

Nietzsche no país dos espelhos: sobre filósofos e fronteiras

Nietzsche in the country of mirrors: about philosophers and borders

Pedro Argolo

recebido: janeiro/2015
aprovado: fevereiro/2015

Resumo: Este artigo tem como principal objetivo se referir ao pensamento de Friedrich Nietzsche de uma maneira não tradicional. Não é apenas um texto sobre Nietzsche, mas um texto nietzschiano ele mesmo, na medida em que, segundo as determinações do próprio filósofo nos aforismos analisados neste ensaio, deve haver um rompimento com as formas de pensamento que se seguiam tradicionalmente ao pensar o mundo e o humano. Nesse sentido, a dupla nietzschiano-não-nietzschiano surge no texto como um par conceitual em diálogo com outros conceitos e imagens da filosofia de Nietzsche e de outros pensadores, a fim de construir uma narrativa não-linear sobre a subalternidade, a modernidade e a colonialidade do pensar.

Palavras-chave: Nietzsche, Colonialidade, Subalternidade.

Abstract: This article aims to refer to Friedrich Nietzsche's thought in a non-traditional way. It is not only "about" Nietzsche but also a Nietzschean text, because according to the determinations of the philosopher himself in some aphorisms analyzed in the text, there must be a rupture with the traditional forms of thinking the world and the human. In this sense, the duality Nietzschean e Not-Nietzschean appears in the text as a conceptual pair put in dialogue with other concepts and images of Nietzsche's philosophy and also with other thinkers, in order to make a non-linear narrative about subalternity, modernity and coloniality of thought.

Keywords: Nietzsche, Coloniality, Subalternity.

Prelúdio de uma esquizofrenia

I.

Suspeito que a gatinha preta também não tenha nada a ver com isso. A branca já fora inocentada por Alice. Ela inventara de jogar xadrez com os animais. Comi-a.

Costumava falar com bicho. Alice pretendia punir a gatinha lançando-a na *Casa do Espelho*. Sou dado a imitações. Pau Brasil.

No País dos Espelhos, Nietzsche será usado para preparar a orgia. Só interessa se for *nosso*. Os múltiplos devires que se articulam nesse texto conversam com o Zaratustra. Oswald já deu a fórmula. Pura dev(-oração).

Das (não-)fórmulas de Carroll. Alice atravessara o *Espelho*: “Em seguida começou a olhar em volta e notou que o que podia ser visto da sala anterior era bastante banal e desinteressante, mas todo o resto era tão diferente quanto possível”¹. Tudo foi *eruditado*. Dito por poucos.

No texto do colonizado, é importante se movimentar *pelo meio*. Linhas nietzschianas que trazem, sob a aparente calma semiótica, a *vontade de poder* de todo acontecimento. Olhamos para o *corte (schied)*; deslocamo-nos pelo *entre (unter)*. Ritualizamos o texto e devoramos as leituras.

II.

É preciso se deslocar, mostrar a violência que os conceitos escamoteiam em sua síntese. É preciso se esgueirar pelos espaços da diferença. Homi Bhabha vê a formação de sujeitos nos entre-lugares. Aposta num trabalho *fronteiriço*, que procura um “novo” que não se reduz ao continuum de passado e presente, mas que “renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente”². Este texto se orienta por *pontos de contato*. Pôr Heidegger e Fanon para conversarem. Buscar o detalhe, as pontas soltas, inacabadas.

A colonialidade é uma totalidade que se desenvolve linguisticamente. Ela se sustenta da anestesia dos des-terrados. O enigma garante o *eterno retorno*. O esvaziamento lingüístico operado por seu *esclarecimento* conduz a filosofia à paralisia de uma identidade que não mais se vê tensionada pela diferença. Estabilidade sem o *fluir intenso* do filosofar. Identidade que dissimula a dor sob sua síntese.

O colonizado vê-se no *espelho*; agarra-se na identidade estável. O reflexo de um sábio. Abandona-se o prazer do movimento. Nietzsche nos lembrará que, para que se fixe, é necessário abrir mão da história. O olhar do homem objetivo é daltônico: confunde alienação e erudição.

O homem objetivo deixa de captar as sutilezas do *sujeito*: “Foi o colono que fez e *continua a fazer* o colonizado”³. A colonialidade atualiza cotidianamente a colonização. O reflexo do espelho desfigura olhares.

Introdução

Se no texto de Carroll o espelho corresponde à passagem para a fantasia de Alice, em Nietzsche tal metáfora, extraída das páginas de *Além do bem e do mal*, evoca o contraposto de sua filosofia. Há, evidentemente, uma lição nos aforismos nietzschianos que aponta não só uma resposta para a pergunta seminal *O que é filosofia?*, mas que orienta o leitor para a defesa de uma *forma de vida*. Este texto vai até os aforismos com um objetivo diferente da mera curiosidade bibliófila. Muito mais que saber localizar as citações de Nietzsche nos seus escritos, procura-se situá-las espacialmente; geopoliticamente até. O texto nietzschiano, então, sempre rico em metáforas e bastante imaginativo deve ceder espaço, se preciso for, para outras vozes, diferentes contextos e interpretações. Nesse percurso polifônico, é preciso reconstruir caminhos alternativos, tentar perceber nos aforismos algo para além de tão só curiosidade admirativa.

Os textos escolhidos precisam ser tensionados em seu potencial de liberação. É necessário reconhecer tanto na imagem do *espelho*, constantemente repetida aqui, quanto na do *homem objetivo* um argumento nietzschiano a *favor da liberdade*. O homem objetivo, erudito, dirá Nietzsche, é como um *espelho*: indica a *alienação* de um indivíduo cuja imagem reflete exatamente aquela que esperam dele. É um ser adaptado às pressões, conformado ao lugar que lhe destinam. A pedagogia nietzschiana é categórica: o filósofo não é um erudito. Qual o lugar então de uma auto-declarada “filosofia” que, a despeito de se dedicar ao estudo da filosofia nietzschiana, toma-a como repetição? Ou antes: por que a antropofagia é necessária enquanto *gesto de rompimento*?

Na atitude devoradora de Oswald de Andrade e nos textos de Frantz Fanon clamando pela independência da Argélia, há um *gesto* que reflete (para que a metáfora nietzschiana não se perca) ao mesmo tempo em que rompe com a filosofia proposta nos aforismos. Trazem consigo o mesmo ato de liberdade, de quebra daquilo que está posto, tal qual o Filósofo nietzschiano, ao mesmo tempo em que, para receber tal alcunha, não pode espelhar passivamente outros filósofos. Há, portanto, um caminho que vai de Nietzsche à Antropofagia e vice-versa, um percurso que retira ambos do isolamento sugerido pela retórica colonial: É possível aproximar as formas de pensamento do velho e do novo mundo. Ou antes, é possível abandonar a assertiva “não há pensamento/filosofia latino-americanos” e mostrar as zonas de contato entre uma e outra, as continuidades e as rupturas. Há um êxtase-pertencimento na atitude do antropófago oswaldiano: a união do elogio e da crítica. É o bárbaro que, de designador do lugar de subalternidade atribuído pela Modernidade/colonialidade, transforma-se em elemento de liberação da fala colonizada. Daí mais uma vez a proximidade com Nietzsche, na caracterização que ele dá ao Zaratustra, e também com Heidegger e sua noção de diferença (*unter-shied*).

O Zaratustra é um convalescente. Experiencia a dor do *des-terro*. Enquanto a imagem do filósofo retoma as noções de força e nobreza, recorrentes na filosofia nietzschiana, o erudito é aquele que se conformou às regras pré-estabelecidas dos manuais. Trocou o *fluir intenso* e revigorante pela segurança e pela estabilidade. O filósofo é o guerreiro; o erudito, um escravo. O primeiro é movido pela vontade de romper as estruturas; o segundo se adapta ao que está posto. Se em Nietzsche, entretanto, tais imagens surgem sob a sombra do contexto europeu, é necessário perceber nelas um potencial descolonial. É preciso falar, portanto, em “País dos Espelhos”, numa tentativa de articular os dois conceitos: o erudito (espelho) e o sem-pátria. Este último traz consigo a possibilidade da filosofia em uma terra de eruditos. A erudição, já em Nietzsche, não diz respeito tão somente à imagem de um sujeito particular, mas pretende descrever um quadro geral. Como fica claro pela caracterização dos *sem-pátria* apresentada mais adiante, a erudição é um processo em curso. Os sem-pátria surgem no momento em que a erudição se transforma em regra, no instante em que a filosofia passa a ser confundida com uma acumulação

de conhecimentos e informações que recusa “o seu direito de entrar”.

Há uma proximidade que será explorada por Heidegger entre o processo geral de *despatrialização*, por assim dizer, descrito nos aforismos, e o estranhamento (*Entfremdung*) marxista. A categoria do *Heimatlosigkeit* surge como uma chave de leitura possível da Modernidade e que a aproxima conceitualmente da Colonialidade, na medida em que compreende o “esquecimento do Ser” de que fala Heidegger como um processo de perda da Pátria. O abandono é antes uma perda do lar. O convalescente, tanto Zaratustra quanto a forma de vida subalternizada pela Modernidade/Colonialidade, é a figura que deixa como *memória* a dor causada pela narrativa emancipatória do Progresso. São os *Condenados da Terra* de que fala Fanon, que apresentam a Modernidade enquanto problema; são as subjetividades que questionam seu discurso.

Nós, eruditos e a-pátridas

Nós, eruditos

Há quem tenha defendido a ciência frente à filosofia. No capítulo sexto de *Além do bem e do mal*, Nietzsche trata logo de expor sua oposição a tal perspectiva; em vez da exaltação do erudito (*Gelehrter*), propõe uma inversão hierárquica. O “daltonismo do homem utilitário” o impede de ver a filosofia como algo além de um conjunto de sistemas refutados, que a ninguém traz benefícios. O homem da ciência (*Wissenschaftlicher Mensch*) crê estar emancipado da filosofia quando, na verdade, não passa de alguém sem qualquer nobreza. Na glorificação da objetividade e da cientificidade, é a *vontade* o elemento que degenera e produz seres cujo coração já não é capaz de suportar o bem e o mal; vontade que não mais comanda e não *pode* comandar. Ao contrário, “[...] *ele possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigências [...]*” (NIETZSCHE, 2005, p. 96).

O *filósofo autêntico* é, para Nietzsche, um *comandante e legislador*. O conhecer filosófico é capaz de criar; “[...] seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder [...]*”

(NIETZSCHE, 2005, p. 106). O filósofo não se deixa levar; ao contrário, movimenta-se em um *fluir intenso*. Oposto do sábio e prudente homem da ciência, o filósofo arrisca a si próprio ao transpor o limiar; não recusa o seu direito de entrar. Ele pode *conduzir* o “para onde?” e o “para quê?” do ser humano.

Em sua crítica, Nietzsche apresenta a curiosa noção de “espelho” como característica propriamente não-filosófica: “O homem objetivo é de fato um espelho: habituado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, ‘espelhar’ – ele espera que algo venha e se estende com delicadeza [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 97-98). Ser humano “sem si”, o erudito ideal é mero instrumento, a mais sublime forma de escravo. Sua serenidade não marca a inexistência de tormentos, mas sua incapacidade de lidar com eles. A benevolência no acolher tudo com que se depara, sua indiferença ante as coisas indicam a flexibilidade de um receptor de formas, à espera de uma substância e conteúdo qualquer. Ornamentação da decadência, tal atitude desaparece à medida que “[...] o **bárbaro** ainda [...] faz valer seu direito sob as vestes frouxas da educação ocidental” (NIETZSCHE, 2005, p. 101) (grifei).

Nós, os sem pátria

A solidão marca a aporia do filosofar. A multidão durante muito tempo tomou o homem da ciência e o erudito ideal por filósofo. Em outras ocasiões, foi o ébrio de Deus, dessensualizado. O ser-nobre e o estar-só guardam muitas afinidades: “*Será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade [...]*” (NIETZSCHE, 2005, p. 107). O Zaratustra é aquele que, durante dez anos, gozou de sua solidão: “*Aos trinta anos de idade, Zaratustra **deixou sua pátria** e o lago de sua pátria e foi para as montanhas*” (NIETZSCHE, 2011, p. 11. Grifei). É, no entanto, o *mestre*, porta-voz do super-homem (*Übermensch*) e do eterno retorno. Distribuir sua sabedoria aos seres humanos implica, portanto, em um *declinar*. Aquele cuja vontade transbordava quer agora fazer-se homem e, assim, esvaziar-se. Em um retorno ao homem ele ensina que este deve ser superado. Não deve falar

para o povo, mas para companheiros: “Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de um rebanho!” (NIETZSCHE, 2011, p. 23).

O *filosofar autêntico* traz consigo a marca da *exceção*. A democratização e o “progresso” empreendidos na Europa são caracterizados pelo nivelamento e mediocrização. É em meio a essa produção do ser de rebanho, *útil*, que pode acontecer o surgimento de “homens de exceção”. Seres que *estão-fora* e, ao mesmo tempo, pertencem. A estrutura topológica da exceção é marcada pela (in)di-ferença entre dentro e fora.

Na filosofia heideggeriana, a noção de *di-ferença* (*Unterschied*) assume um valor particular, distinto daquele usual e que pode ser aqui recuperada. Não existe mistura, mas intimidade. Um contato entre um e outro em que precisamente no *inter* (*unter*), há a distinção, que corta (*Schied*) e os separa no *entre*. Não é distinção ou relação:

A di-ferença é no máximo dimensão para mundo e coisa. Sendo assim, ‘dimensão’ também não mais significa um âmbito simplesmente dado em si mesmo, onde isso e aquilo se estabelecem. Medindo o que lhes é próprio, a di-ferença é a dimensão. É essa medida que entreabre mundo e coisa em seu ser em relação ao outro na separação de um e de outro. (HEIDEGGER, 2011, p. 20)

Tal qual trabalhada por Heidegger, a di-ferença, ao se referir à rasgadura do corte que une, faz referência a uma não-passagem, típica do sentido de “filosofar” que se pretendeu desenvolver a partir dos textos nietzschianos.

O Zaratustra de Nietzsche é o convalescente. É a *dor* que faz de sua figura algo de devorável. O projeto de filosofia enunciado por ele diz respeito a uma tentativa de se questionar o pensamento latino-americano na medida em que a experiência de *des-terro* é acompanhada não por uma resignação diante da impossibilidade de *entrar*, mas pela *dor* de uma *vontade* que grita. No aforismo 377 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche se dirige aos chamados “sem-pátria”, os seres do futuro que, como tais, sentem-se fora-de-casa no presente. Diante da defesa do liberalismo e do progresso surgida na Europa, expressão do cansaço, de uma vontade decadente, o filósofo alemão recomenda a sua *gaya scienza*: “Para isto somos demasiado

diretos, maliciosos, mimados, também demasiado instruídos, 'viajados': bem preferimos viver nas montanhas, à parte, 'extemporaneamente' [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 254). Pátria, como se apreende do texto, não se limita aqui a uma dimensão meramente espacial (pelo menos não se tomarmos “espaço” no sentido tal qual desenvolvido pela “filosofia tradicional”, diria Heidegger). Nietzsche pretende, ao contrário, articular uma *experiência temporal dos des-terrados*. O estar-fora-de-casa marca também um estar-fora-do-tempo. O Zaratustra deve vir-a-ser aquele que é. Os animais sabem quem ele é e tem de se tornar: “[...] eis que és o *mestre do eterno retorno* – é esse agora o teu destino” (NIETZSCHE, 2011, p. 211).

A nostalgia pela perda do lar é o sinal do des-terro; a dor pelo fora-da-casa (*Heimschmerz*); o sofrimento causado pelo distanciamento da pátria (*Heimweh*). A partir disso, o convalescente reúne forças para voltar à experiência da casa. Heidegger, ao se questionar sobre quem seria o Zaratustra de Nietzsche, promove uma articulação bastante interessante: como indicado no parágrafo anterior, na qualidade de *mestre*, o Zaratustra ensina algo que aparece *visível como enigma*. Diferentemente do apetite questionador da metafísica, que pretende exaurir o sentido daquilo que é questionado, somente como enigma é que o ensinamento do convalescente é *digno* de perguntar.

(Sem) pátria e estranhamento

Em suas análises de juventude, Marx desenvolve a importante noção de Estranhamento (*Entfremdung*). Traduzido algumas vezes por “alienação”, caberá a aproximação entre esse conceito marxiano formulado a partir de suas observações acerca do trabalho, e o de “sem-pátria” formulado por Nietzsche em *A Gaia Ciência*.

O produto do trabalho desponta aos olhos do trabalhador como um *poder estranho*, algo independente daquele que o produziu. Marx identifica um processo dialético por meio do qual a *efetivação* (*Verwirklichung*) do trabalho corresponde à *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador: “O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho”

(MARX, 2010, p. 80). Diante disso, quanto mais o trabalhador produz maior é o domínio do mundo estranho a ele. O trabalho, tornando-se objeto, adquire uma existência externa e independente do trabalhador, transforma-se em uma potência (*Macht*) autônoma.

Utilizar o Conceito de *Estranhamento* significa que, nesse processo de crescente servidão do trabalhador ao seu objeto, o trabalho se torna algo que não pertence ao ser do trabalhador, mas, ao contrário, converte-se em lugar de negação deste. Ao objetificar-se, o trabalho surge como se pertencesse a outro; processo de perda de si do trabalhador que: “*Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa*” (MARX, 2010, p. 83. Grifei). O trabalhador se sente junto a si apenas quando não está trabalhando. Estranhamento-de-si (*Selbstentfremdung*) no qual a atividade surge como auto-sacrifício e mortificação; força como impotência. Na língua alemã, usa-se o substantivo *Heim* para designar “lar” ou até mesmo “casa”. A palavra portuguesa “Pátria”, por sua vez, é indicada pelo termo “*Heimat*”. A semelhança entre as duas palavras permitiu a Heidegger relacionar a noção de *estranhamento* e a “A-patricidade” (*Heimatlosigkeit*) do ser humano moderno em sua *Carta sobre o Humanismo*. Ambos estão baseados no abandono do Ser (*Seinsverlassenheit*) com que ele caracteriza a História da Filosofia produzida até então. A A-patricidade marca o esquecimento do Ser (HEIDEGGER, 2009, p. 63) e corresponde ao destino do mundo tal qual ele se encontra. A metafísica opera um esvaziamento lingüístico em que se representa o ente em seu ser e se pensa o ser daquele. Ela não pensa, contudo, a diferença entre um e outro. Com isso, o esquecimento da Verdade do Ser é acompanhado por uma “avalanche do ente”. O Ser é conduta (*Verhältnis*), capaz de conduzir e reunir em si a ec-sistência, “[...] em sua Essência ec-sistencial, isto é, ec-stática, como o lugar da Verdade do Ser no meio do ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 53).

A primazia exclusiva dos entes empreendida na metafísica, para a qual o *desdobrar-se* entre ser e ente permanece-lhe oculto, aponta a conexão entre Nietzsche e Marx. Estão os dois lidando com a experiência do alheamento à própria casa. O Ser não é um produto do humano; é a própria clareira. É na proximidade, na clareira do *Da* que o ser humano mora: “*Enquanto ec-sistente, o homem suporta o Da-sein,*

assumindo na 'Cura' o lugar (Da), como a clareira do Ser" (HEIDEGGER, 2009, p. 46). Diante da força da objetividade do real, a humanidade assegura-se no ente.

Heidegger nos permite pensar a alienação como des-terro. É necessário dar um sentido a isso desde a América Latina. Estranhamento (*Entfremdung*) significa não estar em casa. O A-pátrida é um estrangeiro (*Fremde*); objetificado pela matriz colonial⁴. O colonizado vivencia cotidianamente a dor da perda. A história da América Latina é a história de um abandono.

A descolonização, diz Fanon, é um processo que envolve o próprio Ser. A violência marca o colonizado e o constitui. Descolonizar significa “[...] introduzir no ser um **ritmo próprio** [...]” (FANON, 2005, p. 52. Grifei); acrescentar-lhe um outro ritmo, movimento, em uma metáfora que parece saída dos aforismos nietzschianos. A descolonização opera mediante uma nova linguagem e novos seres humanos: “A **‘coisa’ colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta**” (FANON, 2005, p.53. Grifei). Não mais uma vontade reprimida pelo reflexo: esse novo ser humano se lança no fluir intenso da potência.

Vista sob essa perspectiva, a *Carta sobre o Humanismo* apresenta um outro Heidegger ou, pelo menos, permite que o mesmo Heidegger viabilize uma outra leitura da Modernidade. O abandono do Ser pode ser lido como um processo de *despatrialização*. O A-pátrida é essa figura produzida no limiar da modernidade, como uma recordação dos efeitos de seu discurso emancipador. A narrativa do progresso, que se pretende totalizadora, é antes incompleta e precisa mostrar seus efeitos perversos.

Édipo e a devoração da esfinge

A história de Édipo está inserida em um programa de desencantamento. A Esfinge é a imagem mais perfeita do esgotamento do sentido: *Decifra-me* ou devoro-te. Ânسيا tropical. *Estranho* apetite.

A “virgem misteriosa” havia se instalado na região próxima à Tebas e, por muito tempo, exerceu seu domínio por lá, apavorando os moradores com os *enigmas* que soltava; devorados eram todos aqueles que não conseguissem *revelar*

aquilo que neles se escondia. De formas impressionantes, a esfinge era dotada de uma cabeça feminina tal qual seu busto e voz humana; misturavam-se, entretanto, tais características com aspectos animais: asas de ave, cauda de serpente e garras de leoa. A Esfinge destruiria a si mesma, conforme previra um Oráculo, no momento em que seus enigmas fossem decifrados, sendo o mais conhecido: “Que animal anda com quatro pernas de manhã, duas ao meio-dia e três à tarde?”. Diante de tal situação, Creonte, que assumira o poder em Tebas, prometeu Jocasta, sua irmã e viúva de Laio, àquele que conseguisse resolver a adivinhação. “É o homem!” disse Édipo, como se sabe, ao decifrar o enigma da Esfinge. No início da vida (manhã) o ser humano usa as mãos e os pés para engatinhar; ao meio-dia, correspondendo à fase adulta, sustenta-se sobre seus pés; por fim, é no entardecer (velhice) que esse animal faz uso de uma vara, um “terceiro pé” para caminhar.

Édipo-Rei é aquele que “[...] conseguiu matar a virgem misteriosa de garras curvas e enigmas bárbaros” (SÓFOCLES, 1990, p. 83). O que se descobre, ao longo da famosa tragédia de Sófocles, é que Édipo, “decifrador de enigmas famosos”, fora aquele também que matara o rei Laio, seu pai, e esposara a própria mãe, Jocasta. Um dos intérpretes de Febo havia previsto que o filho do rei seria responsável por matá-lo. No terceiro dia de vida de seu filho, Laio entrega-o a estranhos, responsáveis por atirá-lo em “precipícios da montanha inacessível” (SÓFOCLES, 1990, p. 54). Em uma festa, um homem bebera demais e dissera ao futuro rei que ele era filho adotivo. Irritado e transtornado, quando se exila de Corinto, acaba encontrando Laio e o arauto que o acompanhava. Empurrado com violência, Édipo reage e mata aquele que julgava ser apenas um viajante.

Chama a atenção no mito em questão, a estrutura da narrativa: Édipo *sempre-já* culpado. Na verdade, todo enredo se desenvolve para *esclarecer* os fatos relacionados a um crime do Édipo sempre culpado, desde o início. Na interpretação psicanalítica, como é sabido, o “mito de Édipo” é utilizado para designar o processo de escolha do objeto, marcando no caso do menino a hostilidade em relação ao pai e a confluência dos impulsos sexuais no objeto materno. A origem do sentimento de culpa do ser humano provém, portanto, de uma reação a duas disposições criminosas: matar o pai e manter relações sexuais com a mãe (FREUD, 2010, p. 213). Sujeito cujo desejo é, dessa

maneira, triangulado nas relações familiares; um *desejar* marcado pela Lei.

A história de Édipo, como um todo, envolve-se em uma proposta de dissolução dos mitos, colocando o saber no lugar antes ocupado pela imaginação. O desafio lançado pela Esfinge é totalitário. O mito de Édipo traz consigo a proposta de desmitologização. Devoração por eruditos. Saber que surge com pretensões utilitárias; técnica que se sustenta na dominação do real. O eu que se confronta com a esfinge está assentado na separação do sujeito e do objeto e na distância daquele em relação a este: “*O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder*” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21). Tal qual no conceito marxiano de *estranhamento*: o que antes era força converte-se, diante da objetivação do trabalho, em castração. Para garantir a unidade da natureza que se deseja dominar, as coisas devem ser tomadas em sua essência imutável. O que era *em-si* transforma-se em seu egoístico *para-ele*.

O imperativo “*Decifra-me*” representa a aversão mítica que a Esfinge tem pelo próprio mito. Horror do esclarecimento de tudo aquilo que não é fórmula e que, como tal, não serve de substrato à dominação. Há um pavor em reconhecer o “mito sacrificial” que o sustenta e que serviu como forma de justificar a violência exercida contra os “bárbaros” que se opuserem à “emancipação pela razão”. Na ordem da Esfinge há a tentativa de evitar a colonização como *acontecimento*. A tese lançada por Dussel é de que a Modernidade nasce em 1492, data do “descobrimento” da América,

... quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. (DUSSEL, 1993, p. 08)

O que se vê, nesse sentido, não é o aparecimento do Outro como tal, mas seu encobrimento a partir da projeção do “si mesmo” europeu para sua posterior sujeição, dominação, conquista:

A 'conquista' é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o 'si mesmo'. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido ... (DUSSEL, 1993, p. 44)

O que Adorno ignora em sua crítica na *Dialética do Esclarecimento*, obra fundamental para o pensamento frankfurtiano do século XX, é que o desenvolvimento de um “conceito positivo de esclarecimento”, como ele propõe no prefácio, deve ser pensado desde o bárbaro. As referências a Nietzsche são explícitas ao longo da obra, mas não se faz qualquer menção ao fato de que a condensação em um sujeito transcendental ou lógico é operada por meio da sublimação dos instintos do “homem selvagem, livre e errante” (NIETZSCHE, 2009, p. 67) como o próprio Nietzsche indica no aforismo 16 da 2ª Dissertação da *Genealogia da Moral*, texto cuja importância é insistentemente lembrada pelo filósofo de Frankfurt. Esse processo de sublimação está relacionado à sua tentativa de promover a *genealogia da interioridade*. A instituição da Lei leva à restrição parcial da vontade que visa ao poder. Os excessos humanos, que antes eram descarregados para fora, voltam-se para dentro, contra o próprio ser humano: “*A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência*” (NIETZSCHE, 2009, p. 68. Grifei).

Uma filosofia que procure pela vontade de assenhoreamento que subjaz a todo devir, deve ser capaz de historicizar seus conceitos, já que “[...] *definível é apenas aquilo que não tem história*” (NIETZSCHE, 2009, p. 63). O Conceito deve mostrar-se em seu auto-movimento, em seu processo mesmo de produção. Trazer a dimensão histórica ao centro da filosofia significa ver o quanto de dor há em cada síntese de sentidos; apropriação da filosofia nietzschiana que mostra quanto “[...] *sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!*...” (NIETZSCHE, 2009, p. 47). Não significa, segundo o que tentamos defender neste texto, apenas adotar a genealogia como método; historicizar os conceitos implica em um necessário descentramento. É a dor do colonizado pela perda que surge ante uma matriz colonial que se revela enquanto não-

idêntica. É o convalescente uma espécie de reprimido em meio à compulsão totalitária pela identidade. A matriz colonial escamoteia a violência que caracteriza a colonização ao estabilizar o colonizado como bárbaro. O balbucio da verdade, fixo e estável, faz dele, portanto, sempre-já um não-filósofo. O *fluir intenso* que tiramos de Nietzsche para caracterizar o filosofar se perde em meio dos gritos sufocados do *mal-dito*.

A crítica nietzschiana retomada por Adorno tem por suporte um elogio ao “homem guerreiro”, como no capítulo IX de *Crepúsculo dos Ídolos*, ou mesmo ao “homem tropical”, no aforismo 197 de *Além do bem e do mal*. Nesta última obra, além da menção ao bárbaro que faz valer seus direitos frente às vestes da educação ocidental, Nietzsche diz que a busca por um aspecto doentio nos “monstros e criaturas tropicais” representa uma incompreensão do “homem de rapina” ou de seu aspecto “selvagem, livre e errante” como dito no trecho retomado acima: “*Não parece haver, entre os moralistas, um ódio à floresta virgem e aos trópicos? E uma necessidade de desacreditar a todo custo o ‘homem tropical’, seja como doença e degeneração do homem, seja como inferno e auto-martírio próprio? [...]*” (NIETZSCHE, 2005, p. 84). Essa passagem mostra toda a possibilidade de apropriação devoradora da filosofia nietzschiana. Não uma antropofagia que ainda se encontra em um projeto edipiano, mas uma que tem sempre em vista a *liberação des-colonial*.

Nas *Incursões de um Extemporâneo*, presentes no capítulo IX de *Crepúsculo dos Ídolos*, a crítica de Nietzsche à “animalização em rebanho” empreendida na Europa é mais uma vez retomada e colocada em oposição à perspectiva do ser humano livre. Este, como dito no parágrafo anterior, é *guerreiro*: “*Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da ‘felicidade’, por exemplo*” (NIETZSCHE, 2006, p. 88). Curiosamente, o *filosofar autêntico* acaba surgindo no pensamento nietzschiano como uma atitude bárbara ou, pelo menos, como dependente, antes de tudo, de um gesto guerreiro de liberdade ante aquilo que ele classifica como *décadence*. A temporalidade do *des-terro* tal qual referida anteriormente é aqui relacionada por Nietzsche à atitude do guerreiro que, desse modo, mantém estreitos vínculos com o extemporâneo.

Dev(-oração) como projeto filosófico

O pensamento brasileiro, mesmo o de feições mais emancipadoras, encontra-se em geral enredado pela Esfinge sedutora. Antropofagia não-ritual. Projeto filosófico que, mesmo quando tem em vista a liberdade, move-se em uma experiência de abandono do *Sagrado (Heilig)*. Este termo sendo aqui retomado não com um sentido religioso tradicional (que estaria, portanto, claramente afastado das discussões levantadas a partir de Nietzsche ao longo do texto), mas relacionado a uma dimensão da Verdade *des-colonial*.

Oswald de Andrade permite o desenvolvimento de uma *dev(-oração)*. No início de *A Crise da Filosofia Messiânica*, ele se refere à Antropofagia Ritual como *Weltanschauung* que, numa linha de inspiração claramente nietzschiana, procura fazer oposição às interpretações moralistas e materialistas feitas por jesuítas e colonizadores:

Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. (ANDRADE, 2011, p. 138)

Adotar a *dev(-oração)* implica re-estabelecer a operação primitiva que transforma o tabu em totem: “Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite?” (ANDRADE, 2011, p. 139).

A *dev(-oração)* se vincula a uma psicologia do orgiástico, profundamente nietzschiana. Afastada, portanto, do imperativo da Esfinge, ou antes, pensando seu substrato esclarecido. Oswald tinha consciência das afinidades entre o seu projeto e o filosofar proposto por Nietzsche. Observará, em função disso, que o contato místico possuía, nos povos primitivos, um caráter também orgiástico, que se transforma, com a civilização, na “mais secreta das experiências íntimas” (ANDRADE, 2011, p. 173). Seu erro foi talvez ter situado o Zaratustra ainda no apetite da esfinge⁵. A nostalgia do personagem nietzschiano, como

discutido, não permite uma associação tão imediata. Na verdade, em muito se aproxima, por exemplo, da releitura da Canção do Exílio feita por Oswald na Poesia Pau Brasil (ANDRADE, 2003, p. 193):

Canto do regresso à pátria

*Minha terra tem palmares
Onde gorjeia o mar
Os passarinhos daqui
Não cantam como os de lá*

*Minha terra tem mais rosas
E quase que mais amores
Minha terra tem mais ouro
Minha terra tem mais terra
[...]*

A proposta do Zaratustra se vincula ao orgiástico primitivo, caracterizado por Nietzsche como “[...] *sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante [...]*” (NIETZSCHE, 2006, p. 106). Por meio da dev(-oração) de sua figura, é possível pensar no filosofar que rompe a dimensão do espelho, que tem a dor como lembrança da perda.

Esse último poema deixa visível o papel desempenhado pelo *gesto* oswaldiano: a antropofagia é também um esforço de regresso ao País, ou melhor, uma tentativa de se colocar como problema que a perda do lar já se deu em outro tempo. O regresso à Pátria não é um retorno saudosista: há um movimento sugerido pelos versos de Oswald de Andrade que é inexorável. A terra, que antes tinha mais rosas, ouros e amores, agora tem mais terra. Não é possível, portanto, voltar ao momento primitivo original. A antropofagia, ao contrário, usa esse tempo como *memória* em um esforço de historicizar as categorias e, portanto, descentrá-las.

Walter Mignolo propõe que a *aletheia* (verdade) formulada por Heidegger como o “o aberto e o livre na reintegração do ser” seja reescrita; a noção de verdade seria substituída pela liberação des-colonial: “*es lo abierto y libre en la des-colonialidad del ser*”. Verdade des-colonial que se *manifesta* e que, como tal, não se mostra; permanece visível como *enigma*. Afastado da pretensão totalizante da esfinge,

retoma o sagrado no “*eterno prazer do vir-a-ser*” (NIETZSCHE, 2006, p. 106) Desejo não-edipiano que, aproximando-se da experiência do primitivo, responde com “Eu quero! (filosofar)” ante o “Não-farás!”. Um “Eu filósofo” que *pensa* a radicalidade do lar; que, através da *dor* pela partida, torna o exílio *digno de perguntar*.

Bibliografia

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985

ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.

_____. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo, 2003.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CARROLL, Lewis. *Aventuras de Alice no País das Maravilhas; Através do Espelho e o que Alice encontrou por lá*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do “mito da Modernidade”*. Tradução de: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora, Minas Gerais: Editora UFJF, 2005.

FREUD, Sigmund. *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

_____. *Ensaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MIGNOLO, Walter. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. In: WALSH, Catherine (compiladora). *Interculturalidad, descolonización del Estado e del conocimiento / Catherine Walsh: García Linera: Walter Mignolo*. Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 83-123.

SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

Notas

¹ Referência esquizofrênica: (CARROLL, 2009, p. 166)

² Referência esquizofrênica: (BHABHA, 1998, p. 27)

³ Referência esquizofrênica: (FANON, 2005, p. 52)

⁴ Desenvolvi, em outro momento, o conceito de matriz colonial a partir da “matriz heterossexual” de Judith Butler. Esta última é pensada como atribuição da inteligibilidade de gênero. Designa, desta forma, o elemento cultural responsável pela naturalização de corpos, gêneros e desejos. O sentido e a coerência do corpo demandam a expressão de um sexo estável para um gênero estável. Cf. *El Género en Disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Espanha: PAIDÓS, 2007, p. 292. Cf.: ARGOLO COSTA, P.H.; RODRIGUES, J.V.N.F. *É o Verbo: Gramática da Violência e Pensamento Pós-Colonial*. XXIX Congresso Latinoamericano de Sociologia ALAS 2013. Santiago, Chile.

⁵ Oswald de Andrade procura, na tese que apresentou para a Cátedra de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, contrapor o Matriarcado, produtor de uma cultura de liberdade, ao Patriarcado, responsável pela filosofia messiânica, dominadora, moral de escravos. No decorrer da obra, afirma: “A ideia do Juízo Final é de origem persa. Pertence à mitologia masdeista. E de Zaratustra ao Miguelangiolo da Sixtina, ela é a base escatológica do Messianismo. Com ela toma corpo o sacerdócio e fixa um dos seus argumentos confessionais, o Patriarcado”

(ANDRADE, 2011, p. 152) (grifei). Haveria que se investigar com maior atenção a associação oswaldiana messianismo-patriarcalismo.