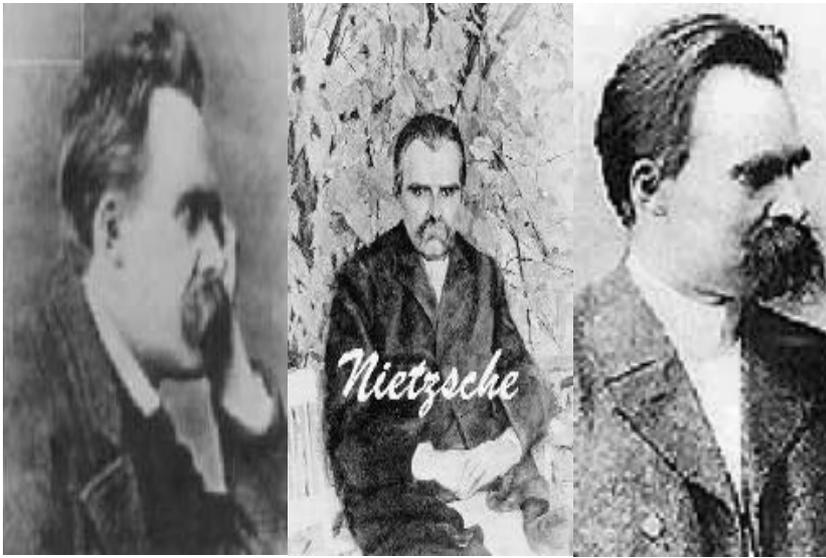


Tradução



O “pathos da distância”

Michel Haar

Por Volnei Edson dos Santos *

Do mesmo modo que a nova justiça, para além da “vingança” e de seu “espírito” moralizador, tem pouca relação com a velha virtude distributiva, a nova amizade — amizade à distância — tem pouca relação com a velha amizade bastante calorosa e próxima a ponto de ser sufocante. O *Geist der Rache*, o “espírito do ressentimento”, inspira, sobretudo, a justiça punitiva: ela associa justiça às palavras “pegajosas”, “sujas” (*schmutzige Wörter*), tais como, “vingança” (*Rache*), “punição” (*Strafe*), “retribuição” ou “salário” (*Lohn*) e “revanche” (*Vergeltung*). É a justiça venenosa e vingativa, aquela das “aranhas” “crucíferárias”, hipócritas e raivosas, aquela das “tarântulas”, no já célebre capítulo que porta este nome no *Zarathustra* II. Elas têm a reivindicação virtuísta da igualdade em todas as direções, igualdade inspirada pelo ciúme que gostaria de abater tudo o que se eleva. Toda diferença é odiada por esta predicação demagógica, igualitarista, que inspira “o delírio tirânico da impotência” (*ibid.*). Talvez seja mais humano,

“demasiado humano”, diz o texto, admitir uma pequena parte de vingança, mas o além-do-homem seria estar liberto da vingança: esta libertação, prometida para um futuro longínquo, “é a ponte que conduz à esperança suprema”, horizonte divino onde a picada tarântulesca dos remorsos e dos castigos cederia o lugar a um turbilhão de alegria celeste, à dança desenfreada de uma tarantela.

A justiça não vindicativa, a justiça que está na sua sublime destinação “o amor dotado de um olhar lúcido” (*Liebe mit hell hellsehenden Augen*), esta justiça, desenvolvida em numerosos textos de *A Gaia Ciência*, de *Além do Bem e Mal*, do *Anticristo*, e dos póstumos, sobretudo dos últimos anos, repousa num sentimento de respeito ou de pudor. Em uma palavra, a distância é esta “nobreza” que inspira o respeito diante de “si mesmo” e sua tarefa, num certo sentido parecida com a “generosidade”¹ em Descartes, mas ela é, principalmente, o “sentimento respeitoso das diferenças”, a atenção prestada às ordens de mérito e de

prioridade, o sentimento inato da “hierarquia” (*Rangordnung*), a saber, para começar, aquela do alto e do baixo. Por que este sentimento, *Pathos (die Distanz als Pathos)*, é tão fundamental? Porque ele permite provar intimamente a elevação e a diminuição, a grandeza ou a largueza e a pequenez, a nobreza da alma e sua estreiteza ou mesquinha do coração, ele permite estimar, apreciar (*schätzen*) simplesmente e, por conseqüência, preferir e rejeitar uma apreciação admitida até então como evidente. O “pathos da distância” torna possível a famosa “transvaloração de valores” e justifica-a como uma necessidade interiormente experimentada.

Distância e justiça são assim os sentimentos fundamentais da ética de Nietzsche. Todo ato fundador originário, assim como o ato de instituição de regras morais ou de uma lei política e mesmo de um estado dependem de uma justiça que, se afastando das normas estabelecidas, aparece num primeiro

momento como injusta, ingrata, sobretudo em relação ao passado da tradição. Toda criação é *justa e injusta* ao mesmo tempo. Desde a *Segunda Extemporânea*, a relação entre justiça e criação ou o ato de engendrar (*Zeugung*) é fortemente assinalada. O saber objetivo, científico, quer dizer a falsa justiça, não pode intervir na criação (*Schaffen* ou *Schöpfen*, palavras que Nietzsche utiliza sem distinção enquanto que Heidegger coloca a primeira no sentido de um “fabricar”). “O homem só pode criar no amor, envolvido na ilusão amorosa, isto é, na crença absoluta na perfeição e na justiça.”² A verdadeira justiça impõe uma fundamental parcialidade, um tomar partido. Fazer justiça não é calcular com a máxima justeza, é fazer justiça com uma certa generosidade, e, sobretudo, com lucidez, com uma certa gratuidade do dom e da troca que desconcertará o eventual inimigo. Deste modo Zaratustra, que adormeceu debaixo de uma figueira e que foi picado por uma víbora, longe de atacá-la, *ele a agradece por tê-lo acordado a tempo!* A víbora, surpreendida, enrolou-se de novo em torno do seu pescoço lambendo a ferida que ela lhe havia feito. — Daí a moralidade desta fábula que Zaratustra ensina aos seus discípulos: “Mas, se tendes um inimigo, não lhe retribuas o bem pelo mal, porque isto o envergonharia. Demonstrais, ao contrário, que ele vos fez, mesmo assim,

algum bem.”³

Para ultrapassar a moral cristã, é necessário passar para além da oposição antitética e rígida do bem e do mal, com o fim de descobrir no outro um verdadeiro amigo, mesmo se ele pensa ser-lhe hostil e tê-lo prejudicado. “É mais *nobre* de ser para si mesmo injusto do que guardar seu direito, sobretudo quando se tem razão”⁴. É necessário inventar uma nova justiça que não é outra senão aquela “*do amor com olhos clarividentes*”. O amor transfigura a falta, e mesmo a ofensa, em benefício. Para isso, é necessário um novo amor que ultrapasse tanto a fria justiça punitiva, aquela do algóz, quanto a justiça cristã, aquela carrega o fardo dos outros, que se oprime com o peso das ofensas e com o peso do perdão. Se o outro me faz verdadeiramente bem, presta-me um serviço, mesmo se ele pensa ter-me feito mal, se eu lhe devolvo este mal transformado em bem, passo para além desta oposição binária do bem e do mal, e faço do outro ao menos um parceiro, talvez um verdadeiro amigo. Este amigo eu não humilharia, perdoando-o. Eu não tenho do que perdoá-lo. Posso e quero me colocar em cólera contra ele, maldizê-lo como compensação, se esta cólera e esta maledicência me livrassem de todo fardo. Eu suporto a falta do outro, mas eu lhe retorno este mal como um bem e assim eu o livro de toda vingança, como eu me livro também a mim mesmo.

Respeitar o outro é, para começar, respeitar a si mesmo. E respeitar-se é, fundamentalmente, reconhecer uma distância frente a frente a si mesmo ou uma medida no que concerne a si mesmo, um grau de distanciamento. Não há ética sem este sentimento, o único a ser admitido pelo austero kantismo: o “respeito”. Respeito por uma lei que cada um traz em si mesmo. Distância de si e em torno de si. “Na medida em que se respeita, traça-se, pois, em torno de si um distanciamento”⁵. “O *pathos* da distância, o sentimento da diferença de classe (ou de “nível”, *rang*), pertence ao fundamento último de toda moral”⁶. Este sentimento precede aquele, social, da moralidade dos costumes (sentimento que venera os usos

e costumes, as tradições), pois a pessoa que formula uma regra, um cânon é mais respeitável que toda regra universal que ela defende. E é por esta razão que a indiferença em relação a uma ordem dada, a falta, é inicialmente punível, não como desobediência a uma regra universal, mas como expressão de indiferença em relação ao legislador: “A punição, diz a mesma passagem, é reação do potente, do «maître de maison», a expressão de sua cólera contra aquele que menosprezou seu mandamento e seu interdito.” A punição não é primeiramente a consequência do menosprezo de uma lei, mas consequência do menosprezo de *alguém!* Para Kant, este alguém é nele mesmo o puro sujeito como portador transcendental da lei, mas, para Nietzsche, este portador é necessariamente individual, pelo menos na origem: “somente aquele que ordena é respeitado” ou respeitável. A transferência ao Estado, frio e desprovido de afeto, do direito de punir, é desprendimento no que diz respeito à vingança, originalmente *Blutrache*, vingança sangüenta, lei do talião, olho por olho, dente por dente, lei brutalmente corporal. Esta passagem — que em Êsquilo é aquela passagem das *Eríneas* para as *Eumênides* e que corresponde à fundação mítica ou à instituição do direito — corresponde ao *esquecimento* do *pathos da distância!*

O nivelamento democrático, a neutralidade do direito, a lei jurídica que vale para qualquer um e que faz abstração das pessoas, salvo na jurisprudência — representa para Nietzsche o supremo e o mais tardio grau do *esquecimento* do *pathos da distância*. Contudo, este *pathos* é em si o fundamento de toda lei instituída. A lei abstrata, por exemplo, o contrato escriturado, o restitui indiretamente, e é por esta razão que a punição o diminui e que as recompensas o aumentam, por esta razão que o respeito do contrato, e não das pessoas, estabelece uma paz social num clima de serenidade — de ausência de afetos. O Estado não defende em si os fracos, mas uma ordem



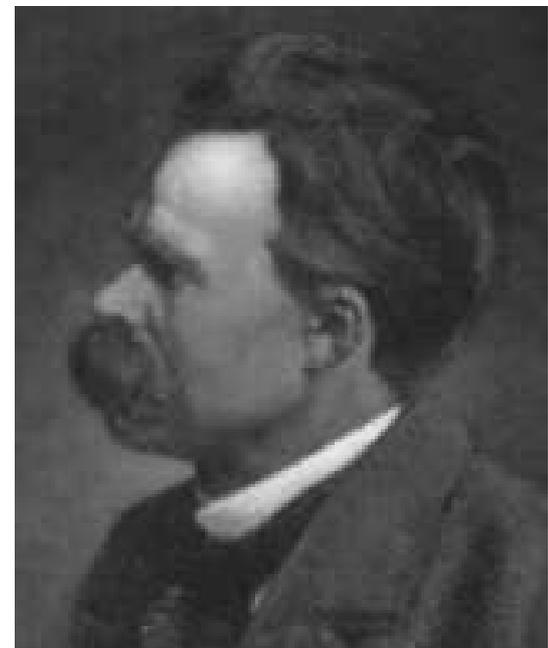
Zaratustra, fundador do zoroastrismo

desprovida do princípio da vingança. Há Estado apenas por causa do esquecimento das pulsões individuais, pelo esquecimento dos sentimentos de desvio, de soberania individual sem os quais não teria nem artista, nem escritor, nem poeta, nem filósofo. Há somente Estado pela pretensão desprovida de afeto da utilidade do maior número possível, e pelo esquecimento de que a fundação do Estado é resultado de atos individuais. O Estado, o direito, a moralidade, o bem comum e, em conseqüência, a proteção do fraco e do oprimido (reivindicado fortemente pelo romantismo socialista) repousam sobre uma crença — falsa — que nenhum indivíduo seria capaz de ter mais mérito e valor que um outro ou tanto mais que o conjunto do tecido social. O Estado é a negação necessária da “nobreza”, no sentido do “*pathos da distância*”, como superior à sua instituição mesma. Ele tem necessidade do bem e do mal codificados, igualizados, necessidade do social, necessidade da dúvida no que diz respeito às potências “privadas”, singularizadas ao extremo e até ao absoluto, desiguais, instáveis. Ele tem necessidade da perpetuação de benefícios de fatos estabelecidos. Os benefícios de direito são inevitavelmente farisaicos. Do ponto de vista das coisas do Estado, o direito ou a lei do “forte”, no sentido nietzschiano do indivíduo único e autônomo, produzindo seus valores no seu próprio horizonte, “criador” de ciência, de arte ou de pensamento — não seria em nenhum caso justificado! Ora, sem uma tal lei obscura e seguramente não sagrada, por ele, não existiria Estado, nem sociedade que tivesse força de subsistência.

O “*pathos da distância*” intervém de modo essencial na definição da atitude “nobre”, isto é solitária, afirmativa, criativa, intimamente distanciada. Certos textos falam da preponderância no início das sociedades de uma “casta nobre” ou de uma “classe aristocrática”, classe efetivamente reinante sobre o plano político, mas incompreensível sem uma constante “elevação”, isto é, sem uma perspectiva distanciada dominando,

não tanto a multidão de escravos ou a massa servil, mas o que se coloca a si mesmo como precioso e como raro nas qualidades, bem como na competência de escolha de seu próprio horizonte limitado e de seu meio efetivo de vida material, afirmados sem justificação a partir somente deste sentimento unilateral, “o *pathos da distância*”⁷. O sentimento *nobre* por excelência, “o instinto de classe” — isto é, o sentimento das prioridades, tratando-se antes do estilo, do gosto e das maneiras do que da vida social — é “o instinto de respeito”⁸, que desenvolve o gosto pela *duração*, o gosto por uma longa tradição respeitada como esta milenária da Bíblia, tal como ela foi lida e relida pelo cristianismo europeu, e aquela dos *Upanishads*, como diz em outros textos. Estritamente falando, esta nobreza não é então definida por uma aristocracia política, mas por uma não vulgaridade ou, positivamente, por uma elegância, uma distinção de tom, de gosto, de escolha de nuances — que pode ser encontrada também entre camponeses⁹. Esta tipologia aristocrática é assunto em parte histórico e social, como na Grécia antes de Sócrates, no homem completo do renascimento (por exemplo, em Veneza ou na Florença dos Medicis), assunto, em parte, de curta tradição. Ela aparece em certos retornos epocais da história mundial, no momento em que o indivíduo hauriu bastante nas fontes de um povo, de uma raça, e que tira disso um apogeu, uma floração genial. Mas a aristocracia verdadeira, o “domínio” de seus próprios costumes, não é necessariamente resultante do meio social, mas é, antes de tudo, uma marca da grandeza individual. Umhas vezes pareceria que apenas a herança determina o nobre, outras vezes é a escolha súbita de um tipo novo de existência que se sustenta numa tensão individual exacerbada, que a cadeia anterior não pode explicar. “O indivíduo ousa, sem se isolar, tomar suas distâncias”. Elevando-se graça ao apoio do passado, mas para além de toda norma ou modelo de moral antigo e de toda educação, acima de tudo o que aprendeu e recebeu, “o indivíduo é então forçado a

se dar suas próprias leis, a descobrir os procedimentos e as astúcias que lhe permitirão conservar-se, elevar-se, liberar-se”. Liberar-se do quê? Da mediocridade ou da vulgaridade ambiente. Para qual fim? Para se dar “um sutil e aristocrática domínio de si no qual se reconheça a marca de exceção de um *solitário por vocação*, um urso de sua própria caverna, um explorador de seu próprio tesouro, um guardião de tesouro parecido a um dragão” [pensa-se em *Fafner* de Wagner] “do qual se verão as idéias mesmas tomarem uma cor crepuscular, um odor tanto de abismo como de mofo, algo de incomunicável e repugnante, cujo sopro frio atinge quem passa”¹⁰. Quem é este solitário, este urso ou este “dragão”? O filósofo enquanto tal, pensa Nietzsche. O nobre por excelência é o filósofo, e o filósofo é este nobre, o solitário que habita uma paixão, o “*pathos da distância*” no cotidiano: uma cotidianidade onde se misturam num mesmo copo gostos e desgostos difíceis de serem descritos e avaliados no passar das horas e dos climas, dos amores e dos ódios, dos apegos e das rejeições, nos caprichos dos humores e das estações, mesas postas e tiradas, saciedade e apetite, enjôo e sede, na alternância dos prazeres e das penas, no passar de tantos



“momentos” dos dias e das noites, numa admirável variedade de pensamentos e de afetos, totalmente labiríntico e misterioso. O filósofo é aquele que, ao mesmo tempo, encontra esta cotidianidade como extraordinária e se esforça para conduzi-la, sabendo a importância determinante do modo de vida: “a escolha do regime alimentar, do lugar e do clima dos relaxamentos, etc.”. Não heróico, nem seguro dele mesmo, nem no seu foro íntimo nem de sua palavra, experimentando sua relação com o céu e com a terra como um campo aberto de interrogações e de interpretações infinitas, como um destino inquietante e enigmático. Mistura de espantosa serenidade e de um terrível medo de si. Sempre psicólogo e artista intimamente atormentado¹¹. Ao mesmo tempo cortês e associal¹². “Um filósofo: é um homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias, que é surpreendido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de um de cima e de um de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos... um ser que tantas vezes foge diante de seus pensamentos e tem medo dele mesmo — mas sempre curioso demais para não *retornar-a-si*”¹³. Contudo, se ele retorna a si, o filósofo não fala e não visa verdadeiramente expor seu eu empírico, concreto, factual, socialmente determinado. O falar de si do filósofo não é autobiográfico. A pintura de seu eu deve trazer à luz, como dizia Montaigne, “a forma inteira da condição humana”, e, mesmo que ele exponha no seu livro mais pessoal, *Ecce Homo*, seus íntimos hábitos da vida cotidiana, ele visa uma imensa *generalização*, “válida para todo aquele que” escuta, e escreve: “Que me importa o Senhor Nietzsche!”

Em se tratando do “*pathos da distância*”, convém, sobretudo, que o filósofo freqüente “os felizes, os bem logrados e poderosos de corpo e de alma”, a fim de que o contato com os doentes, os fracos ou os seres do ressentimento não amoleça os sentimento até o ponto de fazê-lo duvidar de sua vocação profunda.

Deste modo estará persuadido com todo direito de sua natureza favoravelmente dotada, e não será conduzido “a duvidar assim de seu direito à felicidade”¹⁴. Os seres fortes, afirmativos, não devem se deixar tentar de se tornarem “os médicos, os consoladores, os «salvadores» dos doentes”. “O *pathos da distância* deve manter também as tarefas eternamente afastadas”¹⁵ de uns e de outros, saber distinguir e opor a vocação ou a inclinação de uns para a morbidade, para o ressentimento, para a infelicidade e de outros para a saúde, para a afirmação e para a felicidade... Os falhos, os “fracos”, os homens da raiva e do ressentimento ignoram a nobreza da distância. Dissimulam sua vontade de poder doentia sob a moedagem falsa do moralismo, “monopolizando a virtude”, reivindicando a justiça, o amor, a sapiência... “como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, as quais um dia se devesse pagar... como anseiam ser carrascos!”¹⁶. Ninguém hoje em dia tem mais a coragem de se dar, graça ao “*pathos da distância*”, os direitos particulares “de ter um sentimento de respeito por si mesmo e por aquele que nos é semelhante”¹⁷... Aquilo que distingue o ser nobre do decadente, do histrião da virtude, é que o primeiro “tem dentro de si um sentimento da distância, enxergando em toda parte posição, ordem, grau entre um homem e outro, se distingue”¹⁸, enquanto que o segundo pertence irremediavelmente à “*canaille*”, que tem uma vulgaridade nativa, visceral, uma ausência de delicadeza e do sentido inato das nuances (“ai de mim, diz Nietzsche, que sou *une nuance*”, em francês no texto).

O “*pathos da distância*” caracteriza desde já aqueles que não pertencem ao vulgar, à mediocridade que tudo rebaixa. Nietzsche vê este sentimento como aquele que distinguirá e irá separar do rebanho “os fortes do futuro”, título de um longo fragmento póstumo, uma “*raça mais forte*” (*einer stärkere Rasse*), isto é, um *tipo* de homens mais fortemente habitados, guiados ou motivados pelo *sentimento agudo da distancia, die Distanz als Pathos*.

“A mediocridade crescente do ser humano é precisamente a força que nos impulsiona a sonhar com a efetivação (*Züchtung*) de uma *raça mais forte*: que justamente encontraria seu excedente em tudo aquilo no qual a espécie mediocrizada se enfraqueceria ainda (vontade, responsabilidade, segurança de si, poder se fixar de alvos). Os meios seriam aqueles ensinados pela história: o *isolamento* por *interesses de conservação*, ao contrário daqueles que hoje em dia formam a *média*: o exercício de valores invertidos; a *distância enquanto pathos*; a livre consciência em tudo o que hoje em dia o menos estimado e o mais repreensível. A *igualização* do homem europeu é hoje em dia o grande processo irreversível: se deveria ainda acelerá-lo. Efetivamente, a necessidade de *cavar uma fenda, a necessidade de uma distância*, de uma hierarquia estão dadas; não à necessidade de afrouxar este processo. Esta espécie *igualizada*, desde que esteja realizada, exige uma *justificação*: ela reside no fato de servir a uma espécie soberana, a qual repousa sobre a precedente e que por se basear nela é que pode alcançar sua própria tarefa. Não somente uma *raça* de senhores cuja tarefa se esgotaria no governar, mas uma *raça* tendo *sua própria esfera de vida*, um excedente de foça para a beleza, a coragem, a cultura, as maneiras até naquilo que há de mais espiritual; uma *raça afirmativa* que pode se acordar *todo grande luxo*... bastante forte para não ter necessidade nem *da tirania do imperativo da virtude*, nem da parcimônia, nem do pedantismo, além de bem e mal: formando uma estufa de plantas raras e singulares.”¹⁹

Os “senhores do futuro” em relação aos escravos nivelados, as massas laboriosas, aliás satisfeitas com sua sorte, não teriam por tarefa nem por propósito dominá-las, governá-las. Não formariam uma classe dirigente: esta existe, mas esta pretendida classe dominante é, de fato, aquela dos escravos superiores devotadas ao encargo de organizar ou de dirigir a massa nivelada. Os dirigentes socialmente reconhecidos

são como, no dizer de Klossowski²⁰, “escravos efetivos”, “falsos senhores”, a saber: industriais, banqueiros, funcionários, militares, que não se interessam pelos “senhores ocultos”. Pode-se dizer, como o faz Klossowski, que os escravos e seus dirigentes “trabalham sem o saber para estes senhores ocultos, os verdadeiros criadores”? Parece que existe, de preferência, uma cisão completa entre os senhores secretos, não exercendo poder efetivo na sociedade, e os outros homens, sejam eles escravos ou dirigentes. Não se pode passar da idéia de Klossowski de uma “fantasia de domínio” nos fortes, e mesmo daquilo que Klossowski chama igualmente inúmeras vezes “uma fantasia de alvo” e até mesmo “fantasia vaticinante dos «Senhores da Terra»”²¹, como se se tratasse da idéia de uma conspiração, no pensamento nietzschiano, dos “senhores da terra”²², daqueles por ele chamado os “grandes educadores”²³, que são também, para começar, “filósofos despóticos e tiranos artistas, homens superiores, artesões da «grande política»”, isto é, da maestria “dos destinos da terra”, sendo a mesma tomada como uma totalidade vivente, orgânica, antes que como um planeta. Para Nietzsche, a “terra” é a totalidade de seres viventes que um lugar pode reunir e que uma unidade política poderia reunir.

No *Zaratustra*, este motivo tinha sido introduzido sob a forma de uma questão, à qual a resposta, seguramente, não é tão simples: o Além-do-homem: esta questão é “Quem será o senhor da terra?”. Pois se é verdade que o Além-do-homem é “o sentido da terra”, como este sentido reenvia num primeiro sentido, no momento da “inversão do platonismo”, a um *reino do corpo* e das coisas sensíveis, isto quer dizer, na base “fisiológica” do espiritual; este “reino” não saberia ser da mesma ordem que uma instituição política, fosse ela tomada num sentido bastante largo da “grande política” definida como a “dominação da terra” enquanto planeta, após os combates para esta dominação aos quais o século XX está destinado²⁴. Qual relação existe entre a maestria ligada a uma síntese de si não

violenta do corpo concebido como coletividade inaudita de seres vivos²⁵ e a *dominação* ligada a uma pressão (*contrainte*) política, à “uma longa e dura opressão”²⁶. O segundo aspecto parece se impor no conceito de “Senhores da Terra”, associado a uma “casta dominante” ou a uma “tirania de artistas” explorando o material humano²⁷. A leitura que Heidegger faz de Nietzsche amplifica e só retém o segundo aspecto no sentido contemporâneo de um reino da Técnica. Mas esta leitura deixa quase inteiramente de lado o primeiro sentido, a saber, o reino do corpo, com seu numerosos aspectos pré-fenomenológicos.

Contudo, poder-se-ia retorquir-nos, a clivagem entre um sentido fenomenológico à maneira de Husserl como o reino do corpo-solo e o sentido político da dominação-exploração da terra-planeta resulta mais de interrogações contemporâneas do que do contexto mesmo de Nietzsche, ou de palavras mesmo de seu texto, visto que é a mesma palavra *Herrschaft* quem designa a unidade plural das diversas forças ou sistemas colaborando com o corpo e que designa a dominação “hipotética” de uma *casta tirânica* sobre a *totalidade humana*. Trata-se no dois casos de “formações de poder” (*Herrschaftsgebilde*). A principal dificuldade se deve, sem dúvida, ao fato que a reflexão sobre o corpo-sujeito é bem mais abundante, elaborada e coerente nos textos, ao passo que são raros e enigmáticos os fragmentos que tratam da “grande política”. Mas contrariamente aquilo que é pretendido por Klossowski, esta visão política futurista não é de modo algum “fantasmagórica”, se é verdade que ela seja suficientemente sistematizada para que se possa dar à versão política do tema aforístico dos “Senhores da Terra” uma verdadeira unidade. Nietzsche parece se contradizer através desses múltiplos fragmentos “experimentais”, muito programáticos, pois uns vão no sentido de um dirigismo, de um “adestramento” cínico das massas humanas niveladas da parte dos “grandes educadores”, ao mesmo tempo

magistrais, despóticos e sobrehumanos (*surhumains*), enquanto que outros fragmentos afirmam uma espécie de solidão esparsa dos “Senhores”, comparados aos “deuses de Epicuro”, não se preocupando com nada da humanidade, e vivendo portanto em sua esfera radicalmente separada, estrangeira aquela dos homens e prefigurando aquela dos Além-dos-homens (*Surhommes*). Esta duas versões do “pathos da distância”, a dominação e o distanciamento por um lado dos Senhores violentos ou pelo menos manipuladores (administradores da alta tecno-burocracia, no dizer de Heidegger), do outro Senhores gentis, austeros, lúdicos, inventores de jogos, de festas, produtores de arte e “criadores de mitos do futuro” — notadamente o mito do Amigo do Homem —, estas duas imagens dos Senhores da Terra coexistem sem vínculo ou sua relação pode encontrar um sentido no *sim* e no *não* de Heidegger simultâneos à Técnica?

Qual seria o vínculo intra-nietzschiano entre estas duas significações do “pathos da distância”: o fato de submeter os outros e o fato de viver solitário? Num ou noutro caso, é um fenômeno da grande solidão, de incomunicabilidade quase absoluto. Que o Outro seja um instrumento de nossa onipotência ou que nós não reencontremos nenhum Outro, é aparentemente o mesmo imenso abandono (*Verlassenheit*)²⁸, uma solidão sem igual!

Mas o sentido nietzschiano do “pathos da distância” é uma solidão experimentada como o maior bem, quando ela é aquela do criador a uma certa distância da multidão. Numerosos são os aforismos sobre este tema que são assinalados no *Zaratustra*. A solidão não é nem dominação nem isolamento, ou privação de todo encontro. Pois a solidão revela o vínculo divino do indivíduo com o cosmo; ela ensina reconhecer em si mesmo o companheiro, o Amigo, que todo homem experimenta à distância e é somente na distância que o outro revela sua alteridade, a si próprio, não na falsa camaradagem, a “tu e a ti”, outra

maneira de nivelamento “democrático”. Na solidão cresce o amor por tudo o que vive, pela grande vida universal: amor perigoso pois ele quer abraçar o *monstro* do vivente, o “caos” da imensidão natural, amor que abraça desmedidamente montanha ou mar como figura da imensidão cósmica. É por isso que o amor é o perigo do mais solitário: “o amor por tudo desde que viva”²⁹! Perigo porque existe a ameaça de abissal fusão com a totalidade, ameaça de perda romântica de si. Na solidão só crescem as perspectivas longínquas; o amor do longínquo tem necessidade da solidão. Na solidão, a fonte do Si se transborda fora de si. Tremenda é a solidão, mas sem ela nenhuma criação saberia encontrar sua saída. Mas “a dois... estamos realmente mais sós do que sozinhos”³⁰. O amor do outro é salutar se sabe-se ressentir e reconhecer o Outro como Outro. A solidão é difícil, perigosa, pois o solitário que ficou muito tempo silencioso, entregue a si mesmo, terá perdido a justa proporção entre falar com conhecimento de causa e calar-se no momento oportuno. Viver muito à distância pode fazer esquecer o sentido da proximidade e da distância. “Vivi muito tempo em companhia da minha solidão e assim desaprendi o silêncio... Uma coisa é o abandono, outra, a solidão” (*Ein anderes ist Verlassenheit, ein anderes Einsamkeit*). O *abandono* (*Verlassenheit*), de duas faces nocivo e salutar, consiste antes de mais nada em não se encontrar num excesso de solidão, mas numa falta excessiva de solidão, bastante perdido no meio dos barulhos do mercado, dos “pregadores públicos”, de berros e de “ferroadas de moscas venenosas”, no meio do bisbilhotar que ignora o segredo das almas profundas. Em primeiro lugar, o abandono significa estar quase entregue à multidão, só mas no tumulto; ora o abandono consiste, em segundo lugar, na boa solidão, onde cada um reside na sua própria morada, ficando à escuta nesta solidão da voz “divina e terna” a qual o tempo confia seu segredo: “Abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escrínio de palavras do ser: todo o ser quer tornar-se aqui palavra (*alles Sein will*

hier Wort werden), todo devir quer que eu lhe ensine a falar... Ó bem-aventurado silêncio que me envolve! Ó puros eflúvios a meu redor! Oh, como este silêncio haure ar puro do peito profundo! Oh, como escuta este silêncio bem-aventurado!”³¹ O barulho e a agitação podem acalmar a inquietude do solitário, mas não lhe permitem ligar-se a esta escuta de uma palavra interior, *palavra do ser* que é, em termos nietzschianos, indissociavelmente *palavra do devir*. A pura verdade exige para ser entendida a escuta silenciosa e solitária, a *vis contemplativa*³², uma certa dureza em relação a si mesmo. Ela exige uma atitude resoluta de adesão ao mundo, de aprovação sem reserva da vida até mesmo nos seus aspectos mais ingratos, e mesmos repugnantes, à primeira vista os mais sinistros e tremendos, aprovação mística do mundo que, nesta dimensão trágica, vai de imediato para além da moral. Esta aprovação é dita religiosa não enquanto ela se refugiava num além, num mundo divino supranatural que seria privado de toda imperfeição, mas enquanto ela aprove, de uma maneira que não tem nada a ver com a moral, “a necessidade da imperfeição ela mesmo”, dizem os textos. A religião moralizante é uma forma decadente e mentirosa da religião. A essência da religião é extramoral. Sua essência, como aquela da arte, é aprovação das coisas tal como elas são, contra o mal, o sofrimento e o desgosto de viver, aprovação que dissolve a sombra da dúvida, torna a enraizar todas as coisas na benção e as estabelece no redobramento da sua própria felicidade de ser.

* Tradução feita por Volnei Edson dos Santos do ensaio *Le Pathos de la Distance*. In: HAAR, Michel. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: PUF/Perspectives Critiques, 1998, p. 22 - 39.

Notas

¹ “Na concepção cartesiana do que seja uma vida boa, *la générosité* é a virtude maior — a “chave para todas as outras virtudes e um remédio geral para todos os desregramentos das paixões” (As

paixões da alma, art. 161). A tradução do termo francês para o inglês, assim como para o português, impõe dificuldades. A transliteração para “generosity” ou “generosidade” é quase inevitável, e não é de toda errônea (seria perfeitamente natural, mesmo na França do século XVII, aplicar o termo *générosité* a atos que hoje denominaríamos “generosity”); mas para Descartes, o termo tinha fortes ressonâncias, que, em nosso uso atual, estão praticamente ausentes. Latinista fluente, Descartes teria estado bastante cômico das conotações do adjetivo latino *cognato*, *generosus*, cujo sentido primário é o de “nobre” ou “bem-nascido” (haja vista o substantivo latino *genus*, cujo sentido básico é “raça” e “família”). Por uma evolução semântica simples, *generosus* passou a significar “nobre de espírito” ou “magnânimo” (e foi utilizado por alguns escritores latinos para indicar a posse da virtude decisiva que os gregos designavam megaloyncia ou “grandeza d’alma”; cf. Aristóteles, *Ética a Nicômano*, Livro IV, cap. 3). O próprio Descartes compara sua noção de generosidade com o conceito de magnanimidade em *Paixões*, art. 161. COTTINGHAN, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 70. (Nota acrescentada pelo tradutor).

² *Segunda Extemporânea*, § 7.

³ *Assim falava Zaratustra* I, “A mordida da víbora”.

⁴ *Ibid.* (“nobre” sublinhado pelo autor)

⁵ *UW* I, p. 358, § 1154 (1880).

⁶ *UW* II, p. 378 (1886).

⁷ *Além do bem e do mal*, § 257. Doravante *ABM*.

⁸ *ABM*, § 263.

⁹ *ABM*, § 263.

¹⁰ *ABM*, § 289.

¹¹ *ABM*, §269.

¹² *ABM*, § 284.

¹³ *ABM*, § 292.

¹⁴ *Genealogia da Moral* III, § 14. Doravante *GM*.

¹⁵ *GM*, § 14.

¹⁶ *GM*, § 14

¹⁷ De acordo com a nota do autor, esta citação faria parte do Aforismo 45 de Aurora, o que não conseguimos confirmar (nota do tradutor).

¹⁸ *Ecce Homo*, O caso Wagner, § 4.

¹⁹ *WzM*, Kroner, § 898 (*OPC* XIII, 9 [153]).

²⁰ KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969, p. 219.

²¹ Cf. n. 1, p.32.

²² *VP* II, p. 304.

²³ *VP* II, p. 282-283.

²⁴ *ABM*, § 208.

²⁵ Por exemplo *VP* I, p.268.

²⁶ *VP* II, p. 305, § 309 (6).

²⁷ *VP* II, p. 304, § 304-305.

²⁸ O hino à solidão como pátria se intitula *Die Heimkehr*, “*Le Retour à la patrie*” (ZIII). Na tradução feita por Mário da Silva encontramos “*O regresso*”.

²⁹ Z III, “O viandante”.

³⁰ Z III, “Da visão e do enigma”

³¹ Z III, “O regresso”

³² *CG*, § 301.