiguando de que maneira o pensador romeno dialoga com autores como Nietzsche e Dostoievski, entre outros, a fim de saber como ele se insere nas malhas históricas do niilismo europeu.

Em segundo lugar, uma investigação acerca do niilismo em Cioran deve levar em conta a cisão que marca a sua “obra”, que se desdobra entre dois idiomas, duas “pátrias linguísticas”. As configurações do niilismo são distintas nos seus escritos romenos e nos franceses. A relação entre sua produção romena – “nos cumes do desespero” – e a francesa – “nas raízes do vazio” – é regida por uma dialética de ruptura e continuidade, diferença e ipseidade no devir-si-mesmo. Cioran diz, numa entrevista realizada em alemão, em 1985, que todos os seus livros, sem exceção, “procedem de uma mesma visão da vida, de um mesmo sentimento do ser, se preferir. Expressam a reação de um marginal, de um pestiferado, de um indivíduo que nada reata a seus semelhantes. Essa visão não me abandonou. O que mudou é minha maneira de traduzi-la.”³⁸ O *Breviário de decomposição* representa um “divisor de águas”, uma reviravolta não apenas no âmbito linguístico, mas também psicologicamente, posto que o câmbio de idioma implica um processo de dessubjetivação e ressubjetivação, uma reconfiguração da *forma mentis*, uma espécie de *metanoia* secular. Cioran mantém até o fim suas primeiras intuições, as *revelações da insônia*, mas as conclusões extraídas serão outras. Essa reviravolta, esse *clinamen*³⁹ em relação a si mesmo, passa pela problemática do niilismo – antes e depois do *Breviário*.

Uma via metodológica para examinar a questão do niilismo em Cioran é mediante uma análise lexicográfica do vocábulo no seu discurso. Outra, mais intuitiva e menos analítica, válida mesmo na ausência do vocábulo, consiste em empreender uma hermenêutica fenomenológica dos seus escritos em busca de signos, sintomas, reações e tomadas de posição sobre temas Deus, a “morte de Deus”, o ser e o nada, a existência, o tempo e a história, a vida e a morte... Os dois métodos devem complementar-se e informar-se mutuamente. O segundo supõe a interlocução de Cioran com outros autores,

³⁸ IDEM, Entrevista com Gerd Bergfleh, *Entretiens*, p. 150 (tradução nossa).

³⁹ Embora *clinamen* seja originalmente empregado como uma das fases do processo de influência poética *entre dois autores*, empregamo-lo aqui em sentido autorreferencial, *clinamen* em relação a si mesmo. Eis a definição de Harold Bloom (em que “poetas” e “poemas” podem ser filósofos e suas obras filosóficas): “*Clinamen*, leitura distorcida ou apropriação mesmo; tomo a palavra de Lucrecio, onde ela significa um ‘desvio’ dos átomos para possibilitar a mudança no universo. O poeta desvia-se de seu precursor, lendo o poema dele de modo a executar o *clinamen* em relação a ele. Isso aparece como um movimento corretivo em seu próprio poema, que sugere que o poema do precursor seguiu certo até um determinado ponto, mas depois deve ter-se desviado, precisamente na direção em que segue o novo poema”. BLOOM, Harold, *A Angústia da influência*, p. 64.

como Dostoiévski e Nietzsche, importantes precursores com os quais o pensador romeno compartilha a problemática do niilismo.

Desespero como confissão: insônia e niilismo na obra romena de Cioran

Cioran é o filósofo da insônia por antonomásia. A “ausência criminosa” de sono, esse “Nada sem trégua”,⁴⁰ é o drama que está na origem do seu “despertar” espiritual, a experiência catastrófica que molda a sua visão de mundo. Fez sua estreia literária, em 1934, “nos cumes do desespero”. Se matar-se é, em certo sentido, como afirma Camus, uma *última confissão*, de que “fomos superados pela vida ou que não a entendemos”,⁴¹ o desespero é a *penúltima confissão*: de que estamos quase lá. O título de seu livro de estreia não só ecoa o tratado de Kierkegaard sobre a “doença até a morte”,⁴² como foi inspirado nas manchetes sensacionalistas que os tabloides romenos usavam para noticiar casos de suicídio. Atormentado pela sensação do irreparável e do irremediável, Cioran contempla a ideia de uma morte tentadora e impossível, a possibilidade de um suicídio constantemente diferido. Descobre na escrita um remédio salutar, uma terapêutica capaz de afastar a tentação do suicídio e dar-lhe fôlego para passar de um dia ao outro. “Escrevi meu primeiro livro em romeno, aos vinte e um anos, prometendo a mim mesmo nunca mais tornar a escrever. Mas então escrevi um outro, seguido da mesma promessa. A comédia se repetiu por mais de quarenta anos.”⁴³ “Um livro é um suicídio adiado”,⁴⁴ e “se continuamos vivos, é graças à escrita, que, por meio da objetivação, ameniza essa tensão infinita. Criar significa salvar-se provisoriamente das garras da morte.”⁴⁵

O desespero inaugural de Cioran não se resume a uma crise pontual, mas é o corolário de toda uma história de vida, desde o nascimento do lado de lá do império austro-húngaro, passando pela prisão e deportação dos seus pais para campos de trabalhos forçados na aurora da Primeira Guerra Mundial, até a perda do “paraíso terrestre” – o seu vilarejo natal de Rășinari – para ser matriculado em um renomado liceu de Sibiu, passando pelas primeiras crises de *ennui* por volta dos cinco ou seis anos de idade (provavelmente causado pela ausência dos pais, que haviam sido detidos). “Eu era muito

⁴⁰ CIORAN, *Nos cumes do desespero*, p. 15.

⁴¹ CAMUS, *O mito de Sísifo*, p. 19.

⁴² KIERKEGAARD, Søren Aabye, *O Desespero humano (doença até à morte)*. In: Col. “Os Pensadores”. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

⁴³ CIORAN, Entrevista com Fernando Savater, *Entretiens*, p. 17 (tradução nossa).

⁴⁴ IDEM, *Do inconveniente de ter nascido*, p. 91.

⁴⁵ IDEM, *Nos Cumes do desespero*, p. 21.

jovem, quase uma criança, quando experimentei pela primeira vez o sentimento do nada, na sequência de uma iluminação que não consigo definir”, diz ele a Sylvie Jaudeau.⁴⁶ Seu desespero possui, portanto, determinações muito concretas, não sendo um drama isolado e estritamente individual, mas a expressão subjetiva de uma experiência mais geral, histórica e socialmente condicionada: ao inconveniente de ter nascido e ser *humano*, precede o inconveniente de ser *romeno*, nascido numa “tribo de vencidos”.⁴⁷ Numa nota de caderno, Cioran afirma ter herdado do seu país “o niilismo de raiz [*foncier*], seu traço fundamental, sua única originalidade. *Zădărnicie*,⁴⁸ *nimicnicie* – estas palavras, não, não são palavras, são as realidades do nosso sangue, do meu sangue.”⁴⁹ Enfim, esses dados biográficos – o *ennui* precoce, a perda do “paraíso perdido”, a consciência do *fracasso* – talvez lancem luzes sobre esta vaga ocorrência do conceito que nos interessa: “Ter amado sempre as lágrimas, a inocência e o niilismo. Os seres que sabem tudo e os que não sabem nada. Os fracassados e as crianças.”⁵⁰

“Sem Deus, tudo é nada; e Deus? Nada supremo”.⁵¹ Este aforismo de *Silogismos da amargura* (1952), seu segundo livro em francês, pode ser lido retrospectivamente como uma síntese da experiência-revelação meontológica do jovem insone, “nos cumes do desespero”. *Deus* é uma obsessão manifesta do primeiro ao último livro de Cioran, ainda que com diferentes nuances e graus de intensidade (mais intensa nos anos dos “cumes do desespero”). O filósofo romeno opera uma redescrição da categoria do *religioso*, expropriado de seu conteúdo dogmático tradicional e redefinido em termos puramente antropológicos, uma questão de “intensidade vital”. Em *Amurgul gândurilor* (1940), um de seus últimos livros romenos, ele afirma que “o religioso não é uma questão de conteúdo, mas de *intensidade*. Deus se determina como um momento de nossos frenesis”, e “a intensificação de qualquer sensação é sinal de religiosidade. Um desgosto máximo nos desvela o Mal (a via negativa em direção a Deus).” Uma concepção bastante heterodoxa de Deus, para dizer o mínimo. Outro aforismo do mesmo livro: “Sempre que um ser não pode ‘assentar-se’ na existência, encontra-se em presença do Mal. Daí deriva todo fracasso – e sendo o Mal imanente ao devir, todos os seres têm de lutar com ele.”⁵²

⁴⁶ IDEM, *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 19-20.

⁴⁷ IDEM, *Îndreptar pătimăș*, p. 51 (tradução nossa).

⁴⁸ *Zădărnicie* é uma palavra bastante recorrente nos textos romenos de Cioran, significando “ vaidade” (*vanitas*), “ inutilidade”, insignificância”.

⁴⁹ CIORAN, *Cahiers*, p. 685 (tradução nossa).

⁵⁰ IDEM, *Lacrimi și sfinți*, p. 140 (tradução nossa).

⁵¹ IDEM, *Silogismos da amargura*, p. 59.

⁵² IDEM, *Amurgul gândurilor*, p. 110 (tradução nossa).

E logo abaixo: “À medida que Deus não está assentado em si, pelo que excede sua condição, participa do mal. De resto, não é ele o grande Fracassado?”⁵³

É compreensível que Cioran pense tanto em Deus, com a obsessão de um místico em transe, pois, além de ser romeno, é o filho de um sacerdote cristão ortodoxo. Essa *theia mania* é o que faz do pensamento de Cioran, mais do que um niilismo (e um ateísmo) puro e simples,⁵⁴ um misticismo *meonto-teológico*, uma mística negativa “da existência pura, das raízes imanentes da existência”, o “êxtase como exaltação na imanência, como iluminação neste mundo, como visão da loucura deste mundo – eis um substrato para uma metafísica – válida até mesmo para os momentos derradeiros, para os momentos finais.”⁵⁵ As rumações de Cioran sobre Deus alternam entre súplica e blasfêmia, piedade e revolta igualmente extremas, numa relação contraditória e instável de amor e ódio, entusiasmo e desgosto, às vezes indiferença... “‘Senhor, sem ti estou louco, mas mais louco ainda contigo!’ Esse seria, na melhor das hipóteses, o resultado de um reatamento de contato entre o fracassado de baixo e o fracassado do alto.”⁵⁶ Deus representa para Cioran menos uma transcendência onipotente e salvífica, ou ao menos consolatória, do que “um abismo que começa onde terminam todos os outros”,⁵⁷ menos um “travesseiro” metafísico no qual repousar o espírito que um “osso inesgotável” para roer nos momentos de solidão e aflição supremas. Trata-se de um Deus sumamente *ineficaz*, tão impotente quanto a criatura, capaz de cair tão baixo quanto ela, necessitando Ele mesmo de salvação. O estado da questão da “morte de Deus” não poderia ser mais incerto nas confissões “autopatógráficas” de Cioran: não se sabe se está morto, vivo ou morto-vivo. Vai depender do momento, do estado de espírito. “Estou de bom humor: Deus é bom; estou melancólico: é mau; indiferente; é neutro. [...]; se meus entusiasmos o animam, meus maus humores o sufocam. [...]; se o idolatramos, é o Ser; se o repudiamos, é o Nada.”⁵⁸ Seria precipitado, de nossa parte, atribuir a insônia de Cioran a razões teológicas, dir-se-ia sobrenaturais. O próprio autor se encarrega de fazer uma redução fenomenológica da *experiência interior* como experiência teológica: “Deus significa a última etapa de uma

⁵³ *Ibid.*, p. 111 (tradução nossa).

⁵⁴ À diferença do existencialismo de Sartre, o “existencialismo” de Cioran não é inequivocamente um humanismo nem um ateísmo. É um niilismo existencial (e metafísico) de aspiração mística e índole dualista (um dualismo gnóstico, segundo Ioan P. Culianu), na contramão das místicas neoplatônica e cristã, como experiência contemplativa do Uno ou de Deus. Infelizmente, não poderemos tratar aqui da relação entre existencialismo, niilismo e gnosticismo em Cioran.

⁵⁵ CIORAN, *Nos cumes do desespero*, p. 51.

⁵⁶ IDEM, *Silogismos da amargura*, p. 76.

⁵⁷ IDEM, *Lacrimi și sfinși*, p. 24 (tradução nossa).

⁵⁸ IDEM, *Breviário de decomposição*, p. 173.

caminhada, o ponto extremo da solidão, ponto insubstancial ao qual não se pode deixar de dar um nome, de atribuir uma existência fictícia. Cumpre, enfim, uma função: a do diálogo”.⁵⁹ Deus é a face positiva (antropomórfica) do Nada, hipostasiado em Interlocutor Supremo, no ponto extremo da solidão.

Lágrimas e Santos (1937), seu terceiro livro romeno, é, como ele costuma relatar nas entrevistas, o resultado – no “calor do momento” – de uma crise religiosa, marcada por êxtases místicos e por uma “tentação religiosa de irreligiosidade”,⁶⁰ que nunca culmina no “salto da fé”, numa conversão religiosa.⁶¹ “Quando escrevi *Lágrimas e Santos*”, conta ele a Sylvie Jaudeau, “vivía um real combate entre a tentação e a recusa, entretanto nunca pude superar a dúvida. O fascínio do negativo é tão natural em mim que sinto a sua presença a cada instante.”⁶² Em um dos mais significativos aforismos sobre o nosso tema, Cioran identifica o niilista e o místico, a experiência do nada e a experiência de Deus: “Todos os niilistas se debateram com Deus. Uma prova mais de sua vizinhança com o nada. Depois de ter pisoteado tudo, já não te resta mais nada a demolir além dessa última reserva do nada”.⁶³ Cioran prefigura, em *Lágrimas e Santos* (1937), o *Homem revoltado* de Camus (1951): “Toda revolta se dirige contra a Criação. [...] Em nome do Criador não podemos nos rebelar nem sequer contra o pecado. Pois, para o Reacionário supremo, o único pecado é a anarquia, esse protesto contra a ordem original. [...] A anarquia não estava nos planos da Criação.”⁶⁴ Camus – na pista de Nietzsche – não deixa dúvidas sobre a relação histórica entre *revolta metafísica e niilismo*.⁶⁵ O niilismo cioraniano se dá a conhecer à medida de sua revolta contra a “Criação fracassada”. O “perito em anti-Criação”, insurgindo-se contra Deus, o Criador, se esforça para “deteriorar seu edifício, para tornar ainda mais miserável uma obra já comprometida

⁵⁹ IDEM, *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 20.

⁶⁰ IDEM, *Breviário de decomposição*, p. 44.

⁶¹ “Na idade em que escrevia *O Livro das ilusões* (vinte e cinco anos?), eu vivia com uma intensidade tal que tinha medo de me tornar literalmente um fundador de religião... Em Berlim, em Munique, conheci êxtases frequentes – que permanecerão para sempre os *cumes* da minha vida. Depois, eu só tive simulacros.” IDEM, *Cahiers: 1957-1972*, p. 579 (tradução nossa).

⁶² IDEM, *Entrevistas com Sylvie Jaudeau*, p. 24.

⁶³ IDEM, *Lacrimi și sfinți*, p. 78 (tradução nossa).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 106 (tradução nossa).

⁶⁵ “Cento e cinquenta anos de revolta metafísica e de niilismo viram retornar com obstinação, sob diferentes disfarces, o mesmo rosto devastado, o do protesto humano. Todos, erguidos contra a condição humana e seu criador, afirmaram a solidão da criatura, o nada de qualquer moral. [...] A insurreição humana, em suas formas elevadas e trágicas, não é nem pode ser senão um longo protesto contra a morte, uma acusação veemente a esta condição regida pela pena de morte generalizada. Em todos os casos que encontramos, o protesto dirige-se sempre a tudo aquilo que, na criação, é dissonância, opacidade, solução de continuidade.” CAMUS, *O homem revoltado*, p. 122-123.

desde seu início.”⁶⁶ Teologicamente, o *hamletismo* de Cioran se resume a não poder se decidir entre revoltar-se contra o mundo *por amor a Deus* ou rebelar-se contra Deus *por amor ao mundo*.

Não apenas *Lacrimi și sfînți* resulta de uma crise religiosa e mística, como também o anterior, o *Livro das ilusões* (1936). Tanto é que, já neste livro, o pensador insone declara sua paixão pelas *santas*, demarcando sua distância em relação aos filósofos aos quais seria frequentemente comparado, declarando – numa antecipação da figura do “Antifilósofo” introduzida no *Breviário* – que se sentiria incomodado se o qualificassem de “discípulo de Schopenhauer ou de Nietzsche; mas poderia conter minha alegria se me chamassem *o discípulo das santas?*”⁶⁷ Em sua juventude insone e desesperada, Cioran faz pensar no cruzamento de três personagens dostoiévskianos: Ivan Karamazov, pela revolta metafísica, Kirillov, pelo frenesi delirante e pela obsessão do suicídio como salvação impossível, e o anônimo “homem do subsolo”, pela consciência como doença.

Dois passagens d’*O Livro das ilusões* são especialmente importantes no tocante à problemática do niilismo, uma delas em diálogo com Dostoiévski (ecoando a revolta metafísica de Ivan Karamazov) e a outra com Nietzsche (a propósito do motivo do *Amor fati*). Na primeira delas, Cioran reconhece, com pesar, que “Dostoiévski tem razão: se não existe imortalidade, tudo é permitido”⁶⁸ – afirmação que coloca o pensador romeno na esteira do niilismo “segundo o modelo de São Petersburgo”,⁶⁹ e isso de duas maneiras antitéticas: como niilista e como *contra*-niilista, partidário-entusiasta e opositor-crítico do niilismo como crime de deicídio.⁷⁰ Em sua juventude, ainda forçosamente submetido à moral e ao dogma cristãos, Cioran lamenta a “morte de Deus”, à sua maneira (heterodoxa), por ver nela a falência do único poder que seria capaz de evitar o pandemônio, o mergulho irreversível da liberdade e da vontade humanas na completa autodestruição. Diferente de Nietzsche, e à semelhança de Schopenhauer, Cioran pensa metafisicamente, logo moralmente, pois o pessimismo é uma moral antes de ser uma

⁶⁶ CIORAN, E. M., *História e utopia*, p. 83.

⁶⁷ IDEM, *O Livro das ilusões*, p. 210.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 180. Costuma-se atribuir esta sentença a um dos personagens d’*Os irmãos Karamazov*, Ivan, mas na verdade ela não se encontra *ipsis litteris* em nenhuma parte do romance. A frase original é: “Não existe a imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo, tudo é permitido”. A frase “tudo é permitido” é repetida muitas outras vezes ao longo do livro, mas nenhuma delas com esta exata premissa: “se Deus está morto...”.

⁶⁹ NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Livro 5, § 347, p. 241.

⁷⁰ De onde a figura, introduzida no *Breviário*, do “animal religioso incompleto”, que “padece duplamente de todos os males”, isto é, como crente, do fundo de sua vontade de crer, e como descrente, do fundo de sua vontade de negação e desengano. CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 175.

metafísica.⁷¹ O niilismo em Cioran está intimamente relacionado ao problema do *mal*, que por sua vez está relacionado ao problema da *liberdade* (de onde o mito do “pecado original”, tão caro ao pensador romeno). De Kierkegaard a Sartre, o problema da liberdade (insolúvel segundo Cioran⁷²) encontra-se intimamente relacionado à experiência do negativo – ou do “nada” – provocado pela angústia. Há um importante texto no *Breviário* (que retoma essa problemática dostoiévskiana d’*O Livro das ilusões*) sobre o tema da liberdade. Quando refletimos a fundo sobre ela, quando abruptamente nos damos conta de sua perigosa imensidão e da *vertigem* que ela comporta, “temos medo”, pois (e eis a revelação capital da insônia, cuja tradução prática pode conduzir ao suicídio ou ao homicídio):

a sedução do arbitrário nos apavora. Se podemos começar qualquer ato, se não há limites para a inspiração e para os caprichos, como evitar nossa perda na embriaguez de tanto poder? [...] A liberdade, concebida em suas implicações últimas, coloca a questão de nossa vida ou a dos outros; comporta a dupla possibilidade de salvar-nos ou de perder-nos. [...] Dissertar sobre a liberdade não leva a nenhuma consequência, nem para bem nem para mal; mas só temos instantes para dar-nos conta de que tudo depende de nós.⁷³

A conclusão acerca da liberdade, no *Breviário*, é a mesma d’*O Livro das ilusões*: se Deus (ou a imortalidade) não existe, “a liberdade é um princípio *ético* de essência *demoníaca*”.⁷⁴ No livro de 1936, Cioran afirma compreender “muito bem que os homens não possam mais acreditar na imortalidade”, incluindo-se entre eles, mas não “como puderam abandonar a ideia tão facilmente”, porque ele mesmo desaba só de pensar em abandoná-la.⁷⁵ Para o niilista romeno, não há meio-termo possível entre a imortalidade e o paroxismo da mortalidade: ou se ignora a morte, na bem-aventurança da inconsciência, ou – como a existência cioraniana, lúcida e desesperada – se morre *demais, muitas vezes, sem parar...* Enfim, pode-se discernir nessa “sede infinita de existência”, forçosamente fadada à decepção (logo à *lucidez*), certo “titanismo”, uma índole titânica (“prometeica”) trágica e “luciferina”, que se distingue da *Wille zur Macht* nietzschiana por ser uma

⁷¹ “O otimismo é uma metafísica, pretendia Brunetière, ao passo que o pessimismo é uma moral antes de dar lugar a uma metafísica.” COMPAGNON, Antoine, *Os Antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*, p. 74.

⁷² “Ainda que o problema da liberdade seja insolúvel, podemos sempre discorrer sobre ele, colocar-nos do lado da contingência ou da necessidade...” *Ibid.*, p. 77.

⁷³ *Ibid.*, p. 77-78.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁵ CIORAN, *O Livro das ilusões*, p. 181.

vontade de potência e de impotência, uma pulsão de vida e de morte, uma tentação existir e de inexistir, um desejo de glória e de fracasso. Cioran, ou a avidez do abandono...

Entre *Amor fati* e *Odium fati*: o “hamletismo” de Cioran

Ainda n’*O Livro das ilusões*, Cioran põe em questão outro *leitmotif* crucial na constelação hermenêutica do niilismo europeu, neste caso uma ideia extraída da obra de Nietzsche: o *Amor fati*.⁷⁶ Essa declaração incondicional de amor ao *fatum* (destino) é a resposta nietzschiana que serve de resposta ao desafio psicológico do “eterno retorno do mesmo”, uma vez deixado para trás o pessimismo schopenhaueriano (sintetizado na resposta do Sileno à pergunta do Rei Midas⁷⁷). Nietzsche é um *modelo de estilo* privilegiado do jovem pensador romeno, muito embora ele esteja mais próximo de Schopenhauer em matéria de pensamento filosófico (pessimismo metafísico, ontologia negativa) e, além disso, de temperamento e disposição moral (ética negativa).⁷⁸ O *hamletismo* de Cioran faz dele uma existência dividida – e incapaz de decidir-se – entre a afirmação e a negação, o ser e o não-ser. Essa dúvida visceral, que será retomada no Breviário, já se mostra saliente n’*O Livro das ilusões*, a respeito do *Amor fati*:

Para quem a vida é a realidade suprema, sem ser uma *evidência*, não seria “se podemos ou não amar a vida” a pergunta que mais pode atormentá-lo? Perturbadora e deliciosa incerteza, mas que requer uma resposta. É fascinante e amargo ao mesmo tempo não saber se se ama ou não a vida. Preferiríamos não ter de dizer um *sim* ou um *não*, só para não dissipar uma inquietude prazerosa. Um *sim* significa a renúncia a conceber e sentir *outra* vida; um *não* implica medo do caráter ilusório de outros mundos. Nietzsche se enganou quando, absorvido na revelação da vida, descobriu que a vontade de potência era o problema central e a modalidade essencial do ser. O homem colocado diante da vida quer saber se pode conceder-lhe seu último assentimento. A vontade de potência não é o problema essencial do homem; este pode ser forte sem ter nada. A vontade de potência nasce muitíssimas vezes em homens que

⁷⁶ “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: — assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, Livro IV, § 276, p. 187-188.

⁷⁷ “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: — Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser, nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” IDEM, *O nascimento da tragédia*, p. 33.

⁷⁸ “A adolescência se compraz no malabarismo das alturas; em um pensador ama o saltimbanco; em Nietzsche amávamos Zaratustra, suas poses, suas palhaçadas místicas, verdadeira feira de cumes...” CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 34.

não amam a vida. Quem sabe a vontade da potência não é uma *necessidade* de fachada para a vida!⁷⁹

É possível que Cioran tenha carregado essa incerteza até o túbulo, aprendendo, com o tempo, a conviver com ela – que lhe parece perfeitamente natural, inevitável. Quanto mais se distancia de sua juventude romena, e do seu “ídolo de juventude”,⁸⁰ menos esse dilema lhe parece importante, menos o faz perder o sono. O mesmo em relação à dúvida sobre Deus – o *hamletismo* entre crer ou não crer.⁸¹ A despeito de suas tentações religiosas ou místicas, compreensíveis para o filho de um padre romeno cristão ortodoxo, Cioran nos oferece uma lição de hamletismo *intencional*,⁸² tranquilizando-nos sobre a necessidade demasiado humana de escolher, decidir, assumir posições, definir o que se pensa, em que se acredita.⁸³ Necessidade nenhuma de jurar amor incondicional à vida; é possível ser forte na fraqueza, as promessas são muitas vezes palavras vazias, e “*a vontade de potência nasce muitíssimas vezes em homens que não amam a vida*”. A suspeita levantada ao final da (longa) passagem citada só faz confirmar a opinião final de Cioran sobre Nietzsche: apesar do gênio, foi “demasiado ingênuo”,⁸⁴ “demasiado puro”,⁸⁵ uma existência doente e frágil que tinha na vontade de potência uma fachada necessária para a carência de saúde. Não nos interessa avaliar a fidedignidade do retrato de Nietzsche. Não achamos que Cioran tenha razão, e seria ingênuo esperar por sua imparcialidade. Faz parte do *devoir-si-mesmo*, na busca dessa singularidade essencial, o trabalho de dissociação, diferenciação,

88

⁷⁹ IDEM, *O Livro das ilusões*, p. 122.

⁸⁰ “Como Nietzsche, acreditávamos na perenidade de nossos transes; graças à maturidade de nosso cinismo, fomos ainda mais longe que ele. A ideia do super-homem nos parece, hoje, uma mera elucubração; naquela época nos parecia tão exata como um dado experimental. Assim se eclipsou o ídolo de nossa juventude.” IDEM, *Silogismos da amargura*, p. 34-35.

⁸¹ “Não é fácil falar de Deus quando não se é nem crente nem ateu: e é sem dúvida o drama de todos nós, teólogos inclusive, não podermos ser nem uma coisa nem outra.” IDEM, *Do inconveniente de ter nascido*, p. 68. Cf. GRAY, J., “Viver sem crença nem descrença”, *Sete tipos de ateísmo*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2021.

⁸² “Jamais o espírito hesitante, afligido pelo hamletismo, foi pernicioso: o princípio do mal reside na tensão da vontade, na inaptidão para o quietismo, na megalomania prometeica de uma raça que se arreventa de tanto ideal, que explode sob suas convicções e que, por haver-se comprazido em depreciar a dúvida e a preguiça – vícios mais nobres do que todas as suas virtudes –, embrenhou-se em uma via de perdição, na história, nesta mescla indecente de banalidade e apocalipse...” IDEM, *Breviário de decomposição*, p. 14.

⁸³ “É absurdo imaginar que a verdade consiste na opção, quando toda tomada de posição equivale a um desprezo pela verdade. Para nossa infelicidade, a escolha, a tomada de posição é uma fatalidade a que ninguém escapa. Cada um de nós deve optar por uma não-realidade.” IDEM, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 18.

⁸⁴ “Não posso mais ler Nietzsche nem me interessar por ele. Parece-me demasiado *ingênuo*.” IDEM, *Cahiers: 1957-1972*, p. 659 (tradução nossa).

⁸⁵ “Nietzsche era demasiado puro, teve muito pouco contato com as pessoas, e em seguida ficou muito embalado por um impulso trágico para ser capaz dessa forma de ceticismo que supõe o humor.” *Ibid.*, p. 767 (tradução nossa).

desvio em relação a Nietzsche, ao qual Cioran é frequentemente, e não por acaso, comparado.⁸⁶ Não é outro o significado de *clinamen* na teoria poética da *angústia da influência* de Harold Bloom (que aplicamos *duplamente* no caso de Cioran, tanto em relação a outrem quanto em relação a si mesmo). Por mais que tenha idolatrado Nietzsche em sua juventude exaltada, experimentando, com ele, a “orgia filosófica” e “o culto da vitalidade”,⁸⁷ Cioran mantém desde sempre, pode-se dizer, uma exigência de originalidade que o impede de imitar Nietzsche ou quem quer que seja, de contentar-se em ser um “epígono” deste ou daquele grande filósofo ou poeta do passado. As respostas de Nietzsche não são as suas. As exigências vitais de cada pensador não são (e nem poderiam ser) as mesmas. Cioran pensa parecido com Nietzsche em inúmeros aspectos, concordando com muitas de suas intuições psicológicas ou genealógicas, inclusive acerca do niilismo,⁸⁸ historicamente relacionado ao cristianismo e à metafísica, avaliadas – segundo o critério da vida – como doutrinas e sistemas morais de *ressentimento*. Peter Sloterdijk tem razão ao afirmar que “Cioran aceita esse diagnóstico sem esboçar a menor tentativa de apresentar um outro. O que ele recusa é a fuga oposta de Nietzsche na aprovação do inaprovável.”⁸⁹ Prevalece a indolência, a teimosia do *Não*, a recusa a *seguir* quem quer que seja (modelos de vida e de conduta) ou *aderir* ao que quer que seja (doutrina religiosa, sistema metafísico, ideologia política). A exigência de autenticidade, inclusive no fracasso: “Busquei em mim mesmo meu próprio modelo. Para imitá-lo, dediquei-me à dialética da indolência. É tão mais agradável fracassar na vida...”⁹⁰ Enfim, a singularidade de Cioran (e como que sua honestidade intelectual), pensando e escrevendo *após Nietzsche*, reside na declaração de *incurabilidade*, na *insatisfação total*, na “filosofia do puro ressentimento” de que fala Sloterdijk, no oposto do *Amor fati*: *Odium fati*.⁹¹ Cioran, ou o anti-Zaratustra...

“Estar com a verdade, *contra* ela” (por uma “seriedade *infinita*”)

⁸⁶ “Não sou influenciado por ninguém. Falo segundo eu mesmo. É ridículo citar Schopenhauer ou Nietzsche ou quem quer que seja para definir meu ‘*Lebensgefühl*’ [sentimento da vida], o qual vem dos meus ancestrais e da minha propensão a converter meus sabores em infortúnios e meus infortúnios em calamidades. Ninguém remói o obscuro por causa de suas leituras.” *Ibid.*, p. 690-691 (tradução nossa).

⁸⁷ CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 34.

⁸⁸ “Seu diagnóstico do niilismo é irrefutável: porque ele mesmo é niilista e o confessa.” *Ibid.*, p. 35.

⁸⁹ SLOTERDIJK, Peter, “Cioran ou l’excès de la parole sincère”, *Cahier L’Herne*, p. 232-233 (tradução nossa).

⁹⁰ CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 42.

⁹¹ A noção de “*Odium fati*”, antítese do *Amor fati* nietzschiano, encontra-se em Camus. Cf. “A afirmação absoluta”, in *O homem revoltado* (1951).

*De tanto mudar de atitude com relação ao sol, já não sei mais como tratá-lo.*⁹²

“Apenas tem convicções aquele que nada aprofundou”, lê-se em *Do inconveniente de ter nascido* (1973). Esta é uma convicção. O que está implícito, entretanto, é que o autor se refere às convicções consoladoras, positivas, “otimistas”. De tanto meditar sobre a vida e o seu sentido ou sem-sentido, sem poder encontrar-lhe uma resposta e decidir-se em relação a ela, Cioran – ainda jovem – chega à conclusão de que “não existe motivo algum para não estar triste”,⁹³ e “feliz daquele que pode dizer: ‘Tenho o saber triste.’”⁹⁴ Clément Rosset, filósofo francês e amigo do romeno, formulou a questão capital do pensamento de Cioran: *há aliança possível entre a alegria e a lucidez?*⁹⁵ A resposta simples e curta é *não*. A resposta elaborada é *sim*, pois “com os anos, a gente se habitua a tudo, até a vertigem”...

E depois não estamos despertos e não nos interrogamos o tempo todo, sendo a lucidez absoluta incompatível com a respiração. Se estivéssemos, a cada momento, conscientes do que sabemos, se, por exemplo, a sensação da falta de fundamento fosse ao mesmo tempo contínua e intensa, cometeríamos suicídio ou cairíamos na idiotia. Só existimos graças aos momentos em que esquecemos certas verdades e isso porque durante esses intervalos acumulamos a energia que nos permite enfrentar as ditas verdades.⁹⁶

90

O pensamento de Cioran se caracteriza por um *dualismo* integral (ontológico, antropológico, gnosiológico) que Nietzsche desaprovava por ver nele uma atitude malsã do tipo “‘homem *contra* mundo’, homem como princípio ‘negador do mundo’, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso.”⁹⁷ É o que expressam os títulos de alguns dos textos de *Nos cumes do desespero*: “Eu e o mundo”, “Como tudo é distante!”. Cioran postula uma ruptura (*écartèlement*) irremediável entre o *espírito* e a *vida*, da qual a *lucidez* – “consciência da consciência”,⁹⁸ apanágio ou maldição do homem – representa o corolário negativo. As revelações da insônia, de onde as intuições capitais

⁹² CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 63.

⁹³ IDEM, *O Livro das ilusões*, p. 201.

⁹⁴ IDEM, *Breviário de decomposição*, p. 183.

⁹⁵ JACCARD, Roland, *Cioran et compagnie*, p. 100 (tradução nossa).

⁹⁶ CIORAN, *Exercícios de admiração*, p. 156.

⁹⁷ NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, Livro V, § 346, p. 239.

⁹⁸ “Consciência não é lucidez. A lucidez, monopólio do homem, representa a consumação do processo de ruptura entre o espírito e o mundo; é necessariamente consciência da consciência, e se nos distinguimos das bestas, é a ela unicamente que cabe o mérito ou a culpa.” CIORAN, *La Chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1127 (tradução nossa).

do jovem Cioran, permaneceram válidas até o fim. O que muda é a perspectiva e a atitude, as conclusões afetivas, éticas e estéticas.

Sendo um pensador da *dualidade*,⁹⁹ Cioran se inclina a buscar respostas de tipo dualista, de acordo com sua *forma mentis*, obedecendo a sua necessidade de paradoxo e tensão, a sua “seriedade infinita”. Este é um tema crucial em *Nos cumes do desespero*. O filósofo romeno distingue dois tipos de “seriedade”, uma puramente teórica, intelectual e “cerebral”, e outra “orgânica e existencial”,¹⁰⁰ que brota da “estrutura orgânica e total do nosso ser”,¹⁰¹ uma “infinita seriedade que caracteriza quem aborda questões perigosas.”¹⁰² Para simplificar, *só no desespero há “seriedade infinita”*, e ela adentra o perigoso vórtice niilista, compreendido por Cioran (em sua dimensão destrutiva) como dissolução da liberdade na consumação do mal absoluto (ainda que também esteja disposto a reconhecer uma dimensão criadora, “transvaloradora”, do niilismo; o nada como abertura à alteridade radical, verdadeiramente outra, ontologia da vertigem e da liberdade). Curiosamente, o que Cioran entende por “sério”, ainda mais elevado à infinita potência, é o que muitos de seus críticos (como Camus) julgam ser sua própria falta de seriedade no trato com as ideias.¹⁰³ “Ter uma seriedade infinita quer dizer estar perdido”, lê-se em *Nos cumes do desespero*, porque, para o “pensador orgânico e existencial”, “as verdades são vivas, frutos mais de uma tortura íntima e de uma afecção orgânica que de uma especulação inútil e gratuita.”¹⁰⁴ As revelações da insônia, que estão na origem do “saber triste” de Cioran, são revelações “da imanência da morte em vida”, uma experiência agônica de absoluta negatividade:

Graças à sensação da presença da morte na estrutura do vital, introduz-se implicitamente um elemento do Nada na existência. Não se pode conceber a morte sem o Nada e, portanto, nem a vida sem princípio de absoluta negatividade. [...] A imanência da morte na vida marca o triunfo final do Nada sobre a vida, demonstrando assim que o único sentido da presença da morte é atualizar progressivamente o caminho na direção do Nada.¹⁰⁵

⁹⁹ Cf. “Dualidade”, in *Breviário de decomposição*.

¹⁰⁰ CIORAN, *Nos cumes do desespero*, p. 33.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 34

¹⁰² *Ibid.*, p. 33-34.

¹⁰³ Posteriormente, escrevendo em francês, a “seriedade infinita” será infinitamente *irônica*: “O pensamento que se liberta de todo preconceito se desagrega e imita a incoerência e a dispersão das coisas que quer apreender. Com ideias ‘fluidas’ podemos nos espalhar sobre a realidade, aderir a ela, mas não explicá-la. Assim, paga-se caro o ‘sistema’ que não se desejou.” CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 32.

¹⁰⁴ IDEM, *Nos cumes do desespero*, p. 34.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 40.

Em *Amurgul gândurilor* (1940), Cioran acusa o cristianismo de ser um “*niilismo contra o suicídio*”,¹⁰⁶ ou seja, niilismo contra niilismo! O cristianismo não fez senão escamotear, com fábulas e promessas, a verdade terrível sobre o homem: o seu devir de decomposição e o seu destino de morte, o “inconveniente de ter nascido” (a exemplo da sabedoria do Sileno). Mas, como observa Sloterdijk, Cioran tampouco adota as soluções de Nietzsche em relação ao niilismo e à causa profunda do problema que responde por este nome, o cristianismo e o platonismo, abandonando-se, como um indolente metafísico, à *consciência do insolúvel*,¹⁰⁷ à *lucidez* como consciência trágica da libertação necessária e impossível. Opondo-se ao mesmo ao cristianismo e ao autor do *Anticristo*, Cioran chega a uma conclusão paradoxal sobre o dilema vital tematizado n’*O Livro das ilusões*, a partir de suas leituras de Nietzsche: saber “se podemos ou não amar a vida”, “conceder-lhe seu último assentimento”. *Amor fati* ou *Odium fati*?

O filósofo romeno concebe uma *terceira* alternativa: uma vez que “a ambivalência e a ambiguidade pertencem às realidades últimas”, trata-se de “*estar com a verdade contra ela*”, o que não é um paradoxo gratuito, assegura o autor d’*O Livro das ilusões*, “pois “todos os que compreendem seus riscos e revelações não podem deixar de amar e de ao mesmo tempo odiar a verdade. Quem acredita na verdade é um ingênuo; quem não acredita, um estúpido. A única via reta passa pelo fio da navalha”.¹⁰⁸ Eis o paradoxo vital que funda o seu pensamento dualista e negativo. Pode-se substituir “a verdade”, nesta proposição, por “Deus” ou “Vida”, como se preferir, seja-se crente ou não. É preciso “acreditar em tudo”, viver como se tudo fosse verdadeiro e possível, sem no fundo acreditar em nada, aderir a nenhuma tese, nenhum dogma. Para empregar a metáfora do “chão”, seria preciso viver *sin fundamentación* e, ao mesmo tempo, no *esquecimento* dessa ausência fundamental, avançando no vazio como se tivéssemos uma base sólida sob os pés.¹⁰⁹ O jovem Cioran, insone e desesperado, hiperconsciente, não pode

¹⁰⁶ CIORAN, *Amurgul gândurilor*, p. 128 (tradução nossa).

¹⁰⁷ “A única coisa importante é ter sempre diante dos olhos esses problemas insolúveis, e viver como Epicteto ou Marco Aurélio. Não estamos mais, então, nas histórias vividas, mas na contemplação. Nossos contemporâneos perderam a capacidade de contemplar as coisas. Desaprenderam a arte de perder tempo inteligentemente.” IDEM, Entrevista com Georg Carpat Focke, *Entretiens*, p. 259 (tradução nossa).

¹⁰⁸ IDEM, *O Livro das ilusões*, p. 193.

¹⁰⁹ “Algumas coisas sabemos agora bem demais, nós, sabedores: oh, como hoje aprendemos a bem esquecer, a bem não-saber, como artistas!... [...] *Tout comprendre – c’est tout mépriser* [Tudo compreender – é tudo desprezar]... [...] Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões?...” NIETZSCHE, *O Caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*, p. 73.

“esquecer” nada. O repouso e o olvido, condições de uma mínima serenidade, são um luxo que ele só conquistará tardiamente, a duras penas.

Esse paradoxo capital, o imperativo de “*estar com a verdade contra ela*”, essa dolorosa “revelação” da natureza ambivalente e ambígua das “realidades últimas”, permanece atual, vigente através dos anos. A forma de assimilação e digestão, o “metabolismo” é que passará por uma transformação, digamos, de *Nos cumes...* e *O Livro das Ilusões* ao *Breviário* e *Silogismos*. Essa intuição de ordem metafísica poderia ser a insígnia gnosiológica de Cioran, pensador pessimista e cético em relação ao próprio pessimismo, niilista místico que converte o Nada em “hipótese de trabalho”, recurso consumível, pretexto e estilo de vida. O Nada é um Abismo fecundo e sem fundo, pleno de possibilidades e impossibilidades, o “fundamento” infundado (*Grundlos*) de uma *ontologia negativa da liberdade na alteridade radical* (não antropomórfica-especista-essencialista), a *consciência* do Nada, levada ao extremo de uma “*nefasta clarividência*”,¹¹⁰ como antídoto ou paliativo contra o niilismo (mas não contra o Nada).

Frivolidade, dialética da indolência e sabedoria de boutades: o riso niilista de Cioran

*O homem idealmente lúcido, logo idealmente normal, não deveria ter nenhum recurso além do nada que está nele... Parece que o ouço: “Livre do fim, de todos os fins, de meus desejos e de minhas amarguras só conservo as fórmulas.”*¹¹¹

*Nas fronteiras de si mesmo: “Ninguém saberá jamais o que sofri e sofro, nem sequer eu mesmo.”*¹¹²

Se há um nexos entre *niilismo e humor*, só pode ser na obra francesa de Cioran. Sobretudo em *Silogismos da amargura*, o livro mais propenso a produzir efeitos hilariantes (a despeito do título). Uma das diferenças mais marcantes, *antes e depois* da transplantação linguística, concerne justamente ao humor, às tonalidades afetivas presentes na obra de Cioran. O autor de aforismos que arrancam risos imprevisíveis de leitores, nos mais diversos idiomas, praticamente não existe antes do *Breviário de decomposição* (e ainda aqui ele permanece bastante “balcânico”). O “*clown triste*”¹¹³ é uma invenção francesa: em sua juventude, Cioran é apenas triste, nenhuma vocação para a comédia. *Solo dolore* poderia ser a insígnia de toda a sua produção romena. Se em sua

¹¹⁰ *Cette nefaste clairvoyance* é o título de uma das seções do último livro de Cioran publicado *de son vivant: Aveux et anathèmes* (1987).

¹¹¹ IDEM, “O Antiprofeta”, *Breviário de decomposição*, p. 18.

¹¹² IDEM, *Silogismos da amargura*, p. 81.

¹¹³ SLOTERDIJK, Peter, “Cioran ou l’excès de la parole sincère”, *Cahier L’Herne Cioran*, p. 233.

juventude desesperada ele afirmava que “não há razão alguma para não estar triste”, tardiamente ele estaria inclinado a: *Não há razão alguma para não rir como forma de esquecer a tristeza e suas razões*. “Todo mundo me exaspera. Mas eu gosto de rir. E não posso rir só”, lê-se em *Aveux et anathèmes* (1987), um aforismo que permite intuir a hospitalidade de Cioran, imaginá-lo recepcionando, em sua mansarda parisiense, na *Rue L’Odéon* nº 21, amigos ou leitores desconhecidos, vindos de outros países, para conversar e dar boas risadas.

Se o primeiro Cioran se obstina, “nos confins da solidão”,¹¹⁴ em uma “seriedade infinita”, o segundo se sente mais inclinado às virtudes sapienciais da “frivolidade”,¹¹⁵ um dado inexistente em sua obra romena – equivalente cioraniano da “superficialidade por profundidade” que Nietzsche atribuía aos gregos.¹¹⁶ O método para uma “seriedade infinita” havia sido enunciado n’*O Livro das ilusões*: “Só no unilateral existe a tragédia, só um homem que se lança em uma direção até o final, sem espírito crítico, embriagado pelas sacudidas de sua própria solidão, só esse pode suportar aquilo que os outros jamais chegarão a imaginar.”¹¹⁷ Trágico ou não, tal é o procedimento dos santos, em busca de Deus, e dos niilistas, em busca do Nada. Não (mais) o de Cioran, que cultivará, em território linguístico estrangeiro, uma “dialética da indolência”, uma “sabedoria de boutades”, abandonando-se a uma “santidade do ócio”,¹¹⁸ ao “prazer de estar desenganado”.¹¹⁹ Na célebre “Genealogia do fanatismo”, ele declara que se sente “mais seguro junto de um Pirro do que de um São Paulo, pela razão de que uma sabedoria de boutades é mais doce do que uma santidade desenfreada.”¹²⁰ Essa predileção era inconcebível antes da reviravolta representada pelo *Précis de décomposition*. O próprio

¹¹⁴ IDEM, *Breviário de decomposição*, p. 118.

¹¹⁵ Cf. “Civilização e frivolidade”, in *Breviário de decomposição*.

¹¹⁶ “Esses gregos eram superficiais – e por profundidade... E não é precisamente a isso que retornarmos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos para baixo? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas?...” NIETZSCHE, *O Caso Wagner: um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*, p. 73.

¹¹⁷ E segue: “Ter a fanática coragem de afrontar o insolúvel e de violar com uma fúria cega o irreparável, ser tão absurdo que os pensamentos se lancem em uma dança desenfreada, que se elevem como fogos em trevas longínquas. A profundidade de um pensamento está em função do risco que corre.” CIORAN, *O Livro das ilusões*, p. 67-68.

¹¹⁸ “É evidente que estamos no mundo para não fazer nada; mas, em vez de arrastar preguiçosamente nossa podridão, exalamos suor e nos esfalfamos no ar fétido. A História inteira está em estado de putrefação; seu fedor desloca-se para o futuro: corremos para lá, mesmo que seja apenas pela febre inerente a toda decomposição. É tarde demais para que a humanidade se emancipe da ilusão do ato, é sobretudo tarde demais para que se eleve à santidade do ócio.” IDEM, *Breviário de decomposição*, p. 65.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 15.

Cioran se comportara, em sua juventude, como um profeta fanático do desespero. É *outra* atitude face ao problema (insolúvel) da vida e da morte, conforme à gnosiologia dualista d’*O Livro das ilusões*. Se o jovem romeno estava “com a verdade *contra ela*”, o autor de expressão francesa parece cada vez mais indiferente à problemática (teológica, no fundo) da verdade (*pró* ou *contra*), julgando agora que “a tomada de posição equivale a um desprezo pela verdade”.¹²¹ O primeiro Cioran assume simultaneamente duas posições contrárias em relação à verdade; o segundo, nenhuma (colocando em seu lugar o “vazio”, a “vacuidade” budista).

Comparado a *E. M. Cioran, l’écrivain de langue française, Emil Cioran*, o pensador romeno, é puro pesar, tristeza, gravidade, desespero; leva-se demasiado a sério, *acredita no sofrimento*,¹²² carece de ironia, leveza,¹²³ espirosidade. “Niilismo”, no âmbito de sua obra romena, é sinônimo de tristeza e desespero suicida; no âmbito de sua obra francesa, desloca-se em significado, passando a ser sinônimo de ceticismo (a dúvida como um fim em si mesmo) e negação metafísica. A sabedoria não exercia nenhum atrativo sobre o jovem Cioran, adepto de uma “filosofia lírica” e “bárbara”, cujo valor é o de “ser só sangue, sinceridade e chamas”.¹²⁴ Devorado pela obsessão da morte, ele pensava que sua época (escrevendo em 1934) não era para “preocupações superficiais e inteligentes”, que é “infinidamente mais importante a questão do sofrimento do que a do silogismo”.¹²⁵ Colocava-se assim, retrospectivamente, em oposição aos próprios *Silogismos da amargura* que viria a escrever. Em *Nos cumes do desespero*, ele destilava seu ódio mortal contra toda pretensa *sagesse*: “Detesto a sabedoria dessa gente que não sente dor diante da verdade. [...] Todos os sábios deste planeta deveriam ser irremediavelmente destruídos para que a vida continuasse a existir assim como é: cega e irracional”¹²⁶ Em sua *nouvelle écriture française*, Cioran promoverá o *esprit* (sinônimo de inteligência, na linha de Paul Valéry) ao estatuto de princípio hegemônico e regulador

¹²¹ CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 18.

¹²² “Só os santos alcançam, pela dor, o reino dos céus, porque eles só conhecem o que na dor há de positivo. *Solo dolore* é para nós a via das dilacerações. [...] *Solo dolore* é o caminho para a salvação e para a perdição. Se alguns se salvam e outros se destroem, há outros que permanecem na encruzilhada entre salvação e perdição. [...] Eu creio nas dilacerações.” IDEM, *O Livro das ilusões*, p. 190.

¹²³ *Légèreté*, em francês, literalmente “ligeireza”, significa “leveza”, o que permite correlacionar, por oposição, pesar (*pesadumbre* em espanhol, no sentido de tristeza) e morosidade, estagnação, imobilidade (a exemplo da personagem deprimida do filme *Melancholia*, de Lars von Trier, interpretada por Kirsten Dunst).

¹²⁴ CIORAN, *Nos cumes do desespero*, p. 19.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 105

do *métier* intelectual, em detrimento da “alma” (essa “hiena patética”,¹²⁷ “onde a loucura jaz na ternura, cloaca de utopias e vermineira de sonhos”¹²⁸).

Na França, Cioran aprenderá *duas* artes: a da gastronomia e a da escrita, comer e escrever *bem*; é só então que a simples escrita se torna *escritura* (*écriture*), o ato *consciente* de escrever, metódico, pensado e repensado, uma sofisticada “antropotécnica” (Sloterdijk). Como fica patente em “Civilização e frivolidade”, texto-chave como contraponto ao lirismo desesperado de seus primeiros textos, ele agora prefere *desviar-se* de abismos (“saboreá-los”, mas não empanturrar-se deles), evitar as intensidades dos estados-limite, as “degringoladas” e os “eclipses” da alma. À pergunta: Para quê?, sua nova resposta é: “Livre do fim, de todos os fins, de meus desejos e de minhas amarguras só conservo as fórmulas.”¹²⁹ Ele agora exalta as civilizações e épocas inteligentes que “não abusaram da seriedade”, como a Grécia do século de Alcebiades e a França do século XVIII.¹³⁰ “Ninguém alcança logo de saída a frivolidade. É um privilégio e uma arte; é a busca do superficial por aqueles que, tendo descoberto a impossibilidade de toda certeza, adquiriram nojo dela; é a fuga para longe desses abismos naturalmente sem fundo que não podem levar a parte alguma.”¹³¹ Numa referência tácita à filosofia do desespero que praticara em sua juventude, e opondo-se a ela em nome da frivolidade, Cioran faz seu próprio diagnóstico:

O ser entregue a si mesmo, sem nenhum preconceito de elegância, é um monstro; só encontra em si zonas obscuras, onde rondam, iminentes, o terror e a negação. Saber, com toda sua vitalidade, que se morre e não poder ocultá-lo, é um ato de barbárie. Toda filosofia *sincera* renega os títulos da civilização, cuja função consiste em velar nossos segredos e disfarçá-los com efeitos rebuscados. Assim, a frivolidade é o antídoto mais eficaz contra o mal de ser o que se é: graças a ela, iludimos o mundo e dissimulamos a inconveniência de nossas profundidades. Sem seus artifícios, como não envergonhar-se por ter uma alma?¹³²

O abolicionismo da alma defendido no *Breviário*, por mais niilista que possa parecer, é uma campanha “filantrópica” *contra* um determinado niilismo, o da “seriedade infinita”, uma campanha que parte, ela mesma, de uma posição niilista, mas de um niilismo distinto,

¹²⁷ CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 45.

¹²⁸ *Ibid.* p. 47.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

¹³¹ *Ibid.*, p. 20.

¹³² *Ibid.*, p. 20-21.

o da indolência e da frivolidade, do “sorriso que domina paisagens aniquiladas”.¹³³ O *clinamen* de Cioran – em relação a Nietzsche, mas, sobretudo, em relação a si próprio – implica uma reconfiguração da problemática niilista na transição de uma língua à outra. Por um notável paradoxo, *Cioran devém Cioran* mediante um autodistanciamento crítico que equivale – por uma lógica antilógica que encontraríamos em Heráclito – a uma reaproximação poética de si (nunca total, como nas curvas assintóticas). As conclusões, não só teóricas, mas práticas e éticas, são bem distintas a partir das mesmas intuições originais: Deus, se não está “morto”, é o “Fracassado do alto”, não existe a imortalidade, e a “alma” não passa de um preconceito atávico, o mundo é o subproduto de nossos delírios e de nossas tristezas, “nada prova que sejamos mais que nada”,¹³⁴ etc., mas, por uma sábia *insinceridade* para consigo mesmo, por uma espécie de “traição modelo”,¹³⁵ o escritor de expressão francesa agora tenta viver “por imitação, por respeito às regras do jogo, por horror à originalidade. Resignação de autômato: simular fervor e rir disso secretamente; [...] Aceito a vida por cortesia: a revolta perpétua é de tão mau gosto como o sublime do suicídio.”¹³⁶

A decisão de abandonar seu idioma nativo e passar a escrever em francês, tão penosa de início, revelar-se-ia a mais sábia das decisões de uma vida “nos cumes do desespero”. Muito mais importante do que a consagração literária, a adoção da língua francesa foi um salto no escuro que provavelmente *salvou* sua vida, dando-lhe uma nova e promissora perspectiva. Por falar em consagração literária, um dos leitores dos manuscritos do *Précis de décomposition* (que ganharia o prêmio *Rivarol* em 1950), o poeta Jules Supervielle, um senhor de idade e propenso à depressão, fez um comentário elogioso que é representativo do efeito positivo que o livro segue causando em incontáveis leitores: “É incrível até que ponto seu livro me estimulou”, teria dito Supervielle, encontrando na “decomposição” cioraniana um conforto, se não um consolo nos momentos de crise.¹³⁷ Cioran não recuou do pessimismo (encontraremos declarações de cunho pessimista até o último dos livros), como nunca deixou de ser “niilista”, se isso significa um pensador da *negação* e do *nada*. Talvez seja, em sua obra francesa, até mais pessimista, ao modo de Schopenhauer ou Mainländer, e mais niilista (negativo, negador),

¹³³ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 79-81.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁷ CIORAN, Entrevista com Fernando Savater, *Entretiens*, p. 22 (tradução nossa).

porém, com um autodistanciamento crítico (e poético) que faz dele, ironicamente, um “secretário de suas próprias sensações”.¹³⁸ Mas, que tipo de niilismo?

Como vimos, Cioran recusou reiteradas vezes esta palavra. São muitos os niilismos, as facetas do Nada em sua obra, que foi descrita por Octavio Paz como “um esbelto mausoléu, um cubo negro e resplandecente que não encerra nenhum cadáver, mas algo por essência indefinível: a vacuidade.”¹³⁹ Cioran tende a dar mais importância ao problema metafísico (e atemporal) do Nada, na chave da *Grundfrage*, do que ao problema histórico (e moderno) do niilismo. Se o primeiro tivesse sido enfrentado sempre sem ilusões nem enganos, o segundo não teria sobrevivido. Em todo caso, se é lícito interpretar o pensamento cioraniano sob o signo do niilismo europeu moderno, e se devemos eleger uma de suas facetas como a mais emblemática da inflexão humorística e espirituosa do niilismo cioraniano, ela se encontra em *Silogismos da amargura*. A reconfiguração do niilismo é concomitante à mudança de atitude e tonalidade afetiva no enfrentamento do insolúvel (o problema da morte), tão visceral, tão doloroso em *Nos cumes do desespero* e nos livros seguintes. Duas passagens de sua obra francesa demonstram nitidamente essa inflexão no autodistanciamento, a transição diacrônica que vai do desespero à derrisão, da “seriedade infinita” à santa *frivolité*, da fatalidade à futilidade, ou “do suspiro à sátira”: trata-se de uma passagem de “A tentação de existir”, o último ensaio do livro homônimo (de suma importância acerca do problema da negação, do nada e do niilismo), e um aforismo, em *Silogismos da amargura*, sobre o niilismo *sui generis* de Cioran, que se desmente e se anula, ironicamente, pelo seu próprio excesso. Em “A Tentação de existir”, ele escreve:

Para me “documentar” sobre a morte, não ganho mais em consultar um tratado de biologia do que o catecismo: na medida em que ela me diz respeito, é-me indiferente que eu lhe esteja destinado em virtude do pecado original ou devido à desidratação das minhas células. [...] Contactei com muitos iletrados que falavam dela com mais pertinência do que certos metafísicos; tendo identificado por meio da experiência o agente da sua destruição, consagravam-lhe todos os seus pensamentos, de tal maneira que a morte, em vez de ser para eles um problema impessoal, era a sua realidade, a sua morte.¹⁴⁰

¹³⁸ “Tudo que abordei, tudo o que escrevi durante minha vida, é indissociável do que eu vivi. Não inventei nada, tenho sido apenas um secretário das minhas sensações.” IDEM, *Écartèlement*, *Op. cit.*, p. 1486 (tradução nossa).

¹³⁹ PAZ, O., “Cincelador de cenotáfios”, *Vuelta*, México, nº 224, julho de 1995, p. 61 (tradução nossa).

¹⁴⁰ CIORAN, *A Tentação de existir*, p. 173.

É a conclusão de um espírito insone que ruminou o *insolúvel* até a exaustão. Muito embora *letrado*, Cioran se conta entre esses “especialistas do problema da morte” que não sabem ler nem escrever. Não só a morte era a *sua* morte, tão sua que lhe parecia quase uma *ofensa pessoal*, mas também “o Nada” não era, para ele, a abstração dos filósofos, mas um nada muito *palpável*, muito pessoal: o *seu* nada – o nada dentro de si, que cada um carrega no íntimo do seu ser. Para Cioran, só haverá solução para o niilismo se houver uma solução para o problema do nada, que por sua vez só terá solução se o ser humano transcender a morte e conquistar a imortalidade. Sobre o problema da morte, na ausência de imortalidade, e o niilismo que dela decorre, concluímos com um importante “silogismo da amargura”, um aforismo que dialoga diretamente com a passagem de “A Tentação de existir”:

A sátira e o suspiro me parecem igualmente válidos. Tanto em um panfleto como em um *Ars Moriendi*, tudo é verdadeiro... Com o desembaraço da piedade adoto todas as verdades e todas as palavras.
“Serás objetivo!” – maldição do niilista que *acredita em tudo*.¹⁴¹

Referências Bibliográficas

- BLOOM, H. **A Angústia da influência**. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- BOLLON, P. **Cioran l'hérétique**. Paris: Gallimard, 1997.
- CAMUS, A. **O homem revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. 4ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.
- _____. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2012.
- CIORAN, E. **Amurgul gândurilor** (1940). București: Humanitas, 1991a.
- _____. **A Tentação de existir** (1956). Tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1988.
- _____. **Aveux et anathèmes** (1987). In: **Œuvres**. Paris: Gallimard, 1995a.
- _____. **Breviário de decomposição** (1949). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.
- _____. **Do inconveniente de ter nascido** (1973). Tradução de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.
- _____. **Cahiers: 1957-1972**. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. **Écartèlement** (1979). In: **Oeuvres**. Paris: Gallimard, 1995b.
- _____. **Entretiens**. Paris: Gallimard, 1995c.
- _____. **Entrevistas com Sylvie Jaudeau**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- _____. **Exercícios de admiração: ensaios e perfis** (1986). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.
- _____. **História e utopia** (1960). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c.
- _____. **Îndreptar pătimas** (1940-1944). București: Humanitas, 1991b.
- _____. **La Chute dans le temps** (1964). In: **Oeuvres**. Paris: Gallimard, 1995d.
- _____. **Lacrimi si sfînți** (1937). București: Humanitas, 1991c.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 70.

- _____. **Le mauvais démiurge** (1969). In: **Œuvres**. Paris: Gallimard, 1995e.
- _____. **Nos cumes do desespero** (1934). Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012.
- _____. **O Livro das ilusões** (1936). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- _____. **Silogismos da amargura** (1952). Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011d.
- _____. **Transfiguration de la Roumanie** (1937). Tradução de Alain Paruit. Paris : L’Herne, 2009.
- COHEN-HALIMI, M. **L’Histoire cachée du nihilisme : Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche**. Paris: La Fabrique, 2008.
- CONSTANTINOVICI, S. (Org.). **Dicționar de termeni cioranieni**. Timișoara: Editura Universității de Vest; Milano: Criterion Editrice, 2020.
- COMPAGNON, A. **Os Antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes**. Tradução de Laura Taddei Brandini, Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- GIVONE, S. **Historia de la nada**. Tradução de Alejo González y Demian Orosz. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2001.
- GRAY, J. **Sete tipos de ateísmo**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2021.
- JACCARD, R. **Cioran et compagnie**. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. **Oltre la linea**. A cura di Franco Volpi. Trad. di Alvisè La Rocca e Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1989.
- KIERKEGAARD, S. A. **O Desespero humano (doença até à morte)**. In: Col. “Os Pensadores”. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- NIETZSCHE, F. W. **A Gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Fragments posthumes. Automne 1887 – mars 1888. Oeuvres philosophiques complètes, XIII**. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Trad. par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris : Gallimard, 1976.
- _____. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889, vol. VII**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **O Caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. **O Nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- PAZ, O. **Cincelador de cenotafios**, Revista *Vuelta*, nº 224, México, julho de 1995.
- PETREU, M. **An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania**. Translation by Bogdan Aldea. Chicago: Ivan R. Dee, 2005.
- RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução De Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SLOTEDIJK, P. **Cioran ou l’excès de la parole sincère**. In : TACOU, L.; PIEDNOIR, V. (Eds.). *Cahier L’Herne Cioran*. Paris: L’Herne, 2009.
- _____. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.
- VOLPI, F. **O Nilismo**. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.
- ZARIFOPOL-JOHNSTON, I. **Searching for Cioran**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

HANS JONAS E O NIILISMO: O HÓSPEDE MAIS SINISTRO NÃO PODE DESTRUIR A CASA

Jelson R. de Oliveira¹

Resumo: Pretende-se com este artigo, demonstrar como o niilismo é um dos conceitos centrais da obra de Hans Jonas. Para isso, analisaremos como o problema se desdobra em sua obra a partir de três perspectivas complementares: a identificação de um niilismo cósmico, cujo primeira aparição são os movimentos gnósticos da Antiguidade tardia e seus impactos sobre o cristianismo primitivo; um niilismo antropológico derivado dessa posição gnóstica e agravado pela filosofia existencialista; um niilismo ético e tecnológico, que tanto serve para diagnosticar a tecnologia como “vontade de *ilimitado* poder” quanto para compreender a crise ambiental a partir da crise de valores que marca o Ocidente a partir da modernidade. Com isso, o niilismo, interpretado como *velle nihil*, ou seja, como vontade de negação e, mais especificamente, de destruição, é uma chave interpretativa para a crise ambiental. Dessa forma, a obra de Jonas pode ser considerada como uma tentativa de evitar que o “mais estranho dos hóspedes” destrua a própria morada.

Palavras-chave: Niilismo. Hans Jonas. Gnosticismo. Existencialismo. Crise ambiental.

HANS JONAS AND NIHILISM: THE UNCANNIEST OF ALL GUESTS CAN'T DESTROY THE HOUSE

Abstract: The purpose of this article is to demonstrate how nihilism is one of the central concepts of the Hans Jonas' Philosophy. For this, we will analyze how the problem unfolds in his work from three complementary perspectives: the identification of a cosmic nihilism, whose first appearance is the Gnostic movements of late antiquity and their impacts on primitive Christianity; an anthropological nihilism derived from this Gnostic position and exacerbated by existentialist philosophy; an ethical and technological nihilism, which serves both to diagnose technology as a “will to *unlimited* power” and to understand the environmental crisis from the point of view of the crisis of values that marks the West from modernity onwards. Thus, nihilism, interpreted as *velle nihil*, that is, as the will to negation and, more specifically, to destruction, is an interpretative key to the environmental crisis. In this way, Jonas' work can be considered as an attempt to prevent the “strangest of guests” from destroying their own home.

Keywords: Nihilism. Hans Jonas. Gnosticism. Existentialism. Environmental crisis.

“Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade”
(Hans Jonas, *O princípio responsabilidade*).

Introdução

O tema do niilismo é um dos mais centrais na obra do filósofo alemão Hans Jonas, de tal forma que poderíamos considera-lo como um *fil rouge* que costura as três fases/problemas de seu pensamento: primeiro, a *gnose*, na qual o niilismo é associado à hostilidade em relação ao mundo; segundo, a *fenomenologia da vida*, na qual o niilismo

¹ Doutor em Filosofia; pesquisador do CNPq; professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR; coordenador do Centro Hans Jonas Brasil e membro-fundador da Cátedra Hans Jonas da PUCPR. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>. E-mail: jelsono@yahoo.com.br. O presente texto é parte de pesquisa realizada com apoio do CNPq - projeto 424843/2018-8

é tratado na perspectiva da ontologia da morte² que passou a orientar a ciência moderna na direção de uma má-interpretação do fenômeno vida; e, por último, a *ética da responsabilidade*, na qual o niilismo aparece como crise dos valores capazes de orientar o uso dos poderes tecnológicos que se voltam contra a natureza. Dessa forma, o niilismo faz parte do diagnóstico a respeito da história do Ocidente, desde os movimentos gnósticos da antiguidade tardia, passando pela religião, pela ciência moderna, pela filosofia e pela ética. Deve-se, além disso, considerar que o tema está no centro da análise jonasiana da filosofia existencialista (especialmente a heideggeriana, segundo o que ele escreveu no texto de 1952, *Gnosticism and Modern Nihilism*³) e mesmo em suas reflexões sobre a religião e a teologia, que incluem o famoso texto sobre *O conceito de Deus após Auschwitz*⁴ (1984).

Além de servir como diagnóstico, contudo, o tema do niilismo pode ser considerado como um dos grandes pontos de enfrentamento de Hans Jonas com essa tradição que ele tende a contestar por meio de uma insistente busca de alternativas: no caso da *gnose*, pensando um conceito de Deus que não compartilhe nem com o panteísmo antigo nem com o anticosmismo gnóstico; no caso da *vida*, propondo uma nova ontologia, cujas premissas são a reinterpretação da realidade psicofísica por meio de um monismo integral; no caso da *ética*, propondo a responsabilidade como resposta urgente tanto à esperança ingênua⁵ que funda a utopia do progresso tecnológico quanto à indiferença que ele identificou na filosofia de seu tempo, cujas raízes se alongam até a obra de Nietzsche.

O niilismo cósmico (gnóstico)

² Sobre a definição da ontologia da morte em comparação com a ontologia da vida proposta por Jonas, ver POMMIER, 2013.

³ Publicado originalmente em "Social Research", XIX, pp. 430-52; traduzido para alemão como "Gnosis, Existentialismus und Nihilismus" e publicado em *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) e mais tarde como *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Frankfurt, Insel, 1994). Esse texto foi revisado por Jonas pelo menos outras sete vezes.

⁴ Palestra realizada por ocasião da recepção do prêmio Dr. Leopold Lucas de 1984, proferida na Universidade de Tübingen. O texto foi publicado por Fritz Stern and Hans Jonas em *Reflexionen finsterer Zeit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984). A palestra foi expandida e publicada como *The Concept of God after Auschwitz* (Out of the Whirlwind, ed. A. H. Friedlander [New York: Union of American Hebrew Congregations, 1968], pp. 465-76), o qual, por sua vez, incorporou partes de outro texto de 1961, intitulado *Immortality and the Modern Temper*. Uma tradução em inglês foi publicada pelo próprio Jonas em *The Journal of Religion*, Vol. 67, No. 1 (Jan., 1987), pp. 1-13. A tradução para português foi realizada por Lilian Simone Godoy Fonseca e publicada como *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia* (São Paulo: Paulus, 2016).

⁵ Sobre a relação entre responsabilidade e esperança no enfrentamento do niilismo ver ZAFRANI, 2014.

A primeira forma de abordagem do tema do niilismo na obra de Hans Jonas está associado ao seu trabalho de doutorado, defendido sob orientação de Martin Heidegger, em 1928. Esse trabalho teve como tema o conceito de gnose, o qual foi interpretado a partir das ferramentas fornecidas pela analítica existencial e publicado em duas partes: a primeira delas em 1934⁶ e a segunda, vinte anos depois, em 1954⁷. Trata-se de um estudo fulcral para a compreensão de um período praticamente ignorado na história da Filosofia que abrange pelo menos cinco séculos (III a.C. até III d.C.). Na primeira parte de seu trabalho, Jonas analisa o fenômeno gnóstico a partir da mitologia⁸ e, na segunda parte, examina as suas influências sobre o cristianismo primitivo, levando em conta especialmente Fílon de Alexandria, Orígenes e Plotino⁹). Além disso, vale lembrar que Jonas volta ao tema diversas vezes ao longo de sua vida, publicando trabalhos ou proferindo conferências, o que comprova a importância que ele dava ao tema, seja do ponto de vista teórico seja do ponto de vista prático (ou seja, ético)¹⁰. Antes de morrer, em 1993, inclusive, trabalhava em uma edição revisada e ampliada da sua tese, junto com o renomado especialista em gnose Kurt Rudolph.

⁶ *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis.*

⁷ *Gnosis und spätantiker Geist. Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.*

⁸ A primeira parte do trabalho trata da gnose na sua forma mística (que contém uma introdução sobre história e a metodologia da pesquisa seguida por quatro capítulos: *O Logos da gnose; A atitude existencial da gnose; Mitologia e especulação gnóstica; e Novos textos gnósticos*) e a segunda que se chama *da mitologia à filosofia mística* (que começa com uma introdução sobre o problema da objetivação e sua mudança de forma e é seguida por seis capítulos: *da dissolução do antigo conceito de areté no âmbito da gnose; Antecipação do eschaton e formação de um conceito gnóstico de areté; Conhecimento de Deus, visão e realização em Fílon de Alexandria; Do II ao III século: da gnose mitológica àquela místico-filosófica; Os sistemas do III século: Orígenes; Fragmentos sobre Plotino; Parerga sobre gnose*).

⁹ Os textos sobre Plotino, anunciados por Jonas desde o início como parte de seu projeto, foram finalmente acrescentados à obra apenas em 1993, a partir de textos e anotações acumuladas ao longo de vários anos, que não chegaram a alcançar uma versão acabada, mesmo na publicação póstuma.

¹⁰ Como exemplo disso podemos lembrar que, em 1958, Jonas publicou uma versão abreviada da sua tese, de caráter mais “divulgativo”, intitulada *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Concentrando-se basicamente na primeira parte do seu trabalho, sobre a mitologia gnóstica, esse livro mantém a mesma linha argumentativa do trabalho anterior, somada a uma maior precaução em relação ao uso da interpretação existencial heideggeriana, conforme sugeriu KING (1994). Em 1967 Jonas escreveu o verbete sobre *Gnosticism* para a *Encyclopedia of Philosophy*, texto que guarda similaridades com outro do mesmo ano, intitulado *Delimitation of the Gnostic Phenomenon: Typological and Historical* (publicado por Ugo Bianchi em *Le origini dello gnosticismo* [Leiden, E. J. Brill, p. 90-108] e reeditado como o capítulo treze dos *Philosophical Essays*, de 1974, cujo título é *The Gnostic Syndrome. Typology of its Thought, Imagination, and Mood*. Essa publicação é resultado da Conferência sobre as origens do Gnosticismo, organizada por Ugo Bianchi em Messina, entre os dias 13 e 18 de abril de 1966, com a participação de iminentes especialistas no assunto, entre os quais, além do próprio Jonas, estavam J. Ries, G. Gnoli, G. Quispel e Kurt Rudolph. Uma das principais discussões desse evento foi a distinção do termo gnosticismo em relação a gnose (cf. SMITH, Norton, *The History of the term gnostikos*, 1996, esp. p. 183-189). Em 1993, uma versão definitiva do trabalho inicial de Jonas foi publicada sob coordenação de Kurt Rudolph, na qual foram acrescentados os textos sobre Plotino que Jonas havia escrito de forma esparsa ao longo dos anos, embora desde muito cedo indicado como parte fundamental da discussão sobre a passagem da mitologia à filosofia mística.

O objetivo de Jonas em todos esses trabalhos é compreender o que são os movimentos gnósticos e analisar como sua especulação mística, sua cultura soteriológica e sua escatologia, tiveram influência sobre o cristianismo primitivo, para identificar o seu “motivo fundamental”, que ele chamou de “princípio gnóstico” e que poderia ser resumido da seguinte forma: “um nítido dualismo Deus-mundo, ou seja, uma ideia de Deus claramente ultramundana e um caráter antidivino do mundo enquanto tal” (JONAS, 2010a, p. 22), associado a uma ideia do cosmos como “reino das trevas”, da criação como resultado de uma “depravação” ou “queda parcial” de cunho violento provocada pela ação antidivina que torna o homem primordial preso no mundo como estrangeiro, embora também nele resida uma alma supracósmica (*pneuma*, o homem interior, o pneumático) como herança de seu antigo pertencimento (JONAS, 2010a, p. 22). Essa contraposição teria gerado uma relação de hostilidade entre o ser humano e o mundo, na medida em que este é um produto de forças malignas e uma prisão na ignorância da qual seria preciso se libertar por meio da gnose, ou seja, da iniciação gnoseológica. Dessa forma, o mundo não pertence nem a Deus e nem ao homem: como princípio anticósmico, Deus é uma força alheia ao mundo; como princípio antinômico, o mundo não oferece para o homem nenhum tipo de orientação. Em sua ignorância, o homem dependeria estritamente da graça divina que enviaria um mensageiro para acordar o ser humano, o qual atravessaria os vários anéis de realidade para instalar a luz onde só haveria escuridão e ignorância. Ao analisar as inúmeras metáforas e mitos presentes na literatura gnóstica, Jonas tenta, portanto, retirar dali os elementos capazes de oferecer uma compreensão existencial desse momento da história.

Dessa forma, o niilismo deve ser concebido como um espírito de negação que azeita a tríade relação Deus-mundo-homem, na qual o vetor divino financia a relação exclusivamente negativa entre os dois outros, em vista da libertação do homem em relação ao mundo. O dualismo radical presente nos movimentos gnósticos se desdobra, portanto, em um niilismo cósmico no qual Deus é a negação do mundo, na qual a promessa escatológica de salvação se apresenta como uma “autônoma e dualística *via negationis*” (JONAS, 2010a, p. 343), na medida em que Deus é um “ser originário negativo em relação ao mundo” (JONAS, 2010a, p. 489). Para Jonas, como um ser “totalmente outro, alheio e desconhecido, o Deus gnóstico tem, de fato, no seu conceito um caráter mais próximo ao *nihil* do que ao *ens*”, ou seja, “esse Deus é um termo negativo”, na medida em que “nenhuma lei emana dele – nenhuma para a natureza e,

portanto, nenhuma para a ação humana como parte da ordem natural” (JONAS, 2011, p. 48).

Invertendo a compreensão grega de um mundo compreendido como *cosmos* e habitado por divindades panteístas, o mundo gnóstico é caótico e mau em si mesmo, vazio portanto de qualquer tipo de conteúdo que interesse à vida humana (como era o caso, por exemplo, entre os estoicos): “depois da perda de seu caráter mais próprio, o mundo parece, antes de tudo, como absolutamente vazio, uma mera nulidade, uma negação que vive unicamente graças ao seu oposto e do *seu* conteúdo” (JONAS, 2010a, p. 210). Eis o que, propriamente, se apresenta como característica central do “niilismo gnóstico” (JONAS, 2010a, p. 210), segundo o qual o mundo não é “a indiferença ou a evidente inessencialidade de um nada, mas a ele se atribui uma dimensão real e rica de um conteúdo manifesto, igualmente objeto de um claro *ódio*” (JONAS, 2010a, p. 210). Em outras palavras, o niilismo gnóstico não é apenas um vazio ou um vácuo, mas uma atitude hostil em relação ao mundo, uma postura de negação. Para Jonas, essa atribuição negativa do mundo é contraposta a uma positividade específica relacionada a Deus, como força ativa separada do mundo. Eis o anticomismo representado por Deus, que se torna, assim, um ponto niilístico fora do mundo sobre o qual se ergue a postura niilista do próprio homem. É essa “tensão constante” (JONAS, 2010a, p. 211), que faz com que “*a negatividade do mundo*”, assuma um caráter decisivo na pregação gnóstica, já que ele é o objeto contra o qual o pneumático precisa lutar, em vistas de inverter a negatividade em “negação da negatividade absoluta” (JONAS, 2010a, p. 212). Em outras palavras, o “caráter niilístico” (JONAS, 2010a, p. 213) do mundo reside em ser ele uma contraposição aos valores da luz, representados por Deus, ele mesmo “o nada do mundo” (JONAS, 2010a, p. 212), ou seja, o seu contrário (dado que o mundo é o Ser, é o *tudo*). Trata-se, segundo as palavras de Jonas, de uma “dupla negação”, pois tanto o mundo é negação de Deus, quanto Deus, do mundo na medida em que este é governado por forças malignas (cf. JONAS, 2010a, p. 215).

Para Jonas, isso faz com que o homem gnóstico acabe por elaborar uma posição ontológica antitética que acaba gerando uma “objetiva pobreza e monotonia da visão do mundo” (JONAS, 2010a, p. 214), marcada pelo fechamento introspectivo na negatividade, diante da divindade estrangeira. A autoconsciência é, por isso, uma monótona negação do mundo e essa é a sua única capacidade de diferenciação e por meio dela o eu se descobre em seu solipsismo mais profundo, como altamente desligado do

mundo, na medida em que entregar-se ao mundo passa a ser considerado um ato blasfemo e difamatório, porque significa submeter-se a um “governo tirânico e hostil” (JONAS, 2010a, p. 219). Como resultado, os gnósticos substituem a antiga experiência grega de “reverência e admiração” diante *cosmos* e das entidades astrológicas às quais os movimentos gnósticos deram muita atenção (lua, sol, estrelas...), por uma atitude de “pânico e terror” (JONAS, 2010a, p. 225), que marca a existência gnóstica com um niilismo antropológico que considera o homem não mais do que um “escravo do pecado” (JONAS, 2010a, p. 246).

O niilismo antropológico (existencialista)

Segundo Pierre Montebello, com sua filosofia, Hans Jonas teria identificado e ao mesmo tempo recusado aquele que pode ser considerado como o ponto mais central e mais profundo do niilismo, “que consiste em compreender a natureza viva como alguma coisa estrangeira ao homem” (MONTEBELLO, 2004, p. 10) e, vice-versa, o homem como ser alheio à natureza. Dessa forma, se a relação Deus e Mundo fundou um niilismo cósmico e levou o homem a manter em relação ao mundo uma relação de hostilidade, a ontologia da morte, praticada pela ciência e fomentada pela filosofia moderna, teria levado à indiferença e a um redobrado sentimento de isolamento do homem em relação ao mundo. Dessa forma, a fenomenologia da vida desenvolvida por Jonas se apresenta como uma tentativa de “destruir a hipótese niilista de um isolamento do homem em relação à natureza” (MONTEBELLO, 2004, p. 12) e, em seguida, a sua ética, pretende oferecer uma interpretação da necessária e autêntica relação de cuidado própria do homem, o único ser capaz de responsabilidade – um princípio que, conforme veremos no próximo item, se apresenta como um vínculo alternativo diante da alienação hostil e indiferente.

Esse argumento está ligado à nova interpretação da vida proposta por Hans Jonas na sua obra de 1966, *The phenomenon of life: toward a philosophical biology*, cujo projeto é desenvolver uma filosofia da vida que, segundo o que o autor escreve já na *Introdução* da obra, “tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (2004, p. 11). Essa “hipótese preliminar” é um enfrentamento tanto do dualismo que marcou a ciência da vida¹¹ (separando matéria e espírito, corpo e atividade interior) quanto dos chamados movimentos pós-dualistas que tentaram, em vão, solucionar o

¹¹ Jonas caracteriza essa estratégia como uma “revolução ontológica” e sobre isso ver TIBALDEO, 2009.

dilema na modernidade, o monismo materialista e o monismo idealista. Para Jonas, apoiado tanto em Aristóteles quanto em Darwin (com a intenção secundária, portanto, de encontrar um lugar entre a “*querelle des anciens et des modernes*”), “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual, e que mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (JONAS, 2004, p. 11).

As primeiras hipóteses sobre esse tema advieram a Jonas quando ele lutava contra o nazismo, como membro da *Jewish Brigade Group*, cuja missão percorreu, principalmente, o sul da Itália. A experiência da guerra despertou em Jonas a evidência da fragilidade da vida¹², da qual surgiram as chamadas *Lehrbriefe* (Cartas formativas) dirigidas à sua esposa Lore Jonas, que lhe enviava livros de biologia durante esse turbulento período. Essas cartas foram o embrião da obra de 1966 e atestam como o pensamento jonasiano está enraizado em sua experiência vital e, de alguma coisa, como a própria experiência da guerra como potencialização prática do niilismo, deu azo à sua reflexão sobre a vida. Com suas leituras e com suas vivências, Jonas desenvolve a hipótese do monismo integral, que tenta compreender a vida a partir de uma unidade psicofísica, cuja evidência é o “testemunho da vida” (JONAS, 2004, p. 11): desde que entrou na história do ser, como o seu episódio mais importante, a vida já carrega, como sua diferença em relação ao inorgânico, algum tipo de atividade interior, que Jonas chama de *mind* (espírito). Essa atividade espiritual da vida se realiza em várias etapas (ou graus) desde o menos evoluído até o mais evoluído (o ser humano) em uma história ascendente de liberdade¹³ – um conceito que o filósofo utiliza (polemicamente) para expressar as “escolhas” dos organismos em suas relações de autotranscendência em direção ao meio ambiente (que Jonas caracteriza como um “princípio de mediaticidade” [*mediacy, Mittelbarkeit*, conforme as versões originais em inglês e alemão, JONAS, 2010b, p. 102]) no qual eles encontram as possibilidades de sobrevivência. Esses atos de liberdade traduzem o esforço da vida em sua abertura ao mundo e distinguem-se conforme as

¹² Provavelmente tanto em termos individuais (pessoas matando pessoas) quanto coletivos e até mesmo ambientais, já que a II Guerra Mundial fora inédita quanto aos poderes tecnológicos que incluíram o uso de maquinaria (aviões, canhões e artilharia), as Bombas atômicas, os experimentos com seres humanos nos campos de concentração, etc. Conforme a expressão de Olivier Sedeyn na introdução do volume *Nilisme et politique*, que contém três ensaios de Strauss sobre o assunto (*Sobre o niilismo alemão*, de 1941, *A crise de nosso tempo* e *A crise da filosofia política*, ambos de 1962), com a II Guerra Mundial, “a modernidade abriu a caixa de Pandora”. Conforme o próprio Léo Strauss, ela era a expressão de uma *velle nihil*, ou seja, de um “querer o nada, a destruição de tudo” e, nesse sentido, ela encarnava o niilismo da negação, traduzido por uma “vontade de autodestruição” (STRAUSS, 2004, p. 35). A Guerra é uma luta contra a civilização.

¹³ “O conceito da liberdade nós temos um conceito-guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (JONAS, 2004, p. 103).

formas de vida, começando pelo metabolismo (que é considerado por Jonas como o primeiro degrau da liberdade, comum a todos os organismos), passa pela sensação (própria dos vegetais), pela percepção, pela emoção, pela mobilidade (essas três, consideradas como características dos animais) até a racionalidade (que seria própria do ser humano). Para Jonas, essa estrutura da vida traduz os vários passos cumulativos da história da liberdade: “a cada passo liberdade se constrói sobre liberdade, liberdade superior sobre liberdade inferior, liberdade mais rica sobre liberdade mais simples” (JONAS, 2004, p. 103). Essa história evolutiva, ao tempo em que reconhece a liberdade como fio condutor da história da vida, também recoloca o homem em sua relação de pertencimento à comunidade da vida, da qual ele é dependente, conforme o modelo desenvolvido por Jonas na obra de 1979, a “solidariedade de interesses” (JONAS, 2006, p. 229), que demonstra como o bem dos organismos em geral deve ser incluído no interesse humano. Para o autor, “a tarefa da biologia filosófica seria acompanhar o desenvolvimento deste germe de liberdade nos graus ascendentes do desenvolvimento orgânico” (2004, p. 104).

A liberdade, como “conceito ontológico” e como “traço ontológico mais fundamental da vida”, é uma “liberdade dialética” (JONAS, 2004, p. 103), cuja primeira expressão teria sido (Jonas considera essa apenas uma suposição ou, no máximo, uma hipótese) uma “tendência nas profundezas do próprio ser” mas que “encontra seu lugar na descrição da estrutura mais elementar da vida”. Para Jonas, já no metabolismo, a liberdade se manifesta de forma dialética, na medida em que ela é um “poder de mudar sua matéria, mas que ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isto” (JONAS, 2004, p. 104), sendo que, caso não o faça, o organismo desaparece, dadas as ameaças do não-ser (morte) que ele comporta em si mesmo – não apesar de ser vivo, mas precisamente por isso. Esse poder, se torna, para Jonas, um dever, na medida em que “o realizar identifica-se com o seu ser”, fazendo com que tal possibilidade se manifeste ontologicamente como uma necessidade: “podendo o que pode, ele não pode entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir” (JONAS, 2004, p. 104). E é precisamente essa necessidade de realizar-se (traduzida como liberdade ontológica) que caracteriza o ato de autotranscendência da vida em busca de sua própria autoafirmação, caracterizando a sua ação teleológica: nesse ponto, Jonas se contrapõe à ontologia da morte, caracterizada por ele como o modo moderno por excelência, que não apenas destituiu a

natureza de teleologia e a vida de sua atividade espiritual, como transformou o inerte/morto em único conhecível e como critério de conhecimento da vida em geral. Esse prejuízo ontológico teria provocado, portanto, a má compreensão da vida enquanto fenômeno integral. Para Jonas, a “transcendência inclui interioridade ou subjetividade, que embebe todos os encontros que ocorrem dentro de seu horizonte com a qualidade da mesmidade sentida, por mais fraca que seja sua voz” (2004, p. 105). Por isso, “quer chamemos esta interioridade de sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência - em certo grau (mesmo infinitesimal) de percepção sensitiva ela abriga o interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação - isto é, ela é ‘egocêntrica’” (2004, p. 105). É precisamente esse interesse por si mesmo que será caracterizado como o elemento teleológico da vida, que quer a si mesma e que, mais tarde, em *Das Prinzip Verantwortung*, será traduzido como um bem (já que a própria escolha da vida por si mesma daria testemunho a seu favor), um valor e, conseqüentemente, reivindicaria uma obrigação e um dever de protege-la por parte daqueles que, na história evolutiva, são os únicos que podem fazê-lo – e também nesse caso, o poder é um dever.

Note-se como todo o esforço da reflexão ontológica de Jonas é demonstrar que, na história da vida, o aparecimento do ser humano não é um caso de ruptura, mas de continuidade, co-pertencimento e, como veremos adiante, responsabilidade. Foi precisamente isso que o velho mestre, Heidegger, não teria visto. Não por acaso, em um famoso texto de 1952, intitulado *Gnose, existencialismo e niilismo*¹⁴, demonstra como a filosofia existencialista se mantém na mesma perspectiva segundo a qual o homem seria “desligado” da história da vida e indiferente ao mundo. Para Jonas, se o niilismo gnóstico era caracterizado pela *hostilidade* homem-mundo, essa situação se agravou no existencialismo heideggeriano, na medida em que a *indiferença* passou a caracterizar a situação do homem no mundo. Jonas afirma que tal constatação se evidenciou quando ele, tendo utilizado o instrumental heideggeriano para acessar aqueles períodos tão

¹⁴ Publicado originalmente como *Gnosticism and Modern Nihilism* (*Social Research*, XIX, 1952, p. 430-452), o texto foi reeditado como “Epilogue: Gnosticism, Existencialism and Nihilism” em *The Gnostic Religion* (1958) e, posteriormente, em *The Phenomenon of Life* (1966). Uma versão alemã do texto foi publicada como *Gnosis und Moderner Nihilismus* (*Kerigma und Dogma*, VI, 1960, p. 155-171) e, mais tarde, na obra *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen* (1963, p. 5-25), que reúne alguns ensaios de Jonas e, ainda, na versão alemã de *Organismus und Freiheit* (1973, p. 343-372), mais tarde publicado como *Das Prinzip Leben*, pelo qual chegou ao Brasil na tradução d’O princípio vida: ensaio de uma biologia filosófica (2004).

obscuros da história humana (gnosticismo), voltou ao terreno da filosofia de seu tempo e, com os mesmos óculos, identificou uma situação similar e mais agravada:

Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a 'ótica' que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. E fiquei cada vez mais impressionado com o aspecto familiar daquilo que parecia tão estranho. (JONAS, 2004, p. 230).

E mais ainda:

Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. O haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo demonstrou-se - pelo menos a mim - como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, da mesma e exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante. (JONAS, 2004, p. 230).

Para Jonas, portanto, o niilismo moderno, identificado nas ideias e no vocabulário filosófico heideggeriano, encontra suas raízes no niilismo gnóstico, de tal forma que a situação espiritual do homem existencialista é marcada por aquele mesmo estranhamento em relação ao mundo e mesmo em relação a Deus – para isso Pascal é retomado, como sendo o último gnóstico e o primeiro existencialista, na medida em que seu Deus silencioso deixa o homem abandonado ao seu próprio pavor diante dos espaços infinitos¹⁵. Do ponto de vista hermenêutico, portanto, “a fechadura se transforma em chave, e a chave em fechadura” (2004, p. 231). Começando por citar a famosa frase de Nietzsche sobre o niilismo como “o mais sinistro dos hóspedes” (NIETZSCHE, 1988¹⁶), Jonas afirma que viver na companhia desse hóspede é viver em crise e esta é a característica própria da situação espiritual do homem moderno, marcada pela solidão diante do universo físico da astronomia moderna. Para Jonas, a racionalidade foi transformada em alienação do mundo: “Precisamente aquilo, portanto, pelo que o ser humano é superior a toda a natureza, aquilo que o distingue de todos os outros seres, o espírito, não o coloca em uma posição mais elevada na totalidade do ser, pelo contrário,

¹⁵ “Este Deus é essencialmente um Deus escondido, um *agnostos theos*, e não pode ser reconhecido na estrutura da criação” (JONAS, 2004, p. 237).

¹⁶ KSA 12, 2[127]: “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?”

representa antes o fosso intransponível que o separa do restante da realidade” (JONAS, 2004, p. 233). Dessa forma, o ser humano é “alienado da comunidade do ser como um todo” precisamente devido à sua consciência. Não haveria, para Jonas, evidência mais clara sobre isso do que as afirmações heideggerianas sobre a negação da animalidade humana:

Em seu escrito ‘Sobre o humanismo’¹⁷ Heidegger objeta, contra a clássica definição do ser humano como *animal rationale*, que esta definição situa o ser humano na *animalitas*, na animalidade, especificando-o apenas por uma diferença que, como qualidade determinante, cai no gênero *animal*. Isto, diz Heidegger, significa situar o ser humano baixo demais. Seja observado, apenas de passagem, o abuso verbal que se faz aqui com a palavra animal. (JONAS, 2004, p. 247)

Um dos traços fundamentais do existencialismo, portanto, é uma desvalorização do mundo e, conseqüentemente, da natureza, algo que liga o existencialismo e a ciência moderna ao gnosticismo por meio da posição niilista: “a desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza” (JONAS, 2004, p. 249). Também aqui Jonas é enfático: “não se pode deixar de perceber uma diferença fundamental entre o dualismo gnóstico e o existencialista: o ser humano gnóstico foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrária ao ser humano; o ser humano moderno, em uma natureza indiferente” (JONAS, 2004, p. 251). Ora, foi essa indiferença (em outros termos, o fato de que a natureza não pode ser abordada segundo valores de bem e mal) que abriu o mundo para a exploração tecnocientífica na modernidade, legando às catástrofes climáticas e ambientais que Jonas identificou já na década de 1970 e que nossa geração vive como calamidade. Destituída de valor e de dignidade, a natureza se oferece como mera ocasião para o exercício da única coisa que restou ao ser humano: o seu poder. Dessa forma, para Jonas, a “essência do existencialismo é um certo dualismo, uma certa alienação entre o ser humano e o mundo, surgida com a perda da ideia de um universo amigo, em suma, um acosmismo antropológico” (2004, p. 238). Nesse sentido, o niilismo cósmico é a fonte do niilismo antropológico, que se desvela no sentimento de estranhamento próprio do universo espiritual existencialista. Dessa forma, o antinomismo gnóstico, como uma “negação do caráter de obrigatoriedade da lei” (2004, p. 245), alcança uma “sutileza conceitual e uma clareza histórica” impressionantes na modernidade, conduzindo à indiferença moral

¹⁷ Jonas cita diretamente o texto de Heidegger: *Uber den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 13.

diante do que é certo ou errado, ou seja, ao dístico mais popular do niilismo: agora, afinal, “tudo é permitido” porque, afinal, com Nietzsche, sabemos que “Deus está morto”¹⁸.

Essa ideia de permissividade se revela, para Jonas, na própria reivindicação de liberdade absoluta por parte da ciência moderna¹⁹, apoiada em seu método experimental e na tecnologia, não só quando se trata da exploração da natureza em geral, mas também do próprio ser humano, conforme as intuições reunidas por Jonas nos textos que formam a sua obra de 1985, *Técnica, medicina e ética*, publicada como uma *prática do princípio responsabilidade*, como se lê em seu subtítulo. Para Jonas, o projeto melhorista da biotecnologia (considerada por ele como a etapa mais recente e a mais perigosa da ação tecnológica que começou com a mecânica, se desenvolveu com a química, a eletricidade e a eletrônica) se ampara em uma visão niilista que se traduz na negação da “imagem” do homem, segundo a lógica da “neutralização metafísica do ser humano” (JONAS, 2013, p. 27), ou seja, da negação de qualquer qualidade essencial ou natural do homem, segundo a tendência antiessencialista cujo auge teriam sido as teses darwinistas. Para Jonas, “essa neutralização que, sem dúvida, nos permite fazer o que quisermos [em termos de aplicação da biotecnologia para pretensamente ‘melhorar’ o ser humano], nos nega ao mesmo tempo o guia para saber o que querer”, na medida em que “a mesma teoria da evolução da qual a genética é uma pedra fundamental nos privou de uma imagem válida do ser humano (porque tudo surgiu de forma indiferente, por acaso e por necessidade)” e, sendo assim, “as técnicas fáticas, uma vez que estiverem prontas, nos encontrarão extremamente carentes de preparação para seu uso responsável” (TME, 27). Em outras palavras, a ciência que retirou qualquer traço teleológico da natureza em geral e que relegou a vida simplesmente à sua dinâmica material, também acabou por abrir tanto a natureza quanto o próprio ser humano para a ação dos poderes tecnológicos, apoiada em um niilismo ético, conforme veremos a seguir.

O niilismo ético (e tecnológico)

Um dos efeitos mais graves de toda essa situação diz respeito à crise dos valores e, mais precisamente, à ausência de orientação para a atividade tecnológica (ou, mais

¹⁸ Nesse ponto de seu texto Hans Jonas recupera e cita diretamente várias passagens da interpretação heideggeriana dos textos de Nietzsche sobre a morte de Deus.

¹⁹ Jonas trata dessa questão no seu texto *A liberdade da pesquisa e o bem público*, cuja primeira versão foi publicada no *The Hastings Center Report* (6/4, 1976), com o título *Freedom of a Scientific Inquiry and the Public Interest*. Outra versão, com o título *Straddling the Boundaries of Theory and Practice*, foi publicada em 1983 (*Recombinant DNA: Science, Ethics, and Politics*, ed. John Richards, Nova York, Academic Press). Mais tarde, esse texto veio a formar o capítulo 5 de *Técnica, medicina e ética*.

precisamente, tecnocientífica) da modernidade. Esse uso irrestrito dos novos poderes se ampara na neutralização ética da natureza (incluindo o próprio homem) e na ideia de que a técnica se torna a meta central da vida humana, dada a morte de Deus²⁰ e, com isso, o esvaziamento do horizonte suprassensível. Em sua clausura mundana o homem encontra-se entediado e, diante da indiferença do mundo, não tem outra coisa a fazer se não medir-se em termos de seu próprio poder. Seguindo a interpretação de Heidegger, Jonas afirma que a vontade de poder se torna uma vontade técnica, incrementando a tendência niilista própria da ação tecnológica que se torna infinita e ilimitada – infinita em termos quantitativos dos poderes que pode adquirir e dos efeitos que pode provocar; ilimitada porque não segue nenhuma orientação e recusa qualquer imposição de limites éticos. Jonas traduz essa ideia por meio da expressão “vontade de *ilimitado* poder”²¹, usada para caracterizar essa tendência niilista da tecnologia. Em outras palavras, “*tudo* pode ser feito com a natureza sem violar a sua integridade, porque não *há* integridade para ser violada” (JONAS, 2009, p. 102).

Nessa perspectiva, a hostilidade e, principalmente, a indiferença fazem parte da estrutura tecnocientífica do mundo, servindo-lhe de fundamento. Para Jonas, as consequências disso são visíveis na degradação ambiental e na destruição geral da natureza provocadas por uma técnica que, apoiada em um discurso utópico, alcança perspectivas apocalípticas, colocando em risco a própria existência da vida humana no planeta. Esse poderia ser considerado o niilismo dos niilismo, na medida em que a destruição total da vida na Terra traduziria aquela *velle nihil*, uma vontade de “destruição de tudo” ou de “autodestruição” que Léo Strauss tinha identificado na guerra (STRAUSS, 2004, p. 35)²². Não por acaso, a destruição da natureza e a extinção das plantas e animais, segue apoiada na mesma indústria bélica do século passado: seus maquinários, suas armas químicas transformadas em agrotóxicos, seus horizontes genéticos (que incluem transgenia inteligência artificial, soldados ciborgues etc.) e suas promessas eugênicas.

²⁰ Sobre a interpretação jonasiana da morte de Deus em Nietzsche, tomo a liberdade de indicar um trabalho anterior: OLIVEIRA, 2017.

²¹ Jonas associa essa expressão ao próprio Heidegger: “Há também explicações mais especulativas dessa incansável dinâmica, como a da ‘alma fáustica’ de nossa cultura ocidental, proposta por Spengler, que a impulsionaria irracionalmente ao infinitamente *novo* e a novas possibilidades sem indagar por sua própria vontade; ou a visão de Heidegger, de uma decisão igualmente própria do espírito ocidental da *vontade* de *ilimitado poder* sobre o mundo das coisas, decisão que se converteu em seu destino” (JONAS, 2013, p. 34)

²² Sobre essa temática, remeto ao meu livro *Negação e poder*, no qual desenvolvi esses argumentos de forma mais demorada (OLIVEIRA, 2018).

Contra essa realidade, Jonas opõe o seu princípio responsabilidade. Nesse sentido, mais do que uma resposta ao “princípio esperança”²³ de Ernest Bloch, a obra de 1979 é uma resposta ao “princípio gnóstico” e ao “princípio indiferença”. Mesmo o chamado “princípio vida”, na medida em que se apoia no metaprincípio de “que haja vida” ou “que haja humanidade”, traduz o novo vínculo necessário para que a existência ainda seja possível e que o niilismo não tenha a palavra final. É precisamente esse o projeto filosófico que Jonas desenvolve no seu *O princípio responsabilidade*, cujas bases se apoiam em sua ontologia. Para o autor, as éticas tradicionais não são mais suficientes para enfrentar o novo cenário, porque se mantiveram no campo do antropocentrismo (deixando de lado tudo o que pertence ao reino extra-humano da vida), da neutralidade ética do mundo natural, em uma concepção temporal limitada ao presente, limitadas ao círculo imediato da ação e pautadas apenas por preocupações individuais (e não coletivas, como seria necessário no novo cenário). Por isso, para Jonas, “o braço curto do poder humano” não tinha exigido, até agora, “qualquer braço comprido do saber, passível de predição” (JONAS, 2006, p. 37). É precisamente isso que mudou: o novo cenário exige que a ética estenda seu braço até onde também alcança a tecnologia, a fim de garantir que esta seja orientada pela responsabilidade. Isso não significa – advertência sempre necessária – que Jonas seja um tecnofóbico e que pretenda cancelar todo progresso tecnológico por si mesmo: o que ele pretende é garantir que tal progresso seja efetivado sem levar à destruição da natureza e que, quando esse for o caso, que a técnica seja capaz de autolimitar-se.

A estratégia do autor parte do enfrentamento de dois - assim chamados por ele - “dogmas” mais centrais da filosofia contemporânea: “nenhuma verdade metafísica” e “nenhum caminho do *é* para o *deve*” (JONAS, 2006, p. 95). O enfrentamento desses dois dogmas é, por si mesmo, uma estratégia de convivência com o hóspede estranho, evitando que ele se torne tão radical que venha a destruir a casa sobre a qual habita²⁴. A estratégia de Jonas, assim, não é ingênua a tal ponto que ele acredite que seja possível expulsar o hóspede, mas que se torna obrigatório rastrear suas pegadas e limitar seu poder de intervenção, a fim de tornar possível a habitação.

²³ Que se tornaria perigoso na medida em que perde o seu vínculo com a natureza, ou seja, que se apoia na mesma utopia tecnológica nascida dos discursos sobre a indiferença da natureza.

²⁴ Nesse sentido, tanto FROGNEUX (2001) quanto THEIS (2008) sugerem uma interpretação da filosofia jonasiana como recuperação dessa dimensão de cuidado e responsabilidade com a habitação.

Quanto ao primeiro dogma, ele se converte em assunto ético na medida em que a técnica dá concretude à antiga pergunta metafísica de matriz leibniziana: “por que o ser e não antes o nada”. Jonas identifica na técnica o poder de destruir o ser e, então, dada tal possibilidade (poderíamos falar mesmo em evidência), cabe à ética se perguntar sobre o *nomos* capaz de limitar um tal poder. No seu texto *Por que a técnica se tornou um problema ético* (capítulo 2 de *Técnica, medicina e ética*), Jonas formula tal questão nas seguintes palavras:

Finalmente, o potencial apocalíptico da técnica - sua capacidade de colocar em risco a própria existência da espécie humana, ou de arruinar sua integridade genética, ou de alterá-la arbitrariamente, ou mesmo destruir as condições de vida superior sobre a terra - levanta a questão metafísica com a qual a ética nunca havia se confrontado antes, a saber, se e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o Homem tal como a evolução o produziu deve permanecer preservado, sendo sua herança genética respeitada; e até mesmo por que deve haver vida em geral. (JONAS, 2013, p. 33).

Essa “aproximação” com as questões metafísicas são consequência, portanto, do crescimento do poder: é a magnitude da técnica que obriga a humanidade a avaliar e decidir a respeito de sua própria obrigação de preservar o todo da vida, recusando a atitude niilista da destruição que nasce da indiferença e retomando a sua característica própria enquanto ser de responsabilidade. Jonas tem claro que “se existir é um imperativo categórico para a humanidade, então qualquer jogo de azar suicida com essa existência é categoricamente proibido, e as aventuras técnicas em que isto estiver em jogo, mesmo que remotamente, devem ser impedidas desde o princípio” (2013, p. 33) – e é precisamente esse o objetivo de sua ética.

O segundo dogma afrontado por Jonas diz respeito a uma das polêmicas mais importantes de seu pensamento ético: a sua fundamentação ontológica, traduzida na ideia de que não é possível encontrar no ser nenhum dever ser. Todo o esforço de Jonas no seu livro *The phenomenon of life* encontra seu auge nessa reflexão a respeito do dever do ser humano em reconhecer o valor intrínseco da vida, para além de sua “utilidade” antropocêntrica. O passo da ontologia para a ética é dado precisamente nos capítulos terceiro e, especialmente, quarto de seu livro de 1979, cujos títulos são *Sobre os fins e sua posição no Ser* e *O bem, o dever e o Ser: teoria da responsabilidade*. Para Jonas, o fim da vida a si mesmo por meio de seu esforço autoafirmativo em busca da sobrevivência, deve ser considerado como um “fim ontológico” (2006, p. 151) que carrega “a força de um dever” em relação ao homem que, como já vimos, é o único capaz

de assumir uma tal responsabilidade (porque é, também, não se esqueça, o único capaz de uma destruição em tão larga escala). O valor da vida está amparada em seu sim e em sua finalidade intrínseca, associada por Jonas a uma finalidade: a vida quer a si mesma; isso é um bem e um valor e, portanto, a vida testemunha um dever que deve ser assumido pelo ser humano. Note-se como essa estratégia argumentativa ressalta a ideia de uma responsabilidade considerada como dever que também deve ser encontrado na constituição ontológica do próprio homem (o único ser capaz de responsabilidade) e ela assume, agora, uma relação direta entre o poder e o dever, em uma relação não-recíproca (que inclui os demais organismos e as gerações do futuro) e a própria ideia de uma responsabilidade prévia ao ato (e não apenas como imputação causal).

Para o interesse da presente reflexão, podemos considerar ainda o fato de que tal responsabilidade re-insere o futuro no campo ético e que tal fato pode ser entendido como um enfrentamento de um dos dilemas do niilismo, que tem a ver com a crise do horizonte futuro, a crise de sentido, a crise da meta. A responsabilidade proposta por Jonas leva em conta o horizonte do futuro no sentido de que a existência da vida e da humanidade futura passa a depender das estratégias do presente. Para isso, Jonas critica a utopia do progresso tecnológico que sempre vislumbra o futuro amparada em uma visão positiva que dispensa qualquer preocupação sobre os riscos e, com isso, dispensa também a ética enquanto atividade crítica e reflexiva. Como alternativa, Jonas se utiliza da ideia de uma “futuurologia comparativa” (2006, p. 71) que reúna conhecimentos das várias ciências para forjar uma projeção o mais cientificamente aproximada das consequências da ação tecnológica no futuro. Além disso, tal futuurologia deveria estar acompanhada em uma “heurística do temor”, que nada mais é do que uma capacidade de dar preferência ao prognóstico negativo, a fim de, vislumbrando o mal possível, seja despertado um sentimento de responsabilidade naqueles que têm a obrigação de evitá-lo.

Considerações finais

Conforme pudemos constatar, o tema do niilismo se tornou um dos mais centrais e mais relevantes da filosofia de Hans Jonas. Por óbvio, sua referência principal são os textos de Nietzsche (que ele conhecia bem) e as interpretações de seu mestre Heidegger (com o qual ele manteve uma relação ambígua: de influência, nos tempos de juventude; e de ruptura crítica a partir do advento de Hitler ao poder). Podemos dizer que Jonas se utiliza do niilismo como um diagnóstico para compreender os eventos que viriam a caracterizar a cultura ocidental desde a antiguidade tardia, desdobrando-se no

cristianismo, na filosofia e na ciência moderna, até os umbrais da tecnologia contemporânea que fez da nossa, uma civilização ao mesmo tempo tecnológica e niilista. Tal posição é traduzida em uma de suas frases oraculares: “agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes sobre para que utilizar tal capacidade” (JONAS, 2006, p. 65).

Tal posição, como tentamos demonstrar, liga o niilismo ao tema da responsabilidade, precisamente um dos conceitos pelos quais Jonas obteve reconhecimento internacional a partir de 1979, quando sua obra *Das Prinzip Verantwortung* é publicado na Alemanha. O niilismo, assim, é utilizado para interpretar o avanço desmedido da tecnologia contra a natureza e, ao mesmo tempo, sua destituição de qualquer dignidade de fins ou teleologia, de forma que ele restasse aberta para a exploração moderna. O resultado desse processo é a degradação ambiental que se tornou cada vez mais evidente e vem levando à extinção de várias formas de vida, inclusive a humana. Podemos concluir, com Jonas, que as raízes dessa crise alcançam o niilismo gnóstico e se alongam por meio do niilismo antropológico e ético que nos alcançaram. Conforme Kolbert (2015) estamos na sexta onda de extinção da vida no planeta e ela guarda uma importante diferença com os demais processos: é a primeira vez na história da vida que um, entre os demais seres, é responsável pela destruição do todo. Essa realidade tem sido cada vez mais evidente: segundo o Relatório do IPCC, lançado em agosto de 2021, não há dúvidas de que a ação humana é responsável pelo processo de aquecimento do planeta e que essa influência está ligada ao aumento no número, na intensidade e na frequência dos eventos extremos desde 1950, pelo menos (IPCC, 2022, p. 11). As consequências dessa situação para a vida animal, por exemplo, são gravíssimos. Segundo um estudo publicado pela Plataforma Intergovernamental de Políticas Científicas sobre Biodiversidade e Serviços de Ecossistema (IPBES), da ONU, um milhão de espécies de animais e plantas estão ameaçadas de extinção hoje no mundo. O estudo mostrou que pelo menos três quartos do ambiente terrestre e 66% do marinho já foram alterados pelas ações humanas. Para os especialistas, “mais de 40% das espécies de anfíbios, quase 33% dos corais e mais de um terço de todos os mamíferos marinhos estão ameaçados” e que “pelo menos 680 espécies de vertebrados foram levadas à

extinção desde o século XVI”²⁵. Além disso, um estudo da WWF concluiu que a humanidade eliminou 60% da população animal no mundo desde 1970 e que no caso da América do Sul, esse índice chegou a 89%²⁶.

Como parte desse fenômeno, por último, devemos pensar no estilo de vida que agrava situação de depredação do meio ambiente, já que o esvaziamento espiritual deixado pelo vácuo do niilismo acabou sendo preenchido pelo consumismo, que vem sendo responsável pelo “saque, a depauperação de espécies e a contaminação do planeta”, o “esgotamento das reservas naturais”, “inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem”, que vem “se desenvolvendo a toda velocidade”, ainda mais porque está somada a uma “dieta socioeconômica” insustentável (JONAS, 2013, p. 49). Essa situação, por isso, exige uma resposta urgente, para evitar que o estranho hóspede destrua a própria morada – e junto com ela, todos os outros habitantes da casa comum.

Referências bibliográficas

FROGNEUX, N. **Hans Jonas ou la vie dans le monde**. Bruxelles: De Boeck Université, 2001. (Col. Le Point Philosophique).

IPCC. Intergovernmental Panel on Climate Change. Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-i/> Acesso em: 20 ago. 2022.

JONAS, H. **Gnosi e spirit tardoantico**. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010a (Col. Il Pensiero Occidentale)

_____. **Il principio gnostico**. A cura di Claudio Bonaldi. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011. (Col. Pellicano Rosso).

_____. **Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Band III/2: Herausforderungen und Profile. Jüdisch-deutscher Geist in der Zeit – gegen die Zeit**. Hg. v. Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhart, Christian Wiese u. Walter Ch. Zimmerli, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach, 2009.

_____. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

_____. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Philosophical Essays. From ancient creed to technological man**. New York: Atropos Press, 2010b.

J_____. **Técnica, medicina e ética. Sobre a prática do princípio responsabilidade**. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013 (Col. Ethos).

_____. **The gnostic religion. The message of the alien God & the beginnings of christianity**. Boston: Beacon Press, 2001.

²⁵ Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/05/06/um-milhao-de-especies-de-plantas-e-animais-estao-ameacadas-de-extincao-segundo-relatorio-da-onu.shtml> Acesso em: 7 set. 2022.

²⁶ Disponível em: <https://veja.abril.com.br/mundo/wwf-humanidade-eliminou-60-da-populacao-animal-desde-1970/> Acesso em: 31 ago. 2022.

- KING, K. L. **Translating History: Reframing Gnosticism in Postmodernity**". In: ELSAS, C. (ed.). **Tradition und Translation: Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene**. Berlin: de Gruyter, 1994, 264–77.
- KOLBERT, E. **A Sexta Extinção: Uma História Não Natural**. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Intrínseca, 2015.
- MONTEBELLO, P. **Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas**. In: *Revue Kairos*, n. 23, 2004, p. 1-26.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
- OLIVEIRA, J. **A teoria de Deus e o desafio do niilismo**. In: *Etic@*. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 1, Jul. 2017, p. 127-146.
- _____. **Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.
- POMMIER, E. **Ontologie de l'ave et étique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2013.
- STRAUSS, L. **Nihilisme et politique**. Traducción et présentation Olivier Sedeyn. Paris: Rivage poche, 2004. (Col. Petite Bibliothèque).
- THEIS, R. **Jonas: habiter le monde**. Paris: Michalon, 2008. (Col. Le Bien commun).
- TIBALDEO, R. F. **La Rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"**. Milano: Mimesis Itinerari filosofici, 2009.
- ZAFRANI, A. **Le défi du nihilisme. Ernest Bloch et Hans Jonas**. Paris: Hermann, 2014. (Col. Philosophie).

L'HUMANISME DU CRI : DE L'ABSENCE DE L'HUMAIN À L'HUMAIN ABSENT DANS LE MALHEUR ET LE NIHILISME

Mayara Dionizio¹

Résumé: La réflexion sur le nihilisme, dans l'œuvre de Maurice Blanchot, est fondamentalement liée à la pensée de la rupture. Ainsi, si le nihilisme se configure comme la rupture avec le sens absolu, métaphysique et humain, la fin devient l'horizon de la transcendance pour l'humain avec la mort de Dieu. En ce sens, pour Blanchot, la transcendance, à partir du concept de Surhomme, s'inscrirait toujours dans une certaine dimension de l'humanisme, même si l'œuvre de Nietzsche se détache de l'idéal humaniste. C'est pourquoi Blanchot se consacre à réfléchir, à partir des notions de nihilisme, de l'humain inséré dans le champ de connaissance des Sciences Humaines, de la rupture du sens comme expérience du langage littéraire et du malheur dans les camps de concentration, à la possibilité d'un autre humanisme chez Nietzsche. Partant de cette hypothèse, cet article articule ces notions afin de penser la rupture comme une condition éthique qui se réalise à travers le langage comme seul moyen d'approximation, de distanciation, de fragmentation et d'itérabilité infinie.

Mots-clés: Rupture. Sens. Humanisme. Nihilisme. Malheur.

O HUMANISMO DO GRITO: DA AUSÊNCIA DO HUMANO AO HUMANO AUSENTE NA INFELICIDADE E NO NIILISMO

Resumo: A reflexão sobre o niilismo, na obra de Maurice Blanchot, está ligada fundamentalmente ao pensamento sobre a ruptura. Assim, se o niilismo se configura como a ruptura com o sentido absoluto, metafísico e humano, o fim passa a ser o horizonte de transcendência para o humano com a morte de Deus. Nesse sentido, para Blanchot, a transcendência, a partir do conceito de Super Homem, ainda se inscreveria em alguma dimensão do humanismo, ainda que a obra de Nietzsche se desvencilhe do ideal humanista. Por isso, Blanchot se dedica em refletir, a partir das noções de niilismo, de humano inserido no campo de conhecimento das Ciências Humanas, de ruptura do sentido enquanto experiência da linguagem literária e da infelicidade nos campos de concentração, a possibilidade de um humanismo outro em Nietzsche. A partir desse pressuposto, o presente artigo articula tais noções a fim de se pensar a ruptura como condição ética que se realiza por meio da linguagem como único meio de aproximação, distanciação, fragmentação e iterabilidade infinita.

Palavras-chave: Ruptura. Sentido. Humanismo. Niilismo. Infelicidade.

THE HUMANISM OF THE CRY: FROM THE ABSENCE OF THE HUMAN TO THE ABSENT HUMAN IN UNHAPPINESS AND NIHILISM

Abstract: The reflection on nihilism, in the work of Maurice Blanchot, is fundamentally linked to the thought on rupture. Thus, if nihilism is configured as a rupture with absolute, metaphysical and human meaning, the end becomes the horizon of transcendence for the human with the death of God. In this sense, for Blanchot, transcendence, from the concept of Superman, would still be inscribed in some dimension of humanism, even if Nietzsche's work is detached from the humanist ideal. Therefore, Blanchot dedicates himself to reflect, based on the notions of nihilism, of the human within the field of knowledge of the Human Sciences, of the rupture of meaning as an experience of literary language, and of unhappiness in the concentration camps, the possibility of another humanism in Nietzsche. Based on this assumption, this paper articulates such notions in order to think of rupture as an ethical condition that takes place through language as the only means of approximation, distancing, fragmentation and infinite iterability.

Keywords: Rupture. Meaning. Humanism. Nihilism. Unhappiness.

¹ Docteur en philosophie (UFPR) et docteur en Littérature et civilisation française (moderne) (UPJV-FR). Traductrice et écrivaine. Membre du groupe de recherche Maurice Blanchot depuis 2022, coordonné par le biographe de l'auteur, l'écrivain et professeur Christophe Bident. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8372-9395>. Adresse mail: mayaradioniso@hotmail.com

Introduction

Il y a dans l'œuvre de Maurice Blanchot, ainsi que dans presque toute la pensée littéraire-philosophique du XXe siècle², une forte présence de la pensée de Nietzsche. Cependant, ce qui ressort de ce parcours qui unit Nietzsche à Blanchot, et inversement, c'est la possibilité de penser la rupture comme condition politico-littéraire à partir de la différence³. Que la différence, en ce sens, par rapport à la pensée et à la parole, porte différentes itérabilités et altérités du sens – évoquant toujours la différenciation de lui-même, condition d'ouverture de la parole elle-même et de l'existence de ce que nous appelons *le langage* -, elle inscrit la continuité comme un exercice fragmentaire. Et c'est dans ce mouvement d'éternelle différenciation que la parole est liée à tout exercice de rupture. C'est-à-dire que pour qu'il y ait continuité d'un mot, il doit être ouvert pour devenir autre que ce qu'il est. C'est par la conscience de cette rupture, de ce qui échappe à la conscience, que Nietzsche s'en remet à l'écriture fragmentaire. Par cette même prise de conscience, nous identifions chez Nietzsche, sous un premier regard naïf, un pré-déterminisme qui s'inscrirait dans le mouvement de l'*Éternel Retour*. Et, encore dans le détail de cette obsession, je pourrais dire que c'est à cause de cette conscience, qui rendrait peut-être impossible toute action dans sa nouveauté non itérable, que nous trouverions ce que nous convenons d'appeler le nihilisme. Elle le serait, si ce n'était cette même rupture qui éclate comme condition de la fin, du commencement et, donc, de l'itérabilité du sens.

De ces premières considérations, qui rassemblent dans le langage la condition large du "sens" donné à l'existence, nous voyons une implication éthique, ontologique, artistique et politique. (1) Le langage est l'expression d'une condition existentielle, à laquelle nous sommes liés par une continuité qui serait maintenue exactement par la rupture - celle qui permet qu'à travers l'altérité du sens tout soit re-signifié et continue d'exister ; (2) Le langage comme première rupture, celle qui opère la transformation de

² Comme il est dit déjà au début de "Réflexions sur l'enfer", présentes dans *L'Entretien infini* (1969) : « Qu'en est-il de Nietzsche, aujourd'hui ? Cette question est d'abord anecdotique : elle intéresse l'histoire et la petite histoire. Elle vise ensuite les interprètes et les interprétations de Nietzsche, tels que nous les trouvons en Allemagne ou en France : il s'agit, notons-le, toujours des plus grands noms, Jaspers, Heidegger, Lukács, Karl Löwith, Bataille, Jean Wahl, plus récemment Fink et, en France, Foucault, Deleuze, Klossowski. Elle nous aide à regarder pourquoi la pensée du nihilisme, bien que, historiquement, politiquement et littérairement, elle garde toute sa vigueur, semble, à cause même des vérifications qu'elle reçoit du temps, presque naïve et comme le rêve encore tranquille d'une « meilleure époque » (BLANCHOT, 1969, p. 224).

³ Parmi tous les grands thèmes qui rapprochent la pensée de Nietzsche et celle de Blanchot, il y a certainement la réflexion sur la rupture et l'œuvre traverse toutes les lectures qui entendent établir un rapprochement entre les deux.

l'être en mot⁴ et, avec cela, démontre la séparation comme condition existentielle, donc, aussi éthique ; (3) Le langage comme expression de la séparation entre l'Être et l'étant, dans la mesure où l'être est supprimé pour s'occuper du sens général de l'être dans l'être nommé, c'est-à-dire l'implication ontologique du langage; (4) Le langage comme espace de rupture performative du sens qui s'ouvre à la question de l'œuvre⁵ ; (5) Le langage comme mouvement dont le politique a besoin, soit pour s'imposer (parole de loi), soit pour être subverti (insoumission et subversion). Ce n'est pas par hasard que Blanchot cherche à apporter ces dimensions inséparables à la réflexion que l'on peut mener, depuis le vingtième siècle, sur le nihilisme. C'est parce qu'en traitant du nihilisme dans la contemporanéité, afin de considérer au moins tout ce que le nihilisme en tant que question implique, nous devons également nous tourner vers ce qui a été fait avec le nihilisme. Et, en suivant cette clé de lecture, il faut considérer l'implication par rapport au futur humain comme une possibilité de transcendance du sens, ou même, de rupture de ce sens. Dans cet aspect, la réflexion éthique s'inscrit, à partir de l'altérité qui s'impose comme relation, de l'absence de l'humain du champ organisé de la connaissance de l'humain, de la possibilité de faire de la rupture la transcendance même en vue d'un éternel recommencement qui le considère dans cette relation.

Le cri de l'homme au-delà de l'homme

La littérature, pour Blanchot, est l'espace à travers lequel toutes les possibilités sont posées. Par conséquent, la relation entre le langage littéraire comme quelque chose qui éclate et métamorphose le sens est liée à toutes les instances de la relation existentielle humaine. En fait, la littérature est une création du langage lui-même dans sa manifestation existentielle : elle, la littérature, est le subterfuge du simulacre ; la dissimulation de l'au-delà du sens dans l'illusion même du sens. Et, pour cette raison, la littérature est inséparable de la notion de rupture, de refonte du sens et de l'image de la fin. En ce sens, il me semble insoutenable, à toute lecture qui prétend se faire à partir de l'interprétation blanchotienne de Nietzsche, l'exclusion de l'image littéraire de la fin. C'est pourquoi, lorsque je parle de l'image littéraire de la fin, plus que de la fin comme simple destruction – pur malheur dans le désastre - je parle de la destruction, du désastre et de la disparition

⁴ Une rupture qui pourrait être considérée comme une rencontre entre l'être et la parole si elle n'était pas la différence entre l'être et la parole.

⁵ Y compris parce que chaque œuvre se pose à elle-même comme une question. En d'autres termes, l'art est une rupture éternelle, même dans l'œuvre et pour l'œuvre dans son autonomie de réalisation.

comme la condition même du début de l'oubli et du début d'un autre désastre, d'une autre destruction. Ainsi, l'image littéraire est celle qui n'est fixée dans aucune image : l'éternel recommencement s'élevant vers la destruction éternelle. C'est précisément parce que le mot littéraire va au-delà de ce que le mot lui-même cherche à désigner comme image, que la destruction me semble un processus si nécessaire à toute pensée qui va au-delà d'elle-même. En fait, tout cela paraît trop ambigu, mais si j'entends ici cette pensée qui n'est ni connaissance ni ignorance, elle est pur dépassement, c'est parce que c'est à cette mesure que Blanchot se déplace dans l'œuvre nietzschéenne.

Dans *Le Gai Savoir* (2011, p. 110), Nietzsche écrit : " Dieu est mort ". A partir de cette phrase, le divin cède la place à l'homme, mais pas n'importe quel homme, à l'homme en tant que futur de l'homme. En ce sens, Nietzsche ne refuse pas l'humain, mais le valorise, l'augmente face à la mort de Dieu. Il y a dans cette affirmation, et à partir d'elle, plusieurs dimensions qui sont inaugurées et sur lesquelles il faut réfléchir. Dans la deuxième partie de *L'Entretien Infini* (1969), Blanchot consacre quelques textes à des réflexions sur le nihilisme, sur la tentative d'Elizabeth-Föster d'unifier le sens dans l'œuvre de Nietzsche, et sur l'humanisme du cri par rapport à Auschwitz. Ces textes apportent une lecture tantôt croisée avec l'œuvre d'autres auteurs, tantôt tendue par rapport à la production propre de Nietzsche. Mais, après tout, ce qui se passe après la phrase inaugurale du nihilisme - " Dieu est mort " - est une série de re-significations qui, dans une large mesure, refusent ce que Nietzsche voulait réinscrire dans l'horizon humain : la rupture, et c'est à travers cette rupture que Blanchot cherche à penser les rapports entre la littérature et la philosophie nietzschéenne. Si je dis réinscrire c'est parce que, au moins depuis les Grecs, l'être humain a été mis à plusieurs reprises face à la rupture du sens et c'est ce que nous dit Nietzsche depuis *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). Malgré les raisons de l'exclusion de la rupture, ce qui ressort, c'est l'étrangeté humaine face à l'absence de sens, voire à la fragmentation du sens, relative à l'existence humaine et inhumaine. Dans un texte intitulé " L'athéisme et l'écriture, l'humanisme et le cri ", plus précisément dans son premier thème, " 1. L'humanisme : mythe théologique ", Blanchot expose la manière dont il comprend la question nihiliste et la manière dont il comprendra si, à partir d'elle, il est possible de penser un humanisme de rupture ; non sans avoir préalablement établi et réfléchi à une lecture plus large de l'œuvre de Nietzsche :

Il faut revenir à Nietzsche : « Tous les dieux sont morts, nous voulons maintenant que le surhomme vive. » La mort de Dieu laisse la place à l'homme, puis l'homme au surhomme. Loin donc de dépasser ce mot, Nietzsche le garde

en le majorant. Le dépassement a son point de gravité dans ce qu'il dépasse. Même quand il proposera « la terre », « l'éternel retour » comme énigme à l'avenir, c'est encore l'homme comme avenir – avenir qui toujours revient – qu'il se donne à déchiffrer et à porter par un souci effrayant. Peut-être seulement, là où il s'interroge sur le « jeu du monde », nous oriente-t-il vers une tout autre question, celle même que détient le mouvement interrompu de l'écriture fragmentaire (BLANCHOT, 1969, p. 314).

C'est ainsi que lorsque Nietzsche dit « Cette attitude, l'homme mesure de toutes choses, juge de l'univers..., est d'un mauvais goût prodigieux... Il suffit que nous voyions juxtaposés : « homme » et « monde », séparés par la sublime prétention de ce petit mot « et » pour tomber dans le rire » (*apud* BLANCHOT, 1969, p. 314), c'est la rupture du sens et l'énigme du début qu'il cherche à signaler. Ceci, comme le reconnaît Blanchot, démarquerait Nietzsche de toute la pensée humaniste, car en dignifiant l'impossibilité frontalière du sens, il rendrait également impossible la délimitation du sens humain et de ce qu'est l'être humain. Ce qui nous amène, une fois de plus, mais cette fois en précédant et en anticipant la philosophie foucauldienne, à la problématisation du discours humaniste qui a été entreprise dans la modernité⁶. Ou même, comme le mentionne également Blanchot, nous rapproche de Feuerbach qui affirme, dans *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851), que la nature de Dieu est la même que celle de l'homme. Cela place l'humain à la fois comme aliéné à lui-même par rapport au divin et au sens. L'humain, en ce sens, serait celui qui, après la mort de Dieu, hériterait du trône divin ; ou encore, comme le diagnostic Nietzsche en son temps, l'humain est celui qui renaîtrait en lui-même après la mort de Dieu. Il est donc correct de penser que l'humanisme est une théologie, ou même que la théologie a toujours porté sur l'humanisme dans la mesure où, profané ou non, elle s'est toujours livré au *logos* humain.

Il se trouve que l'humain meurt aussi, comme Dieu et la souveraineté, en ce sens, on pourrait dire que la souveraineté échappe à l'homme, à Dieu et reste dans la mort. Cependant, ce serait ne pas reconnaître que c'est celui qui est mort le premier qui a créé la souveraineté. C'est-à-dire qu'on suppose que la souveraineté est liée au premier souverain, Dieu, et que maintenant, avec sa mort, la souveraineté passe de Dieu à la mort. Ainsi, revendiquer la mort de Dieu, comme la mort du sens absolu, c'est revendiquer le droit à la souveraineté de la mort. De cette réflexion, il reste deux considérations : c'est avec Hegel que l'humain reconnaît que la connaissance dépend de la fin, soit de sa propre

⁶ Je me réfère, précisément, à la déclaration de Michel Foucault, dans *Les mots et les choses* (2013, p. 476) : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine ».

fin - comme besoin de stipuler un sens à la vie elle-même - ou de celle du monde - par la capacité de nier la chose en soi en la transformant en connaissance ; d'autre part, cette fin a aussi une fin : « C'est-à-dire encore : le fini en tant que fini se donne toujours pour objet évanouissant. (La finitude qui fonde les nouvelles sciences est, remarquons-le, une notion essentiellement théologique) » (BLANCHOT, 1969, p. 316). Mais si la fin s'évanouit, comme nous le dit Blanchot, il faut aussi considérer que lorsque la mort s'évanouit, il reste une place à occuper. Une place occupée par d'autres significations qui se veulent absolues et également souveraines, comme le dénonce Foucault à propos de l'émergence des sciences humaines et de la production d'un discours sur l'humain d'où l'humain est absent : « Le XIXe siècle a été le siècle dans lequel on a inventé un certain nombre de choses très importantes, [...] c'est aussi le siècle dans lequel on a inventé les sciences humaines. Inventer les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible » (FOUCAULT, 1994, p. 663). En fondant une science basée sur l'humain, on suppose qu'il existe une réalité déterminable qui rend l'humain possible en tant qu'objet de connaissance scientifique. Cependant, ce qui reste de l'humain dans le discours des sciences humaines, c'est son absence. Même Immanuel Kant, comme l'indique Blanchot, garantit une connaissance à partir de l'humain, mais pas sur l'humain, car cette connaissance consiste précisément à s'écarter de la question qui exige la définition de l'être humain. C'est-à-dire que la connaissance kantienne assure la connaissance des activités humaines, des régions délimitées comme possibles et connaissables. Il s'ensuit que ces régions, ou même ces champs de connaissance organisés, ne constituent pas en eux-mêmes des réalités objectives au point d'être des objets d'observation empirique. Ainsi, l'objet des sciences humaines est ce qui fait l'humain et non ce que l'humain est, ce en quoi il consiste. Ce que Foucault appelle la redondance de ce qui est empirique en transcendantal et qui placerait l'humain lui-même, en tant qu'objet de connaissance, comme le fondateur non originaire de l'origine. En d'autres termes : l'humain, qui est le sujet qui sait, se tournerait vers lui-même en se redoublant, en se transcendant, à la recherche de sa propre origine. Ainsi, l'humain, se connaissant lui-même, redoublé, serait l'origine de l'humain comme objet de connaissance. Cependant, comme le soulignent Blanchot et Foucault, la connaissance ne se réduirait pas à cette ambiguïté qui conjugue l'objet, dans sa temporalité, de la connaissance par rapport à une subjectivité qui transcende ce même objet. En effet, le concept d'*a priori* n'appartient pas au sujet, mais au champ de connaissance constitué qui existe *a priori* et assimile le sujet. Ainsi, il est conclu que « qu'il n'y a, en un sens

rigoureux, de science qu'à partir d'une théorie de la constitution de la science, laquelle, elle-même, ne peut s'atteindre que par l'examen de savoir si un discours scientifique est possible » (BLANCHOT, 1969, pp. 317-318).

Dans ce contexte, nous arrivons à l'implication nécessaire et fondamentale concernant le discours : la possibilité de transcendance de la connaissance, bien que champ constitué et toujours ouvert à être constitué, n'est possible que parce qu'elle est réalisée par et dans l'écriture. Ainsi, la transcendance de soi n'est rendue possible que par la capacité qu'a le langage de rompre avec le sens et d'en établir un autre, réalisant ainsi l'ouverture et le dépassement de l'idéologie. Pour autant, oui, l'humain est absent des sciences humaines, mais cette position est la seule qui lui garantisse une présence, même si cette présence ne peut être simplement déterminée et située. Une présence absente qui ne se limite pas à être objet, ni subjectivité, ni empirique, ni anthropologique, et encore moins anthropomorphique. Cette absence, bien que présente, n'est déterminée que par rapport à ce que l'humain peut accomplir, faire, c'est-à-dire uniquement dans ce qu'il peut s'absenter. L'ambiguïté de cette relation, humain et Sciences Humaines, lui confère le caractère original qui échappe à d'autres temps : les possibilités que la connaissance donne, par sa transcendance discursive même, à l'humain de se réaliser comme absent, de réaliser son absence. C'est dans cet aspect que le nihilisme nietzschéen rencontre la pensée blanchotienne par rapport à un humanisme qui va au-delà de l'humain. Si l'humanisme est fondamentalement lié à l'absence de l'humain et à l'impossibilité de transcender le soi par la connaissance, dans la mesure où il est absent, on pourrait dire que le nihilisme se configure comme une réalisation de cette absence. Oui, parce que si Dieu est mort et que maintenant le sens absolu est l'humain, ce même humain, en tant que sujet, ne fonde aucun sens absolu car dans les Sciences Humaines il ne peut être pris comme objet de discours, ni comme champ subjectif transcendantal. Le fait est que Nietzsche dira aussi de la mort de Dieu par rapport au "moi" humain, en tant qu'identité ou conscience:

« Je prends *plutôt le je lui-même comme une construction de la pensée*, de même ordre que « matière », « chose », « substance », « individu », « but », « nombre », donc comme une *fiction régulatrice* grâce à laquelle on introduit une espèce de constance, donc une espèce d'« intelligibilité » dans un monde du devenir. La foi dans la grammaire, dans le sujet linguistique, dans l'objet, a tenu jusqu'à présent les métaphysiciens sous le joug : j'enseigne qu'il faut abjurer cette foi » (NIETZSCHE, 1964, *apud* BLANCHOT, 1969, p. 321, souligné par l'auteur).

C'est-à-dire que pour ceux qui ont un "je", une identité ou une conscience, Dieu ne peut pas mourir, car la croyance en l'unité de sens ne meurt pas. Mais voilà, en faisant cette fois le détour le plus radical vers l'humanisme du dépassement - allant jusqu'à penser qu'il existe une transcendance humaine qui peut exister par la dissociation avec le champ de connaissance constitué - nous arrivons à l'expérience nazie. Un moment qui marque l'échec de l'humanisme occidental, même s'il avait déjà montré des signes d'échec. Ironiquement, en ce qui concerne Nietzsche, même si l'on considère ce que l'on a essayé d'imprimer à son œuvre - notamment à partir des interprétations de l'idée de Surhomme et de la publication de *Der Wille zur Macht* (1901)⁷, en relation avec l'idéologie nazie - le fait est que sa philosophie ne fait pas de place aux unifications de sens, que ce soit en vue d'un horizon absolu humaniste, idéologique ou théologique. Je pourrais dire qu'une grande partie de ce qui est attribué à Nietzsche, dans un sens presque religieux ou idéologique, ignore cette prémisse de l'esprit libre. Un acte que l'on peut parfois associer à une libération mythique et qui, au moins depuis la publication de *Die Geburt Tragödie* (1872), compromet sa philosophie : « Nietzsche, en libérant la force du mythe, a ainsi autorisé tout ce qui pouvait rendre efficace son propre mythe, qui s'est rapidement abaissé en mythe des héros, puis des personnalités agissantes, puis Hitler... » (BLANCHOT, 1969, p. 190). En d'autres termes, en libérant le pouvoir du mythe, beaucoup se sont inspirés de sa philosophie pour se forger une dimension mythologique. Mais, malgré cette interprétation tendancieuse de l'œuvre de Nietzsche, Blanchot aborde ce vide de la croyance au sens, voire le nihilisme, de telle sorte que la possibilité de penser un

⁷ Dans "Reflections on Nihilism" (1954), Blanchot cherche d'emblée, quoique de manière "apparemment" sans prétention, à considérer la position de la sœur de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, par rapport à l'écriture et à l'œuvre de Nietzsche. Et c'est à ce point que l'on trouve la convergence et la divergence entre la pensée de Nietzsche et l'obsession de l'unité de sens que sa sœur a tenté de lui imputer. Je ne veux pas dire que l'œuvre de Nietzsche converge d'une manière ou d'une autre avec l'unité de pensée nazie - celle à laquelle sa sœur était dévouée - mais que son œuvre, étant une réalisation ouverte et dépendante de la langue, laisse place à des conclusions qui la nient, ce dont Mme Förster-Nietzsche porte l'entière responsabilité. En d'autres termes, l'œuvre nietzschéenne peut être subvertie, servir d'autres fins que le traé - qui implique la réalisation d'une autre œuvre -, ainsi que tous les mots qui éclatent avec leur propre sens. Alors, quel serait le "crime" de cet acte ? Ce serait que cet acte a été mené, pensé et réalisé par Förster-Nietzsche pour se conformer à ses idéaux qui ne correspondent en rien à ceux de Nietzsche ou de son œuvre, à proprement parler : le fascisme. Eh bien, depuis l'année 1895, Förster-Nietzsche est devenu le détenteur de tous les droits d'auteur et droits financiers sur l'œuvre de son frère, Friedrich Nietzsche. Dès lors, sa plus grande réussite, doublée de son ambition, a été consacrée à l'exploitation de l'œuvre de Nietzsche selon ses idéaux antisémites, auxquels son mari, beau-frère de Nietzsche, était très attaché. La première action de Förster-Nietzsche fut de chasser tous ceux qui avaient une quelconque appréciation de l'œuvre de son frère, ne laissant ainsi que ceux qui étaient indispensables à la réalisation de son projet, qui prit d'abord forme sous le titre de *Wille zur Macht* (1901).

humanisme de rupture est envisagée. Ce qui résulte à considérer, inévitablement, la fiction du sujet liée à la fiction du sens impliqué dans une possibilité de transcendance humaine. Pour cela, il faut revenir sur les lieux de l'échec de l'humanisme.

Une fois encore, dans *L'Entretien Infini*, Blanchot transversalise cette préoccupation autour du sens, autre nom de la vérité, et de la dimension humaine. Dans le chapitre V, intitulé "L'indestructible", dans la première partie "Être juif", Blanchot ouvre la question juive à la nécessité d'une réflexion sur l'attente qui constitue aussi ce qu'est être juif. Une réflexion qui est aussi traversée par le malheur, le malheur de l'attente, un sentiment qui explique la nécessité de refuser de vivre à l'exposition de cette condition. C'est ce qui est arrivé à tant de juifs qui ne supportaient pas que « toute réflexion sur une injustice fondamentale passe par la condition faite aux Juifs [son peuple] depuis des millénaires » (BLANCHOT, 1969, p. 166). C'est ce que nous ne pouvons peut-être pas supporter, car en pensant à être juif, nous pensons immédiatement à l'extrémité négative du terme ; ou plutôt, à celle qui a été négative par ce qui a été conçu comme un substitut grossier du nihilisme : l'antisémitisme. Que peut-on saisir dans les visages dénués de soi des juifs dans les camps de concentration ? Il n'y a plus de personnalité, de singularité dans ces visages, plus d'image que d'une image absente, vide, impersonnelle. Blanchot dira que Simone Weil⁸, à cause du malheur, était obligée de fermer les yeux sur la pensée qui la faisait souffrir. Ce n'est pas par hasard, en se référant aux travaux de Weil, que Blanchot conclut que la pensée qui part du malheur est la pensée qui n'est plus guidée par le pouvoir qui, désormais, ne dicte plus ce qu'il faut dire et penser. C'est dans ce mouvement où la pensée rejoint l'impossibilité de penser qu'est précisément son centre de dépassement et de retour. Ou, selon les mots de Weil (2018, p. 42) : « La pensée répugne à penser le malheur autant que la chair vivante répugne à la mort ». De cette façon, le malheur est pour la pensée la même chose que son centre : l'impossibilité de la pensée. Soyons honnêtes, la pensée doit, pour beaucoup de fois s'échapper, ne pas se produire, de sorte que nous subissons ce que Blanchot (1969, p. 163) appelle le « temps 'pur' ». Ce refus de penser, tant pour Weil que pour le peuple juif, est parfois le seul moyen de

⁸ « Le malheur nous fait perdre le temps, nous fait perdre le monde. Le malheureux tombe au-dessous de toute classe. Il n'est ni pathétique ni pitoyable, il est ridicule, il inspire dégoût, mépris ; et il est pour les autres l'horreur qu'il est pour lui-même. Le malheur est anonyme, impersonnel, indifférent. Il est la vie rendue étrangère et la mort rendue inaccessible. C'est l'horreur d'être comme être sans fin. L'ayant en quelque manière désigné, Simone Weil a compris que, beaucoup plus que l'angoisse, le malheur détenait la limite à partir de laquelle nous devons prendre perspective sur la condition humaine, mouvement qui précisément empêche toute perspective » (BLANCHOT, 1969, p. 162).

supporter le temps sans événement, sans perspective, sans possibilité, la faim, l'humiliation et la torture.

Dans ce contexte, la transcendance humaine se distingue de la transcendance frustrée du sujet, en tant qu'objet ou subjectivité, dans le champ constitué de la connaissance ; dans ce qui est les Sciences Humaines. Mais cette transcendance humaine, qui consiste en fait à ce que l'humain dépasse l'humain, est malheureuse car elle est le pur instant de rupture par lequel l'insupportable est supporté. Alors que, dans l'humanisme, dans les Sciences Humaines, nous croyons en une fiction du "je" qui pourrait être transcendée par l'altérité au moi, ouverte par l'écriture et, finalement, nous trouvons que cette transcendance a lieu dans la connaissance, en nous résignant à la reconnaissance de la fiction qu'est l'identité et la conscience. Le malheur, alors que ce que la pensée ne peut supporter de penser, nous permet la transcendance de la pensée dans la dissolution du moi, dans l'absence de centre, où ne restent que la rupture et le dépassement dans la douleur. Ainsi, le nihilisme et le malheur - l'absence de sens absolu et la douleur insupportable de cette absence - trouvent, dans la condition juive des camps de concentration, la transcendance de l'humain. Par cette même relation, Robert Antelme, également écrivain juif qui a vécu ce malheur, le raconte dans le livre *L'Espèce humaine* (1947, p. 7) :

Je rapporte ici ce que j'ai vécu. L'horreur n'y est pas gigantesque. Il n'y avait à Gandersheim ni chambre à gaz, ni crématoire. L'horreur y est obscurité, manque absolu de repère, solitude, oppression incessante, anéantissement lent. Le ressort de notre lutte n'aura été que la revendication forcenée, et presque toujours elle-même solitaire, de rester, jusqu'au bout, des hommes.

Rester humain jusqu'au bout, qu'est-ce que cela signifie en termes d'humanisme, de transcendance de soi et de sens ? Dans un autre texte, qui porte le même titre que le livre d'Antelme, "L'Espèce humaine", Blanchot dira que l'expérience concentrationnaire d'Auschwitz est une expérience qui dépossède l'humain de la possibilité de dire "je". Je pourrais dire que cette dépossession peut être considérée comme l'inverse de l'humanisme, opposé à la prétention de rester humain face au malheur, mais c'est précisément par elle que nous arriverons à un autre humanisme. Pour entamer cette réflexion, il faut d'abord partir de la problématisation toujours constante par rapport à l'espèce humaine : la relation à l'Autre. Après tout, l'Autre, ainsi que le Peuple, sonnent parfois comme des entités métaphysiques auxquelles une dissolution spontanée aurait lieu chaque fois qu'il est sommé d'apparaître, de se rendre présent. Cependant, reconnaître

l'existence à travers l'exigence métaphysique ne nuit en rien à la signification historique de ces "entités", puisque la signification traverse à la fois l'histoire et la métaphysique, se réalisant, se re-signifiant et se fragmentant. Et c'est pourquoi la question de savoir qui est Autrui conserve une puissance interrogative qui, dès qu'elle est formulée, s'estompe toujours ou se matérialise en une promesse : « Autrui est celui qui n'est pas moi », cette réponse, par exemple, est porteuse d'une promesse qui dépossède le savoir de son sens. C'est-à-dire que l'Autrui est toujours Autre, c'est pourquoi il m'échappe, c'est pourquoi il me promet un autre lieu. Mais procéder de la sorte, c'est aussi considérer que l'humanisme, aujourd'hui, après Auschwitz, ne peut être traité que par l'altérité et, dès lors, comment théoriser l'humain à partir de l'Autrui⁹ ? Ne serait-ce pas là le dépassement, la transcendance humaine : dans la différence, dans la séparation absolue et dans l'hospitalité de l'inconnu ?¹⁰ Autour de ces questions, Blanchot (1969, p. 175) cherche à comprendre ce que nous apprend le livre d'Antelme : « L'homme est l'indestructible qui peut être détruit ». Une formulation paradoxale, mais qui annonce déjà la privation du "moi" qui se produit dans le malheur. Une affirmation qui révèle aussi que, par cette privation même, il nous est possible de révéler un autre que nous-mêmes. C'est-à-dire l'autre en moi qui occupe la place de mon "moi".

Le malheur des camps de concentration, avec lequel l'écriture concentrationnaire d'Antelme nous met en contact, recèle une douleur qui se superpose à la destruction de l'homme. Cette douleur, qui abrite le malheur, consiste dans le fait que dans l'extrême du malheur, l'humain reste indestructible. En d'autres termes, même après la tentative de valorisation humaine de l'après-Auschwitz, nous ne nous débarrasserons toujours pas de la responsabilité qui existe parce qu'Auschwitz a eu lieu ; la responsabilité de nous-mêmes envers les autres. Une réflexion qui révèle deux dimensions de l'humain qui, aussi ambiguës qu'elles puissent paraître - destructible et indestructible -, préservent la réalité de la condition humaine : (1) l'humain ne peut être détruit, car on aura beau le tuer, il mourra toujours en tant qu'humain ; (2) l'humain peut tout faire, y compris s'aliéner à un

⁹ Toujours à propos de l'humanisme, nous pouvons réfléchir à partir de ce qu'écrit Jacques Derrida sur les schémas théoriques dualistes et les auteurs d'une métaphysique de la dualité : « tous ces morceaux « théoriques » sont des processions tatouées, incisées, incrustées dans le corps des deux colosses ou des deux bandes l'une à l'autre agglutinées, tressées, à la fois agrippées et glissant l'une sur l'autre, dans une unité duelle et sans rapport à soi ».

¹⁰ « Mais, par l'enseignement de Levinas, c'est devant une expérience radicale que nous sommes conduits. Autrui, c'est le tout Autre ; l'autre, c'est ce qui me dépasse absolument ; la relation avec l'autre qu'est autrui est une relation transcendante, ce qui veut dire qu'il y a une distance infinie et, en un sens, infranchissable entre moi et l'autre, lequel appartient à l'autre rive, n'a pas avec moi de patrie commune et ne peut, en aucune façon, prendre rang dans un même concept, un même ensemble, constituer un tout ou faire nombre avec l'individu que je suis » (BLANCHOT, 1969, pp. 83-84).

fondement inaliénable, l'*Ego cogito cartésien*. Ce qui veut dire qu'à partir de tant de pouvoir, un système comme celui des nazis, peut enlever le "je" de l'autre, lui donnant seulement le pouvoir « de vivre et à le livrer à l'insécurité démesurée des éléments ; plus de recours nulle part : au dehors le froid, en lui la faim, partout une violence indéterminée » (BLANCHOT, 1969, p. 175-176). Antelme a vécu cette expérience dans les camps. À un certain moment, déjà épuisé de lui-même, incapable de vivre son propre malheur, dans l'un de ses derniers actes de résistance, il refuse l'anthropomorphisme, car il y voit une victoire des soldats SS, dans laquelle le pouvoir hitlérien devient le pouvoir du mythe. Sous l'anthropomorphisme, le regard du déporté sur la nature deviendrait le regard qui reconnaît dans les phénomènes naturels un mythe. A ce moment-là, la puissance humaine se dépasserait, s'étendrait et atteindrait « la dimension des dieux sans visage » (BLANCHOT, 1969, p. 176). Une défaite qui consiste en l'ultime recours des déportés et que les SS désirent plus que tout. Après tout, l'assaut des nazis était une tentative de rétablir le mythe par la force pour ces gens de passage. Pourtant, dans cette défaite des SS, il n'y a pas de victoire pour les victimes ; leur défaite est que tout ce qui leur arrive, leur arrive comme une horreur qui ne peut répondre qu'au nom d'homme, de soldat. Ainsi, dans ce malheur, il n'y a plus de malheur, il n'y a qu'une situation dans laquelle l'humain commence à se fuir lui-même, même s'il ne cesse d'habiter un corps qui est constamment frappé par cet homme du SS.

C'est le piège du malheur, souligne Blanchot, un piège qui s'exprime au maximum de l'impuissance humaine, lorsque l'humain ne veut plus être humain, perdant la capacité de dire "je", de se reconnaître dans le jeu du Moi-sujet identique et du Moi-sujet singulier. Le seul "je" que cet humain reconnaît est celui des soldats. Le seul "je" que cet humain reconnaît est celui d'un Autre, celui des soldats, qui se battent au nom d'une identité, s'affirmant comme singuliers et comme détenteurs d'un Cogito aliéné. Ou, comme l'exprime Blanchot (1969, p. 177), « comme si donc son propre moi, l'ayant déserté et trahi, régnait là-bas parmi les prédominants, le laissant à une présence anonyme sans parole et sans dignité ». Un pouvoir humain illimité dans la structure du pouvoir, à l'exception de la présence indestructible de l'humain, même mort, même absent de lui-même. C'est la haine nazie, cette violence de la présence irréductiblement humaine que les SS cherchent à rendre de la manière la plus lâche à ceux qui sont la pure contestation de l'Unité.

Qu'est-ce qui échappe aux SS, la puissance de l'hitlérisme ? La relation sans relation dans laquelle le visage d'un Autre se révèle. Une relation qui échappe à la

négation dialectique, qui se réalise en dépit de tout pouvoir, parce qu'elle n'a pas lieu par rapport au pouvoir ou à la nécessité : l'instant de rupture où l'Autre devient irréductiblement Autrui. C'est la fureur nazie, la prise de conscience que par la force on ne réduit pas l'Autrui à l'Autre. La prise de conscience que le langage du pouvoir, ordinairement et illusoirement communicable, est impuissant face au silence des torturés, un silence qui contient un discours beaucoup plus intérieur. Un tel discours est celui d'un Autre qui est en lui, qui habite en lui. C'est donc une présence inatteignable, totalement éloignée dans une distance infinie et qui, pour cette raison même, porte « ce que Robert Antelme appelle le sentiment ultime d'appartenance à l'espèce » (BLANCHOT, 1969, p. 177, souligné par l'auteur). Ce passage de la première à la troisième personne est la marque de la nécessité radicale, radicalisée par la nécessité impersonnelle et *neutre* sous laquelle demeure la marque d'un avenir humain. C'est-à-dire qu'on ne mange plus par plaisir, mais pour un besoin qui ne répond qu'à lui-même, qu'à l'existence de cet humain indestructible car destructible. Blanchot y reconnaît un égoïsme de la pire espèce : l'égoïsme sans ego, qui est celui de la survie - survivre, même abjectement, uniquement pour vivre. On nourrit l'autre sous ce besoin, l'hôte de nous-mêmes.

L'ambivalence, autrefois inexistante, entre l'homme juif et l'homme nazi a désormais lieu. Non pas cette ambivalence dans laquelle Autre et Autrui - le premier comme marque du même et le second comme marque de la différence - s'affrontent par une réduction dialectique, mais l'ambivalence comme Autre et Autrui vivant dans un seul et même temps, marqué alors par la division et l'union de l'inconnu. Quelque chose sépare ce Moi-identique de ce Moi-singulier, une ligne de démarcation qui traverse tout et unit tout dans un même mouvement. C'est la venue de l'autre, c'est l'hospitalité dans laquelle une communauté anonyme est fondée par la parole qui est l'expression de cet anonyme - non pas la parole du langage du pouvoir, mais cette parole silencieuse qui nous parvient comme pure extériorité irréductible au savoir, à la domination. Une communauté qui commence par la prise de conscience du malheur d'un Autre qui se donne en parole : « cette parole juste où « Autrui », empêché de se révéler pendant tout le séjour des camps, pouvait seul à la fin être accueilli et entrer dans l'entente humaine » (BLANCHOT, 1969, p. 180).

De telles réflexions, que resterait-il à l'humanisme, considéré à partir de la rupture du sens, de la transcendance entre Autre et Autrui qui se produit dans le malheur et le nihilisme ? Ce qui reste, c'est le cri. Le cri est l'expression qui rompt avec le langage ordonné du champ constitué, parce qu'il rompt avec le *logos de* définition propre au

champ constitué de la connaissance. Le même champ organisé de la connaissance qui transcende l'humain, le réduisant à un humanisme idéologique, sans qu'il puisse se transcender lui-même. Le cri est le cri du passage, celui qui renvoie l'humain à sa propre disparition, car il fait irruption dans l'immédiat. Le cri déplace également le langage et l'ouvre à l'extérieur du sens, ce qui permet à l'humain de crier sans mots, sans constituer une cause. Le cri est ce qui permet à l'Autrui qui vit en moi de se connecter et de se distancier de cet Autre qui est "moi". Le cri porte la vérité du passage, celle entre la fin et le début de l'Eternel Retour qui a été crié par tous ces peuples qui connaissent le malheur. Par conséquent, l'humanisme est le lieu du cri, dans ce cri il n'y a rien de l'humain humaniste, mais plutôt l'existence malheureuse de ceux qui parviennent à supporter l'existence même lorsqu'il ne leur reste ni langage ni humanité, seulement l'Autrui de soi : « car, en effet, je m'étais rendu compte que c'était assez de mots, assez même de rugissements et que ce qu'il fallait, c'étaient des bombes et que je n'en avais pas dans les mains, ni dans les poches » (BLANCHOT, 1969, p. 333).

Références bibliographiques

- ANTELME, R. **L'Espèce humaine**. Paris : Gallimard, 1947.
- BLANCHOT, M. **La part du feu**. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. **L'entretien infini**. Paris : Gallimard [en ligne], 1969 [réf. du 08 septembre 2022]. Disponible sur : http://palimpsestes.fr/textes_divers/b/blanchot/Entretien-infini.pdf.
- DERRIDA, J. **Points de suspension**. Paris : Galilée, 1992.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Paris : Gallimard, 1994.
- _____. **Les mots et les choses**. Paris : Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER, M. **Être et Temps**. Traduction par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986.
- LEVINAS, E. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947.
- NIETZSCHE, F. W. **La volonté de puissance**. Traduction par Geneviève Bianquis. Paris : Gallimard, 1995.
- _____. **Le Gai Savoir**. Traduction par Henri Albert. Canada : Les Échos du Maquis, 2011.
- WEIL, Simone. **La personne et le sacré: collectivité, personne, impersonnel, droit, justice**. Paris : Éditions Allia, 2018.

“LA RESURRECTION INFINIE” DE JEAN-LUC NANCY : POUR UNE LECTURE BLANCHOT-NIETZSCHEENNE DE LA COMMUNAUTE DESŒUVREE

Salatyiel ZUE ABA’A¹

Résumé: Il est question de montrer que l’une des clés de compréhension de l’idéal communautaire chez Jean-Luc Nancy, passe par sa mise en relation avec la critique littéraire de Maurice Blanchot. Autrement dit, l’idée de communauté recèle une essence poétique de l’absence-présence. Elle est le lieu de trame d’un évènement tragique qui neutralise l’essentielle possibilité du ‘vivre ensemble’. Cette conception de la communauté comme évènement tragique de la transvaluation, décrit comment le dernier homme à parler c’est-à-dire celui qui possède les mots et l’écriture. Se détache de l’homme commun et ordinaire (le dernier homme nietzschéen). C’est une interprétation nihiliste littéraire qui aboutit sur une hypothèse qui consiste à dire que : *La communauté désœuvrée* est communauté d’une infinie résurrection de l’écrivain. Ce travail situe de ce fait, un instant de colloque, d’où le langage devient un acte pour la finitude.

Mots-clés: Nancy. Blanchot. Nietzsche. Communauté.

“A RESSUREIÇÃO INFINITA” DE JEAN-LUC NANCY : POR UMA LEITURA BLANCHOT-NIETZSCHEANA DE A COMUNDIDADE DESOBRA DA

Resumo: A questão de mostrar que uma das chaves de compreensão do ideal comunitário em Jean-Luc Nancy passa por sua relação com a crítica literária de Maurice Blanchot. Em outras palavras, a ideia de comunidade abriga uma essência poética de ausência-presença. Ela é o lugar de um acontecimento trágico que neutraliza a possibilidade essencial de 'viver juntos'. Essa concepção da comunidade, como um evento trágico da transvaloração, descreve como o último homem a falar, ou seja, aquele que possui as palavras e a escrita. Destaca-se do homem comum e ordinário (o último homem nietzschiano). É uma interpretação nihilista literária que leva a uma hipótese que consiste em dizer que: *La communauté désœuvrée* é uma comunidade de uma ressurreição infinita do escritor. Este trabalho situa, portanto, em um momento de colóquio, a partir do qual a linguagem se torna um ato de finitude.

Palavras-chave : Nancy. Blanchot. Nietzsche. Comunidade.

“THE INFINITE RESURRECTION” OF JEAN-LUC NANCY: FOR A BLANCHOT-NIETZSCHEAN READING OF *THE IDLE COMMUNITY*

Abstract: It is a question of showing that one of the keys to understanding the community idéal in Jean-Luc Nancy, passes through a connection with the literary criticism of Maurice Blanchot. In other words, the idea of community conceals a poetic essence of the absence presence. It is a site of a tragic event that neutralizes the essential possibility of living together. This conception of the community as a tragic event of the transvaluation, describes how the last man to speak, that is to say the one who possesses the words and the writing. Stands out from the common and ordinary man (the last nietzscheen man). It is a literary nihilism interpretation which leads to a hypothesis which consists in saying that : *La communauté désœuvrée* is a community of an infinite resurrection of the writer. This work therefore situates a moment of colloquium, from which language becomes an act for finitude.

Keywords: Nancy. Blanchot. Nietzsche. Community.

¹ Chercheur en Littérature et Civilisation Française (moderne) à l’Université de Picardie Jules Verne. Attaché au laboratoire CRAE (Centre de Recherche en Arts et en Esthétique). ORCID : <https://orcid.org/0009-0003-8540-3502>. Email. salaszue@gmail.com

La parole de l’entretien

Lorsqu’en 2003, se prononçait un colloque² en hommage à Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy fut le dernier à parler. Non pas, pour des raisons proprement singulières, mais par un besoin organisationnel³ auquel il trouva fort heureusement un moyen de rompre avec un cycle jugé linéaire et traditionnel, qui dans une certaine mesure, renferme des codes et des normes institutionnelles. Il se proposa donc de « passer du colloque à l’entretien »⁴. Comme pour trouver une sincère échappatoire qui occasionnait le dévoilement de tout son « ressenti » à cœur ouvert. Le mot « Entretien », s’affirmait encore pour cette fois, tel un concept de critique philosophique et littéraire contemporain, faisant lui aussi écho à Blanchot. Pour dire un évènement, cet acte de langage qui s’énonce en dernier lieu, au dernier moment. Tout en formulant cette nécessaire capacité de se joindre à une discussion d’ordre général et à une parole communifiée. La parole du colloque qui, à cet instant est la parole de l’ensemble des intervenants c’est-à-dire d’une communauté scientifique. Cette voix qui arrive en ultime recours est une parole communautaire, un discours interruptif. En ce sens qu’elle annihile les interactions entre instances langagières. Elle est le lieu de césure d’un dialogue, le moment de frémissement d’un entretien qui, dans un certain sens, engendre un mouvement itératif de la parole, c’est-à-dire un « Ressassement »⁵, l’extension d’un dialogue ou d’une parole dialectique soucieuse d’un rassemblement universel des êtres. Cette fusion langagière est la condition de l’entretien. Elle trouve son fondement dans un besoin de reformulation et de répétition d’un ensemble d’énoncés, par un mouvement interminable voire infini : l’éternel ressassement de la parole.

² Ce colloque qui a eu lieu à Paris du 26 au 29 mars 2003 fut organisé par Christophe Bident et Pierre Vilar. Il s’intitulait *Maurice Blanchot Récits Critiques*, rendait hommage à l’œuvre de cet auteur. Il n’a donc pas été organisé pour la disparition de Blanchot car sa préparation avait été élaborée de longue date avant cet évènement. Jean-Luc Nancy et Jacques Derrida y étaient alors présents. Leurs interventions qui arrivaient en fin de colloque n’étaient pas anodines, surtout celle de Nancy. Elle était en réalité une ouverture, une interrogation finale qui laisse éclore un « entretien ». Ouvrant ainsi des pistes de réflexion sur l’idée de Communauté, en continuité avec la critique blanchotienne. Le Concept de « Résurrection infinie » est d’abord évoqué par Jacques Derrida au cours du même colloque, puis par Jean-Luc Nancy lui-même. Nous le reprenons donc ici à titre citationnel, pour l’appliquer à celui dont il est « désormais » question.

³ *Maurice Blanchot, romancier et critique. Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre.*

⁴ Nancy : « Je voudrais donc essayer de nous permettre de passer du colloque à l’entretien, et de continuer l’entretien, l’entretien infini bien entendu. Je ne dis cela du tout pour discréditer le colloque. Je dis cela pour passer du colloque- mot un peu raide, un peu organisationnel- de passer de l’intérieur du « colloque » à cet « entretien » qui est le mot et le titre le plus propre de Blanchot », p. 626.

⁵ Selon Jean- Phillip Miraux, le terme apparaît dès 1935 dans le titre du recueil des récits *Le Ressassement éternel*. Cette notion est liée à celle d’ « éternel retour » chez Nietzsche et au traitement du temps dans le récit. L’idée que « tout revient » dans l’espace narratif implique que la chronologie de la fable peut être perturbée, mais aussi que la répétition du texte lui fournit à chaque fois une signification nouvelle qui peut aller jusqu’à contredire sa signification précédente », ce qui dérive sur un recommencement infini de la parole littéraire.

A cet instant du colloque où, Jean Luc-Nancy parle le dernier, sans objet précis, dans l’« improvisation »⁶ de la parole. Il se trouve que son discours, par un motif très désœuvré cherche à formuler une parole du détour, une pensée qui résume, s’entretient, s’entrecroise avec une pluralité de paroles externes. On passe de ce fait de la parole du colloque, parole de l’ensemble des communicateurs à la parole de Jean-Luc Nancy qui est parole de l’entretien. Par son caractère épilouant, elle parle de ce qui a déjà été dit, c’est une parole de « l’éternel retour » donc, qui part et revient sur des énoncés existants, dans un cycle « infini ». En d’autres mots, la parole de Nancy est parole d’un « *Entretien infini* »⁷, au sens blanchotien, bien entendu.

Mais s’il est vrai que ce discours prend pour objet, le désir d’un *Pourparlers*⁸ pour emprunter à Gilles Deleuze. Donc, volonté de communiquer et de se comprendre les uns, les autres, ou dans cette situation de colloque les uns face aux autres. Ne faut-il pas lire, dans la parole de Nancy, une « volonté de puissance »⁹, volonté sans relâche d’instituer la communauté ? Ou encore, comment est-ce que la communauté se possibilise t-elle dans la pensée de Nancy ? Pour y réfléchir, allons dans l’intimité du philosophe. Dans ce qui constitue la structure même de sa pensée, à savoir la configuration du mythe communautaire. Pour mieux entendre ce qui se dit et se fait, lorsque le dernier à parler ou « le dernier écrivain rencontre le dernier homme »¹⁰

Il naquit en 1940. Il est probablement, comme la plupart des penseurs de sa génération, traversé par un sentiment de terreur qu’alimente la guerre qui vient de prendre fin en 1945. Sa jeunesse est celle d’un intellectuel controversé, en résonance à une question inédite que formulent Baudrillard et Derrida : « Pourquoi la guerre ? »¹¹. Mais non pas nécessairement celle d’Irak, plutôt les bombardements de Nagasaki et Hiroshima, l’extermination industrielle de cinq millions de juifs, en passant par les émeutes de Mai 68. C’est à partir de là, qu’il nous paraît important de nommer la parole de Jean-Luc Nancy. Dans ce qui est propre au projet de reconstruction d’un monde ruiné, désastré.

⁶ L’intervention de Nancy fut improvisée, sans préparation préalable. Son discours est retranscrit par enregistrement, par Aicha Messina, réajusté par lui-même. Pour cela cette intervention est une œuvre sans objet, une parole extatique, imprévisible : « En fait, j’ai pensé que plutôt de vouloir terminer le colloque, il fallait essayer de le suspendre, de ne pas le conclure, ni par un exposé de plus, ni par une conclusion, bien entendu, mais en essayant au contraire- sans grande préparation, sans texte en tout cas, en essayant de faire écho à certaines choses que j’ai entendues (...) » p. 626

⁷ Blanchot Maurice, *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969

⁸ Deleuze Gilles, *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Minuit, 2003

⁹ Au sens nietzschéen, elle consisterait à une destruction des valeurs traditionnelles de la communauté, tout en reconstruisant de nouvelles valeurs idéelles par les voix de l’altérité.

¹⁰ Bident Christophe, *Partenaire invisible*, Seyssel, éditions Champs Vallon, 1998, p. 359

¹¹ Jean Baudrillard, Jacques Derrida, *Pourquoi la guerre aujourd’hui*, Editions en lignes, 2015.

Par le canal d’une pensée qui désormais, veut agréer le « vivre ensemble », que seule l’idée de « communauté » peut bien éclairer. Tout commence au début des années 1980. Lorsque le philosophe débute sa réflexion autour de ce concept conciliant, il aboutit sur un texte majeur, *La communauté désœuvrée*¹², visiblement scindé en cinq mouvements. Pourquoi évoquer « La résurrection » de celui-là même qui, au moment où nous écrivons ce texte, ne parle plus ? C’est que Jean-Luc Nancy, perçu comme celui qui parle le dernier, prend dans ce même acte de langage, le rang d’un « dernier homme » et se faisant, sa parole, dans la mesure qu’elle réitère la parole des autres communicateurs, est une « parole plurielle »¹³ et « sacrificielle »¹⁴.

Parce qu’elle parle « pour autrui » ou plutôt « en direction d’autrui ». Pour les besoins d’une lecture blanchotienne et dans cette posture de *Dernier homme*¹⁵. Il est nécessaire de se lier à cette cause sacrificielle, en imaginant d’abord, comme Jean-Luc Nancy lui-même, qu’ « Abraham n’ait pas eu de fils, et que Dieu, néanmoins lui ordonne de sacrifier son fils. Ecrire c’est de même sacrifier l’œuvre, la faire entrer dans l’espace d’un désœuvrement radical »¹⁶. De la même manière, la parole de l’entretien qui parle pour la communauté est une parole qui nécessite un sacrifice pour les autres, elle se dit à cause de l’autre, « Au nom de l’autre »¹⁷, dans un langage qui annonce toujours un évènement. Ainsi, lorsqu’en cette date du 29 mars 2003 Nancy prend la parole, toute la communauté, à l’instar de Jacques Derrida qui était présent, s’attend à ce qu’il parle toujours de Dieu, ce qui fut d’ailleurs le cas¹⁸.

C’est que lorsqu’Abraham décide de faire œuvre. L’acte qu’il s’apprête à commettre n’est pas une cause personnelle. C’est une intention qui va dans la proximité du dehors, c’est-à-dire pour Dieu, qui est aussi un autre, un semblable, un frère. Soulignons dans le premier chapitre de *La Communauté désœuvrée* que, « L’être de la communication, au contraire, l’être communiquant (et non le sujet représentant) ou si on veut se risquer à le dire la communication

¹² Nancy Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Editions Christian Bourgois, 2004.

¹³ Dans le registre blanchotien, le concept de « parole plurielle » désigne un rapport subjectif de communication que le « moi » entretiens avec autrui. Il est par essence discontinue et intermittent. Un langage formulé en direction de l’autre, en union avec la parole d’autrui et, situe son origine dans « l’interruption » du discours.

¹⁴ De ce fait la parole plurielle, parce que articulé pour l’affirmation d’autrui exige un sacrifice de mort. Car la sortie de soi marque la finitude du sujet. On meurt de ce fait pour qu’autrui se révèle, tout en n’oubliant pas « qu’autrui c’est Dieu ».

¹⁵ Titre d’un texte de Blanchot paru chez Gallimard en 1957. Ce dernier homme est en continuité avec le *Zarathoustra* de Nietzsche dont la philosophie oscille entre ce passage de « Dernier homme » au « Surhomme »

¹⁶ Nancy, Id.

¹⁷ Nous pensons à la thèse de Thibault Ulysse Comte soutenue en novembre 2021 : « *Ecrire au nom de l’autre* ». L’auteur entretenait des correspondances avec Nancy. Son approche de l’altérité contient certaines influences de l’approche communautaire de Nancy.

¹⁸ Lorsque Nancy nomme le nom de Dieu en disant « Cette fois je ne parlerai pas de Dieu », le simple fait d’évoquer son nom est déjà une façon d’inscrire son existence. (Fin du colloque p.625).

comme prédicament de l’être, comme transcendantal »¹⁹, est avant tout « être-hors-de soi. », on peut aussi faire référence au Christ comme immanence de Dieu :

Mais la véritable conscience de la perte de la communauté est chrétienne : la communauté dont le regret ou le désir animent Rousseau, Schlegel, Hegel, puis Bakounine, Marx, Wagner ou Mallarmé se pense comme la communion, et la communion a lieu dans son principe et dans sa fin, au sein du corps mystique du Christ. La communauté pourrait bien être, en même temps que le mythe le plus ancien de l’occident, la pensée toute moderne du partage par l’homme de la vie divine : la pensée de l’homme pénétrant dans l’immanence pure. (Le christianisme n’a eu que deux dimensions, antinomiques : celle du *deus absconditus*, ou n’a pas cessé de s’abimer l’évanouissement occidental du divin, et celle du dieu-homme, deus communis, frère des hommes, invention d’une immanence familiale de l’humanité, puis de l’histoire comme immanence du salut).²⁰

Cela nous paraît évident. La sortie, hors de soi de celui qui veut faire œuvre ou celui qui tient l’écriture comme objet nécessite un sacrifice réel. Il est question d’une œuvre tragique. On peut en effet lire la terreur dans le regard d’Abraham, implorant le tout puissant, pour que soit épargné Isaac son fils. Car ce projet de l’extase, porté à l’extrémité ou à la limite du logos est un « sacrifice de mort ». Conformément à la loi divine, Isaac doit mourir afin que l’œuvre de Dieu soit faite ? Tout comme, il est fondamental que le langage extériorisant de Jean-Luc Nancy soit proférée pour que la parole du colloque fasse l’objet d’une œuvre commune. Autrement dit, le langage ultime annonce la fin de l’homme et le commencement de la communauté.

Or si nous entendons dans le « *deus communis* »²¹ de Jean-Luc Nancy. Ce glissement par lequel la communauté, gitée dans la transvaluation des mots, ne se possibilise qu’en présence de Dieu ou plutôt que, l’être communautaire est par essence le frère ou le serviteur de Dieu. Alors, reconnaissons que la fin du *Dernier homme* (à parler) entraîne aussi systématiquement la mort de Dieu. Ce qui induit que, le langage de Nancy est le lieu d’un « Parricide »²². Une continuité ou du moins, une défense illustrative du « Prologue de Zarathoustra ». La communauté à venir réside dans cette cruauté des extrêmes, dans une déclaration scandaleuse des porte-paroles de Nietzsche. C’est un discours étrange, parce que poétique. Qui se libère « froidement » de l’être et voilà le « mensonge » qui sort de sa bouche : « Dieu est mort! »²³.

¹⁹ Id, *La Communauté désœuvrée*. p.62

²⁰ Ibid.p.31-32.

²¹ Ibid. p.32

²² Chez Nietzsche, la notion renvoie au meurtre du père du logos. L’entretien de Zarathoustra avec le vieillard des bois traduit cette peine de mort, tout comme le chapitre, « Le crépuscule des idoles », sous-entend un effacement radical des dieux.

²³ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Folio essais, Traduit de l’allemand par Maurice de Gandillac. p.21

Dans ce contexte, situons dans le nihilisme-nietzschéen une tentative transcendante, émanation d’une pulsion mortifère qui m’entraîne hors de moi dans l’expérience du « mourir »²⁴ et de ce fait, « La mort est indissociable de la communauté, car c’est par la mort que la communauté se révèle »²⁵. Puis, la parole de l’entretien, parce que s’articulant dans la transgression voire dans un infini de la parole institutionnelle. Coupe tout lien avec le référentiel, pour s’originer dans le « muthos »²⁶. C’est en cela que Nancy se fait disciple de Nietzsche et Heidegger, dans une approche métaphysique de la quête de l’essence communautaire, à travers l’essence de l’être.

De la Transvaluation à la Communauté

Effectuer une transvaluation pour instituer la communauté. Cela consiste à Substituer le langage surnuméraire de l’être social qui revêt un nombre de valeurs (l’obéissance aux normes du pouvoir, la contemplation des idoles, etc.), au profit d’un être transvalué, investi d’un « surplus d’existence »²⁷. C’est un homme qui meurt mais qui, au moment même de son entrée dans ce que Grégoire Biyogo appelle « la mésécoute »²⁸, voit sa mort toujours en instance. Ainsi, quand Nancy s’entretient, les mots deviennent une voix intrinsèque et extériorisante de soi dans un langage fusionnel, une extase parolière, une « surparole²⁹ », qui bien évidemment annonce un surhomme : « Voyez, je vous enseigne le surhomme ! Le surhomme est le sens de la terre. Que dise votre vouloir : sois le surhomme, le sens de la terre ! »³⁰. Les mots qui lisent Thomas³¹ sont aussi les mots de Nancy.

Ils inscrivent un passage fantomatique, du dernier homme au surhomme dans l’expérience tragique d’un parricide : « L’élément émotionnel qui donne une valeur obsédante à l’existence commune est la mort ³² ». Il s’agit d’une mort symbolique, mort de l’absence-

²⁴ Chez Blanchot désigne un entrecroisement entre le temps de la vie et celui de la mort, de sorte que le mourir sous-entend une disparition à venir qui s’incarne dans la parole ou écriture littéraire, dans un mouvement de présence et d’absence, les deux à la fois conciliés.

²⁵ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Ed Christian Bourgois, 2004.

²⁶ Désigne la parole qui n’est pas « logos ».

²⁷ Miraux Jean-Philippe, Maurice Blanchot, *Quiétude et inquiétude de la littérature*, Nathan, 1998, p. 121

²⁸ La notion apparaît chez Grégoire Biyogo dans un texte intitulé *Aux sources égyptiennes du savoir*. Il correspond aussi au chapitre « Autour du deuil de la mort », dans son *Adieu à Jacques Derrida*. En effet, la mésécoute est un acte testamentaire qui traduit l’absence de l’auteur, puis, le renoncement de sa mort par une présence dans l’œuvre.

²⁹ Derrida Jacques, *Sur Parole*, Babelio, 1999.

³⁰ Nietzsche, Friedrich, Id, p. 22

³¹ Blanchot Maurice, *Thomas le solitaire*, Edition Kimé, 2022. Au lieu que c’est le personnage (Thomas) qui contribue à l’acte de création par la lecture, ce sont les mots qui intègrent le personnage dans son intériorité en le lisant. Les mots Procèdent ainsi à la création des personnages, Thomas apparaît et disparaît à travers les mots : « Il lui semblait déloyal de le forcer soudain à dire « moi », « je », vocable énorme à l’intérieur duquel il disparaissait », p. 149. Voir aussi p.28 dans *Thomas l’obscur*

³² Nancy, Id, p.86

présence, sacrifice post-mortem situant la parole de l’ « Archè » au commencement de la communauté.

D’où le muthos comme langage des origines, comme acte nominal de la création, constitue le point focal de la société référentielle et de la pensée de la collectivité. Aussi, le mythe, parce que, opposé au logos, parce que, associé au muthos, contient le dispositif narratif qui doit se sacrifier au nom de la communauté. C’est pour cette raison que Nancy se réfère régulièrement à l’œuvre littéraire de Blanchot, précisément *La part du feu*³³. Souvent, pour justifier la question du « comment »³⁴ de la littérature. Il faut puiser dans la formule de Bident et se rendre à l’évidence que « l’espace littéraire devient l’espace où le sujet peut s’avancer abrité du monde, mais aussi en même temps, celui où le monde abrité peut se reconstituer »³⁵. Tout en signalant pour cette fois, que l’objet perçu dans la phénoménalité de l’œuvre littéraire n’est qu’une illusion de la réalité. Il n’est pas le réel lui-même. Plutôt, son apparition chimérique, l’« Achose »³⁶, le « revenant »³⁷, la présence-absente, l’inavouable communauté, sinon la présence métaphysique.

De sorte qu’à cet instant où Nancy prend la parole en disant *Je*, se forme un amas de mots transgressifs qui absorbe le locuteur. Jusqu’à ce que sa pensée n’œuvre plus pour sa cause propre, mais pour des étantités externes qu’hiérarchisent le « il » et le « nous » de la communauté. Et par conséquent, celui qui parle, par ses sens, par sa bouche, le « *Je* se reconnaissant en s’abimant »³⁸ de Pierre Madaule. Renonce à soi, pour se consacrer à l’œuvre communautaire qui porte incontestablement le poison de la mort.

³³ Blanchot, Maurice, *La part du feu*, Babelio, 1949

³⁴ Cette question est propre à la littérature blanchotienne. Elle se pose ainsi : Comment la littéraire est-elle possible ? Ou du moins comment serait-elle impossible ? Il est toujours question d’interroger le rapport des personnages et leur situation tragique de la finitude. Ce qui fait que la littérature est caractéristique d’un mouvement spectral qui institue la présence des étant, ainsi que leur suppression de l’existence.

³⁵ Bident, *Partenaire Invisible*, p.326

³⁶ Dans *Spectre de Marx*, Derrida note que l’Achose est « une entité caractéristique d’une hantologie, elle est à priori, une quasi chose, presque le contraire de la chose. C’est un terme contradictoire adapté à une réalité déroutante : Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en déroute par la chose ou l’Achose nommée fantôme » p.220- Puis dans *Le Vocabulaire de Derrida* de Charles Ramond p.11.

³⁷ Dans *De quoi demain*, Derrida note : « Je tiens de plus en plus à cette distinction entre *spectre* ou *fantôme* d’une part, *Revenant* d’autre part. Comme « fantasma », « spectre » et « fantôme » portent une référence étymologique à la visibilité, au paraître dans la lumière. Ils semblent supposer dans cette mesure un horizon sur fond duquel, *voyant* venir ce qui vient ou revient, on anéantit, maîtrise, suspend ou amortit la surprise, l’improbabilité de l’évènement (...) Comme la mort même, penser ensemble l’évènement et la hantise, ce serait donc penser le revenant plutôt que le spectre ou le fantôme », « Revenance ». Charles Ramond, retranscrit cette définition dans son *Vocabulaire de Derrida*.

³⁸ Madaule Pierre, « Grammaire de l’arrêt de mort », in *Maurice Blanchot Récits Critiques*, p.523-544

L’écriture considérée comme poison est aussi un remède. Nous le retrouvons chez Derrida, dans ce qu’il nomme le pharmakon³⁹, en référence au *Phèdre*⁴⁰ de Platon : celui qui sort de la caverne, à l’instar de ce légendaire prisonnier, effectue une opération chirurgicale de la finitude certes, mais son ombre, son spectre continue de hanter la caverne (C’est le même principe qui est appliqué au *Spectre de Marx*). Tout comme Lazare⁴¹ (ressuscité et revenant à l’existence) porte encore ce germe de la mort dont témoignent ses bandes de lins et son odeur. Isaac, le fils d’Abraham que nous avons susmentionné ne fait-il pas lui aussi l’objet d’une « mort en instance » comme ce fut d’ailleurs le cas pour Blanchot lui-même ? C’est dans cette approche nihiliste, articulation mythique d’une mort toujours interrompue que nous résumons le discours de Nancy qui est un « pharmakos », donc à la fois le poison et l’antidote qui se cachent dans le sortilège de l’écriture : le don poétique de la guérison et de la résurrection. Car *La communauté désœuvrée* ordonne, dans son registre singulier, cet univers de partage extatique, coordonné par une tension intersubjective qui ouvre sur la tentation de l’« impossible », de l’« infini » voire du « sacré » et que « ce sacré soit toujours ma parole ! » (Derrida). L’acte langagier qui porte le sujet au « dehors ». Venant situer la relation transcendante que le locuteur entretient avec cette communauté scientifique, à cet instant précis du colloque. La parole de Nancy se veut une figuration mythologique, une volonté propre d’inscrire son inexistence dans l’espoir de contempler un « arrière monde »⁴². Cette transvaluation du réel existentiel occupe une place importante dans ses travaux les plus colossaux, notamment *L’Absolu littéraire*⁴³ qu’il rédige avec son ami Phillip Lacoue-Labarthe. Le texte est une analyse de la Revue l’*Athenaeum* des frères Schlegel.

Il met un accent sur l’envol du poète et connaît sa cuve baptismale dans le mythe grec. Tout consistait à dire que dans sa fonction poétique, la parole obscure du poète, connectée aux

³⁹ Le pharmakon comme remède marque la naissance de l’écriture. Comme poison il est à l’origine du parricide, du nihilisme. Car autorise la suppression des « idoles » au profit de l’être lui-même. Ainsi Charles Ramond affirme : « Tout comme un certain pharmakon (la ciguë) a su paralyser un jour le corps du père de la philosophie. Id, *Le Vocabulaire de Derrida*, p.100

⁴⁰ Dans « La pharmacie de Platon » (*La Dissémination*). Derrida fait une analyse constructive du *Phèdre*. En effet, ce texte s’affirme comme une défense ou un contre procès, suite à l’arrestation et à la condamnation de Socrate. Le procès de Socrate s’énonce donc comme un procès du mythe de l’invention de l’écriture. Theuth considéré comme le dieu messenger tient son pouvoir de « Re » (Dieu le père). L’écriture arrive comme un remède divin contre l’oubli des origines de l’humanité.

⁴¹ Lire les figurations de la mort chez Mayara Dionizo : la mort se constitue comme objet, comme œuvre, et donc, comme tentation de l’impossible, par un mouvement d’affirmation et de négation de la finitude dont le Lazare blanchotien est sujet.

⁴² Concept nietzschéen qui désigne un monde supérieur, opposé au monde concret. L’arrière monde est invisible aux yeux de l’homme ordinaire. Il faut donc qu’il naisse de nouveau, qu’il soit transvalué pour y accéder

⁴³ Phillip Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L’Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

dieux de l’antiquité, ne se peut articuler que dans l’extase, c’est-à-dire dans un passage fictionnel, de la voix narratrice à la voix narrative, de la société terrestre à la société sacrée des divinités. Sans oublier que c’est dans cette transgression que le poète « reconnaît sa mort »⁴⁴. Mais, il est toujours question d’une mort impossible, mort interrompue, qui s’annihile au moment où Nancy s’apprête à franchir le seuil de sa mésécoute. Pour cela, écoutons le fredonnement de la deuxième partie du texte, « Le mythe interrompu »⁴⁵ :

En ce sens, nous n’avons plus rien à faire avec le mythe : je serais tenté de dire ; nous n’avons même plus le droit d’en parler, de nous intéresser. L’idée même du mythe résume peut-être à elle seule ce qu’on pourra nommer tantôt toute l’hallucination, tantôt toute l’imposture de la coïncidence-de-soi d’un monde moderne qui s’est exténué dans la représentation fabuleuse de sa propre puissance. L’idée du mythe concentre peut-être à elle seule toute la prétention de l’Occident à s’approprier sa propre origine, ou à lui dérober son secret, pour pouvoir s’identifier enfin, absolument, autour de sa propre profération et de sa propre naissance. L’idée du mythe présente peut-être à elle seule l’idée même de l’Occident, dans sa représentation et dans sa pulsion permanentes d’une remontée à ses propres sources pour s’y réengendrer comme le destin même de l’humanité. En ce sens, je le répète, nous n’avons plus rien à faire avec le mythe.⁴⁶

Il est nécessaire ici de recadrer certains points. Si la voix narrative, voix incantatrice des sociétés modernes, voix obscure de l’antiquité, parole de la poéticité. Tient pour œuvre l’esprit universel de la communauté à travers un recours transgressif et sacrificiel au muthos, c’est-à-dire les origines profonde de l’être et donc du monde. Alors, localisons cette idée plus ou moins « prétentieuse ». Le terme se ralliant à son contexte. Que l’histoire de l’être communautaire commence avec le mythe ou encore le mythe est la condition de la communauté : « Le début de notre histoire c’est le départ d’Ulysse⁴⁷ ». Or, lorsqu’on interroge l’histoire dans sa contemporanéité, nous observons qu’elle est dans une profonde intonation marquée par la terreur des grands régimes concentrationnaires du début du XXème siècle. Et dans cet élan, relisant un autre livre de 1991 de Jean-Luc Nancy et Phillip Lacoue-Labarthe intitulé *Le mythe Nazi*⁴⁸, on peut résolument observer que, le Reichstag comme lieu de la politique d’Adolph Hitler est un moment de fictionnement.

En effet, nous pouvons établir un lien entre le nazisme et son essence romantique. La sœur de Friedrich Nietzsche (Elizabeth Foester) est attachée au régime, particulièrement à Hitler qui, influencé par les idées de Nietzsche, proclame à son tour l’avènement d’un homme supérieur,

⁴⁴ Bident, Christophe, « Reconnaître la mort », Lettres romanes, Vol. 59, Numéro 1, 2005, in Maurice Blanchot, *la singularité d’une écriture*, p.45-50

⁴⁵ Id, *La Communauté désœuvrée*, p. 109-174.

⁴⁶ Ibid. p.117-118

⁴⁷ Id, *La Communauté désœuvrée*, p.31

⁴⁸ Phillip Lacoue-Labarthe, Nancy Jean-Luc, *Le mythe Nazi*, Editions de l’Aube, 1991

d’où le concept de race aryenne. De ce point de vue, si Nietzsche est dans une certaine mesure affilié au romantisme allemand, comme les frères Schlegel. Sa philosophie entant qu’idéologie transgressive, entant que recherche suprême des valeurs communautaires, puise sa source dans le mythe. Par conséquent, le nazisme (le concept de race aryenne, d’homme supérieur) parce qu’inspiré du nihilisme-nietzschéen est une figuration mythologique. Nancy atteste :

Cette formule définit en réalité, par-delà le romantisme et par-delà même sa forme nietzschéenne, toute une modernité : toute cette très large modernité qui embrasse, en une alliance étrange et grimaçante, la nostalgie poético-ethnologique d’une première humanité *mythante*, et la volonté de régénérer la vieille humanité européenne par la résurrection de ses plus anciens mythes, et par leur *mise en scène ardente* : je veux dire, bien entendu le mythe nazi (...) Cela ne veut pas dire que les penseurs du mythe, depuis le XIXème siècle, sont responsables du nazisme : mais cela veut dire qu’il y’a une co-appartenance de la pensée du mythe, de la scénographie mythique, et de la mise en œuvre et en scène d’un ‘volk’ et d’un terme. Le mythe, en effet, est toujours ‘populaire’ et ‘millénaire’_ du moins selon notre version, selon la version que notre pensée mythique donne de la chose appelée ‘mythe’.⁴⁹

Ainsi, s’il est question d’interroger la pensée de Jean-Luc Nancy, philosophe du XXème terrifiant. Il faudrait la saisir dans, et à partir de son temps. En ayant cette hypothèse que, l’histoire de la communauté moderne, dans son désœuvrement, s’analyse par la question du mythe. Elle trouve son point de départ dans des phénomènes historico-mythologiques que sont la première et la seconde guerre mondiale. Autrement dit, écrivons l’histoire de la communauté à partir d’Auschwitz⁵⁰, mieux, la pensée de Nancy, au même titre que celle des intellectuels de sa génération (Michel Serres, Olavo Carvalho, Badiou, Cheikh Anta Diop, Malraux) commence dans la terreur des camps de concentration. Cette terreur révèle l’histoire et la spécificité des sociétés actuelles. Ne faut-il pas pour cela, entendre dans la voix de Nancy : l’écho post-mortem, qui porte encore le récit de la finitude comme œuvre ?

Spectre de Jean-Luc Nancy

La parole fusionnelle du colloque est une parole Nancy-blanchotienne. Elle énonce la scène de cruauté de l’histoire communautaire. Ainsi, la cristallisation de la communauté ne se doit plus penser que dans l’idée du mythe. Elle s’horizonne dans les « totalitarismes ». Pour cette raison, Il est indispensable d’ « interrompre le mythe » afin que commence le récit d’une histoire. Car le lieu du colloque comme lieu de l’esprit communautaire est un lieu de

⁴⁹ Id, *La Communauté désœuvrée*, p.116-117

⁵⁰ Plus qu’un lieu, Auschwitz est un « moment » mémorable dans l’histoire du monde, il symbolise le plus haut point d’extermination communautaire, précisément de la communauté juive qui est à certains points aussi la communauté de Dieu.

reconfiguration du Reichstag historique, c’est aussi sous cet angle qu’il faut lire la *passion politique*⁵¹ de Nancy. Ensuite, si le Reichstag, lieu de manifestation de la pensée nazie, camp de la concentration « exterminale », se caractérise par des exécutions sommaires, il est aussi un motif de suppression, d’anéantissement, de destruction de la communauté. Autrement dit, le nazisme orchestre systématiquement la mort. Mais avec Blanchot, cette mort singulière des êtres communautaires est pareillement une « mort interrompue », comme le suggère Nancy à propos du mythe. Cela se justifie au fait que, la mort comme objet se dissocie toujours de l’individu qui meurt. Clairement, il est impossible à l’être singulier de faire l’expérience tragique de sa finitude. Et compte tenu que l’individu singulier dérive de la parole communiee. (La mort de l’homme entraînant la mort de la communauté). L’exécution de la parole plurielle (parole des membres de la communauté) est elle aussi suspendue. Ce qui justifie que la résurrection de Jean-Luc Nancy est résurrection infinie de l’être de la communauté.

S’établit de ce fait, ce rapport entre la parole de l’extase communautaire, parole du *Je* de Nancy et les phénomènes qu’il nomme dans son dialogue. En admettant que l’histoire se révèle à partir des récits mythologiques d’Homère, on admet par cette même idée que le langage est au service du mythe. Pareillement, quand on démontre que l’histoire moderne est caractéristique des atrocités de guerres, des épidémies, nous établissons un lien immédiat entre le langage et la mort. Ce qui se passe dans l’acte nominal de la parole, c’est que le langage qui nomme un « étant »⁵², contribue à la fois à sa création et à sa destruction. C’est dire que le nominalisme parle de l’absence de ce qu’il fait exister, des concepts du « Neutre »⁵³ chez Blanchot en passant par la « Struction »⁵⁴ de Nancy.

De sorte que le langage qui cherche à s’accomplir dans l’œuvre soit assimilé à une quête artistique. L’objet visé ne s’atteint pas dans sa complétude. Il s’absente dès que l’artiste s’approche de son centre philosophale, obscur. C’est l’itinéraire d’Orphée, de Sisyphe et des

⁵¹ Nancy Jean-Luc, *Maurice Blanchot passion politique*, Paris, Galilée, 2011

⁵² Concept heideggérien qui définit toute chose qui existe comme objet. La parole est la condition de toute étantité. Mais dans la *daseinanalyse*, l’étant situé l’être étant que ce qui existe, il ne révèle pas ce qui spécifie l’essence de l’être. Il évoque juste l’être comme phénomène « existant »

⁵³ « Vidé des éléments qui le constituent habituellement, le récit, chez Blanchot n’est plus qu’un espace vide qui simule, imite et rappelle les anciens récits. Il est un espace du ne-uter (ni l’un, ni l’autre), il n’est plus un récit, pas encore une absence de récit » (Jean Phillip Michaux). Ce neutre est applicable à la pensée communautaire de Nancy. En ce sens que le mythe comme origine de la communauté, comme épopée, comme récit structure la formation sociale des cités, à partir de ces modalités abstraites. Tout existe donc à partir d’une essence spectrale, ce qui implique une réalité fictionnelle. Une présence absence des entités que nous nommons le Neutre, le rien, le vide, le mythe.

⁵⁴ Concept propre à Jean-Luc Nancy. Il dérive de deux principaux termes, la « construction » et la « destruction ». La Struction désigne donc cette opération qui consiste à démonter, à supprimer certains idéaux, certaines modalités existentielles pour ensuite les rebâtir, dans une perspective ou événement à venir qui se constitue comme œuvre. Par Struction, il faut résolument entendre l’interrogation incessante qui réunit la communauté c’est-à-dire la mort constituée comme objet.

Danaïdes. Leurs entreprises sont infiniment vouées à l’échec, à un « éternel recommencement », « éternel retour », « le ressassement infini »⁵⁵, car l’œuvre se soustrait à la lumière du jour, au moment où l’artiste veut la faire exister dans sa totalité. Pour parler comme Heidegger, l’œuvre « est », « n’étant pas ». Elle est présente parce que absente, et absente parce que supprimée des « existentiels ». Les mots de Nancy, mots qui œuvrent pour la communauté, évoquent les conditions de la mise à mort des civilisations modernes, ils s’articulent pour un au-delà du genre humain, c’est un langage pour un *Humain, trop humain*⁵⁶, ou plutôt *Un trop, humain virus*⁵⁷. Et comme il est impossible de parler de mort sans évoquer la vie. Le langage est une double négation, ainsi qu’une double affirmation, dans un mouvement qui va au « néant », vers le vide de ce qu’il énonce. Le substantif « désœuvré », accolé au concept de communauté, s’inscrit dans ce modèle. Il situe la position du lecteur, de l’artiste, de l’écrivain, de l’énonciateur, du communicateur de colloque, allant vers une œuvre qui s’infinetise dès qu’on l’approche.

Enfin, que le langage du *je* communicant annonce une mort, et que celui qui parle en soit épargné! Autant qu’un condamné à la peine capitale qui, en son dernier jour, jour de son exécution, voit s’éloigner sa sentence. Comme une interruption, l’abolition de la peine de mort dont Victor Hugo est une figure de proue. Cet effacement de la mort annonce un droit à la vie. Comme la voix désœuvrée de Nancy, parole littéraire et/ou écriture conjecturale de l’unicité de l’œuvre, se constituant telle une « parole soufflée »⁵⁸. En ce sens, l’écrivain, qu’il soit du côté du mythe ou de celui de l’histoire moderne, qu’il écrive à partir d’Ulysse ou d’Auschwitz, effectue toujours une transfiguration poétique. Autrement dit, la parole comme écriture est la scène originelle de l’humanité. De ce fait, quand Nancy interrompt le mythe, c’est pour que l’écriture prenne le relai au nom d’une description des phénomènes mythico-historiques, disparus dans le temps irréversible. L’écriture se constitue comme trace, une inscription testamentaire de la communauté.

Elle est ce mouvement extatique qui va au-delà de la mort pour que l’œuvre soit, dans un mouvement infini c’est-à-dire une résurrection continue de l’être communautaire. C’est pourquoi l’interruption du mythe ou de l’histoire de l’être ne marque pas la néantisation de la parole communautaire, « Elle n’est surtout pas (la mort du dernier écrivain) telle que Blanchot

⁵⁵ Cette notion blanchotienne se rapporte à « l’éternel retour » de Nietzsche. Il situe l’œuvre littéraire comme une quête artistique. En ce sens l’artiste ou l’écrivain cherche en vain et éternellement la perfection dans son art. Un peu comme Flaubert qui voulait écrire un livre sur le « tout », sur le « rien », comme l’angoisse scripturaire qui caractérise l’œuvre de Kafka, comme l’itinéraire de Hölderlin, comme la Fleur mallarméenne, sans oublier ce « ressassement » à l’origine de la schizophrénie d’Antonin Artaud.

⁵⁶ Nietzsche, *Humain trop humain*, 1878

⁵⁷ Nancy, Jean-Luc, *Trop, humain virus*, Bayard, 2020

⁵⁸ Derrida Jacques, *L’Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1968, p. 58

l’a représenté. Au contraire, l’écrivain est à nouveau là, il est, si on peut dire plus proprement (de manière plus inconvenante) là lorsque son mythe est interrompu »⁵⁹. Le langage qu’il soit écrit ou parlé est en ce point une « résurrection » des êtres dans un cycle interminable, infini, puisque ce qui se trouve dans l’extase de l’écriture est aussi un ressassement de la parole.

Leslie Hill n’atteste-t-il pas de cette pulsion langagière qui s’empêtre dans l’excès des mots ? N’envisage-t-il pas dans l’écriture, un moyen sans relâche de faire œuvre, de poursuivre l’entretien avec Nancy et Blanchot, tout en déclarant que « Plus la fin s’approche, plus elle s’éloigne. La bêtise, en littérature, consisterait à vouloir conclure. Pour trancher enfin, il faut refuser de trancher »⁶⁰ ? Le mythe s’interrompt là où l’écriture prend son point de relai. Pour que survive toujours l’être dans son essence dialogique. Pour que se revitalise ce principe divin qui jouxte toute origine : « Au commencement était la parole, et la parole était avec Dieu, et cette parole était Dieu »⁶¹. Afin que soit cette parole, il sied que l’être, entant que personnologie individuelle fasse l’expérience d’une philosophie blanchot-nietzschéenne consacrée au silence de l’écriture, au discours désœuvré de Zarathoustra. Qu’il se confronte à son néant et à sa propre destruction. Qu’il meurt *Au moment voulu*⁶², d’une mort sacrificielle (à l’image du créateur). Mais il est question d’une mort singulière, puisque la communauté ne peut pas, en elle-même, incarner les passions solitaires. Ainsi, quand on évoque cette question de la résurrection infinie, force est de la concevoir dans son rapport au parricide nietzschéen.

Parce que Dieu le père, le fils, Allah, Bouddha, tous incarnés dans l’acte incantatoire de la parole sont l’œuvre d’une atteinte impossible. De ce fait, « l’être jeté » dans la communauté est un être pour le temps⁶³ et le néant⁶⁴. Sa recherche de l’œuvre est pareillement un objet impossible, pour cela, il doit mourir, comme son créateur. Donc, ce n’est pas la communauté qui meurt au nom de l’être, c’est l’être qui meurt au nom de la communauté (Tout comme le Christ meurt pour sa création). Telle est la réflexion qui structure les trois derniers points du texte de Nancy : « Le communisme littéraire, l’être-en-commun, l’histoire finie »⁶⁵

Ils émettent que si la communauté relève de « l’être commun de l’être singulier »⁶⁶. C’est qu’elle répond aux aspirations de l’individu seul, au détriment de la collectivité. Ce qui explique l’intonation marxiste du mot « communisme » chez Nancy. *Le capital*⁶⁷ contiendrait, de ce fait,

⁵⁹ Id. *La Communauté désœuvrée*, p.173

⁶⁰ Hill Leslie, « D’un nihilisme presque infini », p. 377-393 in *Maurice Blanchot Récits Critiques*

⁶¹ Bible, Louis second, Jean I verset 1

⁶² Blanchot, *Au moment Voulu*, Paris, Gallimard, 1993

⁶³ Heidegger Martin, *Sein un zeit (Etre et Temps)*, Bibliothèque de Philosophie, 1927

⁶⁴ Sartre Jean Paul, *L’Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1943

⁶⁵ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, p. 175-235

⁶⁶ Ibid., p.189

⁶⁷ Marx, Karl, *Le Capital*, Ed Verlag Von Otto Meisner, 1867

des motifs littéraires. Il est un lieu à venir, l’espoir toujours repoussé d’un monde susceptible de générer l’universalité dans l’être, de sorte que les intérêts généraux puissent désormais s’engendrer dans les particularités. Ce renversement de la situation sociale est à l’œuvre dans l’histoire, ressassé au fil du temps, par-delà les époques. C’est une lutte incessante, une lutte qui vient, qui va, qui s’arrête, puis recommence, encore et encore, dans une quête infinie, « la résurrection infinie » d’un monde égalitaire. C’est pourquoi, Nancy déclare : « la communauté de Marx est une communauté de la littérature »⁶⁸ ; d’autant plus que la classe ouvrière, impliquée dans un prétendu renversement de la bourgeoisie (représentative de la singularité), s’achemine vers une œuvre impossible, hors d’atteinte. De la même manière, la parole littéraire est parole de l’absence d’œuvre.

Donc, Si l’être singulier est une émanation de « l’être-en-commun », alors il régule le fondement d’un principe de totalité, l’immanence « totalitaire » qui définit le concept de Communisme. La démocratie communautaire est toujours à venir, neutre. Elle est un non-lieu, dans cette mesure qu’elle ne se révèle jamais dans la « parole plurielle » du peuple ; plutôt dans l’unique vérité de « l’être singulier de la communauté » : le « Mitsein »⁶⁹ heideggérien. Ce *mitsein*, immanence de l’être ou l’être-en-soi, l’être pour soi, est donc « anti-démocratique », « antinomique », « anti-normatif ». Caractéristique d’un esprit absolu, voire absolutiste, qui gouverne l’être pluriel. Il s’investit dans le « il y’a » d’Emmanuel Levinas, puis désigne l’absence de rationalité, le *je* du « cogito » qui s’absente de son immanence pour s’« absolutiser » dans un dehors radical. Ce qui explique de fait que, la communauté ne dispose pas de conscience ou de raison spécifique. En réalité, la raison populaire est raison d’une subjectivité absolue, « fasciste », une personnologie « singulière », spectrale, parole souveraine qui perpétue les massacres collectifs, à cause de cela : le souverain est une bête⁷⁰

Tel est le principe de cet « Entretien » que nous évoquions entre le rationnel et le non-rationnel, entre la parole communautaire et celle de l’extase. Cette altérité est la condition d’un « Nous » fusionnel. Elle est au fondement de la vie, d’une « histoire finie » de l’humanité. Tout se passe comme si l’histoire communautaire se formait dans un mouvement sans fin de la résurrection, le tout enfermé dans une parole vaniteuse qui entraîne l’effacement de l’autre. Cette voix mortifère, telle que formulée dans l’intervention de Nancy, est un motif nihiliste dès

⁶⁸ Nancy, Id, p.189

⁶⁹ « La « mit » ne qualifie pas le « sein » (comme si l’être subsisterait déjà par lui-même d’une manière quelconque, comme si l’être était soi, c’est-à-dire comme si l’être était ou existait absolument), et que le « mit » ne qualifie même pas le « dasein », mais qu’il le constitue pas essentiellement », Id, *La Communauté désœuvrée*, p.205.

⁷⁰ En référence à *La bête et le souverain* de Derrida.

lors qu’elle aspire à une transvaluation de soi. Mais dans une approche blanchotienne de cette parole aussi scripturaire, nous arrivons à un dépassement du nihilisme car on ne se limite plus à une simple « affirmation », nous envisageons aussi un renoncement, une « négation » de soi :

Ce qui implique que pour échapper au nihilisme, à supposer qu’on le veuille et qu’on le puisse, il ne suffit, ni de vouloir ni de pouvoir. Il faut plutôt à la fois y souscrire et ne pas y souscrire : l’affirmer sans l’affirmer, en prenant appui non pas sur la totalité possible, mais sur l’inachèvement où pointe l’impossible, tout en affirmant l’écart ou la séparation qui met à distance (sans distance) ces deux pensées simultanées mais toujours décalées. « Nommer le possible, dira Blanchot plus tard : répondre de l’impossible. ⁷¹

Entendre Nancy dans ce colloque, évoquant Blanchot. C’est du nihilisme qu’on procède au désœuvrement. De sorte que quand ses mots viennent à nous, commence un entretien. C’est un discours qui annonce un mort-vivant, un être singulier qui n’est déjà plus. Puis, qui revient à l’existence par un langage testimonial, aussitôt que Jean-Luc parle. Son énoncé, « Aussi sec et lapidaire »⁷², « laisse vaciller sa vérité »⁷³. Ce sont des phrases proprement suicidaires, qui font que des auteurs soient ressuscités. Par conséquent, elles révèlent des spectres (le spectre de Nancy) et connaissent leur point d’origine avec le « Maurice Blanchot est mort » de Christophe Bident, se poursuit avec l’« *Adieu à Jacques Derrida* » de Grégoire Biyogo, puis se ressasse avec la « résurrection infinie de Jean-Luc Nancy » ici proposée, ou plutôt, pour ne pas manquer à la tradition : « Jean-Luc Nancy est mort », le 23 août 2021. C’est encore un énoncé « sec et lapidaire » qui « laisse vaciller sa vérité », puisqu’au moment même où nous écrivons, nous entendons des échos : *Noli me tangere ! Noli me tangere*⁷⁴, Jean-Luc Nancy.

Références bibliographiques

BAUDRILLARD; J.; DERRIDA, J. **Pourquoi la guerre aujourd’hui**. Editions en lignes, 2015.

BIDENT, C. **Partenaire Invisible**. Seyssel: Champs Vallon, 1998.

_____. **Reconnaître la mort**. In : *Lettres romanes (Maurice Blanchot, la singularité d’une écriture)*, Vol. 59, Numéro 1, 2005. p. 45-50.

BIDENT, C.; VILAR, P. **Maurice Blanchot Récits Critiques**. Tours: Farrago, 2003.

BIYOGO, G. **Adieu à Jacques Derrida : enjeux et perspectives de la déconstruction**. Paris, L’Harmattan, 2005

BLANCHOT, M. **L’Entretien infini**. Paris : Gallimard, 1969.

_____. **Thomas le solitaire**. Paris : Editions Kimé, 2022.

_____. **Le Dernier Homme**. Babelio, 1957.

_____. **La part du feu**. Babelio, 1949

⁷¹ Hill Leslie, « D’un nihilisme presque infini » p. 381, in *Maurice Blanchot, récits Critiques*.

⁷² Bident Christophe, « Reconnaître la mort ».

⁷³ Derrida Jacques, « Maurice Blanchot est mort ».

⁷⁴ Nancy, Jean-Luc, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard, 2003

- DANIEL, J. **La philosophie occidentale, Vol. 2: Les plus grands textes de Spinoza à Kant.** Paris: Editions CNRS, 2011.
- DELEUZE, G. **Pourparlers (1972-1990).** Paris : Minuit, 2003
- DERRIDA, J. **Sur Parole.** Babelio, 1999
- _____. **Spectre de Marx.** Paris, Galilée, 1993
- _____. **L’Ecriture et la différence.** Paris, Seuil, 1968
- _____. **Maurice Blanchot est mort.** In : BIDENT, C.; VILAR, P. **Maurice Blanchot Récits Critiques.** Tours: Farrago, 2003. p. 595-623.
- DIONIZIO, M. Les préfigurations de la mort comme sujet, Le Lazare de Blanchot. (Thèse de doctorat), Amiens, 2022.
- DE PETRA, F. **Georges Batailles et Jean-Luc Nancy. « Le retracement » du politique. Communauté, communication, commun.** In : *Lignes*, N. 17, 2005. p. 157-171.
- HEIDEGGER, M. **Être et Temps.** Traduction par François Vezin. Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque de philosophie).
- HILL, L. **D’un nihilisme presque infini.** In : BIDENT, C. ; VILAR, P. **Maurice Blanchot Récits Critiques.** Tours: Farrago, 2003. 377-393.
- MADAULE, P. **Grammaire de l’arrêt de mort.** In : BIDENT, C. ; VILAR, P. **Maurice Blanchot Récits Critiques.** Tours: Farrago, 2003. 523-544.
- MARX, K. **Le Capital.** Verlag Von Otto Meisner, 1867.
- MIRAUX, J.-P. **Maurice Blanchot : Quiétude et inquiétude de la littérature.** Nathan, 1998
- NANCY, J.-L. **Fin du colloque.** In : BIDENT, C. ; VILAR, P. **Maurice Blanchot Récits Critiques.** Tours: Farrago, 2003. p. 625-637.
- _____. **Un Trop, humain virus.** Paris: Bayard, 2020.
- _____. **Noli me tangere. Essai sur la levée du corps.** Paris, Bayard, 2003.
- _____. **La Communauté désœuvrée.** Paris : Editions Christian Bourgois, 2004.
- _____. **Maurice Blanchot passion politique.** Paris, Galilée, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. **Ainsi Parlait Zarathoustra.** Paris: Folio Essais, 1883. (Traduit de l’allemand par Maurice de Gandillac).
- _____. **Humain trop humain.** Paris : Flammarion, 1878.
- LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **Le mythe Nazi.** Editions de l’Aube, 1991.
- _____. **L’Absolu littéraire. Théorie du romantisme allemand.** Paris : Editions Du seuil, 1978.
- RAMOND, C. **Le Vocabulaire de Derrida.** Paris : Ellipses, 2015.
- TUPPINI, T. **La tragédie qui reste. Le paradigme de la communauté tragique chez Georges Bataille et Jean-Luc Nancy.** In : *“Penser en commun? ” un rapport sans rapport.* Editions Ullern P- Beauchesne, 2015.

BIOPOLÍTICA E NIILISMO

Marcos Nalli¹

Resumo: Pretendo mostrar como o tema da biopolítica pode se articular com o tema do niilismo. Para isso, concentrarei a atenção em expor esquematicamente alguns dos principais argumentos de Roberto Esposito que autorizam aquela articulação. Assim, primeiramente, considerarei os elementos constitutivos da comunidade que podem ser interpretados como niilistas. Tendo esse dado como ponto de partida, procurarei mostrar de que modo o paradigma imunitário, longe de resolver a deriva niilista que assombra a comunidade, acaba por acirrá-lo; o que leva a articulação com a questão da biopolítica que, paradoxalmente, sendo uma política da vida se desvirtua numa política de morte e aniquilação do sujeito. Por fim, tomando a questão de uma política da negação, implicada na deriva tanatopolítica, apresento como Esposito crê poder solucionar esse perigo, isto é, por uma assunção da potência afirmativa da negação.

Palavras-chaves: Roberto Esposito. Biopolítica. Niilismo. *Communitas*. *Immunitas*. Política da Negação.

BIOPOLITICS AND NIHILISM

Abstract: I intend to show how the theme of biopolitics can be articulated with the theme of nihilism. For this, I will focus my attention on schematically exposing some of Roberto Esposito's main arguments that authorize that articulation. So, first, I will consider the constitutive elements of the community that can be interpreted as nihilistic. Having this as a starting point, I will try to show how the immune paradigm, far from resolving the nihilistic drift that haunts the community, ends up intensifying it; which leads to the articulation with the question of biopolitics which, paradoxically, being a politics of life, is distorted in a politics of death and annihilation of the subject. Finally, taking the question of a politics of negation, involved in the thanatopolitical drift, I present how Esposito believes he can solve this danger, that is, by assuming the affirmative power of negation.

Keywords: Roberto Esposito. Biopolitics. Nihilism. *Communitas*. *Immunitas*. Denial Policy.

150

É possível encontrar algum equacionamento permissível entre biopolítica e niilismo? A se considerar dois pensadores fundamentais para se pensar o tema da biopolítica – Michel Foucault e Roberto Esposito – não se trata de uma pergunta de fácil resposta.

Ao que parece, Foucault não demonstrou interesse pelo tema do niilismo. Se consultarmos o índice onomástico de seu *Dits et écrits* (1994), não há qualquer menção ao termo niilismo.

Esposito, por sua vez, se interessou pelo tema; no entanto, ainda em sua relação paradoxal com o tema da comunidade. Essa relação é objeto de sua consideração em pelo menos duas ocasiões de modo mais detido: em *Communitas: Origine e destino della comunità*, publicado originalmente em 1998 e no ensaio publicado em 2000 "Nichilismo e comunità", que foi incluso como adendo àquele livro em sua segunda edição de 2006 e numa coletânea de 2008, intitulada *Termini della politica*. Só mais recentemente, em 2018, com a publicação de

¹ Bolsista PQ do CNPq, Professor do PPG-Filosofia e PPG-Psicologia na Universidade Estadual de Londrina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6476-1472>. E-mail: marcosnalli@yahoo.com

Biopolitica e negazione, Esposito retoma o tema do niilismo, desta vez ligando com a biopolítica.

Assim, isto posto, o que procurarei fazer neste artigo é apresentar, ainda que de modo sumário e um tanto esquemático, de que modo Roberto Esposito estabelece conexões possíveis, ou até permissíveis, entre biopolítica e niilismo.

Niilismo e comunidade

Consideremos, primeiramente, a leitura espositiana do niilismo em função de sua relação com a comunidade.

Em 1998, Esposito publica o livro *Communitas*. Esse livro tem uma estrutura que pode e deve ser considerada para entender as estratégias discursivas escolhidas pelo filósofo italiano. Trata-se de cinco capítulos em que Esposito, aliando uma fina análise hermenêutica a uma potência crítica ímpar, considera cinco pensadores e busca estabelecer sob uma categoria conceitual específica como o tema da comunidade aparece em cada um daqueles cinco pensadores. Assim sendo, temos um primeiro capítulo, sobre Hobbes e o medo, o segundo dedicado a Rousseau e a culpa, um terceiro sobre Kant e a lei, um quarto capítulo sobre Heidegger e o êxtase, e por fim, Esposito se debruça no último a analisar o tema da experiência em Bataille.

A meu ver, como já busquei demonstrar anteriormente (NALLI, 2018), essa análise final é de extrema importância, pois é nela que se percebe a articulação argumentativa e a demonstração da tese do livro, à medida em que cada capítulo sucessor geralmente está em diálogo com o anterior; mas o capítulo final de *Communitas* não é uma resposta crítica ao capítulo sobre Heidegger e o êxtase, ainda que dialogue com ele. O capítulo sobre Bataille é uma resposta a toda a história que paulatinamente Esposito monta sobre o tema da comunidade diante do paradoxo que lhe é inerente, a saber, da presença de um núcleo niilista na ideia de comunidade, que é chave para se interpretar desde aí toda a matriz que sustenta as relações sociais e políticas. Bataille parece enfrentar o problema de modo a não apagar o paradoxo, mas a radicalizá-lo. Por essa razão Bataille é apresentado como “o mais radical anti-Hobbes” (2006, p. 128).

A estratégia espositiana para considerar aquilo que entende como o núcleo niilista da comunidade parte da consideração de qual o lugar e estatuto que cabe ao sujeito frente à comunidade. Primeiramente de um ponto de vista crítico (há que se “limpar” o terreno) trata-se de perceber que não há uma simetria entre comunidade e sujeito: a comunidade não é uma

espécie de “mais sujeito”, ou uma propriedade ou qualidade do sujeito, ou ainda seu duplo – o que no entender de Esposito é uma distorção. Assim, há que se buscar sob que condições se estabelece os liames entre comunidade e sujeito. E a hipótese interpretativa do filósofo italiano é que ela reside na análise, já realizada etimologicamente por Émile Benveniste ou etnologicamente por Marcel Mauss, no que consiste o *munus*, célula radical do termo comunidade, que remete à obrigatoriedade da dádiva, e que coloca o sujeito obrigado a retribuir a dar “qualquer coisa que não pode ter para si” (ESPOSITO, 2006, p. XII); ou seja, dá-se o que não se pode deter ou ter por não ser, desde o começo da obrigação, seu, sua propriedade, pois já pertence a outro, não importa o que seja. E a análise que ele dá do prefixo “cum” acirra ainda mais a complexidade problemática da comunidade realçando assim o seu núcleo niilista, a saber da simetria da impropriedade.

Resulta que *communitas* é o conjunto de pessoas unidas não por uma “propriedade”, mas, de fato, por um dever ou por um débito. Não por um “mais”, mas por um “menos”, por uma falta, por um limite que se configura como um ônus, ou ainda uma modalidade defectiva, para aquele que é “afetado”, a diferença daquele que é, ao contrário, “isento” ou “dispensado”. [...] o *munus* que a *communitas* divide não é uma propriedade ou uma “pertença”. Não é um ter mas, ao contrário, um débito, um compromisso, um dom-a-dar. E então o que determinará, que está por vir, que virtualmente já é uma falta. Os sujeitos da comunidade estão unidos por um “dever” [...] que lhes tornam não inteiramente senhores de si mesmos. E que mais precisamente os expropria, em parte ou por inteiro, de sua propriedade inicial, de sua propriedade mais própria, vale dizer de sua subjetividade mesma (ESPOSITO, 2006, p. XIII-XIV).

152

Da mesma forma que a analogia especular não permite explicar a relação entre comunidade e sujeito de modo que aquela não é este, também não permite um consequencialismo comunitarista pelo qual o sujeito se determina como tal por viver em comunidade. A comunidade não institui subjetividade e nem vida; ao contrário, as subtrai, ou ainda, mais precisamente, “em comunidade, não temos nada em comum, *vivemos* nela, mas não *somos* nela” (NALLI, 2018, p. 244). Ou seja, na argumentação espositiana, se há alguma possibilidade de se admitir algum tipo de consequencialismo, é aquele que não se caracteriza por um traço constitutivo de subjetividade, mas em sua necessária supressão ou até mesmo no seu impedimento constitutivo. Ou há comunidade ou há sujeito. Para que haja comunidade urge que o sujeito seja destituído, desprovido de algo que, ao fim e ao cabo não lhe pertence como propriedade e não o caracteriza como próprio e *ipse* (mas que também não o coloca como um outro, externo à comunidade). Para que a comunidade exista e cumpra sua constituição ontológica, é necessário que o sujeito a habite, e nela coabite e compartilhe com outros sujeitos enquanto suprimidos de si mesmos como *propriamente* sujeitos, sujeitos *in debitum*; ou ainda,

segundo a fórmula mesma de Esposito, “sujeitos da própria falta, da falta de próprio” (ESPOSITO, 2006, p. XIV).

Eis, em suas linhas mestras, no que consiste o núcleo niilista da comunidade. O que já nos permite alinhar os traços que Esposito considera como relevantes em sua caracterização do niilismo. Para ele, não se trata de uma questão a ser considerada desde a perspectiva moral, e neste sentido subjetiva, ou até mesmo individualista; tampouco se trata de considerar desde uma perspectiva de crítica à cultura ou a uma espécie de visão de mundo marcada pelo desencantamento e pela perda de sentido. Não que tais matizes não devam ser consideradas em que pese sua relevância, mas a perspectiva escolhida está num entrecruzamento entre ontologia e política no qual o sujeito está enredado e cuja problemática o atravessa inteiro. Afinal, se como observava Aristóteles, o homem é *zoon politikon*, um animal social (ARISTÓTELES, *Política*, I, I, 1253 a, p. 15; III, IV, 1278 b, p. 89), isto se deve por sua existência política, quer dizer social. E toda sociedade, nos termos do estagirita, toda cidade, toda *pólis* é um tipo de comunidade (ARISTÓTELES, *Política*, I, I, 1252 a, p. 13). Mas se a comunidade qualifica o homem como ser social, Esposito crê encontrar aí o ponto nevrálgico de seu niilismo, ela o faz pela supressão de sua subjetividade ou, em outros termos, de sua vida social, uma vez que o sujeito é o sujeito da falta, marcado pelo dever de retribuição e paga do que, em verdade, se é portador mas que não possui. Assim, a comunidade não é espaço ou condição de proteção ao sujeito; ao contrário, é a condição de partida para a mais radical das perdas, não a das posses, mas de si mesmo numa vertigem de completo aniquilamento de sua subjetividade como ipseidade e de qualquer ponto de contato com o outro (ESPOSITO, 2006, p. 151).

É a partir deste contexto geral do núcleo niilista da comunidade que Esposito usa a curiosa fórmula “*niente in comune*” – “nada em comum” – como título do prefácio ao livro *Communitas*. Ao que, numa espécie de trocadilho irônico, ele se pergunta pelo que liga a comunidade e o niilismo, perguntando justamente pelo que há de comum entre os indivíduos que habitam a comunidade, e que não a podem deixar de habitar face sua condição social; ao que responde, “nada” (ESPOSITO, 2006, p. 147). O trocadilho é, obviamente depois do que aqui expus, de que não se trata em absoluto de ausência de contato ou de vínculo, e sim que o ponto em comum é exatamente esse vazio que os move. Um vazio que se faz patente ao se compreender a natureza debitativa do sujeito em comunidade, tendo por contraponto que, não estando em comunidade, ele não auto-suficiente, sendo assim o mais desgraçado dentre os animais, como já afirmava Aristóteles (*Política*, I, I, 1253 a, p. 16). Por isso se fora da comunidade, o indivíduo não se realiza como sujeito social, em comunidade, ele se

dessubjetiva. O que é agravada justamente pela reciprocidade dos indivíduos em sua falta e, por isso, em sua obrigação recíproca. Assim, “o nada não é, em suma, a condição ou êxito da comunidade – o pressuposto que a libera para a sua verdadeira possibilidade – e sim seu único modo de ser. Em outras palavras, a comunidade não é interdita, obscurecida, velada – mas constituída pelo nada” (ESPOSITO, 2006, p. 149).

Niilismo e biopolítica

Agora, é preciso aqui captar como Esposito compreende os esforços e estratégias, o dispositivo mesmo de escapar e superar essa natureza niilista da comunidade, donde se parte para pensar a política, a sociedade e o sujeito que a habita. Para isso, temos que considerar, inicialmente em que consiste o dispositivo imunitário e depois buscar entender o lugar que tal dispositivo ocupa na problemática da biopolítica.

Para entender a problemática então implicada, é preciso ter em mente uma pergunta, qual seja, “como pensar – mas também como viver – o ‘comum’ no tempo da imunização?” (ESPOSITO, 2008, p. 112). Ela implica, portanto, entender que tipo de relação se vislumbra entre comunidade e imunidade, ou, pensando com as categorias latinas a que Esposito recorre, *communitas* e *immunitas*. De um ponto de vista etimológico, ambos os termos compartilham a mesma raiz – *múnus* (dever, obrigação) – diferindo em seus prefixos – *cum* e *im*.

O elemento de novidade que eu mesmo propus ao debate no que me parece ser a primeira elaboração sistemática do paradigma imunitário, além-se por um lado à simetria contrastante com o conceito de comunidade, esse mesmo relido à luz de seu significado originário, e por outro lado à sua específica caracterização moderna. As duas questões se mostram logo estreitamente entrelaçadas. Reconduzida à sua própria raiz etimológica, a *immunitas* se revela a forma negativa, ou privativa, da *communitas*: se a *communitas* é aquela relação que, vinculando seus membros a um empenho de doação recíproca, põe em perigo a identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa de tal obrigação e então de defesa nos confrontos com seus efeitos expropriativos (ESPOSITO, 2004, p. 47; 2010, p. 80).

A função, pois do dispositivo imunitário é exatamente neutralizar esse niilismo inerente à comunidade “que nos ameaça ao mesmo tempo que nos determina” (NALLI, 2013, p. 85), que nos lança cada vez mais em direção a um aniquilamento de nossa subjetividade, de nosso eu mesmo. E que se parece nos lançar para uma condição outra, não o é realmente um outro-eu, uma alteridade residente numa estrutura e num quadro de reconhecimento (o outro que reconheço, enfim, como especular e análogo a mim), mas a uma constante alteração que nos dissolve e nos impede qualquer subjetividade, numa completa indiferenciação. O

dispositivo imunitário, portanto, visa dispensar-nos de nossos compromissos muníficos, de nossa dívida originária. Vê-se, portanto, que o ponto de partida já é a condição negativa de nossa existência como seres sociais e membros partícipes de uma comunidade. A lógica de funcionamento, por assim dizer, do dispositivo é tomar como dado esse negativo tal qual um mal a ser combatido, evitado ou neutralizado (NALLI, 2013, p. 88). E, para isso, tal como na moderna imunologia, trata-se de simular, ou ainda mais, inocular controladamente algum mal – no caso da ontologia política espositiana – o nada que nos atravessa a todos e que todos compartilhamos em comum, qual seja, o nada. O que pressupõe uma presunção de controle dessa instanciação negativa, desse nada entendido como uma espécie de mal, com vistas a obter e induzir estratégias de refração e defesa contra esse mal que é nada mais que o nada. Como capturar e controlar o nada? Assim sendo, o significa a estratégia imunitária senão que não se trata de nos livrar do *munus* e sim de sua reciprocidade tributária – implicada no prefixo “cum”, como observa Esposito (2002, p. 14; 2009, p. 15). E que ele completa:

A comunidade enquanto tal é literalmente insustentável. Para que possa resistir frente ao risco entrópico que a ameaça – e com o qual em última instância coincide – deve ser esterilizada preventivamente contra seu inerente conteúdo relacional. Imunizada contra o *munus* que a expõe ao contágio com aquilo que a supera desde seu interior mesmo (ESPOSITO, 2002, p. 24; 2009, p. 24-25).

155

Se o *munus* da comunidade coloca o indivíduo numa dessubjetivação de si, como um sujeito sempre e de partida em débito, essa potência niilista explicita toda a sua intensidade e perigo justamente a partir de sua reciprocidade que espraia a todos os recantos da vida comunal; podemos até dizer, se universaliza, não como um acidente e episódio, mas como a própria condição fulcral da existência comunitária. Por isso o sistema imunitário deve ser entendido como não negativo, uma vez que pressupõe o que busca negar, na condição de derivado e constituído (ESPOSITO, 2004, p. 48, p. 2010, p. 81-82). Isto posto, tem-se a plena caracterização dramática da aporia que habita o sistema imunitário: concebido para proteger os indivíduos da vaga niilista da comunidade que os dessubjetiva, o dispositivo imunitário os empurra ainda mais em direção ao nada, pondo em risco toda a forma de vida quanto de existência comunitária.

Ter presente essa aporia é fundamental para entender os lastros entre biopolítica e niilismo, como bem atesta Esposito. Segundo o filósofo, a importância analítica dessa proposta reside no fato de estabelecer uma articulação imanente e que dispensa qualquer ideia de um transcendente, isto é, de um elemento estranho, como um argumento “*ad hoc*”, para explicar a

deriva niilista da biopolítica. A explicação de sua condição paradoxal e aporética é dada justamente pela releitura imunitária: a biopolítica entendida desde o paradigma imunitário que o rege é “uma proteção negativa da vida” (ESPOSITO, 2004, p. 42, 2010, p. 74). Como tal ela protege e conserva a vida lançando-a ao perigo de se perder no nada para a qual a entrega (ESPOSITO, 2002, p. 132; 2009, p. 123). A biopolítica imunitária não afirma a vida; apenas a isola e a envolve numa delgada membrana de proteção sujeita a rupturas a qualquer momento, e assim sempre sujeita a toda forma de perigo que, em última instância implica em sua aniquilação. Proteger, nesse caso é cada vez mais fortalecer e enrijecer essa capa protetiva a partir de uma geração controlada de conflito e de toda sorte de fatores desagregadores para a comunidade, para os indivíduos subjetivados como tais, e para a vida, protegendo-os preventiva e precavidamente de possíveis ameaças maiores.

Este é um ponto de bastante interesse na análise então empreendida posto que Esposito não considera o paradigma imunitário descolado da comunidade e de sua condição ontológico-niilista; antes ele considera aquela como parte inerente do modo próprio de operar da comunidade, a defesa imunitária “está em sua engrenagem interna. [...] Para sobreviver, a comunidade, cada comunidade, é estrangida a introjetar a modalidade negativa do próprio oposto; ainda que tal oposto permaneça um modo de ser, na verdade privativo e contrastante, da comunidade mesma” (ESPOSITO, 2004, p. 48-49, 2010, p. 82). No entanto, essa introjeção negativada do oposto, à medida em que é um produto gestado na comunidade mesma pode – com alguma recorrência que não é da ordem do acidental, mas um traço indicativo de sua condição estrutural (ESPOSITO, 2002, p. 28; 2009, p. 28) – escapar de toda e qualquer forma estratégica de controle imunitário. E, assim, dar ampla vazão a seu caráter niilista de modo a, mais do que falhar como estratégia defensiva, se confirmar em seu poder autodestrutivo e autodesagregador, símile às doenças autoimunes em que o sistema imunológico ataca o próprio corpo.

Aliás, é no corpo que se dão todas as batalhas, de vida e morte, ou mais, entre vida e morte, e que autoriza a biopolítica. Uma vez que a biopolítica toma a vida, sem qualquer mediação formal, como seu objeto, é sobre o corpo vivo que opera lógica e estrategicamente, desde uma perspectiva imunitária:

Retardar o quanto é possível a passagem da vida à morte, empurrar a morte ao ponto mais longe da atualidade da vida. O corpo é a ao mesmo tempo o terreno e o instrumento desta batalha. Enquanto resistir, não haverá morte. [...] Porque o corpo não é compatível com a morte por muito tempo. Seu encontro é só momentâneo: morto, o corpo não dura. Para ser corpo, deve conservar-se em vida. Como já se dizia,

é a frente de resistência, simbólica e material, da vida nos confrontos com a morte (ESPOSITO, 2002, p. 174-175; 2009, p. 161).

Corpo este que – desde a emergência intelectual dos saberes biomédicos e das teorizações e práticas políticas durante o século XIX e começo do XX – pode ser tanto compreendido em sua dimensão individual quanto social. Afinal, a vida atravessa o corpo, individual ou social, em todas as suas unidades constitutivas, tal como as células, numa estreita relação entre unidade e totalidade. É nele, desde suas filigranas que a aporia moderna que caracteriza a biopolítica imunitária em sua sanha de preservação se dá, qual seja, “a de procurar o refúgio da vida nas mesmas potências que impedem seu desenvolvimento” (ESPOSITO, 2004, p. 54; 2010, p. 88).

Política da negação

Em *Politica e negazione* (2018) Esposito volta mais uma vez ao tema da relação entre biopolítica e niilismo. Logo na introdução ele já explicita sua definição de niilismo. Diz ele que:

Niilismo não é a negação do ser – como muitas vezes se continua a repetir – mas a destruição da diferença que o habita. Sua atuação predominante não tem sido a produção do negativo – e, então, sua duplicação. Negando o negativo que desde sempre percorre nossa experiência, o que chamamos de niilismo acabou por fortalecê-lo exponencialmente, abandonando-nos à sua réplica destrutiva (ESPOSITO, 2018, p. 8).

Facilmente se reconhece aqui que, com essa definição, o dispositivo imunitário que atravessa toda a biopolítica e que a anima é eminentemente niilista, e que por seu modo operatório, radicaliza ainda mais o núcleo niilista que sustenta visceralmente a comunidade, e tudo e todos que lhe estão implicados, justamente pela lógica de eliminação de qualquer lastro de reciprocidade entre os indivíduos em comunidade. E que, portanto, viver e ser sujeito em comunidade é desde então estar sob a égide do niilismo, do qual, ao se buscar escapar por sua negação – ou mais precisamente, a dissolução, o apagamento da negação –, aprofunda-se e se arraiga ainda mais numa, paradoxalmente, fundação niilista, cuja ameaça não vem ocasionalmente de fora e de maneira acidental. Antes, é-lhe constitutiva e inerente, como originária e perpetuamente presente ao mesmo tempo que lhe é seu horizonte de sentido (ou sem-sentido, quer dizer, desprovido dele) e destino.

Por isso que, historicamente durante boa parte do século XX, este breve século como nos diz Eric Hobsbawm (2014), foi o século dos extremos e das experiências totalitárias – essas, que são exatamente a figuração mais radical da potência destrutiva do niilismo, à medida que é a negação do negativo e a assunção presunçosa de uma particularidade, de uma singularidade, a uma universalidade: “A categoria de totalidade, de que o totalitarismo toma o nome, nada mais é que o artifício usado por aqueles que intentavam eliminar quem não entrava na própria autoafirmação. Deste modo, liquidando quem não obedecia a uma lógica identitária, a afirmação tornava-se a máscara brutal de negação mesma, levada ao ápice pela potência destrutiva” (ESPOSITO, 2018, p. 10). Ora, a presunção de universalidade totalitária, como bem se sabe pela história do último século, não se realiza apenas como a tentativa de eliminar o outro, outrora recognoscível como “outro-eu”, mas a partir de então como diferença indiferenciada; é também a dissolução e aniquilação do sujeito como “eu-mesmo”: mergulhado no mar da indiferenciação não se reconhece mais a si, nem como mesmo e nem como outro.

Daí que, nos tempos atuais, prevalece uma ambiguidade inerente ao negativo, isto é, apagada como parte e como singularidade, o negativo se universaliza e globaliza por todo o mundo, sob a forma de uma indistinção imanente ao mesmo tempo que absoluta. O que em termos políticos, é retratado por uma espécie de guerra civil mundial, levada ao extremo de sua abosolutização. “Pode-se dizer que isto seja o êxito, ao mesmo tempo, da ausência e da presença do negativo – da sua expansão em nível global produzida por seu cancelamento local” (ESPOSITO, 2018, p. 11). Um absoluto que não admite o individual; o todo contra o particular, o singular. E que passa, ou devém, numa política da negação, que tem na figura do inimigo a pedra angular para toda e qualquer relação, inter ou intracomunitária, de modo que, por exemplo, com Carl Schmitt – mas de modo coetâneo no pensamento de Heidegger e Kojève – só a partir do inimigo é possível pensar o amigo, o não-inimigo; quer dizer, toda a relação comunal só pode ser pensada no “horizonte negativo da inimizade” (ESPOSITO, 2018, p. 13), cuja realização histórica durante e até desde o século XX, foi pela lógica da guerra como “modalidade inevitável da ação política” (ESPOSITO, 2018, p. 18), sendo que, depois da Queda do Muro de Berlin, se pulverizou em guerras étnicas, culturais, religiosas, nos quatro cantos do mundo, sem poder recorrer aos velhos e clássicos esquemas binários, e simétricos, dos jogos de guerra. Quer dizer: “se em política se reporta, em última instância, sempre a inimizade, significa que o ‘não’, além de pressuposto lógico, é o efeito real de uma anulação destinada a fazer-se “aniquilamento” (ESPOSITO, 2018, p. 18).

Há alguma saída dessa deriva niilista da política atual que os modos de gestão biopolíticos acabaram por acirrar? Para Esposito, ao menos no plano do pensamento e da linguagem, urge recuperar ou construir uma nova semântica que, primeiro, separe, política de negação, de modo a resgatar a potência afirmativa da primeira e para a segunda recuperar o caráter afirmativo como determinação lógica e ontológica de limite, de modo a evitar que a experiência humana seja sufocada numa afirmação absoluta, que não admite e elimina toda forma de contraposição e contradição. Não se trata, segundo ele, de pensar um uso positivo para a antítese, mas de pensar afirmativamente a negação, de admitir-lhe sempre à força de oposição (ESPOSITO, 2018, p. 290). Trata-se de admitir a comunidade e os indivíduos que a integram, em tempos biopolíticos, como o nosso, numa correlação em que o negativo se faz fulcral para o estabelecimento da primeira; não pela exclusão e dessubjetivação dos indivíduos, mas sim que estes apenas se constituem como sujeitos de comunidade a partir do momento e, mais, da condição estrutural pela qual cada um se devota a receber e acatar, como doação de si, o que o outro tem de irremediavelmente diferente e opositivo. Urge que o eu não reconheça o outro como “outro-eu”, mas que assuma, para si e diante de sua relação comunitária com outro, o que tem de negativo, um outro irreduzível, um “outro-não-eu”, que embora sendo nada, é fundamental.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: EdUNB, 1985.
- ESPOSITO, R. **Bios: biopolítica e filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. **Bíos: biopolítica e filosofia**. Torino: Einaudi, 2004.
- _____. **Communitas: Origine e destino della comunità**. Nuova edizione ampliata. Torino: Einaudi, 2006.
- _____. **Immunitas: protección y negación de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- _____. **Immunitas: Protezione e negazione della vita**. Torino: Einaudi, 2002.
- _____. **Politica e negazione: per una filosofia affermativa**. Torino: Einaudi, 2018.
- _____. **Termini della politica: Comunità, immunità, biopolítica**. Milano: Mimesis, 2008.
- HOBBSAWN, E. J. **Era dos extremos: O breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- NALLI, M. **Communitas/Immunitas: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica**. In: *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 37, jul./dez. 2013, p. 79-105.
- _____. **Niente in comune - considerações sobre a relação entre niilismo e comunidade segundo Roberto Esposito**. In: SANTOS, R.; GULTEVIL, L. (Org.). **Ontologia, Política e Psicanálise: Discursos acerca da alteridade**. Porto Alegre: Editora FI, 2018, 237-261.

NILISMO À PROVA DOS NOVE: HÁ SENTIDO EM SE FALAR DE “NILISMO” NO PENSAMENTO INDÍGENA?

Maurício Fernando Pitta¹

Resumo: Neste ensaio, busca-se pensar de que forma a questão do niilismo é enfrentada pelo pensamento de povos indígenas das terras baixas da América do Sul: se interpretarmos o niilismo como perda de parâmetros diante da “morte de Deus”, que sentido o problema do niilismo faz para povos que não estipularam um Deus unitário como fundamento axiológico? Para desdobrar essa questão, fez-se uso da obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak, bem como de referenciais antropológicos e filosóficos a respeito de temas como niilismo, sacralidade, alegria, natureza, ciência e técnica. O artigo se desenvolve em quatro partes: em I, faz-se uma breve descrição do que Pelbart denominou “travessia do niilismo”; em II, levanta-se o questionamento central deste ensaio, trazendo à tona o conceito de “sobrenatureza” como principal operador ontológico do pensamento ameríndio; em III, examina-se as diferentes relações com a alteridade “natural” entre o pensamento indígena e o pensamento ocidental; e em IV, por fim, compara-se as metáforas das “conchas coloridas”, de Nietzsche, e dos “paraquedas coloridos”, de Ailton Krenak, em um debate sobre niilismo e Antropoceno, momento em que a noção de “riso”, levantada por P. Clastres a partir de mitos chulupi, orienta a reflexão sobre o papel da “gaia ciência” no pensamento indígena.

Palavras-chave: Ailton Krenak. Antropoceno. Morte de Deus. Nietzsche. Sagrado.

NIHILISM THROUGH A PROOF BY NINE: IS THERE ANY REASON TO SPEAK OF “NIHILISM” IN INDIGENOUS THOUGHT?

160

Abstract: In this essay, one seeks to explore how indigenous peoples of the lowlands of South America confront the issue of nihilism: if one was to understand nihilism as the loss of parameters following the “death of God”, what does the problem of nihilism mean for people who do not see a unitary God as an axiological foundation? To answer this question, one draws on Ailton Krenak's work *Ideias para adiar o fim do mundo*, as well as anthropological and philosophical references on topics such as nihilism, sacrality, joy, nature, science, and technology. This essay is divided into four sections: In I, one briefly describes what Pelbart refers to as the “crossing of nihilism”; in II, one raises the central question of the essay and examine the concept of “Supernature” as the main ontological operator in Amerindian thought; in III, one analyses the different relationships with the “natural” alterity between indigenous and Western thought; finally, in IV, one compares Nietzsche's metaphor of “colored shells” with Ailton Krenak's “colored parachutes” in a debate on nihilism and the Anthropocene, when Pierre Clastres' discussion of “laughter” in Chulupi myths guides the reflection on the role of “gay science” in indigenous thought.

Keywords: Ailton Krenak. Anthropocene. Death of God. Nietzsche. Sacrality.

¹ Pós-Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL. Bolsista PDPG-POSDOC/CAPES. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Este artigo foi produzido com financiamento de pós-doutorado CAPES/BRASIL. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9642-4072>. E-mail: mauriciopitta@hotmail.com

Travesso: assim era o divino Tupã.
Pierre Clastres, “Do Um sem o Múltiplo”

Quando aparecer um deserto, o atravesse.
Ailton Krenak, *A vida não é útil*

I

“Espinosismo é ateísmo” (JACOBI, 2021, p. 138). Foi assim que, em 1785, ao longo de suas cartas a Mendelssohn a respeito do panteísmo de Lessing, Jacobi ao mesmo tempo sepultava e revivia o espírito de Espinosa, inserindo-o no cerne de uma das mais determinantes querelas da História da Filosofia Ocidental: a disputa em torno do corpo inerte do filósofo sefardita e de seus espectros pela Europa.² Também é de Jacobi a responsabilidade pela notoriedade filosófica do conceito de “niilismo” — e é primeiramente a Espinosa que o correspondente de Mendelssohn atribuía o conceito, seguido dos idealistas de seu tempo e pátria.

Para Jacobi, a condenação de Deus às dinâmicas mecânicas do mundo natural imposta pelo autor da *Ética*, bem como a negação de Sua personalidade transcendental, características sintetizadas na fórmula *Deus sive Natura* (“Deus, isto é, a Natureza”³), foram estopins para a perda de sentido do homem, de Deus e do mundo: ao afirmar que o mundo não seria um produto *ex nihilo* extrínseco de Deus, Espinosa teria delegado a realidade à vacuidade das abstrações etéreas, visto que, sem a inteligência e a vontade de um Criador, nada garantiria que a Natureza, dissecada à exaustão pelo *more geométrico* espinosano, não fosse mais que uma ilusão, “uma fumaça azul de seres que não existem [...]” (JACOBI, 2021, p. 52).

Da geometria espinosana à morte nietzscheana de Deus, é possível vislumbrar o niilismo em seu desdobramento, ainda que seu germe tenha sido gestado há milênios, ao modo de um “*niilismo negativo*, [...] com suas apreciações de valor teológicas, morais, racionais, e seu concomitante desprezo pelo mundo sensível” (PELBART, 2016, p. 113):

² “Ao senhor Moses Mendelssohn [...], ainda lhe falaria com prazer uma ou duas coisas sobre a utilidade que poderia haver se o sistema de Espinosa fosse exposto publicamente em sua verdadeira forma [...]. Há algum tempo, um fantasma dele ronda pela Alemanha sob as mais diversas formas e é contemplado com igual reverência por crentes e ateus. [...] Talvez ainda vivamos para ver a querela que será instaurada sobre o cadáver de Espinosa, tal como aquela entre o arcanjo e satanás sobre o cadáver de Moisés” (JACOBI, 2021, p. 126).

³ “A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza [*Dei, sive Naturæ potentia*] [...]” (ESPINOSA, 2018, IV, prop. 4, demonstr.).

[...] o termo niilismo [...] recobre, *grosso modo*, a história da filosofia e da cultura ocidental inteira, nos seus dois movimentos sucessivos e contraditórios. Um primeiro movimento corresponde ao deslocamento metafísico operado na Antiguidade, desde Platão, e prolongado no Cristianismo, e um segundo movimento, inverso, corresponde à perda desse eixo metafísico, sobretudo na Modernidade. (PELBART, 2016, p. 104).

Os dois movimentos estão em estrita vinculação: no ímpeto da busca por uma Verdade resolva e única, a postulação de um Uno exterior à *phúsis* como um Sol transcendente donde emanaria todo o sustentáculo do devir e todos os parâmetros axiológicos de regulação das sociedades humanas forneceu as condições mesmas para o questionamento do próprio fundamento postulado e sua suplantação moderna pelo advento da subjetividade, base de um mundo composto de representações antrópicas, culminando tanto no Eu absoluto de Fichte quanto na ideia nietzscheana de “vontade de poder”.

Nietzsche, aliás, parece à primeira vista assumir como seu o “ateísmo” que Jacobi imputa a Espinosa. Seu Zaratustra itera o lema “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2011, p. 8), que também abre o terceiro livro d’*A gaia ciência* (2012, §108). Neste aforisma, o filósofo nos apresenta um “homem louco” que, em meio à praça pública de uma cidade repleta de ateus, acusa a si e aos demais pela morte de Deus: ““Para onde foi Deus?”, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* — vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (ibid. §125). O populacho descrente, que até então ria dos desvarios, julgando nele um devoto que procura em vão por Deus, se cala diante do anúncio, um relato que ainda não compreendem bem, pois ““esse acontecimento enorme [...] não chegou ainda aos ouvidos dos homens. [...]” (ibid.).

A acusação de ateísmo é, claro, um contrassenso, pois este fragmento nada traz da asserção de um ateísmo convicto ou da elegia a um Deus morto; afinal, o anúncio da morte de Deus apoia-se na “inviabilidade da perpetuação das metanarrativas ocidentais” (CABRAL, 2014, p. 30), dado que tudo o que se tem são *interpretações, perspectivas*, o que termina por tornar impossível “*provar a existência ou inexistência de Deus* [...], pois o pressuposto dessa prova é a ideia de que a razão acessa objetivamente o real e, a partir deste acesso, consente ou não com a ideia de Deus” (ibid. p. 31, grifo meu). Em vedando de início a afirmação categórica da existência ou inexistência de Deus, Nietzsche termina por descortinar que o niilismo não é sinônimo de ateísmo, como cria Jacobi, mas designa a própria “*travessia*” (PELBART, 2016, p. 102) entre a criação de Deus e sua derrocada pelas mesmas mãos que o fizeram. Nesse contexto, *Deus sive Natura* teria sido o lema que primeiro forneceu suporte à convergência entre teologia e naturalismo num momento em que

o infinito científico e geográfico se impuseram sobre o isolacionismo metafísico e físico do homem europeu, demandando de Deus sua geometrização completa (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 52-53). Das exigências empíricas fornecidas por Colombo e Copérnico, é a Natureza de Espinosa que se dispõe como abrigo de uma divindade em exílio, revelando-se, porém, uma armadilha, pois serve tanto como dispositivo de observação empírica (Deus como corpo disposto à vivissecação), como de pano de fundo para um longo processo de substituição de Deus pela Ciência moderna, novo centro de valores que, para Nietzsche, ainda constituiria um entrave à passagem do “*niilismo passivo*, do grande cansaço” (PELBART, 2016, p. 113), fundado num torpor pela ausência de centro de sentido, para o niilismo ativo, afirmativo e “completo” (ibid. p. 115), fundado na alegria da transvaloração de todos os valores que suprime “o próprio lugar dos valores a fim de colocá-los de outra maneira” (ibid.).

II

“O advento do niilismo [...] é a catástrofe do mundo ocidental-europeu” (CABRAL, 2014, p. 16). Deus agoniza pela Europa ocidental, e os arautos de seu suplente, a Ciência naturalista, riem diante do louco frente à mera hipótese de que um dia houvesse sequer existido um Deus a ser imolado. O anúncio chega cedo demais porque, para Nietzsche, ainda são poucos aqueles que poderiam suportar a ausência de sentido e de valor absoluto sem buscar um paliativo. O niilismo, em suas formas passiva e reativa, é um problema sério aos europeus; contra ele, apenas a criação autônoma de valores pode se opor de forma afirmativa e salvaguardar a esperança de sobrevivência em um mundo sem pontos de apoio que sirvam de critérios à organização das sociedades humanas.

Mas será que essa travessia, enquanto questão do niilismo, faz sentido aos povos indígenas das Américas — àqueles que, no alvorecer do niilismo europeu, se viram surpreendidos diante de naus, mosquetes e doenças desconhecidas, enfrentando o expediente exterminista sob a justificativa de que uma “conversão”, religiosa ou cívica, seria a única forma de alcançar a “salvação”? Afinal, se o niilismo se confunde com a própria trajetória de vida e morte de Deus, sua invenção e decadência, o que dizer do niilismo para povos que ou simplesmente não estipularam qualquer existência de um Deus único, transcendente e criador, ou que, como os Guarani

quinhentistas, postularam uma ideia de Uno apenas para conjurar sua presença e unicidade como o “Mal” do qual seria preciso fugir?

[...] onde se enraíza essa imperfeição que ataca os homens *e que nós não desejamos*? Ela provém do fato de que “*as coisas em sua totalidade são uma*”. [...] É [...] bem isso o que dizem, o que proclamaram sempre [...] os pensadores guarani: a desgraça se engendra na imperfeição do mundo, porque de todas as coisas que compõem o mundo imperfeito, pode-se dizer que são uma. Ser um: é a propriedade das coisas do mundo. Um: é o nome do Imperfeito. Em suma, resumindo a virulenta concisão de seu discurso, que diz o pensamento guarani? Ele diz que o Um é o Mal. (CLASTRES, 2020, p. 154).

De início, parece óbvio: se o niilismo nada mais é que o processo inexorável de dissolução de um fundamento *através* da própria postulação do fundamento, então, do fato de que esse fundamento nunca tenha sido estabelecido — ou, quando muito, antecipado e rejeitado na forma de uma conjura —, nada se coloca: o niilismo não se põe como questão para povos que nunca sequer levaram à sério a questão de Deus. Mas a ausência de Deus não significa a ausência de alguma forma de “sagrado”, de alguma dimensão para além da natureza pura e bruta. Segundo Viveiros de Castro, povos ameríndios como os Araweté ou os Yanomami estabelecem, com o conceito de “sobrenatureza”, isto é, “a forma do Outro como sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397) ou a “natureza pensada enquanto cultura” (2013, p. 127), um eixo intercalar de relações entre as diversas perspectivas, humanas e extra-humanas, que compõem suas cosmologias. Por via deste eixo, a divisão naturalista entre “espírito” (o eu como sujeito) e “natureza” (o Outro como objeto), se não suspensa, é embaralhada, fractalizada e disposta diferencialmente entre perspectivas, arranjo que retira do ser humano o privilégio da pessoalidade e dispõe os diferentes pontos de vista em relações de equivocidade entre si, o que faz do “mundo” ameríndio, uma pluralidade de mundos em atrito, um *perspectivismo cosmológico* ou um *multinaturalismo*.

É pela ideia de sobrenatureza que se vislumbra *outro sentido de sagrado* — não disposto, porém, em uma relação vertical e exclusiva com o humano, e sim nos consecutivos e imediatos espelhamentos que diferentes perspectivas entretêm entre si, alternando-se entre as posições de “sujeito” e “objeto”. Isso faz com que ser humano, bem como ser deus ou ser animal, seja apenas “uma condição, não uma natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 205). Em outros termos, mais fácil que imaginar um Deus que subsiste ao longe, num plano transcendente, “à imagem e semelhança” do homem, é encontrar o divino nos olhos de uma onça em meio à mata — ou no olhar mal-humorado de uma serra, em uma manhã que anuncia tempestade.

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser”. (KRENAK, 2019, p. 17-18).

O cosmos ameríndio é constituído integralmente por pessoas, em agudo contraste com o naturalismo moderno. Enquanto o segundo pressupõe a exterioridade subjetiva como um campo de entes inanimados e mudos que se revelam e se opõem (se “objetam”) ao sujeito como suas representações subordinadas, o primeiro parte do pressuposto animista de que, ainda que ao modo de virtualidades não efetivadas, todo ente pode possuir *subjetividade, agência e intencionalidade* (inclusive, *em sentido fenomenológico*), elipsadas na relação entre perspectivas diferentes que, escondendo-se entre si por “roupas” objetivas, observam-se como objetos, embora esperando encontrar, por detrás das vestes, sujeitos — cada qual, com seu mundo próprio.

Se a “natureza” do naturalismo moderno é marcada pelo mecanicismo causal da *extensio* cartesiana, que regula homogeneamente os corpos, em oposição ao “espírito” humano, que os julga, os mensura e intervém a livre arbítrio sobre as dinâmicas fixas do mecanismo — ainda que, no caso de Espinosa, “espírito” e “natureza” obedeçam ambos a dinâmicas mecânicas da Natureza *tout court* —, as “naturezas” do multinaturalismo ameríndio nada mais são que divisas provisórias e superficiais que balizam as relações entre as diversas perspectivas, de início, “espirituais”, animadas, pensantes e imaginantes, sempre à mercê de encontros sobrenaturais nos quais, por detrás das carcaças naturais, se revela uma pessoa: “A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano — sempre sozinho — e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397).

É em sentido semelhante que se deve compreender “natureza” quando Ailton Krenak diz que “tudo é natureza” (2019, p. 17). Não se trata da *reductio ad naturam* observada em Espinosa, tampouco de uma consideração panteísta ou cosmoteísta, como aquelas tão temidas por Jacobi nas falas de Lessing — afinal, Ailton Krenak não se refere aqui a uma “alma [unitária] do universo [...] segundo a analogia com um corpo orgânico” (JACOBI, 2021, p. 99), como pensavam

os românticos. Ao dizer que tudo é natureza, o termo “natureza” é usado de modo semelhante àquele empregado pelo xamã yanomami Davi Kopenawa em seus diálogos com o antropólogo francês Bruce Albert a respeito dos “espíritos” xamânicos *xapiri*: “vocês [brancos] os chamam de ‘espíritos’ mas são *outros*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111, grifo meu). No diálogo, feito em yanomami e posteriormente traduzido para o francês, Kopenawa esclarece que emprega do termo em português, língua oficial do país onde se encontra a Terra Indígena Yanomami, porque se trata de “uma palavra que aprendi e que utilizo na língua misturada que inventei (para falar dessas coisas *aos brancos*)” (ibid. p. 612, grifo meu).

Antes que mera tradução literal de *xapiri*, como se os termos fossem transparentemente intercambiáveis, o esclarecimento do xamã yanomami indica que a palavra “espírito” é um *dispositivo de equívocação controlada* para traduzir e se comunicar com os *napë* (“brancos”), povo para quem tal vocábulo desempenha um papel conceitual crucial do ponto de vista cosmológico. Com isso, Kopenawa é capaz de criar “novas variações e ressonâncias desconhecidas” (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p. 36), todo um novo “acontecimento” sobre seus ouvintes *napë*, para quem a semântica carregada e calcificada do conceito de espírito chega sempre cedo demais. O “espírito” yanomami surge, então, como fluido que invade as fraturas do bloco conceitual e o desestrutura internamente, evidenciando usos insólitos do termo — afinal, a depender do ponto de vista, “espírito é corpo, e corpo é espectro” (VALENTIM, 2018, p. 233), identificações perspectivas impensáveis no funcionamento conceitual do naturalismo.

É de forma semelhante que Ailton Krenak emprega à contrapelo o termo “natureza”, simulando na superfície um naturalismo panvitalista reconhecível em romantismos como os de Lessing e Goethe, mas mirando na direção de um multinaturalismo no qual o que conhecemos por “natureza”, isto é, o ambiente ou fundo indiferenciado sobre o qual se definem as sociedades humanas, serve de sinônimo de “cultura” — ou melhor, de “sobrenatureza”.

Por isso, logo no parágrafo seguinte, o pensador lança mão de uma anedota sobre um encontro embaraçoso entre um pesquisador europeu e uma anciã do povo Hopi, no território dos Estados Unidos: “Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: ‘Ela não vai conversar comigo, não?’. Ao que seu facilitador respondeu: ‘Ela está conversando com a irmã dela’. ‘Mas é uma pedra’. E o camarada disse: ‘Qual é o problema?’” (KRENAK, 2019, p. 17). Se tudo é natureza, nada é natureza da mesma forma:

entre a mulher hopi e a pedra, há um parentesco que remonta ao “tempo atemporal da emergência” (LOFTIN, 2003, p. 32, trad. minha), tempo mítico em que “todo o universo era dotado do mesmo sopro (substância espiritual) — rochas, árvores, grama, terra, todos os animais e homens” (STEPHEN, 1936, p. 706, trad. minha), o que faz com que “o pé de milho, as pedras falantes, as grandes montanhas que respiram” sejam “todos significantes e vivos, [...] símbolos de espíritos que dão a eles forma e vida” (WATERS, 1977, p. 125, trad. minha). É difícil saber com precisão de que tipo é o laço de irmandade entre a mulher e a pedra descritos na anedota, mas o tratamento de “anciã” empregado por Ailton Krenak sugere que se trata de uma espécie de “xamã” ou “principal”, ainda que a posição seja raramente atribuída a mulheres devido à estrutura social dos Hopi (cf. WHITELEY, 1988, cap. 6).

De todo modo, se seguirmos a definição dada por Viveiros de Castro, o xamanismo “pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (2002, p. 358). Em outras palavras, o xamã é capaz de se destacar da temporalidade cotidiana e navegar pelo tempo do mito, tempo esse que atravessa e acompanha, como um “contratempo”, o cotidiano, sendo fonte da sobrenatureza que desestabiliza e embaralha os arranjos provisórios da vida comum ao evidenciar que cada perspectiva possui muitas facetas, “duplos”, que podem se revelar a qualquer instante — humano, animal, espírito, cadáver... Assim, ainda que, no cotidiano, a distância entre a anciã e a pedra pareça aquela entre um ente “formador de mundo” e outro, “sem mundo” (HEIDEGGER, 1992, §60, trad. minha), não é nada espantoso, pela (mito)lógica do multinaturalismo, que, no plano do mito, a anciã tenha ou desenvolva um parentesco cosmopolítico com uma pedra, como as montanhas dos Andes que, nas palavras de Ailton Krenak, “formam casais” (2019, p. 18).

III

“O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (KRENAK, 2019, p. 40). Watu é o mesmo rio que, junto aos povos ribeirinhos, agoniza com o rompimento de uma barragem da Vale em Mariana, Minas Gerais. Para os Krenak, o rio é um parente, mas “tal afirmação é de difícil compreensão para os

kraí [os não indígenas]” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 375), que veem no rio apenas um curso de água em movimento à espera de quantificação, manipulação e otimização como fonte de recursos.

Nesse contexto, os Krenak se utilizam mais uma vez de uma estratégia discursiva, a saber, dizer que “[...] ‘o *Watu* é sagrado” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 375). Isso porque “quando os não indígenas queremos definir coisas/relações espaciais, marcadas por ambiguidades peculiares que borram certas distinções cartesianas, dizemos que são sagradas” (ibid.). O uso de “sagrado” contém ainda outra ressonância que também pode ser vislumbrada no yanomami “*xapiri*” — e, de forma mais acentuada, no termo “*utupë*”, traduzido pelos Yanomami como “imagem”, mas que designa a “fonte do *animatio corporis* e da energia vital” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 669) e o “núcleo anímico da pessoa” (VALENTIM, 2018, p. 228). “Mais que uma ‘fonte de recursos’”, o *Watu* “é uma fonte de energia espiritual, uma entidade dotada de intencionalidade, que, ademais, também vem sendo profanada pelos *kraí*” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 374).

Neste expediente tradutório, a hierofania indígena se vê menos vinculada à dimensão da ancestralidade sacrificial que constitui um vínculo exclusivo entre criatura e Criador — “aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2005, p. 10, trad. minha) — ou à experiência existencial do *homo religiosus* de Eliade (1987), calcada em uma “plenitude [ontológica que só] acontece com a subjugação do caos, pois este é signo de *deficiência do ser*” (CABRAL, 2014, p. 285), que à ideia de que vigora um fundo mítico “espiritual”, ou melhor, *sobrenatural* sob todos os entes, até mesmo sob aqueles que mais parecem “desespiritualizados”, fazendo de cada ser singular um agente em potencial, ponto de vista singular.⁴ Assim, dizer que

⁴ Nesse sentido, há sim uma proximidade, ainda que tensa, com a conceituação que Eliade propõe para seu conceito de “hierofania”, enquanto “ato de manifestação do sagrado” (1987, p. 11, trad. minha), sobretudo quando se considera a caracterização da experiência religiosa para o mitólogo: “Ao manifestar o sagrado, um objeto qualquer se torna *outra coisa* e, no entanto, permanece sendo ele mesmo, pois continua a participar do âmbito cósmico que o circunda. Uma pedra *sagrada* continua sendo uma *pedra* [...]. Mas para aqueles a quem a pedra se revela como sagrada, sua realidade imediata transmuta-se em uma realidade *sobrenatural*. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é capaz de se revelar uma sacralidade cósmica” (ibid. p. 12, trad. minha). Contudo, como evidencia Cabral (2014, §11A-B), Eliade tem em vista a experiência do sagrado sob um paradigma cristão no qual essa distância entre natural e *sobrenatural* se realiza no enquadre transcendente da distinção sensível–suprassensível e pressupõe uma submissão do devir ao ser, do caos à ordem — reposta justamente nos eventos hierofânicos característicos do cristianismo, como festas religiosas, ritos e cultos. Esses pressupostos não apenas conflitam com o sentido de hierofania que Cabral encontra, retrabalhado, em Nietzsche, como também contradiz com o modo como o discurso ameríndio articula o mito, abraçando não só a ausência de

Watu é um avô ou que Tatukrak acorda com certo humor não equivale ao uso de “uma figura de linguagem”, mera metáfora, “mas [trata-se de] uma marcação das suas subjetividades. O rio, a pedra, a caverna, a montanha, a onça, o papagaio, são [...] agentes [que] compõem o universo relacional dos Krenak, assim como os *kraí*, a prefeitura, a mineradora, entre outros” (PASCOAL; ZHOURI, 2021, p. 375).

Entre a perspectiva de povos como o Krenak ou o Yanomami e o ponto de vista dos *kraí* ou *napë*, povo do niilismo que, inclusive, julga que a sacralidade animista dos indígenas é só “algum folclore” (KRENAK, 2019, p. 49), há um forte contraste quanto à relação com o ambiente. O ápice do naturalismo moderno, cognato do niilismo, expressa-se no conhecido chavão do “desencantamento do mundo” — conceito weberiano que terminou por cair na fala cotidiana não especializada “sem que no entanto saísse ofuscada a aura de sua potência lexical” (PIERUCCI, 2013, p. 7). No entanto, o que se esconde por detrás da aparente neutralidade da razão moderna que, desterritorializada, descorporificada e desencantada, supõe-se capaz de julgar os “fetiches” de outros povos sem estar mancomunada com algum feitiço próprio⁵ é o fato de que, do desencanto com um Deus não mais presente, surge outro tipo de enfeitiçamento mais perigoso, porque mais sutil; aquilo que Pignarre e Stengers denominaram “feitiçaria capitalista” (2005, trad. minha), um “modo de transcendência [...] *radicalmente irresponsável*, [...] um poder de tipo ‘espiritual’ (maléfico) [...] que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossa vida e nossas práticas” (STENGERS, 2015, p. 46-47), e que acomete principalmente aqueles que, crendo-se “desencantados”, são mais suscetíveis a seus efeitos:

[A feitiçaria] é algo de que povos os mais diversos, exceto nós, modernos, conhecem a natureza temível e a necessidade de cultivar os meios apropriados de defesa. [...] Ousar posicionar o capitalismo na linhagem dos sistemas de feitiçaria não significa assumir um risco etnológico, mas um de tipo pragmático. Pois se o capitalismo entra em tal linhagem,

unidade fundante da experiência hierofânica, como também o caos, o múltiplo e o devir, exacerbados ao ponto da indiscernibilidade das diferenças: “o perspectivismo ameríndio conhece [...] no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354).

⁵ É Latour quem também explicita o jogo etimológico entre “fetiche” e “feitiço” (bem como o participio “feito”) no encontro entre europeus e outros povos: “Para designar a aberração dos negros da Costa da Guiné e para *dissimular* o mal-entendido, os portugueses (muito católicos, exploradores, conquistadores, até mesmo marcadores de escravos), teriam utilizado o adjetivo *feitiço*, originário de *feito*, participio passado do verbo fazer, forma, figura, configuração, mas também artificial, fabricado, factício, e por fim, fascinado, encantado” (LATOURE, 2002, p. 16-17).

é de um modo um tanto particular, a saber, de um sistema de feitiçaria sem feiticeiros que se pensam como tal, um sistema que opera num mundo que julga que a feitiçaria não passa de “mera crença”, uma superstição que, dessa forma, não demanda contra si qualquer meio adequado de proteção. A partir disso, a relação do capitalismo com os “outros”, supostamente supersticiosos, se transforma, pois a crença de que não há necessidade de proteção explicita um tipo de imprudência que, para aqueles “outros” a quem se reputa supersticiosos, muito tem em comum com a mais espantosa inocência: a seus olhos, o desastre se torna desde então previsível. O risco pragmático é o de se aceitar a hipótese desse desastre, isto é, de tornar a questão de nossa vulnerabilidade e da aprendizagem das precauções necessárias um problema crucial. (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 54, 59, trad. minha).

Curiosamente, o surgimento do capitalismo, em sua fase de “acumulação primitiva” (MARX, 2011, cap. 24, I), coincide tanto com a máquina de conquistas coloniais que, ao mesmo tempo, descortinou o horizonte de descentralização do homem europeu necessário para a perda de Deus como núcleo de sentido (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 47-50) e levou a grilagem, a bala, a escravidão e a peste aos povos indígenas das Américas e da África (KRENAK, 2019, p. 70; GALEANO, 2019, p. 37), quanto com a caça intestina às bruxas e povos racializados no berço europeu (Federici, 2017). Ou seja: não foi só a supressão do próprio sentido de divino a condição *sine qua non* do advento do naturalismo moderno e de sua contraparte político-econômica e sobrenatural, o capitalismo, como também o foi a supressão de divindades de outros povos, junto de seus articuladores e agenciadores — bruxas, magos, feiticeiros, curandeiros e pajés.

Para Ailton Krenak, o desencantamento naturalista do mundo se articula diretamente à interrupção do vínculo de parentesco com a “natureza”, fruto de um processo de despersonalização que desemboca na transformação de todo ente em mercadoria, como é o caso do sufocamento de Watu em vista da extração explícita de recursos energéticos e minerais. Cria-se aí uma espécie de “orfandade”, com efeitos sobre os povos indígenas, vítimas da catástrofe, tanto quanto sobre os não indígenas, sua causa: “do nosso^[6] divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que, em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos” (KRENAK, 2019, p. 49-50).

⁶ Por “nosso”, Ailton Krenak realiza uma concessão retórica aos leitores que, em sua maioria, são *kraí*; não se trata de um discurso indistinto, a ser lido da mesma forma pelos “brancos” e pelos “índios”. Há um alvo muito bem determinado aqui — o que se vislumbra pela própria situação em que se discursaram os textos citados: em todos, o pensador indígena discursa para um público de espectadores europeus em Lisboa, grupo que, entre 2017 e 2019, provavelmente se via como pináculo do pensamento multicultural e humanista esclarecido.

Experimenta-se então um tipo de queda livre que muito se aproxima da desorientação niilista apontada pelo homem louco de Nietzsche: “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’?” (2012, §125). Lido por essa aproximação, o niilismo pode ser caracterizado tanto pela perda do sol, quanto pelo próprio desaparecimento de solo, “terra” — “Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* — e já não existe mais ‘terra’!” (ibid. §124). Não à toa, Nietzsche menciona o sumiço do horizonte, o furto do mar que banha o globo e faz colapsar a discrição entre chão e céu: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” (ibid. §125). Vivencia-se a queda não apenas pela falta de ponto arquimediano que, na periferia, serviria de suporte ao centro, mas também pela perda de qualquer distinção núcleo–perímetro — Terra e Sol, transcendência e imanência, natureza e espírito, divindade e humanidade:

171

Talvez estejamos muito condicionados a *uma* ideia de ser humano e a *um* tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? [...] Se já houve outras configurações da Terra, *inclusive sem a gente aqui*, por que é nos apegamos tanto a esse retrato com a gente aqui? O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. *O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno*. (KRENAK, 2019, p. 57-58, grifos meus).

A origem dessa *vertigem*, que pode ser considerada o *afeto fundamental do niilismo*, tem, segundo Ailton Krenak, estrita relação com o Antropoceno, conceito que ultrapassa a definição estrita de época geológica caracterizada “pelos efeitos do impacto da atividade humana devastadora sobre os ecossistemas do planeta” (SANTOS; SANTOS Jr., 2022, p. 2) através da relação complexa que articula entre tecnociência moderna, máquina colonial, impactos socioambientais e as diferentes fases de desenvolvimento do capitalismo (do mercantil ao informático). Postado no início da modernidade e reverberando pelos séculos até as décadas que sucedem à Era Atômica, o Antropoceno termina por embaralhar os mesmos arranjos dicotômicos que a própria modernidade havia instaurado como emplastos para a queda de Deus, em sua tentativa de fixar novos sentidos depois da derrocada dos antigos marcos.

É isso que se lê no conceito stengersiano de “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015, p. 47): a “natureza” imanente sobre a qual se transcendem os ocidentais modernos, que atribuem a ela o negativo de seus próprios atributos especiais, herdados do Deus morto, rompe a divisa e se impõe como uma forma de “transcendência desprovida das altas qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso” (ibid. p. 41), ao mesmo tempo que relega a “humanidade” — essa humanidade do niilismo, isto é, um “clube da humanidade” (KRENAK, 2019, p. 13) que exclui a maior parte dos viventes, humanos incluso — à força natural (geológica) destrutiva que se volta contra ela mesma.

O cognato geológico da morte de Deus é, portanto, a intrusão de Gaia e a morte do Homem. A questão, então, se desloca: não se trata de perguntar se o niilismo faz ou não sentido a povos que não projetaram a travessia entre Deus e o Nada, mas de se questionar como eles sentem seus efeitos deletérios e, sobretudo, *de que forma enfrentam esses efeitos?*

IV

172

Para além da ideia de “queda”, diagnóstico do niilismo, há duas imagens que, entre Nietzsche e Ailton Krenak, ressoam entre si por uma via mais “prognóstica”.

Em dado momento de *Assim falou Zaratustra*, o protagonista compara os muitos sentidos tradicionais de “virtude” com brinquedos com os quais crianças se afeiçoam, mimos difíceis de se livrar. Zaratustra se compara a uma onda que, de súbito, varre os brinquedos junto ao mar e deixa as crianças com uma sensação de orfandade semelhante à vertigem dos europeus frente à morte de Deus: “agora choram” (NIETZSCHE, 2011, p. 79). Os brinquedos podem ser considerados totens, indícios da Divindade que agora lhes é retirada como se a perda fosse uma grande injustiça. O mar, contudo, os substitui: “[...] a mesma onda deverá lhes trazer novos brinquedos e lançar à sua frente novas *conchas coloridas!* Desse modo serão consoladas; e, tal como elas, também vós, meus amigos, tereis vosso consolo — e novas conchas coloridas!” (ibid. grifo meu).

Já Ailton Krenak nos diz que, diante da sensação de estar sempre a despencar, é preciso construir “*paraquedas coloridos*”: “vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos” (2019, p. 30). Sem precisar

imediatamente o porquê da metáfora, o pensador a associa à construção de narrativas, à multiplicação de histórias, ao estabelecimento de vínculos entre pessoas e povos distintos e às variações que se produzem nos cantos, conversas e sonhos, para aquém e além desse humano desgastado e combalido do niilismo. “Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade” (ibid.).

Nos dois casos, adjetiva-se o artefato com cromatismos. A pluralidade cromática traduz a iridescência da multiplicidade característica do devir, as diferenças de tom e frequência que explicitam um mundo formado de mundos, pontos de vista que não só se diferem em refração, como também têm cada qual seu filtro próprio, sua *Stimmung* ou ambiência luminosa singular. Mas a cromaticidade também assinala uma distinção contra o sépia e o monocromático, esquemas de luz associados a um mundo que perdeu saturação, nuance, sentido. Curioso é que, para Nietzsche, a própria história da metafísica europeia já vem carregada de cores, isto é, valores:

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, [...] que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores — *mas nós fomos os coloristas*: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas suas errôneas concepções fundamentais. (NIETZSCHE, 2000, §16, grifos meus).

173

“Nós fomos os coloristas” — coincidência ou não, também fomos “nós”, segundo o louco d’A *gaia ciência*, quem “matamos Deus”. A metafísica aparece, no aforisma sobre os coloristas de *Humano, demasiado humano*, como uma pintura, uma “imagem do mundo” moldada como um recalque de um mundo mais real, “em si”, que tem o dever de representá-lo fielmente. Mas ignora-se que essa mesma pintura, “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência” (NIETZSCHE, 2000, §16), é também fruto do devir e está totalmente inserida nele, de modo que não é possível extrair dela grandeza comparativa alguma que permita acessar qualquer “coisa em si”.

As cores, porém, acumulam-se em camadas e, como na mistura excessiva de tintas variadas, ofuscam-se numa cor ocre, sem vida, que absorve toda luz e tingem o mundo de monocromia e gris, “cor da ‘coisa documentada’ e seu poder destruidor de sentido” (CARVALHO; COSTA, 2015, p. 50). Por isso, é possível ver a onda de Zarathustra como uma aguarrás que,

limpando as camadas sedimentadas de tinta, fornece a possibilidade de pintar tudo de novo, mas agora estando consciente do poder de invenção inscrito nas “cores da criação” (ibid. p. 34).

Há, contudo, uma diferença essencial entre as metáforas de Nietzsche e Ailton Krenak. O filósofo alemão fala em “conchas”, termo que remete ao jogo, aos brinquedos improvisados que crianças encontram nas praias, mas que também lembra a noção de “abrigo”, semanticamente próximo à de “consolo”: as novas conchas são vistas pelas crianças como um consolo contra a perda das conchas antigas, um abrigo contra o exterior inóspito que se abre com o advento do niilismo, com a diferença de que, com as conchas novas, espera-se assumir uma postura ativa e afirmativa de criação, como uma criança que, erigindo um castelo de areia sabendo de sua precariedade arquitetônica, mesmo assim se regozija.

Os paraquedas de Ailton Krenak, no entanto, não oferecem abrigo: do abrir do artefato à queda no chão, o corpo está a todo momento exposto, quase totalmente desprotegido exceto pelo fato de que sua queda se suaviza, torna-se manobrável. Um paraquedas não denega o frio, o vento, a queda; ele busca freá-la, curti-la e, nela, transformar-se, sendo mais próximo do pequeno barco à deriva no infinito do aforisma 124 d’A *gaia ciência*⁷ que da concha resistente que abraça as crianças. Como tal, o paraquedas representa a ideia título do livro de Ailton Krenak: trata-se de um instrumento para *adiar* o fim do mundo, desacelerar a queda *sem anulá-la*, mas *modulando-a*, dirigindo “este mundo em colapso” na direção de uma “transfiguração” (KRENAK, 2022, p. 21) através de outro processo que o da técnica e da mercadoria que, visando eliminá-la, apenas a aprofunda de modo a tragar o humano e todo o resto — a “natureza” — consigo.

Apesar da diferença, tanto a concha quanto o paraquedas sinalizam, com sua cromaticidade, a ideia de “alegria”. Ademais, em uma associação que também pode se estender ao paraquedas, as conchas de Nietzsche estão associadas ao brinquedo, ao jogo. Relembrem assim o fragmento de Heráclito sobre o tempo (*aiōn*) que se comporta como uma criança brincando sozinha com um jogo sem regras estritas e finalidades delimitadas, como que lançando dados ou movendo peças de maneira descompromissada⁸, reafirmando a tese de Fink de que a metafísica nietzscheana

⁷ “Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude” (NIETZSCHE, 2012, §124).

⁸ O fragmento, “*aiōn paĩs esti paizōn, pesseuōn; paidōs hē basilēiē*”, é traduzido por Diels por “o tempo é um menino que brinca [*spielt*], posicionando peças de tabuleiro para lá e para cá; regimento de criança

é a “metafísica do jogo” na qual o artista e a criança — duas figuras exploradas na ideia de cor — servem de “modelo ôntico para o conceito ontológico nietzscheano do jogo” (FINK, 2020, p. 522).

Já com os paraquedas, Ailton Krenak sinaliza que é preciso “inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos” (2019, p. 63), explorando a ideia de que a alegria e a fruição são estratégias de sobrevivência contra a resignação que incita os povos a se curvar às “alternativas infernais” (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 40) nas quais se impõem, numa estratégia batizada por Fisher de “realismo capitalista” (2009, trad. minha), o seguinte *tertium non datur*: capitalismo ou fim do mundo. Frente a isso, Ailton Krenak advoga pela alegria como escape ao dilema e resistência à certa “zumbificação” da humanidade:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos sonhos. E minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (KRENAK, 2019, p. 26-27).

175

Já dizia Oswald de Andrade, referindo-se à antropofagia como modo de ser ameríndio, que “a alegria é a prova dos nove” (1972, p. 18). Ela é o crivo pelo qual se deve passar para alcançar certo tipo de existência, por fora e por dentro — Andrade se refere, nesse contexto, à literatura nacional em seu devir-antropófago e à literatura estrangeira, o “outro”, a ser devorado. É preciso alegria para superar a tristeza do ensimesmamento, o sintoma do reprimido, a angústia gloriosa do niilista, e isso envolve quebrar a concha — não tanto na direção de uma conservação ou expansão de si, como nas alegrias oriundas do *conatus* espinosano e da vontade de poder nietzscheana, respectivamente, mas na direção de uma *transformação pelo outro*. Isso implica em interpretar a queda em sentido semelhante ao do discurso de Kopenawa sobre a “queda do céu”, como sua metamorfose em terra, dando lugar a um novo céu e novos povos.⁹ Nesse sentido, não se trata só

[*Knabenregiment*]” (1903, B52, trad. minha). Marcovich, por sua vez, o traduz como “o tempo (humano) é uma criança brincando [*playing*], jogando [*playing*] dados (ou *damas*): uma criança tem o poder de um rei [*kingly*]!” (1967, B52), justificando que, “no tempo de Heráclito, *aiôn* (usado aqui sem qualquer adjetivo qualificador) provavelmente significava *o tempo de vida de um ser humano, vida*” (ibid. p. 493, trad. minha).

⁹ A queda do céu yanomami não implica a mera substituição de um plano por outro, mantendo incólume sua identidade, mas sua *metamorfose*, como, aliás, toda morte implica uma transformação semelhante (mesmo as mortes decorrentes da queda do céu). Por isso, Kopenawa diz que “as costas desse céu que caiu no primeiro tempo

de frear a queda, buscando evitá-la a todo custo, mas de se desacelerar sobre a queda, manobrando para melhor arregimentar os encontros, organizar as transformações e articular os diferentes mundos em contato. “É uma espécie de tai chi chuan”, brinca Ailton Krenak; “quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar” (2019, p. 27-28).

Por isso, o pensador indígena menciona a importância do contato com o outro e da “fricção” (KRENAK, 2019, p. 27) envolvida no exercício de embate com o diferente. Trata-se da afirmação da sobrenatureza, vista nos mitos e nos sonhos — e, sobretudo, na *diferença* entre mito e cotidiano, sonho e realidade, vão a partir do qual se gera o riso, a alegria, as festas, as danças e os cantos.

De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além da terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado de quando se está cochilando ou que a gente banaliza “estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro”, mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. (KRENAK, 2019, p. 65-66).

Em seu ensaio “De que riem os índios?”, Pierre Clastres articula o riso como resolução do paradoxo inerente à relação entre mito e cotidianidade: “a contradição entre o imaginário do mito e o real da vida cotidiana se resolve quando se reconhece nos mitos uma intenção de mofa: *os Chulupi fazem na esfera do mito aquilo que lhes é proibido no plano do real*” (CLASTRES, 2020, p. 134). Os mitos chulupi descritos pelo antropólogo narram duas situações jocosas: em um deles, um xamã, buscando curar um doente, demonstra toda sua incompetência no ofício; no outro, uma onça cai vítima de diversas armadilhas e só não morre por intervenção de um pequeno pássaro que, revelando-se seu avô, a salva sempre e a cada vez, ainda que, orgulhosa, a onça não admita que foi auxiliada pela ave. Ambos os mitos lidam com o sobrenatural — a viagem xamânica, o parentesco jaguar-pássaro e as falas de diversos animais e espíritos. Contudo, ambos subvertem os

tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 195). Há uma triangulação em jogo entre as ideias de “mal”, “doença” e “devir”: o yanomami *wai*, que Albert traduz por “mal” (ibid. p. 626) ou “perigoso, poderoso” (ibid. p. 644), designando “o princípio patogênico de uma doença” (ibid. p. 644) e “o princípio ativo de uma substância (tabaco, pimenta, alucinógeno, planta de feitiçaria, veneno)” (ibid. p. 613), está estritamente vinculado ao devir-outro (*xi wãri-*), “[...] expressão [que] serve, sob forma substantivada, e de modo a revelar a ambivalência do conceito yanomami de metamorfose [...], à designação de um ‘espírito maléfico’ subterrâneo, agente principal da ecologia da floresta [*Xiwãripo*]” (VALENTIM, 2018, p. 285).

representados pelas personagens, já que “não se ri dos xamãs reais ou dos jaguares reais, pois eles não são nada risíveis” (CLASTRES, 2020, p. 134).

A subversão contida nos mitos, elemento inconfundível de humor, revela uma característica que Helène Clastres também havia observado nas narrativas guarani a respeito do messianismo da Terra sem Mal:

A Terra sem Mal nos é descrita inicialmente como um local de abundância [...]... Opulência e lazeres infinitos. Mais nenhum trabalho, portanto [...]. Nem tampouco regras de casamento [...]. O que traduz sem dúvida a recusa das prescrições essenciais dos tupis, a do primo cruzado e a do tio materno, mas — mais profundamente — a recusa de toda proibição: pois, se tudo é permitido, nenhuma união é incestuosa. Quer dizer que o *mal* — trabalho, lei — *é a sociedade*. A *ausência do mal* — a terra sem mal — *é a contra-ordem*. [...] O homem nasce bom (nasce para ser um deus), a sociedade deprava-o (abole sua natureza divina); poderia ser este o axioma da antropologia dos tupis, ou do que se poderia chamar sua antropodiceia. (CLASTRES, 1978, p. 67).

A esfera do mito coloca-se, em ambos os casos, como esfera da “contra-ordem”, contravenção narrativa que abre espaço do possível no terreno do real, aliviando o peso do fato e do *fatum* através da intrusão do sobrenatural sobre as naturezas e culturas predispostas. É o mito que põe em jogo a maquinaria do perspectivismo indígena, reorganizando as posições perspectivas e redistribuindo a vida em novos interiores (“culturas”) e exteriores (“naturezas”). Esta irrupção, contudo, é perigosa: encontrar-se com um jaguar que fala como um parente não é tão gracioso na vida fatural como se vê no mito da onça atrapalhada. Trata-se de uma situação que evidencia como todo cuidado é pouco, já que é fácil ser morto se não se toma as devidas precauções. O mito reatualiza o respeito por detrás da troça, visto que evidencia a personalidade sobrenatural do jaguar, ou a capacidade metamórfica do xamã. É aqui que o mito mostra sua faceta pedagógico-catártica: “ele desvaloriza no plano da linguagem aquilo que não seria possível na realidade e, revelando no riso um equivalente da morte, ensina-nos que, entre os índios, o ridículo mata” (CLASTRES, 2020, p. 135). Nesse sentido, o mito pode ser considerado como “o *gai savoir* dos índios” (ibid. p. 138).

Se os ocidentais sofrem de niilismo, isto é, da ausência de valores oriunda da perda de uma axiologia divina única, com sua teodiceia própria, e se daí advém a necessidade de transvaloração e de niilismo ativo, criação de valores a partir da preponderância da vontade de poder de cada perspectiva, os ameríndios sofrem do problema oposto: o excesso de axiologias, múltiplas e contraditórias, que, no cotidiano, atravessam dada comunidade e as relações entre comunidades, humanas e extra-humanas, por consequência da presença de sobrenatureza nos

interstícios da vida comum — mera “extensão do sonho” (KRENAK, 2020, p. 25). Isso leva à necessidade, efetivada no mito (e no riso), de suspender as proibições, realizar temporariamente uma espécie de “Terra sem Mal” pela palavra e pelo sonho, e de desejar outro tipo de “niilismo”: a ausência de Mal como também ausência do peso dos valores que engessam e enquadram a vida. Os europeus têm saudade da autoridade do Valor; os indígenas têm o desejo e a necessidade de suspender, por vezes, a emaranhada trama de valores contraditórios para, nessa suspensão, traçar novos valores e reorganizar a malha de novas maneiras, revitalizando-a.

Tanto em Nietzsche, como no pensamento indígena, o riso, “gaia ciência”, é fundamental enquanto desestabilização da ordem e abertura para o novo; mas, enquanto o primeiro exorta os leitores a rirem sobre um vale de lágrimas preenchido por seus próprios arroubos violentos, tentando construir um mundo novo das cinzas do velho, os indígenas riem do perigo do outro, através do perigo do outro e sobre o perigo do outro, perigo sempre presente em sua cosmologia e exacerbado no contato com o branco. Pelo mito, o pensamento indígena constrói mundos em torno de mundos — inclusive mundos nos quais xamãs e onças podem ser patéticos, ou onde um homem pode fazer festins canibais com os deuses.

Se, enfim, o niilismo pode ser pensado como uma crise de consciência do europeu diante da falta de medida que ele mesmo causou e que o levou a outra crise, o Antropoceno, numa espécie de torção geológica de tal travessia, os indígenas enfrentam, desde os primeiros contatos, as consequências diretamente materiais de um niilismo que não é o seu, mas que é importado à força. “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão escapar dessa” (KRENAK, 2019, p. 31). É justamente diante do perigo do outro que os povos indígenas melhor explicitam as manobras para adiar o fim do mundo que faltam aos ocidentais diante da queda: ao invés de evitá-la a todo custo, é preciso encará-la como transformação inevitável, mas que, a despeito de sua fatalidade, abre interstícios de manobra, composição e costura.

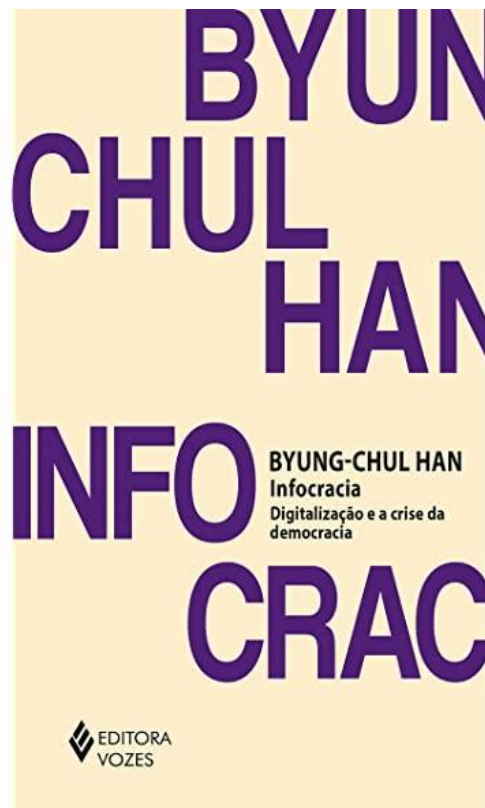
A questão que fica é: de que forma preferiremos cair? Isolados e abraçados a um velho ideal cadavérico, tentando recompor um mundo que, por próprio ímpeto de permanência, já não existe mais? Ou compondo, por histórias partilhadas e “alianças afetivas [...] entre mundos não iguais” (KRENAK, 2022, p. 42), paraquedas coloridos para atravessar *de outro modo*, por *outras vias*, a queda, inventar, por confluência coletiva, novos rumos?

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. **Homo sacer I: Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- ANDRADE, O. **Obras Completas 6: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- CABRAL, A.M. **Niilismo e hierofania: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão, volume 1**. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2014.
- CARVALHO, D.F.; COSTA, G.B.N. **O cinza e as cores: gênese da genealogia de Nietzsche**. In: *Revista Lampejo*, n.7, 2015, p. 28-52.
- CLASTRES, H. **Terra sem Mal**. Tradução de R.J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de T. Santiago. São Paulo: Ubu, 2020.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** 3.ed. Tradução de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- ELIADE, M. **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**. Tradução de W.R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, 1987.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Edição bilíngue. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coord. de M. Chauí. São Paulo: Edusp, 2018.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FINK, E. **A metafísica nietzscheana do jogo**. In: *Phenomenology, Humanities and Sciences*, tradução de A.L. Coli, J.F. Weber e G.J. Giubilato, v.1-3, 2020, p. 518-524.
- FISHER, M. **Capitalist Realism: Is there no alternative?** London: Zero Books, 2009.
- GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de S. Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- HEIDEGGER, M. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- JACOBI, F.H. **Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn**. Introdução e tradução de J.F. Martone. Campinas: Unicamp, 2021.
- KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- _____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de B. Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Tradução de S. Moreira. Bauru: Edusc, 2002.
- LOFTIN, J.D. **Religion and Hopi Life**. 2.ed. Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- MARCOVICH, M. **Heraclitus: Greek text with a short commentary**. Merida: The Los Andes University Press, 1967.

- MARTONE, Juliana F. **Introdução**. In: JACOBI, F.H. **Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn**. Introdução e tradução de J.F. Martone. Campinas: Unicamp, 2021.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política – Livro I: O processo de produção do capital**. 2.ed. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres**. Tradução de P.C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PASCOAL, W.V.; ZHOURI, A. **Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce**. In: *Ambientes: Revista de Geografia e Ecologia Política*, v.3, n.2, 2021, p. 360-394.
- PELBART, P.P. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. 2.ed. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- PIERUCCI, A.F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 3.ed. São Paulo: FFLCH/USP; Ed. 34, 2013.
- PIGNARRE, P.; STENGERS, I. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.
- SLOTEDIJK, P. **Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- SANTOS, B.C.S.; SANTOS JR., A.P. **O que está aquecendo nossa Terra? O calor entre o Antropoceno e a colonização**. In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v.27, n.1, 2022, p. 1-19.
- STEPHEN, A.M. **Hopi Journal**. New York: Columbia University Press, 1936.
- STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de E.A. Ribeiro. São Paulo; Cosac Naify, 2015.
- VALENTIM, M.A. **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropofagia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. **Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica**. In: QUEIROZ, R.C.; NOBRE, R.F. [org.]. **Lévi-Strauss: Leituras brasileiras**. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, 87-135.
- WATERS, F. **Book of the Hopi**. New York: Penguin Books, 1977.
- WHITELEY, P.M. **Deliberate acts: changing Hopi culture through the Oraibi split**. Tucson: University of Arizona, 1988. [ebook, s/p]

RESENHA



HAN, Byung-Chul. **Infocracia. Digitalização e a crise da democracia.** Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. 107 p. (ISBN: 978-65-5713-566-2).

181

Regime de informação, dataísmo e niilismo – Byung-Chul Han e a tese de uma nova configuração do niilismo no século XXI

José Fernandes Weber¹

O livro *Infocracia. Digitalização e a crise da democracia*, do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, traduzido por Gabriel Salvi Philipson e publicado pela Editora Vozes em 2022, retoma e aprofunda alguns dos problemas característicos do pensamento do autor tratados em obras anteriores, particularmente ligados à crítica das novas configurações da vida e da subjetividade na sociedade da informação. Suas publicações

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: jweber@uel.br. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida como Estágio de Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

podem ser lidas como uma radiografia da contemporaneidade, um dos motivos, associado ao seu estilo de escrita, para a celebridade do autor e o sucesso de venda dos seus livros.

Já em *Capitalismo e impulso de morte: Ensaios e entrevistas*², publicado no Brasil em 2021, Han dedicou um capítulo ao tema do niilismo, intitulado *Dataísmo e niilismo*. Neste capítulo, apresentou uma primeira abordagem da especificidade da matriz niilista da contemporaneidade, que será aprofundada em *Infocracia*, vinculando niilismo e regime de informação. O autor sustenta a tese segundo a qual sofremos os efeitos, não apenas do vertiginoso aumento e acúmulo de dados e de informações, do incontrolável fluxo de informações, mas também das configurações psico-sociais resultantes da dinâmica dos dados. Dataísmo é o termo cunhada por Han para expressar o modo próprio de ser da contemporaneidade, constituída por uma acrítica, irreflexiva e auto-desejada submissão a uma nova crença, com “traços quase religiosos ou totalitários” (HAN, 2021, p. 73), constituída pela substituição do real – o real são os dados, as informações – e por uma dinâmica de controle, visto que, se

a conexão digital torna mais fácil obter informações [...] ela dá lugar ao controle. A sociedade da transparência, então, tem uma estrutura similar à sociedade do controle. Onde informações são obtidas de modo muito fácil, o sistema social da confiança passa a ser de controle e transparência. No lugar do Big Brother, aparece o *big data*. O registro total e ininterrupto da vida realiza e executa a sociedade da transparência. Ela se assemelha ao panóptico digital. (HAN, 2021, p. 53).

182

A hiperatividade e a hiper comunicação impõem uma fratura irreparável à liberdade: assumindo a crença de que a auto exposição resultaria do exercício da liberdade, aprofunda-se a incompreensão e o deserto do sentido, pois, no *Big Data*, no *panóptico digital*, atividade, exposição e comunicação significam conversão do desejo em dados, e ação compartilhada, significa, auto submissão ao controle. Assim,

O princípio de negatividade que determina o Estado de controle de Orwell dá lugar ao princípio de positividade. Ou seja: não se oprime as necessidades, mas se as estimula. A comunicação não é oprimida, mas maximizada. No lugar da confissão conseguida mediante tortura, aparece a exposição voluntária da esfera pessoal e a iluminação digital da alma. O smartphone substitui a câmera de tortura (HAN, 2021, p. 57-58).

² HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e impulso de morte: Ensaios e entrevistas**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. 192 p. (ISBN: 978-65-5713-128-2).

Esta dinâmica totalizadora e, como tal, desertificadora, carrega um traço peculiar da feição contemporânea do niilismo, que vincula dataísmo e niilismo, haja visto que “O dataísmo se dá como renúncia ao sentido e às relações de modo que os dados deveriam preencher o vazio de sentido” (HAN, 2021, p. 76-77). Deveriam preencher, mas não preenchem. É a percepção de que o mundo inteiro passa a consistir em dados, mas que os próprios dados não preenchem o vazio de sentido, e que, por isso, o vazio cresce, que leva Han (2021, p. 77) a concluir que “[...] dataísmo e niilismo são dois lados da mesma moeda”.

Infocracia. Digitalização e a crise da democracia retoma e aprofunda estes problemas, dando uma atenção maior ao problema do niilismo, ou àquilo que, no entender do autor, constitui a feição singular do niilismo no século XXI.

No primeiro capítulo, intitulado *Regime de informação* (pp. 07-24), Han aprofunda a distinção, já apresentada em *Capitalismo e impulso de morte*, entre biopolítica e psicopolítica: enquanto na biopolítica o alvo do poder disciplinar é o corpo e o procedimento para a criação de corpos dóceis é a vigilância, o isolamento dos indivíduos e a submissão, na psicopolítica o procedimento de submissão passa pela incorporação total dos indivíduos por meio do relaxamento dos interditos. O modelo da primeira é o panóptico, da segunda, a conexão em rede. Diferente da biopolítica, “nos regimes de informação, as pessoas não se sentem vigiadas, mas livres”, pois “A visibilidade é [...] produzida [...], não pelo isolamento, mas pela conexão”. O auto empenho em se tornar visível instaura uma exposição total e a conversão das conexões em dados revela um traço totalitário, na medida em que a operação algorítmica aspira a um saber total. Assim, o regime de informação ou dataísmo é “a forma da dominação” (HAN, 2022, p. 07), sendo que ela não se encontra mais concentrada no panóptico, pois se espalha em todos os quadrantes, em todas as conexões. Transparência total é sinônimo de dominação total.

Em *Infocracia* (pp. 25-46), segundo capítulo, Han sustenta que “A digitalização do mundo da vida avança, implacável. Submete a uma mudança radical nossa percepção, nossa relação com o mundo, nossa convivência” (HAN, 2022, p. 25), o que também afeta o processo democrático, pois as transformações implacáveis da digitalização abrangem “âmbitos políticos e leva a fraturas e disrupções massivas no processo democrático. A democracia degenera em infocracia” (HAN, 2022, p. 25). Infocracia é o conceito cunhado por Han para expressar o efeito destrutivo das mídias eletrônicas para o discurso racional e para a política. Da atividade inscrita no discurso e

na razão, passa-se à passividade: midiocracia (p. 27), telecracia (p. 28), teatrocracia (p. 29), performance (p. 30), todas elas revelam traços de imaturidade e passividade como substrato subjetivo de um modelo de relação que fratura gravemente a política e a democracia. O *modus operandi* do regime de informação é o da aceleração temporal e das operações maquinais, o que cria uma **Infodemia**, propagação viral de informação, que supõe uma quebra da nossa relação com o tempo (“Não é possível demorar em informações”, p. 35) e com a própria racionalidade, visto que a aceleração é um modo efetivo de “nos privar da racionalidade” (p. 36). Substituindo texto por imagem, demora reflexiva pela instantaneidade da comunicação afetiva, cidadãos por robôs de opinião, infocracia é o regime de comunicação que anuncia a morte da política.

No terceiro capítulo, *O fim da ação comunicativa* (pp. 47-62), Han defende a tese de que “A rede não forma, assim, nenhuma esfera pública, Mídias sociais intensificam essa *comunicação sem comunidade*” (HAN, 2022, p.49), pois “Enxames digitais não formam um coletivo responsável, que age politicamente” (HAN, 2022, p. 48). Amparado no conceito de esfera pública de Arendt e Habermas, o autor aprofunda as críticas à infocracia mostrando que dela resulta uma completa desconsideração da alteridade, do comum, do espírito público, uma vez que a capacidade de escuta atenta é destruída, pois, substituído o discurso e a possibilidade da crítica e da autocrítica pela “guerra de identidades” – característico das “tribos digitais” –, não há mais espaço comum para o pensamento e a ação. Se “A democracia é uma *comunidade da escuta atenta*”, então, “A comunicação digital como *comunicação sem comunidade* destrói a *política da escuta atenta*. Só ouvimos ainda, então, a nós mesmos falar. Isso seria o fim da ação comunicativa” (HAN, 2022, p. 62).

O quarto capítulo, *Racionalidade digital* (pp. 63-79), apresenta diretamente a tese dataísta a respeito da comunicação e da política, que sustenta a obsolescência da própria ideia de ação comunicativa, pois haveria uma incompatibilidade entre a complexidade das sociedades contemporâneas e a limitada capacidade racional dos indivíduos. A incapacidade de processamento da totalidade dos dados por parte dos indivíduos revelaria um flagrante fracasso da atribuição de centralidade do indivíduo como medida de valor e imporia, tanto o reconhecimento da necessidade de mudança do critério de direção das decisões, quanto a implantação de uma outra mediação compreensiva e organizativa da vida em sociedade. Então entraria em cena a racionalidade digital, uma forma de racionalidade sustentada sem discurso, absolutamente ligada aos dados, absolutamente transparente. Como o “[...] discurso não

é outra coisa do que uma forma lenta e ineficiente de processamento de informação” (HAN, 2022, p. 66), passaríamos ao *Big Data*, substitutivo do *Big Brother*, o centro absoluto de processamento, que possibilitaria “[...] observar a sociedade em toda sua complexidade, pelas milhares de conexões de trocas impessoais” (HAN, 2022, p. 67). Disso resultaria a possibilidade de desenvolver uma compreensão de “como a sociedade funciona e empreender um passo para a solução dos nossos problemas” (HAN, 2022, p. 68), pois a “otimização do sistema social prometeria a felicidade geral” (p.71). Pautada num behaviorismo da informação, a perspectiva dataísta recusa não apenas a noção de liberdade e a democracia partidária, mas a própria ideia de política, dado que substitui a discussão e os impasses das sociedades democráticas pelo desempenho e otimização dos resultados. A morte da política implica na morte do ser humano, pois “O ser humano se dissolve nele em um registro de dados” (HAN, 2022, p. 79).

Estas discussões levam Han a abordar diretamente o problema do niilismo no quinto e último capítulo, intitulado *A crise da verdade* (pp. 81-107). Morte do homem, de Deus, da verdade, enfim, dos valores absolutos: todos estes temas, centrais à acepção clássica do niilismo do século XIX, aparecem como horizonte histórico-conceitual das considerações habituais sobre o niilismo ainda hoje. Porém, de acordo com Han, deveriam ser deixadas de lado e substituídas por uma nova interpretação do niilismo caso quiséssemos compreender a singularidade da sociedade da informação. Ou seja, haveria uma nova forma de niilismo correspondente à sociedade da informação. Diz o autor:

Um *novo niilismo* se prolifera hoje. Não se deve à circunstância de que as crenças religiosas ou os valores herdados perderam sua validade. Esse *niilismo do valor*, que Nietzsche expressou com “deus está morto” ou “revalorização dos todos os valores”, já está atrás de nós. O novo niilismo é um fenômeno do século XXI. Pertence às *rejeições patológicas da sociedade da informação*. Surge ali, onde perdemos a crença na verdade ela mesma. (HAN, 2022, p. 81)

A tese de Han se sustenta em dois pressupostos: 1º. A verdade garante coesão social e a própria distinção entre verdade e mentira reforça a coesão, na medida em que instaura derivativamente critérios de juízo e medidas de valor; 2º. O novo niilismo anula a diferenciação entre verdade e mentira. Tal anulação resulta da desintegração do discurso em informações que gera a crise da democracia. A feição mais visível deste processo incide sobre o estremeamento da “[...] crença nos próprios fatos” (HAN, 2022, p. 86), na medida em que “A ordem digital abole a solidez do factual em geral, sim, a *solidez do ser*, ao totalizar a *produtibilidade*. Na produtibilidade total não há nada que

não possa ser revertido ou desfeito. [...] A *digitalização é oposta diametralmente da facticidade*”. (HAN, 2022, p. 93). Ou seja, a ordem digital abole todo e qualquer referente. Por essa razão, *fake news* não seriam mentiras no sentido convencional, pois já operariam no registro da “pós-verdade”. Diz Han (2022, p. 88): “Quem inventa uma nova realidade, não mente em sentido habitual”.

E Han conclui o livro, fazendo referência à vinculação do novo niilismo com o tema do “fim das grandes narrativas”, orientação epistemológica, antropológica e política característica da pós-modernidade e o caráter revolucionário da *parrhesia*: se “A democracia não tolera o novo niilismo. Ela exige um falar a verdade. Apenas a informação se sustenta sem verdade” (p. 100), então, “[...] dizer a verdade é um ato revolucionário” (p. 107), pois é necessário e inevitável.

Apesar do notável alcance interpretativo do instigante livro de Han, há dois problemas que mereceriam atenção crítica, quais sejam:

1º. A tese de acordo com a qual quem inventa uma nova realidade não mente pois opera num outro registro que não o da verdade e da mentira. Ao conceber *fake news* deste modo, Han desconsidera um elemento constitutivo das *fake news*: seu compromisso político, epistemológico e lógico com o referente a partir do qual elas são criadas. Elas não operam a partir de um “vazio referencial”, e sim, de compromissos referenciais, vinculados a propósitos bem específicos que não são destituídos de um campo valorativo, também ele referencial. Não é apenas a performance que importa, como sustenta Han, visto que ela própria não se esgota em si mesma, pois ela busca convencer em favor do que ela vincula com o propósito de instaurar aquilo que ela visa. Sendo um meio para alcançar um fim, sua finalidade se encontra sempre além do que é visado criticamente. E este além trai um campo valorativo inerente. A análise das *fake news* em disputas políticas o prova claramente. Desmoralizar um candidato, impor informações inventadas, se não cria um campo contrafactual, cria, ao menos, um estrato para a formação do juízo dos eleitores. E o fortalecimento das predisposições das pessoas revela que, no fundo, a arena da disputa continua sendo a arena dos valores, das avaliações morais. Além disso, uma *fake news* que não pretende convencer é inócua e não seria lançada na rede. Supõe, portanto, uma comunidade de destinatários; supõe, também, um espaço de incorporação para o convencimento. E esta comunidade é a comunidade da crença, do valor.

2º. Vinculado a este ponto, também valeria dar atenção à avaliação de Han, de acordo o qual o niilismo do valor de Nietzsche seria ineficaz para pensar o niilismo no século XXI. Embora seja necessário reconhecer um considerável avanço na interpretação que Han faz

do Niilismo no século XXI; embora também seja razoável sustentar a necessidade de atualização do diagnóstico do niilismo feito por Nietzsche, tendo em vista as enormes diferenças entre a singularidade das sociedades que Nietzsche tinha em mente quando pensava o problema do niilismo e as sociedades no século XXI, e, portanto, faça todo o sentido afirmar que não vivemos mais no âmbito exclusivo do niilismo do valor concebido por Nietzsche; apesar disso, parece apressado dizer que o problema do valor é totalmente incompatível com uma análise crítica do niilismo no século XXI.

Han afirma que

A crítica que Nietzsche dirige à sociedade seria radicalmente cancelada hoje. Ele nos certificaria que, nesse entretempo, o *impulso à verdade*, a *vontade de verdade* se extraviou completamente de nós. Apenas uma sociedade intacta desenvolve um impulso à verdade. [...] A crise da verdade prolifera-se ali, onde a sociedade se desintegrou em agrupamentos ou tribos, entre as quais não é mais possível uma conciliação, uma *designação vinculativa das coisas*. Na crise da verdade, perde-se o mundo comum, a linguagem comum. A verdade é um regulador social, uma ideia regulativa da sociedade (HAN, 2022, p. 83).

A tese de Han é paradoxalmente nietzscheana e antinietzscheana. É nietzscheana pois assume o diagnóstico de Nietzsche do poder vinculativo da verdade, sua natureza meramente social, não ontológica; antinietzscheana, porque vê a única possibilidade de sentido para a política e para a própria vida humana no horizonte da verdade. Se, como destacado acima, “A democracia não tolera o novo niilismo. Ela exige um falar a verdade. Apenas a informação se sustenta sem verdade” (p. 100), seria o caso, então, de discutir essa forma de democracia que só poderia operar a partir da verdade, do dizer verdadeiro. E se o fizéssemos, veríamos que o dizer verdadeiro da *parrhesia* – que Han concebe como um contraponto crítico ao regime de informação – está completamente de acordo com a crítica nietzscheana da verdade. Como Han vincula sua compreensão de democracia, mais com Hannah Arendt e Habermas do que com o próprio Nietzsche, seria o caso de perguntar se esta vinculação compreensiva não o compromete com uma interpretação da política e da humanidade, que, essa sim, compreende parcialmente, não o niilismo no século XXI, e sim, o próprio século XXI. A crítica à verdade de Nietzsche, se por um lado, despacha referenciais tradicionais, nem por isso, firma compromisso com os ídolos da sociedade da informação. Seria produtivo contrapor às formulações de Han os desdobramentos críticos da vinculação entre três termos que aparecem na página 99 do livro, mas que não receberam desenvolvimento, quais sejam: ficcionalidade, realidade e factualidade. Democracia, política e humanidade que não passarem pelo crivo do *agon*

e do jogo ainda não abandonaram a arena moral. Este é o horizonte que Nietzsche apresentou no século XIX e que, ao meu juízo, a sociedade da informação, não apenas não superou ou suplantou, como, mais do que isso, intensificou, apesar da suposta eliminação dos seus agentes, ou da sua sublimação em uma função meramente operativa. *Big data* é a forma mais depurada de absoluto, o “em si mesmo uno”, sem o diverso das antigas crenças metafísicas, cuja atualização os operadores dos sistemas de informação creem preparar. Portanto, o niilismo do valor continua sendo uma perspectiva compreensiva extremamente potente para compreender a “estrela ascética dos seres descontentes e repugnantes”, que é o mundo e que somos nós mesmos, embora mereça, sim, uma atualização interpretativa.