

Nietzsche e Bataille: Em torno da questão do “Mal”¹

Antonio Edmilson Paschoa²
PUC-PR

RESUMO: Tomando como referência o livro de Bataille intitulado *Sobre Nietzsche: vontade de acaso*, mostraremos que a idéia de “mal”, no pensador francês, não corresponde a um juízo de valor moral, como se tem em Nietzsche, mas à idéia de litígio, àquela propensão à violência que arranca o homem de sua integridade e o expõe ao risco de se perder. Esta abordagem permitirá colocar em questão o caráter de transgressão que parece envolver a apropriação de Nietzsche feita por Bataille.

PALAVRAS-CHAVE: Mal; conflito; Nietzsche; Bataille.

ABSTRACT: On the base of Bataille's book, *On Nietzsche: Will to Chance*, we will try to show that the idea of “evil”, in the French thinker, does not correspond to a moral value judgment, as we have it in Nietzsche, but, rather, to the idea of litigation, or to a tendency to violence that pulls the human being out of his integrity and exposes him to the risk of losing himself. Therefore, the present reflection will bring to question the characteristic of transgression that seems to involve Bataille's appropriation of Nietzsche.

KEYWORDS: Evil; conflict; Nietzsche; Bataille.

"Mas passa-se com o homem o mesmo que com a árvore. Quanto mais quer crescer para o alto e para a claridade, tanto mais suas raízes tendem para a terra, para baixo, para a treva, para a profundidade – para o mal".

Assim falou Zaratustra

I. INTRODUÇÃO

A recepção de Nietzsche (1844-1900) pelos franceses tem início em torno de 1880, quando o filósofo alemão ainda era vivo. Não se pode afirmar, portanto, associar a George Bataille (1897-1962) a tarefa de introduzir Nietzsche na França, mas de torná-lo legível para os franceses, especialmente por seu esforço para depurá-lo da "mancha nazista". A preocupação em ratificar o pensamento de Nietzsche aparece em vários textos de Bataille, porém, é em um número especial da revista *Acéphale* intitulado "Nietzsche e os fascistas. Uma reparação", publicado em 1937, juntamente com Pierre Klossowski e Jean Wahl, que ele explicita de forma mais contundente seu objetivo de defender Nietzsche da acusação de ter sido precursor da ideologia nazista. Entre outros aspectos, Bataille "restitui por completo textos mutilados por Elizabeth Förster-Nietzsche e Richard Ohler, detalha a aversão de Nietzsche pelas pusilanimidades racistas e anti-semitas; faz descobrir um pensamento hostil a toda forma de nacionalismo, dissipa equívocos acerca do vocabulário do senhorio e das forças, inclusive da comunidade dos senhores". (PRADEAU, 1996)

Além do caráter apologético, outro ponto da relação de Bataille com a filosofia de Nietzsche chama a atenção: ele relega a um segundo plano doutrinas como, por exemplo, a da vontade de poder, preferindo, ao seu modo, salientar o caráter paradoxal da filosofia do autor do Zaratustra. Destaca-se neste sentido, a idéia de mal, que Bataille entende como um aspecto central na filosofia de Nietzsche, denominado por ele como "o filósofo do *mal*". (BATAILLE, 1986, p. 17)³ Conforme veremos, o tema do mal desempenha um papel preponderante em seu livro de 1944 *Sobre Nietzsche: vontade de acaso*, especialmente na segunda parte intitulada "O cume e o ocaso", que tomaremos como ponto de partida para esta reflexão.

Tendo em vista especialmente a tese de Bataille do mal como a condição paradoxal que permite a comunicação, apresentada no seu livro de 1944, tem-se o propósito desta investigação: dissociar o termo "mal" utilizado por Bataille, de um juízo de valor moral e aproximá-lo da idéia de conflito, como se tem em Nietzsche. Isto porque, conforme nossa hipótese, a idéia de "mal" para o filósofo e escritor francês tem a função de traduzir o caráter conflitante do que existe.

A idéia do conflito está presente em Nietzsche desde seus primeiros escritos, em que reconhece nos opostos Apolo e Dionísio uma forma de explicitar

o problema da criação e destruição do que existe, até seus últimos livros e fragmentos, em que a doutrina da vontade de poder confere um “caráter inteligível” à “realidade” entendida como um constante embate entre forças atuantes opostas e em disputa. (NIETZSCHE, 1992, p. 43)

Independentemente, no entanto, da vastidão de possibilidades que a idéia de contraposição possa abrir no pensamento de Nietzsche, o que se pretende neste estudo é considerar o seu papel na constituição do que ele chama de uma natureza elevada, caracterizada, segundo ele, por ser uma natureza dividida, cindida, transformada em um campo de batalha.

Sob esse aspecto, acreditamos poder retomar a idéia de comunicação de Bataille, que tem por pressuposto o mal, entendido como um litígio, como o movimento de violência que arranca o homem de sua cômoda integridade e o expõe ao risco de se perder – característico da disputa. Um estado de tensão no qual se revela, tanto para Bataille quanto para Nietzsche, a condição paradoxal do homem, com a qual ele *tem* que se defrontar caso queira se tornar o que é: um “animal interessante”.

2. O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE:

No Prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche deixa claro que o problema do mal, em especial a pergunta pela origem “de nosso bem e de nosso mal”, o acompanha desde a infância, quando ainda tinha “o coração dividido entre os brinquedos e Deus”. Tratava-se, naquele momento, por certo, de uma pergunta formulada com a ingenuidade própria de uma criança que esperava encontrar, para coisas de tal magnitude, uma origem (Ursprung)⁴ igualmente magnífica, e não uma proveniência dada a partir de certas circunstâncias e de algumas condições detectáveis na história do próprio homem. Assim, sua primeira resposta ao problema do mal o remeteu a uma origem “por trás do mundo”. A Deus: “o Pai do mal”. (NIETZSCHE, 1987, p. 10)

Ao revirar pela primeira vez o seu *a priori*, aquele jovem imoralista parecia disposto a experimentar do fruto proibido “da árvore do bem e do mal”, (BÍBLIA: GÊNESIS, 2, 17) pleiteando o acesso a um tipo de conhecimento e a uma autonomia moral que, na concepção religiosa, foram reservados apenas a Deus e não aos homens. Situando-se no interior daquela concepção e percorrendo os caminhos nada seguros trilhados por Adão e Eva, ele tomava o bem e o mal em suas mãos para decidir por si o que eles designavam. O que equivale, na concepção judaico-cristã, (BÍBLIA: ISAIAS, 5, 20) não apenas um ato de desobediência para com Deus, mas de arrogância de alguém que abandona justamente a inocência do paraíso.

Se não é possível saber com precisão o alcance daquele imoralismo do menino que pretendia tornar-se “versado no bem e no mal” (BÍBLIA: GÊNESIS, 3,

5) e que ingenuamente tentava abandonar a inocência religiosa, o fato é que em seus escritos posteriores ele se contrapõe a qualquer idéia de bem e mal pré-estabelecida, imutável e de valor universal. Como é o caso do “Sumo Bem” de Platão, ou da concepção que predomina no Ocidente, associando o bem a Deus e a tudo o que está ligado a ele, e o mal ao Demônio e àquilo que se vincula ao senhor das trevas como o mundo, o corpo, o pecado etc.

Como o Apóstolo Paulo, ao tornar-se adulto Nietzsche faz desaparecer definitivamente o que era próprio da criança. (BÍBLIA: I COR. 13, II) No seu entender: o “preconceito teológico”, que aprende a separar do “preconceito moral”, bem como a expectativa de encontrar respostas “*por trás do mundo*” para perguntas sobre temas deste mundo. Assim, deixa de procurar uma origem miraculosa para nossos “preconceitos morais”, preferindo procurá-la no universo das coisas humanas. Essas mudanças ocorrem, conforme relata, graças a uma “certa educação histórica e filológica”, além de um senso psicológico que o deslocará da pergunta sobre a origem magnífica do mal para outra formulação: sob quais condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mal”? Uma pergunta que, de imediato, é seguida por outra: que valor eles têm? Desta forma, destitui definitivamente tais juízos de qualquer condição ou categoria de “algo em si”, dado “*por trás do mundo*” e passa a considerá-los como sendo produzidos pelo homem, no mundo. O que Zaratustra sentencia com as seguintes palavras: “em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz”. (NIETZSCHE, 1994, p. 74)

Em síntese, para o Nietzsche adulto, não existe um conceito de bem e mal anterior às contingências do mundo, que poderia ser tomado como um pressuposto para avaliar todas as coisas e todas as ações humanas. Por decorrência, interessa a ele conhecer “bem” e “mal” como produtos de uma criatura que, uma vez expulsa de todo e qualquer paraíso, se submete a pressupostos que inventa.

3. “BOM E MAU”, “BOM E RUIM”

Entre os anos de 1886 e 1887, Nietzsche mostra um grande interesse em revolver a história do homem ocidental procurando vestígios da emergência dos juízos de valor “bom” e “mau”, que encontra associados a diferentes morais, dentre as quais se destacam duas: uma de senhores e uma de escravos.

Na primeira – de senhores – em linhas gerais, o termo “bom” tem sua origem na forma como o homem nobre em diferentes culturas faz referência a si mesmo. Olhando para si, reconhece o que é bom (gut): ele mesmo e as coisas que estão associadas a ele. Assim, nessa moral o termo “bom” designa o “aristocrático”, o “nobre”, o “espiritualmente nobre”, e as “boas ações”, são aquelas próprias de

seu caráter: veracidade, coragem, força, etc. Nesta moral, somente em um segundo momento é que surge o juízo de valor mau, que vai significar o “ruim” (schlecht) e designar o “simples” (schlicht), entendido como o simplório, mas também o mal-constituído, o fraco, o covarde, o mentiroso, aquele “que quebra a palavra já no momento em que a pronuncia”. (NIETZSCHE, 1987, p. 60)

Na segunda moral – de escravos – os juízos de valor têm sua origem em uma rebelião (NIETZSCHE, 1987, p. 34) que inverte os significados que tinham na moral anterior. Nessa moral, o primeiro conceito a ser cunhado é o de mau (böse), que o homem fraco constitui por um olhar para o estrangeiro, onde encontra o “inimigo mau”, aquele que faz maldades, o violento que atemoriza a sua comunidade. Somente em seguida, num segundo movimento é que ele cunha o termo “bom”, em oposição ao juízo de valor mau, como o que não agride e que não é nocivo a ele e aos seus iguais.

Assim, por meio de sua investigação genealógica, Nietzsche aponta a “transformação conceitual” que está na origem do que em sua época é designado pelos termos “bom” e “mau” e pela palavra “moral”. Segundo ele, o que se convencionou chamar de moral corresponde ao resultado da transvaloração dos valores nobres operada pelos escravos e da vitória do homem comum sobre os ideais aristocratas. Destacamos das conclusões de Nietzsche, no entanto, outro aspecto que será essencial para nossa reflexão: a idéia de que tal vitória não impede que certos traços da moral nobre continuem presentes no homem, independentemente, até mesmo, de terem sido suplantados. Conforme se encontra registrado em uma passagem de *Além de Bem e Mal*: “acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*”. (NIETZSCHE, 1992, p. 172)

Outro resultado que Nietzsche obtém por meio de sua genealogia, é a desestabilização da concepção metafísico-religiosa de bem e mal, em especial a concepção platônico-cristã, que confere um valor absoluto a uma determinada concepção de bem e mal – a sua própria – e que não hesita “em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’”. (NIETZSCHE, 1987, p. 14) Tal desestabilização não se dá por uma atitude ingênua, que consistiria em chamar o bem de mal e mal de bem, (BÍBLIA: ISAIAS 5, 20) invertendo-os, como faria um menino de 13 anos, sem, no entanto, retirar deles seu caráter metafísico. Mais do que isto, a estratégia traçada e levada a cabo por Nietzsche consiste em defender a hipótese de que “bem e mal”, “bom e mau” ou “bom e ruim” nada mais são do que denominações que ganham significados específicos somente no interior de certas interpretações morais.

Além de criticar a proposição platônico-cristã, Nietzsche se opõe também à teoria dos psicólogos ingleses, que não apenas mantêm a mesma idéia universalmente aceita de “bem e mal” associada ao “não egoísmo”, como também, no afã de combaterem o cristianismo, acabam vulgarizando “bem” e “mal”, ao colocarem no lugar da origem divina dos juízos de valor moral uma concepção segundo a qual “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis”. Mais tarde, segundo essa mesma concepção, tem-se o esquecimento de que tais ações eram boas para aqueles que as recebiam e elas passaram a ser “sentidas como boas – como se em si fossem algo ‘bom’ pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas” (NIETZSCHE, 1987, p. 21). Desta forma, os psicólogos ingleses somam à utilidade o esquecimento e, segundo Nietzsche, terminam em um erro, pois colocam na origem de bem e mal uma concepção do presente: a utilidade, desconsiderando justamente a “transformação conceitual” que a antecede.

A crítica de Nietzsche às teorias sobre “bem e mal” dirige-se também a Spencer, que contrapõe à moral do cristianismo, do “não egoísmo”, uma moral “egoísta”, porém, por manter a mesma falta de senso histórico que os psicólogos ingleses, acaba por afirmar que na origem do juízo de valor moral “bom” encontra-se aquilo que a humanidade sumariou, *desde sempre*, como “útil e conveniente”, e do juízo de valor “mal” àquilo que ela igualmente identificou como “nocivo-inconveniente”. Por decorrência, sua concepção se mostra, segundo Nietzsche, “razoável e psicologicamente sustentável”, porém, “errada” (NIETZSCHE, 1987, p. 23) no que tange à origem de tais juízos de valor.

4. A NECESSIDADE DO MAL

Seguindo o binômio “egoísmo” e “não egoísmo”, Bataille apresenta, no início da segunda parte de seu livro *Sobre Nietzsche*, duas concepções que caracterizam bem e mal, segundo ele, apenas aparentemente contraditórias. Uma, na qual, o bem “se apresenta em primeiro lugar como o bem de um ser” e que “o mal parece um prejuízo inferido – a algum ser, evidentemente –”. E outra, que considera o bem como um “desinteresse dos seres por si mesmos” (BATAILLE, 1986, p. 47) e, por decorrência, nesta concepção, o mal seria uma afirmação dos seres, uma ação no interesse próprio.

Enquanto a primeira corresponde à concepção utilitarista de Spencer, a segunda traduz o que, em Nietzsche, se denomina como “moral da compaixão” ou simplesmente, “moral cristã”. Neste ponto, antes de qualquer conclusão precipitada sobre os escritos de Bataille, que levaria seguramente a apontar na base de sua argumentação a teoria “egoísta” de Spencer, cabe observar: ele não pretende fazer uma tipologia da moral, nem tampouco avaliar o valor das concepções de bem e

mal de que lança mão, como Nietzsche se propõe em seus escritos de 1886 e 1887.

Na argumentação de Bataille, uma contraposição entre uma moral “não egoísta” e outra “egoísta” não desenvolve um papel central. Segundo ele, tal contraposição não pode ser tomada em termos absolutos, pois, mesmo no exemplo extremo, apontado pelo conjunto dos cristãos (moral não-egoísta) como o cúmulo do mal: o sacrifício na cruz, observa-se que os cristãos, possuidores de uma suposta moral não egoísta, ao referirem-se ao mal na sua forma mais violenta, apóiam-se na noção de agressão ao ser, própria justamente da moral egoísta. A contraposição entre formas de valorar, se torna ainda mais tênue na seqüência de sua argumentação, quando Bataille persegue a tese de que, mesmo neste exemplo, não se tem um mal, especialmente se for considerado como o “prejuízo de um ser”.

Tendo em vista a questão da comunicação, Bataille irá mostrar que a concepção de mal amplamente aceita (como se viu, até mesmo pelos cristãos), aquela que compreende o bem como o que se realiza no interesse dos seres e o mal como uma agressão, implica em um equívoco, especialmente em relação ao mal. O exemplo tomado: a figura do Cristo crucificado, considerada como o cúmulo do mal (da maldade) para os cristãos, foi, segundo a tese defendida por Bataille, a condição para que Deus, por um lado e o homem, por outro, saíssem de seu isolamento: “resultou ser necessária para a sua comunicação” (BATAILLE, 1986, p. 49). Aquilo que se convencionou chamar de mal, o que agride o ser, torna-se necessário para um bem maior.

Tal qual se tem na reprodução⁵ e na relação que pode ser estabelecida entre o amor e a morte: o amor que “fere” os amantes, que no seu extremo deseja tirar a vida do outro, que mimetiza a morte no coito, (BATAILLE, 2004, p. 31) a comunicação só é possível por meio de um ato de conflito, de litígio, completado por uma violência, por um crime.

Considerando-se, no entanto, que a solidão vazia consiste esta sim em um mal para o homem, uma vez que decretaria o seu fim, tem-se o paradoxo: para sair da estreiteza em que se encontra ele precisa do mal, do litígio, que assegura a comunicação, a qual não pode se fazer sem ferir os seres, pois, “é ela mesma culpável” (BATAILLE, 1986, p. 49). Desta forma, o litígio mostra-se necessário para se alcançar o bem dos seres, uma vez que “a ‘comunicação’ não pode se realizar de um ser pleno e intacto para outro: ela necessita de seres que tenham o ser neles mesmos *colocado em jogo*, situado no limite da morte, do nada” (BATAILLE, 1986, p. 50).

Colocar-se em jogo, segundo Bataille, não é uma opção para o homem, mas uma necessidade, pois, “a vida está, essencialmente, em jogo” (BATAILLE, 2000, p. 130). Tendo em vista o erotismo, tomado aqui a título de exemplo, o que se encontra constantemente tencionado pelo jogo e em alguns casos levadas aos

seus limites, segundo ele, são as formas constituídas: as “formas da vida social, regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos”. No entanto, não se pode deixar de notar que, individualmente, o homem pode não ultrapassar os limites da experiência humana. Assim, a “vida descontínua” não estaria condenada a desaparecer, uma vez que, “para o conjunto dos homens normais, atos definitivos dão apenas a direção extrema de procedimentos essenciais” (BATAILLE, 2004, p. 31).

Portanto, a comunicação à qual Bataille se refere só ocorre no limite extremo e raro do homem, em que ele se confronta com o nada, onde tem lugar o sacrifício e o crime. Esse é o ponto no qual se estabelecem as condições para o jogo, a partir do qual o ser pode se projetar para além de si mesmo e, por conseguinte, voltar-se para o outro. Para o homem chegar a tal ponto, ele precisa de uma “experiência interior”⁶ (BATAILLE, 1992, p. 15) que permita a ele desvencilhar-se das “mil baboseiras cacofônicas (mais ou menos científico, ideologia, brincadeira feliz, progresso, sentimentalidade comovente, crença nas máquinas, nas grandes frases,...)” que constituem “as preocupações do ‘homem atual’” (BATAILLE, 1992, p. 35).

5. O OUTRO E A COMUNICAÇÃO EM NIETZSCHE:

Zaratustra denomina um ser que não se coloca em jogo e que procura evitar as situações limite da existência, com a expressão “último homem”. Aquele que inventou para si a felicidade, que não tropeça mais em pedras ou homens, que coloca a meta da existência nos pequenos prazeres e em uma vida agradável, que se encerra com um agradável morrer. Uma “felicidade de moscas”, as quais estabelecem como o bem maior que “ninguém lhes faça mal” (NIETZSCHE, 1994, p. 177). Tal homem, que entende o conflito como uma tolice, não pode amar, odiar, governar e muito menos se colocar nos picos, nos extremos do risco necessário para se poder, conforme afirma Zaratustra: “dar à luz uma estrela dançante” (NIETZSCHE, 1994, p. 34).

Colocar-se em jogo, na filosofia de Nietzsche, é uma ação própria a um tipo de homem que tem sua “felicidade na tensão elevada” (NIETZSCHE, 1992, p. 173). Um tipo de homem que, segundo Bataille, não vive por *precaução*, (2004, p. 137), mas reconhece a vida como excesso. Um homem que busca o deserto, não como um local de encolhimento e fuga – mesmo que fosse das mil baboseiras cacofônicas, mas justamente para defrontar-se consigo, com os limites da vida e colocá-la em perigo. Enfim, para cultivar a solidão e o silêncio necessários à comunicação.

Para que tal homem considere o outro diante de si, ele necessita, por um lado, de uma memória que lhe permita ser veraz, manter suas promessas e, por

outro, de um tipo de esquecimento que permita a ele digerir as experiências passadas e abrir-se para o novo. Nos dois casos, tanto da promessa, quando da abertura para novas experiências, tem-se uma relação do homem com o outro que pressupõe longas entrevistas consigo mesmo, como faz Zaratustra ao subir para a montanha e permanecer lá por dez anos.

Diferentemente do que ocorre com os membros do rebanho que estabelecem os critérios de relacionamento visando à conservação dos iguais e a eliminação do que é diferente e perigoso, do “inimigo mau”, o homem elevado não deixa de apresentar uma “certa necessidade de ter inimigos (como canais de escoamento, por assim dizer, para os afetos de inveja, agressividade, petulância – no fundo, para poder ser bem *amigo*)” (NIETZSCHE, 1992, p. 174). Seu trato refinado na relação com seus pares, o respeito, gratidão, autocontrole, delicadeza, lealdade, orgulho e amizade nas relações entre si, que permite um refinamento no próprio conceito de amizade, não é fruto de uma negação do conflito, mas o tem como uma necessidade.

Em um texto de juventude intitulado “A disputa de Homero”, Nietzsche afirma que não se pode separar o homem da natureza, no sentido de abolir dele o que seria “desumano”: a inveja, a agressividade e a saudável necessidade de inimigos. E não somente porque seria um esforço inútil, mas possivelmente porque, segundo ele, “as capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras” (NIETZSCHE, 2005, p. 65). Nesse mesmo texto, contudo, ele sugere que a vazão daquelas forças terríveis não precisa ocorrer na forma da crueldade e da violência destrutiva (*hybris*, má Eris), como havia em abundância no mundo pré-homérico, mas na forma de descarga que o homem grego, após a “virada órfica”, irá denominar de “boa Eris” (NIETZSCHE, 2005, p. 69).

Enquanto a “má Eris” é apontada como aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, “à guerra má e ao combate cruel”, (NIETZSCHE, 2005, p. 69) a “boa Eris” é aquela que se traduz por um tipo de inveja entre os homens que conduz à disputa e não para a luta aniquiladora. Assim, ela não deixa de ser egoísmo, ciúme, rancor, inveja, porém, num formato que conduz à rivalidade recíproca. Tal rivalidade, segundo Nietzsche, é o que garante a saúde da cidade-estado ao mesmo tempo em que a preserva do “abismo pré-homérico de uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (NIETZSCHE, 2005, p. 70).

Diferentemente do isolamento, que é tão estéril quanto a *hybris* que aniquila o oponente, a disputa identificada como a “boa Eris” se aproxima do que Bataille chama de mal e que permite a comunicação. No exemplo utilizado, o da crucifixão, embora se possa apontar uma violência extrema, seu significado *para os cristãos* tem por pressuposto exatamente que Cristo não fora aniquilado. Ressuscitou. E sem a ressurreição, a comunicação não se faria. O diálogo se encerraria na Cruz.

Seguindo esta correlação entre Bataille e Nietzsche, no entanto, e tendo presente em especial a associação que o primeiro faz entre comunicação e “experiência interior”, torna-se imprescindível considerar também alguns dos últimos escritos de Nietzsche, nos quais, a idéia de conflito não diz respeito tanto às disputas de povos antigos, ou do homem com forças exteriores a ele, mas à disputa que ocorre “no interior de uma alma”.

6. O CONFLITO COMO CONDIÇÃO PARA A COMUNICAÇÃO: PARA SE PRODUZIR UMA “ESTRELA DANÇANTE”:

O tema da disputa, como se tem especialmente nos escritos de Nietzsche posteriores ao *Zarathustra*, não remete a qualquer saudosismo em relação a homens violentos do passado⁷ ou a uma apologia da violência na forma de uma *hybris*. Ele remete, antes, à “tensão elevada” que se encontra “no interior de uma única alma” e que caracteriza uma “natureza elevada”: uma natureza espiritual dividida por um conflito entre opostos e transformada em um campo de batalha.

Embora não se possa comparar a idéia de uma “natureza elevada” de Nietzsche com a proposição de uma “experiência interior” de Bataille, pela própria diferença entre “natureza” e “experiência”; o fato é que ambos têm por pressuposto o não apaziguamento dos conflitos inerentes ao homem e a idéia de um deslocamento desses conflitos para o limite extremo, onde, conforme veremos, tudo é colocado em jogo (BATAILLE, 1992, p. 11).

No final da Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*, após apontar os passos da luta “terrível, milenar” travada entre “os dois valores contrapostos, ‘bom e ruim’, ‘bom e mau’”, e ter sido obrigado a reconhecer que a moral do homem de rebanho foi vencedora, Nietzsche afirma: “ainda agora não faltam lugares em que a luta não foi decidida. Inclusive se poderia dizer que deste então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma ‘natureza elevada’, de uma natureza mais espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos” (NIETZSCHE, 1987, p. 52).

Esta mesma idéia, de uma natureza dividida, paradoxal, pode ser encontrada também quando ele faz alusão à separação do homem de seu passado animal, quando os antigos instintos do homem, introduzido na sociedade da paz, já não podem mais ser descarregados para fora e, por conseguinte, são inibidos, “voltam-se para dentro”, produzindo o que Nietzsche chama de “*interiorização do homem*”. Tal movimento, que ocorre quando o homem é encerrado na “regularidade dos costumes”, produz a “má consciência”, segundo ele, “a maior e mais sinistra doença da qual até hoje ainda não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o*

homem, consigo”. No entanto, se por um lado ele associa aquela declaração de guerra aos antigos instintos a uma doença, por outro, salientando justamente o caráter paradoxal do homem, ele afirma: “acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição e futuro, que o aspecto da terra se alterou substancialmente”. Como pode ser descrito este fenômeno? Segundo Nietzsche, ele é “demasiado fino, portentoso e paradoxal” (NIETZSCHE, 1987, p. 52).

A contradição e o paradoxo são traços que marcam o homem na medida em que ele se torna “*um animal interessante*” (NIETZSCHE, 1987, p. 29). Por sua vez, tornar-ser interessante não deixaria de corresponder a colocar-se em jogo, o que abre a possibilidade da comunicação, mas também de perder-se (BATAILLE, 1992, p. 30). Este pode ser o preço do jogo, a entrega do que se aposta. Ao se jogar na beira de um abismo, se aposta o corpo, a vida, a alma. Tudo.

A tensão que se tem neste caso, não é entre o homem e o animal. Não há retorno possível ao animal ou a uma natureza perdida no passado. A tensão é entre atividades humanas: convalescença e saúde, interdição e transgressão, e aponta para possibilidades que se apresentam ao homem justamente porque ele se afastou do animal.

Se o homem contrário ao jogo é descrito por Zarathustra como o “último homem”, o militante interessado na produção do último homem é o “sacerdote ascético”. Ele se coloca no jogo interessado em distender a tensão por meio de um efeito anestésico, narcotizante, que produza no homem um estado correlato à hibernação dos animais, ou à estivação das plantas.

Segundo Bataille, diferentemente do jogador que arrisca tudo, o ascetismo propõe entregar uma parte de si visando salvar outra. Em outros termos, ele “negocia” e, ao fazê-lo, mutila o homem e *domestica* a experiência (BATAILLE, 1992, p. 31). O ascetismo é, assim, ao admitir o fim da tensão, “o jogo da sorte contrária, uma negação do jogo, por si mesma invertida”. Nestes termos, “um espírito livre e que se pretende como tal, escolhe entre o ascetismo e o jogo” (BATAILLE, 1986, p. 115). Sob esse aspecto, para se fazer justiça à filosofia de Nietzsche é preciso entendê-la não apenas como uma constatação do caráter paradoxal do homem, mas como uma afirmação desse caráter, do jogo, da tensão que permite a ele, divisar, “quem sabe? A *meta...*” (NIETZSCHE, 1992, p. 8).

7. JOGO, CONFLITO E TRANSGRESSÃO:

A tensão elevada, o conflito, a polêmica, não é apenas uma retórica nos escritos de Nietzsche. Para ele, a filosofia se apresenta como uma possibilidade de jogar. Por conseguinte, seus escritos compõem um conjunto de estratégias

mais do que de verdades que se pretenderiam perenes.

Desde o momento em que superou a primeira infância, o filósofo imoralista, herege e ímpio, passou a reconhecer naquilo que lhe fora apresentado como sagrado, apenas fórmulas vazias, signos, que somente ganham sentido quando tomados como partes de um jogo. Sem perder de vista que esta regra deve valer também para seus escritos, pode-se apontar uma última peculiaridade que aproxima Nietzsche e Bataille, a transgressão. Porém, não se trata apenas de transgredir, ao modo de um ímpio, que terminaria por inverter alguns dogmas ou alguma filosofia dogmática, mas como um imoralista que se contrapõe à própria dogmatização em filosofia.

Deve-se, por fim, transgredir os próprios textos, pois também eles não podem ser apresentados como “o caminho”, simplesmente “porque o caminho – não existe!” Neles o “espírito livre” deve deixar claro que se trata do “seu gosto” e do “seu caminho”, evitando assim, tornarem-se verdades válidas para qualquer um, com um pretensão valor universal. Mais ainda, ao deixar claro que “este, agora – é o meu caminho”, ele deve apresentar a questão: “onde está o vosso?” (NIETZSCHE, 1994, p. 201).

Bataille se ocupa com o próprio caminho. Sua apropriação de Nietzsche não se faz ao modo do discípulo, interessado em reconstituir seus passos, até porque, conforme ele mesmo reconhece: “as doutrinas de Nietzsche têm isso de raro: que não se pode segui-las” (BATAILLE, 1986, p. 116). Indiferente, à possibilidade de segui-las, ele apropria-se delas, sem se preocupar, por exemplo, com a caracterização de bom e mau como Nietzsche faz na primeira dissertação da *Genealogia da moral*. Assim, sua leitura do filósofo alemão torna-se fiel, paradoxalmente, pela infidelidade. Desconsiderando eventuais conceitos oferecidos por Nietzsche, ele o toma pela tensão, pelo paradoxo, pelo conflito, pelo mal que ele permite vislumbrar.

NOTAS

1 Uma versão preliminar deste estudo foi apresentada no I Seminário de Filosofia Contemporânea: Nietzsche e o Pensamento Francês, realizado de 11 a 15 de setembro de 2006, na Universidade Estadual de Londrina.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR.

3 Faremos as citações indicando o ano da edição utilizada e o número da página. Desta forma, lançando mão das referências ao final do artigo, o leitor poderá chegar à fonte citada.

4 Como aponta Foucault em “Nietzsche, a genealogia e a história”, (In: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. 18. ed. São Paulo: Graal, 2003, p. 15-37) Nietzsche faz, em alguns momentos,

um uso diferenciado dos termos *Ursprung* (origem) e *Herkunft* (origem, proveniência), além de preferir termos como *Entstehung* (surgimento, emergência) e *Erfindung* (invenção), *Geburt* (Nascimento) ao invés de *Ursprung*, para referir-se ao seu trabalho como genealogista. Quanto ao termo *Ursprung*, ele prefere usá-lo para identificar a busca por origens miraculosas (*Wunderursprung*), como fazia quando criança, ou pesquisas pela origem que desconsidera os efeitos da história sobre algo, como fazem os psicólogos ingleses.

5 Enquanto na reprodução humana a morte não é algo tão evidente, na reprodução das células ela é parte integrante, uma vez que na mitose a célula matriz desaparece para dar lugar às duas novas que são geradas.

6 Alertamos para o fato de que a utilização que fazemos neste ponto do conceito chave do pensamento de Bataille “experiência interior” está restrita aos interesses de nossa própria argumentação. Para uma compreensão do termo em toda a sua abrangência, a melhor indicação é o livro de Bataille intitulado *A experiência interior*, levado a público, no Brasil, pela Editora Ática em 1992.

7 Desenvolvemos um pequeno estudo sobre os tipos mais elevados de homem na filosofia de Nietzsche que foi publicado com o título: “A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*. N. 23, p. 105-121, 2007.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1980.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. 2005: *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Editora Loyola.

BATAILLE, Georges. 1986: *Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A.

_____. 1992: *A experiência interior*. São Paulo: Editora Ática.

BATAILLE, Georges. 2000: “*Frédéric Nietzsche*”. Une liberté souveraine. Textes et entretiens réunis et présentés par Michel Surya. Paris: Farrago, p. 127-132.

_____. 2004: *O Erotismo*. São Paulo: Editora Arx.

FOUCAULT, Michel. 2001: “Prefácio à transgressão”. Ditos e escritos III: Estética, Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 28-46.

MACHADO, Roberto. (org.) 2003: Nietzsche, a genealogia e a história. *Microfísica do poder*. 18ª Edição. São Paulo: Graal, p. 15-27.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda.

_____. 1994: *Assim falou Zaratustra*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. 1992: *Além do bem e do mal*. São Paulo: Editora Schwartz.

_____. 1987: *Genealogia da moral*. São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. 1988: *Der Fall Wagner. Götzen Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSA) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter.

PRADEAU, Jean-François. 1996: Bataille: la experiencia extática. In: CRAGNOLINI, M.; KAMINSKI, G. (compiladores) *Nietzsche actual e inactual*. Vol. II. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del C.B.C.. Disponível em: <http://www.nietzscheana.com.ar/pradeau.htm>. Acessado em 20/08/2006.