



ACORDANDO DO SONHO OU REPETINDO O PESADELO?

A cultura superior em Nietzsche sob as críticas de Agamben

Pedro Lucas Dulci

Resumo:

o presente trabalho tem o objetivo de reconstruir a argumentação nietzschiana a respeito das condições de emergência de uma cultura superior, tendo como critério de avaliação a fecundidade da vida. Para tanto, procederemos da seguinte maneira: (1) recuperaremos a argumentação sobre o referido tema, recorrendo majoritariamente ao que Nietzsche escreve em *Humano, demasiado humano*, e em seguida, (2) inseriremos um ponto de inflexão crítica ao raciocínio nietzschiano a partir da obra de Giorgio Agamben. Tal inserção se justifica por que Agamben também é conhecido contemporaneamente como um crítico dos dualismos metafísicos centrados na captura das potencialidades da vida, através de sua genealogia da contemporaneidade. Isto faz com que o italiano seja, de alguma forma, devedor como também um aprofundador crítico do projeto filosófico de Nietzsche. Por tudo isto, mesmo que as referências diretas a Nietzsche na obra do italiano não sejam abundantes, buscaremos mostrar que a relação entre os dois filósofos não é absurda. Antes, trata-se de passos possíveis na dança genealógica da cultura ocidental.

Palavras-chave: cultura, eterno retorno, biopolítica, muçulmano.

Abstract:

the present work aims to reconstruct Nietzsche's argument about the conditions of emergence of a superior culture, taking as a criterion for evaluating, the fecundity of life. For this purpose, we will proceed as follows: (1) recover the arguments on the said topic, mostly using what Nietzsche writes in *Human, All Too Human*, and then (2) will enter with a critique of Nietzsche's thinking from the work of Giorgio Agamben. Such inclusion is justified by that Agamben is also known contemporaneously as a critic of metaphysical dualisms centered on capturing the potential of life, through his genealogy of contemporary. This makes the Italian is, somehow debtor as well as a critic of Nietzsche's philosophical project. For all this, even if the direct references to Nietzsche in the work of Italian are not plentiful, we try to show that the relationship between the two philosophers is not absurd. Rather, it is possible footsteps in the genealogical dance of western culture.

Keywords: culture, eternal return, biopolitics, muslim.

Introdução

O exercício da escrita é sempre, ao mesmo tempo, um exercício de cortar palavras e de não escrever. Todo trabalho escrito aponta, necessariamente, para outras obras não escritas, para as intuições que nos escaparam, que foram esquecidas e para o próprio limite do pensamento, por mais rigoroso que tenha sido o exercício analítico de um determinado assunto. Este fenômeno torna-se ainda mais agudo quando o objeto em questão é o pensamento de Friedrich Nietzsche. Todo aquele que aventura discorrer sobre alguma noção oriunda do pensamento nietzschiano percebe que é quase impossível não traçar alguma aproximação entre outras noções igualmente complexas e profícuas. Neste sentido, invariavelmente pontos de contato parecem sempre ficar em aberto em estudos desta natureza.

Afirmamos tudo isto, não com o intuito de integrar o conjunto daqueles que desresponsabilizam-se de alguma lacuna evidente no interior de sua pesquisa. Antes o contrário. A sensação do “não-escrever”, latente na atividade redacional, tangencia-nos quando deparamo-nos com a necessidade de falar sobre a noção de “vida” em Nietzsche para termos condições de possibilidade de tecermos algumas considerações a respeito da temática da cultura. Tal receio se deve pela amplitude e complexidade que a vida assume na filosofia de Nietzsche, impossibilitando-nos em um trabalho como este de exaurir a questão. Contudo, uma vez que nossa intenção no presente texto é abordar a questão da cultura superior a partir de Nietzsche, necessariamente resvalaremos no conceito de vida. Isto porque nosso texto tem por hipótese de trabalho que a noção de vida, tal como utiliza Nietzsche, funciona no interior de sua argumentação sobre a cultura como uma espécie de critério de verificabilidade. Em outras palavras, isto significa dizer que a vida será uma espécie de critério avaliativo para verificar se uma determinada cultura possui valores que a promovem ou então que cultiva tudo aquilo que envelhece, enfraquece e que deseja morrer. Tanto viver quanto cultivar valores superiores, em Nietzsche, será sinônimo de enfrentar e ser cruel com valores que aprisionam e domesticam a vida em suas mais variadas formas. Em síntese, a cultura como sintoma de vida ascendente ou declinante, para falarmos com Josefina Di Filippo (2005, p. 43).

Antes de apresentarmos mais argumentos para sustentar tal hipótese de trabalho, é preciso ter em mente algumas mínimas marcas da noção de vida em Nietzsche. No interior

do pensamento do filósofo, a noção de vida aparecerá como aquilo que será cingido, dobrado e redobrado pela cultura e pela má consciência. Isto fará com que ela seja colocada em uma espécie de zona de indefinição e de indiscernibilidade que, tanto nos dificultará ter uma imagem simples do que esta é, quanto igualmente dará condições de atribuirmos uma marca fundamental a ela à luz do conjunto do raciocínio nietzschiano, a saber, a sua fundamental plasticidade. Com isto aventamos dizer que a vida foi utilizada, articulada e manipulada nos mais variados usos e interesses de uma cultura. Tal marcar da vida, enquanto potencialidade pura de vir a ser, é o que permitirá a partir da filosofia de Nietzsche compreender o porquê da vida poder ser capturada como também ser ela a protagonista de formas de resistência desta mesma captura. Em uma das poucas vezes que faz um comentário digno de ser reproduzido a respeito das mulheres, Nietzsche explica esta marca da vida a partir da imagem de uma mulher: “talvez esteja nisso o mais forte encanto da vida: há sobre ela, entretecido de ouro, um véu de belas possibilidades, cheio de promessa, resistência, pudor, desdém, compaixão, sedução. Sim, a vida é uma mulher!” (FW/GC §339).¹ A vida em sua condição polissêmica, em sua potencialidade pura, é aquilo que estará, ao mesmo tempo, à disposição de uma cultura e de uma (bio)política que promulga sua dignidade e defesa, mas que também a captura e controla sob a égide de leis e normas que adoecem esta mesma vida. Neste sentido, podemos afirmar sem medo de errar que um tratamento adequado sobre a noção de vida em Nietzsche será feito quando a encarmos como formas de vida. Isto significa dizer que compete a cada um dos indivíduos a tarefa inalienável de construir a si mesmo, conferindo sentido e finalidade a sua vida a partir de um horizonte histórico em total devir (cf. MAI/HHI §6).

Foi justamente o reconhecimento da vida como o campo de disputa e batalha artístico-trágico-filosófica que deu condições para o esforço de Nietzsche colocar o seu tempo em pensamento. Podemos aproveitar a imagem da vida enquanto mulher, da gravidez entendida como a fecundidade de toda a vontade de potência, para levantar a seguinte pergunta: quem é o pai da criança? Com este artifício metodológico, ao invés de estarmos diante de uma incoerência deliberada – uma espécie de Édipo filosófico no pensamento de Nietzsche –, o professor Blondel nos explica que: “é justamente essa questão do pai que dá originalidade à análise que Nietzsche designou, precisamente, como genealógica” (2004, p. 14). Isto porque, ao se questionar sobre o que diferencia uma cultura inferior de uma superior, Nietzsche precisou perguntar-se sobre formas distintas de “engravidar a vida”, isto é, formas diferentes de se posicionar diante desta

¹ Quanto a isto, o professor Eric Blondel esclarece que: “ou, para falar simbolicamente ela [a vida] surge como a ‘mãe’ do homem enquanto doença do homem. Ora, a má consciência decerto é uma doença – do homem enquanto homem –, mas também, e de uma maneira ainda mais profunda, a doença da Vida em geral: é a Vida que se acha, aqui, ‘grávida’. Pois bem, a Vida designa em Nietzsche, e, em especial, pela metáfora privilegiada da *vita femina*, a vontade de potência enquanto fecundidade, produtividade, criação, *Selbstüberwindung*” (2004, p. 14).

fecundidade vital que caracteriza a vontade de potência.² Enquanto as estruturas metafísicas que fundamentaram a civilização ocidental produziram não só uma filosofia, mas toda uma cultura que inferiorizava, aprisionava e domesticava os impulsos vitais, através de uma administração moral dos indivíduos, a tarefa daqueles que buscam uma filosofia do amanhã será precisamente transvalorar tal forma de vida do animal de rebanho.

Diante de tudo o que foi dito, o presente trabalho inscreve-se como uma tentativa de reconstruir a argumentação nietzschiana a respeito das condições de emergência de uma cultura superior, tendo como critério de avaliação justamente a fecundidade da vida.³ Para tanto, faremos dois movimentos: (1) recuperaremos a argumentação sobre o referido tema, recorrendo majoritariamente ao que Nietzsche escreve em *Humano, demasiado humano*, e em seguida, (2) inseriremos um ponto de inflexão crítica ao raciocínio nietzschiano a partir da obra de Giorgio Agamben. Tal inserção se justifica por duas razões: em primeiro lugar, Agamben também é conhecido contemporaneamente como um crítico dos dualismos metafísicos centrados na captura das potencialidades da vida, através de uma genealogia da contemporaneidade. Isto faz com que o italiano seja, de alguma forma, devedor como também um aprofundador crítico do projeto filosófico de Nietzsche.⁴ Em segundo lugar, porque o próprio Nietzsche quando ocupou-

² Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche usa precisamente esta mesma metáfora de mães, filhos e pais. Falando sobre a hipótese da origem da má consciência ele diz: “quem pode dar ordens, que por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! Tais seres são imprevisíveis [...] Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas [...]. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido” (GM/GM II §17, grifos nossos). E em seguida utiliza-se da mesma imagem da concepção: “a má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença. Investiguemos as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância” (GM/GM II §19, grifos nossos)

³ Ao longo de todo o presente trabalho, ao nos referirmos ao conceito de cultura, no interior do pensamento de Nietzsche, estaremos pressupondo sua própria definição apresentada já em seus primeiros textos: “cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. O saber muito e ter aprendido muito não são nem um instrumento necessário da cultura nem um sinal de cultura, e, em caso de necessidade, são perfeitamente compatíveis com seu antagonista, a barbárie, ou seja, com a ausência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos” (DS/Co. Ext. I § 1). Em sua segunda extemporânea, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche reafirma a definição com ligeiras modificações na construção da frase: “a cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo; esta designação não deve ser por isso mal compreendida, como se se tratasse da oposição entre barbárie e estilo belo; o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade” (HL/Co. Ext. II, §4, grifos do autor).

⁴ A relação entre os dois projetos filosóficos foi contemporaneamente apresentada por Selvino Assmann e Sandro Bazzanella que, dentre muitas outras coisas mostram-nos que “se o pensamento de Nietzsche caracteriza-se por uma aposta iluminista de fundo, pois sua filosofia aponta para a superação do niilismo reativo, afirmando o niilismo ativo, através da transvaloração dos valores, da afirmação da grande política e, da emblemática figura do além do

se em percorrer genealogicamente o caminho da formação cultural decadente, ele descortinou o que na filosofia contemporânea será chamado de biopolítica – tema de estudo do próprio Agamben, mas não só.⁵ Por tudo isto, mesmo que as referências diretas a Nietzsche na obra do italiano não sejam abundantes, buscaremos mostrar que a relação entre os dois filósofos não é absurda. Antes, trata-se de passos possíveis na dança genealógica da cultura ocidental.

A cultura como sintoma da vida: da transvaloração ao eterno retorno em Nietzsche

Já era um fato no final do século XIX que a filosofia de Nietzsche era considerada uma radical inversão das valorações habituais e dos costumes humanos, demasiado humanos. Mais do que um integrante ao que será chamado de uma escola da suspeita, o filósofo alemão se compreendida como “não apenas um eventual advogado do Diabo, mas também falando, teologicamente, como inimigo e acusador de Deus” (MAI/HHI § 1). Tal título, que faz referência explícita aos seus esforços de transvalorar a filosofia de aporte metafísico-teológico, foi adquirido pelo filósofo através do desenvolvimento e da criação de uma incondicional diferença no seu olhar. Caracterizar a filosofia de Nietzsche dessa forma não significa, contudo, inscrevê-lo em uma tradição filosófica, tal como acontece hoje com a chamada filosofia da diferença, isto porque, no século de Nietzsche, aqueles que tinham essa força de artifício, na percepção do filósofo, simplesmente não existiam. Trata-se dos “espíritos livres”. Tão somente estes teriam condições de elaborar, a custo de força e criatividade verdadeiramente artística, um perspectivismo no olhar

homem, a filosofia de Agamben não se apresenta de forma potencialmente entusiástica, revelando-se às vezes um tanto quanto melancólica, até mesmo pessimista [...]. A perspicácia e a intensidade filosófica desses dois pensadores permitiram-lhes reconhecer na vida, o novo campo de disputas e batalhas anunciado pela modernidade e plenamente potencializado na contemporaneidade. São dois pensadores que anunciam e confirmam o mal-estar civilizatório contemporâneo em toda sua intensidade” (2013, p. 23).

⁵ Assmann e Bazzanella sustentam que “o filósofo da transvaloração dos valores percebe em todo o arcabouço teórico e prático que se expressa na tradição ocidental e na modernidade, a repressão aos instintos vitais, à manifestação da vida em sua multiplicidade de forças em constante combate. Talvez se possa dizer, que, ao denunciar essas estratégias de apequenamento do homem e da vida, através da constituição de uma sociedade de massas, de produtores e apáticos consumidores, controlados em suas energias vitais, controlados em sua condição de vida e morte. Nietzsche descortina o horizonte biopolítico do(s) próximo(s) século(s). Mesmo não encontrando referência direta ao conceito de biopolítica em sua obra, a denúncia da manifestação do niilismo reativo no seio da modernidade, revela que o pensamento de Nietzsche é clarividente, no que concerne à apropriação da vida como objeto da pequena política em curso ao longo da trajetória moral e metafísica ocidental e, manifestando-se intensamente em seu tempo” (2013, p. 21-22). Quem também explora esta dimensão da obra nietzschiana é a professora Vanessa Lemm, que se inscreve no conjunto de autores que exploram a cultural “da perspectiva da vida ‘biocêntrica’. [...] a ‘tradição biocêntrica’ de pensadores, escritores e artistas (incluindo Nietzsche) que não se cria *semelhante* [like] o animal, ou em imitação ao animal, mas *como* [as] o animal, com sua animalidade no falar” (2009, p. 1-2, tradução nossa). Isto colocaria Nietzsche como precursor de uma tradição biopolítica em que Roberto Esposito, por exemplo, seria o mais destacado pensador contemporâneo.

que lhe daria condições de perceber as outras possibilidades de valoração na teleologia dos horizontes.⁶

Mesmo que tais espíritos livres ainda não existissem, Nietzsche acreditava que seu aparecimento seria lento, gradual e, de alguma forma, auxiliado pela sua própria contribuição para apressar sua vinda. Tanto o seu quanto o nosso interesse com tais indivíduos se dá justamente pelo fato de que uma cultura superior só poderá surgir a partir daquilo que será valorizado e cultivado por estes espíritos livres. Esta era, portanto, a razão pela qual o filósofo ocupou-se em “se descrever de antemão sobre que fados os vejo nascer, por quais caminhos aparecer” (MAI/HHI § 2). Por um lado, para que alguém consiga tornar-se aquilo que se é de forma madura e livre, seria necessário uma espécie de evento decisivo de libertação – de causalidades impossíveis de serem reconstruídas ou imitadas na ontologia de puro vir a ser nietzschiana⁷ – seguido de uma disciplina e um cuidado de si vigorosos.⁸ Tanto uma razão quanto a outra são percepções importantíssimas na investigação a respeito da formação em Nietzsche. Isto porque a primeira evita aquela concepção mágica da pedagogia, que afirma existir um caminho milagroso para que aprenda a tornar-se um gênio (MAI/HHI §162, 242), e a segunda evita todos os clichês contemporâneos a respeito da disciplina, que fazem parecer impossível pensar através dela qualquer tipo de experiência libertadora e positiva – uma espécie de protoconceito fascista.⁹ Contudo, não devemos nos enganar, mesmo com este acontecimento seguido de uma formação superior disciplinada, os espíritos livres não são de forma alguma fortes, são desconfiados e inábeis aos olhos daqueles que estão habituados à valorização vigente. Na verdade, Nietzsche chega a dizer que estes sofrem de uma forma de vida doentia, mas que, ao mesmo tempo, caracteriza-se por uma tenaz vontade de saúde. Será precisamente esta vontade de saúde do

⁶ Nas palavras de Nietzsche: “é chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, espíritos cativos são a regra” (MAI/HHI §225).

⁷ Segundo Nietzsche: “a grande libertação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agira, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos” (MAI/HHI § 3).

⁸ Para Nietzsche: “os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras” (MAI/HHI §24).

⁹ Quem nos explica este fenômeno contemporâneo na filosofia política e ética é Slavoj Žižek: “deveríamos rejeitar radicalmente a noção de que a disciplina (do autocontrole ao treinamento do corpo) seja uma característica ‘protofascista’; o próprio predicado ‘protofascista’ deveria ser abandonado: é um caso exemplar de pseudoconceito cuja função é obstruir a análise conceitual. Quando dizemos que o espetáculo organizado de milhares de corpos (ou, digamos, a administração por esportes que exigem esforço intenso e autocontrole, como o alpinismo) é ‘protofascista’, não dizemos estritamente nada, só exprimimos uma associação vaga que mascara nossa ignorância” (2011, p. 150). Neste sentido, vale ressaltar que no interior do raciocínio de Nietzsche a disciplina tem papel importante na formação, tanto educacional quanto pessoal, do vir a ser.

espírito livre que o dará condições de vestir-se e travestir-se de verdadeira saúde. Conforme mencionamos anteriormente, no raciocínio do filósofo tanto a doença quanto a saúde são poderosos auxiliares de suas respectivas formas de cultura, fazendo com que o modo como tratamos nossos instintos vitais torne-se critério de transvaloração de hábitos e valores.¹⁰

Frente ao exposto, portanto, os espíritos livres serão aqueles que darão condições para que uma cultura enobrecida possa surgir. O meio pelo qual Nietzsche acredita que isto acontecerá será justamente aquele perspectivismo no olhar que dará condições de reconhecer o desvalor do modo tradicional da filosofia metafísica. Segundo o filósofo o espírito livre, “conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas” (MAI/HHI §30). E o motivo pelo qual mesmo as deduções opostas à filosofia metafísica são em geral também erradas é que “não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso” (MAI/HHI §225). Neste sentido, a melhor sensação para se ter daquele que alcançou em alguma medida a liberdade deste tipo de raciocínio, é a de ser um andarilho sobre a Terra, isto porque este erra, ao contrário daquele que tem uma rota e um destino prévio. O espírito livre é o errante valorizador das pequenas verdades, ao invés dos grandes binômios metafísicos que se pretendem abarcar a totalidade do real.¹¹ Seu sentido histórico compreendeu que proceder assim é um equívoco e que a ausência de senso histórico é o defeito de todo filósofo.¹²

A cultura nobre, portanto, terá como marca ser aquela em que os indivíduos cultivaram e valorizam estas pequenas verdades. Isto significa dizer que os espíritos livres de uma cultura

¹⁰ Quanto a isso Nietzsche diz: “os gregos, por exemplo, que nos primeiros séculos sofreram grandes epidemias nervosas (na forma da epilepsia e da dança de São Guido) e disso formaram o tipo magnífico de bacante. Pois algo que os gregos não possuíam era uma saúde robusta – seu segredo era venerar também a doença como uma divindade, desde que tivesse *poder*” (MAI/HHI §214, grifos do autor).

¹¹ Segundo Nietzsche: “é marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos [...]. Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades” (MAI/HHI §3).

¹² Quanto a estes filósofos tiranos do espírito, Nietzsche diz: “talvez jamais tenha sido maior, no mundo, a felicidade de se crer possuidor da verdade, mas também a dureza, a arrogância, a tirania e maldade de uma tal crença. [...] os séculos VI e V parecem prometer alguma coisa mais, maior e superior ao que foi produzido; mas ficaram na promessa e no anúncio. E dificilmente haverá perda mais grave que a de um tipo, de uma nova e suprema possibilidade de vida filosófica, não descoberta até então. [...] Há aqui, como disse, uma lacuna, uma ruptura na evolução; uma grande desgraça deve ter sucedido, e a única estátua em que teríamos notado o sentido e a finalidade desse grande exército em escultura se quebrou ou não deu certo [...] Aquilo que sucedeu entre os gregos – que todo grande pensador, na crença de possuir a verdade absoluta, tornou-se um tirano, de modo que também a história do espírito adquiriu o caráter violento, precipitado e perigoso que nos é mostrado em sua história política –, esse tipo de acontecimento não se esgotou então: coisas semelhantes ocorreram até a época mais recente, embora cada vez mais raras, e hoje dificilmente com a consciência pura e ingênua dos pensadores gregos” (MAI/HHI §261).

superior deixaram de ocupar-se com aquilo que é da ordem das formas e dos símbolos, tão característico da forma de pensar de uma cultura inferior de orientação teológico-metafísica (cf. MAI/HHI §17). Disto surge não só a necessidade, mas o recurso estético-metodológico do pensamento nietzschiano de investir na elaboração de metáforas no exercício da escrita, como meio de criar e apontar para formas antes mesmos dos conceitos.¹³ Este pensamento do fora, contudo, só terá condições de emergir através de um elevado grau de educação que supera a forma metafísica de filosofia e sua expressão cultural correspondente. Nisto revela-se o alto valor que ocupa não só os estabelecimentos educacionais na filosofia nietzschiana, como também todo o processo educacional. Nas palavras do filósofo: “a escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente; por isso ela deve prescindir de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, da religião” (MAI/HHI §265). Neste ponto, relacionam-se as referências anteriormente mencionadas da necessária disciplina como prosseguimento imperioso ao evento libertador do indivíduo rumo a uma forma de vida nobre. Não só em seus escritos sobre a educação, mas em quase todas as suas obras, Nietzsche reserva um espaço privilegiado para se falar do efeito subestimado do ensino ginásial na construção de uma cultura superior.¹⁴ Tão somente através da formação de um espírito científico, por meio de uma ciência filosófica realmente libertadora e que será possível alcançar conhecimentos sólidos e duráveis que farão perder a crença na inspiração e na comunicação milagrosas da verdade.

Para representar as expressões culturais toscas que os espíritos livres superarão por meio de uma condução de si rigorosa e científica, Nietzsche apresenta-nos uma imagem que consegue reunir as principais marcas de uma cultura inferior – da qual retiramos a ideia do título do presente trabalho – a saber, a do sonho. Segundo o filósofo, no sonho encontramos a origem da crença que um segundo mundo é real, ou seja, o motivo metafísico fundamental

¹³ Para Nietzsche, “a metáfora não constitui, para o verdadeiro poeta, uma figura de retórica, mas, antes, uma imagem substitutiva que, no lugar de uma idéia, paira realmente diante de seus olhos” (GT/NT § 8). Conforme explica o professor Blondel: “baseando-se em alguns exemplos e reconduzindo suas “imagens” – ou metáforas – ao seu rigor coerente, pretende-se aqui mostrar, de maneira inversa, que a metafórica de Nietzsche se impõe por uma necessidade especificamente filosófica e que seu discurso é intrinsecamente metafórico em virtude de ser pensamento da metá-fora; se se entende, desta feita, tal palavra em seu sentido primevo: transporte, transposição, a fim de designar, com Nietzsche, o descompasso corpo-pensamento que estrutura, em termos de sua origem, o desenrolar da cultura (2004, p. 8-9, grifo do autor).

¹⁴ Segundo Nietzsche: “geralmente não enxergamos o valor do ginásio nas coisas que nele aprendemos de fato e que dele sempre conservamos, mas naquelas que são ensinadas e que o aluno assimila a contragosto, para delas se livrar o mais rapidamente que possa. A leitura dos clássicos – toda pessoa educada há de convir – é, do modo como se realiza em toda parte, um procedimento monstruoso: feita para jovens que de maneira alguma estão maduros para ela, e por professores que com toda palavra, às vezes com a própria figura, já cobrem de mofo qualquer bom autor. Mas nisso está o valor que normalmente não é reconhecido – esses professores falam a língua abstrata da cultura superior, pesada e difícil de compreender, mas uma elevada ginástica da mente; [...]. Se os alunos apenas ouvirem, seu intelecto será involuntariamente preparado para um modo de ver científico. Não é possível que alguém saia dessa disciplina totalmente intocado pela abstração, como puro filho da natureza” (MAI/HHI, §266).

de uma multiplicação de mundos. Nele temos também a decomposição do corpo e da alma, seguida de uma sobreposição de valor da alma que permanece em atividade enquanto o corpo está adormecido (MAI/HHI §5). Ademais, em uma relação entre o sonho e a cultura, Nietzsche mostra-nos que a função cerebral mais prejudicada pelo sono é a memória, sendo reduzida a um estado de imperfeição e confusão das lembranças mais ligeiras. Tal como naquele que é o defeito de todo filósofo metafísico, nas experiências oníricas temos uma representação da realidade destituída de qualquer senso histórico. “Portanto”, infere Nietzsche, “no sono e no sonho, repetimos a tarefa da humanidade primitiva” (MAI/HHI §12). Neste sentido, a lógica do sonho – como das culturas inferiores – é marcada pelo repouso do cérebro, inebriado pelas suas sensações oníricas, em outro mundo aparente, de sentido histórico quase nulo. Para satisfazer as severas exigências impostas ao pensamento pela cultura superior, urge despertar desta forma de vida adormecida em sua expressão cultural sonífera.¹⁵ Esta era a tarefa que Nietzsche compreendia ser, não somente de todo aquele espírito livre que está envolvido na produção cultural nobre, como também de seu próprio ofício filosófico; a tarefa de constituir novos seres: “tarefa: ver as coisas como elas são! Meio: poder vê-las com mil olhos, de muitas pessoas! Acentuar a importância do impessoal era um caminho enganoso. [...] é preciso formar novos seres” (FP 11 [65]).

Nesta imensa tarefa dos grandes espíritos livres do próximo século, em um conhecimento das condições de cultura que até agora não foi atingido, alcançar-se-á uma liberdade da razão metafísica, que nos permitirá não mais insistir nas moralidades de aporte kantiano, que exigem dos indivíduos ações que sejam desejáveis a todos os humanos. O uso público da faculdade do entendimento kantiano era, para Nietzsche, algo belo e ingênuo. Na futura visão geral das necessidades de uma cultura superior, o filósofo alemão acreditava que talvez se mostre que “não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente” (MAI/HHI §25). Nestas palavras podemos ver uma investida rumo a um pluralismo na condução das condições da cultura superior, para falarmos com Marco Parmeggiani (2004, p. 121).¹⁶ O pluralismo, contudo, não é o

¹⁵ Falando sobre o sonho enquanto a “busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas”, Nietzsche nos diz “o que quero dizer é: tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no estado de vigília, durante milênios: a primeira causa que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira” (MAI/HHI, §13). Quanto a isto, a professora Vanessa Lemm nos diz que “para Nietzsche, o futuro da humanidade depende crucialmente de uma habilidade do ser humano em reconectar-se consigo mesmo com o sonho da vida animal, porque apenas esta última pode trazer de volta ao ser humano a liberdade e a criatividade da interpretação que tem sido perdida no processo de civilização e socialização” (2009, p. 4, tradução nossa).

¹⁶ É preciso, contudo, fazer uma observação a respeito da relação entre pluralismo e cultura em Nietzsche: “o que talvez caracteriza melhor a nossa época ‘pós-histórica’, em todos os âmbitos do saber e das artes, é o ecletismo. O

único objetivo alcançado pela libertação da razão metafísica. Na verdade, o que se alcançará de mais importante com o fim da filosofia teológico-metafísica, bem como de sua expressão cultural sintomática, será a devida valorização da vida pelos próprios indivíduos. Em um trecho bastante elucidativo, Nietzsche nos diz o seguinte a respeito desta transvaloração pós-metafísica:

Vida e vivência. – Se observarmos como alguns indivíduos sabem lidar com suas vivências – suas insignificantes vivências diárias –, de modo a elas se tornarem uma terra arável que produz três vezes por ano; enquanto outros – muito outros! – são impelidos através das ondas dos destinos mais agitados, das multifárias correntes de tempo e povos, e, no entanto, continuam leves, sempre em cima, como cortiça: então ficamos tentados a dividir a humanidade numa minoria (“minimaria”) que sabe transformar o pouco em muito e numa maioria que sabe transformar muito em pouco; sim, deparamos com esses bruxos ao avesso, que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo (MAI/HHI §627).

Com estas palavras, fica muito clara a hipótese de trabalho que apresentamos na introdução do texto, de encarar a vida como critério de verificação de uma cultura ascendente ou decadente. Aqui Nietzsche mostra-nos a vida como o lucro da vida, isto é, como o ponto de convergência de quase todos os temas que reconstruímos a partir de seus esforços filosóficos em antecipar e apressar os caminhos pelos quais uma cultura superior emergirá. No parágrafo supracitado, vemos os raros indivíduos que desenvolveram a capacidade de valorizar as pequenas verdades, transformando suas insignificantes vivências diárias em potencialidade pura. Isto é viver para Nietzsche: vontade de poder (JGB/BM §259).¹⁷ E o objetivo autêntico de toda sua filosofia se dá em referência à vida: “desenvolver toda a cadeia da vida, de forma que ela se torne cada vez mais potente – eis a tarefa” (FP 11 [83]). A partir desta percepção, a vida torna-se um valor que não pode ser avaliado, mas que avalia todos os outros.¹⁸ Sob este critério, a relação de um

homem atual parece adotar, em todos os âmbitos da vida, uma atitude eclética: seleciona desenvolvendo aqui e ali o que por momentos lhe convém, lhe interessa, o estimula ou o convence, desvinculando idéias, percepções e afetos das totalidades nas quais estão integradas. Renuncia a adscrever-se em um ponto de vista determinado, já não vê necessidade em esgotar até o fundo as possibilidades de uma perspectiva, mas prefere tomar de cada uma o que em cada momento lhe convém” (Parmeggiani, 2004, p.127). Contudo, ele continua: “o pluralismo nietzschiano não tem nada a ver com o ecletismo. O ecletismo não se compromete com as possibilidades que toma, não se imbuí delas; adota permanentemente uma atitude de desapego com a qual combina sem amarras isto ou aquilo, sem lhe importar muito os conteúdos específicos; só lhe interessa achar novos estímulos” (2004, p. 133).

¹⁷ Nas palavras do próprio Nietzsche, “aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardamo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é, essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporações e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de intenção difamatória? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, [...] terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se atraindo para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e a vida é precisamente vontade de poder” (JGB/BM, § 259).

¹⁸ Como sustenta a professora Scarlett Marton: “na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem perspectivas que os engendram; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem um valor que as norteia. É nisso que consiste o procedimento genealógico. A genealogia comporta assim dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com perspectivas avaliadoras e, de outro, relacionar estas perspectivas avaliadoras com um valor. É preciso, pois, encontrar um valor ou, se se quiser, um critério de avaliação que não tenha sido cria-

indivíduo modifica-se não apenas com a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de seu povo, mas nas próprias relações entre as pessoas de seu povo. Enquanto os homens atrasados vivem sob a regência do “direito dos punhos” (MAI/HHI §614), sempre raivosos, desconfiados e obstinadamente competidores com seus vizinhos de opiniões diferentes, os espíritos antecipadores transitam em andares superiores, alegres pelas conquistas de outros e não reivindicam o privilégio de conhecer a verdade. Precisamente em razão de que, por mais que um indivíduo possa estender seu conhecimento para o mais longe possível, nada ele tirará disto, a não ser sua própria biografia (MAI/HHI §513), é que se torna tão difícil livrar-se da metafísica e pôr à prova nosso caráter intelectual. A moral, a religião e a arte mentem sobre a vida, fazendo com que esta fique mais suave e tolerável, exigindo menos dos indivíduos. Este é o motivo pelo qual Nietzsche afirma que, mesmo que existisse tal mundo metafísico, o seu conhecimento seria o mais insignificante. Teria a mesma utilidade que o conhecimento da estrutura química da água para um navegante em meio a uma perigosa tempestade (MAI/HHI §9). A arte, a religião e a moral fornecem-nos, portanto, uma vida aparente que tem por objetivo aliviar a existência impedindo os indivíduos de trabalhar por uma real melhoria de sua condição de paixões insatisfeitas e paralisa criativa. Justamente por esta razão Nietzsche afirmava que “na verdade, compreendemos pouco de um homem real e vivo, e generalizamos muito superficialmente, ao lhe atribuir este ou aquele caráter [...]. O homem inventado, o fantasma, pretende significar algo necessário” (MAI/HHI §160).

Frente a isto tudo, é preciso poder olhar a religião e a arte além delas mesmas e ultrapassá-las. O meio que Nietzsche escolhe para fazer isto é a metodologia genealógica, fazendo o caminho de volta dos rastros da humanidade, que nos fornece condições de aprender aonde a comunidade que vem não deve pisar. O critério para o julgamento destes passos em retrocesso será o próprio desenvolvimento de toda forma de vida que a torne cada vez mais potente. Ou ainda, como desenvolve o próprio Nietzsche:

ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu

do, ele mesmo, por uma perspectiva avaliadora. Em outras palavras: é preciso adotar um critério de avaliação que não possa ser avaliado. E o único critério que se impõe por si mesmo é a vida. ‘É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse* – de que o valor da vida não pode ser avaliado’, afirma Nietzsche. ‘Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto não, por uma outra razão’ (*Crepúsculo dos Ídolos*, ‘O Problema de Sócrates’, parágrafo 2, grifo do autor). Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida ao exame genealógico, deve passar pelo crivo da vida. Fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter ideias ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou da sua degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante” (2014, s/p.).

amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e dessa necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. Quando o seu olhar tiver se tornado forte o bastante para ver o fundo, na escura fonte de seu ser e de seus conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para você, no espelho dele, as distantes constelações das culturas vindouras. Você acha que uma vida como essa, com tal objetivo, seria árdua demais, despida de coisas agradáveis? Então não aprendeu ainda que não há mel mais doce que o do conhecimento, e que as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para seu bálsamo (MAI/HHI §292).

Nestas palavras ecoa outro artifício utilizado por Nietzsche em sua filosofia para pesar as formas de vida e suas expressões culturais correlatas. Trata-se da doutrina do eterno retorno do mesmo. Ainda que em *Humano, demasiado humano* o filósofo não mencione nem desenvolva a ideia do eterno retorno, nas palavras supracitadas vemos claramente a relação entre a vida, a cultura vindoura e o exercício de não desejar nada mais além de tudo aquilo que se viveu. Em tudo isto, vemos aquele desejo de Nietzsche, que mencionamos na introdução do presente texto, de antecipar os desdobramentos culturais futuros, transformando-os em imperativo ético. A própria vida daquele que se desenvolveu em disciplina e maturidade cultural assume o papel de ser instrumento necessário para a marcha da cultura em geral. Isto através da afirmação alegre de que tudo aquilo que se viveu – sejam tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança. O que acontecerá a seguir é que tal relação, que perpassa todo o raciocínio nietzschiano que buscamos reconstruir, entre a vida, a cultura e a formação de si, encontrará na doutrina do eterno retorno seu ponto culminante.

Verdadeiramente desenvolvido pela primeira vez em a *Gaia Ciência*, o eterno retorno visa fornecer uma espécie de critério de articulação entre todos os elementos do projeto de uma filosofia do amanhã. Nietzsche faz isto, simultaneamente, através de uma nova concepção de temporalidade, que ultrapassa o modelo teleológico-metafísico, e por meio de um desafio a uma postura afirmativa da vida frente aos jogos de força e constante combate para afirmar sua potencialidade.¹⁹ Neste sentido, o eterno retorno é a dimensão temporal que intensifica o caráter valorativo da vida em toda forma de cultura nobre. No formato de uma anunciação de boa nova, Nietzsche apresenta tal doutrina como o desafio de viver, por incontáveis vezes, esta

¹⁹ Temos consciência de que existe um extenso debate entre os intérpretes da obra de Nietzsche sobre posições diversas que a doutrina ocupa no interior da sua filosofia (Cf. MARTON, 2007). Contudo, a revelia das interpretações místicas ou ainda a hipótese de uma transposição de ideias das teses presentes entre os pré-socráticos ou mesmo tradições orientais, não encaremos a doutrina do eterno retorno do mesmo em suas dimensões cosmológicas. Assim procederemos porque, uma vez que tal hipótese é afirmada, acreditamos que o pensamento do autor entra em colapso auto-contraditório. Isto acontece porque ao subscrever uma posição singular dentro da tradição iluminista, Nietzsche precisaria responder à impossibilidade de fazer qualquer afirmação cosmológica verdadeira, uma vez que este domínio do saber, juntamente à teologia e à metafísica que ele tanto critica, foi colocado fora dos limites do conhecimento científico rigoroso e verdadeiro, tal como o filósofo alemão requer, não só para sua filosofia, mas para todo espírito que se avente livre. Neste sentido, tomaremos a doutrina do eterno retorno do mesmo estritamente em suas dimensões éticas.

vida, sem que nada de novo seja acrescentado a ela (FW/GC §341). Trata-se do lugar máximo de valorização que a própria existência pode assumir, ou seja, aponta para o culminar de todo o desafio posto aos grandes espíritos vindouros na emergência de uma cultura nobre.²⁰

Apesar de todo este desdobramento descrito, permanecia para Nietzsche o seguinte receio: “com o fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos” (MAI/HHI §22). Precisamente para suprir esta possível carência, é que o eterno retorno afirma-se. Com o anúncio de não haver salvação ou vida além deste mundo, o querer apenas a si mesmo, eternizado em cada instante vivido, revela-se como o meio de superar o niilismo da negação do mundo, da vontade e da vida na forma em que ela simplesmente é. A fórmula que Nietzsche utiliza para se referir a este querer é o *amor fati*.²¹ É claro que, em certa medida, a tarefa de ser aquele que quer tornar-se o que é, dar leis a si mesmo e fazer de si uma obra de arte, é capacidade reservada ao *Übermensch*. Contudo, a todos nós, a doutrina do eterno retorno – relacionada com todos os outros temas que buscamos reconstruir à luz da argumentação nietzschiana sobre uma cultura nobre – serve-nos de desafio. Tanto em *Humano, demasiado humano*, quando na *Gaia ciência*, o modo como reagimos à anúnciação do eterno retorno serve-nos de termômetro quanto ao nosso olhar sobre a vida. Se acharmos que uma vida como esta, com tal objetivo, seria árdua demais, é porque ainda não aprendemos o que há de mais doce pairando ao redor de nós mesmos (MAI/HHI §292). Prostraríamos-nos, rangeríamos os dentes e amaldiçoaríamos o demônio que nos anunciou o eterno retorno, ou o receberíamos como uma divindade (FW/GC §341)? A resposta para esta pergunta determinará não apenas o valor que atribuímos à filosofia de Nietzsche, como também a nossa própria vida, enquanto instrumento e meio para tornarmo-nos uma cadeia necessária na marcha da cultura tal como ele ansiava.

²⁰ Cabe ressaltar, contudo, que esta dedicação intensa a tornar-se aquilo que é, querendo o mundo e a vida nas suas intensidades imanentes, presente na doutrina do eterno retorno, não é o mesmo que valer-se de uma concepção de tempo cíclico. Na obra *Assim falou Zaratustra*, em que Nietzsche apresenta-nos propriamente dito os elementos metafísicos da doutrina do eterno retorno, quem afirma a ideia de um tempo cíclico não é o Zaratustra, e sim o anão com quem ele conversa. O profeta, na verdade, chama atenção para o termo “momento” escrito no alto do portal (Za/ZA, Da visão e do enigma, §2). Com isto o filósofo alemão procurava dizer-nos que a doutrina do eterno retorno é uma concepção temporal do instante e não da circularidade. É o querer a si mesmo como se apresenta naquele momento. Querer apenas o que eu sou agora, bem como todos os acontecimentos que fizeram de mim o que sou. Tão somente assim, a doutrina do eterno retorno do mesmo torna-se compreensível em sua relação com a formação de si e a fórmula do *amor fati*.

²¹ Em suas próprias palavras: “minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*: nada querer de diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo e mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, §10).

Quando o sonho se torna um pesadelo: o eterno retorno sob o exame de Auschwitz

A esta altura de nossa investigação a respeito da cultura superior em Nietzsche, convém fazer uma inflexão crítica ao raciocínio do filósofo alemão. Este será feito por meio de uma contestação no interior do pensamento do italiano Giorgio Agamben. Várias críticas poderiam ser esboçadas a alguns temas e noções aparentemente mal articuladas nas obras de Nietzsche.²² Optamos, contudo, por apresentar alguns questionamentos que Agamben faz à doutrina do eterno retorno em Nietzsche, por acreditarmos, segundo buscamos mostrar acima, que tal noção tem força estrutural no próprio pensamento nietzschiano. De certa maneira, ao criticá-la Agamben está colocando sob questionamento todo o valor da filosofia de Nietzsche para pensar algumas questões contemporâneas. Cabe ressaltar, contudo, que tanto o espaço como a natureza do presente texto não nos permite estabelecer um diálogo crítico de magnitudes rigorosas entre estes dois filósofos. Nossa intenção é estender a compreensão da filosofia nietzschiana a partir do questionamento sobre a relevância hodierna de suas propostas.

A referência à doutrina do eterno retorno na obra de Agamben aparece no terceiro capítulo de *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, o terceiro livro da série *Homo sacer*, em que a nova ética dos tempos zoopolíticos é pensada em suas condições de possibilidade. Da ética do discurso de Karl-Otto Apel, passando pelo questionamento do ser-para-morte de Heidegger,

²² Poderíamos citar uma espécie de darwinismo vulgar que Nietzsche sustentava – que mistura um biologismo bizarro em que “toda a raça humana seja apenas uma fase evolutiva de determinada espécie animal de duração limitada: de modo que o homem viria do macaco e tornaria a ser macaco, não existindo ninguém que tivesse interesse em presenciar tal estranho desfecho de comédia” (MAI/HHI, §247) somada a uma concepção de evolução sinônima de progresso e não de adaptação, como em Darwin – até as suas famosas generalizações caricatas do cristianismo – que é encarado por ele como um movimento coeso e unitário, sem fazer nenhuma distinção de tradições teológicas bem distintas do misto entre aristotelismo cristão de Aquino e do hegelianismo da escola de Tübingen, que pareciam ser, para Nietzsche, o Cristianismo. No âmbito específico da cultura, algumas afirmações são muito estranhas de sustentar, tais como: “é bem verdade que, em momento algum, o autor de *Assim Falava Zarathustra* pregará um tipo de comportamento determinado ou imporá um estilo de vida específico; ele jamais pretenderá dizer o que se deve fazer” (MARTON, 2014, s/p.), ao mesmo tempo em que afirmar-se que “transvalorar é, ainda, criar novos valores. É desta perspectiva que concebe a filosofia” (MARTON, 2014, s/p.). Esta tensão entre o legislador de uma cultura superior que “aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a um maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis” (MAI/HHI, § 3) e a necessidade que ele mesmo colocou a esta cultura superior de: “uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio” (MAI/HHI, §439) testemunha a necessidade de um esforço em articular algumas afirmações nietzschianas soltas ao longo de seu percurso filosófico. Os espíritos livres realmente amam e precisam das ovelhas, ou aventam para si o papel de legislador de toda a humanidade, tal como em Platão e Rousseau?

até as tentativas hodiernas de restabelecer o herói grego das tragédias como testemunho para nós, Agamben pretende colocar sob suspeita todas as hipóteses ético-filosóficas que aventaram para si a pretensão de instituir-se com o nome de ética depois dos acontecimentos de Auschwitz. “Conforme veremos”, promete Agamben, “quase nenhum dos princípios éticos que o nosso tempo acreditou poder reconhecer como válidos resistiu à prova decisiva, a de uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*” (2008, p. 21). Será tão somente à luz não apenas da literatura, mas do próprio testemunho dos sobreviventes, que o italiano acredita que será minimamente possível fincar aqui e ali alguns pontos de orientação para os futuros cartógrafos da ética.²³

É precisamente neste contexto que o projeto de Nietzsche aparece. Para Agamben, a ética do nosso século inaugura-se justamente com o projeto de superação nietzschiana da moral judaico-cristã do ressentimento. Segundo reconhece Agamben “contra a impotência da vontade com respeito ao passado, contra o espírito de vingança por aquilo que irrevogavelmente foi e não pode ser querido, Zarathustra ensina os homens a quererem para trás, desejarem que tudo se repita” (2008, p. 104). Neste sentido, o eterno retorno do mesmo é a vitória nietzschiana sobre o ressentimento, bem como o sucesso sobre este através do alegre desejo de querer que tudo seja eternamente como foi – o *amor fati* de Nietzsche. A questão surge quando Agamben confronta todo este desenvolvimento à luz dos acontecimentos de Auschwitz. A mesma pergunta que serviu de critério para pesar as outras propostas filosóficas de uma ética moderna aparece neste momento: o que significa sustentar o eterno retorno do mesmo depois de Auschwitz? A resposta de Agamben é categórica: “a simples reformulação da experiência basta para refutá-la para além de qualquer dúvida, para fazer que nunca mais se possa propor de novo” (2008, p. 105). Auschwitz mais uma vez se mostra como uma ruptura, bem como uma impossibilidade para este que é o movimento inaugural da ética em nosso século. O que nos surpreende no raciocínio de Agamben, no entanto, é o motivo pelo qual ele apresenta o fiasco da lição de Zarathustra. Ao invés de insistir no simples fato de que o que aconteceu no sul da Polônia seja demasiado atroz para que ninguém possa querer que nunca mais se repita, o que o filósofo faz é chamar nossa atenção para um maniqueísmo que existe no interior do raciocínio de Nietzsche. Segundo o filósofo alemão, parecia que existiam apenas as possibilidades de (1) receber com horror ou (2) com intensa alegria a notícia do eterno retorno do mesmo. Seria como que, se alguém rangesse os dentes e amaldiçoasse o demônio que assim tivesse falado, necessariamente, se

²³ Para Agamben, “Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não existe nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. E ‘o sentimento último de pertencimento à espécie’ não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade [...]. O mulçumano, que é a formulação mais extrema da mesma, é o guardião do umbral de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade” (2008, p. 76).

comprometesse com uma moral do ressentimento ou optasse por uma forma de vida doente.²⁴ Para Agamben esta necessidade é falsa e aqui reside o equívoco de Nietzsche.

Valendo-se de dois exemplos notáveis da literatura de testemunho, Agamben sustenta que a negação categórica da notícia do eterno retorno não implica na necessária restauração da moral do ressentimento – ainda que esta seja sempre uma tentação real para as vítimas do terceiro Reich. O sobrevivente Jean Améry, por exemplo, não subscreveria de forma alguma a doutrina nietzschiana e chegou a enunciar uma ética antinietzschiana do ressentimento, recusando-se assim terminantemente a aceitar o que aconteceu como o que tinha que acontecer. No raciocínio de Améry, o ressentimento ocupa um lugar de grande importância jurídica e social para fazer frente a episódios tais quais Auschwitz. Ao invés de sinal de fraqueza e desvalorização da vida, Améry enxerga no ressentimento um sinal de grande evolução pessoal e histórica.²⁵

Não é em Améry, contudo, que Agamben apóia-se para desenvolver sua hipótese de trabalho. Mais do que o raciocínio, será a partir do testemunho de Primo Levi que o filósofo italiano mostrará que a dicotomização das escolhas ético-culturais de Nietzsche não é necessária. Em Levi não existe a defesa obstinada do ressentimento como condição de possibilidade para o confronto verdadeiro do criminoso com seu malfeito. Sua resistência e impossibilitação de querer o eterno retorno de Auschwitz têm uma raiz bem diversa que, por sua vez, implicará em uma nova e inaudita consistência ontológica do acontecido. Nas palavras de Agamben, “*não se pode querer Auschwitz que retorne eternamente, porque, na verdade nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre*” (2008, p. 106, grifos no original). Tal experiência impiedosa de reprodução constante, com Levi, acontecia na forma de um sonho. Na verdade, um sonho dentro de outro sonho – uma espécie feroz e implacável do *insight* fundamental de Christopher Nolan em *Inception*. Em sua obra *Ad ora incerta* [Em hora incerta], Levi narra que frequentemente sonha com o ambiente em que está sentado à mesa com sua família, ou amigos, ou mesmo no trabalho, isto é, em um ambiente privado de tensão e dor, até que sente uma angústia sutil e profunda pensando sobre ele. O sonho se desenrola geralmente da mesma forma, até que tudo

²⁴ Em um fragmento da obra não concluída *A vontade de potência*, Nietzsche dicotomiza as cosmovisões da seguinte maneira: “quem não acredita em um *processo circular do todo* tem de acreditar no Deus *voluntário* – assim minha consideração se condiciona na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora” (O eterno retorno, §16).

²⁵ Agamben apresenta algumas das palavras de Améry: “os ressentimentos como dominante existencial são, para os meus pares, o êxito de uma longa evolução pessoal e histórica... Meus ressentimentos existem para que o delito se torne realidade moral para o criminoso, para que seja confrontado com a verdade do seu malfeito [...] acredito ter compreendido que a remissão e o esquecimento provocados por uma pressão social são imorais... O sentido natural do tempo encontra realmente suas raízes no processo fisiológico da cicatrização das feridas e passou a fazer parte da representação social da realidade. Precisamente por tal motivo, ele tem um caráter não apenas extra mora, mas *antimoral*. É direito e privilégio do ser humano não se declarar de acordo com todo acontecimento natural e por conseqüente, nem mesmo com a cicatrização biológica provocada pelo tempo” (2008, p. 105-106, grifo do autor).

desaba ao redor de Levi e a angústia se torna mais intensa. “Tudo agora transformou-se em caos”, narra Levi: “estou só, no centro de um nada cinzento e turvo, e, de repente, eu sei o que isso significa, e também sei que sempre soube: estou de novo no Lager, e nada era verdadeiro a não ser o Lager” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 106). A sensação de privação do sofrimento e da dor, em meio à família e aos amigos, não foi mais do que um sonho interno, que acaba e dá lugar a gélida consciência de estar de volta a Auschwitz. E ao final, a certeza de que esta experiência nunca deixou de acontecer é consolidada com o pronunciamento da voz de comando do amanhecer no Lager, na temida e esperada palavra em polonês: “*Wstawac!*”.

Comentando tal testemunho de Levi, Agamben nos diz o seguinte:

O problema ético mudou radicalmente de forma nesse caso: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo (2008, p. 107).

Nestas palavras fica clara a natureza da crítica que Agamben tece a respeito da doutrina do eterno retorno do mesmo. Não estamos diante de um artifício teórico para contrastar com uma exegese em particular da filosofia de Nietzsche. Na verdade, existe uma modificação na natureza do objeto de trabalho, da ética nietzschiana à zoopolítica de Agamben. Frente aos questionamentos contemporâneos pós-Auschwitz, o tradicional binômio utilizado por Nietzsche para pesar formas de vida e suas expressões culturais sintomáticas, parece expirar – ou melhor, mostra-se incompleto no tratamento adequado da realidade. Nas palavras supracitadas, Agamben nos mostra que a questão decisiva nas sociedades hodiernas não gira exclusivamente em torno de derrotar a vingança para assumir o passado em lugar de se manter o inaceitável por meio do ressentimento. A necessidade que vinculava a negação de tudo o que se passou com o ressentimento, foi partida por um acontecimento que modificou consideravelmente a ontologia dos eventos através da criação de uma nova forma de subjetivação: a testemunha.²⁶ Com esta

²⁶ A professora da Universidade do Porto, Eugénia Vilela nos explica este ponto dizendo: “em O que Resta de Auschwitz, terceiro volume da trilogia *Homo Sacer*, Giorgio Agamben pretende reflectir sobre a estrutura e a significação do testemunho. Não sendo um livro de história, mas uma reflexão sobre a ética e o testemunho, através desse texto Agamben pretende sublinhar, na senda de Blanchot, que o homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído. Nesse sentido, o sujeito ético não encontra a sua origem no ponto de encontro de uma singularidade e de uma verdade, mas num lugar incerto da linguagem onde a palavra, incessantemente recomeçada, testemunha a nossa pertença comum à espécie humana. Para pensar o infinito resto que resiste entre um modo de subjetivação e de des-subjetivação, Agamben vai confrontar-se com o paradoxo apresentado por Primo Levi relativamente ao testemunho. Para Levi, todo o testemunho contém necessariamente uma lacuna: a testemunha integral é aquela que não pode testemunhar, ou seja, aqueles que tocaram o fundo, os deportados cuja morte tinha começado antes

forma de vida, já não temos mais o dilema de aceitar o eterno passado ou rejeitar o eterno presente. Se o demônio de Nietzsche pronunciasse o mesmo anúncio da *Gaia Ciência* a um sobrevivente dos campos, a uma testemunha integral de Auschwitz, simplesmente as duas opções que lhes seriam apresentadas não fariam sentido. Isto porque, aquilo que resta de Auschwitz não lida com um acontecimento que voltaria eternamente, mas antes, com algo que não deixou de acontecer e que, recorrentemente é renovado na experiência testemunhal de sua forma de vida. Esta natureza de experiência fornece-nos um modo de encarar um fato para além do binômio aconteceu/repetirá (passado/futuro). A experiência destas testemunhas é de um acontecimento em curso (presente perfeito), absolutamente não-assimilável devido à sua natureza atroz.

Tudo isto, para Agamben, é o suficiente para que Auschwitz seja uma ruptura decisiva com a lição de Zarathustra, que ensinou os indivíduos a querer para trás. Para estes indivíduos como Améry e Levi tal opção não está no conjunto de possibilidades. Não existe sujeito pós-traumático na literatura de testemunho, pois o evento causador do trauma persiste.²⁷ Neste sentido, com tal modificação do problema ético na contemporaneidade, o que aconteceu é que, a experiência para além do bem e do mal, tal como preconizou Nietzsche, não nos colocou diante da vivência inocente do devir. Antes, deparamo-nos com a experiência de vergonha de ser humano por parte da testemunha. Segundo a explica Eugénia Vilela, tal estado de consciência vergonhoso é um sentimento de dolo dos sobreviventes, “como se a única possibilidade da vida fosse viver no lugar de um outro que não sobreviveu. Nos campos, morrer no lugar de um outro significa que, sem qualquer razão ou sentido, todos vivem e morrem no lugar de um outro” (2010, p. 451). Para além do bem e do mal, na experiência de sobrevivência dos campos, surge uma vergonha, que não somente é sem culpa, mas também, é sem tempo, uma vez que ainda não cessou de acontecer.

da morte corporal. Aqueles a quem se chamava muçulmanos. Com este texto, Agamben procura olhar esse invisível e, através dele, ter em conta as testemunhas integrais para a interpretação de Auschwitz” (2010, p. 440-441).

²⁷ Quem nos forneceu tal *insight* foi Slavoj Žižek por ocasião de sua primeira entrevista ao programa *Roda Viva* em que disse o seguinte: “no século XX uma nova fórmula de subjetividade surgiu, à qual – e não gosto desse nome – se aplica a denominação pós-traumática. E a primeira figura teria sido os muçulmanos em campos de concentração. Em terminologia vampiresca poderíamos falar em mortos-vivos. Aqueles que estavam tão destruídos psicicamente, que estavam desprovidos da libido do seu ser. Pessoas que não eram mais capazes de estabelecer empatia, não têm mais ligação com o mundo. Estavam apenas vegetando. Usando um termo não poético e nada preciso: ao olhar nos olhos deles, não se vê o brilho de vida, o desejo de viver. E acho essa categoria crucial. Está se tornando um símbolo, ou caso exemplar... e sou até mesmo tentado a dizer, fazendo uma breve relação entre a psicanálise e a teoria social, a nova figura do proletário. [...] É um termo que se enquadra bem nas sociedades ocidentais desenvolvidas. Ali, quando se tem um trauma, em geral, é algo que acontece rapidamente e então você está em uma situação pós-traumática, pensando em como lidar com aquilo. Você é estuprada, há um ataque terrorista, um terremoto. Você sobrevive... E aí, como lida com isso? Mas em países menos desenvolvidos não há situação pós-traumática, o trauma apenas persiste. No ocidente você é estuprada e então, se sobrevive, você fica traumatizada, pensando como vai lidar com aquilo. No terceiro mundo você é estuprada e depois é novamente. É uma situação muito mais desesperadora. É uma ironia falar para uma mulher comum no Congo, por exemplo, - a República do Congo talvez seja o local da maior das catástrofes – que ela vive em um pós-trauma. Não. Ela vive em um trauma permanente” (2014, s/p.).

Conclusão

Iniciamos o presente trabalho estabelecendo o lugar fundamental que a noção de formas de vida ocupa no pensamento de Nietzsche, principalmente em relação à temática da cultura. Todo o nosso esforço em reconstruir as principais articulações dos conceitos nietzschianos em torno da problemática de se pensar, pesar e adiantar uma expressão cultural nobre teve por intuito salientar a importância que sua filosofia tem para pensar a potencialidade pura das mais variadas formas de vida. Mesmo os questionamentos de Agamben, que nos permitiram estabelecer a inflexão crítica no segundo momento do trabalho, foram ali colocados igualmente para aprofundar a problematização das expressões culturais contemporâneas sob o crivo da afirmação da vida. Caso este segundo movimento do texto não tenha ficado claro, nos valem uma vez mais do auxílio da professora Eugénia Vilela para nos mostrar que “Auschwitz não é apenas um campo de morte. É também um lugar de uma experiência ainda mais cruel: a experiência de diluição das fronteiras entre o humano e o inumano, a vida e a morte” (2010, p. 441). Neste sentido, junto ao surgimento deste ambiente em que presenciamos pela primeira vez a experiência do sujeito enquanto um resto, surgiu a necessidade de redefinirmos nossos esboços éticos e culturais, uma vez que o critério utilizado para transvalorá-los teve ali suas fronteiras diluídas. Uma vez que formas de vida não-humanas foram produzidas no campo, qualquer esforço de se pensar a emergência de uma cultura superior precisará ser reavaliado a partir deste acontecimento.²⁸

Neste sentido, um projeto filosófico, tal como aquele apresentado por Nietzsche, reveste-se de relevância contemporaneamente. Precisamente porque tem no centro de sua avaliação transvalorativa a noção de vida, Nietzsche nos fornece condições de possibilidade de medir o valor de toda expressão cultural de um povo. Diante da exemplaridade de Auschwitz, dos campos de refugiados e todo tipo de espaços de abandono, em que ser humano é ser um resto, não somos incentivados a abandoná-lo. Antes, o desafio é pensar a relevância da filosofia de Nietzsche para além do binômio de negação do que passou e vingança pelo que não se assimilou. Trata-se de ampliar o perspectivismo do olhar em direção das formas de vida contemporâneas que não se limitam à superação da moralidade judaico-cristã nem à superação de um pensamento teológico-

²⁸ Quanto a isto, Eugénia salienta que “face a Auschwitz, quer as teses do discurso humanista (todos os homens são humanos) quer as teses do discurso anti-humanista (apenas certos homens são humanos) são insuficientes. Com efeito, ‘o testemunho diz algo absolutamente diferente, que se pode resumir nesta tese: os homens são homens na medida em que eles não são humanos’ – ou mais precisamente ‘os homens são homens na medida em que testemunham o não-homem’” (2010, p. 452).

metafísico apenas. Neste sentido, com Auschwitz o conceito de vida assume proporções inéditas. É preciso, portanto, revisitar as páginas daquele que foi considerado o movimento inaugurador da ética no século XX, para caminharmos em direção a uma forma cultural superior em que, ao mesmo tempo, Auschwitz não se repita à custa da institucionalização do ressentimento. Contudo, para tanto, inicia-se um novo capítulo no exercício da escrita do que ainda persiste não-dito por Nietzsche e os seus leitores.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de Sítio).

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BLONDEL, Eric. Nietzsche: a vida e a metáfora. In: *Cadernos Nietzsche*. nº 16, São Paulo, 2004.

DI FILIPPO, Josefina. Nietzsche e contemporâneos: a cultura como sintoma. In: *Cadernos Nietzsche*. nº 19, São Paulo, 2005.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Uma ética nietzschiana*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/08/uma-etica-nietzschiana/>. Acessado em: 30 de jan de 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. A vontade de Potência. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Fragmentos Finais*. Tradução e organização de Flávio Kothe. Brasília: Editora UNB, 2002.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

PARMEGGIANI, Marco. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. In: *Cadernos Nietzsche*. nº 16, São Paulo, 2004.

VILELA, Eugénia. *Silêncios tangíveis: corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Entrevista com Slavoj Žižek*. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/material/722/entrevistados/>. Acessado em 28 de jan de 2014.