

NIETZSCHE-RENAISSANCE, DESCONSTRUÇÃO, PENSAMENTO FRACO

Rosário Rossano Pecoraro

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Formado em Filosofia pela Universidade de Salerno (Itália)

Mestre em Filosofia pela PUC-Rio

Doutorando em Filosofia na PUC-Rio

E-mail: rossfilo@hotmail.com

Resumo

Neste texto pretendemos apresentar os rastros mais significativos do pensamento nietzschiano na filosofia contemporânea francesa e italiana tracejando, resumidamente as suas influências na chamada Nietzsche-renaissance, no pensiero debole, e na desconstrução.

Abstract

In this paper we discuss the reception of Nietzsche's philosophy in French and Italian contemporary philosophy. Therefore, what is accomplished in this paper, it is to point briefly at some of the most important tendencies and movements: Nietzsche-renaissance, pensiero debole, déconstruction.

Palavras-chave: Nietzsche-renaissance – pensamento fraco – desconstrução.

Key words: Nietzsche-renaissance, pensiero debole, déconstruction.

Nietzsche-renaissance, Desconstrução, Pensamento fraco

O propósito deste texto é apresentar os rastros mais significativos do pensamento nietzschiano na filosofia contemporânea francesa e italiana. Não temos, obviamente, a pretensão de exaurir um tema tão importante e delicado nas poucas páginas deste trabalho. Cremos, porém, que uma tentativa de tracejar um rápido panorama das influências de Nietzsche no pensamento contemporâneo pode ser útil para compreender os rumos desses “movimentos” nos quais estamos, inevitavelmente, inseridos. Para limitar o terreno da análise, examinemos apenas as reflexões – sobre niilismo e metafísica – de Georges Bataille e Maurice Blanchot (que tiveram um papel fundamental na chamada Nietzsche-renaissance), de Jacques Derrida e Gianni Vattimo.

§ 1

A (re) leitura hegeliana de Alexandre Kojève, durante os famosos seminários parisienses, influenciou uma inteira geração de pensadores franceses. Entre eles Georges Bataille e Maurice Blanchot, figuras decisivas da Nietzsche-renaissance e dos seus sucessivos desdobramentos [1].

Bataille exacerba a crítica nietzschiana do subjetivismo, arrastando-a até os seus limites mais extremos quando instala o sujeito, ou melhor: o que resta dele, nos territórios da transgressão, do desperdício, da insensatez, e faz colapsar os

horizontes do significado, da ordem, do sentido, da dialética senhor-escravo. Pondo radicalmente em questão sentido e subjetividade, insistindo no conceito de *dépense* [2] enfatizando o “valor”, a potência e a riqueza do dom, da eversão, da transgressão, Bataille repensa radicalmente o “conceito” de negativo. Para ele o saber absoluto hegeliano se funda em uma lógica (ou economia) do trabalho [3], da expropriação e da submissão, que tende a neutralizar a *part maudite* (título de um seu livro publicado em 1949) [4] da existência, apodera-se do negativo e o transforma em uma mera articulação que torna possível a síntese, reduzindo-o a simples instrumento de uma nova fundamentação.

O nihilismo irrompe nesses cenários como a falta da falta; como aquilo que nos paralisa na interrupção da comunicação, que barra o acesso à alteridade. O tédio, escreve em *Sur Nietzsche* revela o nada do ser (do existente) aprisionado, fechado, enclausurado em si mesmo, que se consome, entristece, padece e “sente (obscuramente) que sozinho, ele não existe”. Este nada, que Bataille define como “nada interior”, é a suprema ameaça, o maior perigo do nihilismo (dessa forma de nihilismo), ao qual é contraposto, como última e extrema possibilidade, o “nada exterior”. O homem, escreve Bataille, é “triturado por uma dúplice tenaz”, é devastado por esses dois nadas que o constituem na sua essência mais própria. Mas o nada exterior, apesar de não ser menos ameaçador ou apocalíptico, padece o efeito de uma ação corrosiva, um enfraquecimento diríamos, provocado pelo face-a-face com o outro, o outro homem, como o outro nada. Não podemos escapar a uma condição paradoxal, humana, demasiado humana: só temos a chance de evitar o aniquilamento por implosão, arriscando o aniquilamento por explosão. Eis a tenaz: “se não comunica, o homem se destrói – no vácuo em que se transforma a vida quando nós nos isolamos. Se pretende comunicar, corre igualmente o risco de se perder (...)”. A comunicação, o encontro, o diálogo só se tornam possíveis no choque de dois seres dilacerados, suspensos, fragmentados, “*l’un et l’autre penchés au-dessus de leur néant*”.

Muitas das temáticas bataillianas (e nietzschianas) reaparecem nas reflexões de Blanchot. O foco da questão é a relação entre filosofia e literatura, entre o pensamento filosófico e a experiência literária, que se tornará em seguida o pano de fundo da desconstrução derridiana. A escritura, como se lê em *O espaço literário* é remoção da filosofia; uma remoção à qual está intrinsecamente ligada uma experiência “irracional”, que não pode ser explicada, delimitada, compreendida mediante os procedimentos da razão. Em outras palavras: o que Blanchot quer sublinhar é o fato de que na escritura se experimenta a separação, o hiato entre as intenções “reais”, “racionais” do autor e o que ele efetivamente consegue expressar, escrever, comunicar além, ou aquém, do controle exercido pela sua presença a si.

O “infinito literário” blanchotiano não é outra coisa senão o espaço sem margens (ou melhor: com margens indefinidas e indefiníveis, em perpétuo deslocamento) no qual a escritura plural nietzschiana corrói e indica caminhos; produz efeitos, se mostra e se furta. Literatura, *écriture*, como produção aniquiladora, cujas forças sepultam as “noções” de texto, sujeito, autor, objeto, presença, origem para se deslocar em territórios novos nos quais imperam a ausência, a falta de um centro e de um fundamento. Um pensamento sem centro, muito próximo da *dépense*, é, de resto, o que Blanchot vê na obra de Nietzsche na qual “nada funciona como centro. Não há um livro central, não há um *Hauptwerk* (...). Algo fundamental tenta se exprimir, um tema idêntico, não idêntico, um pensamento constante, quase o apelo

de um centro não centrado, de um tudo além de tudo, que não se alcança nunca” (BLANCHOT, 1969, p. 210).

§ 2

Discutindo a questão da dialética (um dos pontos cardeais da sua reflexão) Derrida escreve:

O que sempre me interessou foi o heterogêneo, aquilo que não chega sequer a se opor. O que sequer se opõe, também pode ser definido como a maior força de oposição à dialética ou como a maior fraqueza. Precisamente a imagem da fraqueza me pareceu oferecer, muitas vezes, mais resistência à dialética. Não o forte, mas o fraco desafia a dialética (...). Nietzsche mostrou, melhor que outros pensadores, o processo de conversão que faz com que a suprema fraqueza se torne a maior força. Dizer que a maior fraqueza – filosofia, cristianismo – tem prevalecido sobre a máxima força, e que esta perversão é a moral, a origem do débito, da culpa, etc. é uma proposição dialética? É dialética quando Nietzsche diz que a dialética é a vitória dos fracos, mas, ao mesmo tempo é a manifestação da força? Eu não sei; certamente Nietzsche não queria, mas quando o diz, não é dialético? (DERRIDA, 1997, p. 30).

Deixando ressoar essas interrogações, aproximemo-nos da diferença (*différance*) – “quase conceito” central no pensamento derridiano [5] que não tem lugar mas dá lugar, “singular-plural que origem alguma terá precedido” e da sua relação com a dialética.

A *différance* implica um diferir, um adiar, um retardar, (espaçamento temporal), mas também uma diferença espacial. É um movimento ativo-passivo de produção de diferenças através do diferir, do adiamento, do manter em reserva, é um processo que está sempre já diferindo de si mesmo. Ela, porém, não se dá, não é presença, nem ausência, nem presença modificada; deixa rastros e restos, entretanto não está nem aí nem algures.

Mostrando-se como a possibilidade última da significação, da nomeação, ou da produção dos lugares, das diferenças, dos sentidos, dos envios a diferença, evidentemente, corre o risco de transformar-se em uma coisa em si, em uma nova condição transcendental do sentido ou da experiência. Derrida enfrenta esse problema insistindo no caráter dinâmico, histórico, da diferença, no sentido que se, por um lado, ela é solidária com linguagem e a tradição metafísica, por outro não pode ser reduzida a um fundamento transcendental, a uma essência, a uma abstração filosófica nem a uma experiência concreta, a um acontecimento único: o diferenciar-se, o adiar e o diferir-se da diferença – pelos próprios movimentos que a caracterizam – podem apenas ser vistos na infinita e nunca primordial contaminação, ser percebidos nos seus efeitos, no seu diferenciar-se (espacialmente) e diferir-se (temporalmente). A *différance* é “nem...nem”, é disseminação, é um “quase-transcendental”, um “quase-conceito” absolutamente indecível.

É no jogo diferencial de Apolo e Dioniso, vultos do desmascaramento nietzschiano, no movimento dinâmico que provoca efeitos, gera historicidade, colapsa o significado, relança e desloca uma multiplicidade de sentidos, que Derrida entrevê os rastros da “sua” diferença. Nietzsche: filósofo da diferença, “autor” de uma obra instável, demolidora, enigmática, selvagem, nômade, fragmentária [6].

Ora, diferença, estilo e escrita irrompem em cena – juntos, entrelaçados, fundidos. É através da escritura que a *différance* opera; é nela e por ela que, ao dar-se e ao cancelar-se, deixa rastros (e restos) e se transforma na “sessão” genética das diferenças. Em outras palavras: o empreendimento nietzschiano da destruição da metafísica, serve-se do poder, da força corrosiva, des-estabilizadora (desconstrutiva, poderíamos dizer) da idéia de pluralidade das dinâmicas diferenciais, da qual a diferença derridiana (que receberá outras influências, como as de Freud e Heidegger) pretende ser herdeira.

Delimitando com mais precisão o solo das nossas digressões: Derrida, anterior e essencialmente, “apropria-se” dos movimentos nietzschianos que demolem, desconstróem a idéia metafísica de verdade. Em *Éperons. Les styles de Nietzsche* o filósofo francês se detém, em vários planos, na análise da relação (fusão) entre a verdade e o feminino, da mulher como figura de verdade, ligada à idéia de estilo e *écriture*. Corroendo e pulverizando, a escrita nietzschiana revela que não se dá verdade na mulher, mas, enquanto deslocamento abismal, esta não-verdade é a “verdade”.

O filósofo que acredita, dogmático e crédulo, na verdade e na mulher, não compreendeu nada desta verdade que é mulher, não compreendeu nada nem da verdade nem da mulher, “pois se a mulher é verdade, ela sabe que não há a verdade, que a verdade não tem lugar e que a verdade não se possui. Ela é mulher enquanto não acredita, ela própria, na verdade; não acredita, pois, naquilo que ela mesma é, naquilo que se acredita que seja, que então ela não é” (DERRIDA, 1978, p. 40).

Mulher é o “nome próprio desta não verdade da verdade”. Essa dupla sessão não poupa a verdade da verdade de Nietzsche, que é arrastada nesses abismos, dissolvendo-se e pluralizando-se. A verdade da mulher é plural: é verdade e não verdade, verdade e mentira, assim como a verdade de Nietzsche que, agora, não é mais, perdendo-se (reencontrando-se) no perspectivismo e nas infinitas máscaras do crucificado. Não há uma mulher, uma verdade em si da mulher em si: isto foi dito pelo próprio Nietzsche e é confirmado “pela tipologia tão variada, pela multidão de mães, filhas, irmãs, solteironas, esposas, governantas, prostitutas, virgens, avós, mulheres grandes e pequenas da sua obra. Pela mesma razão, não há uma verdade de Nietzsche ou do texto de Nietzsche” (DERRIDA, 1978, p. 83).

Citando um fragmento de *Jenseits*, no qual o filósofo alemão, em um parágrafo sobre as mulheres, sublinha: “estas são as minhas verdades” (*meine Wahrheiten sind*), Derrida ressalta: “As minhas verdades: isto subentende sem dúvida que aí não se trata de verdade, dado que são múltiplas, variegadas, contraditórias. Não há então uma verdade em si, mas, ademais, também para mim, de mim, a verdade é plural” [7], (DERRIDA, 1978, p. 83).

§ 3

“Não possuímos mais a verdade” escreveu Nietzsche em um fragmento dos anos 1879-81. Deus está morto. Não há mais Verdade, Ser, Ousia, Fundamento, Princípio.

Ao retornar a Heidegger e ao conceito de diferença ontológica – no seu conhecido ensaio (1983) *Il pensiero debole* (O pensamento fraco) – Vattimo comenta:

abrir o discurso sobre a diferença entre o ser e os entes, conduz muito mais longe do que o próprio Heidegger esperava. Com efeito esta diferença significa, antes de

tudo, que o ser não é; que sejam pode-se dizer dos entes; o ser, antes, acontece (accade). Nós dizemos ser distinguindo-o verdadeiramente dos entes somente quando pensamos como ser o acontecer histórico-cultural, o instituir-se e o transformar-se dos horizontes dentro dos quais os entes se tornam acessíveis ao homem e o homem a si próprio. Não é ontos on o dado sensível na sua imediatez, claro; mas tampouco é o transcendental, como queria o neokantismo presente na filosofia com a qual Heidegger se confrontava. A análise do Dasein (...) leva Heidegger a temporalizar radicalmente o a priori (VATTIMO, 1983, p. 19).

A conclusão desta desconstrução é que, agora, pode-se dizer do ser que é, apenas e somente, trans-missão, envio: Ueber-lieferung e Geschick:

O mundo é experimentado em horizontes que são constituídos por uma série de ecos, de ressonâncias de linguagem, de mensagens provenientes do passado, de outros (os outros ao nosso lado, assim como as outras culturas). O a priori que torna possível a nossa experiência do mundo é Geschick, destino-envio, ou Ueber-lieferung, transmissão. O ser verdadeiro não é, mas se envia (se põe a caminho e se manda), se trans-mite (VATTIMO, 1983, pp. 19-20).

O ser, esse ser totalmente “depurado” dos traços fortes que a tradição metafísica lhe havia atribuído, apresenta-se, dá-se ao pensamento sob uma forma diferente; uma forma na qual se cumpre a liberação do ser da ousia (caráter da estabilidade e da presença) que permite a criação de uma “nova ontologia”. No “pensamento fraco” afirma-se, pois, a necessidade de renunciar a todas as categorias fortes da tradição filosófica ocidental, pregando uma atitude que pretende reconhecer e aceitar o devir – instável, precário, com todas as suas contradições e todos os seus absurdos – sem tentar uma doação de sentido que o transcenda e sem lhe impor formas, “verdades”, esquemas fechados de interpretação.

Compreendem-se as razões que levam Vattimo a fazer em *O fim da modernidade* a “apologia do niilismo” ao invés de criticá-lo, de estigmatizá-lo como a causa da profunda crise da tradição ocidental, o filósofo italiano inverte as posições explicando que a crise só nasceu porque nós não conseguimos ser suficiente e lucidamente niilistas, isto é, ainda não aprendemos a renunciar à vontade de impor um sentido ao devir, aos fatos, ao mundo. O niilismo ativo de Vattimo visa à condição de “niilismo consumado” (ativo) de que fala Nietzsche na qual o homem compreende que o niilismo “é a sua (única) chance”. Uma chance que se mostra na nossa época, e que consiste na tentativa de percorrer “uma via de promoção do humano” que se fundamenta “na capacidade de escolher entre as possibilidades que a condição pós-moderna nos submete”, na qual é radicalmente destruído todo pressuposto de um sentido fixo, previamente dado, totalizante e absoluto. Insistamos no foco da argumentação de Vattimo que, substancialmente, é o seguinte: é preciso assumir radicalmente todas as implicações e todas as conseqüências niilistas da hermenêutica, afastando-se decididamente dos resíduos metafísicos que ainda obstruem esse percurso.

Ora: se a verdade não é um dado objetivo, mas um puro ato interpretativo, se – para usar uma expressão rigorosamente vattimiana – o sujeito da hermenêutica contemporânea de origem existencialista se descobre finito e histórico e não se considera mais como algo estável, provido de uma estrutura eterna, originária, verdadeira, mas se reconhece tão-somente como um intérprete, portador de uma pluralidade de a-priori (s) sempre qualificados a partir de um horizonte histórico-

existencialista então é preciso – no âmbito da práxis – repor as questões deixando-se orientar por esse pensamento (niilista) que se tem afastado, definitivamente, da “metafísica fundacional”.

É necessário, diz Vattimo, que o significado niilista da dissolução da metafísica seja considerado e assumido em toda a sua força e importância. Isto, porém, não quer dizer que as dinâmicas de um pensamento, que embora seja fraco não é de forma alguma débil, frágil, tremendo ou desengajado, devam ser interrompidas por uma atitude (uma posição) que Vattimo define como “apocalíptica”, a saber, por uma maneira de filosofar, pensar, discutir que se enclausura na denúncia da total ausência de fundamento e que, portanto, se autocondena perigosamente ao silêncio, à crítica estéril, à impossibilidade de intervir nas questões decisivas do nosso tempo. O filósofo lembra, neste sentido, o arquétipo do cavalheiro da fé e do Abraão de Kierkegaard que, como se lê em *Temor e Tremor*, “não pode falar a ninguém da sua experiência, não pode defender com argumentos ‘válidos’ a sua conduta, é obrigado, condenado, ao silêncio” (VATTIMO, 1998, p. 281). A práxis hermenêutica, este tipo de práxis, recairia de súbito nas armadilhas da metafísica ao engajar-se em um trabalho de decifração e descoberta de uma origem ainda obscura e escondida, de um algo objetivo, de uma verdade cujo rosto deve ser liberado do véu que a oprime. Nenhuma relação, pois, com o tipo de interpretação que Vattimo defende e que, retomando as palavras do seu mestre Luigi Pareyson, define como “conhecimento de formas mediante uma atividade de pessoas” em que a verdade é o resultado de um encontro, de um cruzamento, no qual pessoa e coisa, sujeito e objeto são – ambos – partes ativas enquanto engajados em um processo dinâmico que dá lugar a um evento.

A visão apocalíptica, em suma, nada mais é do que uma outra maneira de nomear o niilismo reativo criticado por Nietzsche, isto é: “tomamos consciência da ausência de fundamento, mas não nos libertamos do luto da perda que vivemos e a nostalgia do ser pleno continua a nos dominar” (VATTIMO, 1998, pp.281-281). Ora, qual é a solução, a saída, a práxis que o pensamento fraco pretende propor? Diz Vattimo:

Menos desproporcionada e inadequada (...) parece ser uma resposta que parte do esforço de assumir o niilismo – a ausência de fundamento que se revela quando se toma consciência das implicações ontológicas da hermenêutica – em termos verdadeiramente (ou mais autenticamente) livres da herança da metafísica. Ter-se-á já compreendido que o niilismo permanece prisioneiro da metafísica na medida em que, mesmo implicitamente, ele é pensado como a descoberta de que lá onde acreditávamos que houvesse o ser, há, na realidade, o nada (VATTIMO, 1996, p. 286).

Da crítica à proposta, do diagnóstico negativo à chance: uma definição não metafísica do niilismo só pode ser formulada utilizando a expressão usada por Heidegger para caracterizar a história do niilismo nietzschano e que assinala, enfatiza o filósofo italiano, o não ser mais do ser, o desaparecimento, o fato de que o ser, como tal, não é mais. Em outras palavras: niilismo não mais compreendido como uma inversão, uma substituição, uma simples mudança de perspectiva ditada pela descoberta de que no lugar do ser há o nada, mas sim como uma “história sem fim” em que “o ser consuma-se, dissolve-se, enfraquece-se” (VATTIMO, 1996, p. 286).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, Georges; “Sur Nietzsche”, in: Œuvres complètes, Gallimard, Paris, 1973, volume VI.
- Blanchot, Maurice; L’espace littéraire, tr. por., “O espaço literário”, Rocco, Rio de Janeiro, 1987.
- _____ ; L’entretien infini, Gallimard, Paris, 1969.
- Derrida, Jacques; Éperons. Les styles de Nietzsche, Flammarion, Paris, 1978.
- _____ ; Il gusto del segreto”, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Vattimo, Gianni; “Dialettica, differenza e pensiero debole”, in: Il pensiero debole, Feltrinelli, Milano, 1983.
- _____ ; La fine della modernità, tr. por., “O fim da modernidade”, Martin Fontes, São Paulo, 1996.
- _____ ; “Fare giustizia del diritto”, in: Diritto, Giustizia e Interpretazione, Laterza, Roma-Bari, 1998.

NOTAS

- [1] Relativamente às “filosofias da diferença” (Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard, Nancy) ver, entre outros, François Laruelle, Les philosophes de la différence, PUF, Paris, 1986; Christian Ruby, Les archipels de la différence, Éditions du Félin, Paris, 1990; Maurizio Ferraris, Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo, Multhipla, Milano, 1981; Vincent Descombes, Le même et l’autre. Quarantecinq ans de philosophie française (1933-1978), Minuit, Paris, 1979; Éric Alliez, De l’impossibilité de la phénoménologie, (tr. por., “Da impossibilidade da fenomenologia. Sobre a filosofia francesa contemporânea”, Editora 34, São Paulo, 1996). Deve ser assinalado, por fim, o dossiê de Magazine Littéraire n° 298 (abril de 1992), Les vies de Nietzsche, que apresenta – entre outros – textos de Deleuze, (Mystère d’Ariane); Rorty (Un philosophe pragmatique); Vattimo (Italie: aspects de la renaissance nietzschéenne) e artigos sobre Bataille, Blanchot, Klossowski, Foucault, Heidegger.
- [2] O ensaio La notion de dépense foi publicado em 1933 na revista “La critique sociale”.
- [3] Cf. Jacques Derrida De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hegelianisme sans réserve, in: “L’écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.
- [4] Cf. Georges Bataille, La part maudite, Minuit, Paris, 1967 (esta edição inclui o ensaio La notion de dépense).
- [5] Cf. La différance (1968), in: “Margens da filosofia”, Papirus, Campinas, 1991; Force et signification (1963), in: “A escritura e a diferença”, Perspectiva, São Paulo, 1995; Position (1972), tr. por., “Posições”, Autêntica, Belo Horizonte, 2001; De la grammatologie (1967); tr. por., “Gramatologia”, Perspectiva, São Paulo, 1999; Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit (1968), in: “Margens da filosofia”, op. cit.
- [6] Escreve Derrida: “Se Nietzsche tem sido uma referência tão importante para mim é, antes de qualquer coisa – e me lembro muito bem do momento em que isso se tornou evidente, na Argélia, eu era quase uma criança –, porque é um pensador

que pratica uma psicologia dos filósofos: as grandes filosofias, ele o diz muitas vezes, são o resultado de uma certa psicologia, de uma certa história da psyché, que, obviamente, não é a história de uma visão do mundo, no sentido de Dilthey, nem tampouco uma psicologia histórica, uma disciplina regional entre as outras. Mas a filosofia também é sempre uma psicologia e uma biografia: escritura da vida como um movimento da psyché vivente. É sempre uma figura da vida individual, uma estratégia (armada e inerme) daquela vida, na medida em que inspira todos os filosofemas e programa todas as astúcias da verdade. Na minha pequena história, sempre precisei conciliar aquele motivo, que nunca abandonei, com um outro motivo de cunho husserliano, com a crítica do psicologismo e do historicismo, por exemplo”. (Jacques Derrida, “Ho il gusto del segreto”; diálogo com Maurizio Ferraris, in: *Il gusto del segreto*, op. cit., p. 32).

[7] Ao encerrar o ensaio, Derrida esclarece (ou complica? desloca? afunda?) as suas intenções, o seu discurso, o seu texto, esse texto, mediante a interpretação-desconstrução de um fragmento de Nietzsche dos anos 1881-1882: “Esqueci o meu guarda-chuva”.