

ACÉFALO

III – IV

DIONYSSOS

D I O N Y S O S

Toda a antigüidade viu Dionysos como o dispensador* do vinho. Mas ela o conheceu também como o Frenético que faz dos homens possessos, que os leva à selvajaria, que os faz mesmo espalhar sangue. Dionysos era o familiar e o companheiro das almas dos mortos e misteriosas consagrações o nomeavam seu mestre. É a seu culto que pertencia a representação dramática... É ele quem fazia nascer as flores da primavera; a hera, o pinho, a figueira eram-lhe ligados; mas o dom mil vezes bendito da vinha deve ser colocado muito acima desses benefícios da natureza. Dionysos era o deus da embriaguez feliz e do amor extático. Mas ele era também o Perseguido, o Sofrente, o Morrente e todos aqueles que amava e que o acompanhavam deviam tomar parte em sua sorte trágica (Walter Otto, Dionysos, Frankfurt, 1933, p. 49).

Quem é Dionysos?

O deus do êxtase e do pavor, da selvajaria e da entrega feliz, o deus louco, cuja aparição põe os homens em delírio, manifesta já em sua concepção e em seu nascimento o caráter misterioso e contraditório de seu ser.

Ele era o filho de Zeus e de uma mortal. Mas antes de tê-lo posto no mundo, esta foi queimada no fogo de raio de seu noivo celeste (Dionysos, p. 62).

Assim como os mitos do nascimento, os mitos da aparição de Dionysos manifestam também já muito de sua essência.

Em sua concepção, o elemento terrestre tinha sido tocado pelo estalo do céu divino. Mas na associação do celeste e do terrestre que se exprime no mito do duplo nascimento, o

* N.d.T.: *dispensateur*: generoso distribuidor.

caráter pesado de lágrimas da vida humana não era suprimido (*levé*) mas mantido em contradição brutal com o esplendor sobre-humano. Aquele que nasceu assim não é somente aquele que grita de alegria, aquele que aporta a alegria, ele é o deus doloroso e morrente, o deus da contradição trágica. E a violência interior dessa dupla natureza é tão grande que entra como uma tempestade no meio (*milieu*) dos homens que ela terrifica e dos quais ela abate a resistência com o chicote da loucura. Tudo o que é habitual e ordenado deve saltar em estalos. A existência devém subitamente embriaguez — embriaguez da felicidade estalante, mas também embriaguez do espanto (Dionysos, p. 74).

Quando Dionysos veio a Argos, como não queriam celebrar seu culto, ele tornou as mulheres dementes a tal ponto que elas fugiram para a montanha e dilaceraram as carnes de seus filhos recém-nascidos... Aura, amada de Dionysos, matou e devorou um de seus filhos de pouca idade... (Dionysos, p. 98-99)

Um deus frenético! Um Deus à essência do qual pertence ser louco! Que viveram ou viram os homens aos quais se impunha o que há de impossível nessa representação?

A cara desse verdadeiro deus é a cara de um mundo. Não pode haver deus louco a menos que exista um mundo louco que se manifeste por ele. Onde está este mundo? Pode ele ainda ser achado e reconhecido por nós? Só o deus ele mesmo pode nos ajudar nessa via...

Aquele que engendra o vivente deve se engolir nas profundezas originais, moradas das potências da vida. E quando ele revém à superfície, há um estalo de loucura em seus olhos, porque lá, embaixo, a morte coabita com a vida.

O mistério original ele-mesmo é louco — o seio do dilaceramento e da unidade dilacerada. A esse respeito não precisamos apelar aos filósofos... A experiência da vida e os ritos de todos os povos e de todos os tempos testemunham.

A experiência dos povos fala: lá onde nasce o vivente, a morte é/está próxima. E na medida em que há vida aquilo é vivente, a aproximação da morte cresce, até o instante o mais alto, até a feitiçaria do devir novo, quando morte e vida se chocam numa alegria louca. O turbilhão e o *frisson* da vida é profundo porque ébrio-morto. Tão freqüentemente quanto a vida se engendra de novo, a parede que a separa da morte se abre por um instante (Dionysos, p. 126-128).

Não era somente a abundância de vida e a fecundidade que fazia do Touro uma das formas de Dionysos, mas também sua loucura furiosa, seu caráter perigoso... (Dionysos, p. 154)

Sua lascívia freqüentemente mencionada deve ter feito do bode um dos animais dionisíacos... (Dionysos, p. 155).

NIETZSCHE DIONYSOS

Um deus ébrio, um deus demente... As hipóteses rapidamente construídas que reconduzem toda significação ao nível da média não fizeram mais que desviar o olhar dessa representação. Mas a história testemunha de sua força e de sua verdade. Ela deu aos Gregos um sentimento de embriaguez tão grande e tão aberto que, milhares de anos após a ruína de sua civilização, um Hölderlin, um Nietzsche podiam exprimir seu último e seu mais profundo pensamento em nome de Dionysos. E Hegel representava o conhecimento da verdade com a ajuda de uma imagem dionisíaca, afirmando que ela era “a vertigem da bacanal, na qual não há

um participante que não seja/esteja ébrio” (OTTO, Dionysos, p. 50).

Eis aí meu universo *dionisíaco* que se cria e se destrói eternamente ele-mesmo, esse mundo misterioso das volúpias duplas, eis aí meu “além do bem e do mal”, sem finalidade, a menos que a felicidade de ter cumprido um ciclo seja uma finalidade, sem querer, a menos que um anel tenha a boa vontade de girar eternamente sobre si-mesmo e sobre nada de outro que si-mesmo em sua própria órbita. Esse universo que é o *meu*, quem pois é assaz lúcido para vê-lo sem desejar perder a vista? Assaz forte para expor sua alma a esse espelho? Para opor seu próprio espelho ao espelho de Dionysos? Para propor sua própria solução ao enigma de Dionysos? E aquele que disso fosse capaz não deveria ele fazer *ainda mais*? Noivar com o “ciclo dos ciclos”? Jurar seu próprio *retorno*? Aceitar o ciclo em que eternamente se abençoará a si-mesmo, se afirmará a si-mesmo? Com a vontade de querer todas coisas de novo? De ver revirem todas as coisas que foram? De querer ir a tudo o que deve um dia ser? Sabem vocês agora o que é o *mundo* para mim? E o que quero quando quero esse *mundo aqui*? (NIETZSCHE, Volonté de puissance).

Quando da festa do Asno, no Zaratustra, é dito expressamente que o assassino de Deus não é somente culpado da morte de Deus, mas também de sua ressurreição sob uma forma nova : pois entre os deuses, a morte não é mais que um pré-juízo, eles não fazem mais que se despojar, mas não morrem e não se saberia jamais prever “quantos novos deuses serão ainda possíveis”. Com efeito : “quase dois mil anos se escorreram e nem um só novo deus!” O papa, privado de Deus pela morte deste último, vem adorar o

novo deus sob a forma travestida de um asno. Esse asno, do fundo de sua sabedoria escondida, dionisíaca, não diz jamais: Nein (Não), mas sempre : I-A (Ja : Sim). O Homem-o-mais-feio oferece vinho ao asno, pois Dionysos é um deus de vinhateiros; e todos os personagens do Zaratustra se ajuntam solenemente em torno do asno divino. Da mesma forma, o Viajante e sua Sombra, o profeta do Niilismo, todos esses homens superiores do desespero adoram o asno abençoante; pois sua (deles) vontade superior do nada se vê liberada no asno afirmador e com sucesso chegada (*parvenue*) à forma suprema do ser se querendo ele-mesmo. Zaratustra, o “mais pio dos ateus”, devém ele mesmo Zaratustra-Dionysos em nome do qual Nietzsche cumpre a última transformação que o faz passar do princípio heróico do EU QUERO ao princípio “idêntico aos deuses” do EU SOU. Idêntico aos deuses, esse princípio o é porque através dele devém fácil (*aisé*) aquilo que parecia penoso anteriormente. “Os deuses vivendo com ligeirice : está aí o embelezamento supremo devolvido ao mundo; nesse sentimento, quanto a vida é difícil de viver” LÖWITZ, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen, Berlin, 1935, p. 55).

#Ariadne, o labirinto, o Minotauro, Teseu e Dionysos, todo esse domínio mítico, Nietzsche não cessa de a ele revir sem cessar sob uma forma enigmaticamente ambígua, cada vez que quer indicar o último segredo da verdade : que a verdade é a morte...

O labirinto cujos dédalos não oferecem saída e que reserva a destruição pelo Minotauro é a finalidade e o destino do pesquisador. Aquele que ensaia a absoluta independência do conhecimento, sem a isso ser constrangido, prova por esse feito uma audácia desencadeada. Ele se entrega a um

labirinto, multiplica por mil os perigos que a vida comporta por si só, e dentre os quais não é o menor que ninguém veja com seus olhos como e onde ele se desgarrar e se isola, para findar por ser despedaçado por algum Minotauro das cavernas da consciência. No caso em que um tal pesquisador sucumba, isso se produz tão longe de toda a compreensão humana que os homens não o sentem nem podem compadecer — e ele não pode de lá revir...

A verdade... conduz ao interior do labirinto e nos entrega à potência do Minotauro. O sujeito do conhecimento tem ainda por esta razão uma totalmente outra finalidade: um homem labiríntico não busca jamais a verdade, mas sempre sua Ariadne — o que quer que ele possa dizer. A busca da verdade arrasta em direção àquilo que lhe é outro, o que é em si-mesmo como verdade, mas nenhuma das verdades que são tomadas em tanto que verdade. O que é Ariadne, Nietzsche não o disse ou não o “pôde” dizer.

E no entanto ela-mesma redevém para ele a morte...

Nietzsche em tanto que é Dionysos devém a verdade que abraça de uma só vez vida e morte, verdade do fundo da qual ele diz desde então a Ariadne : “Eu sou teu labirinto”. Dionysos é ele a verdade lá onde o obscuro em tanto que pertencente ele-mesmo à verdade libera a verdade e a sobrepuja porque as peripécias paradoxais da busca da verdade se encerram dentro do círculo do vivente num ser que então somente — em Dionysos — é o verdadeiro? Toda compreensão para toda experiência propriamente dita do que Nietzsche não diz mais, pára aqui (JASPERS, Nietzsche, *Berlin*, 1936, p. 201-202).

Tão inumeráveis quanto tenham sido os traços que é possível perceber nesse mito, para Nietzsche não se trata de

compreender esse mito, não se trata senão da escolha consciente de um símbolo que lhe parece útil para sua própria filosofia. Eis porque Dionysos é alguma coisa essencialmente outra que o mito antigo, alguma coisa que no fundo devém sem jamais tomar forma.

Dionysos é antes de mais nada o símbolo da *embriaguez* “na qual a existência festeja sua própria transfiguração”. “Quando floresceram o corpo e a alma gregos... nasceu esse símbolo carregado de mistérios... Aqui é dada a medida comum, em vista da qual tudo o que se arrastou depois, foi estimado curto demais, pobre demais, estreito demais : — que se pronuncie somente a palavra Dionysos diante dos melhores nomes e das melhores coisas modernas, diante de Goethe por exemplo, ou diante de Beethoven, ou diante de Shakespeare, ou diante de Rafael : e de um golpe sentimos que nossas melhores coisas e nossos melhores instantes são julgados, Dionysos é um juiz! (16, 388).

Dionysos é ainda por cima o contrário do Cristo, é a vida trágica oposta à vida aos pés da cruz : “Dionysos contra o crucificado”. Esse contrário *não é* : uma diferença quanto ao martírio, — mas o sentido deste é diferente.. o problema que se coloca é aquele do sentido do sofrimento: ou o sentido cristão, ou o sentido trágico. No primeiro caso ele será a via de um ser santificado; no segundo caso o ser comporta o bastante de santidade para justificar uma vida temível (*redoutable*) de sofrimentos. O homem trágico aprova ainda o sofrimento mais áspero : ele é assaz forte, pleno, divinizador para isso; o cristão nega o lote o mais feliz sobre a terra... O Deus na cruz é a maldição sobre a vida, o conselho de dela se liberar; — Dionysos posto em pedaços é uma conjuração

da vida : ela renasce eternamente e revirá eternamente da destruição (16, 391).

Diante da figura evanescente desse Deus a concepção indeterminada de Nietzsche se acaba — como precedentemente seu pensamento — “por uma Teodicéia, é dizer, por uma aprovação absoluta do mundo — mas pela mesma razão por que se o havia desaprovado até então”(16, 372).

Entretanto Dionysos não poderia jamais ser um Deus ao qual se endereçam preces, ao qual se consagra um culto. Ele é no fim das contas, o “Deus que filosofa”(14, 391). Ele tem todas as particularidades do novo filósofo que Nietzsche vê vir, ou que sente ser ele-mesmo: ser o “deus tentador” e o “grande equívoco”. Nietzsche tem consciência da estranha novidade de um parêntese símbolo : o simples fato de que Dionysos é um filósofo, e de que por conseguinte os Deuses também filosofem, me parece uma novidade.

A auto-identificação de Nietzsche com Dionysos ainda escondida na frase : “eu sou o último discípulo e iniciado do deus Dionysos”, ele a cumpre faturalmente ele-mesmo no início da loucura. (JASPERS, Nietzsche, p. 330-332)

D I O N Y S O S F I L Ó S O F O

Esteja tranqüilo: eu sou Deus! tomei esse disfarce¹

¹Nietzsche louco citado por Andler, em *Maturité de Nietzsche* (Maturidade de Nietzsche).

Nietzsche é um feroz legislador — sem cidade. Um criador de religião que em torno dele não vê — ninguém. Essa crucificante ausência se faz poesia no *Zaratustra*.

Deus dispõe. A Deus vat. Mas Deus é/está morto. É preciso pois pousar à essa sucessão vacante uma candidatura que arrisque prevalecer. “A inocência do porvir” estando restabelecida, a maior liberdade possível se oferece a quem é assaz potente para tomá-la. Que se peça então contas a esse demônio e não se obterá em resposta senão o rir o mais feliz.

O poder existe, arbitrário. É uma graça que é *dada*. O poder é a força sagrada de que não pode haver razões, pois que as razões são/estão após ela, não antes. Abaixo, não acima. Como a busca da presa alimentar ou sexual, a cômoda “tendência a perseverar em seu ser”, a bem conhecida “luta pela vida”, o poder move os homens. O universo humano se comporta como um jogo de campos magnéticos. Os homens se atraem, se repelem, se

agregam aqui como grãos de limalha, lá fogem uns dos outros como bolinhas de mercúrio. A atração sexual talhada (*tranchée*) e brutal, só ela ou quase, tem direito de cidadania nas explicações e nos discursos. Mas, margem desmesurada das investigações recomendadas e dos extravasamentos admitidos, e pelo lado de dentro mais próximas que eles-mesmos de seu real objeto, profundos e possantes movimentos de atração e repulsão perseguem um curso labiríntico, ora quebrado como por jogo, ora sinuoso e contínuo assim como um grande sistema. É possível ver, num grupo de crianças, a maior parte dentre elas orientar, inflexionar, entortar (*gauchir*) sua conduta de maneira a prazer ou desprazer a alguns que não são necessariamente os mais favorecidos pela classe (*rang*), a fortuna e o espírito. Os refratários representam (*jouent*) aqui o papel de exceções que confirmam a regra. Em tudo aquilo que simula, mesmo à maneira de um eco longínquo, a estrutura de um clã, certos seres têm o poder de mobilizar a

afetividade humana. Atraindo os raios do amor, do ódio, do medo, eles são aqueles a quem alguma coisa acontece; eles retêm ou caçam, provocam a mais vida, dão gosto à existência, se deslocam num ar que nutre as paixões e não conhecem indiferentes. É arriscado, mas tentador, buscar analogias entre a noção de um tal poder e aquela de *mana* que Frazer evoca tão felizmente em *As origens mágicas da realeza*. Ninguém duvida, a mais banal conversação testemunha, que o dom de comandar, o dom de hipnotizar, aquele de provocar o amor *participam* uns dos outros, se fundem e se confundem quando a temperatura afetiva a isso se presta; e se pronunciam as palavras “loucura”, “doença”, “intoxicação”, “charme”, “possessão”, “enfeitiçamento” (“*envoûtement*”). Por recursos (*ressorts*) secretos, a injustiça, mesmo através das malhas dos regimes que substituem o mais ostensivamente falsas desigualdades às naturais, rege as relações humanas, cumula de dons o dotado, desgraça o desgraçado.

Que esses fatos de poder, esses fatos sagrados sejam assunto (*sujets*) de literatura, não objetos de ciência, é preciso deplorá-lo ativamente. A luta das classes, as lutas pela vida, os conformismos de grupo podem bem se enrijecer e pesar de todo seu peso (*lourdeur*) sobre os fenômenos de poder, eles se revelam impotentes para anulá-los e esses “fatos sagrados” ora opõem aos outros fatos surdas resistências, ora lhes infligem exemplares xeques.

Certamente, “a supremacia do mandarim não significa jamais nada de bom”, sem dúvida, a ciência duramente adquirida não confere o poder vivente; mas se ela não o serve, ele se deteriora (*gâte*) hoje. Sigamos essa luminosidade (*lueur*) no dédalo nietzscheano.

A potência de dispor do homem, não aquela que tenta ganhar alguns dias, mas aquela que lança os dados da história sobre o tapete dos séculos, Nietzsche quer que ela seja *reintegrada*, para além da utilidade, o tédio, as mecanizações, *num ciclo cegante de fatos profundamente naturais*: entre o amor, a vida

despendida com fasto, oferecida com fervor, a dança diante da força e diante da beleza, o magnetismo humano e os enfeitiçamentos naturais, a primavera e a morte. O “criador cesariano da cultura”, que, escultor, *tem o tempo* de esculpir a matéria humana, este é o arauto do poder, que não é uma coisa que se tenha mas uma coisa que se é.

“Uma nova raça de filósofos se levanta. Ouso batizá-la de um nome que não é sem perigo. Tais quais os adivinhos, tais quais se deixam adivinhar — pois está em sua natureza querer permanecer um pouco enigmas — esses filósofos do porvir quereriam ter, justamente e talvez também injustamente — um direito a serem chamados *sedutores*²... Curiosos até o vício, buscadores até à crueldade... (possuem) almas anteriores e posteriores, das quais ninguém penetra as últimas intenções, primeiros planos e planos de fundo (*arrière-plans*) que ninguém ousaria percorrer³”.

²Par delà le Bien et le Mal (Além do Bem e do Mal), II, 42.

³id., II, 44.

Neles, Dionysos dança e Dionysos filosofa. O pensador em quem ele se manifesta se sente “mais rico de si mesmo, mais novo... penetrado e surpreendido por um vento de degelo, talvez mais incerto, mais delicado, mais frágil, mais quebrado mas pleno de esperanças que não têm ainda nenhum nome, pleno de querereres e de correntes novas, de contra-correntes e de maus querereres novos⁴”.

O filósofo dionisiano, segundo Nietzsche, é o intercessor entre o poder e a ordem.

A palavra “mito”, além do sentido de mentira pura e simples de que a vulgaridade contemporânea a dotou, possui várias acepções que vão se perder umas nas outras e dão lugar a equívocos a tudo tomar fecundos, salvo aos olhos de um pensamento por demais apressado (*hâtive*). O mito, no sentido literário e platônico da palavra, é um procedimento que substituía a prova pelo relato e a demonstração pela imagem. Os mitos que estuda o mitógrafo, eles, outrora, formavam com ritos um corpo vivente. Desde a extinção

⁴id., IX, 295.

desses ritos, muitos dentre eles erram como, em certas religiões “primitivas”, os mortos privados de sepultura. A arte é freqüentemente então seu cemitério, as obras primas clássicas seus belos sarcófagos ⁵. Mas enquanto os mitos pagãos repousam na arte a título de símbolos corretos e de recreações higiênicas, emergem do folclore, e mesmo da literatura, novos mitos. Gestos de heróis que, tendo existido ou não, são absolutamente recobertos pelo que a imaginação da posteridade fez deles. A oferenda feita a esses heróis consiste em papel. Eles nutrem periodicamente a insuficiência, as nostalgias, os terrores humanos. Os homens não podendo realizar sem retorno [sic — *talvez détour (desvio) em vez de retour*] os desejos que aqueles ilustram, nem deles se desligar, esses heróis estão presentes à maneira dos remorsos e das tentações : “Eu sou um livro, mas tu vives, não é?” Fausto e Don Juan

⁵Cf. Roger Caillois : *Le mythe et l’homme (O mito e o homem)*, in *Recherches Philosophiques*, 1936. Deixo de fora a concepção soreliana do mito (*Introduction à l’économie moderne, Réflexions sur la violence*) (Introdução à economia moderna, Reflexões sobre a violência).

são excelentemente tais repreensões, tais heróis e tais mitos⁶.

Um dia, Nietzsche escreveu sobre seu caderno : “Harmonia do Criador, do Amante, do Conhecedor na potência ⁷”.

É feliz e justo que Don Juan se chame o *sedutor* como aliás o Diabo, que se chama também *Lúcifer*. É o “estado dionisíaco” que Don Juan, como sem dúvida o diabo, caça a cavalo e com cães (*chasse à courre*), estado em que a análise nietzscheana distingue “o instinto sexual, a embriaguez, a crueldade que todos três pertencem à mais antiga alegria de festa no homem”. Opinioso, Don Juan quer que toda mulher achada seja mediatriz. Jamais ele se deixa desviar de seu destino, flexionar, inflexionar, deformar (*gauchir*), utilizar. Nem o rei, nem o dinheiro, seu pai ou a piedade...

⁶Cf. Geneviève Blanquis, *Faust pendant quatre siècles (Fausto durante quatro séculos)*, e Gendarme de Bévotte, *La légende de Don Juan (A lenda de Don Juan)*.

⁷Ainsi parlait Zarathoustra (Assim falava Zarathustra), *Mercure de France, appendice*, p. 488.

O cristianismo decretou que o casal excitação erótica-êxtase seria separado, que o êxtase faria parte de um mundo além da carne. Don Juan, ele, instituindo sobre as criaturas de Deus uma grande experiência, não tem em conta especial nem o criador nem aqueles que deste precisam para viver, e se comporta como se não houvesse Deus, ao menos outro que não ele próprio. “Sentado à grande mesa da gozação e do jogo”, a jamais indene de toda má consciência, ele jogará a partida até o limite, ainda mesmo quando, as armas desleais e as cartas trucas do sobrenatural serviriam contra ele. A coalizão última de Deus e de um mundo que obedece ainda a Deus (mas por quanto tempo?) mostrará somente até que alto grau pode subir sua potência de desafio. O estado dionisíaco que Don Juan busca conquistar pela violência, pela astúcia e contra tudo, esclarece uma vida que não seria “uma outra vida” senão porque ela seria a vida menos fora dela mesma. O mito de Don Juan nos fala de um desejo incoercível do qual os homens

participam e no qual eles comungam, longe de toda igualdade abstrata e de toda concessão ao maquinal. Desejo que o herói mítico tem o privilégio de ilustrar, a humanidade lhe tendo aqui, salvo exceções, por uma duração ilimitada e até tempos melhores, delegado seus poderes.

A religião dionisiana, organização coletiva e sagrada da busca do êxtase pelo eretismo e pela efervescência aparece a Nietzsche como um clarão através da noite dos tempos e de sua própria noite. Ele dela escruta com seus olhos profundos o reflexo nos textos sagrados e nos livros sábios.

É possível, sempre foi possível, propor uma explicação sistemática da existência humana em todos os seus graus em função dos estados dionisíacos; da perseguição de parelhos estados, da variável desigualdade dos homens diante deles, da comunhão de homens neles.

“Quantos deuses novos são ainda possíveis! Há tantas coisas

estranhas que passaram já diante de mim, nesses momentos fora dos tempos que caem na vida como (que) da lua, em que não se sabe absolutamente mais quanto se é já velho e quanto se poderá ainda ser jovem⁸”. Mas quem pensasse que o êxtase individual, a efusão passageira, mesmo carregada da mais preciosa intensidade, é em si um fim nietzscheano, este se enganaria (*méprendrait*) gravemente. Nietzsche não visa a nada menos que fazer definhar (*émacier*) e esvaziar de seu (delas) sangue as tradicionais noções de mito e de realidade, assinalando a cada uma em tanto que não é mais que ela mesma, empobrecida por seus limites, uma posição (*rang*) comportada (*sage*) e modesta como agora o tempo, o espaço newtonianos. A sorte que ele lhes reserva é de serem subjugadas e compreendidas a título de casos ridiculamente particulares, numa síntese agressiva, voraz e dominatriz. Ele entende que a tragédia retornando a suas origens,

⁸Volonté de puissance (Vontade de potência), Mercure de France, 1934, p. 65.

olvida a função de espetáculo que a isola miseravelmente, de sorte que abandonando a estética pela *estesia*, o criador não cria arte, mas história, que ele não joga* mais uma peça mas uma partida cujo em-jogo (*enjeu*: aposta) não é céu algum, mas a terra.

É preciso pois que o mito solicite a realidade, a invada, a mine e a metamorfoseie; buscando a encarnação que ele espreita, rodeia, prestes a fazer flecha de qualquer pedaço de madeira, criação de toda realidade. Não é mais preciso que o sedutor, votado a Dionysos, seja rejeitado da comunidade tal um dejetos cuja presença põe em causa a vida ela mesma do organismo que enlouquece por tê-lo produzido. Mas, que ele desemboque doravante, sem sair de seu mito, em pleno sol, em plena sociedade.

Vê-se que o problema da ficção ou da verdade não se coloca a propósito do mito moderno e nietzscheano de Dionysos que, prospectivo, não retrospectivo, não se paramenta das cores de um

* *Jouer* tem também o sentido de representar.

longínquo passado senão para melhor abraçar o porvir.

É em vão que se oporia a Nietzsche que o tempo dos mitos já era (*est revolu*): ele não crê nisso nem um pouco (*n'en croit rien*); que a ciência existe : ele esperava essa objeção.

“Atendedores de loja do espírito, caixeiros viajantes da cultura”, eis como o sábio professor Friedrich Nietzsche trata os literatos. Ele poupa (*ménage*) ainda menos seus sábios colegas : “eles tricotam os baixos (*bas*: meias) do espírito... Os distribuidores de apertos de mão (*les touche-t-on de la main*), eles fazem involuntariamente poeira em torno deles como sacos de farinha: mas quem duvidaria que sua poeira vem do grão e da glória dourada dos campos de verão... são bons movimentos de pêndulo desde que se tenha o cuidado de remontá-los⁹”. Entretanto, Nietzsche, o filósofo que se nutre de Nietzsche o filólogo é o que se pode imaginar de mais afastado de todo obscurantismo : “Meus irmãos! não nos escondamos

⁹As quatro últimas citações são extraídas do *Zarathustra*.

de todo : a ciência está aí, uma força formidável, nova, crescente, tal como jamais se viu, com asas de águia, olhos de mocho, patas de dragão¹⁰”.

A ciência põe ao serviço da vida materiais de uma tão rica diversidade! Cruel, aguda como uma caça ao homem tri refinada, ela põe em obra a agressividade humana sob sua forma a mais longínqua, a mais estrangeira, a mais distante...

Mas “a ciência não é autônoma... não possui uma finalidade, uma vontade... ela é agora o refúgio de toda sorte de descontentamento, de incredulidade, de remorso, de despectio sui, de má consciência — ela é a inquietude mesma da falta de ideal, a dor da ausência de um grande amor, o descontentamento de uma temperança forçada...¹¹”. O homem objetivo que não maldiz nem injuria mais como faz o pessimista, o sábio ideal que representa o instinto científico chegado (*parvenu*) à sua plena floração... é certamente um instrumento precioso entre todos,

¹⁰*Oeuvres posthumes (obras póstumas), Mercure de France, 1934, p. 65.*

¹¹*Généalogie de la Morale (Genealogia da Moral), III, 23.*

mas é preciso que ele esteja na mão de (alguém) mais potente que ele ¹². Esse “mais potente que ele” é o sedutor, Dionysos philosophos, natureza, mas sábia e filosofante. “É preciso cessar de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens de ciência com os filósofos”. Os trabalhadores filosóficos metem em fórmulas valores estabelecidos, os “sedutores” têm por missão “*subjugar o passado*”. Eles são a espécie de homens “que quer arriscar enquanto os outros nada querem arriscar”, aqueles “que dizem sim a tudo o que é problemático e terrível”. “Nós somos outra coisa que sábios; ainda que seja inevitável que, entre outras coisas, nós fôssemos também sábios. Nós temos outras precisões, um outro crescimento, uma outra digestão¹³. Os sedutores são “desrazoáveis”, “jogam um jogo dos infernos”, provocam algumas vezes neles a embriaguez como a exaltação dionisíaca utilizando o vinho trácio.

Estão sobre a terra como se obedecessem ao imperativo : “morre ou cria”. Mas eles não obedecem. Eles são o poder. Lhes pertence o criar. Entretanto, toda criação é escândalo. A distância do antes ao depois, do nada a alguma coisa, que ela seja franqueada, isso arranca a tudo o que já é atrozes gemidos vindos do mais profundo, provoca um horror bestial, sagrado, freqüentemente assassino.

Os mestres científicos caçam e armazenam as bestas preciosas, os vegetais inauditos, as maravilhosas especiarias. Eles preparam mesmo o festim de imortalidade. Mas para transformar esse festim em sangue de heróis e de deuses, é bem preciso que haja heróis e deuses. Os “sedutores” possuem só eles o entusiasmo, a cólera, a indignação, o rir sagrado que do saber fazem o martelo iconoclasta, a faca vivisseccionista e a mais grandiosa orquestra.

Nietzsche não tem jamais o bastante de desprezo por tudo o que é *invidia* e, como diz após Taine, ressentimento. Sabe-se que ele

¹² *Par delà le Bien et le Mal*, VI, 207.

¹³ Poderíamos multiplicar as citações.

entende por esse o sentimento recalçado, refechado, recozido, remordido, remascado que azeda e envenena. Mas há um outro sentido, hoje quase olvidado, da palavra ressentimento: cólera daquele que não pode aceitar, que não sabe se resignar, da besta de raça que se empina (*se cabre*). Quem cria quase não pode criar, há já longo tempo, senão contra o que existe e o “sedutor” não saberia/poderia existir sem o *nobre* ressentimento, a cólera sagrada propícia às criações. Nietzsche o sabe e o diz : “quase todo gênio conhece, como uma fase de seu desenvolvimento, a *existência catilinar*, sentimento de ódio e vingança contra tudo o que é já... Catilina, a forma preexistente de todo César”¹⁴. Existência catilinar que é como o período de ocultação dos heróis míticos, antes que os anos de provação comecem.

Vítima sacrificial, Nietzsche, criador de Dionysos philosophos, anunciador de uma nobreza de milagre, presa do mito, o nutre de

sua própria vida que aparece devastada e esvaziada. Quando um Baudelaire ou um Nietzsche se afunda, uma assaz comum malventura toma então figura exemplar de castigo divino e a imaginação humana, atingida ao vivo, pensa (*songe*) nas lendas em que aquele que vê coisas proibidas é cambiado em pedra ou fulminado pelo raio. Ela pode pensar também que o castigo foi irremediavelmente tardio e que virão as festas da ressurreição.

Jules Monnerot.

¹⁴*Crépuscule des idoles (Crepúsculo dos ídolos)*, VII, 45.

C R Ô N I C A

NIETZSCHEANA ¹⁵

A crise atual é a mesma que aquela que ameaçava a natureza humana quando do estabelecimento do cristianismo.

BENJAMIN CONSTANT ¹⁶

¹⁵ Sequência do texto que apareceu no número de janeiro sob o título Nietzsche e os fascistas. Essa crônica será prosseguida.

¹⁶ Essa concepção cíclica da história é em realidade a representação corrente. Chateaubriand, Vigny, Georges Sand, Renan se exprimiram no mesmo sentido sobre o cristianismo.

Engels desenvolveu longamente o princípio da similitude dos primeiros tempos do cristianismo e do século XIX. (*Contribuição à história do cristianismo primitivo, em Religião, Filosofia, Socialismo, tr. Fr. 1901*).

Nietzsche se considerando como o Anticristo e vendo no momento que vivia um pico da história se representava igualmente um curso cíclico das coisas. Mas para Nietzsche havia num certo sentido retorno ao mundo que Sócrates e o cristianismo tinham destruído (Cf. a resenha da obra de Löwith, em Acéphale, janeiro, p.31).

É lamentável que a concepção cíclica da história tenha sido desconsiderada pelo ocultismo e por Spengler. Ela poderá no entanto tomar corpo desde que seja estabelecida sobre um princípio simples e evidente. Ela se ligará necessariamente a uma INTERPRETAÇÃO SOCIOLOGICA DA HISTÓRIA, sociológica, vale dizer, igualmente distanciada do materialismo econômico e do idealismo moral.

O APOGEU DA CIVILIZAÇÃO É UMA CRISE

O APOGEU DE UMA CIVILIZAÇÃO É UMA CRISE QUE DESAGREGA A EXISTÊNCIA SOCIAL.

Cada vez que um vasto movimento de civilização se desenvolveu, no Egito ou no mundo greco-romano, na China ou no Ocidente, os valores que tinham conjuntado (*rassemblé*) os homens à aurora de cada fermentação, as pessoas, os atos, os lugares, os nomes e as leis sujeitas a tabu ou sagradas perderam lentamente, ao menos no conjunto ¹⁷, uma parte de sua força eficaz e de sua capacidade de impor. O simples fato do movimento era em si mesmo decomposição e, nesse sentido, civilização pode ser dada como sinônimo de doença ou de crise. Os dois sentidos, passivo e ativo, da palavra *critique* — posto em questão e pondo em questão — dão conta com uma clareza suficiente da identificação que deve ser feita entre civilização se desenvolvendo e crise. Do lado passivo, há crise das convenções —

soberania real ou divina — que constituem os fundamentos da agregação humana; e do lado ativo, atitude crítica *individual* com relação a essas convenções: o indivíduo se desenvolve assim de maneira corrosiva a expensas da sociedade e a vida individual facilitada toma por vezes uma significação dramática. A figura da comunidade vivente perde pouco a pouco seu aspecto trágico, a um só turno pueril e terrível, que atingia cada ser até sua ferida a mais secretamente dilacerada; ela perde a potência de provocar a emoção religiosa total que cresce até à embriaguez extática quando a existência lhe é avidamente aberta.

Mas como a organização material que se desenvolveu exige a conservação da coesão social, esta é mantida por todos os meios de que os principais beneficiários dispõem: quando a paixão comum não é mais assaz grande para compor as forças humanas, torna-se necessário servir-se da restrição e desenvolver as combinações, as negociações espúrias (*marchandages*) e as falsificações que receberam o nome de política. Os seres humanos, ao

¹⁷ Compensações contínuas não podem impedir que a pirâmbeira (pente) não seja descida..

mesmo tempo que se tornam autônomos, descobrem ao seu redor um mundo falso e vazio. Ao sentimento forte e doloroso da unidade comunal sucede a consciência de ser otário (*dupe*) em face da impudência administrativa, dos agentes de polícia e das casernas; em face também de demonstrações de suficiência e de estupidez individuais terrificantes. Os resultados imensos de longos séculos de esforço, de prodigiosas conquistas militares ou materiais, sempre abriam às populações conquistadoras, trate-se dos Ocidentais, dos Egípcios, ou dos Romanos¹⁸ — o acesso a um mundo manco, decepcionante, deprimido por intermináveis crises. É

¹⁸ Na civilização egípcia, os valores individuais por assim dizer nulos no começo do terceiro milênio (à época das grandes pirâmides) aparecem muito desenvolvidos oito ou dez séculos mais tarde numa época de revoluções sociais tendentes ao niilismo (Cf. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, 1926, p.251 ss. *Et 292 ss.*); na civilização ocidental, como na civilização chinesa, as formas múltiplas da soberania numa sociedade feudal culminam numa individualização monárquica introduzindo uma administração racional. As formas e as sucessões de fatos são diferentes em cada ciclo mas a coincidência de perturbações sociais, de decadência dos valores sagrados e de enriquecimento da vida individual é constante; o mesmo vale para a recomposição que segue a crise.

num mal-estar extremo e num encavalamento em que tudo aparece vão e quase desastroso que cresce a obsessão da

RECUPERAÇÃO DO MUNDO PERDIDO

A decomposição pode atingir ao mesmo tempo a atividade econômica, as instituições da autoridade e os princípios que fundam as atitudes morais e religiosas. As sociedades desagregadas procurando obscuramente reencontrar sua coesão podem ainda ser devastadas pela multiplicidade de tentativas inúteis: a força brutal e a pedanteria intelectual, igualmente cegas, acham nessas condições as vias grandemente abertas. A alegria excessiva das grandes calamidades pode então solapar a existência como um soluço. Mas por detrás da fachada composta pelas afirmações da força, da razão e do cinismo, o vazio está aberto e o que se continua deixa um lugar cada vez maior para a sensação de que alguma coisa falta. A nostalgia de

um mundo perdido se reveste de formas numerosas e geralmente é o feito dos covardes, daqueles que não sabem senão gemer pelo que pretendem amar, que evitam ou sabem não encontrar a possibilidade de COMBATER. Por trás da fachada, não há de entrada senão depressão nervosa, estalos violentos e sem seguimento, reveria estética e tagarelice. Que um homem entre os outros, nesse mundo onde a simples representação do ato deveio objeto de náusea, tente engajar o combate pela “recuperação do mundo perdido”, ele faz o vazio em torno de si, não encontra senão a elusão infinita de todos aqueles que tomaram para si a tarefa do conhecimento e do pensamento: pois é quase impossível imaginar um homem que pensa sem ter o cuidado constante de eliminar do curso de suas reflexões tudo o que poderia contractar/contrair (*contracter*) e tornar explosivo. Porque não podia confundir emasculação e conhecimento e porque seu pensamento se abria a uma explosão lúcida que não podia cessar antes de ter esgotado suas

forças — tornando-se o herói de tudo o que humanamente não é assujeitado — Nietzsche se afundou numa solidão humilhante. A destinação da vida humana, pois que se liga ao que os homens portaram neles de mais pesado, não conheceu talvez momento que justifique maior perturbação (*trouble*) que aquele em que Nietzsche só, sob o golpe da loucura, abraçou um cavalo nas ruas de Turim.

A SOLUÇÃO FASCISTA

Mas a conexão estreita da vontade de reencontrar a vida perdida e da depressão mental enfraquecedora não é apenas a ocasião de fracassos trágicos: ela constitui um convite (*prime*) às soluções vulgares e fáceis cujo sucesso parece já de entrada assegurado à exclusão de todo e qualquer outro. Pois que se trata de reencontrar o que havia d’outra feita existido e cujos elementos estão envelhecidos ou mortos, o mais simples é restituir a vida em circunstâncias favoráveis ao que subsiste. É mais curto restaurar que criar e como a necessidade de

um coesão social renovada pode ser sentida em certos momentos da maneira mais premente, o primeiro movimento de recomposição tem lugar sob a forma de um retorno ao passado. Os valores fundamentais os mais grosseiros, os mais diretamente *utilizáveis* são suscetíveis, no curso de crises agudas e odiosas, de retomar um sentido dramático que parece restituir uma cor real à existência comum. Quando se trata, no conjunto, de uma operação na qual os valores afetivos postos em jogo são em grande parte *utilizados* para outros fins que não eles mesmos. É por uma recauchutagem permitindo à existência de marchar de novo direita sob o chicote da dura necessidade que começa¹⁹ a RECOMPOSIÇÃO DOS VALORES SAGRADOS. Os faraós restaurados, os Césares romanos e os chefes dos partidos revolucionários que enfeitiçaram (*ont envoûté*) hoje a metade dos habitantes da Europa

¹⁹ É óbvio que é impossível fixar exatamente a data na qual um processo começa e que, no conjunto, considerações da ordem das que são expostas aqui não podem ter um valor formal muito preciso. O mesmo vale aliás para toda consideração que porte sobre um domínio complexo.

responderam à esperança de fundar de novo a vida sobre uma impulsão irrazoada. Mas a soma de restrição necessária para manter construções demasiado rapidamente impostas marca nestas o caráter profundamente decepcionante. Na medida em que persiste a nostalgia de uma comunidade em que cada ser acharia qualquer coisa de mais tragicamente tensionado que em si mesmo, nessa medida, a preocupação com a recuperação do mundo perdido, que desempenhou um papel na gênese do fascismo, não tem por resultado (*aboutissement*) mais que a disciplina militar e o apaziguamento limitado que uma brutalidade dá destruindo com raiva tudo o que ela não tem a potência de seduzir.

Ora o que basta a uma fração, que pode ser dominante, não é mais que dilaceramento e enganação se se considera a comunidade vivente dos seres. Essa comunidade não demanda a sorte semelhante das diferentes partes que junta, mas exige ter por fim aquilo que une e se impõe com violência *sem alienar a vida*, sem a conduzir à repetição dos

atos emasculados e das fórmulas morais exteriores. Os estalos breves do fascismo, que são comandados pelo medo, não podem enganar uma exigência tão verdadeira, tão arrebatada (*emportée*), tão ávida.

DO CÉU CESARIANO À TERRA DIONISIACA: A SOLUÇÃO RELIGIOSA

Se se representa agora a obsessão que dominou a existência de Nietzsche, aparecerá com evidência que essa obsessão comum do mundo perdido, que cresce na depressão profunda, prossegue necessariamente em duas direções opostas. As confusões que tiveram lugar entre duas respostas ao mesmo vazio, as similitudes das aparências entre o fascismo e Nietzsche, devirão então claramente inteligíveis: toda semelhança será reduzida aos traços de identidade que aparecem entre dois contrários.

Entre as diversas oposições que mantêm a existência dos homens sob a dura lei de Heráclito, não há mais verdadeira nem mais inelutável que aquela que opõe a Terra ao Céu, à “precisão (*besoin*) de punir”

as turvas exigências da tragédia; de um lado compõem-se a aversão ao pecado e a claridade do dia, a glória e a repressão militar, a rigidez imprescritível do passado; do outro, a grandeza pertence às noites propícias, à paixão ávida, ao sonho obscuro e livre: a potência é dada ao movimento e, por isso, quaisquer que sejam as numerosas aparências, arrancada ao passado, projetada nas formas apocalípticas do porvir; de um lado uma composição de forças comuns limitada à tradição estreita — parental ou racial — constitui uma autoridade monárquica e se estabelece como uma estagnação e um infranqueável limite da vida; do outro um laço de fraternidade que pode ser estranho ao laço de sangue é atado entre homens que decidem entre eles consagrações necessárias; e o objeto de sua reunião não tem por fim uma ação definida, mas a existência ela-mesma, A EXISTÊNCIA, É DIZER, A TRAGÉDIA.

É verdade que não há humanamente exemplo em que uma forma real represente à exclusão da

outra uma das direções possíveis da vida: essas direções não são menos fáceis de divisar (*déceler*) e descrever. Elas opõem no conjunto o mundo ctoniano e o mundo uraniano da Grécia mítica e, nas fases de recomposição de cada grande civilização, de uma maneira mais clara ainda, os movimentos propriamente religiosos, osiriano, cristão ou budista, à reconstituição ou ao desenvolvimento do caráter sagrado do soberano militar.

O que impede de perceber já de entrada na figuração nietzscheana dos valores o que o opõe ao eterno recomeço da monarquia militar — recomeço que se produz com uma regularidade vazia sem jamais aportar renovação — é o cuidado que Nietzsche teve de acusar as diferenças as mais profundas menos entre o dionisismo e o nacional-socialismo bismarckiano, que de bom direito ele via como negligenciável, que entre o dionisismo e o cristianismo. E a possibilidade de erro é tanto maior por que a crítica das falsificações cristãs levou Nietzsche a vituperar toda renúncia à potência,

introduzindo por aí uma confusão entre o plano da solidificação, da ossificação militar e aquele da liberdade trágica. Tanto maior por que não pode ser questão de renunciar a uma virilidade humana dolorosamente conquistada: o menosprezo pelas operações privadas de sentido humano do cesarismo não conduzirá mais à aceitação dos limites que essas operações pretendem impor à vida; um movimento religioso que se desenvolverá no mundo atual não tem mais a assemelhar-se ao cristianismo ou ao budismo do que o cristianismo e o budismo se assemelharam ao politeísmo. É em razão dessa dessemelhança necessária que Nietzsche descartava com boa ciência (*à bon escient*) a palavra mesma *religião* que se presta por si mesma a uma confusão tão nefasta quanto aquela que se introduziu entre o dionisismo nietzscheano e o fascismo — e que não pode ser empregada no mundo atual senão por desafio.

NIETZSCHE DIONYSOS

A FASE CRÍTICA DE DECOMPOSIÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO É REGULARMENTE SEGUIDA DE UMA RECOMPOSIÇÃO QUE SE DESENVOLVE EM DUAS DIREÇÕES DIFERENTES: A RECONSTITUIÇÃO DOS ELEMENTOS RELIGIOSOS DA SOBERANIA CIVIL E MILITAR, ENCADEANDO A EXISTÊNCIA AO PASSADO, É SEGUIDA OU SE ACOMPANHA DO NASCIMENTO DE FIGURAS SAGRADAS E DE MITOS, LIVRES E LIBERADORES, RENOVANDO A VIDA E DELA FAZENDO “O QUE SE JOGA NO PORVIR”, “O QUE NÃO PERTENCE SENÃO A UM PORVIR (AVÉNIR)”.

A audácia nietzscheana que quer para as figuras que compõe uma potência que não se incline diante de nada — que tende a demolir (*effondrer*) o edifício de proibição moral da velha soberania — não deve ser confundida com aquilo que combate. O maravilhoso KINDERLAND nietzscheano não é nada menos que o lugar onde o desafio portado ao VATERLAND de cada homem toma um sentido que

deixa de ser uma impotente negação. É somente após Zarathustra que podemos “PEDIR PERDÃO AOS NOSSOS FILHOS POR TERMOS SIDO OS FILHOS DE NOSSOS PAIS”²⁰. As primeiras frases da mensagem de Nietzsche procedem dos “mundos do *sonho* e da *embriaguez*”²¹. Essa mensagem toda inteira se exprime pelo único nome de DIONYSOS. Quando Nietzsche fez de DIONYSOS, é dizer, da exuberância destrutriz da vida, o símbolo da vontade de potência, ele exprimia por aí uma resolução de recusar ao romantismo veleidoso e debilitante uma força que deve ser tida por sagrada. Nietzsche exigia daqueles que detivessem os valores quebrantes (*brisantes*) da tragédia que deviessem dominadores: não que eles sofressem a dominação de um céu carregado da necessidade de punir.

Deus da Terra, DIONYSOS nasceu dos amores de Semele, a Terra,

²⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2ª parte, *Do país da civilização (Bildung - n.t.)*. O termo alemão *Kinderland*, país das crianças, respondendo a *Vaterland*, pátria, país dos pais, não é exatamente traduzível.

²¹ *Origine de la tragédie* –1.

com o deus do céu, Zeus. O mito quer que Semele, grávida de Dionysos, tendo querido que Zeus lhe aparecesse revestido dos atributos de sua potência, foi posta em chamas e cinzas pelo trovão e pelos raios do céu imprudentemente provocado. Assim o deus nasceu de um ventre fulminado.

À imagem daquele que queria ser até em sua loucura, Nietzsche nasce da terra dilacerada pelo fogo do Céu, nasce fulminado e por tanto carregado desse fogo da dominação tornando-se o FOGO DA TERRA.

AO MESMO TEMPO EM QUE A FIGURA SAGRADA — NIETZSCHEANA — DE DIONYSOS TRÁGICO LIBERA A VIDA DA SERVIDÃO, É DIZER, DA PUNIÇÃO DO PASSADO, ELA A LIVRA DA HUMILDADE RELIGIOSA, DAS CONFUSÕES E DO TORPOR DO ROMANTISMO. ELA EXIGE QUE UMA VONTADE EXPLOSIVA DEVOLVA A TERRA À DIVINA EXATIDÃO DO SONHO.

A REPRESENTAÇÃO DE “NUMÂNCIA”²²

A oposição do Céu e da Terra cessou de ter um valor significativo comum e imediatamente inteligível. Sua exposição se choca com o desejo da inteligência que não sabe mais o que tais antigüidades querem dizer e, ainda por cima recusa-se a admitir que entidades mitológicas possam ter atualmente, num mundo saturado de ciência, um sentido qualquer. Mas se nos reportamos a uma realidade de todos os dias, bastou uma circunstância favorável para que homens evidentemente distanciados de toda loucura entrassem lúcidos no mundo dos espíritos infernais; e não somente homens mas as paixões políticas

²² Essa tragédia de Cervantes foi representada em Paris em abril e maio de 1937 por Jean-Louis Barrault. É importante do ponto de vista que é desenvolvido aqui que Barrault tenha sido portado pelo sentido da grandeza da tragédia. É mais importante ainda que, pela composição dos *décors* e das figuras, André Masson tenha formado um encantamento no qual os temas essenciais da existência mítica reencontravam todo seu estalo. Não há porque ter em conta aqui do que revém a Cervantes ou do que revém a Masson na figuração dos dois mundos opostos... O assunto (*sujet*) de Numância é a guerra inexpiável que prossegue o general romano Scipion contra os Numancianos revoltados que, sitiados e esgotados, se entrematam ao invés de se renderem. Na primeira parte, o adivinho Marquino faz sair um morto da tumba para aprender dele a sorte medonha da vila.

vulgares que os animavam.

Quando Marquino avançando sob o poncho (*cagoule*) faz apelo ao que o mundo contém de mais sombrio, as figuras que ele invoca sob nomes terríveis... *águas da negra laguna*.. cessam de ser representações vazias e impotentes. Pois na agonia de Numância, no interior dos muros e sob o paredão nu da *sierra* o que está lá é a Terra: a Terra que se abre para devolver o cadáver ao mundo dos viventes, a Terra que se abre ao vivente que o delírio precipita na morte. E ainda que essa Terra exale o Furor e a Raiva, ainda que ela apareça nos gritos das crianças esgoeladas pelos pais, das esposas esgoeladas pelos maridos, ainda que o pão que ela aporta ao esfaimado esteja encharcado de sangue, o sentimento que inspira sua presença não é o horror. Pois aqueles que lhe pertencem (e pertencem assim ao frenesi) fazem reviver sob nossos olhos toda a humanidade perdida, o mundo de verdade e de paixão imediata de que a nostalgia não cessa. E é impossível dissociar uma figura profundamente composta e ligada.

Da mesma maneira que os Romanos comandados pela implacável autoridade de um chefe estão associados à glória do sol, os Numancianos SEM CHEFE estão colocados na região da Noite e da Terra, na região freqüentada pelos fantasmas da Mãe-Tragédia. E é na medida em que a agonia e a morte entraram na vila que essa vila devém a imagem de tudo o que no mundo pode exigir um amor total; é na medida em que ela morre que toda a nostalgia do mundo perdido pode ser agora exprimida pelo só nome de NUMÂNCIA.

“NUMÂNCIA! LIBERDADE!”²³

O que há de grande na tragédia de Numância, é que aí não se assiste apenas à morte de um certo número de homens, mas à entrada na morte de uma cidade toda inteira: não são indivíduos, é um povo que agoniza. Está aí o que deve chocar (*rebuter*) e, em princípio, tornar Numância inacessível, porque o jogo que o destino joga com os homens não

²³ “Numância! Liberdade!” é o grito de guerra dos sitiados exasperados.

pode aparecer à maioria a não ser sob os aspectos brilhantes e coloridos da existência individual.

De outra parte, o que está atualmente no espírito se se fala de existência coletiva é o que se pode imaginar de mais pobre e nenhuma representação pode ser mais desconcertante do que aquela que dá a morte como o objeto fundamental da atividade *comum* dos homens, a morte e não a alimentação ou a produção dos meios de produção. Sem dúvida uma tal representação se apóia sobre o conjunto da prática religiosa de todos os tempos, mas o uso predominou de olhar a realidade da religião como uma realidade de superfície. O que na existência de uma comunidade é tragicamente religioso, em formal estreitamento (*étreinte*) com a morte, deveio a coisa a mais estranha para os homens. Ninguém pensa mais que a realidade de uma vida comum — vale dizer, da existência humana — depende da colocação (*mise*) em comum dos terrores noturnos e dessa sorte de crispação extática que a morte espalha. Assim a

verdade de Numância é mais difícil ainda de apreender que aquela da tragédia individual. Ela é a verdade religiosa, é dizer, em princípio, o que a inércia dos homens que hoje vivem rejeita.

A idéia de pátria — que intervém como componente da ação dramática — não tem senão uma significação exterior se se a compara a essa verdade religiosa. Quaisquer que sejam as aparências, os símbolos que comandam as emoções não são daqueles que servem a figurar ou a manter a existência militar de um povo. A existência militar exclui mesmo toda dramatização dessa ordem. Ela está fundada sobre uma negação brutal de toda significação profunda da morte e, se utiliza seus cadáveres, é para fazer seus vivos marcharem com maior retidão. A *representação* a mais trágica que conhece é a parada e, dado que exclui toda depressão possível, ela está na incapacidade de fundar a vida comum sobre a tragédia da angústia.

É nesse sentido que a pátria, condenada a fazer sua a brutal

pobreza militar, está longe de bastar à unidade comunal dos homens. Ela pode devir em certos casos uma força de atração destruindo as outras possibilidades, mas sendo essencialmente composição de força armada, não pode dar àqueles que sofrem sua atração nada que responda às grandes avidезes humanas: porque subordina *tudo* a uma utilidade *particular*; ela deve, ao contrário, à pena seduzidos, fazer entrar seus amantes no mundo inumano e totalmente alienado das casernas, das prisões militares, das administrações militares. No curso da crise que deprime atualmente a existência, a pátria representa mesmo o obstáculo o mais grave a essa unidade da vida que — é preciso dizê-lo com força — não pode ser fundada a não ser sobre uma comum consciência do que é a existência profunda: jogo emocional e dilacerado da vida com a morte.

Numância que não é senão a expressão atroz desse jogo, não podia pois tomar mais sentido para a pátria que para o indivíduo que sofre só. Ora, Numância tomou de fato para aqueles que assistiram ao

espetáculo um sentido que não tocava nem ao drama individual nem ao sentimento nacional mas à paixão política. A coisa se produziu a favor da guerra da Espanha. Está aí um paradoxo evidente e é possível que uma tal confusão seja tão vazia de conseqüências quanto aquela dos habitantes de Saragoça representando a tragédia durante um cerco. Numância, hoje, foi representada não apenas em Paris, mas na Espanha, em Igrejas queimadas, sem outro *décor* além dos rastros do incêndio e sem outros atores além dos milicianos vermelhos. Os temas fundamentais de uma existência recuada, os temas mitológicos cruéis e inalterados que são desenvolvidos pela tragédia não são eles, no entanto, tão estranhos ao espírito político quanto ao espírito militar?

Se fosse preciso ater-se às aparências imediatas, a resposta deveria ser afirmativa. Não somente a um político, de qualquer partido que seja, repugna a consideração das realidades profundas, mas ele aceitou, de uma vez por todas, o jogo das alterações e dos

compromissos que torna possível combinações precárias de forças, impossível a formação de uma verdadeira comunidade de coração.

Ademais, entre as diversas oposições convulsivas da história, aquela que dilacera atualmente o conjunto dos países civilizados, a oposição do antifascismo e do fascismo aparece como a mais viciada. A comédia que — sob cor de democracia — opõe o cesarismo soviético ao cesarismo alemão mostra quais traficâncias (*trafiquages*) bastam a uma massa limitada (*bornée*) pela miséria — à mercê daqueles que a adulam/logram (*flattent*) baixamente.

Existe assim mesmo uma realidade que, por trás dessa fachada, toca os mais profundos segredos da existência; apenas, é necessário àquele que quer entrar nessa realidade tomar pelo avesso (*à rebours*) aquilo que é admitido. Se a imagem de Numância exprime a grandeza do povo em luta contra a opressão dos poderosos, ela revela ao mesmo tempo que à luta atualmente perseguida falta quase sempre toda grandeza: o movimento

antifascista, se comparado a Numância, aparece como um amontoado (*cohue*) vazio, como uma vasta decomposição de homens que não estão ligados senão por recusas.

Não há mais que ilusão e facilidade em amar Numância porque nela se vê a expressão da luta atual. Mas a tragédia introduz no mundo da política uma evidência: que o combate engajado não tomará um sentido e não devirá eficaz a não ser na medida em que a miséria fascista encontrará em face dela outra coisa que não uma negação agitada: a comunidade de coração de que Numância é a imagem.

O princípio dessa reversão se exprime em termos simples. À UNIDADE CESARIANA QUE FUNDA UM CHEFE SE OPÕE A COMUNIDADE SEM CHEFE LIGADA PELA IMAGEM OBSEDANTE DA TRAGÉDIA. A vida exige homens conjuntados (*assemblés*), e os homens não são conjuntados senão por um chefe ou por uma tragédia. Buscar a comunidade humana SEM CABEÇA é buscar a tragédia: o pôr à morte (*la*

mise à mort) do chefe é já em si tragédia; permanece exigência de tragédia. Uma verdade que mudará o aspecto das coisas humanas começa aqui: O ELEMENTO EMOCIONAL QUE DÁ UM VALOR OBSEDANTE À EXISTÊNCIA É A MORTE.

OS MISTÉRIOS DIONISIÁCOS

Essa verdade “dionisiaca” não pode ser o objeto de uma propaganda. E como, por seu próprio movimento, chama a potência, ela empresta um sentido à idéia de uma organização gravitando em torno de profundos mistérios.

Aqui mistério não tem nada em comum com um esoterismo vago: trata-se de verdades que dilaceram, que absorvem aqueles a que aparecem, enquanto que a massa humana não as busca e mesmo é animada por um movimento que a afasta delas. O movimento de desagregação dessa massa não pode ser compensado senão com uma dissimulada (*sournoise*) lentidão pelo que gravitará de novo

em torno de figuras de morte.

É somente nessa direção aberta, onde tudo desconcerta ao limite da embriaguez, que as afirmações paradoxais de Sade cessam de ser para aquele que as admite uma derrisão e um julgamento implacável.

Que pode significar para homens que não querem entrar numa via conseqüente e difícil esta frase:

Uma nação já velha e corrompida, que, corajosamente, sacudirá o jugo de seu governo monárquico para adotar um republicano não se manterá a não ser por um belo golpe de crimes; pois ela já está no crime...

ou ainda:

Desses primeiros princípios, decorre... a necessidade de fazer leis suaves e sobretudo de anular para sempre a atrocidade da pena de morte, porque a lei, fria por ela mesma, não saberia ser acessível às paixões que podem legitimar no homem a cruel ação do assassinato.

Isso porque não estão aí senão as afirmações de Sade as menos

claramente inumanas. Como sua doutrina de sangue poderia ter um sentido para aquele que achando-a justa não a vive no estremecimento. Pois “matar por prazer” não seria mais que uma provocação literária e a mais inadmissível expressão de hipocrisia se a consciência não fosse portada por aí a um grau de lucidez extrema. A consciência de que o prazer de matar é a verdade carregada de horror daquele que não mata não pode permanecer nem obscura nem tranqüila e faz entrar a existência no interior do mundo inverossimilmente congelado onde ela se dilacera.

Que poderia de outra forma significar o fato de que, durante vários anos, alguns dos homens os mais dotados se esforçaram (*se sont evertués*) por quebrar sua inteligência em pedaços crendo fazer assim saltar em estalo a inteligência ela-mesma? Dada é geralmente visto como um fracasso sem consequência enquanto que, para outros, ele devém o rir que libera — uma revelação que transfigura o ser humano.

E quanto às perdas de vistas

abissais de Nietzsche, não é já vindo o tempo de exigir contas àqueles que tomaram para si o fazer delas o objeto de uma curiosidade eclética? Um monte de realidades relevam da lei do tudo ou nada. É assim com Nietzsche. Os Exercícios de Santo Ignácio nada seriam se não fossem meditados no maior silêncio de todo o resto (e, meditados, eles são uma prisão sem saída). O que Nietzsche quebrou não pode se abrir a não ser àqueles que são portados adiante pela precisão de quebrar; quanto aos outros, eles fazem de Nietzsche o que fazem de tudo: nada tem sentido para eles, eles decompõem o que tocam. É a lei do tempo presente que um homem qualquer seja incapaz de pensar no que quer que seja e seja *happé** em todos os sentidos por ocupações totalmente servis que o esvaziam de sua realidade. Mas a existência desse homem qualquer acabará de ir-se em poeira e ele cessará um dia de se espantar que um ser vivo não o olhe como o último limite das coisas.

Georges BATAILLE

* *happé* - Abocanhado, apanhado, aderido.

A S V I R T U D E S

DIONISÍACAS

Parece que na medida precisa em que o espírito se impõe uma muito estreita disciplina e leis *ao menos muito severas*, ele deve ter em conta equivalente as embriaguezes e se perturbar com a própria existência dessas, pois ele jamais está certo de não provar delas a tentação ou o remorso. Ele pode, no privado, manter-se constantemente no limite e guardar sempre o mais exato controle de suas antecipações instintivas ou, para o público, restringir à formulação de evidências o exercício de suas faculdades, não propagar senão o exprimível e o definido, não avançar senão sobre terreno completamente conquistado, assimilado, e nada propor que não se possa justificar e que não seja parte inalienável de um sistema. A potência que essa austeridade confere ao espírito que a adota é de direito propriamente sem medida. Esse espírito se adquire com efeito,

por ela, uma coesão tal que devém indivisível (*inentamable*) à maneira de um exército em que cada elemento tático em cada ponto beneficiaria da força indivisa da totalidade dos efetivos. Ele não ressentir menos a constante solicitação das embriaguezes. Melhor ainda, um espírito tão ligado deve ser para elas uma presa ainda mais indefesa, sendo daquelas que se arrebatam na totalidade. É que ele é demasiado unificado para se dividir e fazer *a parte do fogo* no momento da vertigem: é inconcebível que ele não permaneça tão inteiro no espasmo quanto no cálculo. Igualmente disposto a um e rompido ao outro, é nele como se a detonação não fosse tão explosiva mais que por se seguir a uma tensão severa demais.

A embriaguez de resto se manifesta como *estado total*, se estendendo virtualmente ao menos, sobre todo o

teclado das atividades do ser, pois que todas nela consentem e se calam no momento em que ela não exaspera mais do que uma. Juntando a *meia-embriaguez da lucidez superior*, de que fala Baudelaire, àquelas que distingue Nietzsche, é dizer, às três embriaguezes das bebidas fortes, do amor e da crueldade, percebe-se facilmente que não há ponto em que o êxtase não possa tomar apoio, sem que no entanto a extrema sensação de potência que a caracteriza cesse de permanecer idêntica a si mesma. Quaisquer que sejam seus efeitos íntimos, seja lá de que valor se os julgue, é certo que eles transportam os indivíduos e (salvo, num certo sentido, alguns tóxicos paralisantes que lhes provocam ademais também um sentimento de intensa superioridade, ainda que de ordem contemplativa), lhes comunicam uma sensação de máximo de ser que lhes faz preferir ao resto de suas vidas esses raros instantes que lhes urge tão logo renovar. Assim, além de interessarem o indivíduo no mais imprescriptível de

si mesmo, as diversas embriaguezes parecem constituir naturalmente para ele, um estado *violento* vis-à-vis da sociedade e talvez testemunhar de uma certa dificuldade da parte deles em se adaptar à vida coletiva. Eis aí pois, ainda, e não é talvez a menor, uma oposição entre as embriaguezes e a inteligência: o destino imperialista desta e a desdenhosa resignação daquelas em se exaltar à parte e para elas mesmas.

No entanto a história dá a pensar que essa oposição não comporta nenhum valor absoluto: é na medida em que a sociedade não sabe atribuir a devida parte às forças dionisíacas, as desafia e as persegue em lugar de as integrar, que o ser se encontra reduzido a tomar apesar dela as satisfações que deveria só dela receber. O valor essencial do dionisismo residia com efeito sobre esse ponto preciso: ele unia socializando, pelo que, mais que qualquer outra coisa, separa quando o gozo é individual. Melhor, ele fazia da participação no êxtase e da apreensão em comum do

sagrado o cimento *único* da coletividade que fundava, pois, em oposição aos cultos locais fechados das cidades, os mistérios de Dionysos eram abertos e universais. Eles colocavam assim no centro do organismo social, as turbulências soberanas que, decompostas, serão na seqüência acudadas pela sociedade nos terrenos vagos da periferia de sua estrutura para onde ela rejeita tudo o que arrisca desagregá-la¹. Esse procedimento não representa nada menos do que a mais profunda das revoluções e não é indiferente que o dionisismo tenha coincidido com o levante dos elementos rurais contra o patriciado urbano, e que a difusão dos cultos infernais a expensas da religião uraniana tenha sido acarretada pela vitória das camadas populares sobre as aristocracias tradicionais. Ao mesmo tempo os valores mudam de signo; os pólos do sagrado, o ignóbil e o santo, permutam. O que estava

¹ De fato, em Roma, as Bacanais foram interditas a uma só vez como contrárias aos modos e como atentatórias à *segurança do Estado*. Para a Grécia, *As Bacantes* de Eurípides, documento de que é aliás extremamente delicado fazer uso, mostram suficientemente que a difusão do culto dionisíaco não se cumpriu sem luta com os poderes estabelecidos.

à margem com o tão interessante desfavor ligado a essa expressão, devém constitutivo da ordem e de certa forma *nodal*: o associativo (o que parecia tal) conjunta as energias coletivas, as cristaliza, as subleva (*émeut*) — e se mostra força de *super-socialização*.

Basta esse *aperçu* para poder usar do termo *virtudes dionisíacas*, entendendo por virtude *o que liga*, por vício, *o que dissolve*. Pois basta que uma coletividade tenha podido achar nelas seu assentamento afetivo e fundar a solidariedade de seus membros apenas sobre elas à exclusão de toda pré-determinação local, histórica, racial ou lingüística² para assegurar, naqueles que as solicitam, a convicção de que elas são injustamente maltratadas numa sociedade que as quer ignorar e que

² Seria preciso remeter a esse respeito a toda uma sociologia das *confrarias*, infelizmente ainda pouco desenvolvida. Dois caracteres é preciso assinalar: as confrarias existem como estrutura forte num meio social frouxo. Elas se formam substituindo às determinações de fato (nascimento, etc.) sobre as quais repousa a coesão desse meio, a livre escolha consagrada por uma sorte de iniciação e de agregação solene ao grupo, e tendem a considerar esse parentesco adquirido como equivalente ao parentesco de sangue (donde a constância do tratamento de *irmão* entre os adeptos), o que torna o laço assim criado mais forte que qualquer outro e lhe assegura a preferência em caso de conflito.

não as sabe reduzir, para lhes dar o gosto e lhes mostrar a possibilidade de se agrupar em formação orgânica inassimilável e irreduzível, para firmar enfim sua resolução de recorrer a essa estratégia sempre oferecida.

Roger CAILLOIS

NOTA SOBRE A FUNDAÇÃO DE UM COLÉGIO DE SOCIOLOGIA

Desde que se atribui uma importância particular ao estudo das estruturas sociais, percebe-se que os resultados obtidos pela ciência nesse domínio não apenas são geralmente ignorados, mas ainda por cima estão em contradição direta com as idéias em curso sobre esses assuntos. Esses resultados, tais como se apresentam, parecem extremamente promissores e abrem perspectivas insuspeitadas para o estudo do comportamento do ser humano. Mas permanecem tímidos e incompletos, em parte porque a ciência se limitou demais à análise das estruturas das sociedades ditas primitivas, deixando de lado as sociedades modernas, em parte porque as descobertas realizadas não modificaram tão profundamente quanto se podia esperar os postulados e o espírito da pesquisa. Parece mesmo que obstáculos de uma natureza particular se opõem ao desenvolvimento de um conhecimento dos elementos vitais da sociedade: o caráter

necessariamente contagioso e *ativista* das representações que o trabalho traz à luz parece responsável por isso.

2. Segue-se que há lugar para desenvolver entre aqueles que visam perseguir tão longe quanto possível investigações nesse sentido, uma comunidade moral, em parte diferente daquela que une de ordinário os sábios e ligada precisamente ao caráter virulento do domínio estudado e das determinações que nele se revelam pouco a pouco.

Essa comunidade não permanece menos livre ao acesso quanto aquela da ciência constituída e todo mundo pode aí aportar seu ponto de vista pessoal, não importando a preocupação particular que o leva a tomar um conhecimento mais preciso dos aspectos essenciais da existência social. Quaisquer que sejam sua origem e sua finalidade, considera-se que essa preocupação é suficiente por si só para fundar os

laços necessários à ação em comum.

3. O objeto preciso da atividade visada pode receber o nome de *sociologia sagrada*, dado que ele implica o estudo da existência social em todas aquelas de suas manifestações em que vem à luz a presença ativa do sagrado. Ela se propõe ainda a estabelecer os pontos de coincidências entre as tendências obsedantes fundamentais da psicologia individual e as estruturas diretrizes que presidem a organização social e comandam suas revoluções.

Georges AMBROSINO, Georges BATAILLE, Roger CAILLOIS, Pierre KLOSSOWSKI, Pierre LIBRA, Jules MONNEROT.

(1) Essa declaração foi redigida desde o mês de março de 37. A atividade desse Colégio começará em outubro: ela comportará de entrada um ensinamento teórico sob forma de conferências semanais. A correspondência deve ser endereçada provisoriamente a G.Bataille, 76 bis, rue de Rennes (6e).

D O N J U A N

SEGUNDO KIERKEGAARD

Kierkegaard e Nietzsche têm suas origens na música, matéria primeira universal, forma necessária da destinação (*destinée*).

Num como no outro o sentimento musical é o sentimento mesmo da vida indizível, irreduzível e inapropriável; em todos dois, é o erotismo puro e cego, é a experiência vivida que a reflexão ainda não desmembrou (*n'a pas encore entamée*), mas que ela desmembrará infalivelmente.

Nietzsche que descreveu como na sensibilidade musical da Grécia pré-socrática, a autoridade imperativa do imediato se vê progressivamente minada pela explicação justificativa do sofismo dialético, nota que é impossível para a linguagem “símbolo das aparências, manifestar jamais exteriormente a essência íntima da música que simboliza o antagonismo e a dor originais ao coração do Um-primordial”. Essa

definição ainda muito schopenhaueriana de Nietzsche não deixa por isso de conter o conflito íntimo de sua filosofia que coloca em disputa (*met aux prises*) a linguagem, geradora da moral e negtriz da vida, e a música, forma exaltante e aprovadora do sofrimento. Antes dele, Kierkegaard, para quem a música não exprime senão o imediato em sua imediatez, observa que a linguagem tomou em si mesma a reflexão : “eis porque ela não pode exprimir o imediato. A reflexão mata o imediato, eis porque é impossível exprimir o musical na linguagem”. Essa similitude de reações de Kierkegaard e de Nietzsche quando de sua *démarche* inicial respectiva permite considerar sob as categorias do segundo a experiência do primeiro.

Para uma primeira abordagem, Kierkegaard parece tomar a atitude contemplativa apolínea em face do

espetáculo dionisíaco que lhe faz ver em Don Juan a encarnação do fenômeno dionisíaco do imediato erótico. Essa atitude da consciência contemplando a dança de seu próprio sofrimento que Nietzsche tinha descoberto aquém do cristianismo na tragédia grega, Kierkegaard a encontra além do cristianismo num mito parido (*enfanté*) pela consciência cristã.

“O Cristianismo introduziu a sensualidade no mundo: como a sensualidade é o que deve ser negado, ela é, em tanto que realidade positiva, particularmente posta em evidência pela posição do contrário que a exclui. Ora, em tanto que princípio, força, sistema em si, a sensualidade não foi colocada a não ser pelo Cristianismo. É nesse sentido que o Cristianismo introduziu a sensualidade nesse mundo. Para compreender exatamente essa tese, é preciso apanhá-la identicamente à sua antítese: o Cristianismo expulsou e excluiu do mundo a sensualidade. Em tanto que princípio, força, sistema em si, a sensualidade foi colocada pela

primeira vez pelo Cristianismo; Eu poderia ainda ajuntar uma definição própria a esclarecer o que avanço: é somente pelo Cristianismo que a sensualidade deveio correlação do espírito. Isso é em verdade (tout à fait) natural: o Cristianismo sendo espírito, o espírito positivo que introduziu a sensualidade no mundo. Mas se a sensualidade é considerada sob a determinação do espírito, sua importância reside evidentemente no fato de se achar excluída, de ser determinada em tanto que princípio, em tanto que potência: pois é preciso que aquilo que o espírito, ele mesmo um princípio, deve excluir, seja um elemento que se afirme em tanto que princípio, ainda que no momento mesmo de sua exclusão...”²⁴.

Antes do Cristianismo, a sensualidade não era determinada espiritualmente. Como então? “A sensualidade, psiquicamente determinada, achou sua expressão a mais perfeita entre os Gregos. Ora,

²⁴L’Alternative (Les stades de l’immédiat érotique ou l’érotique musical), citado segundo a trad. alemã de Pfeiderer, Iena, 1911, p. 57.

determinada psiquicamente, a sensualidade não é antítese, exclusão, mas unidade e harmonia...” Os Gregos não conheceram a sensualidade em tanto que princípio. A sensualidade era então confundida dentro da bela individualidade e a alma, que constituía a bela individualidade, era inconcebível sem a sensualidade. Por conseguinte, o erótico relevava da alma e não podia formar um princípio. O amor não se produzia no indivíduo a não ser de uma maneira momentânea. Se poderia objetar a isso que Eros era bem esse princípio: mas Eros figurava o amor psíquico. Ademais, Eros, deus do amor, não era ele-mesmo um deus enamorado. Ele dispensava o amor aos mortais como às outras divindades e se lhe aconteceu de sentir amor, o que é raro, é preciso aí ver a submissão a uma potência que teria sido expulsa do universo se Eros ele-mesmo a tivesse repellido. Eros, dispensador do amor, não possui ele-mesmo a potência que simboliza, porque a transmite ao universo todo inteiro: enquanto os mortais que são, cada um, por ela

animados, a reconduzem a ele. Entretanto, o Cristianismo introduziu no mundo a idéia de encarnação ou de representação: uma figura individual representando ou encarnando um princípio, dele concentra a força da qual qualquer um participa contemplando essa figura. Desde então, a consciência cristã pode igualmente conceber figuras que encarnavam os princípios e as forças que ela exclui. É assim que à época da Renascença ela criou as figuras da genialidade sensual e da genialidade intelectual excluídas do mundo. Kierkegaard não podia em seu tempo conhecer a significação dos mistérios dionisianos. Por mais forte razão devia ele ser portado por sua natureza a buscar o elemento dionisíaco dentro do mundo da sensibilidade cristã, a pressenti-lo e achá-lo naquele momento na obra exaltante de Mozart.

Se o conflito da individuação determinava a experiência dionisiana da sensibilidade antiga, ele pôde motivar uma tensão dionisiana da sensibilidade cristã. Mas enquanto a alma antiga se

representava Dionysos, na tragédia, sob a máscara de um herói combatente, “enlaçado nas redes da vontade particular”, “sofrendo as dores da individuação”, e não via a liberação senão na morte do herói conduzido por “sua vontade de ser ele-mesmo a única essência do universo”, — a consciência cristã, colocando o imediato como o princípio que ela exclui, se coloca ela-mesma como a individuação irreversível da alma imortal. Ela é então o espectador da forma de existência não individuada que ela se esforça por negar interiormente como que para combater a pior das tentações. Mas para negar o imediato (o não individuado), para transcender o desejo sacrílego de ser ela-mesma a única essência do universo, ela deve se dar constantemente o espetáculo de heróis legendários que encarnam a criminal recusa de se individuar diante de Deus. *A consciência cristã realiza assim esse milagre de tornar presente Dionysos sob sua forma inumana, monstruosa e divina : o que a alma antiga não fizera mais que pressentir, o que ela não vira a*

não ser como máscara, a consciência cristã, graças (à la faveur) à encarnação, o vê a nu: Dionysos não deveria se revelar supremamente senão diante do Crucificado.

No momento em que Deus morre, Nietzsche prova* (*éprouve*) a ressurreição de Dionysos, deus da desindividuação. A morte do Deus da individuação exigirá a nascença do super-homem : pois se Deus morre, o eu (*moi*) individual não perde somente seu Juiz, ele perde seu Redentor e sua eterna testemunha : mas se perde sua eterna Testemunha, ele perde também sua identidade eterna. O eu morre com Deus. E a vertigem do eterno retorno se apossa (*s’empare*) de Nietzsche: produto irredutível e fortuito do universo cego, sua vontade individual esposando o movimento necessário do universo, entrevê, pressente e se lembra das identidades inumeráveis já portadas como tantas máscaras do monstro Dionysos. Mas quando toda série tiver sido portada, será necessariamente preciso que um

* No sentido de experimentar.

rosto reapareça a nu : aquele do “assassino de Deus”; a face do “assassino de Deus” não podendo ser senão um rosto de carne e osso, recém-formado pelo criador assassinado: aquele de Friedrich Nietzsche, rosto paradoxal de uma vontade que, no seio da irresponsabilidade consciente, tendia a estabelecer a responsabilidade em vista da necessidade.

Se predisse o retorno de uma idade trágica no sentido dionisiano, sua predição não foi menos feita do fundo de sua experiência íntima da morte de Deus, é dizer do fundo de uma experiência cristã. É pois legítimo confrontar com sua interpretação do trágico antigo (ruptura da individuação), aquela que Kierkegaard deu do trágico moderno (a individuação inevitável) por re-aporte ao antigo. No mundo antigo, observa Kierkegaard²⁵, o indivíduo era integrado em determinações substanciais tais como o Estado, a Família, o Destino. Essas determinações substanciais constituem o elemento fatídico da

tragédia grega, fazem dela o que ela é. O fim do herói não é somente uma consequência de seus atos, é também *sofrença*^{*}, enquanto na tragédia moderna ele não é em suma tanto a *sofrença* quanto a ação individual do herói. A tragédia moderna nos mostra como o herói, subjetivamente refletido, faz, por sua decisão individual, de sua vida sua ação. A tragédia moderna, baseada sobre o caráter e a situação, esgota na réplica todo o imediato e, por conseguinte, não tem nem o primeiro plano, nem o fundo épicos da tragédia grega. Nesta última, a culpabilidade forma um elemento intermediário entre o agir e o sofrer, é no que reside a colisão trágica. Os tempos modernos (é dizer, cristãos) parecem ter elaborado uma concepção errônea do trágico; todo o elemento fatídico, todas as determinações substanciais, eles os traduziram em subjetividade consciente e em individualidade responsável. Desde então — porque nossas categorias são cristãs, — o herói trágico conscientemente culpado devém um ser mau e o mal

²⁵Id., p. 127.

* Remetendo à passividade

devém o conteúdo essencial da tragédia. Antigamente o indivíduo era considerado em função de seu passado ancestral, de sua família, da comunidade; ele participava do destino da raça. Hoje se assiste ao isolamento do indivíduo; e assim como o cômico, característico do mundo cristão moderno, exprime o isolamento no seio desse mundo, assim o mal pelo mal, assim o pecado.

Kierkegaard e Nietzsche formam a cabeça de Janus da consciência moderna: Nietzsche busca identificar a extrema consciência com a extrema necessidade, com o fatum; Kierkegaard não conhece senão a nostalgia do fatum em tanto que nostalgia do imediato. Para ele, não há mais existência submissa às determinações substanciais, não há senão uma existência no seio do pecado, na ignorância ou na plena consciência do pecado: é a posição inevitável, inelutável, a posição diante de Deus.

Mas a existência no seio do pecado, é a nascença do eu individual — com seus terrores (*affres*), com suas alegrias e suas dores — a nascença

do eu sob o olhar inquisidor, terrível e amante/imante (*aimant*) de Deus.

O eu “síntese de finito e infinito, é primeiro posto (posé); em seguida, para devir, ele se projeta sobre a tela da imaginação e do que lhe revela o infinito do possível. O eu contém tanto de possível quanto de necessidade, pois ele é bem ele mesmo, mas deve o devir. Ele é necessidade, pois que é ele mesmo, e possível pois que deve o devir.

Se o possível esculhamba (culbute) a necessidade e assim o eu se atira e se perde no possível, sem ligação que o chame à necessidade, tem-se o desespero do possível. Esse eu devém então um abstraído no possível, se esgota a se debate sem no entanto mudar de lugar, pois seu verdadeiro lugar, é a necessidade: devir si-mesmo com efeito é um movimento no mesmo lugar (sur place). Devir é uma partida, mas devir si-mesmo é um movimento no mesmo lugar”²⁶.

²⁶*La maladie mortelle (a doença mortal) (Le Traité du désespoir (O tratado do desespero)), trad. Franç. de Ferlov e Gateau, 1932, p. 99.*

Tal aparece o problema a Kierkegaard no momento em que, aspirando a sair de uma vida intelectualmente dissoluta em que tinha fortemente sofrido a atração do proteísmo dos românticos alemães, lhe parece que sua união projetada com Regine Olsen não é mais que uma falsa saída: ele começa então seu exame de consciência : é o instante de *A Alternativa*, cujas primeiras *démarches* tomam sua partida *no imediato erótico e no erótico musical*. Há uma afinidade profunda, de uma parte entre a nostalgia do imediato em Kierkegaard e a essência da música, e de outra parte entre Don Juan, encarnação do imediato erótico, e a música, seu meio de expressão o mais adequado.

“A genialidade sensual é toda inteira força, tempestade, impaciência, paixão; ela é alguma coisa de essencialmente lírico : entretanto ela não consiste num momento mas numa sucessão de momentos.. donde seu caráter épico : ela é demasiado transbordante para que possa se exprimir pela palavra : ela

se move constantemente no imediato... A unidade acabada dessa idéia e de sua forma adequada nós a achamos no Don Juan de Mozart e precisamente porque a idéia de genialidade é tão infinitamente abstrata, não é nem um pouco provável que Mozart possa jamais ter concorrente no porvir... Essa idéia de Don Juan é tanto mais musical (visto) que a música aí não se exprime como acompanhamento, mas como a revelação de sua essência a mais íntima. Eis porque Mozart, pelo seu Don Juan, se elevou acima de todos os imortais”²⁷.

O estado de alma inicial de Kierkegaard é um estado musical por natureza que sua consciência cristã objetivará progressivamente : ela aí apreende a perda da inocência, desse estado em que a alma está em união imediata com seu natural e cujo profundo mistério é que ele é ao mesmo tempo a angústia. Ora, se o eu kierkegaardiano conheceu essa

²⁷*Les stades de l'immediat erotique... (Os estados do imediato erótico), p. 51-2.*

angústia, geradora do pecado através de suas diversas fases, desde a angústia diante do nada (*rien*), diante da possibilidade de poder, até a angústia diante do mal e diante do bem, formas da angústia refletida, ele pôde contemplar a figura do Don Juan mozartiano como a personificação miraculosa da angústia substancial.

“...Como o olho pressente desde a primeira luminosidade o incêndio, assim a orelha aos sons agonizantes dos violinos pressente o ardor apaixonado, diz ele da Abertura de Don Juan. Há qualquer coisa como angústia nesse clarão: alguma coisa que seria engendrada na angústia no seio das mais profundas trevas: tal a vida de Don Juan. Não é uma angústia subjetivamente refletida nele, é uma angústia substancial. Não é absolutamente desespero que exprime a Abertura, como se diz ordinariamente sem saber o que se diz: a vida de Don Juan não é tampouco feita de desespero, mas da toda potência da sensualidade engendrada na angústia; Don Juan ele-mesmo é essa angústia e essa

*angústia é precisamente sua alegria demoníaca de viver. Após tê-lo feito nascer assim, Mozart nos desenvolve sua vida nos sons dançantes dos violinos nos quais ele salta leve e furtivo por cima do abismo. Tal uma pedra que alguém projeta sobre a água de sorte que ela não faz mais que raspar a superfície, por vezes fazendo alguns saltos ligeiros, mas desaparecendo sobre a onda tão logo cessa de saltar: assim dança ele por cima do abismo e jubila durante o breve repique que lhe é concedido (*accordé*)”²⁸.*

O eu kierkegaardiano às voltas (*aux prises*) com sua própria necessidade em face do infinito do possível, conhece num estado extático a encarnação de suas possibilidades infinitas : Don Juan, visão infernal e soberba, sonho insensato da consciência buscando eludir sua necessidade, — desafio a Deus no desespero de não poder escapar à condição de sua individualidade imortal. Até em suas observações estéticas quanto ao erro de certas

²⁸Id., p.118.

interpretações de Don Juan que individualizaram o herói, lhe deram uma realidade biográfica, o submeteram a contingências, Kierkegaard exalta a natureza essencialmente musical e portanto anti-individual de Don Juan.

Ele não é, “por sua essência, nem idéia (é dizer força, vida) nem indivíduo : ele ondula entre os dois. Ora, essa ondulação é a vida mesma da música. Quando a maré está baixa, vagas espumosas formam toda sorte de figuras semelhantes a seres animados: parece então que são esses seres que sublevam essas vagas, quando (na verdade) o movimento das vagas os produz. Da mesma maneira Don Juan é uma forma que devém aparente sem jamais se condensar numa figura definida, indivíduo que não cessa de se formar sem jamais se acabar, e de cuja história nós não percebemos mais do que aquilo que conta o rumor das vagas²⁹.

O Don Juan mozartiano pertence aos estados anteriores a toda tomada de consciência, aí está sua temível potência de fascinação : Don Juan é a forma suprema das metamorfoses do imediato erótico tais quais Mozart as revelou a Kierkegaard.

“No primeiro estado, a cobiça (Querubim) não acha seu objeto: ela o possui sem ter cobiçado, e por conseguinte não chega a se exercer em tanto que cobiça. No segundo estado (representado por Papageno) o objeto aparece em tanto que múltiplo: mas buscando seu objeto no múltiplo, a cobiça não tem objeto no sentido profundo: ela ainda não é determinada em tanto que cobiça. É no terceiro estado, em Don Juan, que a cobiça se mostra absolutamente determinada em tanto que cobiça: ela é, intensivamente e extensivamente, a união imediata dos dois estados precedentes. O primeiro estado cobiçava idealmente o Um; o segundo o particular sob a categoria do múltiplo; o terceiro os confunde. A cobiça achou no particular seu

²⁹Id., p.84.

objeto absoluto, ela o cobiça absolutamente... Ora, não se deve de maneira alguma olvidar que não se trata da cobiça de um indivíduo, mas da cobiça em tanto que princípio...”³⁰

Não é o sedutor refletido da categoria do interessante (Don Juan de Molière, Lovelace, Valmont, Johanes de Kierkegaard), tipos que para serem sedutores completos (*accomplis*), não buscam necessariamente variar ou aumentar a lista de suas vítimas, mas que são mais curiosos da personalidade daquelas que se propõem a circunvir. Fazer entrar Don Juan nessa categoria que é a do interessante é malcompreender sua natureza mítica. Se se o mete na escola da astúcia e do estratagema, se lhe empresta “reflexão e esta lança uma luz tão crua sobre sua pessoa que ele sai tão logo da obscuridade onde não era perceptível a não ser musicalmente”. Seu gozo é então todo intelectual, acha sua satisfação sobre o plano ético; não goza mais senão de sua

astúcia, foi-se o gozo imediato, os cantos se calam. Ora, o Don Juan mozartiano é um sedutor na medida em que sua sensualidade e nada além de sua sensualidade é o objeto de sua cobiça. Don Juan cobiça e sua cobiça tem por efeito seduzir. Ele goza de satisfazer a cobiça e se buscando um novo objeto após ter gozado, ele engana, não é que ele tenha premeditado a impostura: ele não tem o tempo de representar (*jouer*) o papel do sedutor e é bem antes pela sua (delas) própria sensualidade que suas vítimas foram enganadas. “...Mas cobiçando em cada fêmea toda a feminilidade, ele exerce essa potência sensualmente idealizante pela qual embeleza, amadurece e vence sua presa.” A infidelidade do Don Juan mozartiano por conseguinte não releva da estratégia dos sedutores morais: ela é inerente à cobiça e, enquanto o amor psíquico submisso à reflexão dialética da dúvida e da inquietude é sobrevivência no tempo, o amor sensual, infiel por essência, se esvanece no tempo, morre e renasce numa sucessão de momentos para achar assim na

³⁰Id., p. 77.

música sua revelação a mais essencial.

“Tal o clarão jorrado da nuvem sombria, ele surge fora da seriedade insondável da vida, mais rápido que o raio, em zig-zags mais selvagens, mas tanto mais seguro de atingir seu gol : escutem-no se precipitar no eterno fluxo cambiante dos fenômenos, tomar de assalto as sólidas muralhas da vida: os leves sons dos violinos, o riso perolado da alegria, as jubilações do prazer, as felizes festas do gozo: ele se depassa a si-mesmo, sempre mais selvagem, sempre mais fugidio, escutem a paixão na raiva da volúpia desencadeada, o rumor amoroso, o murmúrio tentador, o turbilhão sedutor, o silêncio do instante...”³¹

Dionysos não era para Nietzsche a polimorfia original do eu chamada a renascer ao mundo? E assim Don Juan para Kierkegaard: não celebrou ele no herói mozartiano a luta da polimorfia de sua alma com a consciência hostil cujos acentos

ameaçantes percebemos desde a abertura? Não o descreveu ele do alto da consciência mesma que exigia a morte da polimorfia cega? Don Juan foi para ele a força elementar e informe que, parada fortuitamente em seu movimento e sobre o ponto de se individualizar ao contato do objeto encontrado, retomba em sua infirmitude primeira para retomar seu ritmo infinito: ele é, pois, como Dionysos, a expressão da melodia infinita na qual a alma de Nietzsche queria se fundir ao supremo grau da vontade: ele é a melodia infinita do possível que a alma de Kierkegaard escutava (*entendait*) com uma nostalgia angustiada pelo sentimento de culpabilidade, com nostalgia ainda assim: a sonoridade jocosa do herói mozartiano não lhe oferecia ela o espetáculo dourado de uma irresponsabilidade provisória?

“...relançado sobre a posição a mais escarpada da vida, perseguido pelo rancor do mundo inteiro, esse Don Juan vitorioso não tem outro refúgio que não um pequeno quarto afastado. Sentado à extremidade da

³¹Id., p. 94.

*báscula da vida, na falta de uma alegre companhia ele desperta em si-mesmo a golpes de chicote todo seu prazer de viver. E a música muge com tanto mais furor por que ela ressoa no abismo acima do qual evolui Don Juan.*³²

Kierkegaard tinha ele-mesmo conhecido essa posição escarpada: na medida em que se decidia no sentido da individuação, do “movimento sem sair do lugar” (*“mouvement sur place”*) que é o “devir si-mesmo”, ele recortava de si-mesmo por essa decisão todas possibilidades de vida estéticas e poéticas. Ora, acontecia que sua união com Regine Olsen não teria podido jamais se separar (*départir*) do caráter do interessante por ter sido contraída/contratada no seio mesmo das frivolidades intelectuais. Para possuir Regine no e segundo o eterno, era preciso renunciar a ela no tempo e romper: manobra que se não podia realizar sem ironia: Kierkegaard tomava a máscara da infidelidade e o elemento temporal que é a música, expressão a mais

imediate da infidelidade fiel a si mesma, ia ainda uma vez redevir a sua própria. É então que ao sair de uma paixão “feliz, infeliz, cômica, trágica”, Kierkegaard aparece na atitude escandalosa de um Don Juan da Fé. Pela recusa de se engajar no mundo existente e de nele consagrar seu amor pela instituição cristã do casamento, o eu, chegado à posição “diante de Deus”, tinha convertido a infidelidade fiel a si-mesma na fidelidade ao eterno: partido à deriva sobre o oceano de sua própria eternidade o eu kierkegaardiano prova então, como Don Juan cantando a “ária do Champagne”, uma “vitalidade interior tal que os mais diversos gozos da realidade são fracos em comparação com aquele que ele saca de si-mesmo”? Sempre é verdade que, em a *Repetição*, o eu devolvido a si-mesmo entoava um hino de ações de graça, como se o possível sacrificado lhe fosse restituído em sua eternidade :

“Sou de novo eu-mesmo... minha barca está às ondas... num minuto estarei de novo onde permanecia o

³²Id., p.122.

violento desejo de minha alma, lá onde as idéias enrubescem com o furor dos elementos, onde os pensamentos são desencadeados no tumulto como os povos à época das migrações, lá onde reina em outros tempos uma calma profunda como aquela do Oceano Pacífico, uma calma tal que a gente se escuta a si-mesmo falar desde que haja movimento no fundo da alma : lá enfim, onde se coloca a cada instante sua vida em jogo, para a perder e a reganhar a cada instante... Eu pertenço à idéia. Eu a sigo quando ela me faz sinal e quando me dá *rendez-vous* dia e noite: ninguém me espera para o almoço, ninguém para a janta. Ao apelo da idéia, deixo tudo ou antes nada tenho a deixar... De novo a copa da embriaguez me é estendida: aspiro seu perfume: já percebo como uma música sua crepitação (*petillement*); antes no entanto uma libação para aquela que libertou uma alma jazente na solidão do desespero: glória à magnanimidade da mulher! Viva o vôo do pensamento, viva o perigo (*danger*) de morte a serviço da idéia, viva o

perigo (*péril*) da luta, viva a solene alegria do triunfo, viva a dança no turbilhão do infinito, viva a vaga que me arrasta para o abismo, viva a vaga que me arrasta até as estrelas!"³³

Pierre KLOSSOWSKI.

³³ *La Répétition*, trad. Tisseau, 1933, p.183.

